



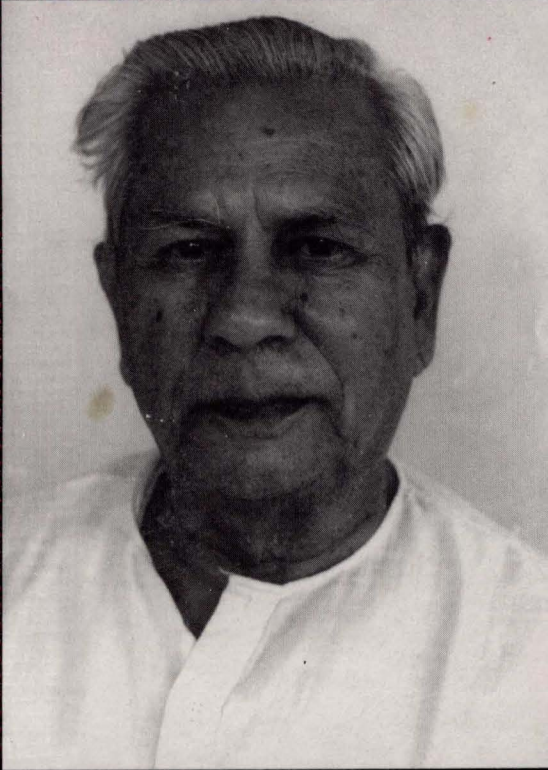
मोहरिते सच्चवयणस्स पलिमंथू (ठाणंगसुत्त, ५२९)
'मुखरता सत्यवचननी विघातक छे'

अनुसंधान

प्राकृतभाषा अने जैनसाहित्य विषयक संपादन,
संशोधन, माहिती वगैरेनी पत्रिका

पं. दलसुखभाई मालवणिया
स्मृति विशेषांक

१७



संपादको :
विजयशीलचन्द्रसूरि
हरिवल्लभ भायाणी

कलिकालसर्वज्ञ श्रीहेमचन्द्राचार्य नवम जन्मशताब्दी
स्मृति संस्कारशिक्षणनिधि
अहमदाबाद

मोहरिते सच्चवयणस्स पलिमंथू (ठाणंगसुत्त, ५२९)
'मुखरता सत्यवचननी विघातक छे'

अनुसंधान

प्राकृतभाषा अने जैनसाहित्य विषयक
संपादन, संशोधन, माहिती वगैरेनी पत्रिका

१७

पं. दलसुखभाई मालवणिया स्मृति विशेषांक

संपादको : विजयशीलचन्द्रसूरि
हरिवल्लभ भायाणी



कलिकालसर्वज्ञ श्रीहेमचन्द्राचार्य नवम जन्मशताब्दी
स्मृति संस्कार शिक्षणनिधि
अहमदाबाद
२०००

अनुसंधान १७

- संपर्क : हरिवल्लभ भायाणी
२५/२, विमाननगर, सेटेलाईट रोड,
अहमदाबाद-३८० ०१५
- पत्र-व्यवहार : अतुल एच. कापडिया
A-9, जागृति फ्लेट, महावीर टावर पाछळ,
पालडी, अमदावाद-३८०००७
फोन : ६५८८८७९
- प्रकाशक : कलिकालसर्वज्ञ श्रीहेमचन्द्राचार्य नवम
जन्मशताब्दी स्मृति संस्कार शिक्षणनिधि,
अहमदाबाद, २०००
- किंमत : रू. १००-००
- प्राप्तिस्थान : सरस्वती पुस्तक भंडार
११२, हाथीखाना, रतनपोल,
अहमदाबाद - ३८० ००१
- लेसर-टाईप सेटिंग : मयंक शाह, रमणीय ग्राफीक्स
४४/४५१, ग्रीनपार्क एपार्टमेन्ट्स,
सोला रोड, नारणपुरा, अहमदाबाद-१३
(फोन : ७४५१६०३)
- मुद्रक : क्रिष्णा ग्राफिक्स, किरीट हरजीभाई पटेल
९६६, नारणपुरा जूना गाम, अहमदाबाद-३८० ०१३
(फोन : ७४९४३९३)



स्व. पं. दलसुखभाई मालवणिया

નિવેદન

સદ્ગત પં. દલસુખ માલવણિયા એ ભારતીય દર્શનોના એક અધિકારી પંડિત જન હતા. બૌદ્ધિક પ્રતિભામાં જેટલી ઝૂંચાઈ તેમણે પ્રાપ્ત કરેલી, તે કરતાં અનેકગણી અધિક ઝૂંચાઈ તેમણે સજ્જનતામાં હાંસલ કરેલી. સદાચાર, સાદાઈ, સાત્ત્વિકતા, પ્રામાણિકતા અને નિષ્ઠા — પં. માલવણિયાની ઝૂંચાઈના આ પાંચ અદ્ભુત શિખરો હતાં.

તા. ૨૮-૩-૧૯૯૯ના રોજ, લગભગ ૯૨ વર્ષની જૈફ વયે તેમનું અવસાન થયું. ગુજરાતના, ભારતના તથા વિશ્વના વિદ્યાવિશ્વને જબરી ખોડ પડી.

તેમની વિદ્યાસાધનાને તથા સજ્જનતાને અંજલિ આપવા માટે ‘અનુસન્ધાન’નો આ અંક ‘પં. દલસુખભાઈ માલવણિયા સ્મૃતિ વિશેષાંક’ તરીકે પ્રસિદ્ધ થાય છે.

આ અંક માટે, પોતાના વિદ્વત્તાપૂર્ણ લેખો પાઠવવા બદલ, અમો સર્વ લેખક વિદ્વાનોના આભારી છીએ.

લિ.

વિજયશીલચન્દ્રસૂરિ

ડૉ. હરિવલ્લભ ભાયાણી

अनुक्रम

१.	Love or Leave ? Bharṭṛ-Hari's (?) Dilemma	-Ashok Aklujkar	1
२.	Alliteration of the Word-initial consonant in Modern Gujarati Compounds	- H. C. Bhayani	32
३.	Some folk-etymologies in the Anuyogadvāra-sūtra	- H. C. Bhayani	43
४.	Comparative Study of the Language of the Ācārāṅga and the Isibhāsiyāim both edited by Prof. Schubring	- K. R. Chandra	47
५.	Historio-Cultural Data as Available from Samarāicca Kahā	- Rashesh Jamindar	52
६.	Śrīmad Rājacandra on the Necessity of a Direct Living Sad-guru	- N. M. Kansara	66
७.	Some Aspects of the Kaumudi- mitrāṇanda	- V. M. Kulkarni	75
८.	<i>On Sthātūś ca rātham</i> in the Rgveda 1.70.7	- M. A. Mehendale	89
९.	Jaina Concept of Memory	- Mohan Lal Mehta	94
१०.	The Jaina Universe in a Profile of Cosmic Man	- Suzuko Ohira	101
११.	Śaṅkārācārya and the <i>Taittīriyo- paniṣad</i> (with reference to his <i>bhāṣyas</i>)	- Vijay Pandya	110
१२.	Jaina Biology	- J. C. Sikdar	122

१३.	जयवंतसूरिकृत बार भावना सञ्ज्ञाय	- संपा. जयंत कोठारी	142
१४.	सिंहावलोकनो-१	- मधुसूदन ढांकी	160
१५.	जैन सन्ध्याविधि	- संपा. मुनि जिनसेनविजय	166
१६.	विहंगावलोकन	- मुनि भुवनचन्द्र	168
१७.	शुभतिलकोपाध्यायरचित गायत्री- मन्त्र वृत्ति	- संपा. मुनि रत्नकीर्तिविजय	173
१८.	लोकतत्त्वनिर्णय : एक समीक्षात्मक अध्ययन	- जितेन्द्र शाह	190
१९.	जैन परंपरामां परिचारणाभेदविचार- एक तुलनात्मक नोंध	- नगीन जी. शाह	200
२०.	कौशिक : एक अप्रसिद्ध वैयाकरण	- नीलाञ्जना सु. शाह	201
२१.	पत्रचर्चा	- मधुसूदन ढांकी	217
२२.	‘समारोह-समाचार’		219
२३.	मैं कभी भूलूँगा नहीं	- राजाराम जैन	222
२४.	भारतीय तत्त्वविद्याना अजोड विद्वानने स्मरणांजलि	- विजयशीलचन्द्रसूरि	226
२५.	(स्व.) पंडितप्रवर दलसुखभाई मालवणियानी साहित्योपासना	- जितेन्द्र शाह	233



LOVE OR LEAVE ? BHARTR-HARI'S (?) DILEMMA*

- Ashok Aklujkar

§1.1 The first question mark in the title of this paper signals that I intend to discuss a situation in which a difficult decision is to be made — a situation in which there are disadvantages and losses, no matter how one decides. What I wish to indicate with the second question mark is that the question I am raising about loving and leaving is not Bhartṛ-hari's (abbreviated to “BH” hereinafter, except in citations) dilemma alone — that there is a universality to it.

Another clarification I should offer at the outset is that I assume that the following observation is valid: We set up dichotomies and then we find them too constraining, distorting or misleading. After entertaining them for a while — not without profit — we feel the need to transcend them. In the spirit of this observation, I wish to ask : what happens when an author well-known for his depiction of *śṛṅgāra* shows an undercurrent of *vairāgya* and when the same author, equally well-known for leading a march of tanks of *vairāgya*, finds that the ground under his tanks is mined by the fifth-columnists of *śṛṅgāra* ?¹

* I am grateful to Professors Albrecht Wezler (University of Hamburg) and Gregory M. Bailey (La Trobe University) for helping me in catching typographical errors in an earlier version of the present contribution, originally written for the “Seminar on Shanagara and Sringara” organised by Dr. Harsha V. Dehejia at Mumbai on 21-23 December 1998. The Gujarati word shanagara (which would be *śaṇagāra/śaṅgār* in scholarly transliteration and which is cognate with Marathi *śiṅgāra* Hindi *śiṅgāra* etc.) used in the title of the seminar is historically the same as Sanskrit *śṛṅgāra*. However, it has acquired the distinctive sense of ‘physical embellishment, body decoration, ornamentation, make-up.’ This fact should be kept in mind while reading the following text.

§1.2 The question just elucidated can be asked in terms of the theory of *śṛṅgāra* rasa or *śānta* rasa. Is the development of either *rasa* precluded or hampered by the intrusion of the signs of the other ? What exactly is the aesthetic process — assuming there is one — in compositions that refer to physical beauty or points of attraction but use them to urge renunciation ?² What would be the ultimate effect of a poem that, when read one way, depicted *śṛṅgāra* and, when read another way, spoke of *vairāgya*?³ However, I am not going to ask my question at such a theoretical and generalized level, because the insightful discussions of *rasa-vighnas* in the Sanskrit tradition address it to a significant extent, because in the examples I have seen (note 2) the ultimate impact is clearly one (that of *vairāgya* or a feeling conducive to *vairāgya*), and not mixed or intertwined, and because in the examples I can think of (note 3) I cannot see how the development of *śṛṅgāra* and *vairāgya* can be anything but parallel, that is, again not intertwined. I will rather ask my question at a more concrete and particular level — that of considering *śṛṅgāra* ('physical love', 'feeling or sentiment of love', 'aesthetic, especially literary, experience of love') and *śaṅkāra* ('ornaments, decoration, make-up'; see note*) together.

§ 2.1 Given the realities of the present philological research, any talk about BH as an author must start with an acknowledgement of three personae: two almost exclusively from written literature and one largely from oral literature. The latter is not confined to Sanskrit, but is best preserved in Sanskrit sources deriving their material from legends and folktales that seem to have been current in many languages and dialects of Rajasthan, Madhya Pradesh, Gujarat and Maharashtra, if not of other parts of India. This is predominantly the 'leaving B' persona. He is either disillusioned by the unfaithfulness of his wife or is cured of his illusion by

Gorakṣa-nātha⁴ after an unparalleled demonstration of devotion by his wife. As a consequence, he gives up the life of gilded royal luxury and embraces the naturally adorned existence of a mendicant's life.⁵ Whether this BH is identical with either of the two Bs known to us from the literary remains generally titled (a) Śataka-traya and (b) the Vākyapadiya and the Mahābhāṣya-ṭikā is a question that has so far defied a convincing solution. Those who, rightly, notice a recurrent pessimism and disillusionment in the Śataka-traya naturally feel that the third renouncing BH is at least more likely to be the author of the Śataka-traya stanzas (cf. Kale 1971:iv; Jinavijaya 1959:8). On the other hand, the scholars who are aware of the mention by I-ching,⁶ a Chinese scholar who travelled through many parts of India in the late seventh century, that the author of the Trikāṇḍī or Vākyapadiya and Mahābhāṣya-ṭikā was a Buddhist monk (at least for a significant length of time) are more likely to accept that the 'monk-disciple-of-Gorakṣanath' persona could have developed out of an earlier 'Buddhist monk' persona.

§ 2.2 The situation is made more complicated by the fact that the name of the Śataka-traya author could have been "Bharṭṭ-hara" instead of "Bharṭṭ-hari" (Kosambi 1948:Introduction, pp. 20, 22, 23; Jinavijaya 1959: 9-10) and that there is a remarkable similarity of attitude and a remarkable nearness in time and space between the Śataka-traya author and the Vaiyākaraṇa or Grammarian BH. The difference of name would suggest that the poet BH and the Vaiyākaraṇa BH were two different historical persons, albeit in a weak way, for a corruption of "hari" to "hara" can easily and independently occur in manuscripts.⁷ On the other hand, the similarity of attitude is at such a fundamental level that it seems improbable that there could

have been two authors with the same attitude and capable of giving forceful expression to that attitude in easy-flowing verses in just about the same area of India in the early centuries of the Christian Era. The research on BH, the Vaiyākaraṇa, has established beyond any reasonable doubt that some important details in I-ching's account cannot be correct. The Vaiyākaraṇa BH is unlikely to be a Buddhist and is unlikely to have died forty years before I-ching's visit to India (691-692 A.D.). Rather, he cannot be later than 450 A.D. Also, while he was sympathetic toward and accommodative of Buddhism, he was not a follower of Buddhism in the usual or 'strong' sense of the word. His place of residence is more likely to be those parts of western India in which the adherents of the Maitrāyaṇīya branch of Kṛṣṇa Yajurveda were found in significant numbers. Now, through a systematic investigation of an impressive number of Śataka-traya manuscripts, D.D. Kosambi (1948:56-57, 59, 78-79, 81) has independently suggested that the stanzas constituting the oldest core of the Śataka-traya could have been composed in the early centuries of the Christian Era (although they were collected as an anthology some centuries later), that there could be one author persona behind them, and that this persona is likely to have hailed from western India.⁸

§ 2. 3 The similarity in fundamental attitude to which I have referred can be described thus: a relentless pursuit of the meaning of life, devastating honesty, ability to rise above conventional boundaries and antinomies, repeated return to perspectivism and a never-ending engagement with the manifestations of language.⁹ BH, the poet, is very probably the most translated author next to the author(s) of the Gitā (Bailey 1994:1) Modern Europe's interest in Sanskrit literature (as distinct from Sanskrit language) began

with a Latin translation published in 1651 and based on what the Dutch Missionary Abraham Roger heard of the Śataka-traya stanzas from a south Indian Brahmin named Padmanābha. BH's poems are the only extensive body of classical Sanskrit literature that have a more than reasonable chance of antedating the works of Kālidāsa.¹⁰ In reading him, one is reminded of Omar Khayyam more than once by the poignant and novel expression that the unavoidable questions regarding 'life : death,' 'permanence : impermanence' etc. receive. However, at the same time one feels that he has more varied capabilities than Khayyam. BH could have enriched the poetic conventions and techniques that the tradition made available to him, as well as set the pattern for the conventions and techniques that we find in later authors.¹¹ All these considerations establish that he has a universal appeal that very few literary personalities can command. Practically, the same thing, with different details, will probably have to be said about BH, the Grammarian, in the next one hundred years or so (depending on how much interest the philosophy departments at Western universities take in non-Western philosophers.) He has anticipated the linguistic turn taken by Western philosophy in the 20th century in such a basic and comprehensive way, although his major aim was not to give such a turn to philosophy, that he will, if properly presented, force a rewriting of the global history of philosophy.

Thus, taking some risk, I will speak of a single revolutionary and legendary linguistico-literary as well as religio-philosophical persona called BH, born a few decades or centuries before or after the beginning of the Christian Era and ask what we learn from his Śataka-traya about *śaṇaḡāra*.

31 In the legends about BH, we have a mirroring of most of the qualities I have ascribed to him so far. He loves the day-to-day world but leaves it suddenly. He epitomizes

the ordinary man's (frequently unarticulated) bond with the beautiful in this life and also with the fear that one day this beauty will no longer be his. After he leaves the run-of-the-mill world, he has moments of spiritual delight and self-assurance but he also realises how strong the pull toward the beauty spots, *viṣayas*, of this life is.

Now, there is not much that could be said to be unique or unusual in this tension. Spiritual leaders are constantly telling us to think of what comes after the pleasant sensual experiences, as well as of what a razor's edge the path one takes to transcend them is. Of the great literatures of the world, Sanskrit literature is particularly rich in this respect (which fact, in turn, explains its perennial appeal to some extent). What sets BH apart is the clarity with which he faces the dilemma of loving and leaving, the varied expression he gives to it, the tradition he has obviously created or strengthened unlike anyone else, and the heart-rending honesty with which he gives expression to his trials and tribulations. I-ching tells us that BH became a monk seven times and that each time he separated himself from the monks as soon as he realised that improper thoughts had begun to dominate his mind.¹² This uncompromising nature of his pursuit is seen also in his description of sensual pleasures and of worldly systematic (*śāstra*) knowledge. He wants the real, unalloyed, full 'stuff' and he makes no effort to conceal or qualify his failures and limitations.¹³ I am not aware of any other Sanskrit poet in whose case we come so close to believing that a personal experience is finding expression in his compositions (cf. Miller 1967:xvii-xviii; 1990:6.)¹⁴

§ 3.2 At least 5 stanzas of the 200 that Kosambi collects first as found in all versions of the *Śataka-traya* (nos. 81, 84, 85, 88, 135) speak of what I have called 'the basic dilemma of life' as one would speak of a dilemma — that

is, with the requisite explicitness of antithesis. At least 4 stanzas out of the 152 that Kosambi collects next (nos. 222, 223, 224, 257) do the same.¹⁵ I do not think we need any additional proof to ascertain that BH recognized the dilemma for what it is and that the dilemma weighed heavily with him.¹⁶ We come across lines such as the following, for example:

*satyaṃ janā vacmi, na pakṣa-pātāt,
lokeṣu saptasv api tathyaṃ etat /
nānyam manohāri nitambinībhyo
duḥkhaika-hetur na ca kaścid anyah //81//¹⁷*

“I do indeed speak without bias,
this is acknowledged as truth among men:
Nothing enthralls us like an ample-hipped woman;
nothing else causes such pain.” (Miller 1967:63 = 1990:60).

*kim iha bahubhir uktair yukti-śūnyaiḥ pralāpair
dvayam iha puruṣāṇāṃ sarvadā sevānīyam /
abhinava-mada-līlā-lālasaṃ sundarīṇāṃ
stana-bhara-parikhinnam yauvanam vā vanam vā //85//*

“Why all these words and empty prattle ?
Only two worlds are worth a man's devotion:
the youth of beautiful women wearied by heavy breasts
and full of fresh wine's excitement,
or the forest.” (Miller 1990:61.)¹⁸

*āvāsaḥ kriyatām gāṅge pāpa-vāriṇi vāriṇi /
stana-madhye tarunyā vā mano-hāriṇi hāriṇi // 135 //*

“Rest yourself on a shore of the Ganges
whose waters ward off sin,
or between the breasts of a maid

whose necklace snares the mind.” (Miller 1967:99 = 1990:78)

Similar in vein is the following poem which finds itself on the outskirts of the 200 having the best chance to be BH's genuine compositions but which has a vary strong chance of being authentic in terms of the versions in which it is attested as well as the way it expresses a disturbingly poignant thought:

*eko rāgiṣu rājate priyatamā-dehārdha-hārī haro
nīrāgeṣu jino vimukta-lalanā-saṅgo na yasmāt paraḥ /
durvāra-smara-bāṇa-pannaga-viṣa-vyāsaṅga-mugdho janah
śeṣaḥ kāma-viḍambito hi viṣayān bhoktum na moktum
kṣamaḥ //224//*

Here, the poet in effect tells us this: If it is to be love or śṛṅgāra, it should be so absolute as in the Ardha-nārīśvara Śiva, leaving no room for the duality of the lover and the loved. If it is to be detachment, it should be so firm as to rival that of Śiva. Unfortunately, neither seems to be within the reach of human beings. They seem to be condemned to an in between state of poison-filled delirium.¹⁹

§ 3.3 The varied and forceful expression of the dilemma, regarding which I just gave evidence, is accompanied by a very straightforward, no-holds-barred, expression of personal frustrations and failures in overcoming desire or craving (stanza nos. 102, 147, 149, 155, 158, 160, 176, 185), on the one hand, and an honest expression of (at least moments or degrees of) success (stanza nos. 6, 187, and possible stanza nos. 291, 301, 308, 344), on the other. Thus, for example:

*bhogā na bhuktā, vāyam eva bhuktās.
tapo na taptam, vāyam eva taptāḥ /
kālo na yāto, vāyam eva yātās.*

tr̥ṣṇā na jīrṇā, vāyam eva jīrṇāḥ // 155 //

I did not consume. I was consumed.²⁰

I did not scorch the pleasure-seeker. I was scorched.²¹

Time did not go away. I went away.²²

Craving did not wither. I withered.²³

*bhikṣāśanam, tad api nīrasam eka-vāram,
śayyā ca bhūḥ, parijano nija-deha-mātram /
vastram ca jīrṇa-śata-khaṇḍamayī ca kanthā,
hā hā tathāpi viṣayā na parityajanti //158 //*

“Begging for food,

I eat one tasteless meal a day.

The earth is my bed.

These four limbs are my only companions.

I wear a tattered old cloak

patched together from hundreds of rags.

Ah ! Ah !

Still this thirst for pleasure won't abandon me !

(Cort 1983:24)

*yadāśīd ajñānam smara-timira-saṃskāra-janitam
tadā dr̥ṣṭam nārīmayam idam aśeṣam jagad api
idānīm asmākaṃ paṭutara-vivekāñjanajuṣām
saṃbhūṭā dr̥ṣṭis tri-bhuvanam api brahma manute²⁴ //6 //*

“When I was ignorant

under the influence of passion's darkness,

I saw everything in the entire world as woman.

Now that I have the salve of superior discernment,

my vision, restored,²⁵

sees all the three worlds
as nothing but brahman.”²⁶

§3.4 On the other side of the intensity seen here is an uncompromising expectation regarding what an ideal sensual experience should be like :

*agre gītaṁ, sarasa-kavayaḥ pārśvato dākṣiṇātyāḥ,
prṣṭhe līlā-valaya-raṇitaṁ cāmara-grāhiṇīnām /
yady asty evaṁ kuru bhava-rasāsvādane lampaṭatvaṁ,
no cec, cetaḥ, praviśa sahasā nirvikalpe samādhau // 183 //*

“A song is going on in the front.

On the sides are seated southern poets, masters of literary effect.

At the back are heard the jingling bracelets of the fanning maids.

If it is a set-up like this,
go ahead and enjoy the delights of the world !
But if not, o my mind,
plunge at once into a uniform state of meditation.”²⁷

§3.5 Now, what could be the nature of the psychological association with *śaṇagāra* of a man who is so clearly conscious of the two diametrically opposite forces working on his mind and who is so honest, open, articulate, and intense in speaking about them ? I think we could learn something valuable about him and his society if we catch him unawares — while he is struggling with something so fundamental to his existence and is unaware that we are observing him not for his message but what the carriers of his message are. The process would be similar to what good researchers do in determining authorship on the basis of stylistic-statistical considerations. In such studies, what really matter are not

the denotative or referential words, especially the common vocabulary or the technical jargon of the field (important though they are), but the particles etc. A clever person can imitate the common vocabulary and technical jargon, but while he is busy doing that his 'slip' in terms of particles and syntax is likely to show. Now, if with this methodological 'detective' consideration in mind, we study BH's poems, we find that the references to ornaments are surprisingly far and few in between. Also, they are restricted to *muktā* 'pearls,' *muktā-jāla* 'pearl strings', mostly 'necklaces,' *divyāmbara* or *pratanu vasana* 'fine garment', *kuṇḍala* 'earring,' *kaṅkaṇa* or *līlā-valaya* 'bracelet,' *keyūra* 'arm ornament,' *hāra* 'necklace,' *mekhalā* or *kāñcī* 'girdle, waistband,' and *nūpura* 'anklet' (stanzas 7, 21, 76, 80, 97, 117, 139, 147, 183, 326, 326, 349). Further, a preference for natural ornaments is seen (e.g., stanzas 54, 134, 349, 144, 297, indirectly also 141) as in Kālidāsa. For example, in a poem reminiscent of Omar Khayyam's most well-known rubai,

“Here with a loaf of bread beneath the bough,
a flask of wine, a book of verse---- and thou
beside me singing in the wilderness —
and wilderness is paradise now.”²⁸

BH says :

mālatī śirasi jṛmbhaṇonmukhī,
candanam vapuṣi kuṅkumāvilam /
vakṣasi priyatamā madālasā,
svarga eṣa pariśiṣṭa āgataḥ //116//

“White Jasmine about to bloom in her hair;
sandal paste mixed with saffron on her body;
my dearest one, languorous in her intoxicating youth,

resting on my chest!

This is nothing but heaven

paying me a visit.”²⁹

These highly selective references to ornaments, in turn, agree with the predilection the author shows for certain parts of the female body; e.g., breasts and hips, as in:

*vacasi bhavati saṅga-tyāgam uddīśya vārītā
śruta-mukhara-mukhānām kevalam paṇḍitānām /
jaghanam aruṇa-ratna-granthi-kāñcī-kalāpam
kuvalaya-nayanānām ko vihātum samarthah //147//*

“Talk about renunciation of attachments

only occurs in the speech of learned men

whose mouths are eloquent with learning.

Who can forake the hip, girdled with knots of rubies,
of lotus-eyed women ?” (Bailey 1994:17)

A well-integrated poetic personality thus emerges — one that has its definite preference points or eye-catchers, which are common and easy to notice but which imply that the living and the moving are more important than the artificial and the unresponsive.

§3.6 When the preceding observation is conveyed to him a historian with an interest in material culture may conclude that the references to artificial physical ornaments are sparse and general — there are not many specific words denoting variety in the categories of necklaces, anklets etc.— probably because not many ornaments of the artificial physical type were known. A scholar specialising in the sociolinguistics of ancient India may conclude that the references tend to be general because Sanskrit in BH's time was a literary language not frequently employed to speak of objects of the everyday

give-and-take. However, I think a conclusion of another kind is more justified in the present situation. BH makes it a point in several stanzas (nos. 41, 54, 72, 76, 90) to play down the value of physical ornamentation.³⁰ This is accomplished sometimes by simply suggesting that the physical ornaments have no role to play, sometimes by contrasting a physical ornament with an abstract quality and sometimes by juxtaposing one abstract quality with another abstract quality, as the following three poems will show :

*vaktram candra-vidāmbi, paṅkaja-parīhāsa-kṣame locane,
varṇaḥ svarṇam apākarīṣṇur, alinī-jīṣṇuḥ kacāyāṁ cayaḥ /
vakṣojāvibha-kumbha-vibhramaharau, gurvī nitamba-sthālī
vācām hāri ca mārḍavam, yuvatiṣu svābhāvikaṁ
maṇḍanam //90//*

“A face to rival the moon,
eyes that make mockery of lotuses,
complexion eclipsing gold's luster.
thick tresses that shame the black bee,
breasts like elephant's swelling temples,
heavy hips,
a voice enchanting and soft —

The adornment in maidens is natural.” (Miller 1990:63)³¹

*śrotram śrutenaiṣa, na kuṇḍalena,
dānena pāṇir, na tu kaṅkaṇena /
vibhāti kāyaḥ karuṇā-parāṇām
paropakāreṇa, na candanena //54//*

“The ear of a compassionate man
is graced by the scroptures,
not by pendants:

his hand by bounty,
not by bracelets;
his body by benevolence,
not by sandal paste.” (Miller 1990:51)³²

*aiśvaryasya vibhūṣaṇam sujanatā, śauryasya vāk-samyamo
jñānasyopaśamah, śamasya vinayo, vittasya pātre vyayah/
akrodhas tapasah, kṣamā prabhavitur, dharmasya nirvyājatā
sarveṣām api sarva-kāraṇam idaṁ sīlam param
bhūṣaṇam //41//*

“Kindness is an ornament for power,
restrained speech for valor,
dispassion for wisdom,
discipline for tranquility,
munificence for wealth,
forebearance for austerity,
patience for majesty,
and candor for duty —
but moral conduct, the cause of all,
is a gem that crowns the rest.” (Miller 1990:45)

Also, when BH describes a situation that he obviously values in the area of sensual experiences, relatively abstract achievements of culture almost always enter the scene in a very natural way. Without poetry, music or display of sharp erudition, nothing is really enjoyable to him. In another stanza reminding us of Omar Khayyam's rubai quoted in §3.5, he says :

*āvāsaḥ kilakimcitasya dayitā pārśve vilāsālasā,
karṇe kokila-kāminī-kala-ravaḥ, smero latā-maṇḍapuh /*

*goṣṭhī sat-kavibhiḥ samam katipayair, mugdhāḥ sitāṁṣoḥ karāḥ
keṣāṁcit sukhayanti cātra hr̥dayam caitre vicitrāḥ
srajaḥ //138//*

“By the side is the beloved,
an abode of love's articulations,
relaxing after the fun.

The sweetly indistinct cooing of the cuckoo
is approaching the ear.

The bower of creepers is coming to life.

Ralaxed talk with select masters of poetry is going on.
The bright rays of the moon are hanging around,
as if mesmerized.

And, in such a Spring,
garlands of many a sort

are gladdening the hearts of the few fortunate ones.”³³

Similar to the preceding in integrating culture with nature
is :

*ramayās candra-marīcayas tṛṇavatī ramyā vanānta-sthālī
ramyam sādhu-samāgamāgama-sukham, kāvyeṣu ramyāḥ
kathāḥ /*

*kopopāhita-bāṣpa-bindu-taralam ramyam priyāyā mukham,
sarvam ramyam, anityatām upagate citte na kimcit
punaḥ //193//*

“Attractive are the rays of the moon.

Attractive is the grassy ground in the woods.

Attractive is the pleasure of good company.

Attractive are the stories told in poetry.

Attractive is the beloved's face

with its shimmering of tears of anger.

Yes, everything is attractive.

But once the mind has sensed impermanence,
nothing, nothing is the same.”³⁴

Further, it is noteworthy that in the rare instances in which BH refers to physical ornaments the ornament itself never acts as his direct stimulant.³⁵ It is either the body parts (stanza 97, 102, 119, 131, 146) or the glance which functions in this capacity (stanza nos. 79, 80, 92, 262, 282).³⁶ Now, glance in such contexts implies convention, the ability to grasp much on the basis of a momentary movement of a small part of the body — in short, unarticulated but subtle and cultured communication. That is the level at which the attractive things of the world ensnare our poet :

*smitena bhāvena ca lajjayā dhiyā
parāṇ-mukhair ardha-kaṭākṣa-vikṣitaiḥ /
vacobhir īrṣyā-kalahena līlayā,
samasta-bhāvaiḥ khalu bandhanam striyaḥ //79//*

“With smiles, affection, modesty, and art;
hostile looks and ardent glances;
eloquence, jealous quarrels, and play³⁷—
with all her emotions woman enchains us.” (Miller 1990:59)

*bhrū-cāturyaḥ kuñcitākṣāḥ kaṭākṣāḥ
snigdha vāco lajjitāntāś ca hāsāḥ /
līlā-maṇḍam prasthitam ca sthitam ca
striṇām etad bhūṣaṇam cāyudham ca //92//*

“Side glances with eyes curved by the dexterity of brows,
affectionate words, laughs ending in coyness,
playful languor, whether moving or still —

this is both ornament and weapon of woman.”³⁸

Obviously, BH presupposes a society in which the language of the eyes is pretty and is pretty well-developed.

Thus, I do not think that one can simply opt for a materialistic or sociolinguistic explanation and put aside the possibility of a philosophy of high culture or aesthetics. On the contrary, the way the poet presupposes the participation of his readers in the individual instances or examples of his way of looking at things leaves no doubt that such aesthetics was not just ideosyncratic or personal. It must have been a dominant way of thinking in the circles in which he was brought up and moved.³⁹

§3.7 There is another aspect of ornamentation in the Śatakatraya that belongs to a different sphere and could even be considered paradoxical or contrary. While the author is grappling with very fundamental problems of human existence and is forthright and original, his stanzas frequently come out like well-chiselled idols.⁴⁰ If a statement approaching the force of a slogan or a manifesto is to be made, the metres chosen remind us of cascades, as in

mātsaryam utsārya vicārya kāryam
āryāḥ samaryādam idaṁ vadantu /
sevyā nitambāḥ kimu bhūdharaṇām
uta smara-smara-vilāsinīnām //84//

“Cut off all envy, examine the matter,
 tell us decisively, you noble men,
 which we ought to attend upon:

the sloping sides of wilderness mountains
 or the buttocks of women abounding in passion?”

(Miller 1967:65 = Miller 1990:61)⁴¹

Compare with this the leisurely and sonorous movement of :

*urasi nipatitānām srasta-dhammilakānām
mukulita-nayanānām kimcid-unmīlitānām /
upari-surata-kheda-svinna-gaṇḍa-sthalīnām
adhara-madhu vadhūnām bhāgyavantah pibanti //123//*

“She is lying on the chest.

The braid of her hair has come loose.

Her eyes are buds, half-closed half-open.

She has relaxed, just a little.

Her young cheeks are wet with the sweat

brought by the fatigue of making love like a man.

The honey of the lips of such a woman,

only the blessed ones get to drink.”⁴²

As the same stanzas illustrate, alliteration and symmetrical phrasing are also found. Rarely indeed does a meaning unit step beyond a pāda unit or a cesura. The effect created is frequently that of a highly proportionate Ardha-nārīśvara statue.

Does this not introduce artificiality in the composition and indicate that the poet is not as spontaneous as we would expect him to be if we wish admire his honesty of sentiment and forthrightness of expression ? Besides, are there not stanzas in the Śataka-traya that appear to be the poet's experiments with the same theme (e.g, compare no. 79 with nos. 89, 92, 93)?.

Due weight must be attached to these questions. However, we should also bear in mind that what seems artificial or forced to one person can be very easy and natural to another. Most of the alliteration and symmetry in the Śataka-traya

is morphology-based (cf. stanza nos. 210, 236, 264, 324, etc.). If the author was a grammarian who spent years and years exploring relationships between forms, he could easily utilize his knowledge to create the features we have identified — as if no deliberate effort was involved. In fact, he does not even have to be a grammarian. The pre-modern Indian educational system usually gave such a strong foundation in grammar even to those who later specialized in fields other than grammar that toying with the morphology of the language became their second nature. Furthermore, we should entertain the possibility that BH might not have edited his compositions to ensure that they contained no repetition or that only the best of stanzas with similar content were retained. This is especially likely to be the case if worldly recognition carried little value for him. He could have composed spontaneously on his favourite themes at different places and just left the compositions for posterity to collect and edit if it wished to do so. Thirdly, exploring the possibilities of language could have been some kind of Yoga for him. Just as a superior Brahmin did not perform the Agni-hotra simply to ensure safe passage for the Sun⁴³ but also as a mental discipline for himself — to cultivate restraint and patience (to keep his blood-pressure down, if you will) or to nourish the spirit of karma-yoga in him, our poet might have worked steadily at thought, language, metres etc. to develop his concentration and to practice a śilpa-yoga in the relatively ethereal medium of language.

Foot-notes

1. Even a non-specialist of the field has felt this to be a feature of the poems of BH. Wm. Theodore de Bary, in his Foreword to Miller 1967, wrote : "The poetry attributed to Bhartrihari does so conceive of [the Indian] people [that is, as very worldly and very world-renouncing], but reveals also the conflict they experience between

a profound attraction to sensual beauty and the yearning for liberation from it. In a classic style and refined language, Bhartrihari shows how creative the tension between these opposing lives could be. And not in these lives alone — for they help us to understand how most great Indian art could be at once so sensuous and so spiritual.” Cf. also Kosambi 1948 : Editor's Preface: “Bhartr̥-hari's poetry...” Miller 1967:xvi:“...a tone of irony, skepticism, and discontent...”

2. The implicit reference here is to works such as śṛṅgāra vairāgya-taraṅgiṇī. At least two compositions go by this name: (a) Soma-prabhācārya's, printed in Kāvya-mālā, gucchaka 5, pp. 142-165, with Sukha-bodhikā vṛtti, Bombay: Nirṇaya-sāgara Press, 1888. (b) Divākara-muni's, published by Abhaya-candra Bhagavāna-dāsa, probably in Ahmedabad, and distributed by Śrī-Yaśo-vijaya-Jaina-grantha-mālā Office, Khāra-geṭa [=Khargate], Bhāva-nagara, Kāthiyāvāḍa, 1916.
3. I do not know if such a poem actually exists, but I am sure the Sanskrit poets were capable of writing one, given the success they have registered in narrating two of more stories simultaneously with the same sequence of syllables. If paranomasia could enable them to cover the stories of the Rāmāyaṇa and the Mahābhārata with a common phonetic continuum in compositions like the Rāghava-pāṇḍaviya, I do not see why, if they put their mind to it, they could not write texts that served as a locus for both the ecotic and the ascetic content.
4. Alternative spellings: Gorakha-nātha, Gorakh-nath.
5. The stories alluded to here can be found in Gopinath 1896:4-8, 19-23, 43-39; Kosambi 1948: Introduction pp. 79-80, Cort 1983:7-9, Miller 1967:xvi-xvii and Miller 1990:3. It should, however, be noted that in providing these references I am confining myself to the publications referred to elsewhere in this article. The actual body of literature collecting BH stories and discussing them is much larger.
6. Older spelling: I-tsing.
7. In my experience, loss of writing strokes occurs much more commonly in manuscripts than the addition of strokes. Both “hari” and “hara” being very common words, a scribe can easily write one under the influence of the other. Seeing a predilection toward Hara in the Śataka-traya stanzas (1, 317, 325, 338, 339, 344, 347 etc.), a scribe could have changed “hari” to “hara”, but a similar explanation cannot be given for the attestation of “hari”.
8. (a) This article is not the occasion to enter into a full discussion of BH as a historical personality or of the identity of the various BHs that our

sources present to us. I have referred to only a few philological details and concentrated on those considerations which are logically closer to the observations I make below. An allied discussion is available in Miller 1990:23-24.

- (b) I am not claiming that conclusive proofs are available for the position for which I have indicated preference. My intention is only to point out that possibility which seems stronger.
- (c) When Kosambi (1948: Introduction p. 79) expressed the following view he was obviously thinking on a background of research which has since become outdated: "There is nothing common to the two [namely, BH associated with the Śataka-traya and BH, the author of the Vākyapadīya] except the name, and as the Vākyapadīya is the last work in the great tradition of classical Sanskrit grammar, the solecisms we have noted earlier would seem to exclude the possibility of identification. ... that Bhartṛ-hari [=The Vākyapadīya author], on reading I-tsing closely, is seen to be an ardent Buddhist... but there is nothing in our collection [=Śataka-trayādi] that could be traced to such an author."

Kosambi was apparently not aware that Kunhan Raja had pointed out in 1936 that the year of BH's death mentioned by I-ching cannot be correct.

Most of the research locating the grammarian BH in western India is a product of the last three decades. Kosambi cannot be expected to have known it.

Since Kosambi's own research indicates (a) that BH did not put together any collection of stanzas that later led to the formation of the Śataka-traya and (b) that the relevant stanzas were later collected under the belief that they were BH's, the solecisms noticed in a couple of stanzas cannot, with certainty, be attributed specifically to BH. They can be attributed to the earliest reconstructible form of the collection but that form itself not *in its entirety* attributable to a single author well-versed in grammar.

As for Kosambi's last point, hardly any scholar accepts I-ching's description of BH as a Buddhist in a literal sense. All that I-ching's statement really proves is that by his time BH had become a legend and the Buddhists too claimed him as one of their own.

- 9. Kosambi (1948: Introduction pp. 80-81) determines the tone that gives the stanzas their unity in a very different way: the discontent of a Brahmin who could not get to live a materially comfortable life despite his learning and mastery of Sanskrit. In my view, such a determination is based on the fallacy of taking recurrence of themes as a reflection of the true state of affairs in the author's personal life. In the present case it is all the more fallacious to depend on the frequency of voicing of

discontent to derive very specific inferences about the author's personal life. If a certain type of stanza came to be attracted to the collection from a very distant past and if this process had gone on for several centuries as Kosambi himself has rightly concluded, the unity we feel in the collection must be of a deeper and general kind. It must be a philosophical or temperamental unity, not one arising out of a specific personal circumstances of a single individual. In identifying the unifying element of the collection Kosambi, an impressively versatile and imaginative practitioner of textual criticism, has allowed his own social and political philosophy to read what the available evidence does not warrant.

10. I am as yet not convinced that Aśva-ghoṣa wrote before Kālidāsa, that the surviving versions of Svapna-vāsava-datta and Pratijñā-yaugandharāyaṇa come from a period extending beyond Kālidāsa or that the other plays attributed to Bhāsa were in fact composed by the predecessor carrying that name who is mentioned by Kālidāsa in his Mālavikāgni-mitra.
11. Miller (1967:xxvi, 1990:7, 12-13) and Bailey (1994:2, 1996:203) seem to assume that all the poetic images, conventions and techniques witnessed in BH's poetry were inherited. I do not think we should rule out the other possibility that BH made some original contributions in all these areas and thus influenced the course of Sanskrit poetry in the following centuries. We need to entertain such a possibility especially in view of the likelihood that the earliest poems assignable to BH may predate Kālidāsa's Śākuntala and the earliest reconstructible version of the Pañca-tantra (Kosambi 1948: Introduction p.78).
12. Takakusu's (1896:179-180) translation : "Having desired to embrace [emphasis in the original] the excellent Law he became a homeless priest, but overcome by worldly desires he returned again to the laity. In the same manner he became seven times a priest, and seven times returned to the laity. Unless one believes well in the truth of cause and effect, one cannot act strenuously like him. He wrote the following verses full of self-approach:

Through the enticement of the world

I returned to the laity.

Being free from secular pleasures
again I wear the priestly cloak.

How do these two impulses

Play with me as if a child ?

... Once when a priest in the monastery, being harassed by worldly desires, he was disposed to return to the laity. He remained, however, firm and asked a student to get a carriage outside the monastery. On being

asked the cause, he replied: 'It is the place where one performs meritorious actions, and it is designed for the dwelling of those who keep the moral precepts (*śīla*). Now passion already predominates within me, and I am incapable of adhering to the excellent Law. Such a man as myself should not intrude into an assembly of priests come here from every quarter.' Then he returned to the position of a lay devotee (*Upāsaka*), and wearing a white garment continued to exalt and promote the true religion, being still in the monastery."

13. Noteworthy in this context are the verses appearing at the end of the *Vākyapadīya*, the second book of the *Trikāṇḍī*: *Prajñā vivekaṁ labhate bhinnair āgama-darśanaiḥ / kiyad vā śakyam unnetum svatarkam anudhāvātā // tat tad utprekṣamānānām purāṇair āgamair vinā / anupāsita-vṛddhānām vidyā nātiprasīdati //* "One's intellect acquires discernment through the diverse views found in the inherited branches of knowledge. (After all) how much can one figure out if one follows (only) one's own reasoning ! The knowledge of those who conceive of this or that without (recourse to) the inherited branches of knowledge that have come down from antiquity and who do not sit neat the elders (to learn) does not gain much perspicuity."

The verses might have been composed by BH or by a student of his. In either case, the thoughts expressed in them are borne out by the *Trikāṇḍī* and can be accepted as a statement of BH's philosophy of life.

14. This statement should be confused with statements like the following which are sometimes made in speaking of BH, the poet: (a) The *Nīti*, *Śṛṅgāra* and *Vairāgya* collections of stanzas reflect, in that order, the stages through which BH's own life passed. (b) Although BH speaks of worldly wisdom and amorous life, the message he really wishes to convey as something he learned from life is that of renunciation. Of course, (a) amounts to simplistic historiography. Kosambi's text-critical work precludes it, as well as (b). It was not BH himself who collected the stanzas known as *Śataka-traya* in the form of three groups. The *Vairāgya-śataka* constitutes the textually least stable group of stanzas. Furthermore, the stanzas cited in this essay will bear out that the attraction to the sensuous infiltrates even many of the renunciation stanzas.

15. It should be noted that Kosambi (1948:Introduction pp.1,66,78-79) does not view these stanzas as definitely inauthentic. His textual investigation leads him to label these stanzas as *samśayita*, not as *prakṣipta*.

16. Cf. Miller 1967:xvii: "Compelled by his strong sense of personal irony, Bhartihari sees man's paradoxical position in a transient, seductive world." This is changed to read as follows in Miller 1990:4: "Compelled by a strong sense of personal irony, Bhartihari sees man's position as paradoxical in a transient, seductive world." Miller (1967:xviii-xxiv) provides further details which support the reading of BH as an author caught in a dilemma. Particularly to be noted is the need she feels to employ the following phrases: "lurking attachment... as well as a revulsion," "undercurrent of turmoil," "painful, perplexing position," "confusion, longing, pain," "enigma which defies ... solution," "inescapable bondage and suffering," "Bhartihari's unrest," "He feels the distressing necessity... But he is weak ...," "In terms of Bhartihari's collected verses man's life is an intricate web of conflicting moments and attractions," "he cannot understand the real meaning of time and his own absurd position in existence. Bhartihari shows a keen awareness for the paradox involved in enjoining a deluded man to abandon the world of his delusion," "Bhartihari does not simply vacillate between worldly indulgence and asceticism; his confusion is more profound..." and "His ironic sense that none of life's possibilities are what they seem to be..." Cf. further Miller 1990:3-4, 14-19, in particular, the remark: "The poet cannot choose between asceticism and worldly indulgence because he finds them equally attractive, and equally deficient." Also, Bailey 1994:1, 15: "...an irresistible pessimism about the human condition. ... Bhartihari wrestled with his own incapacity realistically to influence the fragility he perceived as the defining characteristic of existence. ... Bhartihari uses also [-all] sorts of devices to fracture any kind of absolute vision of received truth which might have been regarded as axiomatic and not in need of defence. ...radical undermining of the available options..."
17. In the following pages, I will utilize existing readable translations if they do not obscure the main idea of a stanza, although they may occasionally not do full justice to the syntax of the original. The objective of this essay does not depend on a literal understanding of the poems. Citing of other's translations will give some idea, incidentally, of the variety of strategies one can employ to make old poetry easily accessible to the contemporary reader.
18. In Miller 1967:65, the second and fourth lines of the translation read: "Two worlds alone are worth a man's devotion" and "And full of fresh wine's heady ardor for sport." Actually, the *mada* mentioned here may not have anything to do with wine. As in stanza 116 quoted

in §3.5, it may refer to the sense 'I am someone special; I can attract this man if I wish' felt to exist in young women. Miller (1967:87 = 1990:72) introduces it with the word "seduction" in her translation of 116.

19. In addition to the select examples given here, there are stanzas in which the dilemma finds a somewhat indirect expression; e.g. in stanzas 147 and 183 quoted in §3.5 and §3.4, respectively.
20. The pronoun *vayam* here may also be rendered in the plural.
21. What the idiom *tapas tap* makes possible in Sanskrit ('build up ascetic heat by refraining from objects of comfort, to accumulate spiritual energy by staying away from 'sensual pleasures') seems impossible to render in English in such a literal or semi-literal way that the contrast with the following use of *tap* ('be heated, be subjected to suffering') can be brought out. Hence, I have offered a translation concentrating on what *tapas*, the austerities, are supposed to accomplish, namely the eradication of the ordinary worldly pleasure-seeking self.
22. This probably means 'I did not win the immortality or victory over death that I was seeking. I had to give up the effort.' The latter half could also be speaking of impending death with a past tense in view of the certainty of death: 'Consider it certain that I will go away. I am as good as dead.'
23. Miller's (1967:113 = 1990:85) translation puzzles me. It runs thus:

"We savored no pleasure,
so we are consumed.
We practiced no penance,
so we are afflicted.
We did not elude time,
so we are pursued.
We did not wither craving,
so we are the wizened."

Gopinath (1896:228) is much closer to the original in syntax, as well as in bringing out the intended contrasts, but his is not a readable translation.

Somewhere between my rendering and Miller's rendering falls the following translation by Cort (1983:21):

"Thinking I enjoyed the pleasures of life,
I myself was enjoyed by life.
Thinking I didn't need to burn off my sins,
I myself was burnt up.
Thinking that I passed the time,

I myself was passing on.

Greed didn't grow old and leave my body,

I myself grew old."

24. Kosambi reads *tanute* at this point. However, he also indicates that the objective support for the reading is not as in the case of the other words to the stanza and that *manute* can also lay a claim for being the authentic reading. An idiom of the form *dr̥ṣṭiḥ tri-bhuvanāṁ brahma tanute* seems less than probable in Sanskrit. Furthermore, in most Indian scripts *ta* is more likely to result from *ma* (through some parts of the written syllable becoming faint) than the other way round.
25. I am not certain about the sense of *samī-bhūtā* intended by the poet. Normally, an *añjana* cures the eyes or makes them stronger (for the latter, recall references in literature to ointments that enable a hero etc. to see in the dark or to see a hidden treasure.) In view of these associations and the context, *samī-bhūtā* should mean 'one which has come to its normal state' or, much less likely, 'one which has become equal to the task to be performed — to the challenge to be faced.'
26. The readable translations by Ingalls (1965:423), Miller (1967:7, 1990:31) and Bailey (1996:203) have helped me in my choice of words, but I found them all to be unnecessarily diffusing the dramatic contrast in the original.
- 27 (a) The translations by Ingalls (1965:421-422), Miller (1967:135, 1990:96) and Cort (1983:36) deviate too much from the original.
(b) Kosambi's (1948: introduction p. 81) comment on the stanza ("No king who had renounced would have advised his soul to renounce if it could not taste the pleasures of royalty.") misses the point.
28. Translation as in Fitzgerald 1859 (first edition), rubai 11.
29. I have taken some help from Miller (1967:87 = 1990:72) in offering this translation. I had to set aside her translation because she misconstrues the original here to an extent that cannot be overlooked.
30. Alos, partially or indirectly in stanzas 27 (*maṇinā bhūṣitaḥ sarpaḥ kim asau na bhayaṁkaraḥ* "Does a serpent cease to be dangerous because it has a diadem hood?"), 37 (*sva-mahimā yady asti kim maṇḍanaiḥ* "If one has a majestic personality, what need is there of embellishments?"), and 68 (*vibhūṣaṇaṁ maunam apaṇḍitānām* "Refraining from speech is the ornament of fools").
31. (a) Miller 1967:69 has "swelling bosses" instead of "swelling temples." In other respects her earlier translation is identical with the one reproduced

here.

(b) Bailé / 1996:208-209 offers a translation that is very similar to Miller's, except for "breasts which remove fascination with the elephant's bosses."

32. Miller 1967:45 has "Is graced by the Vedas" as the second line. Like some other translators of Sanskrit texts, she has connected *śruta* with *śruti*. However, *śruta* is quite commonly secular learning. Unless the context indicates a clear association with religious or canonical learning, it need not be translated so restrictively as she has. A simple translation like 'knowledge, erudition' would have been more appropriate in the present context.

33. In this stanza, one needs to understand *keṣāṁcit* in the last quarter as *keṣāṁcid eva* 'only of some,' which then implies that only a few lucky ones — only those who have sufficient good karma to their credit — get to enjoy the varied garlands (or perhaps the Spring nights of the described kind); cf. Rāmarṣi p. 73: *keṣāṁcit puṇyavatām*. Dhara-sāra-gaṇin p. 73: *bhāgyavatām pumsām*. Thus, Miller (1967:101, 1990:79), whose translation I could not use here, should not have opted for a translation employing the singulars "he" and "anyone".

A precious explanation of the rare word *kilakimcita* is preserved in the commentaries of Dhana-sāra-gaṇin (p. 73 *kilakimcitasya surata-śabda-viśeṣasya*) and Rāmarṣi (p. 73, *smṛita-rudita-muditānām samkaraḥ kilakimcitam ucyate. kilakimcitasya vilāsa-viśeṣasya*).

Miller rightly corrects her 1967 translation, "A lover's bed beside his mistress," to "Beside him his mistress embodying love" in 1990, but while the latter translation can be thought of as agreeing in spirit with the explanations of Dhana-sāra and Rāmarṣi, it does not have the specificity of those explanations. She also passes over the word *katipayaiḥ* ('some, a few, select') which is significant as an adjective suggesting insistence on maintaining high standards. Alas, Miller's rendering 'stray' of *mugdhāḥ* would be difficult to justify, both in terms of what *mugdha* usually means, as well as the context. One expects the poet to speak of a prominent presence of moonlight, given his intention to create an enchanting scene.

34. I found the blunt contrast in the original muffled in the translations of Miller (1967:141 = 1990:99) and Cort (1983:41).

35. It is possible that my use of "never" may be challenged on the basis of an instance or two in the large corpus of stanzas Kosambi has collected. I have read through the probably authentic 200 stanzas and the possibly authentic 152 stanzas as carefully as I could to

find out if any of them mention an ornament as a thing stimulating the poet directly.

36. The almost exclusive engagement with the beauty of eyes in stanzas 100 (*vāmākṣī*, *bhrū-latā*), 280 (*mrgākṣī*), 287 (*kuvalaya-drṣ*), 336 (*vāma-nayanā*) and 341 (*atrasta-kuraṅga-śāva-nayanā*) should also be noted in this context.

37. The only difference in Miller 1967:61 is at this point and it is minor. Her translation there reads “and sport.”

38. I have adopted the following translation by Bailey (1996:206) with changes necessitated by the grammar of the original:

“Eyes curved by her dextrous brows, side glances,
affectionate words, laughs ending in coyness,
playfully languorous whether moving or still.

This is both ornament and weapon of woman.”

39. This naturally makes me wonder about what India of our times has done to herself with a rather vulgar interest in ostentatious jewellery seen even is the educated middle class and with the rejection of natural ornaments such as flowers in many parts of north India. How did the transformation come about if indeed there was a transformation on a large scale ?

40. Cf. Miller 1967:xxv-xxix, 1990: 12-13, particularly the remark in the former essay: “... the sententious, reflective epigrams [of Bhartrihari] are not folksy bits of wisdom in verse form. They too are dominated by strict aesthetic controls and a self-conscious idea of art.” Bailey (1994:15-25, 1996:202-218) offers several sensitive and insightful analyses of the art present in BH's poems, occasional overreading apart.

41. Miller happily exploits the ambiguity of “attend upon” to connect the items connected in the original with *nitamba*. Cort (1983:19) provides a pun similar to that of *nitamba* but translates the rest more freely (albeit appropriately):

“Dispel my doubts, pandit.

Which is better?

Which is proper?

Should I frequent the flanks

of a far mountain

or the flanks of a woman

smiling in the embrace of passion?”

42. I find Miller's (1967:91 = 1990:74) translation of this stanza a little too free.

43. According to more than one Vedist, such was the thinking behind the performance of the Agnihotra in the earliest period to which our extant sources can take us. It could be an adequate if not the whole explanation for the specified period. For the later periods, however, it will be only partially true and superficial.

BIBLIOGRAPHY

Bailey, Gregory M. 1994. *Bharṭṛ-hari's critique of culture*. Bundoora, Victoria, Australia: La Trobe University, School of Asian Studies. La Trobe Asian Studies Papers Research Series no.2.

Bailey, Gregory M. 1996. "Bharṭṛ-hari's manipulation of the feminine." *Indo-Iranian Journal* 39:201-221.

Bharṭṛ-hari. (a) *Bharṭṛ-hari's Śataka-tryayam*. Ed., tr. Gopinath, P. First edition 1896. Revised edition [actually a reprint only, as far as I could ascertain] by Nāga-śaraṇa Simha. Delhi: Nag Publishers.

Bharṭṛ-hari. (b) *The Nīti and Vairāgya Śatakas of Bharṭṛ-hari*. Ed. with a commentary in Sanskrit, an English translation and Notes by M.R. Kale. Year of the first edition not known. Second edition in 1902, third in 1910, fourth in 1918. What I have used is a reprint of 1971 (Delhi etc.: Motilal Banarsidass), made photographically, probably of the seventh edition.

Bharṭṛ-hari. (c) *Mahākavi-Bharṭṛ-hari-viracita Śataka-trayādi-subhāṣita-saṁgraha. ... The Epigrams Attributed to Bharṭṛ-hari Including the Three Centuries*. Ed. D.D. Kosambi. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan. 1948. Singhi Jain Series 23.

Bharṭṛ-hari. (d) *Bharṭṛ-hari's Śatakatrayam ... with the Oldest Commentary of Jain Scholar Dhanasāra-gani*. Ed. Kosambi, D.D. 1959. Bombay. Singhi Jain Series no. 29.

Bharṭṛ-hari. (e) *Śrī-Rāmaṛṣi-praṇīta-vivṛti-nāmaka-ṭīkopetaṁ śrī-Bharṭṛ-hari-praṇītaṁ śataka-trayam*. Eds. Kṛṣṇa-mūrti-śāstri, Rāma-kṛṣṇa; Kosambi, Dāmodara Dharmānanda. Pune:

Ānandāśrama. 1977. Ānandāśrama-saṁskṛta-granthāvali 127.

Cort, John (tr.). 1983. *An Old Tree Living by the River : Poems of Bharṭṛ-hari Translated from Sanskrit*. Calcutta: Writers Workshop.

Dhana-sāra-gaṇin: see “Bharṭṛ-hari.”

Fitzgerald, Edward. 1859, first edn. *Rubaiyat of Omay Khayyam*. Glasgow and London: Collins. New edition 1947. Latest revised edition known to me 1954. Latest reprint known to me 1974. Khorasan edition rendered into English verse by Fitzgerald. His rendering edited by George F. Maine. Illustrated by Robert Stewart Sherriffs.

Gopinath: see “Bharṭṛ-hari.”

I-ching: see “I-tsing.”

I-tsing. *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A. D. 671-695)*. (tr.) Takakusu, J. 1896. London: Clarendon Press. Reprint 1966. Delhi: Munshiram Manoharlal. Contains a letter from the Right Hon. Professor F. Max Müller that overviews and supplements the information gleaned from Takakusu's translation.

Ingalls, Daniel H.H. (tr.) 1965. *An Anthology of Sanskrit Poetry. Vidyākara's Subhāṣita-ratna-koṣa*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. Harvard Oriental Series 44.

Jina-vijaya, Muni. 1959: “kiñcit prāstāvika” [=preface] to Kosambi 1959, pp. 3-10. See “Bharṭṛ-hari.”

Kale, M.R. 1971 reprint: see “Bharṭṛ-hari.”

Kosambi, D.D. 1948: see “Bharṭṛ-hari.”

Kosambi, D.D. 1959: see “Bharṭṛ-hari.”

Kunhan Raja. c. 1936. “I-tsing and Bharṭṛ-hari's Vākyapadiya.” *Dr. S. Krishnaswami Aiyangar Commemoration Volume*, pp. 285-298. Madras.

Miller, Barbara Stoler (tr.) 1990. *Bhartrihari and Bilhana. The Hermit and the Love Thief*. Penguin Classics. Penguin Books. First published as *The Hermit and the Love Thief: Sanskrit poems of Bhartrihari and Bilhana* by Columbia University Press, 1978.

Miller, Barbara Stoler (tr.). 1967. *Bhartrihari: Poems*. New York and London: Columbia University Press.

Rāmarṣi: see “Bharṭṭ-hari.”

Takakusu: see “I-tsing.”

Alliteration of the Word-initial consonant in Modern Gujarati Compounds

- H. C. Bhayani

Like other NIA. languages, in Gujarati also alliteration, rhyme, jingle-formation, sound-symbolism, syllable rhythm and onomatopoeia play quite a significant role in the formation of compounds and phrases. Here I would like to draw attention to those compounds which have alliteration of the initial consonant of their constituents. Gujarati has a large class of *dvandva* ('copulative') compounds¹. The compounds described here form its sub-class. Besides the *dvandva* compounds that can be dissolved with અને ('and') or કે ('or') (i.g. નાનુંમોટું=નાનું અને મોટું, or alternatively નાનું કે મોટું), there is a large class of these compounds which can not be so dissolved. They have got certain notable characteristics.

Formally, many of them are marked by various types of rhymes. Many are reduplicative² with vowel-variation of the initial syllable of their first meaningful constituent or are echoic/jingle formations based on the second, meaningful constituent.

Secondly many of them are such that the order of their constituents cannot be reversed. They are irreversible binominals.

The order of the two constituents is determined either by their syllabic structure or by the importance of their individual meanings from socio-cultural view-point in the discourse situation.

As to the meaning, there is a large clan of synonymous compounds, the meaning of many of these compounds is not just the same of the individual meaning of the constituents, but denote 'these and similar things of actions', 'these and so on and so forth', 'these etc'.

In numerous cases the meaning of one or both of the constituents is obscure.

Besides the alliterative compounds, there are numerous phrases or word-groups which have the alliteration of the initial consonant of their constituents. i.g. कमर कसवी, करमनी कठणार्ई, कंजूसनो काको, काळं करम, काळो केर, खमी खावुं, चोरे ने चौटे, जुवान जोध, जूनो जोगी, ढळकती ढेल, तीखु तमतमतुं, नवो निशाळियो, पारकी पंचात, फजेतीनो फाळको, बोडीबामणीनुं खेतर, भगरी भेंस, भूंडु भूख, मथरावटी मेली, मीटुं मध, मों मीटुं कखुं, रामना रखोपा-रखवाळं, रातुं राण, रावळे राव, रांकनुं रतन, रोजनी रामायण.

These are only a few instances from a large class, which requires a separate treatment.

The following list of instances is illustrative. With some effort it can be considerably extended.

The meaning equivalents given are approximate. As to the sources, some words are loans from Urdu or Hindi. Some are from Sanskrit. Some are from literary discourse. Some are dialectal. In the case of a compound which is used now in its secondary or metaphorical meaning, the literal meanings also of the constituents is given where necessary. Where the meaning of one or both of the constituents is obscure, the meaning of the compound only is given.

अडी-ओपटी	difficulty and calamity
आडुं-अवळुं	crosswise and reverse, topry-turby
करवुं-कारवुं	to done, to get done etc.
कलम-किताब	pen and book
काचुं-कोरुं	uncooked and dry
काट-कसर	cuts and commission
काठ-कवाड	wood and timber

काणुं-कूबडुं	one-eyed or hunch-back
काथा-कूट	useless labour (lit. pounding catechu)
कादव-कीचड	mud etc.
काबर-कलह	quarrling like mainas
काम-काज	work etc.
कुटुंब-कबीलो	family etc.
कोल-करार	promise and agreement
खण-खोद	digging and so-forth
खस-खूजली	ringworm and itch
खाना-खराबी	utter ruin
खारुं-खाटुं	salty and sour
खांड-खीर	sugar and milk
खून-खार	blood-spilling
खोड-खांपण	blemish or blot
गण्युं-गांठ्युं	so few as can be easily counted (lit. countable as knots on a string)
गाळी-गलोच	abusing
गाम-गपाट	common chat of the town
गाम-गामतरुं (करवुं)	(going) to one or another village
गाम-गरास	village or land
गुलाब-गोटे	a nosegary of rose
गोवर-गंदुं	dirty like cowdung
घनघोर	terrific due to clouds

चाडी-चुगली	back-biting etc.
चाल-चलगत	movement, conduct etc.
चेन-चाळ	signs and gestures
छाकम-छोळ	in huge quantity, unbounded such that there are splashes upon splashes
छानुं-छपनुं	hidden or concealed
छाल-छेतरां	skin and chips
छेकरां-छैयां	children, issues
जर-झवेरात	money and jewellery
जाडुं जोरावर	fat and strong
जाणी-जोईने	knowingly (lit. having known and seen)
जीव-जंतु	worms, insects etc.
जीव-जात	life
जीभा-जोडी	verbal dispute (lit. 'joining of tongues')
जुवानजोध	young and strong like a soldier
जोर-जुलम	force and tyranny
झड-झमक	rhythms and alliteration
झडवुं-झापटवुं	to dust and strike with a cloth
झाकम-झोळ	
झाडी-झांखरां	thicket and thorny shrubs
झाड-झूड	to dust and strike

झांखरां-झरडां	thorny shrubs and dried up branches
ढढ-तडको	cold and sun
दंगा-देळी	lifting by two or four persons
or	of somebody by taking hold of
दींगा-देळी	his legs and hands and carry him
देळ-टप्पा	joking and chating
ठाम-ठीकरां	utensils of metal or earthen ones
ठाम-ठेकाणुं	place or address
ठेंठ-थापली	slap or smack
डाळ्यां-डांखळां	branches and trigs
डोसा-डगरा	aged, dicrepit persons
ढंग-धडो	manner and/or balance
ढांको-ढूंबो	to cover with a lid
ढोर-ढांखर	cattle and such like
तळयुं-ताव्युं	fried and baked
ताणी-तूसीने	pulling strongly
ताबड-तोब	swiftly
तिथि-तहेवार	holiday and festive day
तीखुं-तूरुं	pungent or astrigent
थिर-थावर	firm and stable
दम-दाटी	threat
दरियाव-दिल	of liberal heart (lit. having sealike heart)

दवा-दारु	medicine
दही-दूध	curds and milk
दुःख-दर्द	grief and pain
देश-दाज्ञ	patriotic feeling
देश-देशावर	various countries
दोर-दमाम	show of rule and power
धणी-धोरी	owner and/or master
धरमनी धजा	banner of religion
धरमनो धोरी	highly religious
धरम-धक्को	fruitless visit (धरम=धरमनो charitable or with no return)
धंधो-धापो	business and such like
धाबड-धीगुं	fat and hefty
धाम-धूमथी	with fanfare and flourish
धीर-धार	lending
धूम-धडाका	loud reports/explosions
धूळ-धाणी	utter ruin
धोयुं-धकोयुं	washed and clean vigorously
नाम-निशान	name and mark
पग-पेसारो	entering by pushing in the feet
पड्य पाथर्युं	staying or remaining habitually
पलंग-पोश	mattress cover
पाट-पींडी	bandage
पाठ-पूजा	recitation of a religious text and worship

पाणी-पथो (घोड़ो)	(a horse) running on the road like flowing water
पाणी-पोचु	soft due to excessive water (in cooking)
पालण-पोषण	protecting and nourishing
पाळवुं-पोषतुं	to protect and nourish
पांच-पंदर	five or fifteen
पांच-पचीश	five or twenty-five
पुत्र-परिवार	sons and family
पेट-पूजा	filling the belly i.e. eating (lit. paying worship to the belly)
पेटी-पयरा	small and large boxes
फळ-फूल	fruits and flowers
फाट-फूट	tear and break
फूलवुं-फालवुं	to put on flowers and fruits
फेर-फूदरडी	whirling round and round
फेरो-फांटे	visiting now and then
बगल-बच्चो	underling (lit. like the young of a bird that can be kept under one's armpit)
बटक-बोलुं	talking frankly
बाडुं-बोबडुं	one-eyed or stammering—speaking indistinctly

बारी-बारणां	windows and doors
बाल-बच्चां	children
बूम-बराडा	shouting and uproars
भलुं-भोलुं	good and simple
भाई-भांडुं	brothers and sisters-children of the same parents
भाई-भोजाई	brother and brother's wife
भाडभूजो	baker using a stove dug in the ground
भाडुं-भथुं	allowance for travelling, boarding and lodging
भूल-भुलामणी	
भूंडा-भच्चा	vulgar words
मगर-मच्छ	crocodile
मणिमोती	gem and pearl
मन-मानीतुं	favourite
मरी-मसालो	pepper and spices
मान-मरजादा	
मान-मर्तबो	
मामण-मूंडो	
मामा-माशीनां	related as mother's brother's or mother's sister's children
माया-ममता	love and sense of being one's own
माया-महोबत	love and affection

अनुसंधान-१७ • 40

माल-मता	movable and immovable property
माल-मलीदो	rich sweets
माल-मिलकत	goods and property
मांस-मच्छी	meat and fish
मीठुं-मरचुं	salt and chili
मोज-मजा	merrymaking and enjoying
मों-माथुं	face/mouth and head
रख-रखावट	preservation and care-taking
राजरमत	royal game
राजा-राणी	kind and queen
रीडिया-रमण	loud shouting and uproar
रीत-रिवाज	custom
रूप-रंग	form and colour
लख-लूट (खर्च)	spending profusely (lit. so as lacs are looted)
लूलुं-लंगडुं	lame and limping
वग-वसीलो	
वन-वगडो	forest and wilderness
वरत-वरतोला	religious observances and vowes
वहेरो-वंचो	difference
वहेंचवुं-वाटवुं	to distribute
वा-वंटेळ	gusty and circular wind
वा-वाझोडु	gale and hurricane

અનુસંધાન-૧૭ • 41

વાંક-વઝોટ	curvature and bent
વાંધો-વચકો	objection or disagreement
વેપાર-વળજ	trade and commerce
વેર-વિખેર	scattered and dispursed
વ્યાજ-વટવ	interest and commission
સમું-સાજું	in good shape and health
સમું-સૂતરું	straight and easy
સાજ-શણગાર	adornment and ornament
સાન-સૂઝ	understanding and insight
સાર-સંભાળ	caring and serving
સાંચવ્યું-સંઘર્યું	stored and preserved
સુખ-સગવડ	happiness and comfort
હાલ-હવાલ	sorry state

References

- * P. R. Teraiya : ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત પ્રયોગો (1970) and the bibliography given in it.
- * H. C. Bhayani : ગુજરાતી ભાષાના ઇતિહાસની કેટલીક સમસ્યાઓ (1976) and the references given in it on p. 31.
- * The present paper is a revised, expanded version of a few sections of the first chapter (pp. 1-32). entitled 'on the structure of Gujarati Words (with Respect to the Description and Origin of Their Echoic, Jingling, Sound-symbolic and Rhythmic Aspects)

Notes

1. For their description see Bhayani, p. 2-4. For a systematic classification see Ibid, the table following p. 16.
2. See Teraiya's book.



Some folk-etymologies in the Anuyogadvāra-sūtra*

- H. C. Bhayani

1. Among the ten types of nouns described in the Anuyogadvāra-sūtra*, two are called गोष्ण and नोगोष्ण. गोष्ण is गुणनिष्पन्न 'appropriate to the meaning' and नोगोष्ण is 'contrary to the meaning.' The illustrations of the former type are: खमणो (=खमतीति), तपणो (=तपतीति), जलणो (=जलतीति), पवणो (=पवतीति). The illustrations of the latter type are : सकुंत 'bird', which is अकुंत 'not having a lance'. समुग 'box' (Sk. समुद्ग), which is without 'the मुग (Sk. मुद्ग) grain'. समुद् 'sea' (Sk. समुद्र) which is without मुद् 'seal' (Sk. मुद्रा). पलाल 'dry grass' (divided as प-लाल, Sk. प्र-लाल 'having abundant saliva'), which is अलाल 'not having saliva'. सखलिया 'kite' (divided as स-खलिया, Sk. सकुलिका 'having a family'), which is अकुलिया 'having no family'. पलास 'the पलाश tree' (Sk. पलाश, understood as पल+अश 'eating meat'), which is अपलास 'not eating meat'. इंदगोव 'a rainy insect' (Sk. इन्द्रगोप), which is not a 'protector of Indra'.

2. Another type is that which is designated by a word having a contrary meaning. The illustrations are : शिवा 'vixen' (meaning also 'auspicious'), although it is अशिवा 'inauspicious'. अग्नि 'fire' is called शीतल 'cold'. विष 'poison' is called मधुर 'sweet'. In the house of liquor-distiller liquor is called स्वादु 'sweet' eventhough it is अम्ल 'acidic'. अलक्तय (but understood as अरक्तय i. e. Sk. अरक्तक 'not red'), eventhough it is रक्त 'red'. अलाउ 'gourd' (Sk. अलाबु, understood as अ-लाबु 'not a container') eventhough it is लाउ 'container'. For कुसुंभ 'Indian Maddar' (divided as कु-सुंभ 'that which appears unbeauteous') is used eventhough it is beautiful.

3. One type of names are given according to their etymology.

* अनुयोगद्वारसूत्र by Muni Punyavijaya & Pt. Dalsukh Malvania,
Published in the Jaina-Agama-Series No.1

The illustrations are : महिष 'buffalow' is so called because he sleeps on the ground (मह्यां शेते). भ्रमर 'honey-bee' is so called because it wanders and drones (भ्रमति रौति च). मुसल 'pestle' is so called because it rises up frequently (मुहुर्लसति). कपित्थ 'the wood-apple fruit' is so called because it hangs like a monkey (कपि+स्थ). चिक्खल 'liquid mud' is so called because it makes sound like चिद् and it is low in the middle (खल्ल). उलूक 'owl' is so called because its ears are high (उर्ध्वकर्ण). मेखला 'girdle' is so called because it is a row of मेख (?).

4. Even if Ārya Rakṣita may not be author of the Anuyogadvāra, there is no doubt about the fact that its author was highly learned and well-versed in Sanskrit. Hence we are intrigued with the structural division or etymologies of the words like सकुंत, समुग्ग, समुद्, पलाल, सडलिया, पलास, इंदोव that he has given just like a common man, who being ignorant of grammar or etymology gives a fanciful etymology to match the meaning—what is known as 'folk etymology'. In every language such fanciful etymologies are current. For example in Modern Gujarati माशी 'mother's sister' is explained by some as मा-शी 'like the mother'. Actually it is derived as Sk. मातुःस्वसृका, Pk. माडस्सिया, Old Guj. माडसी > माशी. भत्रीजो 'nephew' is explained as भय त्रीजो 'the third danger', while actually it is derived as Sk. भ्रात्रीयः, Pk. भत्रिज्जओ, and then through भत्रीजड, भत्रीजो. टपाली 'postman' is facetiously explained as टप दर्इने आली जाय ते 'He who delivers speedily', when etymologically it is connected with टप्पो 'halts at intervals in the path'. In Hindi the following doggerel is well-known—

रंगी को नारंगी कहे, चलती को कहे गाडी ।

गंदे को साफी कहे, ऐसे लोक अनाडी ॥

(Variants खारे को मीठा कहे; वाढी को कहे पाली; पाली को वाढी कहे). In this नारंगी 'orange' is divided as ना-रंगी 'not coloured' when in fact it is coloured. गाडी is 'cart, car' taken as a homonym for 'buried'. The piece of cloth used to cover

the end of चल्म of a hookah is dirty, but it is called साफी meaning also 'clean'. खारा 'salty' is called मीठा 'sweet'. वाढी 'knife' is also called पाली which also means 'that which has increased'.

5. In the non-standard Sanskrit of Jain Prabandha works many fanciful etymologies are advanced. Pk. पाणहिआ 'shoe' derived from Sk. उपानहिका is re-Sanskritised as प्राणहिता 'beneficial for the life' ! Guj. डोकरो 'old man' is Sanskritised as डोलत्करः 'he whose hands dangle'. दोहरो (दोहडो) 'a meter of that name' is Sanskritised as दुग्धघटक 'a pot of milk' (probably based on the wrong alternative name दोधक, which is a different metre). अलत्तय, अलाउ, कुसुंभ as etymologized in the Anuyogadvāra are in line with the above given back-formations.

6. We however know that the tradition of giving fanciful, artificial or imaginary etymologies goes back to Yāska's निरुक्त (about fifth century B.C.), and it continues later in the explanations given in the literature on the उणादिसूत्र and still later in the one-letter dictionaries (एकाक्षरी शब्दकोश). Among the illustrations cited above from the Anuyogadvāra the etymologies of the words Sk. अलावु (Pk. अलाउ), उलूक, कुसुम्भ, Pk. चिक्खल्ल, Sk. पलाश, Pk. पलाल, Sk. मुशल, मेखला, Pk. सकुंत (related Sk. words शकुन्त, शकुन, शकुनी), Pk. सउलिया (Sk. शकुनिका, Guj. समळी), Sk. समुद्र are unknown. भ्रमर is connected with भ्रम् 'to wander' (with-अ-derivative). महिषी is based on Sk. महत् 'great' and समुद्र derives from सम्+उद्र (the same root as that of उक्क 'water'). इंद्रगोप is in the same class as the popular names given to some insects etc. (e.g. fungus is called in Guj. बिलाडीनो येप 'the hat of a cat'). In the case of the use of शिवा ('auspicious' for that which is really considered अशिवा 'inauspicious') and स्वादु 'sweet' (which is actually अम्ल 'acid'), the verbal taboo has prevailed, under the belief that if an unauspicious word is spoken the harmful thing may possibly materialize. The terrible Vedic god रुद्र

came to be called शिव, शंभु, शंकर 'the benign one', to appease him.

In Gujarati under the superstition that when somebody goes out to carry out a task, if any one enquires क्यां जाओ छे ? 'Where are you going ?', then the use of the word क्यां would invite failure in the undertaking. So instead the word श्चैद is used (शीद जाओ छे ?), because that word is derived from Sk. सिद्ध, implying the undertaking will be successful.

•

Comparative Study of the Language of the Ācārāṅga and the Isibhāsiyāim both edited by Prof. Schubring.

- K. R. Chandra

While going through the text of the Śvetāmbara Jain canonical works one is unable to form a proper idea of the main linguistic features of the Ardhamāgadhi language. In the edited texts there is a mixture of archaic and younger usages. In the absence of any authentic grammatical treatise on Ardhamāgadhi and due to the oral tradition a number of phonetical and morphological changes entered the original Amg. from time to time and place to place. This historical truth is well-known to all of us.

We are giving below a comparative list of usages from the ch. IX of the Ācārāṅga¹ and the Isibhāsiyāim² both belonging to the earliest strata of the Amg. canonical works. When we compare linguistically the usages from these two works one is surprised to note that Ācārāṅga (Erster Śrutaskandha), the earliest Amg. text is full of Mahārāṣṭri usages without any Amg. usage whereas the Isibhāsiyāim has generally the archaic (Amg.) usages with some what Mahārāṣṭri usages also.

Comparative List of Usages

Ācārāṅga, I, Ch. 9

Isibhāsiyāim

Medial -k- (मध्यवर्ती -क्-)

अणेग, एगचरा, एगत्त, एगया, एगेसि,
पावगं; एगइया, कंटए, मूसिय, लोइय,
लोए, वियड

(-k- = -g- and -a-, -y-)

(no original -k-)

अणेक, एकं, एकन्तं, एका, परलोक,
पावक, मूसिकार-; एगग, एगतो,
एगो

(-k- = generally -k- and

-g- also but no -a-, -y-)

Ācārāṅga

Isibhāsiyāim

Medial -g- (मध्यवर्ती -ग्-)

नाओ

(-g- = -a-)

णागो

(-g- = -g-)

Medial -j- (मध्यवर्ती -ज्-)

तेओफासे

(-j- = -a-)

तेजसं, तेजसा

(-j- = -j-)

Medial -th- (मध्यवर्ती -थ्-)

अहाकडं, अहासुयं

जहा

(-th- = -h- only)

अधासच्चं, जधा;

जहा

(-th- = mostly -dh- and sometimes -h-)

Medial -d- (मध्यवर्ती -द्-)

वित्तिच्छेयं, सया

(-d- = -y-)

सव्वच्छेदं, सदा;

इयाणि

(-d- = mostly -d- and sometimes -y-)

Medial -dh- (-ध्-)

मेहावी, विविहं, विही,

अहियासए, दुविहं, समाहिं

(-dh- = -y-)

मेधावी, विविधं, समाधि,

अधियासेज्जा, दुविधा;

दुविहं, मेहावी

(-dh- = mostly -dh- and sometimes -h-)

Medial -n- (मध्यवर्ती -न्-)

अणु- uniformly

अणु- mostly but sometimes

अनु- also;

medial -n- also.

अनवदग्गं, अनिव्वाणं, निच्चानिच्चं

Ācārāṅga

Isibhāsiyāim

(medial -n- = -ṇ- uniformly) | (sometimes medial -n- also)

Medial -p- (मध्यवर्ती -प्-)

अइवाय-

अतिपातं

(-p- = -v- uniformly)

(sometimes -p- = -p- also)

Medial -t- (मध्यवर्ती -त्-)

Nouns (नाम-शब्द)

अइ-(uniformly)

अति-(mostly)

अइवाय-

-अतिपातं

अरइ

अरति

खं

रती

सीयपिण्डं

सीताहतो

Pronouns (सर्वनाम)

एयं, एएहिं

एतं, एयं, एतेण

Nominal Suffixes (नाम-विभक्तियाँ)

भगवया, मईमया, पुरओ

अरहता, एगतो, पुरतो

Termination of Present Tense (वर्तमान काल का प्रत्यय)

अइवत्तई, अच्छइ, गच्छइ, झाइ,

पवत्तती, अच्छती, गच्छति,

लुप्पई, सेवइ

झाति, लुप्पती, सेवते; अच्छइ

कुणइ, गच्छइ

Past Passive Participle (भूत कृदन्त)

अइवाय, अहासुयं, अभिन्नाय,

अतिपात, विस्सुत, परिन्नात,

कप्पिया, -गए, ठियं, विरए, समिए

कप्पिता, -गते, ठितं, विरते, समिते,

हयपुव्वो, हिमवाए

पडिहत, पातो; हयणायकं

(-t- = -y- and -a- but no -t-)

(-t- = -t- mostly and sometimes -t- = -y-)

It is not a thorough list of all the usages but some examples are given here to form a tentative idea.

The above comparative list of usages clearly indicates that the editor has adopted Mahārāṣṭri usages only in the edition of the Ācārāṅga whereas he has given proper place to the archaic usages in the Isibhāsiyāim. Ācārāṅga is the earliest canonical text and therefore how could it have younger usages (of Mahārāṣṭri) when there are archaic usages in the Isibhāsiyāim which is in no way a composition of earlier date than that of the Ācārāṅga. While re-editing the first chapter of the Ācārāṅga³ linguistically I had an opportunity to go through various Mss. of the text but there was no uniform elision of medial consonants as prescribed by the Prakrit grammarians.³ On this ground and considering the antiquity of the text as well as the linguistic form of the contemporary Pāli language and additionally the form of the language of the Aśokan inscriptions of the East of the 3rd century B. C. did it not occur to Prof. Schubring that his edition of the Ācārāṅga needs to be re-edited linguistically in the light of the linguistic form of the Isibhāsiyāim. I have no knowledge whether he has discussed this problem anywhere. If he has done so to clarify this odd situation I would like to have information about it from the indologists who are aware of it. Otherwise the language of the Ācārāṅga edited by Prof. Schubring becomes unauthentic and unreliable and the same rule applies to his editions of other Jain Aṃg. texts.

Further I would like to draw the attention of the indologists that his predecessor Prof. H. Jacobi had also edited the Ācārāṅga in 1882 A.D. but he has preserved all the medial (non-aspirate and aspirate) consonants wherever they were not found elided in the Mss. He did not make any attempt to standardize the language of the whole text either into Mahārāṣṭri or Ardhamāgadhi when the latter of these two is said to be akin to Pāli in the Preface to his edition of the Ācārāṅga. The question is why did Prof. Schubring prefer to distort the original Aṃg. into Mahārāṣṭri Prakrit when the Jacobi's edition and the Mss. retaining the original medial consonants were before him. This situation

is very odd and it requires a proper answer for the solution of the problem. Finally it would be worthwhile that Prof. W. Schubring's editions of Jain canonical works get re-edited linguistically, otherwise the form of the language of his editions does not seem to be correct and gives a distorted look.



Foot-notes

1. See the glossary at the end of the Ācārāṅga-Sūtra, ed. W. Schubring, Leipzig, 1910.
2. See the इसिभासियाई का प्राकृत-संस्कृत शब्द-कोश, के. आर. चन्द्र, प्राकृत टेक्स्ट सोसायटी, अहमदाबाद, 1998.
3. See the आचारङ्ग, प्रथम श्रुत-स्कन्ध, प्रथम अध्ययन, विभाग-२, pp. 32 to 46, comparative tables of usages in various Mss. (especially the usages from the Ms. from Poona which is consulted by Prof. Schubring but he has not adopted archaic usages from it.)

Historio-Cultural Data as Available from Samarāicca Kahā

- Rasesh Jamindar

Importance of Literature

Though the archaeology, epigraphy, numismatics etc. are the most authentic and copious source-materials for writing our history; the equally important source of information is literature—both sacred and secular as well as folk-tales and folk-lore. These later were produced and preserved through the ages by different sects and religio-social communities. While such literature has more or less a religio-regional base or bias, it is certainly, no doubt, most useful material for reconstructing our history of the ages when archaeological sources are very meagre or none.

Contribution of Jaina Community

The Jaina Community has contributed its mite to the history and culture of our country. Though they have hardly produced any special book on history from historical perspective, there are some books written by Jaina **Āchāryas** mostly after christ, no one would have any obvious reason to deny the presence of historical sense in their writings for they have to the extent developed the quality of historical understanding and exactness. For this reason the Jaina sources are also most remarkable for its vastness and variety. They do not only concern with earlier periods of our history but lay its arms over the whole range of historical times and are hugged to almost every phase and part of our vast country giving an opportunity of being buried under the file of manuscripts in many languages. No doubt the early Jaina literature was mostly in **Prākṛut**; for it is true that Jaina **Munis** were and are fascinated in preaching the religious principles in the language of the people. The fact is that

the **Prākrut** language stood closer to the popular languages of the day than did **Sanskrit** and a very large number of **Prākrut** works are composed by Jaina **Āchāryas**.

Prākrut literature is to be assessed by its value of humanity and its estimation is to be determined by the principles to what extent does it contribute to the progression of mankind and its importance to the society by conveying various aspects of our culture. Of these the Jaina **Prākrut** Jaina literature is a rich source of certainly highly unique material of a point of cardinal importance.

Importance of **Jñānabhaṇḍāras**

The Jaina community, so to say, is very rich, wealthy and cohesive. It also believes in giving generous donations for the cause of its religious development and betterment of the community. This was partially due to the emphasis laid on **Śāstradāna** and the importance of scriptural knowledge for attaining **Mokṣa**. This has inspired this community for preserving and distributing literary works of religious merit and of secular importance. More so, the zeal of performing **Śhastradāna** enkindled their souls to evolve a system of printing & publishing the scattered literature for free distribution. Perhaps this may be the only religious community who has taken a special care of spreading knowledge. This objective has contributed much to the making of the national heritage to some extent. They have preserved with care MSS in **Jñānabhaṇḍāras** and these unaccessible **Jñānabhaṇḍāras** made available to scholars. They have also painstakingly published those MSS; and established good libraries wherever possible alongwith the **Jñānabhaṇḍāras**, or wherever there is either a big or small Jaina community even without **Jñānabhaṇḍāras**. This means, where there is an **Upāsraya**, there is generally a library, — a worth mentioning contribution of Jainas to the cause of learning.

Activities of Jaina Munis

These multi-faceted facilities, say activities, did help and do help even now Jaina **Munis** to utilize their free time in reading those books in the libraries which enkindled their inquisitiveness. Secondly, the discipline of **Vihāra**, i.e. moving one place to another on foot, also helped them to look into the things lying on the road-side or in the forest and the system of **Cāturmāsa**, i.e. compulsory staying at one place during rainy season, also gave them an opportunity to chew those things seen during **Vihāra-Yātrā**, and which in turn offered an opportunity to verify those material or help confirmed them using the books of the temple-libraries. These two systems encouraged those **Jaina Munis** to write something on what they had seen during their **Vihār** tenure. Many of these writings of **Jaina Munis** do throw some light on many buried as well as moot problems of our history.

Historical Importance of Jaina Literature

During their **Vihār** period they do come across many cities and villages, get acquainted with different customs and cultures, observe and study monuments, sculpture as well note down the content of inscriptions and make necessary notice of historical places. They also make use of **Jñānabhaṇḍāras** on the way during their **Vihāra**. Steady life during **Cāturmāsa** also give them timely opportunity to nourish their academic activities. These have offered students and researchers at their disposal description of many religious and historical places, minute narration of temples and images as well as reading of those inscriptions of **Bhavana-Nirmāṇa** and **Pratimā-Sthāpana**. Main contribution of **Jaina Munis** lies in books on sacred places which do not remain just limited to only general description of temples, idols and places concerned but do furnish with information regarding geography, toponymy, inscriptions, political activities, society et cetera.

All these information do certain historically important material. Such travelogues, though written by religious **Acāryas** from religious perspective, are very useful in writing history of different part of our country.

Some of these **Jaina Munis**, blessed with typical type of discipline and multitudinous facilities, devoted most of their time to study and pursuing to write new treaties. Generations of Jaina monks have thus enriched the various branches of **Bhāratiya** literature and in turn producing good material for reconstruction of our history according to their travelling capacities, training of learning, aptitude for research, instinct of tapping resources, test of seeing things and more so the temperament of acquiring knowledge and inquisitiveness to know.

Jñānabhaṇḍāras : a resource centre

Special mention, may not be out of order, of the **Jñāna Bhaṇḍāras**. These **Bhaṇḍāras**, of course of Jaina faith, whether big or small, deserve to be looked upon as centres of source-material and all the more as national wealth; for they have treasured and preserved old, valuable and rare manuscripts belonging to Jaina faith especially and of other faiths in general. If the **Bhaṇḍāras** are older than there is a greater possibility of obtaining a few more old and rare manuscripts. For the study of palaeography, calligraphy, development of paintings and contemporary society these valuable material are, no doubt, very useful and significant.

Keeping this background in view the purport here is to highlight the contribution made by Jaina **Munis** in making of our heritage by reviewing only one book i.e. **Samarāicca Kahā** (hence forth SK.)

Purpose of Dharmakathās

SK is a good Book on religious stories. Generally we

find a beautiful description of the spirit of adventures of both heroes and heroins in such **Dharmakathās**; but in the end we find them renouncing the worldly pleasures and accepting the discipline of religious obedience. Such religious stories are normally interwoven on one side with adventure and on other side with religion. We can thus label such stories as having an objective of admonishing religion.

Ācārya Haribhadra

Epoch-maker writer as he was Ācārya Shree Haribhadra is the author of the book under discussion. He has extensively written both in **Prakrut** and **Sanskrit**. Most of these were written in the 8th century A.D. and they throw a good deal of light on different aspects of our culture then. From this one and other contemporary works it seems that Rājasthān in particular and Bhārat in general had advanced towards religious prosperity and the credit of which goes to **Ācārya Shree Haribhadraji**.

Pivotal theme of SK

The central theme of the Book, i.e. **Samarāicca-Kahā**, is that human life is full of miseries. Jealousy, enmity, rivalry et cetera are the vices which are quite visible in human life. To get rid of them every one should live pious and moral life. Negligence or idleness in observing a moral life leads one's to bad results. To convince this object to his readers, Haribhadraji has used the approach of telling stories within the main one. From this, one can surmise that many parts of our country then was engulfed and enclamped more by wickedness, immorality and injustice and to keep oneself away from such unrighteousness these stories have prophesied to live a life of non-violence and morality. The 2nd, 3rd and 4th **Bhavas** describe in detail the force of **Māyā**, **Lobha** and **Anruta**. At the same time the remedy for this has also been narrated. **Ācārya Haribhadraji** had very clearly pointed

out that one has to born as an animal in the next birth for living sinful life and making offences. It is also possible to go to hale. We can thus surmise that during author's time the theory of rebirth was widely prevalent. Inspite of this notion and understanding people generally were indulging in doing unreligious affairs, for Haribhadra had oft-repeatedly pointed out this thing very clearly.

Fiction or Dharmakathā

In this manner SK is a **Dharmakathā** in one sense while it is fiction on the other hand. It is said that the propagation of writing fiction literature both in **Sanskrit** and **Prakrit** might be widely in vogue especially in Rājasthān and perhaps across the country in general during the time of Haribhadra. Even Jaina religious literature had adopted this form of writing as well.

Different things have been knitted well in this work. Though the information detailed out in this work throw good deal of light to the national heritage, the purport here, it seems, is to highlight to what extent the information given here-in is useful to reconstruct the cultural history of Rājasthān.

Administration

We get interesting facts regarding administration of Rājasthān. From frequent mention of different kings it is possible to surmise the possibility of Monarchical system of government then. The monarchy was hereditary as can be seen from the Prince Guṇasena as getting the throne from his father (**Bhava** one). State might have been known as Empire from the fact that it was divided into provinces and the responsibility of provinces were entrusted to Viceroy. Samarketu was the Viceroy of Ujjain (**Bhava** five). The tradition of **Yuvarāja** (heir-apparent) was also prevalent. Aparājit was Yuvarāja (**Bhava** six). During the tenure of **Yuvarāja** all sorts of

training was imparted, so that after becoming a king he has not to encounter more difficulty in the administration. A son of a king was entitled to be a king. But to get rid of from a wicked king it was necessary to dethrone him. The case of Samarāditya was a point in information (**Bhava** seven). Viewing through his own chain of rebirth he opted to spend more time to pious activities than to material happiness, and also lived a saintly life. But his father did not approve his son's indifferent attitudes. Hence he ordered three of his men (namely Ashoka, Kamankura and Lalitanga) to become Samarāditya's friend for briefing him the importance of worldiness (**Bhava** nine). Not contended with this, his father also explained him the necessity of **Kāmasāstra** as a means of attaining **Mokṣa**, but Samaraditya retorted his father by saying that it increases the sin (**Bhava** nine).

Ministers as state-adviser

The cabinet was formed to help king in running administration. Subuddhi (**Bhava** one), Matisāgar (**Bhava** two), Indrasharmā, Buddhisāgar, Brahmadata (**Bhava** three) were the ministers we come across, nevertheless their nature of work is not possible to know. But it seems that the ministers were very close to the king and had enjoyed the status of his advisers. The king, after returning from Jaipur, had first counselled with his ministers about his intention of retiring and that of renouncing (**Bhava** two). We can infer that the king might have been sought help from them and might have taken any steps after enjoying their confidence. We can also say from the narration of the SK that the feudal lords were also cooperating the king. While accepting the supremacy of the **Yuvarāja** Kumārsena, the victor; Vindhyaketu, the Sāber leader, declares the people of his lord as **Sambandhini** (**Bhava** two). This shows that the political relation between

the king and his feudal lords was very close. After accepting the supremacy even an enemy becomes a friend of the overlord as has been known from the SK. At one place (**Bhava** eight) even the victor **Yuvarāja** calls his mutineer feudal as elder brother and asks him not to apologise.

Local Organisation

SK throws some light on the local organisation of the state. Village or town was the smallest unit of the province. **Nagarmahañtaka** and **Karṇika** were the officers in charge of the town (**Bhava**, p. 409). This **Nagarmahañtaka** of SK may be as equal as the **Pañcāyat** president or **Nagarapati** (i.e. Mayor) of today. **Drangswāmī** was the head of the village administration. Both **Nagarmahañtaka** and **Drangswāmī** were free to give judicial decision. This means that they were enjoying legal powers too. They were also entitled to attend the cases of theft or adulteration. SK narrates that the position of **Nagarmahañtaka** was higher than that of **Karṇika**, for we see the usage of the term 'Taddhisthit'. **Grāmasabhā** had a positive say in trifling matters. The **Grāmasabhā** does send its four members to investigate into the dispute between the two warring groups of the village (**Bhava** six). These four members were welversed in religion and economics and were very seasoned for their old age. This shows that the experienced and practically wise people might have been elected at the **Grāmasabhā**. Both **Karṇika** and **Pañckula** constituted a joint committee to investigate the matters. Here **Karṇik** was the name of an officer, while **Pañckula** might be a people's representative. A conjecture can be made from this that there might be a system of arbitrator and its decision was acceptable.

From all these information it becomes quite clear that though there was a monarchy, for many matters decentralisation was in force. This means that the king was hardly meddling

into day to day affairs.

Blind Faith in Superstition

SK reveals that the Jainism had grown in Rajasthan during 8th century A.D. Other faiths also did exist at the time but SK does not throw much light on them, though we do see the mention of terms such as **Pisācha, Rāksasī, Vyantara, Caṇḍika**. It can be infer that superstition and blind faith might have been prevalent there and then. Lower strata people of the then society might be taking to bad omens. **Candravarmā, Indra, Meghanāda, Kinnera, & Viḍyutkumara** are such names from which we can infer that the people of that age might be worshipping heavenly elements and objects of nature. Goddess worship was also in vogue as had been viewed from the prevalence of the names of **Chandrikā, Kinnarī, Yakṣiṇī** et cetera. Sabar and other tribals were also worshipping Goddess. It is believed that the importance of God Shiva alongwith Goddess is always there, but SK does not refer to this god directly.

Importance of Upavāsa

No special discussion could be found in SK regarding religious rituals. The greatness of **Upavāsa** (fast) was recognised then. To keep away miseries of this birth during next one **Upavāsa**, which has been frequently referred to by Haribhadraji in SK, was most important. For this reason Agniśarman took vow of **Upavāsa** taking only one meal every month and that too by visiting only one house. Not only this, but if he did not get any food from that house, he instead of going to another house waited till the next turn i.e. next month. From this incident, it seems, that the people then had a total faith in observing severe vow if need be. Human sacrifice, of course occasionally, was also in vogue for getting the desired things. (p.530). Tribals such Sabar were also used to offer sacrifice for their desire. Vow was also kept

for having a boy-baby. Both Vaiśramaṇa and his wife Śrīdevī took a vow of worshipping god **Yakṣa** Dhandeva for their desire of having a son and to keep his name after that god (**Bhava** four). After the son was born the merchant couple went to the temple of Yakṣa and after performing the **Pūjā** they named their son as Dhana (p.192-193).

Rebirth : a pivotal concept

The concept of rebirth was considered the powerful character on the realm of the religion then and there. The very creation of this book (i.e.SK) had been built up around this concept. This particular concept was very much within the all living religions of our country as can be known from the study of SK. As this work certainly belongs to Jainism it can be said that the same concept might be very much in vogue in Jainism too. Essentially it was believed to perform **Dharma, Dāna, Tapa, Sādhana** etc. in this birth as to have happiness and wealth in the next one.

Role of saintly life

The saints might be great devotees of **Jnānakarma** system as can be viewed from the reference of the term **Kevleen**. What emerges from this word is that the learned and educated people of the society were mostly taken to saintly life. Purnachandra once was a dead body carrier and had therefore decided to become a saint. (**Bhava** one). A king had also consulted his cabinet for becoming a **sādhū** (**Bhava** two).

Four Cardinal Characters

Connected with religion was astronomy. People were used to consult an astrologer for **Muhūrta** for performing sacred things. A reference is to be found for observing **Muhūrta** at the time of the marriage between Kusumāvalī and Kuṇṇvarsinh (**Bhava** two). The study of SK helps us to know that **Dāna, Śīla, Tapa** and **Bhāvanā** were the four major characters of

the religion (**Bhava** three). It seems that people then might be understanding these four elements of religion. Following were enjoying a great importance in religious context : **Sādhudharma**, & **Yati-Dharama** (**Bhava** one), **Bhāvanā-Dharma**, **Dāna-Dharma**, **Śīla-Dharma**, **Tapo-Dharma** (**Bhava** three). **Mañtra**, **Namaskāra**, **Karmas**, **Aṇuvrata** et cetera were considered as part and parcel of the religion.

Social Stratigraphy

Drawing a picture of the then society SK does help by offering good data. Varied people constituted the society. King, **Brāhmaṇ** and saints were enjoying high status in the society. Then comes in the rank were merchant class and government servants. People like **Cāṇḍāl**, fishermen, thieves etc. were considered as the people of lower strata in the society. Even then we do not find a single reference regarding four-fold **varṇa** system in SK.

Marriage System

Though youths of both sex were free to choose their life-partner, the consent of the parents was formally essential. Prince Sinh and princess Kusumāvali had decided to get married, but they did seek the permission of their parents (**Bhava** four). Dhana and Dhanaśree fell in love. The father of Dhana asked for his son the hand of Dhanshree (**Bhava** four). Dowary system was prevalent. The tradition of fire-alter was also there. Exchange of things from lovers was also in vogue. Fruits, floweres, garlands and painting of swan were the objects of exchange between **Kusumāvalī** and **Sinhal** (**Bhava** two, p. 72-86).

Parent's Approval a must

Not only in marriage affairs but in other equally important matters the parents' approval was also considered necessary. Dharaṇ, son of a a merchant Bandhudatta, after returning

from abroad had sought the advise of his parents for his desire to live saintly life—even after earning from his experience a high respect from and a promising offer made by the king, which he very politely declined (**Bhava** six, p. 490).

Miscellaneous Facets

Dream had an important place in the society. Things seen in dreams were considered as true. Shreekāntā, wife of Purushadatta, saw a lion in her dream (**Bhava** two) and in this context she named her new-born as Sinha.

People used to hide wealth as there is a reference in SK of a buried golden-vessel with tunnel containing seven hundred thousand **Dinār** (**Bhava** two). It may be conjectured that people used to bury their precious belongings from the fear of stolen away. This means theft was known to the society. There are references to the thefts in the 2nd, 3rd, 4th and 6th **Bhavas**. Maurik was a thief as mentioned in the 6th **Bhava**. Death sentence was imposed for theft or robbery. (**Bhava** three).

We also have an idea of what sorts of currency was in force then & there. **Dinār** was used as an official currency. Oft-repeated references to the word **Dinār** help us to consider this thesis.

A compromise resulted into going abroad for merchandise after a waring dispute between Dharaṇa and Devanaṇḍi. The agreement was made in this context wherein a goods worth five hundred thousand **Dinār** was to be given to both of them (**Bhava** six, pp.410-11). There is a reference to two hundred thousand **Dinār** when queen **Kāntimatī** sent two of her servants to hunt for a proper prince for her daughter (**Bhava** eight, p. 614). It becomes clear from these references that the **Dinār** was the currency of the treasury but there is not a single reference to its various denomination in SK.

A strange custom was prominently in vogue in the then society of Rājasthān in particular and elsewhere in general. It was none other than giving a poison whenever an occasion occurs either of dispute or disagreement or difference of opinion. There are such several references in SK. Because of distrust, Nandayanti gave a snake-poison to Pūrṇabhadra (**Bhava** two, p. 109). Normally it was given by mixing in food. Shikhin was given poison by his mother Jālīni (**Bhava** three). To keep away from sea-journey Dhanashree had given a poison to her husband Dhana (p. 202). To hold control over the buried wealth Guṇachandra was given poison by Bālachandra (**Bhava** three).

There might be games of varied nature for entertainment but SK does not throw more light on it. There is a reference of gambling in the 4th and 9th **Bhavas**. Guṇachandra was undergoing a training in Bow-learning (**Bhava** eight). It seems from this reference that Bowing might be one of the games in those days. Varied types of riddles (game) come up in the conversation between Guṇachandra and the two votaries, namely Chitramati and Bhuṣaṇa, sent there by queen Kāntimati as mentioned earlier. In this sort of game a verse can be recited keeping the last alphabet in context which is very similar to present day **Āntākṣari**. There is also a reference to the game like asking questions and getting answers. Guḍha Chaturtha is also referred to in this context (**Bhava** eight). Hence, people of those times might be enjoying their free time playing different games.

Mine of Onomastics

SK is full with numerous place-names and personal-names of varied test and nature. It is also true that many of those names are but fictitious. Even then those fictitious names do help us in framing and designing the patterns of naming things and persons, for the author of the work does reflect

the object, thought and action of the society in which he lived—irrespective of whether names are real or not. Most of the names occurred in SK were emotional & qualitative. e.g. Aparājita, Amarsena, Kāntimati, Guṇachandra, Guṇasena, Chitramati, Jayasuṇdari, Mānabhaṅga, Yashovarma, Vilāsvati et cetera. The second category includes names such as Indradeva, Indraśarmā, Agniśarmā, Candrā, Devanandin, Dharmaghoṣa, Dhanadeva, Dhanaśhree, Nandivardhan, Yajnadatta, Lakṣaṇasena, Lakṣmikānta, Śhrīdevi, Somadeva et cetera.

These names have been originated from personal names of Gods. Aśokadatta, Kumudini, Kusumāvali, Kālamegha, Candrasara, Samudradatta etc. were the names originated from flowers, constellation & natural elements.

Flora-Fauna

We do get some information about the position of flora-fauna from SK. Horse, elephant, donkey, rat, frog, parrot, monkey, goat, peacock, swan, dog, lion, snake etc. were the animals referred to in SK. We also know some thing about trees such as mangoes, coconut, jasmine etc.

To sum up, it can be concluded, in the light of the facts cited above, that SK provides useful information on varieties of things and aspects of cultures and enhance our knowledge about the past of Rājasthān, for it was written there; but being a Jaina Muni, the author had an advantage of knowing things elsewhere while undertaking Vihāra and hence about our country in general.

Śrīmad Rājacandra on the Necessity of a Direct Living Sad-guru

- N. M. Kansara

Śrīmad Rājacandra (1968-1901. AD) was a very grand soul with prodigious prenatal memory, unusually spiritual poetic tendency, and direct experience of Self-realization. His master piece work, named *Ātma-siddhi-śāstra* (ASS) composed in Gujarati, is written with the sole purpose of saving the humanity from mere ritualism and pursuance of barren knowledge that leads them but to the hell, to save them from it and show them the entirely hidden secret path of Truth. Herein is emphasized the ideal of Self-pursuit, Self-realization and Self-absorption.

In about twenty-eight *dohā* verses of his ASS he has made various statement that emphasize the need of a direct living good preceptor on the spiritual path of Self-realization. At the outset he bows down to the feet of the Holy True Teacher, the Adored Jina, who explained the real nature of the Soul, without understanding which he suffered infinite misery.¹ Emphasizing that a true teacher is essential, he adds that he who gives up his individual theories, such as whims, delusion, etc., and serves the feet of the true Teacher, finds his ideal and attains Self-realization.² However low, as compared with the Arhant, a living teacher be, he is necessary to guide the seeker after truth. To this effect Śrīmad Rājacandra says that even the obligation to Jina who is invisible is not comparable to that of a visible living true teacher. Without attending to this fact, self-contemplation does not arise.³ Referring to the True Teacher, he says that these are the admirable qualities of the True Teacher, viz., knowledge of the Self, equanimous feeling at the contradictory pairs of the world, such as pleasure or pain, praise or censure, gain or loss, etc., worldly life only due to the operation of the

past *Karmas* and not due to present attachment to good or hatred towards bad surroundings or circumstances, unique speech distinguished by sweetness, truth, inner conviction, beauty and authority, and knowledge of the supreme scriptures.⁴ Without the teaching of a True Teacher, the character of the Jina is not understood. How can any good be done to a soul without such understanding? With such understanding alone, it is possible to comprehend and attain the full and true character of Jina.⁵ The scriptures which establish the existence of the soul and non-soul including matter, time, space, motion and rest, are the prop of the souls deserving liberation, when the facility of a visible living true teacher is not available.⁶ Or, if the true teacher had ordered the reading of such scriptures, then the pupil should always contemplate such ones, after giving up the disputations and distinctions of different schools of thought.⁷ After giving up whimsical self-guidance and obstinacy of holding up one's own views, the soul follows the guidance of the True Teacher. Knowing this to be the visible cause of liberation, the Jina has called it Right Belief.⁸ The mighty foes in the form of the passions of anger, pride, deceit and greed, attachment and hatred, are not destroyed by whimsical self-guidance. By surrendering unto the True Teacher, they go away with but slight effort.⁹

While discussing about a perverse bigot, Śrīmad says that even in the presence of the visible True Teacher a bigot asks a perverse view, and follows the untrue teacher with determination chiefly to gratify his own vanity.¹⁰ True sainthood is there where there is Soul-Knowledge. Saints are the True Teachers. Else it is delusion to revere the teacher's of one's own family merely as such. The persons who are soul-seekers know this.¹¹ The soul-seeker should reckon the attachment of a living visible True Teacher as a great blessing, and

act on his precept, with the united activity of the energies of mind, speech and body.¹² In the three ages of past, present and future, the path of the Highest Ideal is one and the same, and that life alone is worthy by which the Highest Ideal is attained. Keeping this in the mind one should acquire the proximity of a True Teacher, and one's mind should be rid of all other diseases, and have the desire for Self-realization only.¹³ When passions recede, and the only desire is for liberation, and there is sorrow for continuous rebirths, as also compassion for all beings, that is the abode of Self-Ideal.¹⁴ Where this condition is attained the wise teaching of the True Teacher is palatable, and from it there arises bliss-giving Right Thinking.¹⁵

A soul-seeker that gives up his bias for one's particular school of thought and religion, and follows the precept of the True Teacher, gets pure Eight Beliefs, in which there is neither distinction nor partisanship.¹⁶ If such aspirants for Self-realization get wise guidance of a True Teacher, they acquire Right Belief, and lead a life of purification.¹⁷ By the teaching of the True Teacher new light dawns in a pupil, he gains self-knowledge and his ignorance disappears. To him his own nature appears to be pure and consciousness itself, undiminshable, immortal, indestructible and of a nature entirely independent of and separatre from the body. He come to see that he is the doer and enjoyer of *Karmas*, only where there is delusion about the identification of the soul and body. As soon as his life flows in his own nature, he at once becomes non-doer and non-enjoyer.¹⁸

In conclusion, Śrīmad declares that there is no disease so bad as soul-delusion, and there is no doctor so skilled like True teacher; there is no prescription so good like the commands of the Teacher; and there is no medicine like contemplation of and concentration upon the true nature of

the soul.¹⁹ All souls are alike Siddha, i.e. perfect or liberated souls. He who understands this becomes Siddha. Of this the essential auxiliary cause is the obedience to the percepts of the True Teacher, or the contemplation of the state of Jinahood.²⁰ And, finally, he offers innumerable obeisance at the feet of the Self-realized one who, though living in a human body, nonetheless lives a life transcending all attachment for the body.²¹ Thus, in the light of his self experience, Śrīmad has composed his *Ātma-siddhi* for the benefit of a true seeker of Self-knowledge, and therein he has expressed his recommendation with regard to the importance of a True Teacher (*sadguru*) in very clear terms.

In view of the fact that Śrīmad was himself a Self-realized person, that the memories of his past lives dawned on him at the tender age of seven years, and that he had no need of a *guru* in his current life, his recommendations carry an authority and realibility. His motive in composing the work was just his help the true seekers for Self-realization.

Although those thoughts of Śrīmad have Jainism in their background, they have an added value in that similar thoughts and recommendations have been made by some other Self-realized saints in other non-Jaina traditions, too. Thus, the famous Saint Raṅga Avadhūta of Nāreśvara (in South Gujarat), who was a devotee of Dattātreya, has specifically confessed, in one of his devotional songs (*bhajan*), that it was by the holy Word of Guru that he was awakened although he was sleeping since numerous lives.²² In another devotional song he declared that only the grace of a Guru is enough for the welfare of a disciple, and that the physical strength, backing of residential property, might of wealth, power of mind or intellect, are all helpless without it.²³

Julian Johnson²⁴ has listed, and discussed in detail, four cardinal precepts of the Sikh religion of India: (1) First of

all, there is a necessity of *living Guru*, a genuine saint who has been appointed by the supreme Sat Purush to act as Guru. By *living* we mean one who is still in the physical body. After his death, or departure from his body, the Guru will still take care of all whom he has initiated; but he cannot accept new disciples. This is not because the Guru is limited, but because the disciple himself is so limited that he cannot receive instructions and initiation from a departed Guru. (2) The second fundamental of this system of the Masters, the pure Sant Mat, is the vital fact of the *audible life stream*. This stream is in fact nothing less than the Supreme One, projecting Himself on all planes of life in a constant stream of musical vibrations, through which flows the most incomprehensible power, life-giving and creative. This current is also the central factor in liberation and salvation from the endless rounds of births and deaths. This stream can be received from a *living* Guru only. (3) The third general truth emphasized by the saints is complete liberation and spiritual triumph while still living in the physical body. It is a central precept of the Sant Mat that nothing can be accomplished after death in a way of spiritual liberation unless it is at least begun during this life. In every case, when the individual has not been initiated during the lifetime, he must return to earthly life for another chance to meet and follow a *living* Guru. (4) Unless a man is able to give initiation and lead his disciple upon the inner planes, he is not a Master and should not be accepted as such. And it must be remembered that *initiation* is of first importance. All these things are taught with great clarity and force repeatedly in the *Adi Granth*.

The tradition of the Radha Soami Satsang Beas is very specific on the point of the necessity of a direct spiritual Master on the path of Self-realization. Truth itself may be

universal, but a spiritual Master can function here as a Master only so long as he lives in a physical body. The Gītā was spoken to Arjuna by the living Kṛṣṇa. The very reason that impelled God to take a human body in the first place suggests that such work as he has to do can be done only in a human body. If it were otherwise, then he never had a need of coming in human form.²⁵

Jesus Christ too said: "I am the light of the world; he that followeth me shall not walk in darkness, but shall have the light of life."²⁶ Every Master is the light of the world. He brings with him the light of the Eternal One. If anyone centers his attention upon the Master and walks in his light, there can be no more darkness in him. If the disciple opens the gates of light in himself, as the Masters urge him to do, he walks unobstructed into the kingdom of heaven. But he can do this only by the light of the *living* Master. It was this elementary truth which Jesus was trying to inculcate.²⁷

Usually when people accept a book as the authoritative word of God, then they assert that all revelation is closed. The last word has been said. Believe it now or be condemned. This has been the supreme tragedy of history. The Vedas, the Śāstras, the Purāṇas, the Gītā, the Mahābhārata and the Rāmāyana, the Zend-Avesta, the Bible and the Koran, and other religious scriptures - all these books are to be worshipped and obeyed. They are declared, *ex cathedra*, to be the inspired word of God. *Ergo*, it is the duty of all men to accept and believe them. And all of them are fetters to intelligence. No matter how good they may be in themselves, they become fetters because their followers insist that all revelation be closed. All spiritual instructions are finished. Instead of listening to a living Master in each age, their respective books are considered to be the infallible word. Crystallization of thought always goes before moral stagnation. Without a living Master

spirituality wanes, as a lamp goes out when the oil is exhausted. As soon as a religion becomes fixed, static, crystallized, upon that foundation a corrupt priesthood is established, and at once the whole thing begins to decline into an insipid formalism. This is history. It is no theory.²⁸

No one can possibly gain spiritual freedom except by and through the *Shabd-dhun*, and no one can possibly get that *Shabd-dhun* without first placing his life in the hands of a Satguru. On the other hand, if you get a Satguru, you cannot fail to get *jivanmukti*, redemption from all ills of this or any other life. And this is because the Satguru never fails to connect his discipline with the *Shaba-dhun*. And so, having both Satguru and *Shabd-dhun*, one cannot fail to get spiritual freedom, which is called *jivanmukti*.²⁹

In the Swaminarayan tradition, the founder of the sect, Sahajanand Swami known popularly as *Bhagavān Svāminārāyaṇa* became the object of worship and mediation as the perfect manifestation of God in human form. In its new tradition of the Akshar Purusnottam Sanstha, the distinctive belief of its members is that contact with the manifestation of *Akṣara* on earth is essential for one to reach *Puruṣottama*, God Almighty. Only after the devotee has reached Swāmi who is *Akṣara* can he reach *Nārāyaṇa* who is *Puruṣottama*. The *Akṣara*, as one of the succession of 'God-realized' saints, is the representative of God on earth; he gives the perfect example, speaks with the authority of God, and receives reverence and worship of the devotees. All spiritual aspirants accept him as perfect ideal for emulation. Members of this new school believe that *Bhagavān Svāminārāyaṇa* has been keeping Himself primarily present in the person of the successive Gurus, viz., Svāmi Guṇātītānanda, Bhagatji Mahārāja, Śāstriji Mahārāja, Yogiji Mahārāja and Pramukha-svāmi Mahārāja, as also in the images and sacred scriptures. The

Guru, i.e. the *Akṣara*, is spoken of as 'the sacred texts personified' because he lives in harmony with all the percepts of the scriptures given by *Bhagavān Svāminārāyaṇa*. Without such a Guru, it is said, there can be no *Satsaṅga*. It is only through association with the *Akṣara* who has come to earth in a personal form that one can get rid of one's vices, baser instincts, and the clutches of *Māyā* and thereby gain release.³⁰

Foot-notes

1. ASS.,1: *Je svarūpa samajyā vinā, pāmyo duḥkha anamita /
Samajavyum te pada namum, śrī sadguru bhagavanita /
//*; The author of this article acknowledges his gratefulness to the edition of the *Ātma-siddhi* of Śrīmad Rājacandra by Rai Bahadur J. L. Jaini, with English translation and Introduction, of which I have made full use, of course with necessary modifications. NMK.
2. Ibid.,9 : *Seve sadguru-caraṇ-ne, tyāgī dai nija-pakṣa /
Pāme te paramārtha-ne nija-pada-no le lakṣa //9//*
3. Ibid.,11: *Pratyakṣa-sadguru sama nahim, parokṣa-jina-upakāra/
Evo lakṣa thayā vinā, uge na ātma-vicāra //11//*
4. Ibid.,10: *Ātma-jñāna sama-darśitā, vicare udaya-prayoga /
Apūrva-vāṇī parama-śruta, sadguru-lakṣaṇa yogya //10//*
5. Ibid.,12: *Sadguru-nā upadeśa vaṇa, samajāya na Jina-rūpa /
Samajyā vaṇa upakāra śo ? samajye Jina-svarūpa //12//*
6. Ibid.,13: *Ātmādi astitva-nā, jeha nirūpaka sāstra /
Pratyakṣa sadguru-yoga nahim, tyam ādhāra supātra //13//*
7. Ibid.,14: *Athavā sadguru-e kahyām, je avagāhana kāja /
Te te nitya vicāravām, karī matāmtara tyāga //14 //*
8. Ibid.,17: *Svacchamda, mata āgraha tajī, varte sadguru-lakṣa/
Samakita tene bhākkhiyum, kāraṇa gaṇī pratyakṣa //17//*
9. Ibid.,18: *Mānādika śatru mahā, nija-chaṇde na marāya /
Jātām sadguru śaraṇamām, alpa prayāse jāya //18//*
10. Ibid.,26: *Pratyakṣa sadguru-yoga-mām, varte dṛṣṭī vimukha /
A-sadgur-ne dṛḍha kare, nija-mānārthe mukhya //26//*
11. Ibid.,34: *Ātma-jñāna tyām munipaṇum, te saccā guru hoyā /
Bākī kula-guru kalpanā, ātmārthi nahi joyā //34//*
12. Ibid.,35: *Pratyakṣa sadguru prāpti-no, gane parama upakāra /
Traṇe yoga ekatva-thī, varṇe ājñādhāra //35*
13. Ibid.,36-37: *Eka hoyā traṇa kāla-mām, paramāratha-no pamtha/*

Prere te paramārtha-ne, te vyavahāra samamta //
Ema vicāri amtare, śodhe sadguru-yoga /
Kāja ka ātmārtha-nuñ, bījo nahim mana roga //36-37//

14. *Ibid.*, 38: *Kaṣāya-ni upaśāntatā, mātra mokṣa abhilāṣa /*
Bhave kheda, prāñi-dayā, tyām ātmārtha-nivāsa //38//
15. *Ibid.*, 40: *Āve jyām evi daśā, sadguru-bodha suhāya /*
Te bodhe su-vicāraṇā, tyām pragate sukha-dāya //40//
16. *Ibid.*, 110: *Mata darśana āgraha tañi, varte saduru-lakṣa/*
Lahe śuddha samakita te, jemām bheda na pakṣa //110//
17. *Ibid.*, 109: *Te jijñāsu jīva-ne, thāya sadguru-bodha /*
To pāme samakita-ne, varte amṭara-śodha //109//
18. *Ibid.*, 119-121: *Sadguru-nā upadeś-thī, āvyum apūrva bhāna /*
Nija-pada nija-māñhi lahyun, dura thayun ajñāna //119//
Bhāsyum nija-svarūpa te, śuddha cetanā-rūpa /
Ajara amara avināśi ne, dehātita svarūpa //120//
Kartā bhoktā karma-no, vibhāva varte jyāmāya /
Vṛitti vahī nija-bhāva-mam, thayo a-kartā tyāmāya//121//
19. *Ibid.*, 129: *Ātma-bhrānti-sama roga nahim, sadguru vaidya sujāna /*
Guru-ājñā-sama pathya nahim, auśadha vicāra dhyāna //129//
20. *Ibid.*, 135: *Sarva jīva che siddha-sama, je samaje te thāya /*
Sadguru-ājñā jina-daśā, nimitta kāraṇa māmya //135//
21. *Ibid.*, 142: *Deha chatām jenī daśā, varte dehātita /*
Te jñāni-nā carana-mām, ho vaṁdana agaṇita //142//
22. *Guru-carana prīta morī lāgi re /*
Soñi thī maim janamo-janama-se, guru-śadada-se jāgi re //1//
23. *Guru-kṛpā hi kevalam śiṣya-praramāmaṅgalam /*
Deha-balam geha-balam vitta-balam citta-balam /
Tad-vinā tu sarva-balam viddhy-asāra-niṣphalam //
24. Johnson, Julian, *The Path of the Masters*, Radha Soami Sarsang
 Beas, Punjab, India, (15th revised ed.), 1993, pp. 136-138.
25. *Ibid.*, p. 80.
26. Holy Bible, John 8.12.
27. Johnson, *op. cit.* p. 122.
28. *Ibid.*, pp. 132-134.
29. *Ibid.*, pp. 417-418.
30. Williams, Raymond B., *A New Face of Hinduism: The Swaminarayan religion*, Cambridge University Press Cambridge, 1984, pp. 80-81;
 Dave, Ramesh M. *Ethics of the Shikshapatri*, in Swaminarayan Magazine,
 1978, pp. 9-10, Ahmedabad, Akshar Purushottam Sanstha.

Some Aspects of the Kaumudīmitrāṇanda

- V. M. Kulkarni

Rāmacandra, one of the celebrated disciples of Ācārya Hemacandra, carried out this literary activities in the second half of the twelfth century A.D. He wrote, besides other plays, three prakaraṇa type of plays :

1. *Rohiṇīmr̥gāṅka* 2 *Kaumudīmitrāṇanda* and 3. *Mallikāmakaranda*. Of these, *Rohiṇīmr̥gāṅka* is all lost but for a small, single passage, cited by the author himself in the *Nāṭyadarpaṇa* (a work on Sanskrit Dramaturgy by Rāmacandra himself and Guṇacandra, another disciple of Hemacandra written jointly) with the introductory remark :

यथा वाऽस्मदुपज्ञे रोहिणीमृगाङ्गाभिधाने प्रकरणे प्रथमेऽङ्के — “मृगाङ्गं प्रति वसन्तः — कुमार ! मा शाङ्किष्ठाः ।

उन्मत्तप्रेमसंरम्भाद्, आरभन्ते यदङ्गना ।

तत्र प्रत्यूहमाधातुं, ब्रह्माऽपि खलु कातरः ॥¹

It is cited to illustrate the third *Sandhyāṅga* of the *Mukhasandhi*, called *Parinyāsa*. Rāmacandra has adopted this verse, without acknowledgement, from Bhartṛhari's *Śṛṅgāraśataka* (v. 75, N. S. ed)

In translation it means :

“When women through impetuosity (of flurry) of intoxicated love set about some task, even God Brahman is indeed unable (lit. afraid) to place an obstacle in their way. (Then what to talk of others ?)”

2. *Mallikāmakarandanāṭaka* : This play is available in full.² It is published by L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

3. *Kaumudīmitrāṇanda*. This play too is available in print.³

In this article it is proposed to draw the attention of readers to some striking aspects of this *prakaraṇa*. Before proceeding with this topic, it would not be out of place to take note of Keith's observations regarding “The Decline of the Sanskrit

Drama”⁴ : “The audience for whose approval a poet looked was essentially one of men of learning who were intent on discerning poetic beauties or defects, and who had singularly little idea of what a drama really means.” For the decline of the drama, he adds, “the ever widening breach between the languages of the drama and those of real life” has greatly contributed and further points out “the impossibility of the production of real poetry, not to mention drama, in dead languages.”

Now, the audience was essentially one of learning and that the Prakrit languages were no longer spoken languages is no doubt true but to say that ‘they had singularly little idea of what a drama really means’ and that Sanskrit too, like the Prakrits, was a dead language is rather unfair and unjust. Although Sanskrit was not the language of the masses, it certainly was the language of a class, though limited, of a highly educated and cultured men of learning and that like the poets they very well knew what a drama according to Bharata means. Bharata gave the highest importance to *rasas* in drama : ‘*na hi rasādṛte kaścid arthaḥ pravartate.*’ (Everything in drama is oriented towards creating *rasaḥ*.) Abhinavagupta and following him Rāmacandra, hold that ‘*rasāḥ nāṭyaprāṇāḥ*’ (*Rasas* are the very life, the very essence of drama.) His charge that ‘Subordination of action to description, and the degeneration of the description into a mere exercise in style and in the use of sounds’ is exaggerated. That way it may apply to some earlier poets as well. To tell the truth, Indian poets and dramatists and their poetic and dramatic works should be judged by norms and criteria laid down by Indian writers on poetics and dramatics and not by western standards or principles. It would certainly be unjust and unfair to evaluate the Indian authors and their works by applying western principles or standards.

Kaumudimitrāṇanda is a *prakaraṇa* type of drama in ten Acts. It mainly deals with the love-story of Mitrāṇanda, the son of a wealthy merchant by name Jinasena, a resident of Kautukanagara, and Kaumudi, the daughter of the Kulapati (head of a monastery). Mitrāṇanda and Maitraya after the shipwreck come to the island of Varuṇa. There they free from imprisonment the Siddha King

who was nailed to a tree by Varuṇa suspecting him to be desirous of his wives who are not seen even by the sun (*asūryampāśya*). Kaumudī, the daughter of the Kulapati falls in love with Mitrāṇanda at first sight and reveals to him the fact that the ascetics in the monastery are pseudo-ascetics and that the fate of her husbands so far to fall and perish into the well hidden under the bed in the nuptial chamber. In his case smitten by love she proposes to run away with him carrying with them the treasure collected from her former 'husbands' to Laṅkā. In Laṅkā the plight of the pair would have been miserable since Mitrāṇanda is taken for a robber by the city police if Mitrāṇanda, had not saved the *yuvarāja* (crownprince), Lakṣmipati, from death by snake-bite with the aid of the magical lore, called *hālāhalaharī vidyā* given to him to revive the dead by the goddess Jāṅguli on the occasion of his (Mitrāṇanda's) marriage with Kaumudī.

The King in gratitude entrusts the pair to the minister Kāmaratī, who, however, is enamoured of Kaumudī and is very envious to get rid of her husband. The opportunity is given him by a human sacrifice which a feudatory by name Vijayavarmā of the king wishes to perform. Kāmaratī sends Mitrāṇanda to him as *upahāra-puruṣa* (victim) but Maitreya luckily recognises him. Maitreya was his companion. He had won the favour of Vijayavarmā by curing him with the aid of a magical herb. Kaumudī in the meantime is expelled from the minister's house by his jealous wife and wanders until she meets Sumitrā, daughter of a merchant, and her family. Vajravarman, a chief of the abotigines, captures them all. One Makaranda, who turns out to be a friend of Mitrāṇanda, is also brought to this Vajravarman.

A letter from Lakṣmipati inquiring about the welfare of Mitrāṇanda and Kaumudī is received; and Kaumudī takes advantage of this letter and includes Vajravarman to celebrate the marriage of Makaranda and Sumitrā—who have fallen in love with each other at first sight. The three then have an adventure at Ekacakrā town with a Kāpālīka who persuades the women to go into a '*pātālabhavana*' (subterranean apartment) while he asks Mitrāṇanda's help against a Vidyādhara, described as strongly desirous of women.

He (the Kāpālīka) breathes life into a corpse which takes a sword in its hand but Mitrāṇanda by a magic formula induces it to strike the Kāpālīka who suddenly disappears. Next, Makaranda has to establish before yuvarāja Lakṣmīpati his claim to his own carawan, which a certain Naradatta claims (wrongfully). The dispute is settled by the arrival of Vajrasvāmin and Mitrāṇanda. Finally husband and wife are united at the residence of the Siddha King. The story of Kaumudī and Mitrāṇanda forms the main plot whereas that of Sumitrā and Makaranda, the byplot.

In the *āmukha* (=prastāvanā, Introduction) to his *Kaumudī-Mitrāṇanda* we are told that he is a pupil of the great Hemacandra; he is proficient in writing a hundred *prabandhas* (literary compositions) he is always and ever diligent in writing poetical works, he has composed the *prakaraṇa* type of drama, called *Kaumudīmītrāṇanda*; it is a treasure of a thousand *Kutūhalas* (curiosities; *Kutūhala*-what excites curiosity, anything pleasing or interesting, *Kutūhala*); it excites-evokes-stimulates-enkindles all kinds of sentiments-*rasas*-and feelings-*bhāvas*; and adds that it is his (Rāmacandra's) *second rūpaka* (*dvitīyaṃ rūpakam*); [*Satyahariścandra* being his *ādirūpaka*-first *rūpaka*]..... there are episodes and incidents in plenty that would, one after another, excite the curiosities of the (trained) audience; of course, it is for the Stage-director (*Sūtradhāra*) to decide whether is overflowing with *rasas* and whether there are many situations and episodes that would excite feelings. In reply to the assistant's (*naṭa*) statement the Stage Director says:

What to say (=there is no need to say anything) about the *prakaraṇa* overflowing with *rasas*.

Are there not many great poets, Murāri and others like him, who are ever diligent in composing plays-dramatic poems-that are sweet on account of their skillfulness in new and novel (and striking) modes of speech ? But I doubt if there is any other poet than Rāmacandra who is capable and skilled in creating various *rasas* to their highest-point, which are the very life and soul - the essence - of dramatic works. Moreover, "The dramatic compositions (of other poets), like sugarcane, progressively diminish in *rasa* (1 Sentiment 2 Juice); but Rāmacandra's dramatic poem

grows progressively sweeter and sweeter still."

The assistant (*naṭa*) contemptually says :

"These days there are writers who borrow words and ideas (from earlier poets) and thereby attain fame. Consequently, how can the good people trust them ?"

The Stage Director replies : "My (good) friend, this question does not arise in my case. In this matter the intelligent and wise contemporary men alone are the authority."

This Introduction (*āmukha*) reveals the boasting nature of Rāmacandra and his rather low opinion of his predecessors like Murāri, and his self-confidence that no critic can point an accusing finger at him for plagiarism or literary theft, and that his works, imbued as they are with *rasas*, make interesting reading and give delight to the readers. Again, in the Second Act we have the following remark of Maitreya :

अहो समृद्धकुतूहलानुबन्धः प्रबन्ध ।

- Act II, V. 6, l. 11 (p. 19)

"O, how rich is his dramatic composition presenting curiosities, one after another ?"

This remark (and similar remarks in his other plays) reveal that the poet Rāmacandra was intensely emotional and self-conscious and that it was difficult for him to escape his own shadow and maintain a purely objective attitude in his writings. In writing this *prakaraṇa* Rāmacandra had in mind Bhavabhūti's *Mālati-mādhava*. It is not surprising, therefore, if he consciously or rather unconsciously follows this trait revealed in Bhavabhūti's writings.

Rāmacandra's References to his favourite deity- Lord Rṣabha

Rāmacandra was a devout Jain. It is, therefore, natural that he should give expression to his deep reverence to Rṣabhadeva, the *ādi-tīrthaṅkara* of the Jains. In the Nandi verse he says :

यः प्राप निवृत्तिं क्लेशाननुभूय भवार्णवे ।

तस्मै विश्वैकमित्राय त्रिधा नाभिभुवे नमः ॥

(Tr. I pay homage in three ways to Lord Rṣabha, that peerless of matchless friend of the whole world who, after having experienced sufferings in the ocean of wordly existence, attained emancipation—final beatitude.)

In the course of the developement of the plot he respectfully refers to Lord Rṣabha half a dozen times :

- (1) p. 25 : तदतः परं भगवतो नाभेयस्य पादाः शरणम् ।
- (2) p. 51 : नाभेयस्य तदा पदानि शरणं देवस्य दुःखच्छिदः ।
- (3) p. 90 : कथमयं सकलदेवताधिचक्रवर्ती नाभिसुनुश्चैत्याभ्यन्तरमलङ्करोति ।
- (4) p. 91 : दृष्टिर्नाभिसुतस्य नः प्रथयतु श्रेयांसि तेजांसि च ।
- (5) p. 123 : स्मरामि निश्चितक्लेशं देवं नाभिसमुद्भवम् ।

There is one reference to the very sacred *mantra* in which (five) *parameṣṭhins* are paid homage to by the Jains. (The five dignitaries are : 1. *Arhat* 2. *Siddha* 3. *ācārya* 4. *upādhyāya* and 5. *sādhus*) :

अपिनाम कोऽप्यपायः संभवेत्, तदहं परमेष्ठिनाम पवित्रं मन्त्रं स्मरामि ।

“If any calamity is likely to visit or befall, I remember the sacred *mantra* in which five dignitaries are paid homage to.”

At another place the temple of Kātyāyanī is described in such a way as to produce disgust (p. 45, v. no. 12), and the Śaivite School of Kāpālikas who indulged in the offerings of animals and even human beings is targetted. Probably, the poet here betrays the influence of Bhavabhūti who in his *Mālātī-Mādhava* mentions how Kapālakuṇḍalā carries away Mālātī, the heroine of the play from her bed-chamber to be immolated and sacrificed before the goddess Karālā Cāmuṇḍā by her teacher Aghoraghaṇṭa.

Kaumudīmitrāṇanda : a Prakaraṇa

Bharata and after him many writers on Dramatics have defined the various types of Drama (*rūpaka*) in their works. The *Daśarūpaka* of Dhanamjaya is very popular with the commentators on Sanskrit dramas. Following their tradition we reproduce below the definition of a *Prakaraṇa* given by Dhanamjaya :

अथ प्रकरणे वृत्तमुत्पाद्यं लोकसंश्रयम् ।

अमात्यविप्रवणिजामेकं कुर्याच्च नायकम् ॥

धीरप्रशान्तं सापायं धर्मकामार्थतत्परम् ।
 शेषं नाटकवत्संधिप्रवेशकरसादिकम् ॥
 नायिका तु द्विधा नेतुः कुलस्त्री गणिका तथा ।
 क्वचिदैकेव कुलजा वेश्यावापि द्वयं क्वचित् ॥
 कुलजाभ्यन्तरा बाह्या वेश्या नातिक्रमोऽनयोः ।
 आभिः प्रकरणं त्रेधा संकीर्णं धूर्तसंकुलम् ॥

Now, in a *prakaraṇa* the subject matter should be invented, and should be drawn from worldly life (*lokasaṁśrayam*); the playwright should make a minister, a Brāhmaṇa or a merchant the hero; he should be of the type called '*dhīraprasānta*' (self-controlled and calm) undergoing some misfortune (*Sāpāya*) and striving after (*tatpara*) *dharma* (virtue) *kāma* (pleasure) and *artha* (wealth). The remaining features or characteristics—such as *Sandhi* (junctures) or *praveśaka* (introductory scenes) or *rasas* (sentiments) are as in the *naṭaka*. The heroine (*nāyikā*) is of two kinds, the high-born wife of the hero or a courtesan. In some plays there is only the high-born lady, in some the courtesan, and in some plays, both; the high-born lady is (always) indoors (*abhyantarā*), the courtesan out of doors or without (*bāhyā*) and the two never meet (*nāṭikramo' nayoh*). Owing to these three kinds (of the heroine) the *prakaraṇa* is of three kinds or varieties. The mixed variety abounds in *dhūrtas* (rogues).

Thus the *Kaumudimitrāṇanda* is a *Śuddha* (Unmixed, not contaminated by another woman's contact) *prakaraṇa* where the heroine is Kaumudī, the daughter of *Kulapati*—the head of a monāstery. Incidentally, *Māltimādhava*, where there is the heroine, Mālātī, the high-born maiden. *Tarangadatta* (now lost) where a courtesan alone is the only heroine is equally a *Śuddha prakaraṇa*. The *Mṛcchakaṭika*, however, is a *Samkīrṇa* (mixed) *prakaraṇa*—where we have both types of heroine, Dhūtā, Cārudatta's wife is a high-born *nāyikā*; Vasantasenā, a courtesan is another and most noteworthy heroine. And further, this play is full of *dhūrtas* (rogues) as well.

In the play under our study, Kaumudī, the most-beautiful woman, daughter of Kulapati is the heroine; Mitrāṇanda the son of a

devout Jain householder Jinadāsa who is fabulously rich by birth and is a citizen of Kautukamaṅgala nagara is the hero. Mitrāṇanda is portrayed as self-controlled and calm (*dhīra-prasānta*) and striving after *dharma*, *artha* (wealth) and *Kāma* (pleasure). Kaumudī falls in love with the hero at first sight. Disregarding the interests of her own father who and his followers are pseudo-ascetics but, in fact, robbers. Her father apparently marries her to rich *Sārthavāha* merchants whenever they visit him. Poor fellows fall into the well, covered under bed, in the nuptial chamber and perish. She elopes, with the treasure collected from the supposed husband's, with the hero. Calamities after calamities visit both of them. They bravely face these calamities and are ultimately united and enjoy pleasures of love. This account forms the main story-main plot, and the story of Makaranda, the hero's trusted and beloved friend and Sumitrā who are destined to be married, by lucky accident come together. The story of Makaranda and Sumitrā constitutes the byplot and furthers the cause of the main hero.

The *āmukha* (Introduction) claims that this *rūpaka* (play) is 'Kutūhalsahasra-nidhānam' and '*nīśśeṣa-rasa-bhāva-pradīpakam*.' When we go carefully through the whole play we notice that most of the incidents are *Kathā* incidents. They excite our interest, curiosity and in that sense they are '*Kutūhala-Sahasra-nidhāna*' but one must admit that they hardly form dramatic incidents.

The other claim made in the *āmukha* on behalf of the poet that 'it is *nīśśeṣa-rasa-bhāva-pradīpaka*' is rather exaggerated. Every reader would agree with us when we say that there is a lack of humour throughout the play. May be, the poet is serious by nature and consequently he simply cannot create humour or humorous situations. Being a *muni*, possibly he felt it rather awkward and improper to portray *vividly* the erotic sentiment (*Śṛaṅgāra-rasa*). The hero is '*dhīra-prasānta*'. By his very nature he is against fighting a war. For example, towards the end of the sixth Act we are told of the impending war-night attack by the enemy on Vijayavarmā's army. But the next Act informs us why the fight as such does not take place between the two warring groups. We have instead a scene which excites the sentiment of fear.

It is rather easy for Rāmanadra to depict the sentiments of fear (*bhayānaka*) *bībhatsa* (*Disgust*) of marvell or wonder (*adbhuta*), when occasion arises he depicts the sentiments of *roudra* (the furious) and the pathos (*karūṇa*). One very convincing illustration of the depiction of the *bībhatsa* sentiment may be cited here. The description of the temple of Kātyāyani (Act IV V V-12-3, pp 45-46) is very graphic and creates disgust in the mind of the readers or spectators when the play is enacted on the stage.

Kaumudīmītrāṇanda : Appreciation

Kaumudīmītrāṇanda is an extravagantly fanciful composition. The supernatural or magical element plays a dominant role throughout the play. It presents so many marvellous incidents appealing to the audience and contributing to the sentiment of wonder or the marvellous (*adbhuta-rasa*) right from the beginning to the end. Thus the Siddha King nailed to a tree by Varuṇa, the regent of the ocean, is set free from imprisonment by means of a gem of mysterious power. Again, Maitreya has won the favour of the King's vassal by curing him by a magic herb. Kaumudī is attracted to Mitrāṇanda, her prospective husband by the love-charm he had received from Varuṇa. She and Mitrāṇanda flee to Laṅkā. There the pair would have been in miserable plight. Since Mitrāṇanda is taken for a thief by the city police. Mitrāṇanda, however cures prince Lakṣmipati with the aid of the *hālāhala-hārī vidyā* (lore) from death given to him to revive the dead by the goddess Jāṅguli on the occasion of his marriage. In Act VIII Mitrāṇanda by a magic formula induces the corpse in whom the Kāpālīka has breathed life and which takes a sword in its hand, to strike that wicked Kāpālīka, who, however, overcome with fear, disappears. Act X ends happily with husband and wife united in the residence of the Siddha King by the efforts of Maitreya. The various marvellous incidents mentioned above excite the sentiment of wonder (*adbhutarasa*) in the spectators/audience. According to Bharata, the sentiment of wonder should be introduced in the concluding *nirvāhaṇa Sandhi*, but our poet Rāmacandra introduces it in almost each and every *Sandhi*. Kaumudī and

Mitrāṇanda, the hero and heroine of the main plot are somewhat impressive but Sumitrā and Makaranda, the hero and heroine of the by plot are not effectively depicted. Kaumudī and Mitranāṇda, with rich treasure, flee to Laṅkā. They go through several ordeals but are ultimately united as husband and wife.

Rāmacandra's Style : Rāmacandra is at his best in sprinkling his dramatic poem with witty and wise sayings—throwing light on the human nature. Excepting some long descriptive stanzas which are rather tough and difficult he may be said to be fond of Vaidarbhi style. His dialogues are, as a rule, lovely, brisk and crisp. His prose is lucid and easy to understand. It must, however, be admitted that a large number of words he, possibly, deliberately uses that are obscure or rarely used. By way of example a few of them are listed in the foot-note.⁵ Both of his claims that his play is 'Kutūhala-sahasra-pradhāna' and 'niśṣeṣa-rasa-bhāva-pradhāna' are well qualified—with one single exception. He fails to create *hāsyā-rasa* (sentiment of laughter, or humour). It is very likely that Rāmacandra by his very nature and temperament was serious and therefore did not see or observe the lighter side of human life. We add at the end a number of his *Subhāṣitas* and *Sudhā-syandī sūktas* to give readers an idea of his observations of human nature, especially men, women, robbers, etc.

Modern scholars like Keith, De, Raghavan judge the play by applying modern western, norms and standards and describe it as 'wholly undramatic.'

To judge by Indian standards and criteria, we should *first* keep in mind, it is unfair and unjust to compare this late playwright of the 12th century with master poets like the unimitable Śūdraka or the great Bhavabhūti. His drama does not certainly come up to the normal standard but at the same time does not fall far below the Indian standard. Following Bharata and Abhinavagupta, Rāmacandra clearly says "*Nāṭyapraṇāḥ rasāḥ*". He has portrayed all the *rasas* excepting the *hāsyā rasa*. But he failed to make either *vīra* or *śṛṅgāra* as the dominant (*pradhāna*, *aṅgī rasa* and other *rasas* supportive to it. Even then we feel that it would be fair to rank Rāmacandra as a second rate poet.

Rāmacandra's Thoughts

Rāmacandra sprinkles, now and then, his *Kaumudimitrāṇanda* with *Subhāṣitas*. They embody his thoughts about the nature of women, about love, about fate, about men good and bad, and quite a few *arthāntaranyāsas* which are worth remembering; not to be forgotten. A list, not quite exhaustive, of such *Subhāṣitas* and *Śudhā-Syandi Sūktas* is added at the end. Here a few of his *Subhāṣitas* and *Sūktas* embodying his thoughts about the nature of women, about love, about fate and the habit of robbers (*cauryavṛtti*) and *Sūktas* are freely translated for the benefit of those who are not acquainted with Sanskrit :

1. The mind of women who for the sake of a man whom they have seen just for a moment (who fall in love with him at first sight) who desert their own Kingmen who are so very familiar, and who are so friendly and favourable (benefactors), if at all God Brahmā alone knows. (3.3; p.97)
3. It is this god of love (or Love) itself that effects or brings about fortunateness (*saubhāgya* - good fortune or luck) and beauty (*caṅgima=soundarya*) among lovers. It is the moon, and the moon alone, who produces (make ooze) water in the moon-stones which are hard or compact by nature. (3.9, p. 30)
9. Those women, being blinded by love, consider their lives worthless — trivial like grass — deserve to be counted *first* among the heroes - heroic personages. (4.4, p. 49)
12. Even if one falls in the ocean, or thrown down on the earth from the sky again obtains possession — regains — wealth, provided he remains alive. (6.1, p. 63)
26. If by an act of kindness you oblige a wicked or cruel person he is bound to do injury by retaliation. A lion who is ensnared — Clit. for whom a snare is spread) and is soon to meet his end, kills that very person who tears asunder that share. (10.16, p.125)

Sūktas

2. Any dress (or apparel) suits a person who is naturally handsome. (I.18 Second half, p. 12)

Note : this line reminds one of Kālidāsa's beautiful *arthāntaranyāsa*;

। किमिव मधुराणां मण्डनं नाकृतीनाम् । *Śākuntala* 1.20.d

3. For embodied beings nothing is dearer than their own life.
(6.5, 1st half)

कौमुदीमित्राणन्द-प्रकरणान्तर्गतानि महाकविरामचन्द्रस्य सुभाषितानि

१. खणदिदृजणनिमित्तं बंधुअणं परिचिअं हिअकरं च ।
मिल्लंतीणं महिलाण मुणइजइ माणसं बंधो ॥
(क्षणदृष्टजननिमित्तं बन्धुजनं परिचितं हितकरं च ।
मुञ्चतीनां महिलानां जानाति यदि मानसं ब्रह्मा ॥) - ३.३, पृ. २७
२. काणं पि अंगलट्ठी भूसिज्जइ भूसणेहि तरुणीणं ।
भूसिज्जइ उण काणं पि भूसणं अंगलट्ठीए ॥
(कासामपि अङ्गयष्टिः भूष्यते भूषणैः तरुणीनाम् ।
भूष्यते पुनः कासामपि भूषणं अङ्गयष्टिना ॥) - ३.६, पृ. २८
३. एसो सो (पा.भे.अणुराओ)च्चिअ दइएसु घडइ सोहग्ग-चंगिम-गुणाइं ।
चंदो च्चिअ जणइ वाणीसु(?मणीसु) कढिणबंघिसु(?बंधेसु) सलिलाइं ॥
(एष स (पा.भे.अनुराग) एव दयितेषु घटयति सौभाग्य-चंगिमगुणान् ।
चन्द्र एव जनयति मणीषु कठिनबन्धेषु सलिलानि ॥) - ३.९, पृ. ३०
४. स्नुहीगवार्कदुग्धानां दृश्यं यदपि नान्तरम् ।
तथाप्यास्वादपार्थक्यं जिह्वाऽऽख्याति पटीयसी ॥ - ३.१२, पृ. ३३
५. दइएहिं चेअ परंमुहेहिं मयणगिग्गिभलमणाओ ।
कारिज्जंते कुलबालिआउ गहिलाइं कज्जाई ॥
(दयितैः चैव/एव पराङ्मुखैर्मदनाग्निविह्वलमनसः ।
कार्यन्ते कुलबालिका ग्रथिलानि/ग्रहिलानि कार्याणि ॥) - ३.१५, पृ. ३७
६. अल्पत्वं च महत्त्वं च वस्तुनोऽर्थित्वमीक्षते ।
क्रव्ये तरक्षुः श्रद्धालुर्न क्रव्ये त्रिदशां पतिः ॥ - ३.१८, पृ. ३७
७. अस्ताद्रिमाश्रयन्तं प्रदोषसंहतसमस्तवसुसारम् ।
बोद्धारं कुलवनितेव मित्रमनुसरति दिनलक्ष्मीः ॥ - ३.२२, पृ. २९
८. खणमित्तदिदृपिअयणपिम्मभरुब्भिभलाओ महिलाओ ।
चिरपरिचिए वि मिल्लंति बंधवे एस किर पगिदि ।
(क्षणमात्रदृष्टप्रियजनप्रेमभरोद्विह्वला महिलाः ।
चिरपरिचितानपि मुञ्चन्ति बान्धवानेषा किल प्रकृतिः ॥) - ४.३, पृ. ४२

९. वीरेषु गणनां पूर्वं परमर्हन्ति योषितः ।
यास्तृणायाभिमन्यन्ते प्राणान् प्रेमान्धचेतसः ॥ -४.४, पृ.४२
१०. देसं वर्यंसि विसमं सहन्ति णिव्वं(?) भमन्ति दुहिआओ ।
तहवि महिलाण पिम्मं दइयम्मि न सयणवग्गम्मि ॥
(देशं व्रजन्ति विषमं सहन्ते दुःखं(?) भ्राम्यन्ति दुःखिताः ।
तथापि महिलानां प्रेम दयिते न स्वजनवर्गे ॥) -४.५, पृ.४२
११. मा विषीद कृतं बाष्पैः फलं मर्षय कर्मणाम् ।
सत्यं विषादशोकाभ्यां न दैवं परिवर्तते ॥ -४.१७, पृ.५०
१२. समुद्रे पतितस्यापि क्षिप्तस्यापि नभस्तलात् ।
पुनः संपद्यते लक्ष्मीर्यदि प्राणैर्न मुच्यते ॥ -६.१, पृ.६३
१३. अभिमुखवर्तिनि वेधसि पुण्यगुणवर्जितानि सर्वाणि ।
द्वीपान्तरस्थितान्यपि पुरः धावन्ति वस्तूनि ॥ -६.४, पृ.६५
१४. संपत्तिर्वा विपत्तिर्वा रोहन्ती दैवमीक्षते ।
एवमप्यर्थितान्येषु पुंसां क्लैब्याय केवलम् ॥ -६.७, पृ.६७
१५. निष्कांक्षमुपकारेऽपि विश्वोत्तीर्णां सतां क्रिया ।
अप्रकारस्तु यस्तस्य तत्र ब्रह्मापि मन्थरः ॥ -६.८, पृ.६७
१६. पञ्चषाः सन्ते ते केचिदुपकर्तुं स्फुरन्ति ये ।
ये स्मरन्त्युपकारस्य तैस्तु बन्ध्या वसुन्धरा ॥ -६.९, पृ.६७
१७. दैवादुपस्थिते मृत्यौ क्षीणसर्वप्रतिक्रिये ।
तथा कथञ्चिन्मर्तव्यं न मर्तव्यं यथा पुनः ॥ ६.१६, पृ.७३
१८. अपत्यजीवितस्यार्थे प्राणानपि जहाति या ।
त्यजन्ति तामपि क्रूरा मातरं दारहेतवे ॥ -७.७, पृ.८३
१९. विसंवदतु वा मा वा शकुनं फलकर्मणि ।
तथापि प्रथमं चेतो वैमनस्यमुपाश्रुते ॥ -८.४, पृ.९०
२०. परस्य शर्मणः सत्यं प्रत्यूहो हरिणीदृशः ।
भवेऽपि तद्यदि क्वापि तदा वा एव हेतवः ॥ -८.१०, पृ.९४
२१. सरसिजनवनमपबन्धं दिशो वितमसो दृशः प्रकटभावाः ।
अवतरति नभोमित्रे वसुधायां कस्य नानन्दः ॥ -९.१, पृ.९९
२२. जनुषान्धा न पश्यन्ति भावान् केवलमैहिकान् ।
ऐहिकामुष्मिकान्कामकामलान्धाः पुनर्जनाः ॥ -९.३, पृ.१००
२३. विरलविपदां कथञ्चिद्विपदो हर्तुं समीहते लोकः ।

- प्रतिपदनवविपदां पुनरुपैति मातापि निर्वेदम् ॥ -९.१०, पृ.१०८
२४. परस्मादुपकारो यः सोऽपि व्रीडावहः सताम् ।
तस्याप्रत्युपकारस्तु दुनोत्यन्तः पशूनपि ॥ -१०.२, पृ.११३
२५. सर्वथा कैतवं निन्द्यं प्रवदन्ति विपश्चितः ।
केवलं न विना तेन दुःसाध्यं वस्तु सिध्यति ॥ -१०.५, पृ.११६
२६. क्रूरः कृतोपकारः प्रत्युपकाराय कल्पते भूयः ।
विरचितपाशविनाशः प्रणिहन्ति विपाशकं सिंहः ॥ -१०.१६, पृ.१२५
२७. अपकारं कुर्वाणैरुपकारः कोऽपि शक्यते कर्तुम् ।
संताप्य फलसमृद्धाः करोति धान्यौषधीस्तपनः ॥ -१०.१७, पृ.१२५
२८. नक्तं दिनं न शयनं प्रकटं न चर्या, स्वैरं न चात्रजलवस्त्रकलत्रभोगः ।
शङ्कानुजादपि सुतादपि दारतोऽपि, लोकस्तथापि कुरुते ननु चौर्यवृत्तिम् ॥
-७.३, पृ. ७९
२९. ऐहिकामुष्मिकान् क्लेशान्कुक्षिसौहित्यकाम्यया ।
स्वीकुर्वन्नास्ति दुर्मेधाः कोऽन्यस्तस्करतो जनः ॥ -७.४, पृ.७९

सुधास्यन्दि-सूक्तानि

१. निजभुजदण्डाभ्यां हि वणिजां द्रविणोपार्जनं मण्डनं न तु खण्डनम् ।-पृ. ९
२. प्रकृतिसुभगे पात्रे वेषो यदेव तदेव वा । - पृ.१२
३. पुरन्ध्रीणां प्रेमग्रहिलमविचारं खलु मनः । -पृ.४१
४. सत्यं विषादशोकाभ्यां न दैवं परिवर्तते । -पृ.५०
५. सर्वथाप्यपारव्यसनकान्तरपतितेनापि प्रेक्षापूर्वकारिणा प्राणिना न विषादवैधुर्यं
माधेयम् । पृ. ६४
६. प्राणेभ्यो नापरं वस्तु प्रेमपात्रं वपुष्मताम् । -पृ.६६
७. उपनता अपि हि विपदः प्रतिरुध्यन्ते देवतादर्शनेन । पृ.९०
८. अवतरति नभोमित्रे वसुधायां कस्य नानन्दः । -पृ.९९
९. परस्मादुपकारो यः सोऽपि व्रीडावहः सताम् । -पृ.११३
१०. प्रसरति मधौ धात्र्यां जातो न कस्य गुणोदयः । -पृ.११४
११. क्रूरः कृतोपकारः प्रत्युपकाराय कल्पते भूयः । -पृ.१२५

On Sthātús' ca rātham in the R̥gveda 1.70.7

- M. A. Mehendale

RV. 1.70 is a hymn of Parāsāra addressed to Agni. It consists of eleven, or according to another mode of counting (**adhyayanataḥ**), of six stanzas. The seventh (or the fourth) stanza reads as :

**vārdhān yām pūrvī'ḥ kṣapó vírūpāḥ sthātús' ca rátham
rtápravītam.**

The first half of the line offers not much difficulty and can be rendered as “whom (Agni) many nights (and dawns), of different forms, may strengthen.¹ The difficulty is presented by the second half. There we have **ca** after **sthātús** which apparently looks like the genitive sg. of **sthātr**-what is stationary’ (**sthāvara**). But, after **ca**, there is no word in gen. sg. with which it could be coordinated. Scholars, therefore, felt that a mistake had occurred in the transmission of the text and that the text has to be read as **sthātús carátham** (i.e. **carátham** to be read as one word, and not two, **ca rátham**, as in the Pada text). Max Müller² defended this suggestion and Oldenberg (Noten) agreed with him. In support of the suggestion to read **carátham** occurs twice in the RV. viz. at 1.58.5 (**sthātús carátham bhayate paratrīṇaḥ**) and at 1.68.1 (**sthātús carátham aktū'n vyū'rṇot**³). As regards the form **sthātúr**, Max Müller observes that it could be the old nom. acc. sg. of neuter noun in **-tr**. In later Sanskrit, however, we get the form **sthātr'**. Neither Max Müller nor Oldenberg tells us how they understood the line with the reading **sthātús carátham**.⁴ In the two RV. passages 1.58.5 and 1.68.1 referred to above, Sāyaṇa interprets the two relevant words as **sthāvaram... jaṅgamam ca**. In 1.58.5 the word **sthātúḥ** has to be nom. sg. Sāyaṇa treats it as a form derived from the stem **sthātú**⁵. But he does not tell us how **sthātúḥ**

can be acc. sg. in 1.68.1.

Geldner accepts the suggestion of his predecessors to treat **carátham** as one word, but he interprets **sthātúh** differently. He takes it as gen. sg. of **sthātr-**. Hence, in his opinion, the original reading was not **carátham**, but **caráthām**⁶ (gen. M.). For this emendation of the text he finds support in stanza 3 of this hymn (1.70) where we read **gárbhas' ca sthātā'm/gárbhas' caráthām**.⁷ “(Agni) who is the embryo of those that stand still and of those that move”, He borrows from this stanza also the word **gárbha** for the interpretation of the stanza under consideration which he renders as : “Whom they strengthened during many dissimilar nights (and days⁸), (him who is the embryo), conceived at proper time, of all⁹ that moves and stands”.¹⁰

All western interpreters thus agree in treating **carátham** as one word. Not only that, Max Müller is quite confident that “there can be no clearer case of corruption in the traditional text of the Rig-veda than, for instance in I, 70, 4 (= 7)...”.¹¹ I do not share M. Müller's confidence. In my opinion, the author of the Padapāṭha has correctly interpreted, the Samhitā text before him and separated **ca rátham** as two words. He certainly knew the phrase **sthātús' carátham** which occurs twice before. In spite of that he chose to separate **ca rátham** since he interpreted **rtápravītam** as adjective of the word **rátham** which occurs immediately before it, and not of any other word like **gárbha** borrowed from a different stanza. On the other hand, he apparently borrowed **carátham** for the understanding the present stanza. This borrowing is easily understandable as **sthātús' carátham** is a set phrase. The passage is an example of ellipsis, the full text being **sthātús' (carátham)¹² ca rátham rtápravītam**.

As regards **rtápravītam**, Geldner takes it to be an adjective going with the noun **gárbha** supplied by him¹³ “den zur

rechten Zeit empfangenen (Keim)”. This is very unlikely. **ṛtāpravīṭm** as an adjective **rātham** makes good sense. The chariot (in the form of Agni) was set in motion, was impelled, by **ṛtā** (i.e. by the hymn¹⁴ recited by the seer while performing the sacrificial rite). The use of **Pravīta** in the context of driving a chariot is attested in the Mahābhāṣya. Patañjali while commenting on Panini 2.4.56 cites as an example **pravīto rathah**.¹⁵

The line, therefore, may be translated as : “Whom (i.e. Agni) many nights of different forms (and many dawns), as well as what is stationary (and what moves), may strengthen, (Agni who is) the chariot¹⁶ set in motion by the hymn”.

Agni is strengthened by the offerings of clarified butter (obtained from cowmilk) and of fire-wood. Hence he is said to be strengthened by one that moves (cow) and one that is stationary (tree). This is specifically referred to in stanza 9 of the hymn (**gōṣu prāsartīm vāneṣu dhiṣe** “you value the cows and the woods”¹⁷).

Foot-notes

1. In the above translation, the words **pūrviḥ kṣapó vīrūpāḥ** are treated as nom. pl. Oldenberg (Noten) considers the other possibility of treating them as acc. pl. possible. Geldner prefers this other possibility and translates : “Whom they reared during many dissimilar nights (and daybreaks)”.
2. SBE Vol. 32 (1891), pp. LXII-LXXIV. According to him, the suggestion was made by Benfey, Bollensen, Roth and others. He does not give references. It is difficult to know whom he refers to by ‘and others’. Roth (BR dictionary s.v. **carátha**) gives reference to Benfey's Sāmaveda Glossar (1948). There Benfey shows his preference to consider **carátham**, instead of **ca rátham**, to be the original reading. Roth seems to favour this suggestion. Bollensen (Die Lieder des Parāscara, ZDMG 22, 1868, p. 596) also considered **ca rátham** to be an error for the old reading **carátham**. I am thankful to Prof. H. P. Schmidt for conveying to me the information from Bollensen and to Mrs. Madhavi Kolhatkar for supplying to me the information contained in Benfey's Glossar.

3. Also slightly differently at 1.72.6 (**sthātṛñ carátham ca pāhi**) and 1.70.2 (**gárbhas ca sthātām gárbhas caráthām**)
4. Though Max Müller translates all the other passages cited by him in this connection.
5. Alternatively Sāyaṇa looks upon **sthatús** as abl. sg. of the stem **sthātṛ-**, cf. **yad vā sthātur anantaram caratham bhayaate**.
6. Or oven **cáráthām** although this involves change in accent.
7. In 1.70.3 also, Geldner prefers to read **cáratām**.
8. As noted above, according to Goldner, **pūrvīḥ kṣapó vīrūpāḥ** are acc. pl. forms.
9. This translation would be all right for st.3 of the hymn where we have **sthātām** and **caráthām** both gen. pl. forms. But in our stanza **sthātūḥ** is gen. sg. and not pl. Geldner, in his translation of the present stanza, also unnecessarily transposes the words **sthātūś carátham** "alles dessen, was geht and steht". In stanza 3 he has it right "dessen, was steht und was geht."
10. L. Ranou (Études Védiques at Pāṇiníenees, Vol. 12, pp. 16 and 39) also borrows the word **gárbha** from st. 3 and, like Geldner, takes **ṛtāpravīta** as adj. of this noun "(Agni, germe) conçu de' Order-sacre. But he considers **sthātús carátham** as nt. sg. forms.
11. SBE. Vol. 32 (1891) p. LXXII, Max Müller goes on : "But although I have no doubt that in I, 70, 4 the original poet said **sthātús carátham**, I should be loath to suppress the evidence of the mistake and alter the Pada text from **ca rátham** to **carátham**. The very mistake is instructive, as showing us the kind of misapprehension to which the collectors of the Vedic text were liable,..." "But, as shown in this paper, the author of the Padapāṭha has not misapprehended the text before him. Moreover, the author of the Pada text was not one of "the collectors of the Vedic text".
12. Also in the first half of the line **kṣapó** stands for **kṣapá usrah**. The author of this hymn seems to take delight in ellipsis since we have to assume it twice in this stanza as well as in st. 1 (as understood by the author of the Padapāṭha) cf. Geldner, Translation, f.n. on 1.70.1b). 10 and 11.
13. Lüders (Varuṇa II, pp. 624-625) thinks **ṛtāpravīta** qualifies Agni.
14. For this meaning of **ṛtá**, see Lüders, Varuṇa Vol. II, p. 421 ff.
15. Patañjali also cites forms such as **pravīta** 'charioteer' **pravetum** 'in order to drive' from the root **vi-** 'to drive'.
16. Cf. RV 3.11.5 **agnir... tūrñī ráthaḥ sádá návaḥ** Agni the over new quick chariot." Agni is compared to a chariot in 3.15.5 : **rátho**

na sásniḥ “victorious like a chariot” 10.176.3 **rátho ná yór abhī’vṛtaḥ** “covered like the chariot of a traveller.”

17. It seems from the following stanza (8) that the seer is addressing the hymn to the evening fire. (cf., Ait, Br. 8.28, and R.V. 10.88.6). Hence, the use of the word **kṣapáh** ‘nights’ is stanza 7. In the evening the sun is established in the fire. This is achieved by the evening rites. Since, this has now been achieved, the seer in stanza 8 says that the Hotṛ has become successful. Hotṛ does not refer to Agni as assumed by Geldner. Since the evening rite was performed to establish the sun in the fire, and since it has been accomplished, the seer concludes the stanza by saying that the **Hotṛ** has made true all the sacrificial acts (**kṛṇvān víśvāny apāmsi satyā**).

JAINA CONCEPT OF MEMORY

- Mohan Lal Mehta

Modern psychology regards memory as a specific kind of revival or reproduction of past events. It includes the following factors : Retention, reproduction, recognition, and localisation. To remember an event, the event must have been experienced before and the experience must have been retained or preserved in the mind in the form of an unconscious trace. This is called retention. But the mere retention of a percept is not memory. It must be reproduced in the shape of an image. Thus, one may retain the multiplication-table in the mind, but he is not said to remember it until the table is actually revived in consciousness in the form of visual or verbal images. This stage is called reproduction. Again, any vague reproduction cannot be regarded as memory proper. The image reproduced must be recognised as the image of a former percept. The image must be known to be the image of the object which was experienced in the past. This state of cognition is called recognition. Further, in memory the percept reproduced is referred to a particular point of time. This stage of memory is called localisation. Thus, retention implies the process or power of preserving the unconscious traces or dispositions of past percepts. Reproduction is the revival of past percepts in the form of images and ideas that pre-supposes the retention of those percepts in the shape of mental traces. Recognition means the cognition of an object knowing it to be old and familiar or as something perceived before. Localisation is the recognition of the object having a temporal and spatial reference to it. In the light of this process, it will be easy to explain the Jaina concept of memory.

Retention follows in the wake of perception. At this stage the determination that took place at the stage of perception

is retained. The Nandi-sūtra defines retention as the act of retaining a perceptual judgement for a number of instants, numerable or innumerable.¹ According to the Tattvārtha-bhāṣya, retention is the final determination of the object, retention of the cognition, and recognition of the object in the future.² Thus, according to the opinion of Umāsvāti, retention develops through three stages. Firstly, the nature of the object is finally determined, secondly, the determination of the object is retained, and thirdly, the object is recognised on future occasions. Jinabhadra defines retention as 'the absence of the lapse of perceptual cognition.'³ At this stage the judgement which has been acquired in perception, becomes so firm that it does not lapse. Like Umāsvāti he also admits three stages of retention. As he says : "The absence of lapse of the perceptual judgement of the object, the formation of mental trace, and the recollection of it again in the future constitute retention. All of them follow in the wake of perception."⁴ Pūjyapāda defines retention as 'the condition of the absence of forgetting in the future of what has been cognised in the state of perception.'⁵ Akalaṅka defines it as 'the absence of forgetting the same of what has been cognised by perception.'⁶ Vidyānanda defines it as 'the condition of recall'.⁷ Vāḍideva gives a different definition. According to him, retention is the consolidation of perception.⁸ It is the gradual consolidation and the absence of the lapse of perceptual cognition for some time because of the mindfulness of the cogniser.⁹ He criticises the view of those who regard retention as the condition of recall in the future. It has been observed by him that retention is nothing but the consolidation of perception for a certain length of time. It is not the condition of recall in the future, since it is a category of perceptual cognition and, hence, cannot last up to the time of recollection. Furthermore, if it were to last up to that time, it would be impossible to cognise anything else during that interval,

inasmuch as even the exponents of the said view are not prepared to admit the presence of two conscious activities at the same time. Thus, how can retention be defined as the condition of recall ? We recollect our past experience on account of the special capacity of the soul to remember past events. The faculty of retention cannot be regarded as the cause of recollection. Retention, however, can be admitted as a remote cause of recall, and not as the immediate one, since it is not an impossibility to admit so many remote causes of an event.¹⁰ According to Hemacandra, 'retention is the condition of recollection'.¹¹ This condition is nothing but the causal stuff capable of change into the effect called recall that consists in the recollection of past events. To express the same idea in a different manner, retention is nothing but the latent mental trace left over as legacy by previous experience. It is, thus the continued existence of a particular perceptual judgment for a certain length of time. Hemacandra further remarks that this latent mental trace should be admitted as a species of cognition on the ground that it is a category of comprehension. It should not be supposed that it is different from cognition as such, because if it were not cognitive in character, it could not produce recall which is a category of cognition. One kind of existence is impossible to be transformed into another kind of existence which is opposite in nature. If retention in the form of hidden mental trace were not cognitive in nature, it could not be an attribute of the self, inasmuch as the attributes of a conscious entity cannot be non-conscious in nature.¹²

Recollection is the cognition that has the stimulus of a latent mental trace for its condition. It refers to its content by a form of the pronoun 'that'.¹³ The latent mental trace is nothing but the disposition retained by our past experience. Its emergence to the surface of consciousness constitutes the

stimulation of recollection. The emergence of recollection is necessarily conditioned by this sort of stimulation. Unless and until this type of stimulation is present, recollection cannot emerge. But how does the latent mental impression serve as the stimulus for the emergence of recollection ? It required another stimulus. The disposition of past percepts, though it may have continued for a certain length of time, does not operate as the cause of recollection unless it is awakened by another stimulus. The stimulus to excite it is admitted to be two-fold by the Jaina.¹⁴ First of all, the person reproducing his past experience must be competent to do so. Now, what is this competence ? It is nothing but the destruction-cum-subsidence of the obscuring karmic veils. The second factor is nothing but the external conditions that bring the disposition to maturation. It includes the observation of similar objects and the like. Now, mere observation of similar objects and such other conditions are not enough to arouse recollection, since sometimes it happens that such conditions as the observation of similar objects and the like being present recollection does not arise. All the external conditions may be there to arouse recollection, and yet, recollection does not emerge because of internal incompetency. Unless the mental make-up is efficient enough to recollect what has been experienced in the past, no emergence of recollection is possible. Mere external causes cannot give rise to internal activities. In coopertion with internal states only external conditions can produce certain mental functions. For this very reason the Jaina thinkers admit both internal and external conditions as the cause of récollection. One without the other is incapable of giving rise to it. However, when the requisite conditions such as the destruction-cum-subsidence of the obstructive veils, observation of similar objects, and the like, are at work to bring the latent mental trace to maturation, the disposition produces recollection. The contents of rec-

ollection are expressed by a form of the pronoun 'that', inasmuch as it refers to our past percepts. Thus, all the cognitions that point to their contents as that jar, that cloth, that ear-ring, and the like, are the cases of recollection. The line that distinguishes recollection from perception is that perception always refers to its content as existing in the present, whereas recollection always has reference to its content as existed in the past.

Recognition is a synthetic judgement born of perception, i.e., direct sensory observation and recollection. It is represented by such forms of deliverance as 'that necessarily is it', 'it is like that', 'this is dissimilar to that', 'this is different from that', and so on.¹⁵ Recognition is a complex mode of cognition. It includes both perception and recollection. Perception is the direct observation of the objects existing before our sense-organs. Recollection is reproduction of the latent mental trace. These two are the conditions of recognition. Thus, recognition is a kind of synthetic judgement. When perception and recollection are combined in a particular form, recognition emerges. As recollection refers to its content by a form of the pronoun 'that', recognition delivers its contents in forms like the following : 'That necessarily is it' is one of the forms. It is the judgement of identity. All such judgements as 'this is necessarily that jar', 'this is necessarily that cloth', 'this is necessarily that man' are the cases of this type. When the same object is cognised on different occasions, such judgements occur. 'This is like that' is the judgement of similarity. When we happen to come across an object which is similar to another one that has already been experienced, such judgements as 'this is like that' emerges. All such judgements as 'this book is like that one', 'my watch is like that of yours', are the cases of the judgement of similarity. There are certain judgements that are just reverse

to the judgements of similarity. 'The buffalo is dissimilar to the cow', 'the horse is dissimilar to the ass', and the like can be mentioned as examples of this variety of judgement. This is called the judgement of dissimilarity. There is also the judgement of difference. All such judgements as 'ten is less than twenty', 'five is more than three', 'the elephant is heavier than the camel', are cases of the judgement of difference.

Now, an objection may be raised against the very notion of recognition. We do not come across any phenomenon called recognition, which is given out as an independent category of cognition, as anything different from the two cognitive acts, viz., 'recollection' indicated by the form 'that' and 'perception' indicated by the word 'this'. When both these mental processes are in fusion, we derive the notion of recognition. Thus, strictly speaking, recognition is not a separate factor of our cognition. This contention is not a sound one. Recognition is not merely a combination of recollection and perception but something more. The object of recognition is the entity that stands out as the identity in and through its precedent and subsequent states.¹⁶ This identity cannot be the content of recollection, since recollection cognises only what has been perceived before. As has been stated : 'Recollection cognises only what has been known before and refers to its content as 'that', whereas recognition establishes the identity of a past datum with a present one in the form 'that is this'. Therefore, the content of recognition is certainly different from the datum of recollection.¹⁷ Nor can this identity be the content of perception which is confined to the present state of an object only. In other words, the province of perceptual cognition is limited to what is actually present and given to the senses. 'That which is in direct contact with the senses and actually present, is directly grasped

by the senses of sight and the like'.¹⁸ Hence, the identity of a past object and a present datum cannot lie within the jurisdiction of sensory perception. Therefore, we are justified to conclude that the province of recognition is different from that of recollection and perception. No doubt, recognition is a synthetic judgement born of perception and recollection, but it cannot be regarded as the mere combination of the two, inasmuch as it is a new state of the mind as a unitary cognition.

Foot-notes

1. Nandi-sūtra, 35.
2. Dhāraṇā pratipattir yathāsvam matyavasthānamavadhāraṇam ca. Tattvārthabhāṣya, I, 15.
3. aviccui dhāraṇā tassa. Viśeṣāvaśyaka-bhāṣya, 180.
4. Ibid, 291.
5. Avetasya kālāntare avismaraṇakaraṇam dhāraṇā. Sarvārthasiddhi, I, 15.
6. Nirjñātārthāvismṛtirdhāraṇā. Tattvārtha-rāja-vārttika, I, 15, 4.
7. smṛtihetuḥ sā dhāraṇā. Tattvārtha-śloka-vārttika, I, 15, 4.
8. Sa eva dṛḍhatamāvasthāpanno dhāraṇā. Pramāṇa-naya-tattvāloka, II, 10.
9. Syādvāda-ratnākara, II, 10.
10. Ibid.
11. Smṛtiheturdhāraṇā. Pramāṇa-mimāṃsā, I, i, 29.
12. Commentary on Pramāṇa-mimāṃsā, I, i, 29.
13. Vāsanodbodhahetukā tadityākārā smṛtiḥ, Pramāṇa-mimāṃsā, I, 2, 3.
14. Āvaraṇakṣayopaśamasadṛśadarśanādisāmagrilabdhaprabodhā tu smṛtiṃ janayati, Commentary on Pramāṇa-mimāṃsā, I, 2, 3.
15. Pramāṇa-mimāṃsā, I, 2, 4.
16. Pūrvāparākāraikadhurīṇam hi dravyam pratyabhijñānasya viṣayaḥ. Commentary of Pramāṇa-mimāṃsā, I, 2, 4.
17. Pūrvapramitamātre hi jāyate sa iti smṛtiḥ. Sa evāyamitiyam tu pratyabhijñānātrekiṇī. Tattva-saṅgraha, 453.
18. Sambaddham vartamānam ca gṛhyate cakṣurādīnā. Śloka-vārttika, IV, 84.

The Jaina Universe in a Profile of Cosmic Man

- Suzuko Ohira

This is a short article I sent to the Umāsvāti Seminar held in Delhi in January 1999 which I could not participate in. Very fortunately it has not been published yet, and I am indeed happy to dedicate it for the commemoration volume of my late dear teacher Pt. D. D. Malvania, who guided me in writing my Ph.D. thesis, “A study of the **Tattāvarthasūtra** with **Bhāṣya**, with Special Reference to Authorship and Date” (pub. by L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, 1982) and “A Study of the **Bhagavatsūtra** — A Chronological Analysis” (pub. by Prakrit Text Society, Ahmedabad, 1994). In this brief paper, I would like to pose upon the Cosmic Man-shaped Jaina loka in order to speculate when and why such a strange idea of the universe arose to the Jaina theoreticians, and if Umāsvāti was aware of its significance.

Umāsvāti's **T.S.**, that was composed sometimes in the late middle of the 5th century A.D., is a compendium of the theoretical contents of massive Jaina canonical works. He organized it in terms of seven tattvas in some 350 sūtras, and wrote its commentary or **bhāṣya** himself. Since then, it has become a common practice for the students of Jainology, to be introduced to the outline of Jainism through his **Sabhāṣya T.S.** However, this prakaraṇa, written in terse Sanskrit is extremely difficult to comprehend, even with the help of his own **bhāṣya**, and naturally numerous commentaries have been continuously written on it up to this day. Students of Jainism today have to thus take up the **Sabhāṣya T.S.**, as a rule, along with some modern commentaries on it at the very beginning of their Jainological studies.

It is in these modern commentaries on the **T.S.** that we find an exposition of the Jaina loka built in the form of

World-Man or Cosmic Man, standing with his legs apart and resting his hand on his waist. The same exposition is, however, not found in the earlier ones. Umāsvāti describes the shape of loka in his **bhāṣya** to sūtra III. 6 in the following way. The lower world stands in ākāśa like a down turned earthen bowl, the middle world is in the shape of a cymbal (jhālara), and the upper world is also like a drum (mr̥daṅga). The whole universe is, then, said to resemble a vajra, which means, according to Monier William's Sanskrit Dictionary (p. 913), the form of two transverse bolts crossing each other like ' ' this.

His description of the loka above as well as that of its structure and dimension made in the T.S. and its **bhāṣya**, Chs.III-IV, do not contradict those made in the modern works, except the unit of 'rajju' in measuring the loka, which is the post-Umāsvāti usage. An illustration of this Jaina loka, for instance, shown in Figure 1, may naturally arouse our imagination that it resembles a human being, having his head on top and his hands at the part of waist that falls in the position of the middle world. But Umāsvāti does not compare it to Cosmic Man as modern commentators on the T.S. do. Neither do so the early commentators of the T.S., both Śvetāmbara and Digambara, including Haribhadra, Pūjyapāda and Akalaṅka, whose works I hold. I shall be most happy if any scholar would be kind enough to inform me, of the earlier works on the T.S. or otherwise that refer to the Jaina loka expressed in human appearance.

Schubring mentions in **The Doctrine of the Jains** (p.206), "A third non-canonical conception refers to a world of human appearance (as loke puruṣa)".⁽¹⁾ He, then, makes a note that an expressly female figure appearing in Grünwedel's **Alt-Kutscha**, I. 47, etc. is quite doubtful. True, an idea of the loka in a profile of Cosmic Woman can never be accepted

in the context of Jainism. However, as illustration of a female-figured Jaina loka, dated the 18th century, Rajasthan, has been widely circulated in Japan also, as shown below.⁽²⁾

Schubring also mentions that the name of the regions called 'Graiveyaka (neck)' in the loka and the expression of 'loka-mastaka (head of the universe)' made in the **Daśavaikālikasūtra** IV. 25 make it clear that the Jaina loka is shaped in human appearance.⁽³⁾ The **Daśavaikālikasūtra** is one of the earliest canonical works, however, this part is obviously a later interpolation. Be that as it may, the loka was one of the earliest topics that the canonical authors had to work on, because without firmly establishing its shape, size and structure, etc., they could not advance and develop their theories of jivas and ajivas that abide therein. The Jainas are the natural philosophers, and they postulate that the aloka or non-universe exists by which the loka is supported. Arguments on this matter appear in quite early canonical stages.⁽⁴⁾

The **Bhagavatisūtra** (=Bh.) VI. 5. 240-241 refer to Tamaskāya or the black body which envelops the four lower kalpas rising from the Aruṇavara Ocean, and from its end begins Kṛṣṇarāji or the black field at Brahma loka. Since these regions are always bright due to the natural brightness of vimānas, and since the Jyotiṣkas brighten the middle worlds, it is difficult to fathom why the canonical authors had to postulate these dark regions in the Jaina cosmography. But a solution to this problem can be arrived at, only if we take the Jaina loka in a profile of Comic Man. For, then, we can suppose that Tamaskāya is situated in the position of the womb with Kṛṣṇarāji on top, which assumes a symbolic form of the swastika. These dark regions, then, will signify the cosmic garbha, the innermost shrine of the Jainas, in which located is Mt. Meru in the form of liṅgam. A plausible

explanation of all this is that the then canonical authors adopted the popular liṅgam worship of Śaiva School in order to represent Mt. Meru as a symbol of the eternal potency of Jainism. These regions are thus placed above the profane lower world.⁽⁵⁾

These texts in the **Bh.** above belong to the final canonical stage, when the Jaina centered world view was thoroughly established. Their description of Tamaskāya and Kṛṣṇarāji presupposes that the Jaina loka was assumed in a profile of Cosmic Man. Then, the trasa nāḍi or a tunnel running vertically through the center of the loka, must be suggesting itself to be the cosmic axis of the Jainas.

The structures of the three worlds and the four types of beings residing therein are described in the **T.S.** III-IV. Umāsvāti must have used the so called Paṇṇatti texts for his source materials in composing these chapters. From the data offered so far above, it is very clear that the shape, size and structure of the Jaina loka had been already established by Umāsvāti's time. Therefore, the Jaina theoreticians in the later canonical stages including Umāsvāti were fully aware that the shape of their universe was made to resemble Cosmic Man. But curiously enough, they didn't dare to refer to this fact. It is likewise strange that the post-Umāsvāti authors like Haribhadra, Pūjayapāda and Akalaṅka maintained the same attitude of keeping silence about this matter. It just went on, as if handing down a secret inside to the succeeding Jaina theoreticians, untill the modern authors broke with its taboo. But, why ?

The **Bh.** XIII. 4.478-479 refer to the directions starting from the central point in the middle world, which is situated in the middle of two thin layers at the top of Ratnaprabhā. This theory of directions must have evolved in the final canonical stage, in connection with locating the central point

of the loka, against which a kevali must fix the central point of his physical body, in order to perform kevali samudghāta at his final moment of life.⁽⁶⁾ The T.S. Ch.10 which is relevant to mokṣa, is silent about this method of kevali samudghāta. Now, the T.S.V.15 and its bhāṣya state that a jiva can occupy one by asaṅkhyāta part of lokākāśa up to the whole of it. The entire lokākāśa has to be occupied by a kevali by spreading his soul in order to cut off his total karmas at the time of liberation. This process is known as kevali samudghāta. This is the only time when a jiva can occupy the entire lokākāśa. Umāsvāti, who keeps silence about kevali samudghāta, is thus surely well acquainted with its concept.

“You can attain liberation by way of ahiṃsā,” said Māhāvira. But as time went on Jainas developed their own doctrinal system, and their method of salvation had to be, then, theorized in view of their advanced dogmatical scheme. Jainism advocates dualism of the jiva (=ātman) and the matter (=ajiva), and karma belongs to the category of matter. Since Jainas do not postulate Creators of God, they assume that jivas and matter have existed since times eternal, and that world phenomena have also been occurring by the mutual bondage of jivas and karmas since the beginning of eternal time. The Jaina theoreticians in the canonical age, then, had to solve the problem as to how to enable a kevali to eradicate his total karmas at the time of liberation, in the purview of their karma doctrine. Jivas and karmas, say the Jainas, have been inseparably bound since the beginningless time. Then, how can they ever be separated ? It must have been a grave and pressing issue to be solved by the then canonical authors.

Here, Jaina canonical authors got help from the traditional Brahmanical concept of ‘Ahaṃ brahmāsmi’ in the

Bṛhadāranyaka Upaniṣad and 'Tattvam asi' in the **Chāndogya Upaniṣad**. In other words, the unification of Ātman with Brahman is the well known established method of freedom from saṃsāra in the Brahmanical tradition. The Jaina authors resorted to the same method, and established 'kevali samudghāta', the Jaina method of annihilating a kevali's entire karmas and attaining liberation, by allowing him to be unified or to become one with Cosmic Man, the Jaina loka.

In order to deny one's total self and become free from it, there is no other way for him, but to transcend the level of his own self and becomes one with the Absolute One, Brahman or God, or with whatever name you may wish to call Him. Likewise, if a kevali wants to be absolutely free from his entire karmas that have been inseparably bound with his transmigrating self since the beginningless time, there is just no other way for him, but to transcend the level of such self and becomes one with the Absolute One, who stands outside the phenomena of saṃsāra. The Jaina theoreticians had to thus build their loka in a profile of Cosmic Man.

Buddha who was a historical person in Hinayāna Buddhism, came to be also considered as pervading throughout the universe in Mahāyāna Buddhism. This idea was soon followed by the carollary that Buddha is no other than the cosmic world itself. This cosmic world is called Buddha's 'dharma kāya', that is often expressed by Cosmic Vairocana. This idea, of course, goes back to that of Puruṣa in the 'Puruṣa-sūkta hymn' in the **Rg-veda** X. 90. Puruṣa or Original Man is here depicted as God of sacrifice as well as the object of sacrifice, by whose immolation the present world including all things, human beings, devas and all others including social systems are derived. The Jāinas thus followed in the wake of Mahāyānists.

The adoption of the idea of Brahman to the Jaina system must have occurred at some canonical stage, that was much earlier than the time of Umāsvāti. However, the Jaina loka which resembles Cosmic Man, is ajiva or matter, thereby kevali samudghāta is difficult to allow a kevali to attain his final perfection. Then, if the Jaina loka were assumed to be Cosmic Jina or God who enables a kevali's unification with Him, in as much as the case of Brahman and Mahāyānists' Cosmic Buddha, it would be contradicted by their dual system of jiva-ajiva that excludes the existence of the Absolute One. A kevali thus falls into a dilemma in performing kevali samudghāta, this being a method and a mechanical process of eradicating his entire karmic matter particles, that have been bound inseparably with his soul since times eternal, by way of spreading his entire soul space throughout the lokākāśa in a profile of Cosmic Man, and exploding them, just as a fully blown balloon bursts at its maximum expansion to exclude its air inside.

Due to some dissatisfactory factors hidden in this method of karmic destruction, Jaina theoreticians in the canonical age including Umāsvāti, could not openly say that the Jaina loka resembles Cosmic Man. Post canonical theoreticians, then, followed the same practice of their predecessors. However, as time went on, its grave significance came to be gradually forgotten, and the modern commentators of the T.S. must have started to elucidate that their loka is built in the appearance of Cosmic Man. Then, there also appeared an idea of the Jaina loka in a profile of Cosmic Woman, as mentioned already. This Jaina loka expressed in a figure of Cosmic Woman belongs, most probably, to a tantric line.



Foot-notes

1. Schubring, W. : **The Doctrine of the Jainas**. Motilal Banarasidass, Delhi, 1962, p. 206, note 1. He also makes a reference to Kirfel's **Bilderatlas**.
2. Figure 2, from Akira Sadakata's **Indo Uchūshi** (Indian Cosmography), p. 233. The same illustration is also found in Heibonsha's **Sekai Daihyakka Jiten** (World Encyclopaedia), v. 3 (1988), illus.p.63, under 'uchū (universe)'.
3. Schubring, op. cit. p. 206.
4. Refer to my **Study of the Bhagavatīsūtra**, § 145-146.
5. " " " " " " " § 157-160.
6. " " " " " " " § 163 & 165.

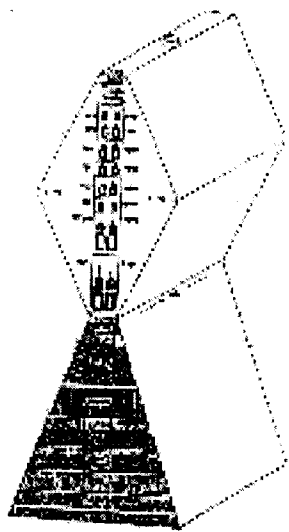


Figure 1

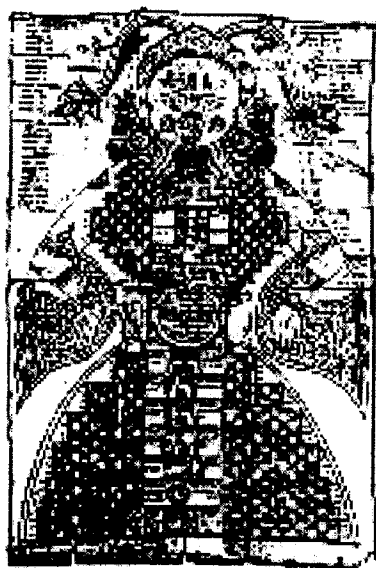


Figure 2

Śaṅkarācārya and the *Taittirīyopaniṣad* (with reference to his *bhāṣyas*)

- Vijay Pandya

The *Taittirīyopaniṣad* (T.U.) is one of those few Upaniṣads which have exercised a tremendous influence upon the course of Indian philosophy over the centuries. It is this Upaniṣad which has formed the core of the *Brahmasūtra* available at present along with some other classical Upaniṣads. Some of the sūtras of the extant *Brahmasūtra* have been based upon this upaniṣad. The very second sūtra जन्माद्यस्य यतः । (1-1-2) has the passage from this Upaniṣad i.e. यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते, येन जातानि जीवन्ति, यत्प्रयन्ति, अभिसंविशन्ति, तद्विजिज्ञासस्व, तद्ब्रह्म । for its *viṣayavākya*. The whole of the *Ānandamayādhikaraṇa* (1-1-12to 19) has the *ānandamīmāṃsā* of this upaniṣad as the basis.

Then, there is one theory according to which there were various *Brahmasūtras* belonging to the various Upaniṣads, the *Taittirīyopaniṣad* likely being one of them.¹

Śaṅkarācārya was not to miss the enormous philosophic significance of this Upaniṣad, as is evidenced from the fact that he has quoted the T.U. in his *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣya* (B.S.S.B.) 142 times.² He has also written a commentary on the T.U.

Here, before we go deeper into the discussion, it should be made clear that, we assume both the *bhāṣyas* viz. B.S.S.B. and the *Taittirīyopaniṣadbhāṣya* to be authentic from the pen of Śaṅkarācārya, though occasionally the doubts have been raised about them. Scholars like Deussen think that the second interpretation of the *Ānandamayādhikaraṇa* is an interpolation. Similarly the T. U. *bhāṣya* is also authentic as Sureśvarācārya has commented upon it and there are sub-commentaries upon the *Vārtika*, a commentary by Sureśvarācārya on the T. U.

Bhāṣya.³ It may also be noted that the second interpretation of the *Ānandamayādhikaraṇa* is quite in consonance with T. U. *Bhāṣya*.

If we want to understand Śaṅkarācārya's philosophical position towards the T.U., then, his *bhāṣyas* on *Ānandamayādhikaraṇa* (1-1-12 to 19) of the *Brahmasūtra* and the relevant portion of the T.U. are indispensable.

We know that Śaṅkarācārya has given two interpretations of the *Ānandamayādhikaraṇa*. The relevant portion of the T. U. which has been taken up as a discussing point in the *Brahmasūtra* begins as follows :

तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाश सम्भूतः । आकाशाद्वायुः । वायोरग्निः ।
अग्नेरापः । अद्भ्यः पृथ्वी । पृथिव्या ओषधयः । ओषधीभ्योऽन्नम् ।
अन्नात्पुरुषः । स वा एष पुरुषोऽन्नरसमय तस्येदमेव शिरः । अयं दक्षिणः
पक्षः । अयमुत्तरः पक्षः । अयमात्मा । इदं पुच्छं प्रतिष्ठा ।

From the Ātman, the ether proceeded, from ether, the wind, from the wind the fire, from the fire the waters, from waters the earth, from earth the plants, from plants food, from food man, he is made up of food.

And then in the similar fashion the T. U. proceeds further. In this self of food dwells inside another self of breath (*Prāṇamaya*), again in the self of breath, there is self of mind (*manomaya*). Further in the self of mind is the self of understanding (*viññānamaya*) and in the self of understanding is the inner self which consists of bliss (*ānandamaya*).

Now the crucial point of discussion in the *Brahmasūtra* and in the T.U.*bhāṣya* is this self consisting of bliss, *Ānandamaya*.

Who is this *Ānandamaya* ?

Śaṅkarācārya puts forth two interpretations in his commentary on the *Ānandamayādhikaraṇa*.

According to the first interpretation put forth by Śaṅkarācārya,

Ānandamaya is Brahman.

According to the second interpretation which some scholars like Deussen have dubbed as an interpolation, (but we believe it to be as authentic as the first one), *Ānandamaya* is not Brahman. It is one of the five sheaths, as Śaṅkarācārya says in his B.S.S.B., तद्विजिज्ञापयिष्यैवात्रमयादय आनन्दमयपर्यन्ताः पञ्चकोशा कल्पयन्ते ।⁵ The five sheaths extending from the sheath of food upto the sheath of bliss are merely introduced for the purpose of setting forth the knowledge of Brahman.

Similar interpretation is offered in the T.U.*bhāṣya*, and in the T.U.*bhāṣya* by Śaṅkarācārya the interpretation resembling that of the first interpretation in the B.S.S.B., is nowhere in sight. It is most interesting and edifying to see how Śaṅkarācārya fortifies the thought that *Ānandamaya* is not Brahman. The *bhāṣya* in the Upaniṣad runs as follows :

अन्नमयादिभ्य आनन्दमयान्तेभ्य आत्मभ्योऽभ्यन्तरतमं ब्रह्म विद्यया प्रत्यगात्मत्वेन दिदर्शयिषुः शास्त्रं अविद्याकृतपञ्चकोशापनयनेन अनेकतुषकोद्रववितुषीकरणेनैव तदन्तर्गत तण्डुलान्तरस्तौति । तस्माद्वा एतस्मादन्नरसमयादित्यादि ।⁶

Brahman is the inmost of all selves beginning from the physical sheath and ending with the blissful one. The scripture starts with the text तस्मात् वा एतस्मात् अन्नरसमयात् etc. with a view to revealing through knowledge that Brahman as the indwelling self by following a process of eliminating the five sheaths just as rice is extracted from the grain called *Kodrava* that has many husks.⁷

Thus *Ānandamaya* is not Brahman and it is one of the sheaths which one has to transcend in order to realise Brahman.

The T.U. *bhāṣya* is running close parallel to the second interpretation offered by the great ācārya in his B.S.S.B.

As Śaṅkarācārya was writing an elaborate *bhāṣya* on the T.U., he makes some other subtler points which he did not mention in his *bhāṣya* on the *Ānandamayadhikaraṇa* in the

Brahmasūtra.

We know that in the T.U., after *Annamaya* comes *Prāṇamaya* and so on. At this place, Śaṅkarācārya in his T.U. *bhāṣya* observes एवं मनोमयादिभिः पूर्वपूर्वव्यापिभिरुत्तरोत्तैः सूक्ष्मैरानन्दमयान्तैराकाशादिभूता-
रब्धैरविद्याकृतैरात्मवन्तः सर्वे प्राणिनः । तथा स्वाभाविकेनाप्याकाशादिकारणेन नित्येना-
विकृतेन सर्वगतेन सत्यज्ञानानन्तलक्षणेन पञ्चकोशातिगेन सर्वात्मना आत्मवन्तः ।⁸

Similarly all creatures are possessed of selves by virtue being provided with the bodies beginning with the mental and ending with the blissful which successively pervade the preceding ones and which are made up of the elements, beginning with *ākāśa*, that are the creations of ignorance. So also they are blessed with the self by the Self that is common to all, selfexistent, the source of ether etc., everlasting, unchanging, all-pervading, defined as truth, knowledge and infinite and beyond five sheaths.⁹

Further one more finer point Śaṅkarācārya makes in the T.U. *bhāṣya* which he did not make in his *bhāṣya* on the *Ānandamayādhikaraṇa*.

संक्रमणाच्च 'आनन्दमयमात्मानमुपसंक्रामति' इति वक्ष्यति । कार्यात्मनां च संक्रमणमनात्मनां दृष्टम् । संक्रमणकर्मत्वेन चानन्दमय आत्मा श्रूयते । यथात्रमयमात्मानमुपसंक्रामतीति । न च आत्मन एवोपसंक्रमणम् । अधिकारविरोधाद-
संभवाच्च । न ह्यात्मनैवात्मन उपसंक्रमणं संभवति । स्वात्मनि भेदाभावात् । आत्मभूतं च ब्रह्म संक्रमितुः ।¹⁰

This also follows from the fact of *Samkramaṇa* (attaining). The text will say 'He attains the self made of bliss. (T.U.2-5) and things that are non-selves and effects are seen to be attained by others. Moreover the self made of bliss is mentioned in the text as the object of the act of attaining just as it is the *annamayam ātmānam upasamkrāmti*, he attains the self made of food. Nor is the (unconditioned) Self attainable since such an attainment is repugnant to the trend of the passage and it is logically impossible. For the (unconditioned)

Self cannot be attained by the Self in as much as there is no split within the self and Brahman is the Self, of the attainer.¹¹

So this argument of attaining is a very subtle one, and additional too, to the points made in the BSSB by Śaṅkarācārya. The great ācārya offered two interpretations of which he elaborated the second interpretation and the first one he altogether ignored in the T.U.*bhāṣya*.

About the second interpretation it may be stated that the ācārya was not wavering between *ānanda* and *ānandi* so to say as Belvalkar and Ranade seem to be averring.¹² We may, in fact, conjecture that, the first interpretation was handed down to Śaṅkarācārya by the tradition and he felt bounden by the tradition to mention the interpretation of which he himself was little convinced.

The second interpretation is consistent with his overall relentless pursuit of absolute, rigorous unflinching non-dualism and which gets reflected in the T.U.*bhāṣya*. In fact, as we could mark, in the T.U.*bhāṣya*, he is more original, vigorous and incisive unshackled by the tradition.

Regarding Śaṅkarācārya's *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*, Daniel Ingalls has observed that Śaṅkarācārya breaks with traditional interpretations frequently whereas in the *Brahmasūtra-bhāṣya*, he is very careful not to depart from the tradition.¹³ This observation, I think, is applicable to T.U.*bhāṣya* by Śaṅkarācārya.

So from the forgoing discussion, it would be seen that Śaṅkarācārya sets aside that interpretation which connects Brahman with *Ānandamaya*. I may venture even further, that had it been in Śaṅkarācārya's power, he would even have rejected the term *Ānanda*, devoid of any suffix like *mayat* which obviously, under no circumstances, he could admit.

Tradition sanctified by usage and hallowed by time was too overwhelming for him to reject the term *ānanda*. In support of this statement, it may be mentioned that, in the whole of literature by Śaṅkarācārya the most frequent phrase in the Indian philosophy, i.e. *saccidānanda* taken as a whole does not occur. Individually *sat*, *cit* and even *ānanda* did occur in the literature by the ācārya, but as a definition of Brahman and even otherwise by way of inserting such phrases, this phrase *saccidānanda*, is conspicuous by its absence.

So, as with *ānandamaya*, Śaṅkarācārya considered *ānanda* epithet of Brahman as qualifying it. The epithet *ānanda* goes against the tenor of his philosophical strain and despite Śaṅkarācārya, in the Post-Śankara period the epithet and the phrase *saccidānanda* have continued to reign unchallenged.

Though there is no direct evidence to prove it but, according to Śaṅkarācārya, it appears *ānanda* would bring the worldly content which would pollute, so to say, Śaṅkarācārya's Brahman.

And perhaps (not sure) the connotations of the word *ānanda* contextually used in the classical Upaniṣadic literature, had strengthened his aversion to the word *ānanda* being applied to Brahman.

It is not very infrequently that in the Upaniṣads the word *ānanda* has a sexual connotation. To point out a few :

In the *Bṛhadaranyakopaniṣad* (2-4-11) it is stated that
 स यथा सर्वासामपां समुद्र एकायनम्, एवं सर्वेषां स्पर्शानां त्वगेकायनम्,
 एवं सर्वेषां गन्धानां नासिके एकायनम्, एवं सर्वेषां रसानां जिहवैकायनम्, एवं
 सर्वेषां रूपाणां चक्षुरेकायनम्, एवं सर्वेषां शब्दानां श्रोत्रमेकायनम्, एवं सर्वेषां
 सङ्कल्पानां मन एकायनम्, एवं सर्वेषां विद्यानां हृदयमेकायनम्, एवं सर्वेषां कर्मणां
 हस्तावेकायनम्, एवं सर्वेषामान्दानामुपस्थ एकायनम्, एवं सर्वेषां विसर्गाणां पायुरेकायनम्,
 एवं सर्वेषामध्वन्तं पादावेकायनम् एवं सर्वेषां वेदानां वागेकायनम् । (B.U.2-
 4-11)

It is - as of all waters the uniting point is the sea, so of all touches the uniting point is the skin, so of all tastes the uniting point is the tongue, of all smells the uniting point is the nostrils, so of all forms the uniting point is eyes, so of all sounds the uniting point is the ear, so of all intention (*sankalpa*) the uniting point is the mind (*manas*), so of knowledge the uniting point is the heart, so of all acts (*karma*) the uniting point is the hand, so of all pleasures (*ānanda*) the uniting point is the generative organ (*evam sarveśāmānandānām upastha ekāyanam*) so of all evacuations the uniting point is the anus, so of all journeys the uniting point is the feet, so of all Vedas, the uniting point is speech.¹⁴

Similarly in the *Praśnopaniṣad* a question is asked : In whom, pray, are all things established ? (कस्मिन्नु सर्वे सम्प्रतिष्ठिता भवन्तीति) And in the answer to this question are supplied couples having the cause-effect relationships. As birds resort to a tree for a resting place, even so, O friend (Pippalāda addressing to Gārgya, a questioner) it is to the Supreme Soul (ātman) that everything here resorts.

स यथा सोम्य वयांसि वासोवृक्षं सम्प्रतिष्ठन्ते । एवं ह वै तत्सर्वं पर आत्मनि सम्प्रतिष्ठते । पृथिवी च पृथिवीमात्रा चापश्चापोमात्रा च तेजश्च तेजोमात्रा च वायुश्च वायुमात्रा चाकाशश्चाकाशमात्रा च चक्षुश्च द्रष्टव्यं च श्रोत्रं च श्रोतव्यं च घ्राणं च घ्रातव्यं च रसश्च रसयितव्यं च त्वक् च स्पर्शयितव्यं च वाक् च वक्तव्यं च हस्तौ चादातव्यं चोपस्थश्चानन्दयितव्यं च पायुश्च विसर्जितव्यं च पादौ च गन्तव्यं च मनश्च मन्तव्यं च बुद्धिश्च बोद्धव्यं चाहङ्गाश्चाहङ्कर्तव्यं च चित्तं च चेतयितव्यं च तेजश्च विद्योतयितव्यं च प्राणश्च विधारयितव्यं च ।

(*Praśnopaniṣad* 4-87, 8)

Earth and the elements of earth, water and the elements of water, heat (*tejas*) and the elements of heat, wind and the elements of wind, space and the elements of space, sight and what can be seen, hearing and what can be heard, smell and what can be smelled, taste and what can be tasted,

the skin and what can be touched, speech and what can be spoken, the hands and what can be taken, the organ and what can be enjoyed (*upastjaścānandayitavyamca*), the anus and what can be excreted, the feet and what can be walked, mind (*manas*) and what can be perceived, intellect (*buddhi*) and what can be conceived, egoism (*ahamkāra*) and what can be connected with 'me', thought (*citta*) and what can be thought, brilliance (*tejas*) and what can be illumined, life-breath (*prāṇa*) and what can be supported.

Similarly in the *Kauṣitaki Upaniṣad* ānanda has been associated with *upastha* - a generative organ. The passage runs thus :

He says to him 'Wherewith do you acquire (*āp*) my masculine names.

'With the vital breath (*Prāṇa*, masc.)' he should answer.

'Wherewith feminine names ?'

'With speech (*vāc*, fem.)'

'Wherewith neuter ones ?'

'With the mind (*manas*, neut.)'

'Wherewith odors ?'

'With the breath. (*Prāṇa*)'

'Wherewith forms ?'

'With the eye'

'Wherewith sounds ?'

'With the ear'

'Wherewith the flavors of food ?'

'With the tongue'

'Wherewith actions ?'

'With the two hands.'

‘Wherewith pleasure and pain ?’

‘With the body’

‘Wherewith bliss, delight and procreation ?’

‘With the generative organ’

(‘*Ken ānandam, ratim, prajātimiti, upasthena*’)

‘Wherewith goings ?’

‘With the two feet’

‘Wherewith thoughts, what is understood and desired’

‘With intelligence (*prajñā*), he should say.¹⁶

Similarly in the same *Kauṣītaki Upaniṣad*, further, father says ‘My bliss, delight and procreation in you I would place. The son replies : Your bliss, delight and procreation in me I take.’

(आनन्दं रतिं प्रजातिं ते मयि दध इति पुत्रः । (Kau. U. 2. 11)

It is noteworthy that in the *Kau. U.* these three words viz. *ānanda*, *rati* and *prajāti* are being repeatedly used.¹⁸ *Prajāti* may be connected with *jan* to generate, procreate. *Rati* may be dealing more with the aspect of sexual pleasure from *ram* verb, and *ānanda* may mean a general over-all sexual gratification or satisfaction.¹⁹

In the *B.U.*, *ānanda*, as if, has been defined and it is not difficult to see that context is associated with sexual pleasure. Yājñavalkya says मनसा वै सम्राट् स्त्रियमभिहार्यते, तस्यां प्रतिरूपः पुत्रो जायते, स आनन्दो । (B.U. 4-1-6) Verily, your majesty, by the mind one betakes himself to a woman. A son like himself is born of her. He is bliss.

In the *T.U.* context also, the word *prajāti* along with *ānanda* occurs and there is a word *amṛta* also alongwith *prajātiramṛtamānanda ityupasthe* (T.U.3-10-3).

It can be seen that all these words *prajāti*, *amṛta* and

ānanda are connected with *upastham*, a generative organ.

In the *Kau. U.*, it appears that a process of sexual intercourse is purported to be described.

प्रज्ञया उपस्थं समारुह्य उपस्थेनानन्दं रतिं प्रजातिमाप्नोति । (*Kau. U.* 3-6) With intelligence having mounted on the generative organ, with the generative organ, one obtains bliss, delight and procreation.

So far, we have discussed that the word *ānanda* is explicitly connected with the generative organ and has sexual connotations.

And there are some places in the *Upaniṣad* where no direct connection can be perceived, but at the same time, there are sexual allusions. The celebrated passage from the *B.U.* gives an illustration of the erotic or amorous congruence in 4-3-21 तद्यथा प्रियया स्त्रिया सम्परिष्वक्तो न बाह्यं किञ्च वेद नान्तरम्. As a man in the embrace of a beloved woman knows nothing, without, nothing within.

In the *C.U.*(7-25-2) स वा एष एवं पश्यन्नेवं मन्वा न एवं विजानन्नात्मरतिरात्म क्रीड आत्ममिथुन आत्मानन्दः Verily who sees thus, who thinks thus, who understands thus, who has pleasure in the soul, who has delight in the soul, who has intercourse with the soul, who has bliss in the soul. It can be seen that this passage endeavours to define *ānanda* almost in erotic terms.

Similarly in the *Mundakopaniṣad*, the same words are employed in the following context, viz

प्राणो ह्येष यः सर्वभूतैर्विभाति विजानन्विद्वान्भवते ।
नातिवादी आत्मक्रीडः आत्मरतिः क्रियावानेष ब्रह्मविद्यां वरिष्ठः ॥

(M.U.3-1-4)

Truly it is life that shines forth in all beings. Understanding this, one becomes a knower. There is no superior speaker. Having delight in the soul (*ātman*), having pleasure in the

soul, doing rites, such a one is the best of Brahma-knowers.

From this discussion, it is certain that the word *ānanda*, originally used to have an erotic or sexual connotation and hence, might have been considered profane by the philosopher like Śaṅkarācārya. Of course, it cannot be gainsaid that, in the Upaniṣads, the word *ānanda* has been employed in the non-sexual and unerotic contexts also. But it did not remain a pure, unalloyed, non-contextualised and shorn of all undesirable association. Hence the word *ānanda* was not suitable to Śaṅkarācārya's steadfast, and unflinching pursuit of the absolute monism.

Śaṅkarācārya did not want to dilute his rigorous, absolute monism and so he shunned the phrase *saccidānanda* along with *ānanda*. That was also the reason, why he, having offered two interpretations in the *anandamayādhikaraṇa*, left the first interpretation of *ānandamaya* as Brahman, in the lurch, so to say, completely ignored it in the T.U.*bhāṣya*.

This is how I have endeavoured to unravel the mystery of Śaṅkarācārya's having two interpretations in the *Ānandamayādhikaraṇa*, having abandoned one in his T.U.*bhāṣya* and not mentioning ever the phrase *saccidānanda* in his entire literature.

References

1. Belvalkar S.K, *Shree Gopal Basu Mallik Lectures on Vedānta Philosophy*, 1929, p. 140-146
2. Dr. Paul Deussen, *The System of the Vedānta*, Reprint 1972, p. 31.
3. Ibid, p. 139
- 3(1). *Encyclopedia of Indian Philosophies, Advaita Vedānta*, ed. by Karl H. Potter, 1981, pp. 116, 204.
4. Dr. Paul Deussen, *The System of the Vedānta*, p. 139
5. *Brahmasūtrasāṅkarabhyāṣya* NSP edition, 1938, p. 185.
6. *Taittirīyopaniṣad* with the commentary by Śaṅkarācārya, in the Volume ईशादिदशोपनिषदः, शाङ्करभाष्यसमेतः. Pub. Motilal Banarasidass, reprint 1978, p. 294.

Here and hereafter, this edition is utilised for the T.U.*bhāṣya* by Śaṅkarācārya.

7. Translation by Swami Gambhirananda, *Eight Upanisads*, Vol I, Second Edn., 1948, p. 322.
8. T.U.*bhāṣya*, p. 291.
9. Translation by Swami Gambhirananda, p. 326.
10. T.U.*bhāṣya*, p. 294.
11. Translation p. 335-336.
12. Belvalkar and Ranade, *History of Indian Philosophy*, Vol II, *The Creative Period*, 1927, p. 252.
13. Daniel Ingalls, The Study of Śaṅkarācārya, Annals of Bhandarkar Oriental Institute, 33, 1952, quoted by E. A. Soloman, in *Śaṅkarācārya's Bhāṣya on the Brhadāranyakopaniṣad, A Few Salient Points in the Volume Ādi Śaṅkarācārya* (12th Centenary Connotation Volume 1992) ed. by Dr. Gautam Patel, Pub. by Directorate of Information, Government of Gujarat, Gandhinagar.
14. Translation by R. E. Hume, *The Thirteen Principal Upanṣads*, OUP, 1995, p. 131.
15. Ibid, pp. 386-387.
16. Ibid, pp. 306-307.
17. तमाह केन मे पौस्यानि नामान्याप्नोतीति प्राणेनेति ब्रूयात् । केन स्त्रीनामानिति वाचेति केन नपुंसकानीति मनसेति केन गन्धानीति प्राणेनेत्येव ब्रूयात् । केन रूपाणीति चक्षुषेति केन शब्दानीति श्रोत्रेणेति केनात्ररसानिति जिह्वेति केन कर्माणीति हस्ताभ्यामिति केन सुखदुःखेति शरीरेणेति केनानन्दं रतिं प्रजातिमित्युपस्थेनेति, केनेत्या इति पादाभ्यामिति केन धियो विज्ञातव्यं कामानिति प्रज्ञयेति ब्रूयात्तमाह (*Kauṣītaki U.* 1-6, उपनिषत्संग्रहः-p.196, ed. by पण्डित जगदीश शास्त्री, pub. Motilal Banarasidass, Delhi, 1970.)
18. Further in the *Kau. U.*, उपस्थ एवास्या एकमङ्गमदूहळं तस्यानन्दो रतिः प्रजातिः परस्तात्प्रतिविहिता, 3-5, Again in 3-7, न हि प्रज्ञापेत उपस्थ आनन्दं रतिं प्रजातिं काञ्चन प्रज्ञापयेदन्यत्र मे मनोऽभूदित्याह । Ibid pp:202-203
19. G. Glaspert Sauch S. J., *Bliss in the Upanisads*, pub. Oriental Publishers and Distributors, New Delhi, 1977, p. 134.

JAINA BIOLOGY (1)

- J. C. Sikdar

1. Jaina Biology and the Scientific Method

Biology is the science of living substance (Jivadravya)¹ which is different from non-living substance (ajivadravya)². It is a very old science of living substances for solving the fascinating riddle of life. The survival of early men required a knowledge of such basic facts as which plants and which animals could be safely taken as food and medicine. In the Jaina Āgamic literature the word 'Jivatthikāya'³ is used to refer to any living substance, plant or animal, from nigoda⁴ (micro-organism) up to the pañcendriya manuṣya⁵ (five-sensed human beings), just as the word 'organism'⁶ in modern age is used to denote any living thing, plant or animal, from amoeba to man.

The study of Biology began with the Jainas on the basis of the doctrine of animism⁷ and ahimsā⁸ (non-violence) in the hoary past, besides the requirement of food to sustain life with a sense of spiritual value of life of all beings. They kept in view the concepts of living substance as contained in the Vedic⁹ and post-Vedic¹⁰ literature, describing the external and internal parts of plants and animals with their nomenclature, classifications, etc.

Biology as an organized science can be said to have begun with the Greeks¹¹ in the West on the basis of the knowledge of such basic facts as which plants and which animals were useful as food and medicine. "They and the Romans described the many kinds of plants and animals known at the time."¹²

Galen (131-200 A.D.),¹³ the first experimental physiologist, made experiments to study the functions of nerves and blood vessels. Biology expanded and underwent alteration greatly

in the nineteenth century, and it has continued this trend at an accelerated pace in the twentieth century due to the discoveries and techniques of physics and chemistry.

Sources of Scientific Information on Jaina Biology :

The ultimate source of each fact of Jaina Biology contained in the Jaina Āgamic and post-Āgamic works is in some carefully controlled observation made by the Jainācāryas. They have made a discovery in the world of life, plants and animals, by their critical observation on them; they have described their methods in details so that their followers can repeat them, have given the result of their observations, discussed the conclusions to be drawn from them, perhaps formulated a theory to explain them, and indicated the place of these biological facts in the present body of scientific knowledge contained in the Jaina Āgamas.

The Scientific Method :

The facts of Jaina Biology as embodied in the Jaina canons are gained by the application of the scientific method, yet it is difficult to reduce this method to a simple set of rules of modern Biology that can be applied to the Jaina biological science, because the sceptical scientists of modern age want confirmation of the statement by the independent observation of another in any scientific investigation.

“The basis of the scientific method and the ultimate source of all facts of science is careful, close observation and experiment, free of bias, with suitable controls and done as quantitatively as possible.”¹⁴ The observations made by the Jainācāryas on the world of life, plants and animals, may be analyzed, or simplified into their constituent parts in the light of modern Biology, so that some sort of order can be brought into the observed phenomena. Then the parts can be synthesized or reassembled and their interaction and interrelations discovered on the scientific basis. A method

has been followed by the Jainas to see through a mass of biological data and they suggest a reason for their interrelations, as science advances only by scientific investigations : hypothesis, observation, revised hypothesis, further observation and so on. In the words of Einstein “In the whole history of science from Greek philosophy to modern physics, there has been constant attempts to reduce the apparent complexity of natural phenomena to some simple, fundamental ideas and relations.”¹⁵

Some of the practical uses of a knowledge of Jaina Biology will become apparent in the fields of medicine and public health, in agriculture and conservation, its basic importance to the social studies, and its contribution to the formulation of a philosophy of life, together with aesthetic values, as it is impossible to describe the forms of life without reference to their habitats, the places in which they live, in a given region, being closely interrelated with each other and with the environment in the closely interwoven tapestry of life.

2. Some Generalizations of Jaina Biological Science

The idea that living systems are distinguished from non-living ones by some mysterious vital force (paryāpti)¹⁶ has gained acceptance in Jaina Biology, while one of the basic tenets of modern Biology is that “the phenomena of life can be explained in terms of chemistry and physics.”¹⁷ The idea that the living systems are not distinguished from non-living ones by some mysterious vital force has only recently gained ground in Biology, only 40 years ago, when the German embryologist, Hans Driesch, postulated the theory of “the existence of transcendent regulative principles, entelechies, which control the phenomena of life and development.”¹⁸

There appear to be no exceptions to the generalization that all life comes only from living things. Like the experiments of Pasteur, Tyndal and others,¹⁹ just century ago finally, the Jainācāryas, provided convincing proof that micro-organism,

such as, nigodas, earth quadrates, etc., i.e. bacteria, are also incapable of originating from non-living material by spontaneous generation. It seems clear that nigodas require the presence of pre-existing nigodas,²⁰ just as the virus of modern Biology does so. Nigodas (micro-organisms) do not arise de novo from non-nigodas, just as viruses do not do so from non-viral material.²¹

Elements of the idea that all of the many kinds of plants and animals existing at the present time were not created de novo and were eternally existing and have descended from previously existing organisms are clearly expressed in the jaina texts,²² but they have their gradations.²³ The theory of organic evolution that all of the many kinds of plants and animals “have descended from previously existing simpler organisms by graduals modifications which have accumulated in successive generations has gained ground among the modern Biologists as one of the great unifying concepts of Biology. Elements of this were implicit in the writings of certain Greek philosophers before the Christian era, from Thales to Aristotle.”²⁴

The Jaina studies of the development of many kinds of animals and plants from fertilized egg²⁵ or embryo²⁶ to adult leads to the generalization that organisms tend to repeat in the course of their embryonic development, some of the corresponding stages of their evolutionary ancestors. According to the theory of recapitulation, embryos recapitulate some of this embryonic forms of their ancestors,²⁷ while modern Biology goes a step forward and states that “the human being, at successive stages in development resembles in certain respects a fish embryo, then an amphibian embryo, then a reptilian embryo and so on.”²⁸

Inter-relations of Organism and Environment :

A careful study of communities of plants and animals

in a given area as described in the Jaina Āgamas leads to the generalization that all living beings in a given region are closely interrelated with one another and with the environment.

It includes the idea that particular kinds of plants and animals are not found at random over the earth but occur in interdependent communities of producer, consumer and decomposer-organisms together with certain non-living components. These communities can be organized and characterized by certain dominant members of the group, usually plants, which provide both food²⁹ and shelter for many other forms. This eco-system is one of the major unifying generalizations of Biology. These few biological principles given here are intended to emphasize the fundamental unity of Jaina biological science and the many ways in which living substances are interrelated and interdependent.

Like all ancient people, the Jainas lived in close association with nature and made a scientific study of the world of life, plants and animals, by careful observations on their lives, activities and properties, etc., over a long period of time. The result of their discoveries as embodied in the Āgamas is conducive to further studies of the problems and mysteries of the world of life on the basis of new information and further revisions of some of these principles.

Foot-notes

1. Bhagavati Sūtra, śataka 25, uddeśaka 2. sūtra 720; Sthānāṅga Sūtra. 2, 95, p.86; Pañṇavaṇā Sutta 1.3, p. 4.
2. Bhagavati Sūtra, 25.2.720.; Pañṇavaṇā Sutta, 1.3. p.4.; Jivābhigama Sutta, P.5
3. Bhagavati Sūtra, 20,2, 665. 4. Ibid., 25.5, 749. 5. Ibid, 33, 1. 844.
6. Biology, C. A. Valiee, p.16.
7. "Se bemi saṁtime tasā pāṇa, taṁjahā-aṁdayā poyayā jnrāua rasaā saṁseyayā/saṁmucchimā ubbiyayā esa saṁsāretti pavuccai" Acārāṅga Sūtra, adhyayana 1, uddeśaka 6, sūtra 48, etc.
 "Se hu muṇi poriṇṇāyakamme" (54).. Ibid; See SBE Vol. XXII, Pt. I, p, 11, Book I. Lecture 1. 6th lesson; Sūtrakṛtāṅga 1, Adhyayana 7.

- Pudhavi ya āu agañi ya vāu, taṇa rukkha biya ya tasā pāṇā/Je amḍvya je ya jarāuipāṇa, samseyayā je resayābhihāṇa (1)" etc.... up to
 "Nidhūya kammaṇ ṇa pavaṇcuvei, akkhakhae vā sagaḍaṇ ti bemi"-30.
 See SBE XLV, Pt. II, pp. 293, 302, Sūtrakṛtāṅga, Book I, Lecture 7.
8. Bhagavati Sūtra, 2.1.92, 95; 8.5.328; 11.9. 417; 11.22. 435.
9. See the Indian Journal of History of Science, Vol. 5, No.1, 1970, Biology in Ancient and Medieval Indian, Dr. R.N. Kapil, pp. 125-132.
10. Ibid. 11. Biology, p.1.
12. Ibid. 13. Ibid, p.3.
14. 15. Ibid, p.4.
16. Paryāpti (Vital force), Navatattva prakaraṇam, V. 6, p.12;
17. Lokaprakasas, Vinayavijayaji, Pt. I, 3rd Sarga, VV. 15 ff. Biology, p.9.
18. Biology, p.9.
19. Ibid.
20. Bhagavati Sūtra, 25.5. 749
 Nigodas are of two kinds, viz. Nigodakā and Nigodajiva (fine and gross nigodas). They are the collections of infinite number of beings, making minute group, having common breathing-in and out (respiration), sense-feeling. They, longing for development, continue evolution of life through the successive Jivaparyāyas (modes of beings of soul) and they provide the supply of beings in the place of those who have attained liberation. Thus the universe does not become and will not become empty of living beings (Bhagavati, 12. 2. 443).
21. Biology, p. 9.
22. Bhagavati Sūtra, 12.2. 443; Tattvārtha Sūtra, 5.3. (Nityāvasthitānyarūpāṇi ca)
23. Bhagavati Sūtra, 12.2.443.
24. Biology, p. 10.
 See A History of Greek Philosophy, Vol.I, II and III, by W. K. C. Guthrie; Aristotle by Ross.
25. Bhagavati Sūtra, 7. 5. 282. 26. Bhagavati Sūtra, 7. 7. 283.
27. Ibid, 1. 7. 61.; Tandulaveyālya, 6. p.10.
28. Biology, p. 11.
 According to the Bhagavati Sūtra (1. 7. 62), the foetus in the mother's womb remains like an umbrella or the side ribs of human body; the embryo appears to be like a humpbacked mango (ambakhujjae).
29. Bhagavati Sūtra, 6. 7. 246; 6. 6. 330; 7. 3. 227; 8. 3. 324; 8. 5. 330; 21. 2. 691. 22. 6. 692; 23. 1. 993; etc.; Sūtrakṛtāṅga II, 3.



JAIN BIOLOGY (2)

CELL STRUCTURES AND FUNCTIONS

1. The Fabric of Life

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

Jaina Biology, states that the fabric of life of all plants and animals is paryāpti⁸ (Śakti=Vital force) or Prāṇa (life force) in another way, i. e. paryāpti appears to be the actual living material of all plants and animals. There are stated to be six kinds of paryāpti¹⁰, viz. āhāraparyāpti (vital force by which beings take, digest, absorb and transform molecules of food particles into khala (waste products) and rasa (chyle=molecules of nutrients or energy)¹¹, śarīraparyāpti (vital force) by which chyle or molecules of nutrients (=rasabhūtamāhāraṁ) are utilized by beings for the release of energy, the building of blood, tissue, fat, bone, marrow, semen, etc.,¹² indriyaparyāpti¹³ (vital force by which molecules of nutrients or chyles suitable for building senses are taken in and provided to the proper place so that beings can have the perceptual knowledge of the desired sense-objects by the sense-organs)¹⁴ acchvāsaparyāpti¹⁵ (Vital force by which particles of respiration are taken in, oxidized for energy and left out (as carbon dioxide and water), bhāṣāparyāpti¹⁶ (vital force by which beings, having taken proper particles of speech,

emit them as speech) and *manahparyāpti* (vital force by which beings, having taken particles [or dusts] of mind, transform them by the mental process and give vent to them as the mental force, i. e. thought).

It appears that this *paryāpti* (vital force) is not a single substance but varies considerably from organism to organism (i.e. one-sensed to five-sensed being), among the various parts of a single animal or plant, and from one time to another¹⁸ within a single organ or part of an animal or plant. There are six *paryāptis*, but they share certain fundamental physical and chemical characteristics.¹⁹

It is stated that there are ten kinds of *prāṇa*²⁰ (living material or life force), viz. five *indriyapṛāṇas* (life force of five senses), *ucchvāsapṛāṇa* (life force of respiration), *āyupṛāṇa* (life force of length of life), *manovāk-kāyapṛāṇas* (life forces of mind, speech and body).

Actually speaking, these ten *prāṇas* are almost contained in six *paryāptis*, e. g. *indriyaparyāpti* contains five *indriyapṛāṇas*, *ānapṛāṇaparyāpti* = *ucchvāsapṛāṇa*, *śarīraparyāpti* = *kāyapṛāṇa*, *bhāṣāparyāpti* = *Vākprāṇa*, *manahparyāpti* = *manahpṛāṇa*, only *āyupṛāṇa* appears to be an addition.

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

It is further explained that one-sensed beings possess four *prāṇas* or *balas* (life-forces), viz. sense of touch, respiration, length of life and body; two-sensed beings have six *prāṇas*, viz. senses of touch and taste, respiration, length of life, body and speech, three-sensed being have seven *prāṇas*, viz.

senses of touch, taste and smell, respiration length of life, body and speech; four-sensed beings have eight prāṇas viz. senses of touch, taste, smell and sight, respiration, length of life body and speech. In asaṃjñi pañcendriya jivas (five-sensed beings having no physical mind) but psychical mind there are nine prāṇas viz. sense of touch, taste, smell, sight and hearing, respiration, length of life body and speech, while there are ten prāṇas in Saṃjñi pañcendriya Jivas (five-sensed beings having physical mind and psychical mind) viz. senses of touch, taste, smell, sight and hearing, respiration, length of life, body, speech and mind.²²

According to the Cārvākas, life (as well as consciousness) is result of peculiar chemical combinations of non-living matter or the four elements, in organic forms as the intoxicating property of spirituous liquor is the result of the fermentation of unintoxicating rice and molasses.²³ Similarly, the instinctive movements and expression of new born babies (sucking, joy, grief, fear, etc.) take place mechanically a result of external stimuli as much as the opening and closing of the lotus and other flowers at different times of the day or night²⁴, or the movement of iron under the influence of loadstone.²⁵ In the same way, the spontaneous reproduction of living organisms frequently occurs, e.g. animalcules develop “in moisture or infusions, especially under the influence of gentle warmth (Svedaja, Uṣṇaja, daṃśamaśakādayaḥ)”²⁶ or the maggots or other worms originate in the rainy season due to the atmospheric moisture in the constituent particles of curds and the like and begin to live and move in so short a time.²⁷

Āchārya Haribhadra Sūri has refuted Bhūtacaitanyavāda of the Materialists long before the Sāṃkhya in the following manner. It is the doctrine of the Materialists that this world is formed of only five great elements (mahābhūtas), viz.

earth, etc. and there is no existence of soul nor the unseen force anywhere in the world.²⁸

The other Materialists maintain the view on the contrary that elements are non-conscious (acetana). Consciousness is not the character of elements nor the result of elements, while soul is the name of that tattva (reality) with which (soul) consciousness is related (as character or result).²⁹

If consciousness would have been the character (quality) of elements, then it should have been found in all elements at all times, just like that the existence (existentiality), etc. (general character) and hardness, etc. (particular character) are found in the elements at all times in which they are found.³⁰

Now Haribhadra Sūri refutes Bhūtacaitanyavāda in this way that consciousness exists in elements as force (śakti), for this reason it is not perceptible, but consciousness existing in elements as force cannot be said to be non-existing in elements.³¹

This force (śakti) and consciousness are either non-different by all means from each other or different by all means from each other. If they are non-different, then this force becomes consciousness and if they are different, consciousness should be related with something else.³²

Again, the point of non-manifestation of cetanā (consciousness) does not seem to be logical, because there is no other entity (Vastu), covering consciousness and it is for this reason that the number of realities will go against the doctrine of the Materialists on the admission of the existence of such an entity.³³

Haribhadra Sūri further advances the argument to refute the contention of the Materialists that this thing is directly proved that the element has got the nature of these two

qualities or characters—hardness and non-livingness and when consciousness is not of the nature of these two characters (i. e., cannot exist with these two), then how can it be accepted that it was born out of elements ?³⁴

If consciousness does not exist in individual (i.e. uncombined elements, then it cannot exist in the combined elements just as (like that) oil cannot exist in sand particle. And if consciousness exists in the combined elements, then it should exist also in individual elements³⁵ and so on.

In conclusion Haribhadra Sūri maintains the view after refuting the doctrine of Bhūtacaitanyavāda of the Materialists with his cogent arguments that the existence of force (Śakti), etc. in soul and of the unseen force (adr̥ṣṭa), which makes the possibility of śakti etc. in soul, should be accepted and this unseen force (adr̥ṣṭa), which is different from soul, is real and of many kinds and comes into relation with soul.³⁶

The Sāṃkhya makes the reply to the materialists' view on caitanya in the following manner that “the intoxicating power in liquor is a force, i. e., a tendency to motion. This force is the resultant of the subtle motions present in the particles of the fermented rice, molasses, etc. A motion or a tendency to motion, can in this way be the resultant of several other motions and tendencies.”³⁷ “But caitanya (consciousness) is not a motion, and cannot be the resultant of (unconscious) natural forces or motions. Neither can the consciousness of the Self, or of the organism as a whole, be supposed to be the resultant of innumerable constituent particles of the body. One central abiding intelligence is simpler and therefore more legitimate hypothesis than an assemblage of consciousness latent in different bhūtas or particles.”³⁸

The Sāṃkhya philosophy maintains the view that Prāṇa (life) is not Vāyu (biomechanical force) nor it is mere mechanical motion generated from the impulsion of Vāyu.³⁸

The five vital forces, viz. Prāṇa, apāṇa, samāna, udāna, and vyāṇa³⁹ are stated to be Vāyu in metaphorical way. Prāṇa (life) is in reality a reflex activity, a resultant force of the various concurrent activities of the Antaḥkaraṇa, i. e. “of the sensorimotor (Jñānedriya-Karmendriya), the emotive (manah) and the apperceptive reactions of the organism.”⁴⁰

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

Thus Prāṇa of the Sāṃkhya is not a Vāyu nor is it evolved from the inorganic matters (Bhūtas), “but is only a complex reflex activity (Sambhūyaikā vṛtti) generated from the operations of the psycho-physical forces in the organism.”⁴²

In agreement with the Sāṃkhya the Vedāntists hold the view that “Prāṇa is neither a vāyu nor the operation of a vāyu.”⁴³ But they differ from the former's view that Prāṇa is a more reflex or resultant of concurrent sensori-motor, emotive and apperceptive reactions of the organism. If eleven birds, put in a cage, concurrently and continually strike against the bars of it in the same direction, it may move on under the impact of concerted action. But the sensory and motor activities cannot in this way produce the vital activity of the organism, because the loss of one or more of the senses does not result in the loss of life. This is above all the radical distinction between them. There is the sameness of kind (Samajātiyatva) between the motions of the individual birds and the resultant motion of the cage, but Prāṇa is not explained by sensations, but it is a separate principle (or force), just as the mind and antaḥkaraṇas generally are regarded in the Sāṃkhya. It is a sort of subtle “ether-principle” (adhyātmavāyu) pervasive of the organism, not gross vāyu, all the same subtilized matter like the mind itself, as everything

other than the soul (ātmā), according to the Vedānta, is material (jaḍa). Prāṇa is prior to the senses, for it regulates the development of the fertilized egg, “which would purify, if it were not living, and the senses with their apparatus originate subsequently from the fertilized egg.”⁴⁴

Caraka⁴⁵ explains vāyu as the impelling force, the prime-mover, which sets in motion the organism, the organs (including the senses and the mind), arranges the cells and tissues, unfolds or develops the foetal structure out of the fertilized ovum. According to Caraka and Suśruta⁴⁶, there are five chief vāyus with different functions for the maintenance of the animal life, viz. prāṇa, udāna, samāna, vyāna and apāna, as mentioned in the Sāmkhya. Suśruta⁴⁷ describes prāṇa as having its course in the mouth and function in deglutition, hiccough, respiration, etc., udāna in articulation and singing, samāna as digesting the food substance in the stomach in conjunction with the animal heat, vyāna as causing the flow of blood and sweat, and apāna with its seat in the intestinal region as throwing out the urinogenital secretions.⁴⁸

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

Prāṇa has the function in the ideo-motor verbal mechanism and vocal apparatus, the respiratory system, the muscles in coughing, singing, etc., apāna in ejecting the excretions and wastes, the urine, the faeces, the sperm and germ-cells etc., vyāna in extension, contraction, and flexion of the muscles, tendons, and ligaments, the stored up energy of the muscles, udāna in maintaining the erect posture of the body, nāga in involuntary retching and vomiting, kūrma in the automatic movement of the eyelids, winking, etc., kṛkara in the appetites,

hunger and thirst, devadatta in bringing about yawning, dozing, etc. and dhanañjaya in causing coma, swooning and trance.⁵¹

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

According to modern Biology, “protoplasm is the actual living material of all plants and animals. This is not a single substance but varies considerably from organism to organism, among the various parts of a single animal or plant, and from one time to another with a single organ or part of an animal or plant. There are many kinds of protoplasm, but they share certain fundamental physical and chemical characteristics.”⁵²

“The protoplasm of the human body and of all plants and animals exists in discrete portions known as cells. These are the microscopic unit of structure of the body, each of

them is an independent, functional unit, and the processes of the body are the sum of the co-ordinated functions of its cells. These cellular units vary considerably in size, shape and function. Some of the smallest animals have bodies made of a single cell; others such as, a man or an Oak tree are made of countless billions of cells fitted together.⁵³

“The major types of organic substances found in protoplasm are carbohydrates, proteins, lipids, nucleic acids and steroids.”⁵⁴ Some of these are required for the structural integrity of the cell, others to supply energy for its functioning and still others are of prime importance in regulating metabolism within the cell.”⁵⁵

“Carbohydrates and fats (lipids) have only a small role in the structure of protoplasm but are important as sources of fuel; Carbohydrates are readily available fuel, fats are more permanently stored supplies of energy. Nucleic acids have a primary role in storing and transmitting information. Proteins are structural and functional constituents of protoplasm, but may serve as fuel after deanimation. The body can convert each of these substances into others to some extent. Protoplasm in a colloidal system, with protein molecules and water forming the two phases, and many of the properties of protoplasm-muscle contraction, ameoboid motion, and so on-depend on the repaid change from sol (liquid condition) to gel (solid or semi-solid) state and back.”⁵⁶

Foot-notes

1. Bhagavati Sūtra, 20, 2. 665.
2. Bhagavati Sūtra, 33. I. 844; Uttarādhyayana Sūtra, 155; Tattvārtha Sūtra, II. 24.
3. Bhagavati Sūtra, 22. 1. 692.
4. Ibid., 23. 4. 693.
5. Tattvārtha Sūtra, II. 24.
6. Bhagavati Sūtra, 2.10.118
7. Biology, p. 16, Ville, c. 4.

8. Pajjatti = Paryāpti, Navatattva Prakaraṇa, v. 6; Dharmavijaya, p. 12.; Gommatasāra Jivakāṇḍa, vv. 118-119; Lokaprakāśa, Vinayavijaya, Pt. I, 3rd Sarga, vv. 15 ff.
9. Jivavicāra, vv. 42. 43; Gommatasāra, Jivakāṇḍa, v. 129.
10. Navatattvaparakaraṇa, v. 6
 Āhāra-sarira-imṇiya, pajjati ānapāna bhās-amaṇe /
 Cau-paṇca-chappiya, iga-vigala asaṇṇi-sanninam //” 6,
 Navatattva Prakaraṇam, Dharmavijaya and also see Lokaprakāśa,
 Vinayavijaya, Pt. 1, 3rd Sarga, vv. 15 ff; Gommatasāra, Jivakāṇḍa, 119.
11. Tatraisāhāraparyāptirayādāya nijocitaṁ nayet /
 Pṛthakkhalarasatvenāhāraṁ parinatim nayet // Lokaprakāśa, 1. 3. 17.
12. Vaikriyāhārā..... yathocitaṁ /
 taṁ rasibhutamāhāraṁ yayā śaktyā punarbhavi /
 Rasāsrgmāmsamedosthimajjāsukrādidhātutām /
 nayediyathāsambhayaṁ sā dehaparyāptirucyate // (19)
 Lokaprakāśa, p. 65; Pt. I, 3rd Sarga.
13. Dhātutvena pariṇatādāhārādinidriyocitaṁ /
 Ādāya pudgalāṁstāni yathāsthānaṁ pravidhāya // (20)
 Iṣṭe tadviṣayajñaptau yayā śaktyā śariravān
 paryāptiḥ sendriyāhvānā darsitā sarvadarśibhiḥ (21) Ibid., pp. 65, 66.
14. According to the Prajñāpanā sūtra (Indriyapada), Jivābhigama Sūtra, Pravacanasāroddhāra (Com.) etc., the power by which the molecules of nutrients or chyles which are utilized for building of sense-organs are called indriyaparyāpti, Vide, Ibid., p. 66.
15. Yayocchavāsārhamādāya dalaṁ pariṇamārya ca /
 Tattayālambya muñcet so ’accvāsaparyāptirucyate // (22) Ibid., p. 66.
16. Bhāṣārhaṁ dalaṁādāya gīstvaṁ nītvāvalambya ca /
 yayā śaktya tyajet prāṇi bhāṣāparyāptiritpasau” // (29) Ibid., p.67.
17. Dalaṁ lātvā manoyogyāṁ tattāṁ nītvāvalambya ca /
 yayā mananaśaktaḥ syānmanahparyāptiratra sā // (30) Ibid.
18. ‘, Pajjattipatṭhavaṇaṁ jugavaṁ tu kameṇ hodi nīṭṭhavaṇaṁ /
 aṁtomuhuttakālēṇahiyakamā tattiyālāvā // Gommatasāra (Jivakāṇḍa), 120.
 The gaining of the capacities starts simultaneously, but the completion (of each of them) is effected gradually within the period of one antarmuhūrta, which increases in the case of each succeeding one. Yet their total period does not exceed one antarmuhūrta.
19. Ibid., 121.
20. Dasahā jivūṇa pāṇā imṇiusāsāujogabalarūvā /
 egimṇiesu cauro, vigalesu cha satta aṭṭheva // (42)
 Asaṇṇi-saṇṇi-paṁclimcimṇiesu nava dasa kameṇa boddhavvā 43,

Jivavicāra, Pañca vi imdiyapānā maṇavaeikāyesu tiāāi balapānā /

21. Gommatasāra, Jivakāṇḍa, p. 90.

22. Jivavicāra, vv. 42-43.

“Ekendriyeṣu-prthivyādiṣu catvāraḥ, prāṇaḥ sparśanendriyocchvasāyuh-kāyabalarūpaḥ dvindriyeṣu catvārasta eva vāgbalarasanendriyayutaḥ ṣaṭ prāṇā bhavanti tathā trindriyeṣu ṣaṭ prāṇāsta eva ghrāṇendriyān vitāḥ sapta bhavanti tathā caturindriyeṣu saptaiva cakṣurindriyasahitā aṣtau prāṇā bhavanti/tathā asaṁ ṇipañcendriyeṣu aṣtau ta eva śrotrendriyayutā nave prāṇā bhavanti/tathā saṁ ṇipañcendriyeṣu ngvata eva manoyuktā daśa prāṇā bhavnti /”

Ibid., (Commentary), p. 2.

23. “Madaśaktivat vijñānaṁ/prthivyādini bhūtāni catvāri tatvāni/tebhya eva dehākārapariṇatebhyaḥ madaśaktivat caitanyamupajāyate /” Nyāyamañjari, Jayanta, Āhnika, 7. p. 437 ff.

24. “Padmādiṣu prabodhasammilanavat tadvikāraḥ /” Sūtra 19, Āhnika I; Chapter III, Gautama's Nyāya Sūtra, p. 169.

25. “Ayaso ayaskāntābhigamanavat tadupasarpaṇaṁ,” Ibid., Sūtra 22, p. 171.

26. Positive Sciences of the Ancient Hindus, Dr. B. N. Seal, p. 239.

27. “Varṣāsu ca svedādinaṁ anatidavīyasaiva kālena dadhyādyavayavā eva calantaḥ pūtanādikṣmirūpā upalabhyante/”, Nyāyamañjari, Āhnika 7, Bhūta-Caintanyapakṣa, p. 440; The positive Sciences of the Ancient Hindus, p. 240.

28. Prthivyādimahābhūtakāryamātramidam jagat /
Na cātmadr̥ṣṭasadbhāvaṁ manyante Bhūtavādinaḥ // Śāstra-Vārtāsamuccaya, Haribhadrasūri, 1st stabaka, v. 30.

29. “Acetanāni bhūtāni na taddharma na tatphalaṁ /
Cetanā asti ca yasyeṣaṁ sa evātmēti cāpare /”, Ibid., v. 31.

30. Yadiyaṁ bhūtadharmaḥ syāt pratyekaṁ teṣu sarvadā /
upalabhyeta sattvādikāṭhinatvādayo yathā // Ibid., v. 32.

31. Śakrirūpeṇa sā teṣu sadā'to nopalabhyate /
Na ca tenāpi rūpeṇa satyasatyeva cenna tat // Ibid., v. 33.

32. Śakticetanayoraikyam nānātvaṁ vā'tha sarvathā /
Aikye sā cetanaiveti nānātve anyasya sā yutaḥ // Ibid., v. 34.

33. Anabhivyaktirapyasyā nyāyato nopapadyate /
Ābṛtirna yadanyena tattvasamkhyāvoridhataḥ / Ibid., v. 35.

34. Kāṭhinyābodharūpāni bhūtānyadhyakṣasiddhitā /
Cetanā tu na tadrūpā sā kathāṁ tatphalaṁ bhavet // Ibid., v. 43.

35. Pratyekamasati teṣu na syād reṇutailavat /
sati cedupalabhyeta bhinnarūpeṣu sarvadā // Ibid., v. 44.

36. Tasmāt tadātmano bhinnarṇaṁ saccitraṁ cātmayogi ca /

Adṛṣṭamavagantavyaṁ tasya śaktyādisādhakaṁ // Ibid., v. 106.

37. "Mada aktivat cet pratyekapariḍṛṣṭe sāmhatye tadudbhavaḥ" Sāṁkhya Sūtra 22, Chapter III. "Nanu yathā mādakatāśaktiḥ pratyekadravyā-vṛttirapi militadravye varttate, evaṁ caitanyamapi syāḍiti cenna pratyeka-pariḍṛṣṭe sati sāmhatye tadudbhavḥ sambhavet / Prakṛte tu pratyeka-pariḍṛṣṭatvaṁ nāsti / nanu samuccite caitanyadarśanena pratyekabhūte sukṣmācaitanyaśaktiranumeyā iti cenna anekabhūteṣu anekacaitanyaśaktikalpanāyāṁ gauraveṇa lāghayādekasyaiva nitya-citsvarūpasya kalpanaucityāt / " Sāṁkhyapravacanabhāṣya, Vijnāna-bhikṣu, p. 18. cf. also "Bhūtagataviśeṣaguṇānāṁ sajātiyakāraṇa-guṇajanyatayā kāraṇe caitanyaṁ vinā dehe caitanyaśambhavāt /" Ibid. Madye madaśaktirna guṇaḥ madyārambhakānāṁ piṣṭaguḍamadhvādināṁ yat yasya karma tat karmabhirārabdhaṁ svasvakarmavirodhikarma yaducyate prabhāva iti / Caitanyādikam na karma // Gaṅgādhara's Jalpakaḷpataru, 1867, Calcutta, Vide Positive Sciences of the Ancient Hindus. Dr. B. N. Seal, p. 241.

38. Vāyuvat sañcārāt vāyavaḥ prasiddhāḥ / asmākaṁ nāyaṁ niyamaḥ yadindriyavṛttiḥ krameṇaiva bhavati naikadā jātiśāṅkaryasya asmākaṁ adoṣatvāt / sāmagrisamavadhāne sati anekairapīndriyaiḥ ekadaikavṛtityutpādane bādhakaṁ nāsti", Pravacanabhāṣya, Ch. II, sūtra 31. 32, p. 88.; Manodharmasya kāmādeḥ, prāṇakṣobhatayā sāmānādhikaraṇyaenaiva aucityāt", Ibid.

39. Sāmānyakaraṇavṛttiḥ prāṇādyā vāyavaḥ pañca / Sāṁkhyadarśana, chapter II, Sūtra 31; Sāṁkhyakārikā, 29.

Prāṇa, breath, the ordinary inspiration and expiration; apāna, downward breath, the air or vital force acting in the lower parts of the body; samāna, collective breath, so named from conducting equally the food, etc. through the body; udāna ascending breath, the vital force that causes the pulsations of the arteries in the upper portions of the body from the naval to the head, and vyāna separate breath, "by which internal division and diffusion through the body are effected" (Gauḍapāda, Wilson, p. 105).

This is not very intelligible, but as vyāna is connected in the Sāṁkhya-Tattva-Kaumudī with the skin, the subtle nerve-force by which sensibility is given to the skin or outer surface of the body is probably meant. It is also connected with the circulation of the blood along the surface, the great arteries being under the action of udāna (71) (In the Ātmabodha "Knowledge of the soul", a Vedic poem as assigned to the great commentator Śaṅkarācārya, the soul is said to be enwrapped "in five investing sheaths or coverings" (Kosh cf. Fr. Cosse, Ir Gael Coch-al, a pod or husk). The third of these is called prāṇamaya, i. e. "the sheath composed of

breath, and the other vital airs associated with the organs of action” (Indian Wisdom, p. 123), Vide the Sāmkyakārikā of Íśvara Kṛṣṇa, ed. by John Davies, p. 46.

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

41. “Mano dharmasya kāmādeḥ / prānakśobhakatayā sāmānyādhikaranyenaiva aucityāt,” Sāmkyha Pravacanabhāṣya, Chapter II, 31, p. 88.

42. “Karaṇāṇi niyatavṛttayaḥ santaḥ sambhūyaikāṁ prāṇākhyāṁ vṛttim pratipadyante (pratilapsynate), Śāṅkarabhāṣya on Brahmasūtra, Ch. II. Pāda 4, Sūtra 9.

“Sāmānyakaraṇavṛtīḥ prāṇādya vāyavaḥ pañca /” Sāmkyakārikā, Íśvarakṛṣṇa, 29; see also Sāmkyapravacanabhāṣya, chapter II, Sūtras 31, 32.

43. “Na vāyukriye pṛthagupadeśāt /” Brahmasūtra, chapter II. pāda 4, Sūtra 9; see its Bhāṣya,

44. Also Vācaspati Mīśra, Bhāmati Tīkā as follows :

“Siddhāntastu na samānendriyavṛtīḥ prāṇaḥ // Sa hi militānām vā vṛttirbhavet pratyekaṁ vā / na tāvat millitānām ekadvitricaturindriyābhāve tadabhāvaprasaṅgāt / na ca bahuvīṣṭisādhyam śibikodvahanam dvitriṣṭisādhyam bhavati / na ca tvagekasādhyam / tathā sati sāmānyavṛttivānupapatteḥ / api ca yat sambhūya kāraṇāṇi niṣpādayanti tai pradhānavyāpārānugunāvāntaravyāpāreṇaiva / yathā vayasāṁ prātisviko vyāpārāḥ piṅjaracālānānugunaḥ / iha tu śravaṇādyavāntaravyāpāropetāḥ prāṇā nasambhūya Prāṇyuriti yuktaṁ pramāṇabhāvādantyantavijātiyavacca śravaṇādibhyaḥ prāṇānasya / tasmādanyo vāyukriyābhām prāṇaḥ / Vāyurevāyamādhyātmamāpannaḥ, mukhyo, api prāṇaḥ /”. Ibid (Śāṅkarabhāṣya). cf. also Jyesthaśca prāṇaḥ śukraṇiśekakāla-darabhyatasya vṛttilābhāt / na cet tasya tadānīm vṛttilābhah syāt yonau niṣiktaṁ śukraṁ pūyeta na sambhaved vā / śiroādīnāntu karnaśaṣkulyādisthānavibhāgaṇiṣpattau vṛttilābhānna jyesthatvam /”. Śāṅkarabhāṣya, Chapter II, pāda 4, Sūtra 9.

45. “Vāyuh tantrayanradharāḥ, prāṇāpānodānasamānavyānātmā pravartakāḥ cestānām, praṇetā māhasaḥ sarvendriyāṇām ydyotakāḥ. sarvaśariradhātuvyūhakarāḥ, sandhānakarāḥ śarīrasya, pravartako vācaḥ, harṣotsāhayoryonih. kṣeptā bahirmalānām. kartā garbhākṛtīnām prāṇāpānodānasamānavyānātmā /” Caraka. Sūtrasthāna, ch. XII.

46. Caraka, Sūtrasthāna, chapter XII and Suśruta, Nidānasthāna, chapter I.

47. Suśruta-Nidānasthāna, chapter I.

“Teṣāṁ mukhyatamaḥ prāṇaḥ ... /śabdoccāraṇaṇiṣvāsocchvāsakāśādikāraṇamṭ apānaḥ asya mūtrapuriṣādivisargaḥ karma kirttiām/vyānaḥ... prāṇāpānadhṛtityāgrahaṇādyasya karma ca/samāno ‘pi vyāpya nikhilaṁ

śarīram vahninā saha / dvisaptati sahasreṣu nādirandhreṣu samācaran
bhuktapitarasān samyagānayan dehapuṣṭrikṛt / udānaḥ karmāsyā
dehonnayanotkramaṇādi prakīrtitaṁ // tvagādidhatunāsrūya
pañcanāgadayah sthitāḥ udgārādi nimeṣādi kṣutpipāsādikam kramāt /
tandrāprabhṛti mohādi (sophādi) teṣāṁ karma prakīrtitaṁ /”
Saṅgitaratnākara, Sāraṅgadava, vv. 60-67, chapter I. Vol. I. pp. 41-42.
cf. the summary in Raja Sourindra Mohan Tagore's edition of the
Saṅgitadarpaṇa, See also Kālyāṇakāra. 3. 3. p. 32.

48. Vide the Positive Sciences of the Ancient Hindus, p. 230.
49. Unapañcādaśadvāyurudite putrāḥ / te sarve apajāḥ indreṇa devatvaṁ
prānitāḥ śarīrāntarbāhyabhedena daśadhā /” Bhāgavatātīkāyām
Śrīdharasvāmin, Vide Śabdakalpadrūma, 4th Kāṇḍa, p. 342.
50. Prāṇāpānau tathā vyānasamānodānasamjñakān / Nāgaṁ Kūrmaṁ ca
Kṛkaraṁ Devadattam Dhanañjayam // Saṅgitaratnākara, Ch. I. V. 59, p.
41, Vol. I.
“Prāṇāpānau tathā vyānasamānodānasamjñakāḥ / Nāgaḥ Kūrmśca Kṛkaro
Devadattadhanañjayau /” Saṅgitadarpaṇam of Catura Dāmodara, Ch. I,
V. 50.
51. Saṅgitaratnākara. Vol. I, ch. I, vv. 60-67, pp. 41-42.
“Śabdoccāraṇam (vāṇiṣṭpattikāraṇam niḥśvāsaḥ ucchvāsaḥ
(antarmukhaśvāsaḥ) tandrādinām kāraṇam (sādhanaṁ) prāṇavāyuh,
Vinmūtraśukrādivahatvomaṇāpānasya karma, ākuñcanaprasāraṇādi
vyānasya karma jñeyam / aśītapittādinām samatānayanadvātā śarīrasya
poṣaṇam samānasya karma / udānavāyuh ūrdhvavānayanameva asya
karma, nāgādayaḥ nāgakūrmakṛkara-devadattadhanañjaya rūpāḥ
pañcavāyavaḥ / eteṣāṁ karmāṇi ca yathākramaṁ udgāronmilanakṣudhā-
jananavijrmbhaṇamoharūpāṇi /” Saṅgitadarpaṇa, chapter I, śloka 43-48.
cf. “Prāṇaḥ prāgvṛttirucchvāsādikarmā / Apānaḥ avāgvṛttirutsargāpikarmā
/ Vyānaḥ tayoh sandhau vartamānaḥ vīryavatkarmahetuḥ / Udānaḥ
ūrdhvhavṛttiḥ ūtkrāntyādi hetuḥ / samānaḥ samam sarveṣu aṅgeṣu yaḥ
annarasān nayati / iti.”. Śāṅkarabhāṣya, chapter II, pāda 4, sūtra 2. Vide
Positive Science of Ancient Hindus, p. 230-31.
52. Biology, p. 16.
53. Ibid.
54. Ibid. pp. 25-26.
55. Ibid.
56. Ibid., p. 33.

જયવંતસૂરિકૃત બાર ભાવના સજ્જાયા

- સંપા. જયંત કોઠારી

કવિપરિચય

જયવંતસૂરિ (અપરનામ ગુણસૌભાગ્યસૂરિ)એ વડતપગચ્છની રત્નાકર શાખાના ઉપાધ્યાય વિનયમંડનના શિષ્ય હતા. એમની બે રાસકૃતિઓ 'શૃંગારમંજરી' અને 'ઋષિદત્તા રાસ' અનુક્રમે ૧૫૫૮(વિ.સં.૧૬૧૪) અને ૧૫૮૭(વિ.સં. ૧૬૪૩)નાં રચનાવર્ષો બતાવે છે અને ૧૫૯૬(વિ.સં.૧૬૫૨)માં એમણે 'કાવ્યપ્રકાશ'ની ટીકાની હસ્તપ્રત લખાવીને જ્ઞાનભંડારમાં મુકાવ્યાની માહિતી મળે છે એટલે કવિનો સમય સોઝમી સદીનો ગણાય - સોઝમી સદીના બીજા ચરણથી કદાચ સત્તરમી સદીનાં થોડાં વર્ષો સુધીનો.

જયવંતસૂરિને નામે બે રાસકૃતિઓ ઉપરાંત સ્તવન, લેખ(પત્ર), સંવાદ, ફાગ, બારમાસા વગેરે પ્રકારની કૃતિઓ અને ૮૦ જેટલાં ગીતો મળે છે. અનેકવિધ ભાવછટ્ટાઓ અને અભિવ્યક્તિરાહોથી ઓપતી એમની કાવ્યસૃષ્ટિ એમની વિદગ્ધતા અને એમના ઉચ્ચ કવિત્વની પ્રતીતિ કરાવે છે. (વિશેષ માટે જુઓ મધ્યકાલીન ગુજરાતી જૈન સાહિત્ય, સંપા. જયંત કોઠારી, કાંતિભાઈ બી. શાહ, ૧૯૯૩ તથા કવિલોકમાં, જયંત કોઠારી, ૧૯૯૪ - 'પંડિત, રસજ્ઞ અને સર્જક કવિ જયવંતસૂરિ' એ લેખ.)

કૃતિપરિચય

'બાર ભાવના સજ્જાયા' ઢાઢ અને ત્રોટકના પદ્યબંધમાં રચાયેલી ૩૯ કડીની રચના છે. ૩૯ કડી કહેવાથી સમજાય એના કરતાં એનું પરિમાણ મોટું છે કેમકે પંદરેક કડીઓ ઢાઢ અને ત્રોટકના વિભાગો ધરાવે છે અને ૬થી ૮ પંક્તિ સુધી વિસ્તરે છે. બેએક અન્ય કડીઓ પણ ચાર પંક્તિ સુધી વિસ્તરે છે. ઢાઢ અને ત્રોટકના વિભાગો વચ્ચે શબ્દસાંકળી છે. કૃતિનો વિશિષ્ટ પદ્યબંધ અને ત્રોટકના પ્રયોગથી આવતી ગાનછટ્ટા ધ્યાનાર્હ છે.

આ કૃતિ જયવંતસૂરિની એકમાત્ર એવી કૃતિ છે જે સંપૂર્ણપણે સાંપ્રદાયિક

વિષયવસ્તુની છે અને જેમાં એમના કવિત્વને વિલસવાનો યાસ કશો અવકાશ મળ્યો નથી. (થોડાં ગીતો પણ આવાં મળે છે યાસ.) કૃતિમાં જૈન પરંપરામાં યૂબ જાણીતી, મોક્ષમાર્ગના સાધનરૂપ બાર ભાવનાઓ વર્ણવાયેલી છે. ભાવના ંટલે જેનું ચિંતન-પર્યાલોચન કરવું જોઈએ એવા તાત્ત્વિક પદાર્થો - દેહાદિની અનિત્યતા વગેરે. અનિત્યભાવનાને સંદર્ભે યવળનાં સમૃદ્ધિ અને પ્રતાપનું તથા સંસારની - ભવભ્રમળની અસારતાને સંદર્ભે નરકનાં દુઃખોનું વીગતે વર્ણન દાખલ થયું છે, પરંતુ આ વર્ણનો કેવળ પરંપરાગત છે. તત્ત્વવિચારના નિરૂપળમાં અભિવ્યક્તિની કશી તાજગી કે નૂતનતા આળવાનું કવિએ ઇચ્છ્યું નથી.

પ્રતપરિચય

આ કૃતિની લા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરની ક્ર. ૬૬૮૦ની ંકમાત્ર પ્રત મળી છે. બીજી કોઈ પ્રત જાળવા મળી નથી. પ્રતનાં ચાર પત્ર છે. પત્રનું માપ ૨૧x૧૦ સે. મિ. છે. પત્રની દરેક બાજુએ ૧૩ લીટી છે. છેલ્લા પત્રની બીજી બાજુએ ચાર લીટી છે. દરેક લીટીમાં આશરે ૩૭ અક્ષર છે. પ્રતના અક્ષર મોટા, ચોખ્ખા અને સુઘડ છે. પ્રત ઘળી શુદ્ધ રીતે લખાયેલી છે. પઢિમાત્રાનો ંપયોગ થયો છે અને ‘ચ’ને માટે ‘ષ’ વપરાયો છે. લહિયાનું નામ નથી, લેખનસંવત પણ નથી, પણ પ્રત સંવત સત્તરમી સદીની જ હોવાનું અનુમાન થઈ શકે છે.

બાર ભાવના સજ્ઞાય

પુરીયાં મનિહિં વિમાસઈ - ં દાલ

સરસતિ સરસ તિ વાળી, આપુ અમીઅ સમાળી,
ભાવન બાર વખાળી, બૂઝવું ભવીઅળ પ્રાળી. ૧
દુર્લભ માનવ-જંવારુ, ભવીઅળ, ં લહી સારુ,
ભોલિમિ, ભોલડા, મ હારુ, આપ-સવારથ સારુ. ૨
માયા મમતા ંતારુ, મન ંનમારગિ વારુ,
વાળી-અમી અવધારુ, ભાવન બાર સંભારુ. ૩
ભાવન મુગતિ-નિધાન, શ્રીજિનશાસનિ પ્રધાન,
તે સુળ થઈ સાવધાન, છંડી કુમત અજ્ઞાન. ૪

शासनदेवी-पय पणमेवीअ - ए ढाल

भवीअण प्राणीअ, भावन आणीअ,

पहिलीअ अनित्यता भाविवी ए,

जगि जि सुहुणडा समवडि, साजन,

घडीअ नव हिंडतां जाणिवी ए.

ब्रूटक

जाणीवी माया मायताया, अथिर काया ए सही,

ए मित्र पुत्र कलत्र भाई, थिर सगाई को नहीं,

यौवन्नि मातु विषयि रातु, फोक ममता वाहीइ,

जे जीव पाहिं सुजन वाहाला, नेहि छेहु ते दीइ. ५

जोअण लंक शत अधिक चुरसीअ,

ऊंचमि गाउ सत गढ रखइ ए,

त्रणि सहिस चुपन पोलि स-बारीअ,

शत दुर्नि कोठडा एक लख ए.

ब्रूटक

एक लक्ष त्र्यासी सहिस कोठा, बुरुज छप्पन हवि सुणु,

चु कोडि लख उगणच्यालीस कोडी, सहिस चु कोडि शत भणउ,

त्रिपन्न कोडी लक्ष बारे सहिस पंचास कोसीस ए,

चु सहिस छणुं सुभट सूर, कोसीसइ एक निवसए,

इम सर्व संख्या सुभट कहीइ, अढार कोडाकोडि शती,

सोविन्न गढ दूढ जलधि खाई, लंकनगरी जसवती. ६

रवण भूपति, लंकनु अधिपति,

सुरपति जस सुति जीपीउ ए,

एक लख पंचवीस, सहिस सुत बत्रीस,

जोअण परिषदि दीपतु ए.

त्रूटक

दीपतु त्रिभुवनमांहि कंटक, खाटि बांध्या नव ग्रहे,
विहि दलइ कोद्रव, अग्नि धोइ वस्त्र, वायु बाहारइ ग्रहे,
यम वहइ जस घरि नीर निरमल, छए रितु नितु वनि वसइ,
एक हाथि पर्वत जेणि तोल्यु, भुवनि भुजबलि उहलसइ,
ते नित्य न रहिउ भूप रावण, मुंज भोज गया सही,
तु अथिर काया मूढ माया, अनित्य भावन ए कही. ७

बाहुबलिनी वेलिनी ढाल

अशरण बीजी भावना, शरण नहीं जगि कोइ जी,
मातपिता बांधव वली, हय गय पावक जोय जी.

त्रूटक

नहीं शरण मरण जनम रेगिइं, सुजन, राणिम रिधि छातां,
रिषि अनाथी थयु सनाथी, एह भावन भावतां,
एक धर्म अशरण-शरण परभवि, सुजन, संबल आदरु,
ए धरु भावन चित्ति पावन, अलवि भवसायर तरु. ८

ढाल एकवीसानी

आविउ आविउ रे संसारिइं जीव एकलु,
वली प्राणी रे पाप करी ज[जा]सइ एकलु,
को कहिनु रे नहीं संघाती जाणीइ,
कुण वइरी रे बंधव कवण वखाणीइ.

त्रूटक

वखाणीइ कुण स्वार्थि वाहालां, मिलइ सज्जन अतिघणां,
जे विना न सरइ एक घडली, जनम जाइ ते विना,
कुटंब कारणि पापभारइ जीव वेइ एकलु,
एकत्वभावन भावतां नमिराय बूझिउ गुणनिलु. ९

कोइ वारु रे मेघरथ राय - ए ढाल

चुथी भावन भावीइ, अन्य सहू जगमाहिं रे,
तनु धन सुजन अनेरडा, परलोकइं रे नहीं कोइ सहाय कि. १०
भवीअणजी, इम भावु रे, जिम पामु रे मुगतिनिवास,
जिणि छूटु रे भवभयपास. आंचली
जनमि जनमि पाम्यां घणां, मातपिता सुत भाई रे,
तरूअरथी जिम जूजूआं, प्रहि ऊगइं रे पंखीडां सवि थाय कि.

११ भ०

एणइं संसारि संयोगडा, सुहुणा सरिसा जाणि रे,
अति संयोगवियोगनइं मनि माया रे अलीअ म आणि कि.

१२ भ०

घडीअ न लागइ वहिडतां, जिम कातीना मेह रे,
तनु धन सुजन अनेरडां, ते साथइं रे मंडि म चितसनेह कि.

१३ भ०

अन्यत्यभावन भावतां, सनतकुमार वइरागी रे,
घर पुर अंतेउर त्यज्यां, इम मेहलु रे ममतानु तुहमे भाग कि.

१४ भ०

एक दिनि सारथपति भणइ - ए ढाल

भावन भावु पंचमी, ए संसार असार,
चु गइ मांहिं भमंतडां, सुखदुख सह्यां अपार, रे. १५
भावन भावीइ, आणी आणी हि[य]डइ विरागो रे,
साधु मुगतिनु मागो रे, छंडी छंडी भव तणउ रागो रे.
बूझउ बूझउ प्राणीआ, परिहरी ममता नइ मोहो रेत,
मंडु मंडु धरम-स्युं नेहो रे, जाणी जाणी अथिर स देहो रे.भा०

- निरया गति अति जीवडु, वेइ दुख असाय,
 संकड कुंभी ऊपनु, तलि शिर ऊपरि पायो रे. १६ भा०
- पीडइ पाप पचारतां, परमाधामी अपार,
 सांडसइ त्रोडइ, तेलि तलइ, दिइ वली मोगर-प्रहारो रे. १७ भा०
- पारानी परि वली मिलिइ, कीध स खंडोखंडि,
 सुख एक मेघोन्मेष नहीं, नवि मेहलइ टलवलतां रे. १८ भा०
- झडपइ आमिष पिंडनइं, समलीरूप करेवि,
 चांच जिसी हुइ भालडी, तन वींधइ ततखेवो रे. १९ भा०
- वज्रमुखरूपी कंथूआ, वेदन कइ शरीर,
 माहोमांहिं आयुधि हणइ, मुखि मुंकइ अति रीरो रे. २० भा०
- माहा माझिम निसि जल वडइ, छांटी वीजइ रे वाय,
 अनंत गुणी शीत-वेदना, तेहथी नरकि सहायो रे. २१ भा०
- तावडि तापिउ टलवलइ, वंछि वनतरु वाय,
 सामलि असिवनि राखीउ, ते दुख मिइं न कहायो रे. २२ भा०
- करवतधारा पानडां, पडि पडि खंडइ देह,
 समलीरूपइं ठणक दिइ, ते दुखनु नहीं छेहो रे. २३ भा०
- भार भरी ऊतारीइ, वइतरणीनइ मांहि,
 मत्स्य भखइ वली देह गलइ, पगि गोखरू वींधायो रे. २४ भा०
- अगनिवर्ण करी पूतली, दिइ आर्लिगन देहि,
 तातां तरूआं पाईइ, कही न सकुं दुख एहो रे. २५ भा०
- दसविध वेदनदुख सह्यां, जे मिइं नरक मझारि,
 कोडि जीभ कहइ केवली, तुहि न आवइ पारो रे. २६ भा०
- इम तिरीआं गति मानवी, देठ तणी गति मांहि,
 परि परि जे दुख मिं सह्यां, ते वली कह्यां न जायो रे. २७ भा०
- इम भवभावन भावतां, जे विरमइ संसारि,
 ते पुष्फचूलानी परइं, पामइ पामइ भव तणउ पारो रे. २८ भा०

ढाल

अस्थिर काया हो प्राणी ए खरी,
वहइ नव द्वारइं हो मलमूत्रइं भरी.

तूटक

मलमूत्रि भारी, अतिअ सारी, रुधिर वीर्य थकी घडी,
आहार-जल मल-मूत्र थाइ, शुचि न थाइ देहडी,
वाधी अमा मुख अशुचि अन्नइं, नुहि किमहिइं निर्मली,
ए अशुचि साते धाति बांधी, ऊपरि चरमह कोथली.
आभरणि सोहइ सह मोहइ, अशुचिभावन भावतां,
श्रीभरत भूपति लहिउं केवल, आरीसइ मुख जोयतां. २९

सिरि संति जिणेसर - ए ढाल

हवि सातमि भावन, लोकसरूप अपार,
सुर नर पातालइं, त्रिभुवन तणउ रे विचार.
एक पुण्यसंयोगइं, सुख वेइ सुरलोकि,
एक मानवनी गति, नरकि सहइ दुख एक.

तूटक

एक थाइ माता वली वनिता, तात सुत वली सुत पिता,
कुबेरदत्त कुबेरदत्ता, कुबेरसेना अति मता,
ए लोकभावन जीवभावन, जेह ध्याइ एकमनां,
वैराग्यरंगइं चित्त चंगइं, नुहि भवभय आसना. ३०

जय जगगुरुनी ढाल

अट्टमि भावन भावतां, मनि आश्रव रूंधु,
वइरी विषयादिक सबल, ते चित्ति म बंधु.
राग रोस परिहरु दूरि, हिंसादिक टालु,

आश्रव-परवसिपणइ दुःख, मृगापुत्र संभालु.
एक मोकलडइ छिद्रि जिम, प्रवहण बूडइ तोइ,
तिम आश्रवथी प्राणीउ, भवसायरि बूडेइ.

३१

ढाल वेलिनी

नुमी भावन भावतां, आश्रव तिजउ सदैव,
मन वचने काया करी, संवर करि रे जीव.

तूटक

संवर करि रे जीव संसारि, विषयादिक वली वारि,
क्रोध क्षमाइं मान जि विनयइं, माया सरलइं वारि,
लोभ संतोषइं दली, चारित्र पाली जिनवर-आण,
संवर आणी प्रसन्नचंद्रादिक पुहुता मुगति निदानि.

३२

ढाल

दशमीय दशमीय भावन भावीइ ए,
निरजरा निरजरा तपह प्रमाणि कि,
बाह्य अभ्यंतर बि परइं ए,
अणसण ऊणोदरीअ वखाणि कि.

तूटक

अणसण ऊणोदरी जाणी, वृत्तिसंखेप संलीनता,
रसत्याग कायाक्लेश बाहिरि-भेद छ ए गुणवता,
प्रायश्चित्त कासग ध्यान विनइं, वैयावृत्य सज्ञाय-स्युं,
ए भेद आभ्यंतरिक, निर्जर भावि भावन भाव-स्युं.

३३

गुरु गिरुआ गुणसागर - ए ढाल

उत्तम भावन भावतां, उत्तम गुण संभारि,
चारित्र निरमल आदरी, पुहुता मुगति मझारि.

नारीनइ बूडा नही, तारू हूआ तारुनि,
 इंद्रिय-हय जीपी करी, आणी निजवसि मन्न. ३४
 जबूकुमर तणी परि, छंडी सोविन नारि,
 आप सवारथ साधीअ, जे रह्या सिद्धिदूआरि.
 उत्तम भावन भावतां, प्राणी तरइ संसारि,
 जनम-जरा-भवभय थकी, पामइ ते नर पार. ३५

गिरिवर मांहि मेरु वडु रे - ए ढाल

बोधिभावन हवि भावीइ रे, दुर्लभ ते जगि होइ,
 चक्रवर्त्तिपदवी सोहिली रे, सोहिलां सुरसुख होइ.

त्रूटक

सोहिलां सुरसुख होइ, प्राणी, लक्ष वार स पामीइ,
 एक धर्म दोहिलु वली भवि भवि दुःख जेहथी वामीइ,
 संसारमांहि अनंत पुद्गलपरवर्त्तिइं भवि भमइ,
 मिथ्यात्व मोहिउ, पाप वाहिउ, धर्म-अक्षर नवि गमइ. ३६

[ढाल]

जिम नइ-पाहाण तणी परिइं रे, यथाप्रवृत्तिकरणेण,
 कोडाकोडि एक थाकतां रे, आठइ करम तणेण.

त्रूटक

आठइ कर्म तणी गति, कोडाकोडि एकेकी जव रहइ,
 ए चौद अंतरग्रंथि भेदक समय जिनवर तव कहइ,
 जे रागदोषप्रणाम[प्रमाण]सरूपी ग्रंथि ते अणभेदतइ,
 नवि लहइ प्राणी शुद्ध समकित, ग्रंथि दूढ पोतइ छतइ. ३७

[ढाल]

पर्वतनी परि भेदवा रे, को लघुकरमी होइ,
 भेदइ अपूरवकरणडइ रे, अनिवृत्तिकरण स जोइ.

वूटक

अनिवृत्तिकरणि स जोई प्राणी, सूझतु खिणि खिणि घणउं,
उदीर्ण मिच्छतक्षइं घाती, अनुदीर्ण उपशमावी घणउं,
इम लहइ समकित पंच भेदिइं, क्षायिकादिक अति भलां,
दस भेद वली निसर्ग आदिक लहइ प्राणी निर्मलां. ३८

[ढाल]

बोधिभावन बारमी ए, भावइ जेह महंत,
ते नर निरमल संपजइ रे, पामइ सुख अनंत.

वूटक

पामइ सुख अनंत प्राणी, भावन बार वखाणी,
एकमनां जे भावन भावइ, ते सुख आणइ ताणी,
वड तपगछि अति महिमामंदिर, श्रीविनयमंडन उवझाय,
तस सीस जयवंत पंडित वीनवइ, सुखसंपद थिर थाइ. ३९
इति श्री १२ भावना सज्जाय समाप्तः. श्री. श्री. श्री. श्री.

શબ્દાર્થ

(મધ્યકાલીન અને કેટલાક પારિભાષિક શબ્દોનો સમાવેશ કર્યો છે.
કઢી અને પંતિક્રમાંકનો નિર્દેશ છે.)

અગ્નિવર્ણ ૨૫.૧ અગ્નિના વર્ણનું, રતુંચોઢ, તપેલું

અટ્ટમિ ૩૧.૧ આઠમી (સં.અષ્ટમી)

અધિર ૭.૧૦ અસ્થિર

અનિવૃત્તિકરણ ૩૮.૨ અપૂર્વકરણરૂપ પરિણામ પાછું જાય નહીં તેવી અવસ્થા
(સં.અનિવૃત્તિકરણ)

અનુદીર્ણ ૩૮.૪ ઉદય ન પામેલ અથવા જેનો ઉદય દૂર છે તે (સં.)

અનેરડાં ૧૩.૨ જુદેરાં (સં.અન્યતર)

અપૂર્વકરણહટ ૩૮.૨ પૂર્વે ક્યારેય પ્રાપ્ત ન થયેલા એવા આત્માના શુભ
પરિણામની પ્રાપ્તિ (સં.અપૂર્વકરણ)

અમા ૨૯.૫ અમાપ, ખૂબ (સં.)

અમીય ૧.૧ અમૃત

અલવિ ૮.૬ સહેજમાં, અનાયાસે

અલીય ૧૨.૨ મિથ્યા, છોટું (સં.અલીક)

અસાય ૧૬.૪ અશાતાવેદનીય કર્મનો એક પ્રકાર, શારીરિક-માનસિક પીડા

અસિવન ૨૨.૨ તરવારના આકારનાં પાંદડાંવાળાં વૃક્ષોનું વન (સં.)

અંતેઝર ૧૪.૨ અંતઃપુર, રાણીવાસ, રાણીઓ

આદર- ૮.૫ સ્વીકારવું, આશ્રય લેવો (સં.આ+દૃ)

આપ ૨.૨ આત્મા

આમિષ ૧૯.૧ માંસ (સં.)

આરીસઙ્ ૨૯.૨ અરીસામાં (સં.આદર્શ)

આશ્રવ ૩૧.૧ જે દ્વારા કર્મો આવે છે તે, કર્મબંધનાં કારણ (સં.)

आसना ३०.८ पासे रहेला (सं.आसन्न)

उदीर्ण ३८.४ उदय पामेल (सं.)

उन्मारग ३.१ अवळो - खोटे मार्ग

उपशमाव- ३८.४ शांत करवुं

उवझाय ३९.५ उपाध्याय, जैन साधुनी एक पदवी

उह्लस- ७.८ शोभवुं, प्रकाशवुं (सं.उल्लस)

ऊंचम ६.२ ऊंचाई (सं.उच्च परथी)

एकमनां ३९.४ एक चित्ते

करणेण ३१.१ करवाथी (सं.)

कवण ९.४ कोण (सं.कः पुनः)

कहि ९.३ कोई

कंथूआ २०.१ एक नानकडुं जीवडुं (सं.कुंथु)

काती १३.१ कास्तक महिनो (सं.कार्तिक)

कासग ३३.७ काउसग, देहथी पर थवुं ते, एक जैन ध्यानक्रिया
(सं.कार्योत्सर्ग)

किमहिइं २९.५ केमेय

कुंभी १६.६ घडाना आकारनी नाना कोटडी, जेमां नरकना जीवोने पकववामां
आवे छे (सं.)

कोडाकोडि ३७.२ करोडने करोडथी गुणवाथी थती संख्या

कोडि, कोडी ६.६, ८ करोड (सं.कोटि)

कोद्रव ७.६ कोदरा, एक हलकुं धान्य (सं.)

कोसीस ६.७ कोसीसां, कोटनां कांगरां (सं.कपिशिर्षक)

क्षइं ३८.४ क्षयथी, नाशथी

क्षायिक ३८.५ कर्मनाशथी उत्पन्न थयेल, सम्यक्त्वनो एक प्रकार (सं.)

खंड- २३.१ टुकड़ा करवा (सं.)

खंडोखंडि १८.१ टुकड़ेटुकड़ा

खिण ३८.३ क्षण

गइ १५.२ गति, जीवयोनि

गय ८.२ गज, हाथी

ग्रह ७.६ गृह, घर

घडली ९.६ घडी, चोवीस मिनिटो समय, अल्प समय (सं.घटिका)

घाती ३८.४ आत्माना गुणोनो नाश करनार (सं.)

चित १३.२ चित्त

चु ६.६ चार (सं.चतुः)

चुपन ६.३ चोपन (सं.चतुःपंचाशत्)

छतइ ३७.६ होतां

छंड- १६.२ छंडवुं, छोडवुं (सं.छर्द)

जव ३७.३ ज्यारे

जंवार २.१ जन्मारो (सं.जन्म+कार के वार)

जीप- ७.२ जीतवुं (सं.जि-, प्रा.जित्त, जिप्प)

जूजूआं ११.२ जुदां, अळगां

जोअण ७.४ जोजन, तेर किलोमिटर जेटलुं अंतर (सं.योजन)

ठणक २३.२ चांचनो प्रहार, भोंकवुं ते

ततखेव(वो) १९.२ तत्क्षण, तरत ज (सं.तत्+क्षिप्)

तरूआं २५.२ कलाई, टीन (सं.त्रपुक)

तव ३७.४ त्यारे

तस ३९.६ तेनुं (सं.तस्य)

तातां २५.२ तप्त, तपेलां

ताय ५.५ तात. पिता

तावड २२.१ ताप

तिज- ३२.१ तजवुं (सं.त्यज्)

तिरीआं २७.१ तिर्यंच, पशुपंग्वी, जीवजंतु आदि प्राणीवर्ग

तुहि २६.२ तोपण

तोइ ३१.५ पाणीमां (सं.तोय)

त्रिपन्न ६.७ त्रेपन (सं.त्रिपंचाशत्)

थाकतां ३७.३ बाकी रहेतां, बचतां

थिर ३९.६ स्थिर

दुर्नि ६.४ बमणुं, बे

दूआर ३५.२ द्वार

देठ २७.१ घृणित, नारकी ? (सं.द्विष्ट ?)

दोष ३७.५ द्वेष (प्रा.)

दोहिलु ३६.४ करवुं के मेळववुं मुश्केल (सं.दुःख+इल्ल)

नइ २४.१, ३४.४, ३७.१ नदी

निरजरा ३३.२ कर्मो खरी जवां ते, कर्मो नो नाश थवो ते (सं.निर्जरा)

निरया १६.५ नारकी, नरकनी (प्रा.निरय)

निलु ९.८ निवास, वासस्थान (सं.निलय)

निसर्ग ३८.६ स्वाभाविकपणे थवुं ते, सम्यक्त्वो एक प्रकार (सं.)

नुमी ३२.१ नवमी

नुहि २९.५ न होय

नेटि ५.८ नक्की, जरूर

पचार- १७.१ महेणां मारवां, टोणां मारवां, ठपको आपवो (अप. पच्चार)

परमाधामी १७.१ नरकवासीओने शिक्षा करनार देवयोनि (सं.परम+अधार्मिक)

परि १८.१ पेठे, जेम (सं.प्रकारे)

पंचास ६.७ पचास (सं.पंचाशत्)

पाय(यो) १६.६ पाक, अग्निथी पकवुं ते

पायक ८.२ पगपाळा सैनिक

पास ११.आंचली पाश, बंधन

पाहाण ३७.१ पथ्थर (सं.पाषाण)

पाहिं ५.८ -ना करतां (सं.पार्श्वे)

पुद्गलपरवर्त ३६.५ जीव बंधां कर्मपुद्गलोने स्पर्शी रहे तेटलो काळ, काळनुं
एक मोटुं माप (सं.)

पुहुता ३२.६ प्होंच्या (सं.प्रभूत, प्रा.पहुत्त)

पोत ३७.६ भंडार, सिलक

पोलि ६.३ दरवाजो (सं.प्रतोलि)

प्रमाण ३७.५ परिमाण, जथ्यो (सं.)

प्रवहण ३१.५ वहाण (सं.)

प्रह ११.२ प्रभात, सवार

बंध- ३१.२ बांधवुं, जोडवुं (सं.बंध)

बाहार- ७.६ वाळवुं, झाडु काढवुं (दे.बोहारी परथी)

बाहारि ३३.६ बहारनो, बाह्य (सं.बहिर)

बुरुज ६.५ बुरज, किल्लाने मथाळे तोप गोठववा माटेनुं अगाशी जेवुं
गोळाकार बांधकाम (अ.बुर्ज)

बूझ- ९.८ समजवुं, ज्ञान पामवुं; समजाववुं, ज्ञान आपवुं, बोध करवो
(सं. बुध्य-)

बोधि ३६.१ आत्मज्ञान, सम्यग्दर्शन

भख- २४.२ भक्ष करवो, खावुं

भवीअण १.२ भविजन, मोक्षनो अधिकारी जीव

भल्लडी १९.२ नानो भालो (सं.भल्ल)

भाव- ५.१ चिंतन करवुं (सं.भावयु)

भावन १.२ चिंतन, पर्यालोचन, तेना विषयरूप तत्त्वसिद्धांत (सं.)

भोलिम २.२ भोळपण (दे.भोलउ परधी)

मझारि १६.१ मध्ये, -मां (सं.मध्य+कार)

महंत ३९.१ उत्तम, श्रेष्ठ, मोटुं (सं.महान्त)

माग १६.२ मार्ग, रस्तो

माझिम २१.१ मध्य (सं.मध्यम)

माय ५.३ माता

माया ३२.३ कपट (सं.)

माहा २१.१ महा महिनो (सं.माघ)

मिच्छत ३८.४ मिथ्यात्व, सत्य तत्त्व पर अश्रद्धा

मिल १८.१ मेळववुं, मिश्रित करवुं, मसळवुं ? (सं.)

मेषोन्मेष १८.२ आंखना पलकारा

मोकलडउ ३१.५ मोकळुं, खुल्लुं (सं.मुक्त, दे.मोकल)

मोगर १७.२ हथोडाना प्रकारनुं एक शस्त्र (सं.मुद्गर)

यथाप्रवृत्तिकरण ३७.१ अनादिथी चालती प्रवृत्ति तेमनी तेम रहीने जीवमां
शुभ परिणाम प्रवर्तवुं ते

राणिम ८.३ राजत्व, राजपद

रितु ७.७ ऋतु

रिषि ८.४ ऋषि

रीर(रो) २०.२ चीस, आक्रंद

लघुकरमी ३८.१ थोडां कर्म बाकी रह्यां छे तेवो जीव

लह- २९.८ मेळववुं, पामवुं

वखाण- ९.४ कहेवुं (सं.व्याख्यान परथी)

वहिड- १३.१ विघटित थवुं, नष्ट थवुं

वाम- ३६.४ दूर करवुं (सं.वामय)

वाह- ५.७ वहन करवुं; ३६.६ खेंचवुं, खेंचावुं (सं.वाहय)

विनइं ३३.७ विनय, गुणवानोनुं बहुमान

विहि ७.६ विधि, विधाता

वृत्तिसंखेप ३३.५ खावुं, पीवुं वगेरे भोगो ओछा करता जवा ते (सं.
वृत्तिसंक्षेप)

वे- ९.७, ३०.३ अनुभववुं, भोगवुं (सं.वेद्)

वैयावृत्य ३३.७ सेवा, शुश्रूषा (सं.वैयावृत्य)

सज्ञाय ३३.७ स्वाध्याय, धर्मचितन

स-बारीअ ६.३ द्वार - बारणां साथे ?

समकित ३७.६ सम्यक्त्व, सत्य तत्त्व पर श्रद्धा

सरल ३२.३ निष्कपट (स्वभाव)

सरसति १.१ सरस्वती

सरिसा १२.१ सरखा, जेवा (सं.सदृश)

सरूप ३०.१ स्वरूप

सहिस ६.४ सहस्र, हजार

संकड १६.६ सांकडुं (सं.संकट)

संघाती ९.३ संग्ताथी, साथी (सं.)

संपज- ३९.२ नीपजवुं, थवुं (सं.संपद्य-)

संबल ८.५ भाथुं (सं.शंबल)

संलीनता ३३.५ शरीर अने इन्द्रियोनुं संगोपन, पोतामां रोकावुं ते (सं.)

संवर ३२.२ कर्मो आवतां - कर्मबंधं तथा अटकाववा ते
सामल २३.२ श्यामल, काळुं
सायर ३१.६ सागर
सार- २.२ सिद्धं करवुं, साधवुं
सुक्ख ३९.२ सुख
सुजन १०.२ स्वजन
सुरपति ७.२ इन्द्र (सं.)
सुहुणडा, सुहुणा ५.३, १२.१ स्वप्न, सोणां
सूझ- ३८.३ शुद्धं थवुं (सं.शुध्य-)
सोहिली ३६.३ सहेली, सरळताथी प्राप्त (सं.सुख+इल्ल)
सोविन ३५.१ सुवर्ण
सोवित्र ६.१० सुवर्णनुं (सं.सौवर्ण)
स्युं ३३.७ साथे, वडे (सं.सम्म)
हय ३४.४ घोडो (सं.)

●

सिंहावलोकनो-१

- मधुसूदन ढांकी

सप्ताहांतनी छुट्टीओमां नवराशे अनुसंधानना पाछला अंकोनुं विशेष ध्यानपूर्वक अवलोकन करवानो मोको मळेलो. ए सौमां जुदा जुदा शोधक्षेत्रोने उपयुक्त विषयो अने तेमनां पासांओना अभ्यास माटे विपुल प्रमाणमां सामग्री अपायेली छे. जेम जेम क्रमांक आगळ वधतो आवे छे तेम तेम प्रगट थई रहेली अनेक साहित्यादि अद्यावधि अज्ञात-अल्पज्ञात प्राकृत-संस्कृतादि विविध प्राचीन-मध्यकालीन कृतिओ, जूनी भाषाओमां मळता विशिष्ट शब्दोनी चर्चाओ वगैरेनी मात्रा वधती जती देखाय छे, जेना थकी नानकडा विनम्र प्रयत्न रूपे थयेला प्रारंभथी आगळ वधीने अनुसंधान हवे शोध-सामयिकनी कक्षाए पहुँची गयुं छे. आचार्य विजयशीलचंद्रसूरि एवं प्रा. डा. हरिवल्लभ भायाणीनां फळदायी सहियारा संपादन तेम ज तेमां तेमनां बन्नेनां तेजस्वी प्रदानो माटे पण बन्नेनो जेटलो आभार मानीए तेटलो ओछो छे. अनुसंधान 'अंक ३'थी लई पछीना केटलाक अंको अंतर्गत प्रगट थयेली (अने मारा निजी शोधक्षेत्रना रसवर्तुळ अंदर आवी जती) केटलीक सामग्री अतिरिक्त विभावो, विचारो, कथनो, ऐतिहासिक पासांओ आदि पर अहीं टूंकणमां अवलोकनो रजू करीश.

(१) 'अंक ३'मां आचार्य विजयशीलचंद्रसूरि प्रकाशमां आणेल, तपागच्छीय विजयदानसूरिशिष्य सकलचंद्रकृत 'सीमंधर जिनस्तवन'(प्रायः ईस्वी १६मी सदीनुं आखरी चरण)मां पद्यगुच्छे पर, प्रत्येक गुच्छ जे जे रागमां गावानो हतो तेनो निर्देश पण देवायेलो छे. आ वस्तु संगीतशास्त्रना, अने तेमांये पुराणा रागोना इतिहासना अभ्यासीओने अमुक अंशे उपयोगी नीवडे तेम छे. तदनुसार तेमां राग 'गउडी' (मध्यकालीन संगीतशास्त्रो तेम ज कर्णाटक संगीतनो राग 'गौडी'), 'हुसेनी वईराडी', 'मल्हार', 'मालवा गउडी' (कर्णाटक संगीतनो माया मालवगौड), 'धोरणी' (अज्ञात) अने 'धन्यासी' (कर्णाटक संगीतमां आजे पण ए ज अभिधान, पण हिं. धनाश्री), एटलां राग-नामो मळे छे. आमां 'हुसेनी वईराडी' अभिधान ध्यान खेंचे तेवुं छे. 'वईराडी'ए कर्णाटक संगीतमां ज्ञात 'वराडी' (जेम के पन्तुवराडी, कुंतलवराडी)

અને પ્રાચીન વિભાષા 'વારટી'નું સ્મરણ કરાવી જાય છે. આગળ જોડેલો 'હુસેની' શબ્દ બતાવે છે કે મુસ્લિમ ઉસ્તાદો દ્વારા કંઈ નહીં તો યે મોગલ જમાનાથી નવા રાગો બનાવી તેમાં સર્જકનું વ્યક્તિગત અરબ્બી વા ફારસી અભિધાન જોડી દેવાની પ્રક્રિયા = પ્રથા ચાલુ થઈ ગયેલી. વર્તમાને પ્રચલિત 'વિલાસખાની તોડી', 'હુસૈની કાનડા', 'હુસૈની યમન' વગેરે આવી પ્રક્રિયાના ફલરૂપે ઉદ્ભવેલાં છે. 'મલ્હાર' રાગ આજે પણ એ જ નામે ઓળખાય છે; પણ મધ્યકાલીન સંગીતશાસ્ત્રોમાં 'વિભાષા' (રાગિની) દર્શક નામ 'મલ્હારી' મળે છે. અલબત્ત પ્રાચીન સંગીતશાસ્ત્રોમાં આવતાં એ જ (કે તેનાં પૂર્વજ સમાન) નામવાળા રાગો, મોગલ યુગના જૈન સાહિત્યના ઉપર્યુક્ત રાગો, અને આજનાં એ જ (કે પછી તન્નિષ્પન્ન) નામો ધરાવતા રાગોની સ્વરાવલી તેમ જ સંચાર એક યા સમાનરૂપી હશે કે કેમ તેનો વિશેષ વિગતોની પ્રાપ્તિ ન થાય ત્યાં સુધી નિર્ણય કરવો મુશ્કેલ છે.

અનુસંધાન 'અંક ૧૦'માં મુનિવર મહાબોધિવિજય દ્વારા સંપાદિત તપાગચ્છીય મુનિ પુણ્યહર્ષ વિરચિત 'લેખશ્રંગાર' (ઈસ્વી. ૧૫૮૨)માં પણ થોડાંક રાગ-નામો મળે છે : જેમકે 'અસાઝરી' (હિં. આસાઝરી), 'મધુમાધ' (હિં. મધુમાધ-સારંગ, કર્ણાટકી સંગીતનો રાગ 'મધ્યમાદિ'), 'દેસાખ' (દેશાખ્ય, ઇટલે કે હિં. દેશ), 'માલવીગુડુ' (કર્ણાટકનો માલવગૌડ), 'ધન્યાસી', 'ગોડી', (ગૌડી) અને 'ગુડીધન્યાસી' (ગૌડધન્યાસી).

(૨) 'અંક ૩'માં મુનિવર વિમલકીર્તિવિજય દ્વારા વિ.સં. ૧૧૬૫ (ઈસ્વી ૧૧૦૯)માં ધરુચમાં રાણી શ્રાવિકાએ પૌર્ણમિક ધર્મઘોષસૂરિ પાસે ધારણ કરેલ દ્વાદશવ્રત સંબંધનું પ્રાકૃતમાં મળી આવેલ વર્ણન વિરલ વસ્તુ છે. આ પ્રકારના થોડાક દાખલા આ અગાઉ પ્રકાશમાં આવેલાં. જેમકે છાંડા શ્રાવકે સં. ૧૨૧૬ (ઈસ્વી ૧૧૬૦)માં માનતુંગ (બૃહદ્ગચ્છીય ?) પાસે, સં. ૧૨૫૪ (ઈસ્વી ૧૧૮૮)માં રત્નાદેવી શ્રાવિકાએ ભદ્રગુપ્તસૂરિ પાસે, એ જ રીતે એ મધ્યકાળમાં શ્રીયાદેવી શ્રાવિકાએ (ભદ્રગુપ્તસૂરિ પાસે ?), યશોમતી શ્રાવિકાએ ભદ્રબાહુસૂરિ પાસે, અન્ય કોઈએ ચંદ્રસૂરિ પાસે, વગેરે. (જુઓ *Catalogue of Palm-leaf manuscripts in the Śāntinātha Jain Bhaṇḍāra, Cambay, Pt. 2, GOS. 149, Comp. Muni Punyavijaya, Baroda 1966, pp. 218-220.*)

(૩) પ્રસ્તુત ‘અંક ૩’માં જ ટૂંકી ચર્ચા (પૃ. ૨૮-૨૯) અંતર્ગત “(૧) ‘ઘડંલી’ ” શબ્દ પર ભાયાણી સાહેબે સસાર ચર્ચા કરી છે. સૌરાષ્ટ્રના કંઠાઢ્ઢાં શહેરોમાં ‘લ’ને બદલે ‘ર’ બોલાતો હોઈ ત્યાં, મૂઢ્ઢભૂત સ્વસ્તિક આકાર ઘડં વડે (ક્યારેક ચોખા વતી પળ) બાજોઢ પર (કે જમીન પર) કરવાની ક્રિયાને ‘ઘડંલી પૂરવી’ ંમ કહેવાને બદલે ‘ઘડંરી કાઢવી’ ંવો શબ્દ પ્રયોગ સાંભઢ્ઢવા મઢે છે. ઘડંલી, ‘સ્વસ્તિક’ ઉપરાંત તેના કોળોમાં પરિવર્ધત ધુજાઓથી સર્જાતા ‘અક્ષય સ્વસ્તિક’ (જીવાજીવાધિગમસૂત્ર આદિમાં આવતાં ‘અક્ષય સોથિયા’)ના આકારે પળ આઢેખવામાં આવે છે. અહીં આ ઝાસ સંદર્ભમાં ંક અન્ય હૈતવની સ્પષ્ટતા કરવાની જરૂર છે. જૈનોમાં ઘળાકાઢથી ‘અક્ષય સ્વસ્તિક’ને ‘નંદાવર્ત’ માની લેવામાં આવ્યો છે, જે મોટો ધ્રમ છે. બીજી વાત ં છે કે સદીઓથી ‘નંદાવર્ત’ના ઉચ્ચાર ંને જોડળી (મુનિઓ પળ મધ્યયુગથી લઈ આજ દિવસ સુધી) ‘નંદાવર્ત’ સરખો કરે છે જે ધૂલધરેલું છે.

‘નંદાવર્ત’ ં ‘અક્ષય સ્વસ્તિક’થી જુદી જ આકૃતિ છે, આજે લગધગ ૧૫૦૦ વર્ષથી તેની અસલી આકૃતિ ધુલાઈ ગઈ છે. કોશકારો અનુસાર તેને જલચર ‘મહામત્સ્ય’ કે ‘અષ્ટપાદ’ (giant squid, octopus)વા ‘કરોઢિયા’ કે પછી ‘તગર’ના કુલની આકૃતિ સમાન ગળે છે. આ સૌમાં પાદ (કે પાંખડીઓ) વઢેલી હોઈ, તે ઉપમાનના આધારે અસલી નંદાવર્તની પોછન થઈ શકે છે. તેની આકૃતિ મૌર્યકાલીન ચલળી મુદ્રાઓ (કાર્ષાપળ) પર ંને મથુરાના શકકાલીન જૈન આયાગપટ્ટો પર—ંને આમ ંસ્વીસન્ પૂર્વે ત્રીજી સદીથી લઈ ંસ્વીસનની પહેલી સદી સુધી ંંકિત થયેલી જોવા મઢે છે. સ્વસ્તિક, અક્ષય-સ્વસ્તિક, ંને નંદાવર્તની આકૃતિઓ આ સાથે રજૂ કરું છું (જુઓ પૃ. ૧૬૫) તે ઉપરથી ત્રળેના દેઢાવમાં રહેલું ંંતર સ્પષ્ટ થશે. ‘સ્વસ્તિક’ ંને ‘નંદાવર્ત’નો સમાવેશ અષ્ટમંળોમાં થાય છે. ‘નંદાવર્ત’ને સ્થાને શિલ્પચિત્રાદિ ંંકનોમાં જૈનોમાં ‘અક્ષય સ્વસ્તિક’ની ચિત્રળા ઢેઢ ૧૧મી સદીથી તો થતી આવી છે. જેમકે કુંભારિયાના શાંતિનાથ જિનાલય(પ્રાયઃ ંસ્વી ૧૦૮૨)ના ગૂઢમંડપના દ્વાર ઉપરના અષ્ટમંળપટ્ટમાં અસલી નંદાવર્તને બદલે અક્ષય-સ્વસ્તિક કોરેલો છે—જે ધૂલ શોચનીય છે. વર્તમાનમાં પળ જૈનોમાં અક્ષય-સ્વસ્તિકને જ નંદાવર્ત તરીકે કૂટી મારવાની પ્રવૃત્તિ રહી

છે. ‘નંદાવર્ત’માં નંદીના આવર્તનનો, ધુરીને આધારે ગોઝ ગોઝ ફરવાનો ભાવ રહેલો છે; જેમ અરહટ (રૅંટ) અથવા ઘાળીનો બઢદ ચક્કર ચક્કર ફરે તેમ. મેં ઉપર જે ચિત્ર આપ્યું છે તે મથુરાના ઈસ્વીસનની પ્રથમ સદીમાં અંકાયેલ આયાગપટ્ટમાં વચ્ચે મોટાં માંગલિક ચિહ્ન રૂપે કોરેલું છે. તેની ચતુર્ભુજાઓ માછલીના ઉત્તરાંગ જેવી બતાવી હોઈ કોશકારોએ કહેલ ‘મહામત્સ્ય’નું પ્રતિમાન પળ ત્યાં સાર્થક બનતું જોઈ શકાય છે.

ઉપર્યુક્ત ત્રણે આકૃતિઓ કેટલીક વાર અપસવ્યક્રમથી (દટલે કે ઊલટા ક્રમથી) પણ આલેખવામાં આવે છે.

ખોડીદાસ પરમારે ‘ઘડંલી’ અને ‘સ્વસ્તિક’ની આકૃતિઓ વિષય પરની ચર્ચાને આગળ ધપાવતાં અનુસંધાન અંક ૪ (પૃ. ૮૬-૮૮ પર) વિશેષ કહ્યું છે અને ત્યાં ભાયાળી સાહેબની પણ એ પર વિશેષ નોંધ છે, જે અધ્યસનીય છે.

શ્રીપરમારે “ગૌમૂત્રિક” શબ્દ અને તેનો વર્તમાને પ્રચલિત ગુજરાતી પર્યાય “બઢદ મૂતરણાં” વિષે પણ વાત કરી છે. શિલ્પમાં પણ “ગૌમૂત્રિક” ભાત મંદિરોના દ્વારબંધમાં ‘પત્રશાખા’ પર કોરવામાં આવતી અને વૃદ્ધ સોમપુરાઓ તો આજે પણ એ ભાતને બોલચાલમાં બઢદ-મૂતરણાં જ કહે છે.

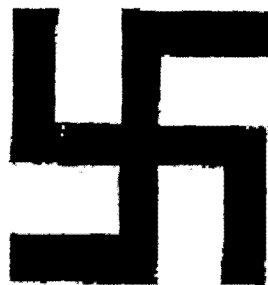
(૪) ‘અંક ૪’માં આચાર્ય વિજયપ્રદ્યુમ્નસૂરિએ હરિભદ્રસૂરિના ‘પંચાશક’ પ્રકરણનું સદીઓથી ૨૦મું વિલુપ્ત થયેલું પ્રકરણ કાઢી પ્રગટ કર્યું છે, જે એક અપૂર્વ ઉપલબ્ધિ છે. આચાર્યશ્રીને ધન્યવાદ. જોકે તેનું શૈલી, વસ્તુ, અને સંદર્ભોની દૃષ્ટિએ વિશેષ પરીક્ષણ થવું જરૂરી છે.

(૫) ‘અંક ૫’માં (પૃ. ૧-૩)માં આચાર્યવર વિજયસૂર્યોદયસૂરિ દ્વારા પ્રકાશમાં આવેલું “ધુમાવલી-પ્રકરણ” એક સરસ અને મનોહારી રચના છે. તેમાં આવતા અંતિમ ‘ભરવિરહ’ શબ્દ પરથી તેમણે તે (યાકિનીસૂનું) હરિભદ્રસૂરિની રચના હોવાનું જે સૂચન કર્યું છે તે અસ્થાને નથી. ભાષા-કલેવર અને સંગઠન જોતાં તે રચના ઈસ્વીસનના ૧૦મા શતકથી પહેલાંની હોઈ શકે છે : અને તે આઠમા સૈકા પછીની અને કોઈ ચૈત્યવાસી જતિની ન હોય તો હરિભદ્રસૂરિની પણ હોઈ શકે છે. આ અંગે વિશેષ અધ્યયન કરીને આખરી નિર્ણય લેવો ઘટે. (મને તો તે પ્રથમ દૃષ્ટિએ હરિભદ્રસૂરિની જ હોય તેમ લાગે છે.)

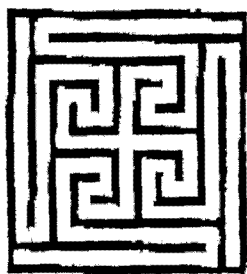
(૬) ઉપર્યુક્ત અંકમાં (પૃ. ૪૦-૪૧ પર) મુનિશ્રી ભુવનચંદ્રજીએ “શત્રુંજયમંડન ઋષભદેવ-સ્તુતિ” પ્રકાશિત કરી છે, જે રચના તીર્થનાયક સંબંધમાં એક વિશેષ અને પશ્ચાત્કાલીન હોવા છતાં કામની કહી શકાય તેવી, ઉપલબ્ધિ છે. ૩૪માં પદ્યમાં કર્તાનું નામ ‘વિજયતિલક’ આપ્યું હોવા છતાં તેમણે ‘જૈન ગૂર્જર કવિઓ’ તેમ જ ‘ગુજરાતી સાહિત્ય કોશ’ના આધારે તેને તપાગચ્છીય વિજયદાનસૂરિશિષ્ય ‘વાસણા’ની કૃતિ હોવાનું કહેલું; પણ ‘અંક ૬’ (પૃ. ૧૧૪) પર “ ‘શત્રુંજય-મંડન ઋષભદેવ-સ્તુતિ’ની પ્રાપ્ત વધુ હસ્તપ્રતો” અંતર્ગત આગળના સાંપ્રતકાલીન લેખકોએ કરેલી ભૂલ, તેની ટીકાના આરંભના ઉલ્લેખ અન્વયે, મુનિશ્રીએ સુધારી લીધી છે, તે યોગ્ય થયું છે. પ્રસ્તુત વિજયતિલક સૂરિ તપાગચ્છના જ હતા અને તેમનો સત્તા સમય સં. ૧૬૭૩-૧૬૭૬ (ઈસ્વી ૧૬૧૭-૧૬૨૦) હોવાનું મો.દ.દેશાઈએ જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ અંતર્ગત નોંધ્યું છે.

(૭) અનુસંધાનના પાંચમા અંકમાં જ મુનિમહોદય શ્રી રત્નકીર્તિવિજયજી દ્વારા બે સરસ્વતી-સ્તોત્ર પ્રકાશિત થયાં છે. જેમાંનું પ્રથમ તો સારાભાઈ નવાબ દ્વારા ‘મહાપ્રભાવિક નવસ્મરણ’ (અમદાવાદ ૧૯૩૭)માં પ્રગટ થઈ ચૂક્યું છે. તેના કર્તા છે ભદ્રકીર્તિ અપરનામ બપ્પભટ્ટિસૂરિ (કવિકર્મકાલ પ્રાયઃ ઈસ્વી ૭૭૦-૮૩૯). શ્રીલક્ષ્મણ ભોજકે પણ એમણે એ સંબંધમાં મુનિજીનું ધ્યાન દોરેલું તેમ મને વાત કરેલી. જ્યારે બીજું શ્રુતદેવતાનું સરસ્વત્યષ્ટક નવીન જણાય છે. રચનામાં ગૂંથાયેલા પઞ્ચત્રિંશદ્ગુણોપેતા, સંસૃષ્ટિવિગમધૌવ્યદર્શિકા, જ્ઞાનદર્શનચારિત્ર-રત્નત્રિતયદાયિકા, સ્યાદ્વાદિહૃદયાભોજસ્થાયિની, સ્યાદ્વાદવાદિની જેવાં વિશિષ્ટ સૈદ્ધાંતિક-દાર્શનિક ઘચરકાંઓ ઉપરથી સંગ્રથનની આદત દિગંબર કર્તાની હોવાનો ભાસ કરાવે છે. ક્યાંક ક્યાંક બ્રાહ્મણીય ચાલાતનો પણ સ્પર્શ વરતાય છે. જેમકે મનુપૂર્વસ્વરૂપિણી, ભુવનેશ્વરી, બ્રહ્મબીજધ્વનિમયી, હજ્જાડ્યાન્ધકારસ્ય હરણે તરણિપ્રભા, ઇત્યાદિ.

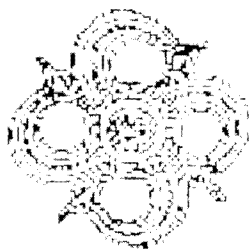




स्वस्तिक



अक्षय स्वस्तिक



चक्रावर्त

जैन सन्ध्याविधि

- सं. मुनि जिनसेनविजय

ब्राह्मण धर्ममां त्रिकाळसंध्या प्रसिद्ध छे. परंतु जैन धर्ममां संध्यापूजा थती होवानुं क्यांय जाणवा के सांभळवा मळ्युं नथी. आम छतां नवाईनी वात ए छे के मोट चोपडा आकारना सं. १९६४मां लखायेला फुटकर एवां ४ पानां मारा हाथमां आव्यां तो तेमां 'जैन संध्या विधि' तथा 'जैन गायत्री मंत्र' जोवा मळ्यां. अपूर्व लागवाथी ते यथामति संपादित करी अत्रे मूकवामां आवे छे.

जैन सन्ध्या

अथ श्री जैनसन्ध्या लिख्यते । अथ सन्ध्या उपदेश-

आचमनं-ओं ह्रीं सम्यग्दर्शनाय नमः स्वाहा । ओं ह्रीं सम्यग्ज्ञानाय नमः स्वाहा । ओं ह्रीं सम्यक्चारित्र्याय नमः स्वाहा । इति त्रीन् वारान् आचमनं कृत्वा नेत्रं पवित्रं कुर्यात् ॥

अथ गायत्रि लिख्यते-

सप्तविंशतिउ(रु)च्छ्वासाः संसारोन्मूलनक्षमः(माः) ।

एवं पंचनमस्कारो नवधा चिन्तिते सति ॥

नमो अरिहंताणं, नमो सिद्धाणं, नमो आयरियाणं, नमो उवज्झायाणं, नमो लोए सव्वसाहूणं ॥ जाप्ये नव उच्छ्वास ॥

अपवित्रः पवित्रो वा सुस्थितो दुःस्थितोऽपि वा ।

ध्यायेत् पंचनमस्कारं सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ १ ॥

अपवित्रः पवित्रो वा सर्वावस्थां गतोऽपि वा ।

यः स्मरेत् परमात्मानं स बाह्याभ्यन्तरः शुचिः ॥ २ ॥

चौवीस तीर्थंकर नाम लीजै । उपर श्रीऋषभ कहीजे ॥ चौवीसमा श्रीवर्द्धमानाय नमः ॥

ओं भूः ओं भुवः ओं स्वः ओं जनः ओं तपः ओं सत्यं ओं तत्

सवितुः औं भूर्भुवः स्वाहा । असिआउसा अर्हन् देवस्य धीमहि । धियो
यो नः प्रचोदयात् ॥ इति ॥

अथ तर्पणमन्त्रः लिख्यते

तर्पण(णं) पीठिकामन्त्रैः कुसुमाक्षतचन्दनैः ।

मिश्राम्बुपूर्णैः पाणिभ्यां कुर्वन्तु परमेष्ठिना(नाम्) ॥

औं हाँ अर्हद्भ्यः स्वाहा, औं ह्रीँ सिद्धेभ्यः स्वाहा, औं हूँ सूरिभ्यः
स्वाहा, औं ह्रीँ पाठकेभ्यः स्वाहा, औं ह्रः सर्वसाधुभ्यः स्वाहा ॥

औं हाँ ह्रीँ हूँ ह्रीँ ह्रः असिआउसा मम सर्वं शान्तिं कुरु कुरु पुष्टिं
कुरु कुरु स्वाहा ॥ १ ॥ इति

अथ प्राणायाममन्त्रः - औं भूर्भुवः स्वः असिआउसाऽर्हत्प्राणायामं करोमि
स्वाहा ॥ त्रीन् वारान् जपेत् ॥

इति श्रीजैनसन्ध्या सम्पूर्णा ॥



વિહંગાવલોકન

- મુનિ ભુવનચન્દ્ર

અનુસંધાન-૧૬ દલ્દાર ગ્રન્થ જેવું બન્યું છે. એક સંપૂર્ણ ગ્રન્થ આમાં પ્રકાશિત થયો છે. આ રીતે જ્ઞાનભંડારોમાં ધરબાયેલી જૈન શ્રમણોની જ્ઞાનસંપત્તિ 'અનુસંધાન' દ્વારા બહાર આવતી રહે તો સરવાળે કેવું મોટું કામ થાય - એની કલ્પના જે કરી શકશે તે 'અનુસંધાન' જેવું સામયિક શરૂ કરવા પાછલ્લના ઉદ્દેશ્ય તથા પરિશ્રમની કદર પણ કરી શકશે.

આ અંકમાં છેલ્લે માહિતી વિભાગ અપાયો છે. તે નિયમિત અપાવો જોડા. જૈન સાહિત્ય અને પ્રાકૃતવિદ્યાના ક્ષેત્રે કોણ, ક્યાં શું કાર્ય કરી રહ્યું છે તેની જાણકારી સંશોધનકાર્યમાં પડેલા વિદ્વાનોને આશીર્વાદ સમી થઈ પડશે. આ ક્ષેત્રે કામ કરતા વિદ્વાનો પોતાના હાથ પર જે કામ લીધું હોય તેની એક નોંધ 'અનુસંધાન'ને મોકલે તો જ આ શક્ય બને.

'વિજ્ઞપ્તિકાલેખ' મધ્યયુગીન શ્રમણસંઘની ગતિ-વિધિ, ગુરુભક્તિ, સાહિત્યસૃષ્ટિની ઝાંખી કરાવે છે. સંપાદક જણાવે છે તેમ, આના કર્તા વિવેકહર્ષ ગણિ હોવાનો પૂરો સંભવ છે. ભુજ (કચ્છ) અને મોટી ધાંધરા (કચ્છ)ના શિલાલેખોમાં વિવેકહર્ષ ગણિની વિદ્વત્તા, પ્રતિબોધશક્તિ અને રાજાઓ/નવાબો પાસેથી જાહેર કરાવેલ અમારિ ઘોષણાની જે વિગતો છે, તેમાંથી નિષ્પન્ન થતા તેમના વ્યક્તિત્વની સાથે પ્રસ્તુત રચના સુસંગત છે. સંપાદકે આ લેખમાંથી પર્યુષણને લગતી અને બીજી પણ કેટલીક વિગતો તારવી છે, તેમાં એક મુદ્દો હજી ઉમેરી શકાય એમ છે. નવ વ્યાખ્યાન, તપસ્યા, પૂજા, અમારિઘોષણા, દાન વગેરે કર્તવ્યોનો ઉલ્લેખ કરનાર કવિ સ્વપ્નદર્શન, વીરજન્મમહોત્સવ કે તેને માટેની ઘૃતની ઉછામણીનો ઉલ્લેખ કરતા નથી. આના સૂચિતાર્થો, જૈન પરંપરાઓની વિચારણા કરતી વેળાએ ધ્યાનમાં રાખવા જેવા ધારા.

'વિજ્ઞપ્તિકાલેખ'માં કેટલીક શુદ્ધિવૃદ્ધિ કરવા જેવી લાગે છે :-

ન ચૈવ પાત્ત્વં..... (૧૨)

સમલોક પાલકા: (૪૫)

પયોધરવ્રજાન્ (૪૭)

वक्षेज [नसृजत्] पयो० (४९)

वितरणगुणात्प्रोद्यत्पाणिं वचःश्रवणाच्छ्रुतिं (६२)

श्लोक ६३मां 'धर्मक्रियासु दक्षाः' छे, आमां 'क्रिया' शब्दना कारणे छंदोभंग थाय छे. लेखकदोष के मुद्रणदोष न होय तो अनवधानवश कविना हाथे ज चूक थयानुं मानवुं पडे.

श्लोक ६९मां 'बिभ्यन्ति' पछी प्रश्नचिह्न छे. अहीं कोई अशुद्धि जणाती नथी. "उपाश्रयनी बहारनी भीतो पर चीतरेला हाथीओने जोइने त्यांथी पसार थता साक्षात् हाथीओ बी जाय छे"—आम अर्थ बराबर बेसे छे.

द्विजा यथास्यात्..... (८९) "जरावस्थाना आगमनथी जेम दांत मोढामांथी चाल्या जाय...."

श्रद्धालुभिर्भीमगुणैः स्मयोल्लसद् -

क्वे निवृत्तो मृदुतासिधारया । (१०५)

"बळवान् श्रावको द्वारा मृदुतारूपी खड्गधारा वडे गर्वरूपी चपळ बगलो कापी नखायो."

०द सातनिवहात्तित्यक्षु..... (१२३)

श्लोक १२५मां 'कुत्कुतः'ना स्थाने 'तत्कुतः' पाठ कल्पी शकाय. श्लो. १२६मां 'पुष्पव्रतान्'ने स्थाने 'पुष्पव्रजान्' पाठनी संभावना करवानी आवश्यकता नथी जणाती. 'पुष्पव्रत' एटले 'भमरो' लेवाथी अर्थ बेसी जाय छे.

० विधुन्तुदमुखाग्रासः (१३०)

यद्रात्रौ स्वकप्रसारणपर० (१३१). आ श्लोकमां ऽनङ्कस्या० छे त्यां अवग्रहचिह्न न जोइए. प्रग्रहान् + अङ्कस्या० एम संधि थई छे.

स्वर्भाणोस्तु बिभेमि (१३२)

स्तेयं कर्तुमिव प्रसारयति [वै] नक्तं (१३३)

१. बिभ्यति एवं रूप थाय छे. सं. ॥

‘ભુવનસુંદરીકથા’માંના શ્લોકો સામુદ્રિકશાસ્ત્રના અભ્યાસીઓ માટે રસપ્રદ બને એવા છે. શ્લો. ૧૧માં ‘વિસમબલિણો’, ‘સમબલિણો’ છે ત્યાં વલિણો હોવાની પૂરી સંભાવના છે. ઉદર પ્રદેશ પર ‘વલિ’-વઢ હોય છે તેનો ફઢ્ઢદેશ આ શ્લોકમાં છે.

‘લલિતાવેસ્તર’નો કઢ્ઢો અને ‘વ્યંગ્યહીયાલી’ ઉચ્ચ સાહિત્યિક આનંદ પૂરો પાડે છે. પ્રકાશનોના પરિચયમાં ‘બારહઢ્ઢર કઢ્ઢ’ના રચયિતા ‘મહમંદ મુણિ’ છપાયું છે, તે મુદ્રારઢ્ઢસની માયાથી થયેલી ગરબડ છે કે જે છે તે બરોબર છે ? મહમંદ નામ વિચિત્ર લાગે છે.

‘દેશીનામમાલાઢ્ઢ્ઢાર’ ભાષાશાસ્ત્રીય અભ્યાસના ક્ષેત્રે જૈનાચાર્યોના રસ-રુચિ તથા પરિશ્રમના ઁક મનોહર ઉદાહરણ જેવી કૃતિ છે. આ. હેમચન્દ્રે દેશી ભાષાને પર્યાપ્ત મહત્ત્વ આપ્યું, તે પછી અન્ય આચાર્યો-મુનિઓ ઁ કામ આગઢ્ઢ વધાર્યું. પ્રસ્તુત ગ્રન્થ કોઈ આધુનિક કોશ જેવો લાગે છે. છેક ઢોદમી-પંદરમી સદીથી વર્ણાનુક્રમથી કોશ રચાવા શરૂ થઈ ગયા હતા ઁમ કહી શકાય. પ્રાચીન ગુજરાતીનો વિધિસર અભ્યાસ ઢૂબ થયો હતો ઁ તથ્ય આ કોશમાં ‘અન્યે’ ‘ઁકે’ ‘કેચિત્’ જેવા ઢલ્લેઢો પરથી જણાઈ આવે છે. સમય પસાર થવાની સાથે શબ્દોના અર્થોમાં સંકોચ/વિસ્તાર/પરિવર્તન થતાં હોય છે, ક્ષેત્રભેદે અર્થભેદ પ્રચલિત થતા હોય છે, તેથી વિવિધ કોશકારોના કોશોમાં ભિન્ન ભિન્ન અર્થો જોવા મળે ઁ સ્વાભાવિક છે.

ગુજરાતી, મરાઠી વગેરે ભાષાઓના ઢળા શબ્દોનાં મૂઢ્ઢ દે. ના. મા. ઢ.માંના શબ્દોમાં જોઈ શકાય છે. જેનો બહુ ઢોછો અભ્યાસ થયો છે તેવી કઢ્ઢીભાષામાં આમાંના કેટલાક શબ્દો અસલ ઢ્ઢ્ઢાર/અર્થમાં જ આજે પણ બોલાય છે. આ હકીકત કઢ્ઢીભાષાના અભ્યાસ માટે મહત્ત્વની છે, તેમ દે.ના.મા.ઢ.ની આધારભૂતતાની દૃષ્ટિ ઁ પણ ઢ્યાનપાત્ર છે.

આ શબ્દકોશમાંથી પસાર થતાં પ્રથમ નજરે કઢ્ઢીભાષા સાથે સંબંધ ઢરાવતા જે શબ્દો ઢ્યાનમાં આવ્યા તે અહીં નોંધું છું. (પ્રથમ દે. ના. મા. ઢ.નો શબ્દ, પછી કઢ્ઢી શબ્દ, તે પછી કઢ્ઢીમાં પ્રચલિત અર્થ-ઁવો ક્રમ રાઢ્યો છે.)

बे अक्षरवाळा शब्दो :-

कुल्लो- कुल्लो : खभो

खड्डु- खड्डु : खाडो

खुत्तो- खुत्तो : खूपी गयेलो

चंगो- चंगो : सुंदर (जुनी कच्छी)

छंटो- छंटो : छांटो

चिक्का- चिक्क : ढोळ्याईने भेगुं थयेलुं थोडुंक पाणी

छड्डुइ- छड्डुणुं : छोडवुं

छेओ- छे : छेडो

झंटो (झंट?) - झंढा : नाना बालकना वाल

ढल्लो- ढल्लो : खाली, निर्धन

ढंढो- ढंढ : छीछरुं पाणी भरेलुं होय तेवुं स्थान

थक्को- थाक : अवसर, मोको

थक्को- थक्को : थाकी गयो

पक्को- पक्को : पाको

बंभो- बांभ : मरेला ढोरनां हाड-चाम

मट्टो- माढो : धीमो; ओछी बुद्धिनो

मडो- मडो : मरेलो; कंजूस

रोलो- रेलो : विघ्न, खराबी

वड्डो- वड्डो : मोटो

हित्थो- हिट्टु : तिरस्कारसूचक उद्गार

त्रण अक्षरवाळा :-

उत्थल्ला- उथल : एक चास जेटलुं हळ फरे ते

चवइ- चोणं : कहेवुं, वातवुं

चिक्खिल्ल-चिक्कल-चिकलाण : कादव

छवडी-छेडी : झाडनी छाल

णेउड्डो-नेडो : स्नेह

परडा-पेड : सापनी एक जात

पइयं-पाइयो : पैदुं

बोहारी-बोआरी : सावरणी

खेलियं-खिलणुं : हसवुं

खणुसा-खुणस : डंख, द्वेष

ल्हसइ-लसणुं : सरी पडवुं (वस्त्र)

लिकई-लिकणुं : संतावुं

सूडई-सूड कढणुं : नकामा छेड-वेला-कांय वगैरे खेतरमांथी काढवा ते

चार-पांच अक्षरवाळा :-

अवडओ-ओडो : चाडियो

णिआरइ-न्यारणुं : जोवुं

वव्वडो-वावड : समाचार

पक्खडिअं-पखेडणुं : पहोळुं-छूटुं करवुं, विखेरवुं

पेडइउ-पिडी : अनाजनी दुकान

विआरुआ-व्यारु : सांजनुं भोजन

उगुलुंछिआ-उगछ : मोढामां मोळ आववी

उल्लुफुंठिअं-उल्लोफुल्लो : वेरविखेर थइ जवुं, नकामुं वेडफाइ जवुं.



શુભતિલકોપાધ્યાય-રચિતા

॥ ગાયત્રી મંત્ર વૃત્તિ: ॥

- સં. મુનિ રત્નકીર્તિવિજય

ગાયત્રી મંત્ર એ હિન્દુ ધર્મનો એક અત્યંત પવિત્ર અને સાત્ત્વિક મંત્ર મનાયો છે. આજે પણ આ મંત્રનાં જપ, પુસ્ત્રરણ, યજ્ઞ ઇત્યાદિ વ્યાપક પ્રમાણમાં થતાં જોવાં મળે છે. અને હવે તો ગાયત્રીનાં મંદિરો પણ ઠેર-ઠેર રચાયાં છે.

કેટલાક મંત્રો સકલાગમોપનિષદ્ભૂત હોય છે. અર્થાત્ સર્વ ધર્મોમાં તેને માન્યતા મળી શકે તેવા હોય છે. દા. ત. સિદ્ધહેમચન્દ્રશબ્દાનુશાસન વ્યાકરણમાં શ્રીહેમચન્દ્રાચાર્યે પ્રયોજેલો અર્હં એવો બીજમંત્ર. એવું જ ગાયત્રીમંત્રનું પણ છે. એવું અત્રે પ્રકાશિત રચનાનું અવલોકન કરતાં સમજાય છે.

અત્રે પ્રકાશિત રચનાનું નામ છે ગાયત્રીમંત્રવૃત્તિ. તેના કતા એક જૈન મુનિ છે : શુભતિલકોપાધ્યાય. ૧૬મા શતકના પ્રારંભકાળમાં લખાયેલી પ્રતના આધારે ૨૦મા શતકમાં લખાયેલ તાડપત્ર પોથી (સંભવતઃ પાટણ-ભંડાર)ની પ્રાંત પુષ્પિકા જોતાં જણાઈ આવે છે કે આ રચના ૧૬મા શતકની તો છે જ; તે પહેલાંની હોય તો ય ના નહિ.

આ રચનામાં કર્તાએ બ્રાહ્મણધર્મમાં પ્રસિદ્ધ એવા ગાયત્રીમંત્રનું જુદાં જુદાં (સર્વ) દર્શનોની માન્યતા અનુસાર અર્થઘટન-વ્યાખ્યાન કર્યું છે, તેમાં અનુક્રમે ૧. જૈન દર્શન, ૨. નૈયાયિક, ૩. વૈશેષિક, ૪. સાંખ્ય, ૫. વૈષ્ણવ, ૬. બૌદ્ધ, ૭. જૈમિનીય (મીમાંસક-ભાટ્ટ) આટલાં દર્શનોનો સમાવેશ થાય છે.

આ બધાં અર્થઘટન પત્ર્યાં પછી ધ્યાનસાધનાના, મંત્ર-તંત્ર સાધનાના તથા વૈદકશાસ્ત્રના સંદર્ભમાં પણ મંત્રનું અર્થઘટન કર્તાએ આપ્યું છે, જે કર્તાની વિલક્ષણ પ્રતિભાનું સૂચન કરે છે.

એક વાત નોંધપાત્ર છે કે જૈન મુનિઓની કલમ સર્વવ્યાપી હતી, અને અકુતોભયસંચરિણુ હતી. બીજા ધર્મનાં તત્ત્વો, મંત્રો, કૃતિઓનું અધ્યયન કરવું, તે પર વિવરણ લખવું એ જૈનમુનિઓને માટે અત્યંત પ્રિય તથા સહજ હતું. આ રચના આ વિધાનની વધુ પુષ્ટિ કરી આપે છે.

આ વૃત્તિની બે પ્રતિઓ મળી છે. એક-તાડપત્ર પ્રતિની ફોરોક્ષ. આ તાડપત્ર પ્રતિ, પ્રાંત પુષ્પિકામાં નિર્દેશ્યા પ્રમાણે સં. ૧૧૬૨માં લખાઈ છે અને બીજી પ્રતિ ત્રણ પાનાંની કાગળની છે. તેમાં સાલ સંવત્ કે લેખકનામ નથી, પરંતુ તે ઘણા ભાગે ૧૧મા શતકમાં લખાઈ હોવાનું લાગ્યું છે. બન્ને પ્રતિઓ અશુદ્ધ છે. તેના આધારે યથામતિ આ સંપાદન કર્યું છે.

ટિપ્પણીમાં તાડપત્ર પ્રતિને તા. સંજ્ઞા આપી છે તથા કાગળની પ્રતિને ને. સંજ્ઞા આપી છે.



१॥ नमो ब्रह्मणे ॥

चिदात्मदर्शसङ्क्रान्त-^१लोकालोकविहायसे ।
पारेवाग्व^२त्तिरूपाय प्रणम्य परमात्मने ॥ १ ॥

^३गभीरार्थामपि श्रुत्वा किञ्चिद् गुरुमुखा^४म्बुजात् ।
परेषामुप^५योगाय गायत्रीं विवृणोम्यहम् ॥ २ ॥

इमां ह्यनादिनिधनां ब्रह्म^६-जीवानुवेदिनः ।
^७आमनन्ति परे ^८मन्त्रं मनन-त्राणयोगतः ॥ ३ ॥

गायन्तं त्रायत यस्माद् गायित्रीति ततः स्मृता ।
आचारसिद्धावप्यस्या इत्यन्वर्थ उदाहृतः ॥ ४ ॥

मन्त्रश्च स प्रमाणकोटिसंयुक्ताटीकते यः सर्वपार्षदो भवति, अर्ह-
मित्यादिवत् ^{१०} इति हेतोर्गायत्रीमन्त्रस्य सर्वदर्शनाभिप्रायेण व्याख्या कर्तुमुप-
क्रम्यते । सा चेयं सूत्रतः-^{११} इति परमेष्ठिपञ्चकमाह । कथमिति चेत्?
उच्यते^{१२}, अ इति अर्हन्त इत्याद्याक्षरम्, अ इति अशरीरा इत्यस्य सिद्धवाचकस्या-
ऽऽद्याक्षरम्, आ इत्याचार्यस्याद्यम्, उ इति उपाध्यायाद्याक्षरं म-मुनीत्याद्याक्षरं
^{१३}अस्वरमिति । ततः सन्धिवशात् ^{१४} इति पदैकदेशे पदसमुदायोपचारादेवमुक्तिः ।

१. नमः श्री श्रीशारदायै नमः ॥ - ने. । २. लोकाकाश० ता० । ३. ०वृत्ति०
ने. । ४. गम्भीरा. ने. । ५. ०खाल्लेके ता. । ६. भोगाय ता. । ७. ०बीजा-
ता. । ८. आत्मनन्ति ता. । ९. तन्त्रं ता. । १०. वदिति सर्वदर्शनाभिप्रायेण
गायत्रीव्याख्यानायोपक्रम्यते ने. । ११. ०ते-अर्हन्त इत्याद्याक्षरं अः, अशरीरा इति सिद्धास्तदाद्याक्षरं
अः, आचार्या इत्याद्याक्षरं आः, उपाध्याया इत्याद्याक्षरं उः ने. । १२. अस्वरम् सन्धिवशात्
पदैकदेशेऽपि ने. ।

तदेव असाधारणगुणसम्पदा विशिनष्टि भूर्भुवःस्वस्तदिति । भूरित्यव्ययं भूर्लोके, भुव इति 'पाताललोके, स्वरिति स्वर्लोके । त्रयाणां द्वन्द्वे भूर्भुवः स्वः - अधस्तिर्यगूर्ध्वरूपं लोकत्रयम् । तत् तनोति-ज्ञानात्मना व्याप्नोति भूर्भुवःस्वस्तत् । प्रसिद्धार्हत्सिद्धानां सर्वद्रव्यपर्यायविषयेण केवलज्ञानात्मना लोकत्रयव्याप्तिः ज्ञानात्मनोः स्यादभेदात् । शेषत्रयस्याऽपि श्रद्धानविषयतया, "सव्वगयं सम्मत्तं" इत्यादि वचनात्, सामान्यरूपतया ज्ञानाद्वा । अत एव सवितुर्वरेण्यं सहस्ररश्मेः प्रधानतरं तदुद्योतस्य देशविषयत्वात् प्रस्तुतपञ्चकसम्बन्धिनो भावोद्योतस्य सर्वविषयत्वात् । आहश्च श्रीपूज्याः -

“चंदाइच्चगहाणं पहा पयासेइ परिमिअं खित्तं ।

केवलियनाणलंभो लोआलोअं पयासेइ ॥ १ ॥”

न चाऽऽचार्यादि परमेष्ठित्रयस्य कैवलिकज्ञानलम्भो नास्तीति वाच्यम् । तेषामपि 'कैवलिकज्ञानलम्भोपलब्धानां भावानां सामान्येन ज्ञानसद्भावादित्युक्तम् ।

भर्गोदे इति । भर्ग 'ईश्वरः उ रिति ब्रह्मा, दयते पालयति जगदिति दो-विष्णुः । 'क्वचिदि'ति डे रूपम् । लोके हि जगद् ब्रह्मा उत्पादयति रजोगुणाश्रितः, विष्णुः स्थापयति सत्त्वगुणाश्रितः, ईश्वरः संहरति तामसभावाश्रितः इति । भर्गश्च उश्च दश्च भर्गोदं द्वन्द्वैकवद्भावात्, तस्मिन् । किंविशिष्टे ? वसि । वसतीति वस्, 'विच्प्रत्यय'रूपम्, तस्मिन् वसि । क्व वसि ? 'इत्याकाङ्क्षायामाह-

अधीमहि अस्याऽपत्यं इः कामः, तस्य मह्यः '°-कामिन्यः, ता अधिकृत्य-अधीमहि स्त्रीषु । तिष्ठमाने स्त्र्यायत्ताऽऽत्मनीत्याशयः । प्रतीतं^{११} च हि ब्रह्मा-विष्णु[महेश्वरे]षु कामिनीपरवशत्वम्, पार्वत्यनुनयार्थं ईश्वरस्य ताण्डव^{१२} डम्बरश्रुतेः । ब्रह्माणमधिकृत्य वेदेऽप्युक्तम्-“प्रजापतिः स्वां दुहितरमकामयदि” ति । विष्णोस्तु गोप्यादिवल्लभत्वोपदर्शकतत्तद्वचनश्रवणात् । पठ्यते च -

१. भूलोके ता. । २. ०इ गाहा २ गाहा ने. । ३. न वाऽऽचार्यादित्रयस्य केव० ने. । ४. केवलिकज्ञानोपलब्धानां ने. । ५. इतीश्वरः ने. । ६. ०वात् । किंवि० ता. । ७. विचिरूपम्. ने. । ८. ०रूपम् । क्व ० ता. । ९. इत्याह ने. । १०. भूमयः कामि. ने. । ११. चैतदीश्वरब्रह्माविष्णुषु ने. । १३. ताण्डवाडम्बर० ने. ।

राधा पुनातु जगदच्युतदत्तदृष्टि-र्मन्थानकं विदधती दधिरिक्तभाण्डे ।
तस्याः स्तनस्तवक्लोलविलोचनालि-र्देवोऽपि दोहनधिया वृषभं निरुन्धन् ॥ १ ॥
इत्यादि ।

शिष्यं प्रति शिक्षामाह - हे नः !-नर ! नृशब्दस्याऽऽमन्त्रणे
रूपम् । सबहुमानं ह्यामन्त्रितः शिष्यः प्रस्तुतार्थश्रवणे 'सोत्साहो
भवतीति । अतो विशेषणमाह - धियो यो इति । 'युक् मिश्रणे' इत्ययं
परैरमिश्रणे चेत्यभिधीयते, अतो यौति-पृथग्भवति इति युः, विचि छान्दसत्वाद्
गुणाभावः । न युः - अयुः, तस्याऽऽमन्त्रणं हेऽयो ! - अपृथग्भूत ! ।
कस्याः ? धियः^१, यतस्त्वं बुद्धेरपृथग्भूतो बुद्धिमान्-प्रेक्षापूर्वकारी, अतस्त्वं
शिष्यसे, अन्यस्य 'मूढादेरुपदेशानर्हत्वात् ।

'पुनर्विशेषणान्तरमाह - प्रच इति । प्रकृष्टं चिनोति । प्रकृष्टाचारे मार्गानुसारि-
प्रवृत्तिरिति यावत् । 'क्वचिदि'ति डे रूपम् । यथा वाचे हिंस इति (?)।
प्रकृष्टाचारे ह्युपदेशाफल्यम्, आचारपराङ्मुखानां शास्त्र^२प्रतिपादने प्रत्युत प्रत्यपाय^३-
प्रसङ्गात् । किं ? उदयात् । उदयं प्राप्तं - अनन्यसामान्यगुणातिशयसम्पदा
प्रतिष्ठितमाराध्यत्वेन परमेष्ठि^४पञ्चकम् ।

अयमिह तात्पर्यार्थः - ईश्वर-ब्रह्म-विष्णुषु उपलक्षणत्वादन्येष्वपि कपिल-
सुगतादिदैवतेषु मध्ये भोः पुरुष ! ज्ञानवत् प्रकृष्टाचार(रं) परमेष्ठि-पञ्चकमेव
पूर्व^५प्रदर्शितदिग्मात्रगुणातिशययोगादाराध्यतया प्रतिष्ठितमतस्तदेवाऽऽराधनीय^६
तद्व्यतिरिक्ताराध्यान्तरस्य असद्भावात् । ^७सद्भावे वा वस्तुतस्तत्त्वानुपत्तेः ।
तद्दोषाणां लेशत इहैव निर्णीतत्वात्, ^८तथा च सत्यपि आराध्यताया-
मतिप्रसङ्गः । उक्तं च -

१. उत्साहितो भवति ने । २. चेत्यधीयते ने० । ३. ०मन्त्रणेऽयो ने० । ४. धियो
बुद्धितः ने० । ५. तदन्यत्र हि रक्तद्विष्टमूढपूर्वव्युद्गाहितादावुपदेशानर्हत्वादन्यकार
त्रानुकारी प्रयास इति ने० । ६. पुनर्व्युत्पाद्यस्यैव विशे. ने. । ७. शास्त्रसद्भावप्रति०
ने. । ८. ०यसम्भवात् ने० । ९. पञ्चककर्तृभूत इति ने० । १०. पूर्वदर्शित० ने० ।
११.०यं तदेवोपासनीयं तदेव शरणतया प्रतिपत्तव्यं तदाज्ञामृतस एव [त?]
थाऽऽस्वादनीयः ने० । १२. भावेऽपि ने० । १३. तद्वत्त्वेनाऽपि वाऽऽराध्य. ने० ।

कामानुषक्तस्य रिपुप्रहारिणः प्रपञ्चिनोऽनुग्रहशापकारिणः ।

सामान्यपुंवर्यसधर्मधारिणो महत्त्वक्लुप्तौ सकलस्य तद्भवेत् ॥ १ ॥

इह चाऽधीमहि वसी ति विशेषणेन रागसूचनम्, तत्साहचर्यात् द्वेषमोहावप्यवसेयौ, तेषामायुधादिसद्भावात् पूर्वापरव्याहता^१ र्थागमाद्यभिधानाच्च ।

अथाह -

“रागोऽङ्गनासङ्गमनानुमेयो, द्वेषो द्विषद्धारणहेतिगम्यः ।

मोहः कुवृत्तागमदोष साध्यः” इत्यादि ॥

आचार्यादीनां न सर्वथा रागादिकस्य इति चेत् ? न । तेषामप्यातो^२ पदेशानुसारे-
[ण] तत्क्षयार्थमेव प्रवृत्तेः तथाविधरागाद्यसद्भावात्, तदत्यन्तक्षयस्य च भावित्वात्
‘भाविनि भूतवदुपचा^३ रात् ।’ तेषामपि वीतरागतैवेति भावाचार्यादिभिरेव चाऽत्राऽधिकार
इति सर्वं समञ्जसम् ।^४ इति जैनाभिप्रायेण व्याख्या ॥ १ ॥

अथाऽक्षपादाः स्वं देवमीश्वरं प्रणिदधानाः प्रार्थनापुरस्सरमेवमभि^५ दधति-
नृभूर्भुव^६ इत्यादि । ॐ इति सर्वविद्यानामाद्यबीजं ‘सकलागमोपनिषद्भूतं
^७ ‘सर्वविघ्नविघातनिघ्नमखिलदृष्टादृष्टफलसङ्कल्पकल्पद्रुमोपममित्यस्य
प्रणिधानस्यादावुपन्यस्तं परममङ्गलम् । न चैतद्व्यतिरिक्तं^८ ‘मन्यत्तत्त्वमस्तीति ।
हे भूर्भुवःस्वस्तदिति लोकत्रयव्यापिन् ! । अक्षपादानां हि शिवः सर्वगत
इति ।

तथा सवितुर्भास्वतो वरेण्य प्रधानतरस्सर्वज्ञत्वात् । वरेण्य इति अनुनासिकस्य
‘अइउवर्णस्यान्तेऽनुनासिकोऽनीदादे^९ रिति लक्षणवशाद्; यथा- सामं^{१०} साम ।

विशेष्यमाह - हे भर्ग उदे इति । तत् उत्कृष्ट इः - कामो यस्य
उदिस्तस्याऽऽमन्त्रणं हे उदे ! । अर्वाचीनावस्थापेक्षया विशेषणमिदम् ।

१. ०समानधर्मिणो ने० । २. ०तार्थाभि० ता. । ३. यदुक्तम् ने. । ४. ०पदेशेन
रागादिकक्षयार्थं ने. । ५. ०राद्वीतरा. ने. । ६. इत्याहंताभिप्रायेण मन्त्रव्याख्या ने. ।
७. ०दधते ने. । ८. ०भुवेति ने. । ९. समस्तागमो० ने. । १०. अशेष विघ्न०
ने. । ११. ०मन्यत्तत्त्वमस्ति वस्तु इति ने. । १२. साम ध्रुवं १ इति । विशेषकमाह
ने. ।

प्रार्थनामाह - अवस्य इति । क्रियापदद्वयं यथासङ्ख्यमुत्तरपदद्वयेना-
ऽभिसम्बन्ध्यते । तत्र अव-स्व, 'पालयेति यावत् । किमित्याह - धीमिति
कर्मपदम् । धीः बुद्धिस्तत्त्वाधिगम इति यावत् । 'तस्या ईः - श्रीधीः,
तां-धीम् । युक्ता चेश्वरतः प्रार्थना ज्ञानस्य । "ईश्वरात् ज्ञानमन्विच्छेत्" इति
वचनात् । तथा स्य-विनाशय । 'षोच् अन्तःकर्मणि' इत्यस्य रूपम् । किमित्याह-
अहिधियः कर्मतापन्नाः, 'अहेः सर्पस्येव धियः 'क्रूरताद्याः नोऽस्माकं, बुद्धि
वर्द्धय^१ कुबुद्धीश्च विध्वंसयेत्यर्थः ।

पुनर्विशेषा(षणा)न्तरमाह- हे यो ! - मिश्रित ! सम्बद्ध ! । 'युक्
मिश्रणे' इत्यस्य विचि रूपम् । कया ? इत्याह - प्रचोदया । 'चुदण्
सञ्चो'दने' चोदनं चोदः शुङ्गारभावसूचकम् । प्रकृष्टोदो यस्यां सा प्रचोदा,
अर्थात् पार्वती, तया सह इति वाक्यशेषः । अर्वाचीनावस्थायां पार्वतीपीनपयोधर-
प्रणयीत्याकूतम्, 'मुक्तावस्थायां प्रचोदयाऽया(यो)-ऽमिश्रित ! इति
व्याख्येयम् । षडिन्द्रियाणि षड्विषयाः षड् 'बुद्धयः सुखं दुःखं शरीरं चेत्येक-
विंशति-^{१०}भेदभिन्नस्य दुःखस्याऽत्यन्तोच्छेदो मोक्ष इति नैयायिकवचनप्रामाण्यात् ।

तथा उदे इति प्राची[न]विशेषणमपि । उत्क्रान्त एः - कामान्
इत्युदिस्तस्याऽऽमन्त्रणं^{११} हे उदे ! इति योज्यम् । तथा अत् विशेषणम्,
अत्ति भक्षयति जगदिति सृष्टिसंहारकत्वात् । उक्तं च -

अक्षपादमते देवः सृष्टिसंहारकृच्छिवः ।

विभुर्नित्यैकसर्वज्ञो नित्यबुद्धिसमाश्रितः ॥ १ ॥

इति नैयायिकाभिप्रायेण^{१२} मन्त्रस्य व्याख्या ॥ २ ॥

अथ वैशेषिकाभिप्रायेणाऽप्येवमेव । तैरपि शिवस्य देवतयाऽ-
भ्युपगमात् । नवरं तन्मते परमपदावस्थास्वरूपमेवम्- 'बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेष-
प्रयत्नधर्माधर्मसंस्काररूपाणां नवानां विशेषगुणानामत्यन्तोच्छेदो मोक्ष' इति ।^{१३}

१. पालय वर्द्धयेति ने. । २. बुद्धिज्ञानं तत्त्वाधिगम इत्यनर्थान्तरम् ने. ।
३. धियः ईः ने. । ४. अहिः-सर्पस्तस्येव ने. । ५. क्रूरताद्या पराऽपचिकीर्षकादिव
ताः ने. । ६. वर्द्धय क्रूरताद्याः कुबुद्धीश्च ने. । ७. ०चोदने तत्तश्चो० ने. ।
८. परमपदावस्थायां तु ने. । ९. शुद्धयः ता. । १०. ०तिप्रभेद ने. । ११. ०मन्त्रणं
उदे ! ने. ॥ १२. मन्त्रव्या० ने. । १३. इति । अथ सांख्याः ने. ।

इति वैशेषिकाभिप्रायेण मन्त्रव्याख्या ॥ ३ ॥

अथ साङ्ख्याः - स्वं देवं कपिलं प्रणिदधाना इदं वदन्ति - हे धीम ! धीर्बुद्धिस्तत्त्वम्, तन्मिमीते शब्दयति प्ररूपयति इति धीमः-भगवान् कपिलस्तस्याऽऽमन्त्रणम् ।

ॐ भूर्भुवःस्वस्तदिति पूर्ववत् ।

अमूर्तश्चेतनो भोगी नित्यः सर्वगतोऽक्रियः ।

अकर्ता निर्गुणः सूक्ष्म^१[आत्मा कापिलदर्शने ॥ १ ॥ इति वचनात् ।

सवितुर्वरेण्यमित्यक्षापादपक्षवत् । कपिलमेवोपयोगसम्पदा विशेषयति-भर् इति ।^२ 'टुडुभृङ्गक्' बिभर्तीति भर्, विचि गुणे रूपम् । कस्य ? इत्याह- गोदेवस्य । गोशब्देनाऽत्र खरककुद^३विषाणसास्त्रालाङ्गूलाद्यवयवसम्पन्नः पशु- रुच्यते । तेन च विधेयता लक्ष्यते । ततो गौरिव विधेयानि वश्यानि यानि देवानिन्द्रियाणि यस्य स तथा तस्य जितेन्द्रियस्येत्यर्थः । न च गोर्विधेयता कवीनां न रूढा । 'गौरिवेति विधेयता'मिति प्रयोगदर्शनात् ।

धीम इति व्याख्यातमेव । हि स्फुटम् । धियोयो इति-हे बुद्धितत्त्वात् पृथग्भूत ! । प्रकृतिपुरुषविवेकदर्शनान्निवृत्तायां प्रकृतौ पुरुषस्य स्वरूपावस्थानं मोक्ष इति वचनात् । प्रकृतिवियोगे च बुद्ध्यादीनामपि विगमात्, कारणाभावे कार्याभावात् । धिय इति पदं पुनरवृत्त्या पञ्चम्यन्तं प्रचोदयेत्यनेन सम्बध्यते । ततश्च धियो-बुद्धितत्त्वात् नोऽस्मानपि प्रचोदय^४-व्यपनयेत्यर्थः । षष्ठ्यन्तं वा धिय इति । षष्ठी च कर्मणि शेषजा । यथा माषाणा- मशनीयात् । तथा-"न केवलं यो महतां विभाषते"^५ । ततश्च नोऽस्माकं धियं-प्रकृतिहेतुकां व्यपनयेत्यर्थः । स्वयं मुक्तोऽस्मानपि मोचयेति यावत् । अत् इति । अदिति दान्तमव्ययं^६ आश्चर्यार्थे । ततश्च अदिति आश्चर्यरूपः तत्कारणेऽनिवृत्तत्वात् ।^७ तस्याऽऽमन्त्रणे हे अद् ! 'विशमे वा' इति दस्य तः ।

१. [] एतदन्तर्गतः पाठः ता. प्रतौ लेखनदोषात् त्रुटितः प्रतिभाति ।

२. 'टुडुभृङ्गक्' पोषणे च' बिभर्तीति भर् पोषकः, विचि गुणे च रूपम् ने. ।

३. ०दसास्त्रालाङ्गूलविषाणाद्या(द्य)वय० ने. । ४. ०दय-प्रेरय व्यप० ने. । ५. ०षतेऽत्र ने. । ६. ०पनयेति भावः ने. । ७. आश्चर्यार्थं ने. । ८. ०निवृत्तित्वात् ने. । ९. ततश्च हे० ता. ।

ॐ साङ्ख्याभिः प्रायेण मन्त्रस्य व्याख्या ॥ ४ ॥ श्रीः ॥

अथ वा वैष्णवाः स्वं देवं हरिं प्रणिदधाना^१ इदं वदन्ति ॐ भूर्भुवःस्वस्तदित्यादि । ॐ इति प्राग्वत् । भूर्भुवःस्वस्तदिति लोकत्रय-व्यापिन्^२ ! । आहश्च ते-‘जले विष्णुः स्थले^३ विष्णु’रित्यादि । अथवा भूरित्याश्रयो भुवः-पृथिव्याः स्वस्तदिति ‘स्वर्गे परे च लोके स्व’ रित्यमरकोशवचनात् स्वः-परलोकं तनोति-स्वस्तत् परलोकहेतुर्गतिमिच्छेज्जनार्दनात्^४ । भवेत्यध्याहारो-ऽत्र, इत्यग्रेतनपदस्येह सम्बन्धादस्माकमाराधकानां परलोकसुखावहो^५ भव इत्यर्थः ।

तथा सवितुर्वरेण्यमिति । सवितु-‘र्जनकाद् वरेण्यतरः । प्रजानां आयति सुखपालनात् पितुरधिकतरप्रेमन्नित्यर्थः । अनुनासिकस्तु प्राग्वत् ।

तथा भर्गो देवेति । भर्गश्च उच्च तयोरपि देवः पूज्यत्वात् । बाणाहवादी पार्वतीपतेः परजयश्रवणात् ब्रह्मणस्तु ‘हरे’र्नाभिपद्मजन्मतया प्रसिद्धेः ।

तथा स्य इतित्यदस्तदर्थस्याऽऽमन्त्रणेऽसौ प्रयोगः । ततश्च हे स्य !-हे स ! स्मृतिप्रविष्टत्वादेवं विशेषणोपन्यासः । ‘संस्कारप्रबोधसम्भूतमनुभूतार्थविषयं तदित्याकारं संवेदनं स्मरणम्’ इति^६ तल्लक्षणात् । अनेन प्रणिधानैक^७ तानता ध्वन्यते ।

तथा मतुप्लोपादभेदोपचाराद्वा धियः-पण्डिताः । ‘अर्ह-मह पूजाया’मिति धातोः^८ ‘किंपि मह इति रूपम् । महतीति महः पूजक आराधक इति यावत् । धियां महः-धीमहः । तथाविधविद्वज्जनपर्युपासकः पुरुषस्तस्मिन्नाधारो(रे) यका धीर्बुद्धिर्विज्ञानं, तस्या युरपृथग्भूतस्तस्याऽऽमन्त्रणं हे यो ! सद्गुरुसेवा-तत्पराणां बुद्धेर्गोचर^९ इति भावः । न ह्यनुपासितसद्गुरूणां लौकायतिकीदानीं परमात्मा ज्ञानगोचरतामञ्जति ।

१. ०प्रायतो मन्त्रव्याख्या ने. । २. इदमुद्गिरन्ति ने. । ३. ०व्यापिन् ! । जले विष्णु. ने. । ४. विष्णु. १ अथवा ने. । ५. ०नादिति वचनात् ने. । ६. भवेति हृदयम् ने. । ७. जनकान् ने. । ८. हरि० ता. । ९. नाभिपुण्डरीकतया ने. । १०. स्मृतिलक्षणात् ने. । ११. नैकता ता. । १२. क्विबन्तस्य मह ने. । १३. इत्यर्थः ने. ।

यो न^१ इत्यन्तरकारप्रश्लेषात् ह अविष्णो ! । न इति योजितमेव । प्रचोदयादित्यादि प्रकृष्टोदः शृङ्गारभाव^२सूचनम्, यस्यां सा प्रचोदा चासौ या च लक्ष्मीश्च प्रचोदया, तां^३ अतति-गच्छति-सातत्येन सेवते इति यावत्, स प्रचोदयात् । तस्य सम्बोधनं हे प्रचोदयात् । यद्वा पूर्वं न इति योज्यते । सामर्थ्यादेव-अस्माकमिति प्रतीतेः । ततश्च आनः प्रचोद इति ज्ञेयम् । हे अनः प्रचोद,^४ अनः शकटं प्रचोदयति प्रेरयतीत्यनः प्रचोदस्तदमन्त्रणम् । शेषवहि (शैशवे हि) विष्णुना^५ चरणेन शकटं पर्यस्तमिति श्रुतिः । ततः 'समाना'नां तेन दीर्घः^६ इति सन्धौ आनः प्रचोद इति ज्ञेयम् ।

ननु 'यो' पदात्परे 'आनःप्रचोद'पदे-यवानःप्रचोद इति^७ भाव्यम् । कथमत्र योनःप्रचोद इति ? नैवम् । कातन्त्रे^८ 'एदोत्परः पदान्ते लोपमकार' इति सूत्रे एदोद्भ्यामिति सिद्धं यत्परग्रहणं तदिष्टार्थम् । तेन क्वचिदाकारोऽपि लोप^९भापद्यते । ततोऽत्राऽऽकारलोपात् सिद्धं योनःप्रचोदेति । न^{१०} चैवंविधा प्रयोगा नोपलभ्यन्ते इति वाच्यम् । 'बन्धुप्रियां बन्धुजनो जुहावे'त्यादि महाकवि-प्रयोगदर्शनात् ।

अथवा स्वस्तदिति विशेषणमाह, प्रचोदेति पुनः क्रियापदम्, अन इति कर्मपदम्, अन्तरात्मसारथिना प्रवर्त्तनीयत्वादन इवाऽनः शरीरं तत् प्रचोद^{११} 'चुदण् सञ्चोदने' तस्माश्चुरादेर्णिचोऽनित्यत्वात्तदभावे हौ रूपम् । सञ्चोदनं च नोदनमिति धातुपारायणकृता तथैव व्याख्यानात् । ततश्च प्रचोद-प्रकर्षेण नुद स्फोटय । नह्यमुं दग्धकाय^{१२}मुत्सृज्य क्वचि^{१३}दपि परमसुखलाभः । उक्तं हि^{१४} वेदेषु - 'अशरीरं वा वसन्तं प्रियाप्रिये न स्पृशतः न^{१५} ह वै [स]शरीरस्य प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ती'ति ।

१. इति यो न इत्यन्तरा० ने. । २. ०दिति ने. । ३. ०स्तवनम् ने. । ४. अतति सातत्येन गच्छति प्रचोदयात्, तस्याऽऽमन्त्रणं हे प्रचोदयात् ! ने. । ५. अनत् ने. । ६. ०नाराय चरणेन ने. । ७. श्रुतेः ने. । ८. समानानामिति ता. । ९. इति सन्धौ न प्रचोद इति भवति ने. । १०. भवितव्यम् ने. । ११. कातन्त्रेण ता. । १२. ०मापतते ने. । १३. न चैवं प्रकाराः ने. । १४. तुष्टे तस्य चुरादेर्णिचो अनि० ने. । १५. ०कायं कलिगतसृज्य ने. । १६. क्वचिदिति ता. । १७. वेदे ने. । १८. न हि वै ता. ।

इति वैष्णवाभिप्रायेण 'मन्त्रस्य व्याख्या ॥ ५ ॥

यदि वा सौगताः स्वं देवं बुद्धभट्टारकं प्रणिददाना एवमाहुः^१-^२ इति प्राग्वत् । हे भुराधार ! भुवो भव्यलोकस्य स्वः - परलोकम्, तनोति 'प्रज्ञापयतीति यावत् स्वस्तत् । आत्म'नास्तित्वे परलोकाभ्युपगमात्^३ । आत्मा(त्म)नास्तित्वं च - 'पञ्चेमानि भिक्षवः ! संज्ञामात्रं प्रतिज्ञामात्रं संवृत्तिमात्रं व्यवहारस्मात्रम् । कतमानि पञ्च ? अतीताद्वा-अनागताद्वा-प्रतिसङ्ख्यानिरोधः आकाशं-पुद्गलं' इति बुद्धोक्तिप्रामाण्यात् । अत्र पुद्गल इत्यात्मा ।

सवितुः-स्वेवरण्यः - प्रधानः, रविर्बुद्धत्वात् सप्तमस्य बुद्धस्य शाक्यसिंहा-भिधानस्य । भर्गोदेवस्येति बिभर्तीति भर् पोषकः । कस्येत्याह-गोदेवस्य । गोभिर्भूतार्थगर्भाभिर्वाग्भिर्दोष्यति स्तौतीति गोदेवस्तस्य । यदि नामासंवेदयताऽपि डिम्भेन भगवते बौ(बु)द्धाय कल्पितः पांशुमुष्टी राज्यं फलति तदा किं नामाऽऽश्चर्यं भावस्तुतिपराणां मनीषितसिद्धिविधाने ?।

तथा हे धीम ! । धियं-ज्ञानमेव मिमीते-शब्दयति 'प्रापयतीति धीमः । बहिरर्धाकार(र)णा'मविद्यादर्शितत्वादविद्या(द्य)मानत्वेन ज्ञानाद्वैतस्य तन्मते प्रामाण्यात् । 'उक्तं च तैः -

ग्राह्यग्राहकनिर्मुक्तं विज्ञानं परमार्थसत् ।

नाऽन्योऽनुभावो बुद्ध्याऽस्ति तस्या नाऽनुभावो परः ॥ १ ॥

ग्राह्यग्राहकवैधुर्यात् स्वयं सैव प्रकाशते ।

बाह्यो न विद्यते ह्यर्थो यथा बालैर्विकल्प्यते ॥ २ ॥

वासना^४लुठितं चित्त-मर्था^५भासं(से) प्रवर्तते ।

१. मन्त्रव्याख्या ने. । २. सौगताः स्वं ने. । ३. ०माहः-^३ भूर्भुवःस्वरित्यादि ने. । ४. विस्तारयति प्रज्ञा. ने. । ५. आत्मा नास्तित्वे ता. ६. ०भ्युपगमात् । आत्मा नास्ति पुनर्भा(र्भ)वोऽस्तीत्यादि धाना (?) एवमावचनात् ने. । ७. प्रयति ने. । ८. ०राणां अविद्यादर्शितत्वादवस्तुत्वेन ज्ञानाद्वैतस्य तन्मते प्रमाणत्वात् ने. । ९. उक्तं च मुनीन्द्रपादोपजीविभिः ने. । १०. प्रकाश्यते ने. । ११. ०लुठितं ता. । १२. ०भासं ता. ।

‘इत्यत्र बहु बहु वक्तव्यं तत्तु ग्रन्थगौरवभयान्नोच्यते, गमनिकामात्र-फलत्वादस्य ।

हि - स्फुटम् । हे यो ! - पदैकदेशे पदसमुदायोपचारात् हे योगिन् ! । ‘बुद्धे तु भगवान् योगी’ति शेषवचनात् योगी-बुद्धस्तस्याऽऽ-मन्त्रणम् ।

नोऽस्माकं धियो - बुद्धीरभिप्रेततत्त्वज्ञानं प्रति चोदय व्यापारय । अत-
अतति सातत्येन गच्छति^१ । ‘गत्यर्था ज्ञानार्था’ इति वचनात्, अतति-गच्छ-
तीति अत-सर्वज्ञः ।

इति बौद्धाभिप्रायेण ^५ मन्त्रस्य व्याख्या ॥ ६ ॥

‘अथ जैमिनीयाः पुनः सर्वज्ञं^७ देवत्वेन न प्रतिपन्नाः’, नित्येभ्यो वेदवाक्येभ्य
एव तेषां तत्त्वनिश्चयः, साक्षादतीन्द्रियार्थदर्शनं^८स्तन्मते ऽभावात् । यदुक्तम्-
अतीन्द्रियाणामर्थानां साक्षात् दृ(द्र)ष्टा न विद्यते ।

‘नित्येभ्यो वेदवाक्येभ्यो यथार्थत्वविनिश्चयः ॥ १ ॥

अतस्ते वेदवाक्यप्रामाण्यादेव वैश्वानरं गुरुतया^९ प्रपन्नाः तत्स्तुतिं वेदगर्भमित्थं
कुर्वन्ति । तत्राऽस्याः पदविभागः क्रियते - **हूँ भूर्भुवः** स्वस्तत् सवितुर्वी
आण्यं भर्गो देवस्य धीमहि ^{११}‘धियोऽयो नः प्रचोदयार्थः(त्)’^{१३} इति ।

धियो-बुद्धयो नो-ऽस्माकं, भवन्तिति वाक्य शेषः । किंभूताः^{१४} ? अयः
- अयन्ति गच्छन्तीति अयः - गामिन्यः । क्व^{१५} ? रे - अग्नौ, तदाराधनादाविति
ग्राह्यम् । तदाराधनादावस्मान् प्रवर्तयेत्यर्थः । ^{१६}‘किंभूते रे ? भर्गोदे- अवतीति
ऊ-र्दाहकः । अवते धातुपाठे दाहार्थतया पाठात् । भर्ग-ईश्वरः ऊ-दोहको
यस्य^{१७} स भर्गो-कामः ।

१.इत्याद्य० ता. । २.०त्वात् प्रयासस्य ने. । ३.०त्यभिधानचिन्तामणिशेष० ने. । ४.०ति इति
अत् । गत्यर्थानां सर्वज्ञानार्थत्वात् सर्वज्ञ इत्यर्थय ने. । ५.मन्त्रव्या०ने. । ६. जैम० ने. । ७.देवतात्वेन
ने. । ८.०त्राः किन्तु ने. । ९.०दर्शनः कस्याचिदपि ने. । १०.वचनेन हि नित्येन, यः पश्यति
स पश्यति ने. । ११.०तया पर्युपासते । इति तत्प्राणिधानार्थं वेदस्तुतिगर्भमिदं पठन्ति-भूर्भुवः
स्वस्त्यादि । तत्र सुखावबोधाय पदविभागः ०ने. । १२.धियः नः प्रचो-ने. । १३.०यात् ।
अधुनाऽक्षरार्थः कथं (थ्य)ते ने. । १४.किंभूता भवन्तु ? ने. । १५.क्व ? इत्याह रे-ऽग्नौ ।
अग्निशब्देनाऽत्र तदाराधनादि ग्राह्यम् । आन (?)श्चाऽग्न्याराधनादावस्मन्मतयः प्रवर्तनशीला
भवन्त्वित्ययमर्थः सम्पन्नः ने. । १६.किं विशिष्टे रे ? भर्गोदे-ऽवन्तीम (त्यु) -र्दाहकः । अवतेः
श्रीसिद्धहेमधातुपाठे दहनार्थतया पठितत्वात् ने. । १७. यस्य (या)ऽसौ ने. ।

यत्कालिदासः -

क्रोधं प्रभो ! संहर संहरेति यावद्दिग् खे मरुतां चरन्ति ।

तावत् स वह्निर्भवनेत्रजन्म(न्मा) भस्मावशेषं मदनं चकार ॥ १ ॥

तं ददात्याशुकेभ्य इति भर्गोदः^१ । तथा च शिवधर्मोत्तरसूत्रम्-

पूजया विपुलं राज्य-मग्निकार्येण सम्पदः ।

तपः पापविशुद्ध्यर्थं ध्यानं ज्ञानं च मुक्तिदम् ॥ १ ॥

पुनः किम् ? धीमहि - धियः - पण्डिताः महः - पूजका यस्य स तथा । तत्र किं स्वच्छन्देनाऽस्मत्तयः प्रवर्तन्ताम् ? नेत्याह-प्रचोदया-चोदनं-चोदया-चोदना इत्यर्थः । 'णि वेत्यासश्रन्थे'ति सूत्रेणाऽनप्राप्तावपि 'शंसि प्रत्यया' दिति सूत्रेण बाहुलकादः णेलुक् प्रसङ्ग इति चेत् ? न । णि लुकोऽनित्यवात् । तथा च धातुपाठायणं भीष्मादिभ्योऽनो(ना)पवादअप्रत्ययेऽपि णिलुकि भीषा^४दिरूपसिद्धयै अद्विधानं णिलुकोऽनित्यत्वज्ञापनार्थम् । तेन सुप्रकम्पा इत्यादि सिद्धम् । चोदना च क्रियां प्रति प्रवर्तकं 'वाक्यं, यथा- 'अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः' । 'यथाऽऽह हरिभद्रसूरिः षड्दर्शनसमुच्चये-

चोदनालक्षणो धर्मो चोदना तु क्रियां प्रति ।

प्रवर्तकं वचः प्राहुः स्वः कामोऽग्निं यथा यजेत् ॥ १ ॥^२

प्रकर्षेण चोदया-प्रचोदया^३ । प्रचोदया च अस्मिन्नस्तीति 'अभ्रादिभ्य' इति गणस्याऽऽकृतिगणत्वात् अप्रत्यये प्रचोदयो-वेदः, तस्मात्-वेदोपदेश-माश्रित्येत्यर्थः । 'गम्ययपः कर्माधारे' इति पञ्चमी । किंभूताद्वेदात् ? सवितुर्वः^४ । 'कादम्बखण्डितदलानि व पङ्कजानि' इत्यादौ वस्य उपमानार्थे रूढत्वेन आदित्यादिव, समस्तार्थप्रकाशकत्वात् । तस्माद्वेदादस्मन्मतयोऽग्न्याराधनादौ प्रवर्त्य(र्त्त)न्ताम् ।

१. भर्गोदः तस्मिन् । अग्निर्तर्पिणां शास्त्रे सम्पत्संप्राप्ताभिधानात् सम्पदां च कामहेतु-त्वात् । तथा च० ने. । २. ०मतयः पावकतर्पणादौ ने. । ३. ०त्रेणाऽप्राप्ता० ता. । ४. भीषादीनां सिधानं णिलुको० ने. । ५. सिद्धमिति ने. । ६. वचनं ने. । ७. ०काम इति ने. । ८. व्याचकार षड्दर्शनसमुच्चयकारः ने. । ९. इति ने. । १०. ०दयाऽस्मिन्नस्तीति । 'अभ्रादिभ्य' इति बहुवचनस्याऽऽकृतिगणज्ञापनार्थत्वात् अप्रत्यये चोदयो वेदः ने. । ११. वशब्दस्य 'कादम्बखण्डितदलानि च (व) पङ्कजानि'त्यादिः उपमानार्थस्यत्वा (र्थत्वा)दादित्यादिव समस्तार्थप्रकाशकतया भास्कृतुल्यादित्यर्थः । ने. ।

यत्र यत्तदोर्नित्यानि(भि)सम्बन्धाद्विद्यते ऽ ओमित्यक्षरं छन्दसां^१मादिभूतत्वात्तस्य किं वि० ? भूर्भुवः स्वस्तत् - भुवनत्रयव्यापि । तर्हि किञ्चिदभिधेयसत्तासमाविष्टं वस्तु गुरुसम्प्रदाययुक्त्याऽन्विष्यमाणमत्र^२ ऽ कारे शाब्दपर्यायेणाऽवाप्यते । ^३सर्व-वादिभिरविगानेनाऽस्य सकलभुवनत्रयकमलाधिगमे बीजतयोपवर्णितत्वादिति परिभावनीयमेतत् । अत एवाऽस्याऽसाधारणं विशेषणं^४माह आण्यमिति । अण्यते उच्चार्यते इति आण्यं-प्रणिधेयम् । कस्य ? इत्याह वस्य । 'उ ब्रह्मा, उः शम्भुः, अश्च विष्णुः समाहारवशात्-वम्, तेनाऽपि ध्येयम् । वस्येति कर्त्तरि षष्ठी कृत्यस्य वेति^५ ।

यद्वा वेदात् किं०? सवितुरुत्पाद^६यितुः व्याप्यमाह ऽ इत्यादि प्राग्वत् । शेषं प्राग्वत् । नवरं व शब्दो वाक्यालङ्कारे ज्ञेयः । रे आण्यमित्याकारलोपः 'प्राक्तनयुक्तितो ज्ञेयः ।

इति भाट्टदर्शनाभिप्रायेण मन्त्रस्य व्याख्या ॥ ७ ॥ श्री ॥

^१अथ केचित् परमेश्वरस्य प्रणिधानमाहः- ऽ इत्यादि । इति ऽ प्राग्वत् । हे भूर्भुवः - हे सर्वव्यापिन् ! वेदेऽप्युक्तम्-'पुरुष'^७ एवेदं यद्भूत'^८-मित्यादि । वरेण्येति-पूर्वानुनासिकरीत्या । ^९'भर्गोदेव इति - भर्गश्च उश्च ^{१०}तेषामपि सन्ध्यादिश्रवणात् । तथा हि -

१. ०सा आदि० ने. । २. ०मन्त्रोकारशब्दपर्याये नैव नाऽप्यते ने. । ३. सर्वैरपि प्रवादिभिरविगा. ने. । ४. ०षणान्तरमाह ने. । ५. उश्च ब्रह्मा, उश्च शङ्करः, अश्च पुरुषोत्तमः सन्धिवशात् वम्-पुरुषत्रयम्, तेनाऽपि ध्येयमिति भावः । ने. । ६. वेति लक्षणात् ने. । ७. ०पादयितुरिति यावत् । किं तत् व्याप्य० ने. । ८. प्राक्तनवाचोयुक्तेरेवावसेयः । तदयं समुदायार्थो-यस्म(स्मि)न् वेदे आदावस्त्रलित-जगत्त्रयव्यापि देवत्रयेणाऽपि प्रणिधेयः यश्च उद्दीर्यते यश्च समस्तार्थप्रकाशने(नै)क-भास्करस्तस्य वेदस्योपदेशमाश्रित्य कामसम्पत्करणे विद्वज्जनाः अभ्यर्चनीयेव आराधने अ(आ)स्माकीना बुद्धयः प्रवर्त्तन्ताम् । इति भ(भा)ट्टदर्शने मन्त्रव्याख्या ॥ ७ ॥ ९. अथ सामान्येन सर्वप्रवादि संवादिश्च(स्व)स्वरूपस्य परमेश्वरस्य प्रणिधानमिदम्-भूर्भुवः स्वस्तदित्यादि ने. । १०. एवेदमिति ने. । ११. भर्गो भर्ग० ने. । १२. तेषामपि देव आराधनात्ववाच्यम्, तेषां सन्ध्या नास्ति तेषामपि सन्ध्यादिश्रवणात्, तथा. ने. ।

अष्टवर्गान्तगं बीजं कवर्गस्य च पूर्वकम् ।

वहिनोपरि संयुक्तं गगनेन विभूषितम् ॥ १ ॥

एतद्देवि ! परं तत्त्वं योऽभिजानाति तत्त्वतः ।

संसारबन्धनं छित्वा स गच्छेत् परमां गतिम् ॥ २ ॥^१

इति वचनप्रामाण्यात् ।

स्य-अन्तय । कमित्याह- ^३ धियः- धीश्चित्तं-तस्य । इः-कामस्तं मनः क्रमे हि ^४ ध्वस्ते ध्वस्तावेव वाक्कायकामौ । अहिधियः- क्रूरताद्यास्ताद्यपि विनाशय । चं विनाऽपि ^५ समुच्चयोऽत्र गम्यः ।

अहरहर्नयमानो गामंश्च(मश्वं) पुरुषं पशुम् ।

वैवस्वतो न तृप्यति सुरया इव दुर्मदी ॥ ३ ॥ इत्यादाविव ।

तथा योनि सच्चित्तादिकां च चतुरशीतिलक्षसङ्ख्यावच्छिन्नां करोतीति प्यन्तात् द्विपि णि लुकि च ^७ योन् - संसारस्तस्माद् योनः- 'संसारत् प्रचोदय, अस्मानिति शेषः । ^८ कामादिध्वंसनपूर्वमस्मान् मुक्तिं प्रापय इत्यभिप्रायः । ^९ न तु योनः प्रचोदयेत्यनेनैव कामादिध्वंसनमर्यादापन्नम्, मुक्ततायास्तन्नान्तरीय- कत्वादिति चेत् । सत्यम्, मुक्त्यर्थिना पूर्वं कामादि जयो विधेयः, इत्युपायोपेयभावज्ञापनार्थमित्यदोषः । तथा अत् इति सौगतपक्षवत् ।

^{१०} इति सर्वदर्शनाभिप्रायेण मन्त्रस्य व्याख्या ॥ ८ ॥

अथाऽसौ^{११} गायत्रीमन्त्रः सर्वबीजाक्षरनिधिः इति द्विजप्रवादमाश्रित्य कतिचिन्मन्त्रा- क्षरबीजानि प्रदर्शयन्ते । तद्यथा- ^{१२} हुँ इति बीजाक्षरं अक्षपादपक्षप्रदर्शितप्रभावदि- ग्मात्रम् । तत्र च ^{१३} भर्गोद् इति ध्यानकार्यापेक्षं वर्णसूचनम् । तथाहि- ^{१४} भर्ग-

१. तन्नं ने। २. इत्यादि ने। ३. धी धीश्च(श्चि)त्तं तयः ने। ४. ध्वंसिते ने। ५. समुच्चयस्य गम(म्य)मानत्वात् ने। ६. ०दिकं चतुरशीतिलक्षसङ्ख्याविच्छिन्ना- पाकरोती० ने। ७. योनः ता। ८. संसारोदधेः ने। ९. कामक्रोधादि० ने। १०. योः नः प्रचोदयेत्यनेनैव कामादिध्वंसम(न)मर्यापन्नं मुक्तताया सूत्रन्तरायकीत्वात्रार्थस्य धीमहि धिय इत्यनेनैवेति चेन्न. ने। ११. इति सर्वदर्शने मन्त्र-व्याख्या ने। १२. ० गायत्री सर्वज्ञबीजा० ने। १३. भर्गोदे ने। १४. भर्ग इतीश्वर० ने।

ईश्वरस्तेन च श्वेतवर्णो लक्ष्यते । शान्तिकपौष्टिकादौ उ रिति ब्रह्मा, स च पीतवर्णं व्यजयति । स्तम्भादौ पीतरक्तयोश्च कविरूढ्या ऐक्यात् रक्तवर्णस्याऽपि ग्रहणं वश्याकर्षणयोः । द इति कृष्णः, तेन च कृष्णवर्णो लक्ष्यते विद्वेषोच्चाटना^१-वसानेषु ।

इत्यादिरन्योऽपि श्रीमतोऽस्य बीजाक्षरस्य प्रणिधानविधिर्यथाम्नायमवसेयः ।^२
यथा- नू इत्यनेन -

वटुकला अरिहंता निउणा सिद्धा य लोढकल सूरी(?) ।

‘उवज्झाया सुद्धकला दीहकला साहुणो^३ भणिआ ॥ १ ॥

इति गाथोक्तग्रहस्येन परमेष्ठिपञ्चकमेव महानन्दार्थिना ध्येयमिति ।

अथवा भूरित्यनेन पृथ्वीतत्त्वमुच्यते । ‘भु इत्यनेन भुवनं-जलतत्त्वम्, व इति वह्नितत्त्वम्, स्वस्तत्सवि इत्यनेन वाखाकाशे । तत्र स इत्यनेन वायुतत्त्वम्, स्वरुर्ध्वलोकं मुखमस्तकरूपम् वि इत्यनेन वियत्तत्त्वम्, तनोति-व्याप्नोति इति स्वस्तत् । न्यायश्चैषाम् -

तत्त्वपञ्चकमिदं विधियोगात् स्मर्यमाणमघजातिविधाति ।

कल्पवृक्ष इव भक्तिपराणां पूरयत्यभिमतानि न कानि ? ॥ १ ॥

अथ वरेण्यं धीमहि^४ इति । हि हकारे रेफे च, धी इति ईकारे^५ ण्यं इति बिन्दौ च योजिते मायाबीजम् । तदप्यचिन्त्यशक्तियुक्तम्, ‘सर्वमन्त्र-सार्वभौमत्वात् । इदमेव ‘च उद्गीथादितत्त्वम् ।

महिधियोयोन इति । नात्परस्य विसर्गस्य माद्योजनेन म इति भावात्तदन्तं सन्मन्त्रः वर्णान्तेति(?) इत्यादि वचनात् । तथा वरेण्यमिति वस्था(?)वकारा^६त्परे^७ एकारे ण्यमिति बिन्दौ च वाग्बीजं ए^८ । अधीमहि इत्यत्राऽऽर्हतः पक्षे-
इः काम उक्तः, ‘अतस्तद्धीः । किमाह-सर्वेषां मन्त्राणां सांयोगिकत्वात् ।

१. ०वर्णं ध्वन क्क (?) ति ने । २. गम्यते ने । ३. ०नावसादनेषु ता. । ४. यदि वा ने । ५. उवज्झाय विमुद्ध. ता. । ६. सुह्या ने. । ७. भु इत्यनेन वायु-आकाशतत्त्वे । तत्र स इत्यनेन वायुतत्त्वम्, वि इत्यनेन वियत्तत्त्व स्वरुर्ध्वलोकं मुखमस्तकरूपं तनोति-व्याप्नोति० ने. । ८. ०मस्तकतत्त्वम् ता. । ९. इति हकारे रेफे० ने. । १०. वण्यं ने. । ११. सर्वमन्त्रेषु सार्वभौमाधिनत्वात् ने. । १२. च उद्गीथादिकम् ने. । १३. ०परेगते ने. । १४. एकारे ता. । १५. अतस्तद्धीजस्मरबीजश्रीबीजप्रमुखाक्षराणां संयोग श्रीपद्मावती-त्रिपुरादिदेवताराधना महामन्त्रा सि(?)दि निबन्धनं भवन्तीति प्(?)कारेण बद्धद्विः स्वप्रज्ञानुसारेण वाच्यम् । सयोगिका अमी अर्था इति चेत् क्(?) । किमाह ने. ।

तथा च पठ्यते -

अमन्त्रमक्षरं नास्ति नास्ति मूलमनौषधम् ।

अधना पृथिवी नास्ति संयोगाः खलु दुर्लभाः ॥ १ ॥

एवं रक्षादियन्त्राणि । यथाऽत्र मायाबीजमुक्तं तदुपरि यन्त्रन्यासः क्रियतप । वश्ययन्त्रं तथा वश्यादि प्रयोगा अप्यत्र ज्ञेयाः ।

यद्वा भर्गोशब्दाद्गोरोचना महीति मनःशिला देव इति प्रचोदयादिति दाहलानि एभिः सवितुरिति वा शब्दाद्विशेषको विलेपनं वा यो इति यो शब्दाद्विशेषयोनिमतीनां स्त्रीणां नृशब्दात् नराणां प्रीतिकरं तथा प्रचोदया प्रदीयमानानां विषाणामसाध्यता निदानमित्यादि ।

अधीमहीति^१ अजामेषशृङ्गी तस्याः प्रचोदया, दाहलानि पत्राणि भा १ भर्गोदिति गोशब्दाद्गोधूमसक्तवः भा १ महीति मान् मधुलिभा २ सवितुरिति सर्पिषा सह, भर्गो इति भात् भक्षयेत् । वरेण्यमिति वाद् बलवीर्यकरं, प्रचोद इति प्रात् प्रभञ्जन हरन्त्याद्योषधविधयोऽप्यत्र ज्ञेयाः । व्याख्याभिर्व्याख्या ॥ असौ गायत्रीमन्त्रः ।

चक्रे श्रीशुभतिलको-पाध्यायैः स्वमतिशिल्पकल्पनया ।

व्याख्यानं गायत्र्याः क्रीडामात्रोपयोगमिदम् ॥ १ ॥

इति गायत्रीमन्त्रवृत्तिर्लिखिता संवत् नय^(१)न-र^(६)सा-^(९)ङ्क-श^(१)शि वर्षे आषाढाऽसिते पक्षे षष्ठ्यां भोमवासरे । श्रीमदणहिल्लपुरपत्तननिवासीय-श्रीमालिज्ञाति(ती)य श्रीलक्ष्मीशङ्करात्मजेन गोवर्द्धनेनेदं सूत्रं लिखितम् ॥ आ पुस्तक संवत् १५५५ना वरसमां ऐंद्रीग्रामे गं. संयमरत्नगणितं लखेलुं हतुं ते परथी लख्युं छे.

१. पृथ्वी ने. २. वत्सयन्त्रं ता. । ३. ऽति अकारादजामेष० ने. । ४. प्रचोदयति ने. ।

લોકતત્ત્વનિર્ણય : એક સમીક્ષાત્મક અધ્યયન

- જિતેન્દ્ર શાહ

આચાર્ય હરિભદ્રસૂરિ વિરચિત લોકતત્ત્વનિર્ણય નામની સંસ્કૃત ભાષામય વિવિધ છંદોબદ્ધ કૃતિમાં વિવિધ દર્શનસંમત જગતની ઉત્પત્તિ અને તત્ત્વ દર્શનસંમત તત્ત્વની ચર્ચા કરવામાં આવી છે. આ કૃતિ કદમાં લઘુ હોવા છતાં મહત્ત્વપૂર્ણ છે. તેમાં અનેક મતોની મૂલ્યભૂત માન્યતા અંગે ચર્ચા કરવામાં આવી છે. દાર્શનિક ક્ષેત્રે જૈન તત્ત્વજ્ઞાનીઓ અપેક્ષા કરતાં વધુ મોટા પ્રવેશ્યા પછી એક વાર દાર્શનિક ક્ષેત્રે પ્રવેશ કર્યા પછી તો ભારતની અનેક વિચારધારાઓનું પૂર્વપક્ષરૂપે નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું અને તેની સક્ષમ સમાલોચના પણ કરી છે. આગમિક યુગ પછી સર્વપ્રથમ આચાર્ય સિદ્ધસેન દિવાકરસૂરિ દ્વાત્રિંશત્ દ્વાત્રિંશિકા અને સન્મતિતર્ક જેવા ગ્રંથોમાં ગંભીર દાર્શનિક ચિંતન રજૂ કરેલ છે. ત્યાર બાદ જિનભદ્રગણિ, સ્વામી સમન્તભદ્ર, મલ્લવાદી, સિંહસૂરિ, આદિ જૈન દાર્શનિકોએ મહત્ત્વપૂર્ણ યોગદાન કર્યું છે. તે જ પરંપરામાં આ. હરિભદ્રસૂરિનું નામ જૈન દર્શનમાં ખૂબ જ પ્રસિદ્ધ છે. પરંપરાની માન્યતા અનુસાર તેમણે કુલ ૧૪૪૪ ગ્રંથો રચ્યા હતા. આ ગ્રંથોમાં તેમણે અનેક દાર્શનિક, સૈદ્ધાન્તિક મતોની ચર્ચા કરેલી તેથી જ તેમને શ્રુતકેવલીની ઉપમા પણ આપવામાં આવી છે. આ. હરિભદ્રસૂરિએ અનેક ગ્રંથો રચ્યા છે. તેમાં દાર્શનિક ક્ષેત્રે શાસ્ત્રવાર્તાસમુચ્ચય, અનેકાન્તજયપતાકા અને ષડ્દર્શન સમુચ્ચય વિદ્વત્જનમાં સર્વત્ર પ્રસિદ્ધ ગ્રંથો છે. જ્યારે ધર્મસંગ્રહણી, લોકતત્ત્વનિર્ણય, સર્વશસિદ્ધિ આદિ ગ્રંથો અલ્પજ્ઞાત છે. આ ઉપરાંત તેમણે અનેક આગમો ઉપર વિશાળ ટીકાગ્રંથો રચ્યા છે. આગમિક પ્રકરણ, આચાર અને ઉપદેશ-વિષયક ગ્રંથો રચ્યા છે. યોગ ઉપર તો તેમણે ચાર મહત્ત્વપૂર્ણ ગ્રંથો રચ્યા છે. કથા, જ્યોતિષ અને સ્તુતિવિષયક સાહિત્યની પણ રચના કરી છે. આ તમામ કૃતિઓમાં તેમની સર્વતોમુખી વિદ્વત્તા જ્ઞાન છે. તેઓ કોઈ પણ વિષયની ચર્ચા કરે છે ત્યારે તેનાં સંપૂર્ણ પાસાંઓ રજૂ કરી સમ્યક્ સમાલોચના તો કરે જ છે પરંતુ તેનો ખૂબ જ સુંદર રીતે સમન્વય રજૂ કરે છે તે તેમની પોતાની આગવી શૈલી છે.

આ. હરિભદ્રસૂરિનાં જીવન અને સાધના વિશે તથા તેમના ગ્રંથો વિશે

पं. सुखलाल संघवीए समदर्शी आ. हरिभद्रसूरिमां तथा प्रो. हीरालाल रसिकदास कापडियाए श्रीहरिभद्रसूरि नामक ग्रंथमां विस्तारथी चर्चा करी छे. तेथी ते अंगे अहीं चर्चा करवानुं टळ्युं छे. तथा तेमनो समय विक्रमनी आठमी सदीना उत्तरार्धनो पं. जिनविजयजीए आ. हरिभद्रसूरि कालनिर्णय ग्रंथमां अनेक प्रमाणो रज्जू करी निर्धारित कर्यो होवाथी अहीं ते विशेषे पण चर्चा करी नथी.

आ. हरिभद्रसूरिना ग्रंथोनी विशेषता ए छे के तेओ जैन दर्शननी चर्चा करता होय त्यारे पण अनेक अन्य दर्शनकारोनी वातो अने तेमना ग्रंथोनां उद्धरणो रज्जू करी तेनो निर्णय करे छे. साथे साथे अन्य दर्शनो साथेनो समन्वय पण करी आपे छे. आथी ज तेमने समदर्शी एवं विशेषण आपवामां आव्युं छे.

ग्रंथनाम :-

अ कृति लोकतत्त्वनिर्णय नामे प्रसिद्धि पामेल छे. परंतु ग्रंथकारे स्वयं आ नाम प्रयोज्युं नथी. तेथी अहीं प्रस्तुत लघुकृतिना नाम विशेषे चर्चा करवी अस्थाने नहीं गणाय. ग्रंथकार मंगलाचरणमां जणावे छे के :-

प्रणिपत्यैकमनेकं केवलरूपं जिनोत्तमं भक्त्या ।

भव्यजनबोधनार्थं नृतत्त्वनिगमं प्रवक्ष्यामि ॥

अर्थात् एक-अद्वितीय, अनंतरूप, केवळज्ञानरूप अने सामान्य केवळीमां उत्तम श्रीवीतराग प्रभुने प्रणाम करी भव्यजनना प्रतिबोध माटे आ नृतत्त्व-निगमने कहीश. अहीं ग्रंथकार प्रस्तुत ग्रंथनुं नाम नृतत्त्वनिगम जणावे छे. ज्यारे प्रचलित नाम लोकतत्त्वनिर्णय छे. १९०२मां जैनधर्म प्रसारक सभा — भावनगरथी प्रकाशित थयेल ग्रंथमां प्रस्तुत श्लोकनो अनुवाद करतां नृतत्त्वनिगमनो अर्थ लोकतत्त्वनिर्णय कर्यो छे. आवो अनुवाद कया आधारे करवामां आव्यो ते एक विचारणीय प्रश्न छे. बीजा एक अनुवादमां जणाव्युं छे के लोकतत्त्वनिगम एटले लोकस्वरूपनो निर्णय कहीश. नूनो अर्थ मनुष्य थाय परंतु तेनो अर्थ लोक एवो करी लोकतत्त्वनिर्णय नाम प्रयोज्युं छे ते अंगे पं. हीरालाल कापडिया जणावे छे के आ नामांतर पुष्पिकामां

अपायेलुं छे. आ. हरिभद्रसूरिना उत्तरवर्ती कोई ग्रंथकारे आ कृतिनो नामनिर्देश कर्यो होय तो ते शी रीते कर्यो छे अने ए करनार केटला प्राचीन छे ए बाबतो द्वारा जाणवा मळे के लोकतत्त्वनिर्णय नाम क्यारथी प्रचलित बन्युं. त्यारबाद तेनो निर्णयात्मक उत्तर आपीं शकाय. जो पुष्पिका ए ग्रंथकारनी कलमथी उद्भवेली होय तो ग्रंथकारने बने नाम अभिप्रेत हतां एम कहेवाय. वळी लोकतत्त्वनिर्णय एवो शब्दप्रयोग पद्यमां उतारायो न होवाथी नृतत्त्वनिगम नाम प्रयोज्युं होय. जो एम ज होय तो आ कृतिनुं नाम लोकतत्त्वनिर्णय गणाय. पंडित सुखलाल संघवी अने मो. द. देसाई प्रस्तुत कृतिना लोकतत्त्वनिर्णय नामने ज स्वीकारे छे. ज्यारे पं. हीरालाल कापडिया बने नामोनो उल्लेख करे छे. प्रो. रमेश बेटीई नाम अंगे चर्चा करतां उपरोक्त मंगलाचरणनो अर्थ करतां जणावे छे के—(सामीप्यमां प्रकाशित लेख आ. हरिभद्रसूरि कृत लोकतत्त्व निर्णयमां ग्रंथनाम अंगे जणावे छे के—)

“हरिभद्रसूरि मंगल श्लोकमां जिनश्रेष्ठ महावीरने वंदन करे छे.

मानवोना जीवनना तात्त्विक रहस्यने निर्णीत करवा माटे हुं शास्त्र रज्जू करुं छुं के जेथी सौ मानवो भविष्यमां (तेना सत्य) बाबत जाग्रत रहे. मंगल रूपे जिनश्रेष्ठने वंदन करतां तेमने जिनश्रेष्ठ, एक छतां अनेक अने कैवल्य स्वरूप तरीके ओळखावे छे अने स्पष्टता करे छे. तेनी अहीं अपेक्षा ए छे के ए बाबत जगतना लोको जाग्रत थाय अने ते मानवजीवनना मूळभूत तत्त्वनो साचो बोध पामे तेमणे आ शास्त्र ते माटे ज रच्युं छे. जिनश्रेष्ठ प्रत्येनी भक्तिथी ज, तेमनी कृपा जीतीने ज मानवो आ जीवननुं, सृष्टिनुं रहस्य पामी शके. विषयनी आ रीते रज्जूआत करीने हरिभद्रसूरि शीर्षकनी स्पष्टता करी दे छे.”

लेखक महोदय ग्रंथनामनी स्पष्टता करतां मंगलाचरणनुं उपरोक्त विवेचन करे छे ते तेमनी स्वकल्पना बळे ज करता होय तेम जणाय छे. भव्यजन बोधनार्थ नृतत्त्वनिगमं प्रवक्ष्यामि ॥ नो अर्थ मानवोना जीवनना तत्त्वरहस्यने निर्णीत करवा माटे हुं शास्त्र रज्जू करुं छुं के जेथी सौ मानवो भविष्यमां (तेना सत्य) बाबत जाग्रत रहे. आवो अर्थ कर्यो छे तेनो कयो आधार ? ते तो लेखक महोदय स्वयं ज जाणे. भव्यजन ए जैन दर्शननो

પારિભાષિક શબ્દ છે. તેનો અર્થ મોક્ષ પ્રાપ્ત કરવાની યોગ્યતા ધરાવતા જીવો થાય છે. અર્થાત્ યોગ્ય જીવોના પ્રતિબોધ માટે પ્રસ્તુત ગ્રંથની રચના કરું છું. આવા સીધા-સાદા અર્થને અત્યંત તોડમરોડ કરીને રજૂ કર્યો છે તેથી મૂઝવાત જ મરી જાય છે. એટલું જ નહીં પરંતુ લેખક શું કહેવા માંગે છે તે પણ સ્પષ્ટ થઈ શકતું નથી. ગ્રંથકાર સ્વયં આ ગ્રંથને નૃતત્ત્વનિગમ કહે છે. નૃ અર્થાત્ માનવ અને તે આધારે મનુષ્યલોકના તત્ત્વનો નિગમ અર્થાત્ નિર્ણય કરનાર ગ્રંથ એટલે લોકતત્ત્વ નિર્ણય યા નૃતત્ત્વનિગમ એમ કહી શકાય.

ષડ્દર્શન સમુચ્ચય શ્લોક ૧ની તર્કરહસ્યદીપિકા નામની ટીકામાં તદુક્તં હરિભદ્રસૂરિભિરેવ લોકતત્ત્વનિર્ણયે । એવા ઉલ્લેખપૂર્વક લોકતત્ત્વનિર્ણયનાં બે પદ્યો ઉદ્ધર્યાં છે. એટલે મોડામાં મોડી વિક્રમની પંદરમી સદીમાં તો આ કૃતિ લોકતત્ત્વનિર્ણય તરીકે પ્રસિદ્ધિ પામી એમ કહી શકાય છે.

સ્વરૂપ :-

સંસ્કૃત ભાષામાં ૧૪૭ પદ્યમાં વિવિધ છંદોમાં રચાયેલી આ કૃતિ, સહુ પ્રથમ પ્રકાશિત (સને ૧૯૦૨) આવૃત્તિમાં ત્રણ વિભાગમાં વિભક્ત કરાઈ છે. એ ત્રણેય વિભાગોનાં પદ્યોની સંખ્યા અનુક્રમે ૭૫, ૩૫ અને ૩૭ની રાખી છે. પ્રથમ વિભાગમાં શ્લોક ૪૨-૭૫ દ્વારા સૃષ્ટિનું સ્વરૂપ આલેખતી વેળા એની ઉત્પત્તિ વિશેની વિવિધ માન્યતાઓ રજૂ કરાઈ છે.

બીજા વિભાગમાં ૧-૧૧ શ્લોકમાં આત્માનું સ્વરૂપ વિચારાયું છે. શ્લોક સં. ૧૨-૩૫માં અજૈન દૃષ્ટિએ કર્મના સિદ્ધાન્તનું નિરૂપણ છે. અહીં જેઓ સ્વભાવ, નિયતિ, કે પરિણામને અઘટિત મહત્ત્વ આપે છે તેમના વિચારો દર્શાવાયા છે.

ત્રીજા વિભાગના શ્લો. ૧-૩૭માં અજૈન મંતવ્યોનું નિરસન કરવામાં આવ્યું છે.

દાર્શનિક ક્ષેત્રે જીવ, જગત અને ईશ્વર આ ત્રણ મુખ્ય ચર્ચાના વિષયો છે. જીવ, જગત, ईશ્વરના સ્વરૂપ વિશે વિભિન્ન દર્શનોમાં ભિન્ન-ભિન્ન માન્યતાઓ પ્રવર્તે છે. આ માન્યતાઓની સમાલોચના પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં કરવામાં આવી છે. આ બધી ચર્ચાઓ પૂર્વ હરિભદ્રસૂરિ વક્તાને / ઉપદેશકને સખાની પરીક્ષા

करवानी सलाह आपे छे. तेओ जणावे छे के—

भव्याभव्य-विचारो न हि युक्तोऽनुग्रह-प्रवृत्तानाम् ।

कामं तथा पि पूर्वं परीक्षितव्या बुधैः परिषद् ॥

उपकार करवा माटे प्रवृत्त थयेल महात्माओए श्रोता योग्य छे के अयोग्य छे तेवो विचार करवो उचित नथी छातां बुद्धिमान पुरुषोए पहेलां सभानी परीक्षा सारी रीते करवी जोईए.

आ नानकडी कृतिना केटलाक श्लोक भगवद्गीतामांथी उद्धृत करवामां आव्या छे.

भा.	श्लोक	अ. श्लोक
०१	५२	१३-०१
०१	५३	१५-०१
०२	०२	१५-१६
०२	०६	०५-१४
०२	०८	०२-२३
०२	९	०२-२४
०२	१३	०६-०५

प्र. श्लोक ७०-७१ सांख्यकारिकामांथी (श्लो. २२, ३) उद्धृत करवामां आव्या छे. बीजा विभागनो प्रारंभिक भाग श्वेताश्वतर उपनिषद् साथे (आ. ३. १५) साथे यस्मात् परं (३.९) साथे साम्य धरावे छे.

तदेजति तत्रैजति तद् दूरे तदु अन्तिके ।

तदन्तरस्य सर्वस्य तदु सर्वस्यास्य बाह्यतः ॥

पद्य ईशावास्य उपनिषद् (श्लो.५)मांथी लेवामां आवेल छे.

बीजा भागनो एतावानेव लोकोऽयं थी शरू थतो ३३मो श्लोक षड्दर्शन समुच्चयनो ८१मो श्लोक छे.

ग्रंथना बाह्य स्वरूप संबंधी उक्त चर्चा बाद हवे ग्रंथना आंतरिक स्वरूप

संबंधी चर्चा करीशुं. ग्रंथकारे आदिमां मंगलाचरण कर्या बाद तरत ज श्रोतानी योग्यता अंगे चर्चा करी छे. आनो सीधो संबंध अधिकारी साथे छे. तेओश्री जणावे छे के उपकार करवाने तत्पर महात्माओए भव्य-अभव्यनो विचार करवो योग्य नथी छातां सभानी परीक्षा करवी आवश्यक छे. केम के अयोग्य श्रोताने उपदेश आपवो एटले जळने वलोववुं, बहेराने उपदेश आपवो अने अंध समक्ष नाटक भजववा जेवुं छे. तेथी ज जेओ ब्रज जेवा कठण हृदयवाळा होय, चालणीनी पेटे हंमेशा खाली थई जता हृदयवाळा होय, पाडानी माफक उपदेशने डहोळी नाखनार होय, गळणीनी माफक मात्र दोषग्राही होय तेवा श्रोताने उपदेश न आपवो.^१ परंतु योग्य श्रोताने उपदेश आपवो. अयोग्य श्रोताने उपदेश आपवो ते आचार्यनी ज अज्ञानता गणाय, माटे श्रोतानी परीक्षा बाद ए उचित उपदेश आपवो ज कुशळ वक्तानुं कर्तव्य छे. नंदीसूत्रमां श्रोता-वक्तना प्रकारो माटे आवा प्रकारनी ज वात जणाववामां आवी छे.^२

पक्षपात रहित उपदेश आपवो ज वक्तानुं कर्तव्य :-

श्रोतानी परीक्षा कर्या बाद योग्य श्रोताओने वक्ताए आग्रह के दुराग्रह रहित उपदेश आपवो जोईए. पक्षपात छोडीने युक्तियुक्त वचनो द्वारा ज आत्महित करनारी वातो जणाववी जोईए. ते माटे तेमणे बे सुंदर श्लोक रज्जु कर्या छे.

आगमेन च युक्त्या च, योऽर्थः समभिगम्यते ।

परीक्ष्य हेमवद् ग्राह्यः, पक्षपाताग्रहेण किम् ॥^३

आगमने आधारे अने युक्तिने आधारे जे अर्थ समजाय ते अर्थ जेवी रीते सोनानी परीक्षा कराय छे तेवी परीक्षा करी ग्रहण करवो. तेमां पक्षपात शा माटे करवो ? ते उपरांत जणावे छे के :-

प्रत्यक्षतो न भगवानृषभो, न विष्णु-

रलोक्यते, न च हरे न हिरण्यगर्भः ।

तेषां स्वरूपगुणमागमसम्प्रभावात्,

ज्ञात्वा विचारयत कोऽत्र परापवादः ॥^४

અત્યારે તો સાક્ષાત્ ઋષભદેવ, વિષ્ણુ, મહાદેવ કે બ્રહ્મા દેખાતા નથી. માત્ર તેમનાં સ્વરૂપ અને ગુણનું વર્ણન તે તે શાસ્ત્રોમાં વર્ણવવામાં આવ્યું છે. તે જાણી તેમાં દેવત્વનો વિચાર કરવો જોઈએ. તેમાં નિંદાનો આશ્રય શા માટે લેવો ? આમ આચાર્યશ્રી પક્ષપાત રહિત થઈ યુક્તિયુક્ત વિચારણા કરવાનું જણાવે છે. અને તેવી વિચારણાને અંતે જે નિષ્પન્ન થાય તે ગ્રહણ કરવું જોઈએ. આમ તેમણે દાર્શનિક ક્ષેત્રે સમદર્શી બનવા અને અન્યના વિચારોને જાણવા સમજવાનું આહ્વાન આપ્યું છે. પોતાના દર્શનસમ્મત વિચારોને સત્ય માની વઢ્ઘી ન રહેતાં તેની પળ વિચારણા કરી પછી જ સ્વીકાર કરવો જોઈએ.

દેવસંબંધી વિભિન્ન વિચારધારાઓ :-

દાર્શનિક ક્ષેત્રે ચર્ચાના મુખ્ય વિષયો જીવ, જગત અને ईશ્વર છે. જીવ, જગત અને ईશ્વર એક છે કે અનેક, નિત્ય છે કે અનિત્ય ? જેવા અનેક પ્રશ્નો ઉપસ્થિત કરવામાં આવ્યા છે. તેમાંથી વિભિન્ન વિચારધારાઓ ઉદ્ભવી છે. આ. હરિભદ્રસૂરિએ અહીં તેમના સમય સુધીની અનેક વિચારધારાઓનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. સમ્યક્ વિચારણા કરવી જોઈએ એમ જણાવ્યા પછી તે દર્શન સમ્મત દેવોની માન્યતા અંગે ખૂબ જ સંક્ષેપમાં ઉલ્લેખ કર્યો છે. દેવતત્ત્વનું સ્વરૂપ દયાલુ, કૃપાલુ, સંરક્ષક જેવા દિવ્યગુણો યુક્ત છે. તે દેવતત્ત્વમાં ભયંકરતા, સંહારકતા, નિર્દયતા, ક્રૂરતા કેમ ઘટી શકે ? જો આવાં ભયંકર તત્ત્વો તેમાં હોય તો તેને દેવ કેમ કહી શકાય ? તે જ વાતને અહીં ગ્રંથકારે જણાવી છે. વિષ્ણુ, મહાદેવ, શક્રાદિ દેવો, બલભદ્ર, કાર્તિકસ્વામી, અંબિકાદેવી, ગણપતિ, સૂર્ય, અગ્નિ, ચંદ્ર, આદિ દેવોનું સ્વરૂપ જ રાગયુક્ત કે દ્વેષયુક્ત જણાય છે તો તેમને દેવ કેમ કહી શકાય ?^૫ જેનામાં રાગરહિતતા, દોષ-વિરહિતતા, સર્વજ્ઞત્વ, સમભાવ આદિ ગુણો હોય તે જ સાચા દેવ છે. દેવનું સ્વરૂપ જણાવતાં કહે છે કે જેઓ હંમેશા પ્રાણીઓનું કલ્યાણ ઇચ્છનાર છે, જેઓ નિરંતર ઉપકાર કરનાર છે, ઘણી બધી વ્યાધિઓ અને પીડાઓથી વ્યાપ્ત આ જગતને સુખી કરવાની એક માત્ર કામનાવાળા છે, જેય પદાર્થને સાક્ષાત્ જોઈ શકે છે, જે યથાર્થવાદી હોય તેને જ દેવ માનવા જોઈએ. આમ દેવની વ્યાખ્યા કરી આવા ગુણો

ધરાવનાર કોઈપણ હોય તે અમારા માટે દેવ છે તેમ જણાવ્યું છે. આ જ વાતને તેમણે નીચેના બે શ્લોક દ્વારા રજૂ કરી છે.

પક્ષપાતો ન મે વીરે, ન દ્વેષઃ કપિલાદિષુ ।

યુક્તિમદ્વચનં યસ્ય, તસ્ય કાર્યઃ પરિગ્રહઃ ॥^૬

મને મહાવીર સ્વામી પ્રત્યે પક્ષપાત નથી કે કપિલાદિ પ્રત્યે દ્વેષભાવ નથી પરંતુ જેનું વચન મને યુક્તિવાળું લાગે છે તે દેવોનો મારે સ્વીકાર કરવો યોગ્ય જણાય છે. તથા

યસ્ય નિખિલાશ્ચ દોષા, ન સન્તિ સર્વે ગુણાશ્ચ વિદ્યન્તે ।

બ્રહ્મા વા વિષ્ણુર્વા, હરો જિનો વા નમસ્તસ્મૈ ॥^૭

જે દેવોમાં સર્વ દોષોનો અભાવ હોય, અને સર્વ સદ્ગુણો હોય તેવા દેવ પછી તે બ્રહ્મા હોય, વિષ્ણુ હોય, મહેશ્વર હોય કે જિન અરિહંત હોય તેને મારા નમસ્કાર હો. આમ દેવ માટે ઉક્ત ગુણોની આવશ્યકતા દર્શાવી દેવતત્ત્વ સંબંધી પ્રકરણ સમાપ્ત કર્યું છે.

જગત સંબંધી વિવિધ માન્યતા :-

દાર્શનિક ક્ષેત્રે બીજો મહત્ત્વનો પ્રશ્ન જગતના સ્વરૂપ સંબંધી છે, જગત કેવું છે ? સાદિ છે ? સાંત છે ? નિત્ય છે ? અનિત્ય છે ? કૃત્રિમ છે ? કે અકૃત્રિમ છે ? જેવા અનેક પ્રશ્નોમાંથી અનેક અનેક વિચારધારાઓ ઉદ્ભવી છે. તે વિચારધારાઓનો ઉલ્લેખ કરી આ. હરિભદ્રસૂરિ તેમની સમભાવયુક્ત દૃષ્ટિની પરીક્ષા કરે છે. પૌરાણિક મતો અને દાર્શનિક મતોનો અહીં સંગ્રહ કરવામાં આવ્યો છે. સૃષ્ટિવાદી જગતને કૃત્રિમ માને છે. માહેશ્વરાદિ મતવાળા સમસ્ત જગતને સાદિસાંત માને છે. ईશ્વરવાદીઓ જગતને ईશ્વરકૃત માને છે. પૌરાણિકમત માનનારાઓ જગતને ચંદ્ર અને અગ્નિથી નિષ્પન્ન થયેલું માને છે. વૈશેષિક દ્રવ્યાદિ છ ભેદવાળું માને છે. કેટલાક કાશ્યપોત્પન્ન, કેટલાક બ્રહ્મા, વિષ્ણુ અને મહાદેવ કૃત, કેટલાક મનુષ્ય દ્વારા નિર્મિત, કેટલાક કાઢથી ઉત્પન્ન, સાંખ્ય મતાવલંબીઓ પ્રકૃતિ અને પુરુષોમાંથી બનેલ, બૌદ્ધ મતાવલંબીઓ શૂન્યમાંથી ઉદ્ભવેલ માને છે તો કેટલાક બૌદ્ધો આ જગતને વિજ્ઞાનમાત્ર માને છે. કેટલાક આત્મામાંથી બનેલ, દૈવના પ્રભાવથી ઉત્પન્ન,

પંચભૂતના વિકારવાળું અને કેટલાક તો આ જગતને આકસ્મિક ઉત્પન્ન માને છે. આમ જગતની ઉત્પત્તિ અંગે અનેક વિચારો પ્રવર્તે છે.^૬

આચાર્ય હરિભદ્રસૂરિ ઉપરોક્ત તમામ સિદ્ધાંતોની સમીક્ષા કરતાં જણાવે છે કે સહુ પ્રથમ તો એ વિચાર કરવો જોઈએ કે આ જગતની ઉત્પત્તિ સત્માંથી થઈ છે કે અસત્માંથી ? સત્માંથી થયેલ માનવામાં આવે તો તર્ક-બાધ આવશે, કેમ કે સત્ તો ત્રણેય કાલમાં સમાન રૂપે અસ્તિત્વ ધરાવે છે. તો તેમાંથી ઉત્પત્તિ કેમ સંભવે ? અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિ તો સંભવે જ નહીં. માટે જગતના બધા જ પદાર્થો સદા કાલ હોય જ છે. તેના માટે નિર્માતાને માનવાની જરૂર નથી. માત્ર અપેક્ષાએ ઉત્પત્તિ કે વિનાશ થતો હોય છે. સર્વથા ઉત્પન્ન કે નાશ સંભવે નહીં. માટે જ પદાર્થને ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રોવ્યયુક્ત માનવો જોઈએ.

ઈશ્વરવાદીઓના મતની આલોચના કરતાં જણાવે છે કે આ જગતની ઉત્પત્તિ કોઈ કર્તાને આધીન છે તો તે કર્તાએ અર્થાત્ ઈશ્વરે જગતનું નિર્માણ કર્યું છે તો ઈશ્વરને કોણે બનાવ્યા ? જો એમ કહેવામાં આવે કે ઈશ્વર કર્તા વિના પળ હોઈ શકે તો પછી જગત પણ ઈશ્વર વગર કેમ ન હોઈ શકે ? આ ઉપરાંત કૃપાલુ ઈશ્વરે આવા દુઃખી જગતનું નિર્માણ શા માટે કર્યું ? વગેરે અનેક તર્ક દ્વારા ઈશ્વરકર્તૃત્વવાદનું ખંડન કરી જગતના સહજ અસ્તિત્વની સિદ્ધિ કરી છે. તેમજ અન્ય મતોનું નિરકરણ પણ સંક્ષેપમાં કરવામાં આવ્યું છે.

ત્યારબાદ આત્મતત્ત્વ અને કર્મતત્ત્વની ચર્ચા કરવામાં આવી છે. જેવી રીતે ઈશ્વર, જગત સંબંધી વિવિધ માન્યતા પ્રવર્તે છે તેવી જ રીતે આત્મતત્ત્વ વિશે વિભિન્ન માન્યતા પ્રચલિત છે. તેમાંથી જીવનું શાશ્વતપણું સિદ્ધ કરી સંસારચક્રની અવિરત ગતિની પરંપરામાં જીવ સ્વયં પોતાના કર્મને કારણે સુખ કે દુઃખ પામે છે અને સર્વ કર્મનો ક્ષય કરી અંતે મોક્ષગતિ પ્રાપ્ત કરે છે. તેમ જણાવી ગ્રંથ સમાપ્ત કર્યો છે.

આ લઘુ ગ્રંથમાં દર્શનશાસ્ત્રના મુખ્ય ચર્ચાના વિષય જીવ, જગત, ઈશ્વર અને કર્મ ઉપર વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. પૂર્વપક્ષ રૂપે અનેક દર્શનોની માન્યતાઓ મૂકવામાં આવી છે. તેનું યુક્તિયુક્ત રીતે ખંડન કરી જૈનસમ્મત

માન્યતાઓનું મંડન કરવામાં આવ્યું છે. પૂર્વપક્ષ રૂપે પ્રરૂપવામાં આવેલી અનેક માન્યતાઓ આજે તો નામશેષ થઈ ગઈ છે. તેથી ऐतिहासिक દૃષ્ટિએ અધ્યયન કરવા માટે પ્રસ્તુત ગ્રંથ અત્યંત ઉપયોગી નીવડે તેવો છે. આ હરિભદ્રસૂરિએ વૈચારિક સમદર્શિતા દર્શાવવા અનેક સુંદર પદ્યો પ્રયોજ્યાં છે, તે આ ગ્રંથની મોટી વિશેષતા છે.

●
સંદર્ભ

૧. લો. ત. નિ. શ્લો. ૩-૪.
૨. નંદી. સૂત્ર.
૩. લો. ત. નિ. શ્લોક ૧૮.
૪. એજન.
૫. એજન, શ્લો. ૨૩-૩૧.
૬. એજન, શ્લો. ૩૮.
૭. એજન, શ્લો. ૪૦.
૮. એજન, શ્લો. ૪૧-૭૫.



જૈન પરંપરામાં પરિચારણાભેદવિચાર - એક તુલનાત્મક નોંધ

- નગીન જી. શાહ

જૈન ગ્રંથોમાં 'પરિચારણા' શબ્દનો પ્રયોગ મૈથુનક્રિયાના અર્થમાં થયો છે. ઉપનિષદોમાં પળ આ શબ્દ આ અર્થમાં વપરાયો છે. અહીં ઉપનિષદોમાંથી બે સ્થાનો ઉદ્ધૃત કરીએ છીએ. કઠોપનિષદ ૧.૨ માં યમ નચિકેતાને કહે છે : ઇમા રામાઃ સરથાઃ સતૂર્યા ન હીદૃશા લમ્બનીયા મનુષ્યૈઃ । આભિર્મત્પ્રતાભિઃ પરિચારયસ્વ મરણં માનુપ્રાક્ષીઃ । છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ (૪.૪)માં જ્યારે સત્યકામ તેની માતાને પોતાનું ગોત્ર (પિતૃવંશ કે પિતૃકુળ) પૂછે છે ત્યારે માતા તેને ઉત્તર આપે છે : નાહમેતદ્ વેદ તાત ! તદ્ગોત્રસ્ત્વમસિ, બહ્વં ચરન્તી પરિચારિણી યૌવને ત્વામલભે ... । બૌદ્ધ પરંપરામાં પળ આ શબ્દ આ અર્થમાં પ્રયોજાયેલો મળે છે.

પન્નવણાસૂત્રના ૩૪મા પદમાં (પ્રકરણમાં) પરિચારણાના નીચે મુજબ પાંચ ભેદો જણાવ્યા છે - મનઃપરિચારણા, રૂપપરિચારણા, શબ્દપરિચારણા, સ્પર્શપરિચારણા અને કાયપરિચારણા.

મનઃપરિચારણાનો અર્થ છે કેવળ ઇચ્છાથી/સંકલ્પથી જ સાદ્યંત સમગ્ર મૈથુનક્રિયા પૂર્ણ થઈ જાય છે અને પૂર્ણ તુષ્ટિ થાય છે. આ પરિચારણા આળત-પ્રાળત-આરણ-અચ્યુત-કલ્પગત દેવોમાં હોય છે.

રૂપપરિચારણાનો અર્થ છે કેવળ સકામ દૃષ્ટિમાત્રથી જ સાદ્યંત સમગ્ર મૈથુનક્રિયા પૂર્ણ થઈ જાય છે અને પૂર્ણ તુષ્ટિ અનુભવાય છે. આ પરિચારણા બ્રહ્મલોક અને લોકાંતકકલ્પગત દેવોમાં હોય છે.

શબ્દપરિચારણાનો અર્થ છે કેવળ શબ્દશ્રવણમાત્રથી જ સાદ્યંત સમગ્ર મૈથુનક્રિયા પૂર્ણ થાય છે અને પૂર્ણ સંતોષ અનુભવાય છે. આ પરિચારણા મહાશુક્ર અને સહસ્રારાગત દેવોમાં હોય છે.

સ્પર્શપરિચારણાનો અર્થ છે કેવળ હસ્તાદિના સ્પર્શમાત્રથી જ સાદ્યંત સમગ્ર મૈથુનક્રિયા પૂર્ણ થાય છે અને પૂર્ણ સંતોષ પ્રાપ્ત થાય છે. આ પરિચારણા સનતકુમાર અને માહેન્દ્રકલ્પના દેવોમાં હોય છે.

કાયપરિચારણામાં દેવ-દેવીનું મિથુન રચાય છે અને ઘર્ષણ દ્વારા મૈથુનક્રિયા

પૂર્ણ થાય છે. આ પરિચારણા સૌધર્મ અને ઈશાનગત દેવોમાં હોય છે.

મન:પરિચારણા આદિ પાંચ પરિચારણાઓનો જે જૈન વિચાર છે તેનું સામ્ય સાંખ્ય પરંપરામાં પ્રાપ્ત સંકલ્પસિદ્ધિ, દૃષ્ટિસિદ્ધિ આદિ છ સિદ્ધિઓ સાથે છે. આ છ સિદ્ધિઓનું વર્ણન સાંખ્યકારિકા ૩૧ ઉપરની યુક્તિદીપિકા ટીકામાં મળે છે. તે વર્ણન નીચે પ્રમાણે છે.

(૧) સંકલ્પસિદ્ધિ - સૃષ્ટિના શરંભે જીવોમાં સત્ત્વગુણ પ્રબલ્લ હોય છે. એટલે તેઓ શરીરસંયોગ વિના કેવલ સંકલ્પ દ્વારા જ પૂર્ણ કામસુખ પામે છે. કેવલ સંકલ્પ દ્વારા જ તેમની મૈથુનક્રિયા પૂરી થાય છે.

(૨) દૃષ્ટિસિદ્ધિ - સૃષ્ટિના બીજા તબક્કે જીવોમાં સત્ત્વગુણ કંઈક ક્ષીણ થાય છે. એટલે તેમને સંકલ્પસિદ્ધિ હોતી નથી. તેમની મૈથુનક્રિયા કેવલ સકામ દૃષ્ટિપાત દ્વારા પૂર્ણ થાય છે. અત્યારે પણ કેટલાંક પ્રાણીઓમાં આ સિદ્ધિ જણાય છે. કાચબી કાચબા પ્રતિ સકામ દૃષ્ટિપાત કરી ગર્ભ ધારણ કરે છે.

(૩) વાક્સિદ્ધિ - સૃષ્ટિના ત્રીજા તબક્કે સત્ત્વગુણમાં વધુ ક્ષીણતા આવે છે. એટલે જીવોને પહેલી બે સિદ્ધિઓ હોતી નથી. તેમની મૈથુનક્રિયા કેવલ પ્રિયજનના શબ્દશ્રવણ દ્વારા પૂરી થાય છે. અત્યારે પણ શંખ્વી શબ્દશ્રવણ દ્વારા ગર્ભ ધારણ કરે છે. પ્રિયજન સાથે મધુર આલાપ કરી મનુષ્યવ્યક્તિ પ્રચુર આનંદ પામે છે તે આ સિદ્ધિનો અવશેષ છે.

(૪) હસ્તસિદ્ધિ - સૃષ્ટિના ચોથા તબક્કે જીવગત સત્ત્વગુણમાં કંઈક વધારે ક્ષીણતા આવે છે. એટલે, જીવોને પહેલી ત્રણ સિદ્ધિઓ હોતી નથી, તેઓ કેવલ હાથના સ્પર્શ દ્વારા સંપૂર્ણ કામસુખ પામે છે. તેમની મૈથુનક્રિયા કેવલ સ્પર્શથી જ પૂર્ણ થાય છે. આજે પણ પ્રિયજનના હાથને દબાવવાથી અત્યંત આનંદ થાય છે તે આ સિદ્ધિનો અવશેષ છે.

(૫) આશ્લેષસિદ્ધિ - સૃષ્ટિના પાંચમા તબક્કે જીવોમાં સત્ત્વગુણ વધુ ક્ષીણ થાય છે, એટલે જીવોને પહેલી ચાર સિદ્ધિઓ હોતી નથી. કેવલ આશ્લેષ દ્વારા તેમની મૈથુનક્રિયા પૂર્ણ થાય છે.

(૬) દ્વન્દ્વસિદ્ધિ - સૃષ્ટિના છઠ્ઠા તબક્કે પૂર્વવર્તી સત્ત્વશક્તિમાં વધુ ક્ષીણતા

આવે છે એટલે પૂરૂ કામસુખ અને પૂર્ણ મૈથુનક્રિયા માટે જીવોને શરીરસંઘર્ષણ જરૂરી બને છે.

સંકલ્પસિદ્ધિનું મનઃપરિચારણા સાથે, દૃષ્ટિસિદ્ધિનું રૂપપરિચારણા સાથે, વાક્સિદ્ધિનું શબ્દપરિચારણા સાથે, હસ્તસિદ્ધિ-આશ્લેષસિદ્ધિનું સ્પર્શપરિચારણા સાથે અને દ્વન્દ્વસિદ્ધિનું કાયપરિચારણા સાથે સામ્ય છે. જૈનોએ પરિચારણાવિચાર દેવોને અનુલક્ષીને કર્યો છે. જ્યારે સાંખ્યે સર્વ જીવોને અનુલક્ષીને કર્યો છે. જૈનોની જેમ મહાભારત પણ જણાવે છે કે દેવવર્ગોમાં પાંચ પ્રકારે સાદ્યંત સમગ્ર મૈથુનક્રિયા પૂર્ણ થાય છે. મહાભારતનો શ્લોક -

સન્તિ દેવનિકાયાશ્ચ સઙ્કલ્પાજ્જનયન્તિ યે ।

વાચા દૃષ્ટ્યા તથા સ્પર્શાત્ સઙ્ઘર્ષેણેતિ પઞ્ચધા ॥

- ૧૫. ૩૮. ૨૧



કૌશિક : એક અપ્રસિદ્ધ વૈયાકરણ

- નીલાઝ્જના સુ. શાહ

પાણિનીય ધાતુપાઠ પરના વૃત્તિગ્રંથોમાં, જે કેટલાક અપ્રસિદ્ધ વૈયાકરણોના મતના ઉલ્લેખો મળે છે, તેમાંના એક કૌશિક નામના વૈયાકરણ છે. તેમણે પાણિનીય ધાતુપાઠ પર વૃત્તિ લખી હોવાનું મનાય છે.^૧ તેમની એ વૃત્તિ હાલ ઉપલબ્ધ નથી, પણ તેમના કેટલાક મતોનો ઉલ્લેખ ક્ષીરસ્વામીકૃત 'ક્ષીરતરંગિણી' (ઈ.સ.ની અગિયારમી સદી) 'દૈવ' પરની 'પુરુષકાર વૃત્તિ' (ઈ.સ.ની તેરમી સદી) અને સાયણકૃત 'માધવીયા ધાતુવૃત્તિ' (ઈ.સ.ની ચૌદમી સદી)માં મળી આવે છે.* તેમના ધાતુસૂત્રો વિશેના મત સહુપ્રથમ આપણને ક્ષીરતરંગિણી (ક્ષીત)માં ઉપલબ્ધ થાય છે તેથી તેઓ અગિયારમી સદી પહેલા થઈ ગયા હશે એ ચોક્કસ છે. તેમના ધાતુઓ વિશેના આ મતોને 'ક્ષીત'ના ક્રમાનુસાર અહીં દર્શાવ્યા છે જેથી એક સમર્થ ધાતુવૃત્તિકાર તરીકેની તેમની પ્રતિભાનો પરિચય સંસ્કૃત વ્યાકરણશાસ્ત્રના અભ્યાસીઓને થાય.

૧. દધ ધારણે । ક્ષીત (પૃ. ૧૫).. 'કૌશિકસ્તુ દદ ધારણે દધ દાને ઇતિ પાઠં વ્યત્યાસ્થાત્ । દદતે મણિમ્, દધતે ધનમર્થિભ્યઃ ઇતિ' । ક્ષીરસ્વામી લખે છે કે સામાન્ય રીતે મોટા ભાગના ધાતુપાઠોમાં 'દદ દાને અને દધ ધારણે હોય છે તેને બદલે કૌશિક 'દદ'નો અર્થ 'ધારણે' કરે છે અને 'દધ'નો 'દાને' કરે છે. કૌશિકના મતના સમર્થનમાં જે 'દદતે મણિમ્' એવું વાક્ય ક્ષીરસ્વામીએ ટંક્યું છે તે પૂરું વાક્ય 'નિરુક્ત'માં મળે છે તેમાં દદ ધારણેના સમર્થનમાં 'અકૂરો દદતે મણિમ્' । 'વિશ્વે દેવાઃ પુષ્કરે ત્વાદદન્તા' (ઋ ૭. ૩૩. ૧૧)—આ બંને વાક્યો આપ્યાં છે. ટીકાકાર દુર્ગે પણ આ બાબતનું સમર્થન કરતાં કહ્યું છે : લોકેઽપ્યં દદતિર્ધારણાર્થે ભાષ્યતે । માધવીયા ધાતુવૃત્તિ (માધાવૃ પૃ. ૫૫)માં આ જ ધાતુસૂત્રના સંદર્ભમાં સાયણ લખે છે :

* યુધિષ્ઠિર મીમાંસક (સં)ક્ષીરતરંગિણી (બહાલગઢ, હરિયાણા) દ્વિતીય આવૃત્તિ, સં. ૨૦૮૨; યુધિષ્ઠિર મીમાંસક, દૈવ-પુરુષકારવાર્તિક, અજમેર, પ્રથમ સંસ્કરણ, સં. ૨૦૧૯; દ્વારિકાદાસ શાસ્ત્રી, માધવીયા ધાતુવૃત્તિ, વારાણસી, દ્વિતીય સંસ્કરણ, ૧૯૮૩.

दान इति केचित्पठन्ति, 'दद दाने' इत्यत्र धारणे इति तदयुक्तम् । तेमणे कौशिकनुं नाम आप्युं नथी. ते पोते आ मतने अयोग्य ठेखे छे अने तेना समर्थनमां शिशुपालवधना श्लो. १९. ११४ने तेमज काव्यप्रकाशना श्लो. १०.५९३ने टांके छे जेमां अनुक्रमे दद धातु दानना अने दध धातु धारणना अर्थमां प्रयोजायो छे.

दाददो दुददुद्ददी दादादो दुददी ददो:..... दद: ॥ (शिशु १९. ११४)

तद्वेषोऽसदृशोऽन्याभिस्त्रिभिर्मधुरताभृतः ।

दधते सुलभां शोभां तदीया विभ्रमा इव ॥ (काव्यप्रकाश, १०. ५९३)

एक नौधपात्र बाबत ए छे के क्षीरस्वामीए कौशिकनो आ मत आप्या बाद एक तटस्थ विवेचकने शोभे तेवो सरस खुलासो कर्यो छे : युक्तायुक्तत्वे त्वत्र सूरयः प्रमाणम् । वयं हि मतभेदप्रदर्शनमात्रेणैव कृतार्थाः । मुनिमुख्यानां वाक्यं कथंकारं विकल्पयामः, वयमपि हि स्वल्पान्तोऽन्यैः कियन् नोपलप्स्यामहे । योग्यायोग्यत्वनी बाबतमां मुनिओ प्रमाण छे. अमे तो मात्र मतभेदनुं प्रदर्शन करीने कृतार्थ थईए छीए. मुख्य मुनिओनां वाक्योनी अमे केवी रीते छणावट (साचुं शुं खोटुं शुं ?) करीए ? अमारी भूल थाय तो शुं अमे पण केटला ठपकाने पात्र नहीं थईए ? (पुरुषकार वृत्ति (पृ. १२)मां कृष्ण लीलाशुके कौशिकना मत साथे आ खुलासो पण आप्यो छे. मात्र बोपदेवना धातुपाठ, कविकल्पद्रुम (पृ.३४)मां दध ददे एवो पाठ मळे छे जे कौशिकना मतनुं समर्थन करे छे.

२. युतृ जुतृ भासने । क्षीत (पृ. २०) कौशिकस्तु ज्योतिः सिद्धये जुतिं ज्युतिं मन्यते । ज्योतिश्च द्युतेरसिजादेश्च । (उ. २. ११०) इति सिद्धम् । जुतिरिति दुर्गाः । कौशिक ज्योतिः शब्दनी सिद्धि माटे जुति उपरांत ज्युति एवो धातु पण सूचवे छे. मोटभागना बधा धातुपाठोमां क्षीतनी जेम ज भ्वादि गणना आ धातुओनो पाठ छे. 'क्षीत'कार उणादि सूत्र द्युतेरसिजा० (२-११०)थी आ शब्दनी सिद्धि दर्शावे छे. एनो अर्थ ए थयो के एमने 'ज्युति' जेवो धातु मानवानी जरूर लागती नथी. 'क्षीत'ना संपादक युधिष्ठिर मीमांसके दर्शाव्युं छे के क्षीरस्वामीए 'अमरकोश' परनी 'अमरकोशोद्घाटन' टीकामां 'ज्योतिः' (३-३.२३१) शब्दने समजावतां 'ज्योतते

જ્યોતિઃ' કહ્યું છે, તો શતપથબ્રાહ્મણ (૧.૫.૩.૧)માં 'અવજ્યોત્યમાનમ્' પ્રયોગ મળે છે અને નિરુક્ત (૨-૨૮-૧૬)માં જ્વલતિના કર્મોમાં 'દ્યોતતે જ્યોતતે'— એ બે ધાતુનો પાઠ મળે છે. તેથી મીમાંસકનું માનવું છે કે અર્વાચીન આચાર્યોએ પોતાના સમયમાં આ ધાતુનો પ્રયોગ નહીં જોયો હોય તેથી 'દ્યુત દીપ્તૌ'—એ ધાતુમાંથી જ્યોતિઃ નિષ્પન્ન કરે છે.^૨ આ સંદર્ભમાં ગ. બા. પત્સુલેનો મત નોંધવા જેવો છે.^૩ તેઓ માને છે કે મળ ધાતુ તો જ્યુત્ જ હશે પણ પાછળથી પ્રાકૃત ભાષાની અસરને લીધે જુત્ થઈ ગયો. આ દૃષ્ટિએ જોઈએ તો કૌશિકે પ્રાચીન ધાતુને દર્શાવ્યો જણાય છે. બોપદેવના કવિ. (પૃ. ૨૧)માં 'જ્યુત્ ભાસને' મળે છે એ નોંધવું ઘટે.

૩. વિથ્ વેથ્ યાચને । ક્ષીત. (પૃ ૨૧)..... કૌશિકસ્તુ અવિથુરસિદ્ધયે યાતન ઇત્યાહ, તન્ન વ્યથેઃ સમ્પ્રસારણં કિચ્ચ । (ઉ. ૧. ૩૧) ઇતિ સિદ્ધેઃ । આ બાબતમાં ક્ષીરસ્વામી નોંધે છે કે કૌશિક વિથુરઃ ને વિથ્ વેથ્ પરથી સિદ્ધ કરવા આ બંને ધાતુઓનો અર્થ યાચનાને બદલે યાતના સૂચવે છે. ક્ષીરસ્વામી આ મતનો અસ્વીકાર કરતાં કહે છે કે આ ધાતુઓ સાથે વિથુરઃ (પીડા આપનાર)ને સાંકળવાની જરૂર નથી. કારણકે ઊનાદિ સૂત્ર વ્યથેઃ (ઉ. ૧. ૩૧)થી ભ્વાદિ ધાતુ 'વ્યથ ભયસજ્વલનયોઃ'નું સંપ્રસારણ થઈ વિથુરઃ રૂપ થયું છે. નોંધવું ઘટે કે માધાવૃ (પૃ. ૧૧૧)માં પણ વ્યથ ને લગતા ધાતુસૂત્રમાં જ વિથુરઃની ઉપર્યુક્ત ઊનાદિસૂત્રથી જ વ્યુત્પત્તિ દર્શાવી છે, ક્ષીરસ્વામીએ કૌશિકના આ મતનું સ્પષ્ટ ધ્વંસન કર્યું છે.

'માધાવૃ' (પૃ. ૬૩)માં મળતો કૌશિકનો મત આ ધાતુઓને લગતો છે પણ તે તેમના અર્થની બાબતમાં નહીં પણ સ્વરૂપને લગતો છે. સાયણ વિથ્વેથ્ યાચને । ધાતસૂત્રની વૃત્તિમાં કહે છે : દ્વિતીયો દાન્તઃ આદ્યો દાન્તઃ ઇતિ કૌશિકઃ : 'કૌશિકના મત પ્રમાણે વિથ્ અને વેદૃ એમ આમનું સ્વરૂપ જોઈએ. તેમના આ મતને કોઈ પણ ધાતુપાઠનું સમર્થન મળતું નથી. સાયણે વધારામાં એમ પણ નોંધ્યું છે કે કૌશિકના મતનો ક્ષીરસ્વામીએ અસ્વીકાર કર્યો છે. ધાતુના સ્વરૂપ અંગેના આ મતનો નિર્દેશ જ ક્ષીરસ્વામીએ કર્યો નથી, તો તેને દોષિત ઠરાવવાનો પ્રશ્ન ક્યાં રહે ? સાયણ ક્ષીરસ્વામીએ આ ધાતુના અર્થ અંગેના કૌશિકના મતના ક્ષીતમાં કરેલા અસ્વીકારની વાત

કરતા જણાય છે.

૪. શ્ચુતિર્ ક્ષરણે । ક્ષીત. (પૃ. ૨૩)..... કૌશિકસ્તુ શ્ચુતિમયોપધં મન્યતે-શ્ચોતતિ । કૌશિક ભ્વાદિ ગણના આ ધાતુનો 'શ્ચુતિ' એ રીતે 'ય'કાર વગરનો પાઠ કરે છે. 'માધાવૃ'માં (પૃ. ૬૭)સાયણે કૌશિકના નામ વગર આ મતનો નિર્દેશ કર્યો છે અને તેના મતના સમર્થનમાં, ભટ્ટભાસ્કરે ટંકેલી ઋઘ્વેદની ઋઘ્વાઓ આપી છે : અત્ર શ્ચુતિરિત્યયકારમપિ પઠન્તિ । તથા ચ 'મધુશ્ચુતં ધૃતમિવ સુપૂતમ્ .. । [ઋ. ૪. ૫૭.૨], શ્ચોતન્તિ તે વસોઃ [ઋ. ૩. ૨૧. ૫] ઇત્યાદૌ ભટ્ટભાસ્કરઃ । તથા ચ મૈત્રેયોઽપિ - શ્ચુતિરિત્યયેકે પઠન્તિ । સાયણે નોંધ્યા પ્રમાણે મૈત્રેયે પળ 'ધાતુપ્રદીપ' (પૃ.૭)માં કેટલાકનો કહીને નામ આપ્યા વગર કૌશિકના આ મતનો નિર્દેશ કર્યો છે. માધાવૃ.માં, ધાતુસૂત્રોના સંદર્ભમાં ભટ્ટ ભાસ્કર કે જે પોતાના અભિપ્રાયના સંદર્ભમાં વૈદિક ઋઘ્વાઓ ટંકે છે તેમના કેટલાક મત મળે છે.

કૌશિકને ભટ્ટ ભાસ્કર ઉપરાંત હેમચંદ્રના ધાતુપાઠનું સમર્થન પણ મળી રહે છે, કારણકે હેમચંદ્ર હેમધાતુમાલા (પૃ.૩૩)માં ચુતૃ, શ્ચુતૃ, શ્ચ્યુતૃ ક્ષરણે -એમ ત્રણે આપે છે. કવિ (પૃ.૨૯)માં ચુત્ ચ્યુતિ ક્ષરે-બંને મળે છે. નોંધવું જોઈએ કે ભટ્ટિકાવ્યમાં તો આશ્ચ્યોતદ્વધિર્મ્.....(૧૭.૧૧)-એમ શ્ચ્યુત્ ધાતુનો પ્રયોગ મળે છે.

૫. દ્રાઘ આયાસે ચ । ક્ષીત. (પૃ. ૩૩) આયાસં કદર્થનમ્ । કૌશિક-સ્ત્વાયામે । દૈર્ઘ્યવિશિષ્ટાયાં ક્રિયાયામિત્યાખ્યત્ ।

કૌશિક દ્રાઘના અર્થની બાબતમાં ક્ષીરસ્વામીથી જુદા પડીને આયામ એ અર્થ દર્શાવે છે અને આયામનો અર્થ પણ દીર્ઘતાથી વિશિષ્ટ એવી ક્રિયા કરે છે. 'માધાવૃ' (પૃ. ૮૦) પણ 'દ્રાઘ આયામે આયામો દૈર્ઘ્યક્રિયેતિ કૌશિકઃ।' કહીને કૌશિકનો ઉપર્યુક્ત મત જ આપે છે.

ક્ષીરસ્વામી, ચાન્દ્ર, જૈનેન્દ્ર, કાતંત્રવ્યાકરણકાર, શાકટાયન-આમાં મોટાભાગના ધાતુવૃત્તિકારો આયાસઃ અર્થ જ આપે છે.* કૌશિકના મતને સાયણ ઉપરાંત બોપદેવનું સમર્થન મળી રહે છે. જો કે બોપદેવે કવિ. (પૃ. ૧૬)માં દ્રાઘ્ ઇશ્રમાયામાશકિતષુ । એમ ત્રણે અર્થ આપ્યા છે. શ્રી. ગ. બા. પલ્સુલેએ જણાવ્યું છે કે હસ્તપ્રતોમાં અમુક અક્ષરોમાં, એકને બદલે બીજો વંચાવાનો સંભવ

રહે છે તેવી રીતે મનો સ વંચાવાને લીધે જ આયામનું આયાસે વંચાયું છે.^૫ ખરેખર દ્રાઘ ધાતુનો સાચો અર્થ આયામ: છે કારણકે દ્રાઘિમાન, દ્રાઘિષ્ટ— આ બધા શબ્દોનું મૂળ દ્રાઘ ધાતુ જ છે. આમ ધાતુઓના અર્થની બાબતમાં કૌશિકની દૃષ્ટિ સાચા અર્થને પકડે છે, એવી છાપ પડે છે.

૬. હેડ વિબાધાયામ્ । ‘ક્ષીત’. (પૃ. ૫૬)– કૌશિકસ્તુ નૈતાનાહ । ક્ષીરસ્વામી લખે છે કે કૌશિક આ ધાતુઓનો પાઠ કરતા નથી. આ પરથી પળ સ્પષ્ટ થાય છે કે કૌશિકે સમગ્ર ધાતુપાઠ પર વૃત્તિ લખી હોવી જોઈએ. ક્ષીરસ્વામીએ અહીં ‘એતાન્’ એમ બહુવચનનો પ્રયોગ કર્યો છે તેથી ‘હેડ વિબાધાયામ્’ અને તે પહેલાંના ઓછામાં ઓછા બે ધાતુઓ ‘પિટ શબ્દે’ અને ‘વિટ આક્રોશે’ એમ ત્રણ ધાતુઓનો કૌશિક ધાતુપાઠમાં સમાવેશ કરતા નથી એવો અર્થ થયો. ‘માધાવ્’, અને ‘ધાપ્ર’માં હેડ વિબાધાયામ્ અને વિટ આક્રોશે નથી. પિટ શબ્દસંજ્ઞાતયો: ધાતુ બંનેમાં—માધાવ્ (પૃ.૧૦૪) અને ધાપ્ર(પૃ.૨૩)માં અને બીજા ધાતુપાઠોમાં મળે છે. હેડ વિબાધાયામ્ ભાગ્યે જ કોઈ ધાતુપાઠમાં મળે છે, જ્યારે મોટેભાગે હેટ વિબાધાયામ્ મળે છે. આક્રોશના અર્થમાં વિટ માત્ર કવિ(પૃ.૨૩)માં મળે છે. આ સંદર્ભમાં ગ. બા. પલ્લુલેનો મત એવો છે અમુક ધાતુઓ અમુક અર્થમાં ભાષા અને સાહિત્યમાં પ્રયોજાયા નથી કે પછીના સમયમાં અનાર્ય ગણાઈને ધાતુપાઠમાં સમાવાતા બાધ થયા તેથી કેટલાક ધાતુવૃત્તિકારો તેમનો પાઠ કરતા નથી.^૬

૭. કુડિ વૈકલ્યે । ક્ષીત (પૃ.૫૭) કુટિ ઇતિ કૌશિકદુર્ગૌ । કુળ્લતિ । કૌશિક અને દુર્ગા શ્વાદિ ગણના કુડિને બદલે કુટિ એમ પાઠ કરે છે. માધાવ્ (પૃ.૧૧૪)માં આ જ પ્રમાણે કૌશિકને દુર્ગાના મતનો ડલ્લેખ છે. સાયણે ત્યાં નોંધ્યું છે કે ધાતુપાઠમાં અહીં ડાન્ત ધાતુઓના પાઠનું પ્રકરણ ચાલે છે માટે શાકટયન પ્રકરણના અનુરોધથી કુડિ ધાતુને જ માને છે. દૈવ પરની પુરુષકાર વૃત્તિ (પૃ. ૬૭) કુઠીતિ કૌશિકદુર્ગૌ । એમ મત આપે છે. કુડિનું કુળ્લતિ, કુટિનું કુળ્લતિ અને કુટિનું કુળ્લતિ રૂપ થાય છે. મૈત્રેય, કાતંત્રકાર, અને કાશકૃત્સ વૈકલ્યના અર્થમાં, કુડ ધાતુ આપે છે, ચાન્દ્ર જૈનેન્દ્ર શાકટયન અને હેમચંદ્ર કુટ ધાતુનો પાઠ કરે છે જ્યારે બોપદેવ કવિમાં કુડ (પૃ. ૨૬) કુટ (પૃ.૨૨) અને કુટ

(પૃ. ૨૪) એમ ત્રણે આપે છે એવો સંભવ છે કે પુરુષકાર વૃત્તિમાં કુટને બદલે કુઠ વંચાયું હોય કારણકે હસ્તપ્રતમાં ટને ઠનો ગોટલો થવાનો સંભવ છે.^૯

૮. મુડિ ખણ્ડને । ક્ષીત (પૃ. ૫૭)-મુટિ ઇતિ કૌશિકદુર્ગો-મુણ્ડતિ । ધ્વાદિગણના મુડિ ખણ્ડને ધાતુનો કૌશિક અને દુર્ગ મુટિ પાઠ કહે છે. માધાવૃ (પૃ. ૧૧૩)માં, ધા. પ્ર. (પૃ. ૨૬) અને લગભગ બધા જ ધાતુપાઠમાં મુડિ એમ ધાતુ મળે છે. દૈવ પરની પુરુષકાર વૃત્તિ (પૃ. ૬૪)માં મુડિ ખણ્ડને-ના સંદર્ભમાં શુઠીતિ કૌશિકદુર્ગો । શુણ્ડતિ મળે છે. તેમાં મુટિને બદલે શુઠિ કદાચ વંચાયું હોય તેમ ક્ષીતના સંવાદો યુધિષ્ઠિર મીમાંસકનુ માનવું છે. પ્રકરણની દૃષ્ટિ પળ શુઠિ અહીં બંધ બેસતું નથી.

૯. શુઠિ શોષણે । શ્રીત (પૃ. ૬૦)-એનું કૌશિકો નાધ્યેષ્ઠ । ક્ષીરસ્વામી જણાવે છે કે ધ્વાદિ ગણના આ ધાતુનો કૌશિક પાઠ કરતો નથી કે એને સ્વીકારતો નથી. માધાવૃ (૧૧૫)માં, ધાપ્ર (પૃ. ૨૮)માં, પુરુષકારવૃત્તિ (પૃ. ૬૩) અને કવિ (પૃ. ૨૫)માં શુઠ શોષણે ધાતુ આપે છે. શુઠ ધાતુ પરની આવેલો શુણ્ઠી (સૂંઠ) શબ્દ પ્રચલિત છે (માધાવૃ. પૃ ૧૧૫). આ ધાતુનો પાઠ કરવાનું કેમ કૌશિકે ના પાડી હશે તેનો ધ્યાન આપવો નથી. ચાન્દ્ર વ્યાકરણમાં આ ધાતુનો પાઠ નથી.^{૧૦} તેને અનુસરીને કદાચ આવો મત કૌશિકે દર્શાવ્યો હોય.

૧૦. મેપૃ રેપૃ લેપૃ ગતૌ । ક્ષીત. (પૃ. ૬૩)-હેપૃ ચ ઇતિ કૌશિકઃ ।

માધાવૃ (પૃ. ૧૧૭)માં પળ ઉપર્યુક્ત ધાતુસૂત્રની વ્યાખ્યામાં આમ કૌશિકનો નામ વગર નિર્દેશ છે : ક્વચિત્ પઢ્યતે હેપૃ ધેપૃ ઇતિ ચ । આ હેપૃ ધાતુનું વર્તમાનકાલ તૃ. પુ. એકવચનનું રૂપ હેપતે થાય છે, આ ધાતુ કોઈ ધાતુપાઠમાં મળતો નથી, તે નોંધવું ઘટે.

૧૧. બર્ફ, રફ, રફિ, અર્બ, બર્બ, કર્બ, ખર્બ, ગર્બ, ધર્બ, શર્ષ, ષર્બ.... નર્બ ગતૌ । ક્ષીત. (પૃ. ૬૮) - અર્બેત્યાદૌ રેફસ્થાને નકારં કૌશિકો મન્યતે । માધાવૃ (પૃ. ૧૨૫)માં આ જ મત બીજા શબ્દોમાં મળે છે. અર્બાદિયો નોપધા ઇતિ કૌશિકઃ' અને કૌશિક ધ્વાદિગણના આ ધાતુસૂત્રના અર્બથી

नर्ब सुधीना बारे धातुओने नोपध माने छे एटले के तेमनुं स्वरूप अन्ब, बन्ब, कन्ब, एम थवुं जोईए. नोंधवुं घटे के मात्र कवि. (पृ. ३९)मां आ धातुओना अर्ब अने अन्ब, बर्ब-बन्ब, कर्ब-कन्ब-एम बने रूपो आप्या छे.

आ धातुओना संदर्भमां, ग. बा. पल्सुलेए एम जणाव्युं छे के शारदालिपिमां र अने न बने लगभग सरखा वंचाय छे तेथी लिपि वांचवाना गोटाळाने लीधे आम बन्युं हशे.^९ कवि. सिवायना बधा ज धातुपाठ अर्ब-बर्ब एम पाठ आपे छे.

१२. वन भण धण शब्दे । क्षीत. (पृ. ७२) धणति । कौशिकस्तु दन्त्यान्तमाह ।

कौशिक आ धातुसूत्रमांन धण शब्दे ए भ्वादि गणना धातुनो धन एम पाठ करे छे. माधावृमां अने धाप्रमां आ धातुनो निर्देश नथी. मात्र काशकृत्स्न धातुपाठ (पृ. २५)मां धन शब्दे मळे छे ज्यारे बोपदेवना कवि. (पृ. ३६)मां धन् खे एम मळे छे. कवि. परनी धातुदीपिका टीकामां तेना दृष्टांत तरीके 'धनति मृदङ्गः ।' एम पण आय्युं छे आम कौशिकने काशकृत्स्न व्याकरणना कर्ता अने बोपदेव बनेनुं समर्थन मळी रहे छे.

१३. त्सर छद्मगतौ । क्षीत. (पृ. ८५)-त्सद्म इत्यपीति कौशिकः-त्सद्मति । कौशिके भ्वादि गणना धातु त्सर ने बदले त्सद्म सूचव्यो छे अने तेनुं वर्तमानकाळनुं रूप त्सद्मति दर्शाव्युं छे. कोई धातुपाठमां आ धातुनो पाठ मळतो नथी.

१४. कव शब्दे । क्षीत. (पृ. १०३)- कशेति कौशिकः । कौशिक अहीं कश शब्दे नो पाठ करे छे. 'क्षीत'ना संपादक युधिष्ठिर मीमांसक नोंधे छे के अहीं शकारान्त धातुओना पाठमां वच्चे कव धातु आवे छे, ते बंधबेसतो नथी. प्रकरणना अनुरोध प्रमाणे कश धातु योग्य छे. 'माधावृ' के 'धाप्र'मां आ कश शब्दनो पाठ नथी. हेमधातुमाला (पृ. ५२) अने कवि. (पृ. ४८)मां कश शब्दे मळे छे. ग. बा. पल्सुलेना मत प्रमाणे आ धातु पाछळथी उमेरायेलो लागे छे. कारणके प्राचीन धातुपाठमां आ धातु मळतो नथी.^{१०} कशा (चाबूक) शब्दने अमरकोश (२-१०-३१) परनी

‘व्याख्यासुधा’ नामनी टीकामां कश शब्दे परथी व्युत्पन्न करवामां आव्यो छे आ कश धातु अदादि कस (कश) गतिशासनयोः धातु करतां जुदो छे.

१५. स्रन्धु विश्वासे । (पृ. १०८) स्रन्धु इति कौशिकः- संहते, ऊष्मान्तप्रस्तावात् । भ्वादि गणना स्रन्धु ने बदले स्रन्धु धातुनो पाठ करे छे - आ धातु मात्र कवि. (पृ. ५६) आपे छे अने तेना परनी टीका धातुदीपिकाना कर्ता दुर्गादास लखे छे : धातुरयं कैश्चिन्न मन्यते । सामान्य रीते मोटभागना धातुपाठो स्रम्धु विश्वासे - एम आ धातुनो पाठ आपे छे. कौशिकने आ बाबतमां कवि.ना कर्ता बोपदेवनुं सबळ समर्थन मळी रहे छे.

१६. क्षजि गतिदानयोः । क्षीत. (पृ. ११२) क्षीर नोंधे छे के क्षजेति कौशिकः । आ ज प्रमाणे माधावृ. (पृ. १९२)मां पण कौशिकनो आ मत मळे छे के भ्वादि गणना आ धातुनो पाठ क्षज थवो जोईए. जो क्षजि पाठ करीए तो इदितो नुम् धातोः । (पा. ७. १. ५८) सूत्रथी क्षज्जते वर्तमानकाळनुं रूप थाय अने जो क्षज करीए तो क्षजते एम रूप थाय. बोपदेव कवि. (पृ. १८)मां क्षजि क्षज बने आपे छे.

कौशिके भाषा के साहित्यमां क्षजते वगैरे-एवां आ धातुनां रूपो जोयां हशे, तेथी तेओ आ सूचन करे छे.

१७. दाशु दाने । क्षीत. (पृ. १३२)-दायु दान इति कौशिकः । भ्वादि गणना आ धातुनो पाठ दाशु नहीं पण दायु थवो जोईए एम कौशिक माने छे. दाशु होय तो वर्तमानकाळनुं रूप दाशते थाय छे अने दायु होय तो दायते थाय छे. माधावृमां कौशिकना आ मतनो उल्लेख नथी. मात्र बोपदेवना कवि. (पृ. ४२)मां दायुज् दाने एम मळे छे.

१८. शिजि अव्यक्ते शब्दे । क्षीत. (पृ. १७९) शिजि पिजि इति कौशिकः । पिंक्ते पिञ्जरः । कौशिक अव्यक्त शब्दना अर्थ दर्शावता धातु तरीके अदादिगणना आ शिजि उपरांत पिजिने पण आ धातुपाठमां गणाववा इच्छे छे. माधावृ (पृ. ३३५)मां सायण नोंधे छे अयं पिञ्जिश्च द्वावव्यक्ते शब्दे’ इति काश्यपः । आम काश्यपनो मत पण कौशिक जेवो ज छे

કે આ ધાતુસૂત્રમાં શિજિ સાથે પિજિનો પાઠ થવો જોઈએ. અવ્યક્ત શબ્દ એ અર્થમાં પિજિ ધાતુ કોઈ પણ ધાતુપાઠમાં મળતો નથી.

ગ. બા. પલ્સુલેનો આ સંદર્ભમાં એવો મત છે કે આ ધાતુ પ્રમાણમાં સહેજ પાછલ્લથી ઉમેરાયેલો હશે કે ગમ નેમ પણ એની સાથે જ્યારે એ ઉમેરાયો ત્યારે એનો અર્થ સંકળાયેલો ન હતો.^{૧૧} જાન્ત હોવાથી તેને શિજિ જોડે મૂકીને કોઈએ એનો અર્થ અવ્યક્ત શબ્દ કર્યો, તો તેના પછીના ધાતુ પૃચ સમ્પર્કે સાથે એને સાંકળીને અન્ય એ સમ્પર્કે કે સમ્પર્ચને અર્થ કર્યો તો કેટલાકે પિંગલઃ પિંગલકઃ જેવા શબ્દોનો મૂળ ધાતુ કલ્પીને એનો અર્થ 'વર્ણ' કર્યો, અને અમુક વૈયાકરણોએ પિજ્જુલઃ (ધાસનો પૂઢો) સાથે એનો મેઢ બેસાડીને તેનો અર્થ 'અવયવ' પણ કર્યો. બોપદેવના કવિ. (પૃ. ૨૮)માં પિજનો અર્થ વર્ણપૂજયોઃ એમ મળે છે, જેનું એક પાઠાંતર વર્ણકૂજયોઃ મળે છે અને કૂજનો અર્થ અવ્યક્ત શબ્દ જ થાય છે. કૌશિક અને કાશ્યપ પિજિનો અર્થ 'અવ્યક્ત શબ્દ' કરે છે, જેનું વર્તમાનકાળનું રૂપ પિંક્ટે થાય છે. ગુજરાતી ભાષામાં રૂ ને પિંજવું, રૂનું પિંજણ વગેરે શબ્દો વપરાય છે અને તેમનો આ પિજ ધાતુ સાથે સંબંધ કદાચ દર્શાવી શકાય.

૧૧. પૃચી સમ્પર્કે । ક્ષીત. (પૃ. ૧૮૦)-પૃચિ ઇતિ કૌશિકઃ-પૃઢ્ઢતે । માધાવૃમાં (પૃ. ૩૩૬)માં અદાદિ ગણના આ ધાતુસૂત્રના સંદર્ભમાં સાયણે નોંધ્યું છે કે ઇદિત્તૃતીયાન્તઃ ઇતિ કૌશિકઃ । એટલે અર્થ એવો થયો કે કૌશિક પૃચીને બદલે પૃજિ પાઠ આપે છે. ક્ષીતમાં આ બાબત કોઈ ચર્ચા નથી, પણ સાયણે સ્પષ્ટ કર્યું છે કે સમ્પૃચાદિ સૂત્ર (૩. ૨. ૧૪૨)માં 'કાશિકાવૃત્તિ'માં સ્પષ્ટ લખ્યું છે કે 'પૃચી સમ્પર્કે' ઇતિ રુધાદિર્ગ્હાતે ન ત્વદાદિઃ । તેથી પૃચી એ સ્વરૂપ બરાબર છે. વઢી ઉણાદિવૃત્તિમાં પર્જન્યઃ શબ્દની વ્યુત્પત્તિ 'અર્જેઃ પર્જ વા' એ ધાતુથી અન્યઃ પ્રત્યય લગાડીને કરવામાં આવી છે (ઉણાદિવૃત્તિમાં પર્જન્યઃ ૩-૮-૬ સૂત્ર જ છે ને સિદ્ધાંતકૌમુદીમાં પૃષુ સેચને પરથી તેની વ્યુત્પત્તિ કરવામાં આવી છે). આ ઉપરાંત શાકટયન પણ પૃચૈ સમ્પર્ચને । સૂત્ર આપે છે. તેથી પૃચી જ બરાબર છે અને પૃજિ એ ધાતુનું સ્વરૂપ અયુક્ત છે તેમ સાયણ દલીલ કરે છે ધાપ્ર. (પૃ. ૭૧)માં અને કાશકૃત્સ (પૃ. ૧૨૬)માં પૃજી છે, કવિ.માં પૃચી (પૃ. ૧૭) અને

પૃજિ (પૃ. ૨૦)- એ બંને સંપર્કના અર્થમાં આપ્યા છે. પુરુષકાર વૃત્તિ (પૃ. ૪૬)માં સુધાકરનો મત મળે છે : અત્ર ભૂવાદિ સૂત્રે સુધાકર - પૃચિ ઇતિ દ્રમિડાઃ, વેતિ નન્દિસ્વામી ।

આમ કૌશિકના પૃચિ એ ધાતુ સ્વરૂપને દ્રમિડાનો ને જૈનેન્દ્ર વ્યાકરણના વૃત્તિકાર નન્દિસ્વામીનું સમર્થન મળી રહે છે. તો પૃજિ એ રૂપને કવિ.ના કર્તા બોપદેવનું સમર્થન મળી રહે છે.

૨૦. બિલ ભેદને । ક્ષીત. (પૃ. ૨૧૮) ભિલ ઇતિ કૌશિકઃ-ભેલયતિ ભેલઃ ભિલ્મમ્ । કૌશિક ચુરાદિ ધાતુ બિલને બદલે ભિલ એમ આ ધાતુનો પાઠ કરે છે. કવિ. (પૃ. ૪૫)માં આવો પાઠ મળે છે તે સિવાય બધા ધાતુપાઠમાં બિલ ભેદને એમ જ મળે છે. ક્ષીત.ના સંપાદકે નોંધ્યું છે કે નિરુક્ત ૧. ૨૦માં બિલ્મં ભિલ્મં ભાસનમિતિ વા મળે છે.^{૧૨} ટીકાકાર દુર્ગે આ ભિલ્મમ્ નો અર્થ વેદાનાં ભેદનમ્ । ભેદો વ્યાસઃ । એમ આપ્યો છે પણ એના મૂળ ધાતુનો નિર્દેશ કર્યો નથી. પણ ભિલ્મમ્ ના અર્થ જોતાં ભિલ ભેદને એ એનો મૂળ ધાતુ હોવો જોઈએ. ગુજરાતી શબ્દ ભેલાળનો મૂળ ધાતુ પણ કદાચ ભિલ હોવાનું અનુમાન થઈ શકે.

૨૧. વ્યય ક્ષયે । ક્ષીત (પૃ. ૩૦૧)-વ્યપ વ્યય ઇતિ કૌશિકઃ । કૌશિક 'ક્ષય'ના અર્થમાં ચુરાદિ ગણના વ્યય ક્ષયે-એ ધાતુ ઉપરાંત વ્યપ નો પણ પાઠ કરે છે. આ વ્યપ ક્ષયે એ ધાતુ માત્ર કવિ. (પૃ. ૩૮)માં મળે છે.

૨૨. ઘુષિર વિશબ્દને । ક્ષીત. (પૃ. ૩૧૩).... ઘુષ વિશબ્દને ઇતિ કૌશિકઃ । કૌશિક ચુરાદિ ગણના ધાતુ ઘુષિર્ નો ઘુષ એમ પાઠ કરે છે. ઘુષિર પાઠ કરીએ તો ઇરિતો વા (પા. ૩. ૧. ૫૭) સૂત્રથી લુઙ્ એટલે કે અદ્યતનકાલનાં રૂપોમાં અઙ્ વિકરણ પ્રત્યય વિકલ્પે થાય. વળી ક્ષીરસ્વામી જણાવે છે કે ઇરિત્વમનિત્યણ્યન્તત્વે લિઙ્ગમ્ । એટલે કે ઇર્ અનુબન્ધ અનિત્ય ણ્યન્તત્વને દર્શાવે છે. તેથી ઘુષિર્ ના લુઙ્ માં ઋણ રૂપો થાય છે : અજૂઘુષત્ અઘુષત્ અઘોષીત્ । જો 'ઈર્' અનુબન્ધ વિનાના 'ઘુષ'નો પાઠ, કૌશિકના મત પ્રમાણે કરીએ તો 'ઇરિતો વા ।' લાગુ ન પડે અને તેથી અદ્યતન 'અજૂઘુષત્ અઘુષત્' - એ પ્રમાણે રૂપ થાય. કૌશિકે

આ ધાતુનાં અદ્યતનકાલમાં અમુક જ રૂપો પ્રયોજાતાં જોયાં હોય તેથી તેઓ 'ઘુષ' એ પાઠનો આગ્રહ રાખે છે એમ બને. લગભગ પાણિનીય પરંપરાના બધા ધાતુપાઠમાં 'ચુરાદિ' ગણમાં આ ધાતુનો પાઠ 'ઘુષિર' મળે છે. આ ધાતુનો અર્થ 'અવિશબ્દન' કે 'વિશબ્દન' તે વિશે વૈયાકરણોમાં મતભેદ પ્રવર્તે છે. પળ તે બાબતમાં કૌશિક ક્ષીરસ્વામી સાથે સહમત છે તેથી તેની ચર્ચા અસ્થાને છે.

૨૩. લુટ વિલોડને । માધાવૃ (પૃ. ૧૧૧).....એતદાદયઃ પાઠત્યન્તાષ્ટવર્ગતૃતીયાન્તાં
 ઇતિ કૌશિકકાશ્યપનન્દિદ્રમિઙ્ઘાઃ । માધાવૃમાં નોંધાયેલો કૌશિકનો આ એક જ મત એવો છે કે જે 'ક્ષીત.'માં નથી. સાયણ વધારામાં નોંધે છે કે તે ચાસ્માદનન્તરે પિટહટી ચ પેટુઃ । આ પરથી જણાય છે કે તેમણે લુટ પછી તરત પિટ અને હટનો પાઠ કર્યો હશે. અને લુટ, પિટ, હટ, વિટ બિટ (બેમાંથી એકનો પાઠ હશે) ઇટ, કિટ, કટી-આ સાતેક ધાતુઓ પછી તરત પઠનો પાઠ કર્યો હશે. કૌશિક; તેના જેવો જ એક અપ્રસિદ્ધ વૈયાકરણ કાશ્યપ (વૃત્તિકાર ?) જૈનેન્દ્ર વ્યાકરણના કર્તા નન્દિસ્વામી અને દ્રમિઙ્ઘ વૈયાકરણો આ ધાતુઓનો યન્તને બદલે ડાન્ત પાઠ કરે છે. આ ધાતુઓમાંથી માત્ર વિટ આક્રોશે ધાતુનો 'વિઙ્ઘ આક્રોશે' એમ 'ડાન્ત' પાઠ ધાપ્ર. (પૃ. ૨૬) અને હૈમધાતુમાલા (પૃ. ૩૧)માં અને કવિ (પૃ. ૨૭)માં મળે છે.

ક્ષીત. (પૃ. ૫૬)માં 'લુટ વિલોડને ।' સૂત્રની વૃત્તિમાં 'લુઙ્ઘ ઇતિ દ્રમિઙ્ઘાઃ' એમ નિર્દેશ મળે છે. સાયણે એ પળ નોંધ્યું છે કે ભૂસૂત્રે સુધાકરઃ- લુલ વિલોડને ઇતિ લાન્તોઽયં દૃશ્યતે, લોલદભુજાકાર બૃહત્તરંગમ્... । (૩. ૭૨) ઇતિ માઘઃ । ડલયોરેકત્વસ્મરણમ્ ઇતિ પ્રતિવિધેયમ્ ।

માધાવૃ માં મળતો સુધાકરનો આ જ મત પુરુષકાર વૃત્તિ(પૃ. ૫૮)માં મળે છે. સુધાકરના ડ અને લ ને એક માનવાના વિધાન પરથી અનુમાન થઈ શકે કે તે પળ કદાચ લુઙ્ઘ ને મૂળ ધાતુ માનવાનો મત ધરાવતા હોય. એમ ન હોય તો પળ કૌશિકને નન્દિસ્વામી અને દ્રમિઙ્ઘોનું સમર્થન તો મળી જ રહે છે.

ઉપર્યુક્ત વૃત્તિગ્રંથોમાં કૌશિકના જુદા જુદા ધાતુઓ વિશેના કુલ ૨૩ મત છે, જેમાંના ૨૨ (નં ૧-૨૨) 'ક્ષીત'માં છે. માધાવૃમાં કૌશિકના નામથી

અપાયેલા ૭માંથી ૬ મત (નં. ૩, ૫, ૭, ૧૧, ૧૬, ૧૯) ક્ષીતમાં મળે છે જ્યારે ૪ (નં. ૧, ૪, ૧૦, ૧૮) મત એવા છે કે જેમાં કૌશિકનું નામ નથી, પણ ક્ષીતમાં તે કૌશિકને નામે છે. 'ક્ષીત'માં મળતા બાકીના ૧૨ મત (નં. ૨, ૬, ૮, ૯, ૧૨, ૧૩, ૧૪, ૧૫, ૧૭, ૨૦, ૨૧, ૨૨)માધાવમાં મળતા નથી.

'દૈવ' પરની 'પુરુષકાર' વૃત્તિમાં જે ત્રણ મત કૌશિકના નામે મળે છે, તે તો 'ક્ષીત'માં નોંધાયેલા છે. આમ કૌશિકના ધાતુઓ વિશેના આ મતો સાચવવાનું શ્રેય ક્ષીરસ્વામીને ફાળે જાય છે.

તેમના આ મતોનો અભ્યાસ કરતાં એવું ચોક્કસ લાગે છે કે તેમણે પાણિનીય ધાતુપાઠ પર સઢંગ વૃત્તિ લખી હશે. તેઓ પાણિનીય પરંપરા ઉપરાંત એમના સમયમાં વિદ્યમાન બીજી વ્યાકરણપરંપરાઓથી સારી રીતે પરિચિત જણાય છે. તેમના અમુક મત કાતંત્ર વ્યાકરણના ટીકાકાર દુર્ગ (ઇસની આઠમી સદી) સાથે તો કોઈ મત ચાન્દ્ર વ્યાકરણકાર સાથે તો અમુક મત જૈનેન્દ્ર વ્યાકરણના ટીકાકાર નન્દીસ્વામી અને દ્રમિડો સાથે મળતા આવે છે.

ધાતુઓના સ્વરૂપો માટેનાં તેમનાં સૂચનો શિષ્ટ સંસ્કૃત સાહિત્ય ઉપરાંત વૈદિક સાહિત્ય પર આધારિત જણાય છે. પ્રાકૃત ભાષાની અસરને લીધે બદલાઈ ગયેલા ધાતુઓના મૂળ સ્વરૂપને તેમણે સૂચવ્યાં છે. કેટલાક ધાતુઓના ઢાન્ત પાઠને ટાન્ત સૂચવવામાં તેઓ દુર્ગને અનુસરતા જણાય છે. ધાતુઓના સ્વરૂપો વિશેનો તેમનો અભિગમ મૌલિક જણાય છે.

ધાતુઓના અર્થ બાબતનાં પણ તેમણે મૌલિક વિચારણા દર્શાવી છે. લિપિવાંચન દોષને લીધે બદલાઈ ગયેલા ધાતુના મૂળ અર્થ તરફ ધ્યાન દોર્યું છે.

એમણે સૂચવેલા નવા ધાતુઓમાંથી કેટલાક ધાતુ એવા છે કે કોઈ ધાતુપાઠમાં મળતા નથી. એનો અર્થ એ નથી થતો કે એ ધાતુઓ પ્રમાણભૂત નથી. અગિયારમી સદીનીયે પહેલાં થઈ ગયેલા આ વૈયાકરણ સમક્ષ એવું સાહિત્ય વિદ્યમાન હશે કે જેમાં આ ધાતુઓ પ્રયોજાયા હશે. એ સાહિત્ય અત્યારે લુપ્ત થઈ ગયું હોવાથી એ એ ધાતુઓ પ્રયોજાયા હોવાનું કોઈ પ્રમાણ મળે નહીં એમ બની શકે.

आ बधा परथी स्पष्ट थाय छे के कौशिके पाणिनीय धातुपाठनो सांगोपांग अभ्यास करीने पोतानी वृत्तिमां धातुसूत्रो अंगेना महत्त्वनां सूचनो कर्या हता. तेमना धातुओना स्वरूप अने अर्थ बाबतना वलणने तेमज अमुक धातुओ वधारवाना अभिप्रायने सबळ समर्थन मळे तेवा प्रयोगो मळी आववानी आशा रखीए, कारणके पुरुषकारना शब्दोमां जोईए तो व्याकरणमां प्रयोग ज मुख्य छे :

पाठ व्याख्याश्च धातूनां दृश्यन्ते स्वैरिणः क्वचित् ।

प्रयोग एव भगवांस्तानवस्थापयेत् पथि ॥

(पृ. १२)

पादटीप

१. युधिष्ठिर मीमांसक-संस्कृत व्याकरणशास्त्रका इतिहास, भा.२. (बहालगाढ, हरियाणा), सं. २०४१) पृ. ९१
२. युधिष्ठिर मीमांसक, क्षीरतरंगिणी, पृ. २०, पा.टी.६
३. G. B. Palsule, The Sanskrit Dhātupāṭhas, (Deccan College, Poona, 1961), p. 211
४. G. B. Palsule, A concordance of Sanskrit Dhātupāṭhas, (Deccan College Poona 1955) p. 168.
५. G. B. Palsule, Op. Cit, p. 132.
६. G. B. Palsule, The Sanskrit Dhātupāṭhas, pp 243-245.
७. युधिष्ठिर मीमांसक, दैवम्-पुरुषकारवार्तिकम्, पृ. ६४, पाटी ८.
८. G. B. Palsule, The Sanskrit Dhātupāṭhas, p. 238.
९. G. B. Palsule, Ibid, p. 221.
१०. G. B. Palsule, Ibid, p. 234.
११. G. B. Palsule, Ibid, p. 150.
१२. युधिष्ठिर मीमांसक, क्षीरतरंगिणी, पृ. २९८, पा.टी. ३.

संक्षेपसूचि

उ.	उणादिसूत्र
कवि.	बोपदेव रचित कविकल्पद्रुम (धातुपाठ)
क्षीत	क्षीरतरंगिणी
धाप्र	धातुप्रदीप
माधवृ	माधवीया धातुवृत्ति

संदर्भ ग्रंथोनी सूचि

१. के. जी. ओक (सं) क्षीरस्वामीकृत अमरकोशटीका अमरकोशोद्घाटन, पूना, प्रथमावृत्ति, १९१३.
२. पं शिवदत्त दाधिमथ (सं) भानुजी दीक्षित कृत अमरकोशटीका, व्याख्यासुधा, दिल्ली, द्वितीय संस्करणम्, १९९५.
३. पं. आशुबोध विद्याभूषण (सं) कविकल्पद्रुम-धातुदीपिकाटीका, प्रथम संस्करणम्, १९८०, कलकत्ता.
४. युधिष्ठिर मीमांसक (सं) काशकृत्स्न धातुव्याख्यानम्, वाराणसी, सं. २०२२.
५. युधिष्ठिर मीमांसक (सं) क्षीरतरंगिणी, अजमेर, द्वितीयावृत्ति, सं. २०१६.
६. युधिष्ठिर मीमांसक (सं) दैव-पुरुषकारवार्तिकम्, अजमेर, प्रथमावृत्ति, सं. २०१६.
७. युधिष्ठिर मीमांसक (सं) धातुप्रदीप, बहालगढ, प्रथमावृत्ति, १९८६.
८. पंडित शिवदत्त शर्मा (सं) निरुक्तम्, मुंबई, संवत् १९८२.
९. शास्त्री द्वारकादास, माधवीया धातुवृत्ति, वाराणसी, द्वितीयावृत्ति, १९८३.
१०. मुनि गुणविजय : हैम धातुमाला, अहमदाबाद, प्रथमावृत्ति, १९२७.
११. Theodor Autrecht (Ed.) The commentary on the Uṇādi Sūtras, Bonn, 1859 A.D.
१२. G. B. Palsule, Kavikalpadruma, Poona, 1954.
१३. G. B. Palsule, A Concordance of Sanskrit Dhātupāṭhas, Poona, 1955.
१४. G. B. Palsule, The Sanskrit Dhātupāṭhas, Poona, 1961.
१५. K. V. Abhyankar, A Dictionary of Sanskrit Grammar, Baroda, Third Edition, 1986.

•

પત્રચર્ચા

- મધુસૂદન ઢાંકી

અનુસંધાનનો ૧૬મો દલ્લદાર અંક રસપૂર્વક જોઈ ગયો. તેમાં 'કેટલાંક સંશોધનો/પ્રકાશનો' વિભાગ અંતર્ગત નીચે મુજબની નોંધ વાંચી :

“વિ. સં. ૧૭૫માં નાગેંદ્રકુલના આચાર્ય વિજયસિંહસૂરિજીએ રચેલી 'ભુવનસુંદરી કહા' નામક પ્રાકૃત ભાષાબદ્ધ મહાકથાનું સંપાદન વિજયશીલચંદ્રસૂરિ દ્વારા થતાં હાલ તે મુદ્રણાધીન છે.” (પૃ. ૨૨૭).

આ નોંધ ઉપરાંત એ જ અંકમાં “ભુવનસુંદરીકથાયાં વર્ણિતાનિ સામુદ્રિકશાસ્ત્રકથિત લક્ષણાનિ” શીર્ષકવાળા લેખના પ્રારંભે આ પ્રમાણે નોંધ મૂકી છે. “વિ.સં.૧૭૫માં નાગેંદ્રકુલના આચાર્ય વિજયસિંહસૂરિ ૮૧૧૧ ગાથાપ્રમાણ પ્રાકૃતભાષાબદ્ધ ભુવણસુંદરીકહા નામે અદ્ભુત કથાગ્રંથની રચના કરી છે. અદ્યાવધિ અપ્રગટ આ ગ્રંથ હાલ મુદ્રણાધીન છે.” (પૃ. ૨૮). આમાં ગ્રંથરચનાનું જે વર્ષ અપાયું છે તે વિચારણીય છે. મને સ્મરણ છે તે પ્રમાણે મૂળ ગ્રંથકર્તાએ રચનાવર્ષનો નિર્દેશ દીધો નથી. ઈસ્વી ૧૬મી સદીના આરંભે, પ્રાચીન-મધ્યકાલીન જૈન ગ્રંથો સંબદ્ધ રચાયેલી એક મહત્વપૂર્ણ સૂચિ-**બૃહદ્દટ્ટિપ્પણિકા**—માં એ વર્ષ જરૂર આપવામાં આવ્યું છે. તેમાં દેવાયેલું વર્ષ ‘૧૭૫’ સાચું હોવામાં કોઈ સંદેહ નથી; પણ તેનો સંવત્ તે ‘વિક્રમ સંવત્’ કે ‘શક સંવત્’ તે મુદ્દાનો નિર્ણય થવો ઘટે. કેમકે ગ્રંથકર્તાની પ્રશસ્તિમાં પુરાણા કવિઓમાં પાલિત (પાદલિત), હરિભદ્ર, બપ્પભટ્ટિ, કાલિદાસ અતિરિક્ત ‘ધનપાલ’નું પણ સ્મરણ કર્યું છે. કવિ ધનપાલ ધારાપતિ પરમારાજ મુઞ્જ અને ભોજના સમકાલીન હતા. આથી **ભુવણસુંદરીકહા**ના પ્રણયિતા વિજયસિંહસૂરિનો સમય ઈસ્વી ૧૦મીનો અંતિમ ભાગ અને ૧૧મીનો પૂર્વાર્ધ જ હોઈ શકે. એ હિસાબે ‘૧૭૫’ના વર્ષને શક સંવત્સર અનુસાર ઘટાવતાં જ મેલ મળે. એથી રચનાકાળ વિ.સં.૧૭૫ (ઈસ્વી ૧૧૧) ન હોતાં શ.સં.૧૭૫ (ઈસ્વી ૧૦૫૩) માની એ તો બરોબર સંગતિ બેસી જાય. આમ આ ગ્રંથ માટે માની છે તે મિતિથી ૧૩૪ વર્ષ પછીનો છે. અહીં મૂળ ગ્રંથપ્રશસ્તિનો સંદર્ભગત ભાગ ઉદ્ધૃત કરું છું.

सिरिपालित्तय-कइबप्पहट्टि-हरिभदसूरिपमुहाण ।

किं भणिमो जाणऽज्ज वि न गुणेहिं समो जए सुकई ॥

वासे विरयम्मि जए कालंतरिए य कालिदासम्मि ।

धणवालो सुकइत्तणभारुव्वहणम्मि जइ धवलो ॥

(जुओ Catalogue of Palm-leaf Manuscripts in the Śāntinātha Jaina Bhaṇḍāra, Cambay, pt 2. GOS. 149, p. 363). अगाउ मार “वादी-कवि बप्पभट्टिसूरि”, Nirgrantha Vol 1, Ahmedabad 1955, p. 18 पर पण प्रस्तुत विजयसिंहसूरिनी उक्ति माटे में ईस्वी १०५३नुं ज वर्ष स्वीकारेलुं.

અમદાવાદ-રાજનગરના આંગણે યોજાયેલ

શાસન સમ્રાટ શ્રીવિજયનેમિસૂરીશ્વરજી જૈન સ્વાધ્યાય મંદિર

આગમપ્રભાકર મુનિશ્રીપુણ્યવિજયજી ગ્રંથાલય

પંડિત દલસુખ માલવણિયા પ્રાકૃત ગ્રંથ પરિષદ્ આદિનો

ઉદ્ઘાટન સમારોહ

જૈનાચાર્ય શ્રીવિજયસૂર્યોદયસૂરીશ્વરજી મહારાજ તથા તેમના શિષ્ય આચાર્ય શ્રીવિજયશીલચન્દ્રસૂરીશ્વરજી મેહરાજની પુનિત પ્રેરણાથી શ્રી રાજનગર-અમદાવાદના આંગણે એક અનોખા, વિવિધલક્ષી સ્વાધ્યાયમંદિરનું આયોજન તાજેતરમાં થયું, જેનાથી માત્ર જૈન સમાજ જ નહિ, પરંતુ વ્યાપકરૂપમાં સમગ્ર સમાજ સ્વાધ્યાય વડે લાભાન્વિત થઈ શકવાનો છે.

નિમિત્ત :

આ આયોજનનું પાયાનું નિમિત્ત બની પ્રાકૃત ગ્રંથ પરિષદ્ ભારત દેશના પ્રથમ રાષ્ટ્રપતિ ડૉ. રાજેન્દ્રપ્રસાદ તથા પંડિત સુખલાલજી વગેરે મહાનુભાવોએ, જૈન આગમોની ભાષા પ્રાકૃત હોવાથી, પ્રાકૃત ભાષાના સાહિત્યનો ઉદ્ધાર કરવાની શુભ ભાવનાથી, ई. ૧૯૫૩માં આ સંસ્થાની સ્થાપના કરી હતી. પ્રથમ બનારસમાં અને પછીથી અમદાવાદમાં પાંગરેલી આ સંસ્થાના આશ્રયે અત્યંત મૂલ્યવાન અને વિશ્વ પ્રસિદ્ધ પામેલાં ૩૬ જેટલાં પ્રકાશનો થયાં છે. આમ છતાં આ સંસ્થાને પોતાનું આગવું કાર્યાલય ન હોવાથી ઘણી બધી મુશ્કેલી અનુભવાયા કરતી હતી. સંસ્થાના સંચાલક પં. શ્રી દલસુખ માલવણિયા તથા ડૉ. હરિવલ્લભ ભાયાણીએ આ અંગે આચાર્ય શ્રીવિજયશીલચન્દ્રસૂરીજીનો સહકાર સાતેક વર્ષ અગાઉ માગ્યો હતો. તેની ફ઼લશ્રુતિરૂપે, પણ જરાક મોટા અને બહુઆયામી સ્વરૂપે, આ સ્વાધ્યાય મંદિરનો ઉદ્ભવ થયેલ છે.

સોનામાં સુગંધ :

વિ. સં. ૨૦૫૫ (ई. ૧૯૯૯)નું વર્ષ જૈનોના મહાન ઉપકારી ગુરુ શાસન-સમ્રાટ જૈનાચાર્ય શ્રીવિજયનેમિસૂરીશ્વરજીના સ્વર્ગારોહણની અર્ધશતાબ્દીનું વર્ષ હતું. એ વર્ષે ઉજવણી તો વ્યાપક ધોરણે થઈ, પરંતુ અમદાવાદમાં તેઓનું સ્થાયી અને સમાજોપયોગી મૂલ્ય ધરાવતું સ્મારક થવાનું બાકી રહી ગયું હતું. આ

જરૂરિયાત પૂ. મહારાજશ્રીના ધ્યાનમાં આવતાં તેઓશ્રીએ મૂળે નાની યોજનાનું વિસ્તરણ કરીને અર્ધશતાબ્દી સ્મૃતિ નિમિત્તે એક ભવ્ય ભવન ઊંચું કરાવી, તેમાં વિવિધ ધાર્મિક, સાહિત્યિક, શૈક્ષણિક, સાંસ્કૃતિક પ્રવૃત્તિઓનો વ્યાપ ધરાવતી સંસ્થાઓનું કેન્દ્ર રચવાનો નિર્ણય લીધો, જેનું પરિણામ આ સ્વાધ્યાય મંદિર ગણાય. આથી આ સ્વાધ્યાયમંદિર સાથે આચાર્ય શ્રીવિજયનેમિસૂરીશ્વરજીનું નામ જોડવામાં આવ્યું છે.

આ સ્વાધ્યાય મંદિરમાં યોજાયેલા કાયમી જ્ઞાન-યજ્ઞલાની વિગત :

૧. “આગમ પ્રભાકર શ્રુતશીલવારિધિ મુનિશ્રીપુણ્યવિજયજી ગ્રંથાલય”

આગમ પ્રભાકરજી આપણા એક બહુશ્રુત અને અત્યંત ઊંચી કક્ષાના સંશોધક અને છતાં પરમ શ્રદ્ધાવંત મુનિરાજ હતા. બહુ ઓછા લોકો તેમને પ્રીછી-પરછી શક્યા છે. તેઓની જન્મ શતાબ્દી બે વર્ષ પૂર્વે ગઈ, તે પ્રસંગે પૂજ્ય આચાર્યશ્રીએ સંકલ્પ કરેલો કે આગમશાસ્ત્રોદ્ધાર દ્વારા જૈન સંઘનાં તથા વિદ્યાજગતની અનન્ય સેવા કરનાર આ મુનિરાજનું નાનું પણ સ્મારક કરવું જ. તેના પરિણામે સ્વાધ્યાય મંદિરના ગ્રંથાલય સાથે તેઓશ્રીનું નામ જોડવામાં આવેલ છે.

૨. “પં. દલસુખ માલવણિયા પ્રાકૃત ગ્રંથ પરિષદ”

Prakrit Text Society તરીકે જાણીતી આ સંસ્થાની સ્થાપનાથી લઈ ૧૯૯૯ સુધી, તેને માટે સર્વ પ્રકારનો ભોગ આપનાર પં. માલવણિયા ઇન્ડોલોજી, ભારતીય (જૈન-બૌદ્ધ-વૈદિક) દર્શનોના વિશ્વમાન્ય મૂર્ધન્ય પંડિત હતા. તેમની લઘુકાલીન સેવાઓ તથા શ્રુતોપાસનાને લક્ષ્યમાં લઈને પરિષદ સાથે તેમનું નામ જોડવામાં આવેલ છે.

૩. “કલિકાલ સર્વજ્ઞ શ્રીહેમચન્દ્રાચાર્ય નવમ જન્મ શતાબ્દી સ્મૃતિ સંસ્કાર શિક્ષણનિધિ”

શ્રીહેમચન્દ્રાચાર્યની સ્મૃતિમાં રચાયેલી આ સંસ્થાએ ટૂંકા ગાળામાં પણ અનેક પ્રકાશનો સહ વિવિધ સાહિત્ય સેવાની પ્રવૃત્તિઓ કરી છે. તેનું કાર્યાલય પણ અહીં સ્થાપવામાં આવેલ છે.

૪. "ડૉ. હરિવલ્લભ ભાયાળી સંશોધન કક્ષ"

ડૉ. ભાયાળી એ ભાષાશાસ્ત્ર અને પ્રાકૃત વિદ્યાના ક્ષેત્રનું એક આંતરરાષ્ટ્રીય દરજ્જો ધરાવતું નામ છે. હેમચન્દ્રાચાર્યનાં વ્યાકરણ વિશે ડૉ. ભાયાળીનો શબ્દ આખરી શબ્દ ગણાય છે. તેમનું નામ જોડીને થયેલા આ સંશોધન કક્ષમાં સંસ્કૃત-પ્રાકૃત ભાષા તથા સાહિત્ય વિશે મહત્વપૂર્ણ સંશોધન કાર્ય કરવામાં આવશે.

આ ઉપરાંત વિવિધ સંસ્થાઓની સત્પ્રવૃત્તિઓનું કેન્દ્ર પણ અહીં રચવામાં આવેલ છે.

આવાં વિવિધલક્ષી આયોજનોથી સમૃદ્ધ આ સ્વાધ્યાય મંદિરના ઉદ્ઘાટનનો શુભ અવસર પૂજ્ય આચાર્ય શ્રીવિજયસૂર્યોદયસૂરીશ્વરજીના શુભ આશીર્વાદ પૂર્વક પૂ. આચાર્ય શ્રીવિજયશીલચન્દ્રસૂરિજીની શુભ નિશ્રામાં સમ્પન્ન થયેલ.

આ મંગલ પ્રસંગે અતિથિવિશેષ રૂપે ઉપસ્થિત રહેલા શેઠ શ્રીશ્રેણિકભાઈ કે. લાલભાઈએ સ્વાધ્યાય મંદિરનું ઉદ્ઘાટન કરેલ. મુનિરાજ શ્રીપુણ્યવિજયજી ગ્રંથાલયનું ઉદ્ઘાટન તેમના અન્તેવાસી પં. શ્રી લક્ષ્મણભાઈ ભોજક દ્વારા કરવામાં આવ્યું.

પં. દલસુખ માલવણિયા પ્રાકૃત ગ્રંથ પરિષદનું ઉદ્ઘાટન ડૉ. કે. આર. ચન્દ્રાના હસ્તે થયું.

શ્રીહેમચન્દ્રાચાર્ય શિક્ષણનિધિનું ઉદ્ઘાટન ડૉ. જિતેન્દ્ર બી. શાહના હસ્તે કરવામાં આવ્યું. અને,

ડૉ. હરિવલ્લભ ભાયાળી સંશોધન કક્ષનું ઉદ્ઘાટન ડૉ. વિજય પંડ્યાના હસ્તે કરવામાં આવ્યું હતું.

આ પ્રસંગે મુનિરાજશ્રી પુણ્યવિજયજી દ્વારા સંપાદિત તથા પ્રાકૃત ગ્રંથ પરિષદ દ્વારા પુનઃ પ્રકાશિત 'અંગવિજ્ઞા' ગ્રંથનું વિમોચન શેઠશ્રીશ્રેણિકભાઈના શુભ હસ્તે કરવામાં આવ્યું. તથા તે સાથે જ પ્રબુદ્ધ જૈન મુનિ શ્રીભુવનચન્દ્રજી દ્વારા સંપાદિત તથા અનુવાદિત 'સિદ્ધસેન શતક' ગ્રંથનું વિમોચન પણ પ્રા. શ્રીજયંત કોઠારીના વરદ હસ્તે કરવામાં આવ્યું હતું.

मैं कभी भूलूँगा नहीं

- राजाराम जैन

सन् १९४९ का पर्यूषण पर्व था । उस समय मैं बनारस हिन्दू यूनिवर्सिटी का बी.ए. कक्षा का छात्र था । क्षमावाणी के पावन दिवस पर मैं यूनिवर्सिटी-प्रांगण में स्थित उनके आवास पर उनके चरण-स्पर्श करने गया था । तब तक मेरा उनसे घना परिचय नहीं था । मैं उन्हें केवल इसलिए जानता था कि मैंने वाराणसी स्थित स्याद्धाद जैन महाविद्यालय, सन्मति जैन निकेतन (नदिया) तथा पार्श्वनाथ जैन विद्याश्रम में उनके कई बार प्रवचन सुने थे और उनसे मैं उनके प्रति श्रद्धानवत एवं भावुक हो ऊठा था ।

उन्होंने मुझे देखकर मेरा परिचय पूछा, तो अथ से लेकर इति तक मैंने अपनी सारी व्यथा-कथा उन्हें कह सुनायी । मेरी घोर गरीबी, आर्थिक विपन्नता तथा ज्ञानार्जन के प्रति मेरा दृढ़-संकल्प देखकर वे प्रभावित हुए और उसके बाद उन्होंने मुझे जैसा स्नेह दिया, वह मेरे जीवन के लिए एक शाश्वत प्रेरणा-स्रोत बना रहा ।

उनकी प्रेरणा से अगले वर्ष मैंने उनके विभाग में बौद्ध-जैन-दर्शन की शास्त्री-कक्षा में भी प्रवेश ले लिया । उसके लिए उन्होंने मुझे छात्रवृत्ति की व्यवस्था भी कर दी, जो मेरे ज्ञानार्जन में विशेष सहायक बनी ।

सन् १९५४ में मैंने एम.ए. तथा शास्त्राचार्य की उपाधियाँ प्राप्त कर ली, तब मेरी शोधोन्मुखी तथा लगनशीलता देखकर उनकी तथा उनके परम मित्र डॉ. वासुदेवशरणजी अग्रवाल की हार्दिक इच्छा हुई कि मैं उनके द्वारा संस्थापित प्राकृत टैक्स्ट सोसायटी (वाराणसी, जो बाद में अहमदाबाद ले जाई गई) में शोधपदाधिकारी का पद स्वीकार कर लूँ । किन्तु मेरी हार्दिक इच्छा प्राध्यापकी करने की थी, अतः उक्त संस्था से न जुड़ सका और बनारस के बाहर शहडोल (मध्यप्रदेश) के गवर्नमेंट कालेज में प्राध्यापक का पद प्राप्त कर अध्यापन-कार्य करने

लगा । इस प्रकार उनकी दृष्टि से मैं ओझल जैसा हो गया ।

दीर्घान्तराल के बाद जब वे एल. डी. इन्स्टीट्यूट, अहमदाबाद में डायरेक्टर पद पर प्रतिष्ठित थे, तभी मेरे छोटे भाई ने जयपुर से B. I. M. S. की उपाधि प्राप्त की । गुजरात सरकार ने उसी समय जामनगर में एक आयुर्वेदिक विश्वविद्यालय की स्थापना की, जो भारत में अपनी शैली का प्रथम विश्वविद्यालय था ।

मैं चाहता था कि हमारे भाई को यदि जामनगर के उक्त विश्वविद्यालय में किसी भी प्रकार प्रवेश मिल जाय, तो वह वहाँ अच्छी प्रगति कर सकेगा । अतः मैंने उसके लिए श्रद्धेय पं. मालवणियाजी से आशीर्वाद माँगा और उनकी अप्रत्याशित चमत्कारी कृपा से वह उक्त विश्वविद्यालय का रिसर्च स्कालर ही नहीं, कुछ समय बाद प्राध्यापक भी बन गया और आज वह वरिष्ठ यूनिवर्सिटी प्रोफेसर तथा रसायनशास्त्र विभाग के अध्यक्ष के रूप में कार्यरत है, साथ ही यूनिवर्सिटी होस्पिटल का अधीक्षक एवं लोकप्रिय-उदार सहृदय चिकित्सक भी ।

पूज्य मालवणियाजी मधुरभाषी, सरल, उदार-हृदय एवं सज्जनोत्तम व्यक्ति थे । साधन विहीन छात्र-छात्राओं के लिए तो वे कल्पवृक्ष ही थे । जैन-बौद्ध दर्शन के शोध-क्षेत्र में तो उन्होंने मौलिक कार्य किए ही, सामाजिक नव-जागरण के क्षेत्र में भी उनके योगदानों को भुलाया नहीं जा सकेगा । प्रज्ञाचक्षु पं. सुखलालजी संघवी, प्रो. महेन्द्रकुमार न्यायाचार्य एवं पं. दलसुख भाई मालवणियाजी जैन दर्शन के क्षेत्र की ऐसी रत्नत्रयी थी, कि जिसका अपना विशिष्ट प्रभावी-युग था । सच्चे अर्थ में ये तीनों महारथी युग-प्रधान थे और उस कालखण्ड में उन्होंने जैन-दर्शन की ऐसी सार्वजनीन व्याख्याएँ प्रस्तुत कीं, जिनके कारण एशिया में प्रथम समझी जाने वाली बनारस हिन्दू यूनिवर्सिटी जैन दर्शन का प्रधान केन्द्र बन गया । आचार्य हरिभद्रसूरि, भट्ट अकलंक, विद्यानन्दि एवं हेमचन्द्र जैसे महान आचार्यों को उन्होंने राजमहलों से लेकर झोपड़ों तक लोकप्रिय बना दिया और सामान्य जनता का भी उन्हें कण्ठहार बना दिया । राष्ट्रसन्त आचार्य श्रीविद्यानन्दजी मुनिराज उनके व्यक्तित्व एवं अगाध निर्भीक पाण्डित्य

से अत्यन्त प्रभावित थे । उनकी प्रेरणा से सन् १९७४-७५ में भ. महावीर के २५०० वें परिनिर्वाण-वर्ष-समारोह में “वीर निर्वाण भारती” द्वारा बड़ौत में उन्हें पुरस्कृत सम्मानित किया गया था ।

सन् १९७४ में आल इण्डिया ओरियण्टल कान्फ्रेंस का २७ वाँ अधिवेशन कुरुक्षेत्र विश्वविद्यालय (हरयाणा) में आयोजित था । उसमें श्रद्धेय गुरुवर पं. मालवणियाजी, प्रो. डॉ. ए. एन. उपाध्ये, अपभ्रंश के महापण्डित प्रो. डॉ. भायाणीजी तथा मित्रवर डॉ. सागरमलजी, डॉ. के. आर. चन्द्रा, प्रो. शरद शाहा आदि भी उपस्थित हुए थे । उस समय मैं अपभ्रंश की कुछ दुर्लभ पाण्डुलिपियों का अध्ययन कर रहा था और एक सचित्र अप्रकाशित पाण्डुलिपि पर ही मैंने निबन्ध-वाचन भी किया था । पता नहीं उस निबन्ध में ऐसा क्या प्रभावी-तथ्य था कि पं. मालवणियाजी एवं उपाध्येजीने मेरी प्रशंसा की और उसका सुफल यह मिला कि उनकी प्रेरणा से ओरिएण्टल कान्फ्रेंस के प्राकृत एवं जैन-विद्या विभाग के आगामी २८वें अधिवेशन के लिए अध्यक्ष पद हेतु चुनाव में मेरे परम मित्र भाई डॉ. के. आर. चन्द्रा ने मेरा नाम प्रस्तावित किया, भाई शरदचन्द्र मोतीचन्द्र शाहा (पूना) ने उसका समर्थन किया और आगामी अधिवेशन (कर्नाटक विश्वविद्यालय, धारवाड़ में आयोजित) के लिए मैं अध्यक्ष निर्वाचित हो गया । मुझे बाद में चन्द्राजी ने बतलाया कि पं. मालवणियाजी एवं डॉ. उपाध्ये आदि का विचार था कि अभी तक वृद्ध लोक ही कान्फ्रेंस के प्राकृत एवं जैन-विद्या विभाग की अध्यक्षता करते आये थे । अतः अब किसी ऐसे युवक को अध्यक्ष बनाया जाय जो प्राकृत के क्षेत्र में लगन पूर्वक कार्य कर रहा हो और पाण्डुलिपियों के सम्पादन, संशोधन जैसे जैन-विद्या-विकास के कार्य में भी दत्तचित्त हो । अतः उन्हीं की प्रेरणा से मेरा नाम प्रस्तावित किया गया और उनके आशीर्वादों से मैं अध्यक्ष भी निर्वाचित हो गया ।

परम पूज्य उपाध्येजी तो कर्नाटक विश्वविद्यालय में आयोजित उस अधिवेशन में असामयिक दुःखद निधन के कारण उपस्थित न हो सके, किन्तु पूज्य पं. मालवणियाजी स्वयं उपस्थित हुए थे और उनकी उपस्थिति

से मैंने विशेष गौरव का अनुभव किया था । उसी समय मुझे श्रद्धेय डॉ. वासुदेवशरणजी अग्रवाल का कथन याद आ गया, जो वे निरन्तर कहा करते थे कि “सच्चा गुरु वही है, जो अपने शिष्य की प्रगति से प्रमुदित रहता हो ।”

परम पूज्य संघवी जी, पूज्य पं. महेन्द्रकुमार एवं पूज्य मालवणिया रूप रत्नत्रयी अथवा पण्डितत्रयी में से प्रथम दो के अन्तर्धान हो जाने पर भी श्रद्धेय पूज्य मालवणियाजी के दर्शन कर सान्त्वना मिलती थी और उनके पूर्व-युग की सारस्वत-झाँकियाँ का अहसास होता रहता था, किन्तु अब उनके भी तिरोहित हो जाने से वह जगत सूना-सूना हो गया है । वस्तुतः यह एक ऐसी अपूरणीय क्षति हुई है, जिनकी पूर्ति आगामी सदियों में भी पूर्ण न हो सकेगी ।

पूज्य पं.जी मेरे लिए धर्म पिता थे, मेरे महान हितैषी एवं संरक्षक थे । अतः उनके देहावसान से मेरी व्यक्तिगत क्षति हुई है । किन्तु विधि का विधान विचित्र है, वह अटल है । अतः यथार्थता को स्वीकार किए बिना कोई गति नहीं । उनके भावुक बना देने वाले स्मृति-पुंजों के लिए मेरे शतशः वन्दन प्रणाम ।



भारतीय तत्त्वविद्याना अजोड विद्वानने स्मरणांजलि

- विजयशीलचन्द्रसूरि

भारतीय दर्शनोना अधिकारी विद्वान पंडित दलसुखभाई मालवणियाना ता. २८.२.२०००ना रोज थयेल निधनथी आंतरराष्ट्रीय विद्वज्जगते एक प्रचंड प्रतिभा गुमावी छे. भारत अने गुजरात रांक बन्या छे, तो मूळथी ज विद्वानोनी बाबतमां कंगाळ एवो जैन समाज हवे पूर्णपणे कंगाळ बन्यो छे.

वर्षो अगाड आपणा अग्रणी विद्वान श्रावक पं. अगरचंद नाहटाए व्यथित हृदये कहेलुं के दिल्लीमां श्वेतांबर-दिगंबर एम बन्ने धाराओना जैन पंडितोनुं एक संमेलन हतुं; तेमां दिगंबर पक्षे शताधिक विद्वानोनी उपस्थिति सामे श्वेतांबर पक्षे अमे बे-त्रण गण्यागांठ्या माणसो ज हता !

रूढिपरस्त समाज अने तेना नेताओ इच्छे या न इच्छे, पण विद्याकीय अने साहित्यिक भूमिकाए, राष्ट्रीय तेमज आंतरराष्ट्रीय स्तरे, अन्य संप्रदायो तथा धर्मोनी समकक्ष, आपणा सिद्धांतो वगैरेनुं यथार्थ अने अधिकृत प्रतिपादन करवुं ए आजे अनिवार्य बन्युं छे; अने ए कार्य आवा अधिकारी विद्वानो विना करवानुं रूढ माणसो माटे शक्य ज नथी. आ संदर्भमां श्री दलसुखभाईने मूलववामां आवे तो जैन श्वेतांबर पक्षना समर्थ प्रतिनिधि तरीके तेमणे देशमां पण अने विश्वस्तरे पण आपणो पक्ष रजू कर्यो छे, एटलुं ज नहि, पण अन्य धर्मना के संप्रदायोना लोको द्वारा थती अयोग्य के विपरीत रजूआतनो सज्जड प्रतिवाद पण तेमणे अनेक वार कर्यो छे. वास्तवमां, तेमनी रजूआतने पडकारी शके, तेमने जूठा पाडी शके अथवा तेओनी उपस्थितिमां असत्य प्रतिपादन करी शके तेवी क्षमता ज अन्योमां न हती. सत्यनिष्ठ अने अनाग्रही एवी पारदर्शी विद्वत्तानी आ निष्पत्ति हती.

जीवनना छेलां वर्षोमां तेओ स्थितप्रज्ञभावे अने लगभग जेने साक्षीभाव कही शकाय तेवा भावे ज जात-जगत अने कुटुंब साथे वर्तता रह्या होवाथी कोई विशेष लेखन के चिंतन तेमणे कर्या नथी. परंतु तेम छातां, जीवनना अंतिम दिवसो पर्यंत बौद्धिक अने मानसिक क्षमता एटली तो सजाग-सबळ के कोइनी जूठी दलील के प्रतिपादनमां भद्रभावे जूठी हा-हा न

करी दे; अने मौनभावे जीवता होवा छातां तेमनी धाक एवी के कोई गप्पां मारतां लाखवार विचार करे.

आवा समर्थ विद्वान सदगृहस्थनी चिरविदाय थतां जैन समाज हतो ते करतां वधु रांक बन्यो छे, निःशंक छे. जो के आ विद्वानने जैन संघे बहु स्वीकार्या नथी. जैन संघमां तेमनी छाप एक सुधारक अने नास्तिक तरीकेनी हती. खरेखर तो आवी छाप उपसाववामां आवेली एम कहेवुं वधु ठीक गणाय. आपणा समाजनी अने धुरीणोनी एक खूबी ए छे के कोई मुस्लिम के अजैन पटेल आदि व्यक्ति जो अचानक उपाश्रये आवे, देवदर्शन के गुरुवंदन जेवी प्रवृत्ति करे, के अट्टाइ करे, तो आपणा हैयामां वधु पडतो अहोभाव उमटी आववानो, 'शासननी बलिहारी' अनुभववा मांडवानी, अने जे ते साधु के आचार्य महाराजना पुण्य-प्रभावनां गीतो गवावा मांडवानां.

हवे मुस्लिम के पटेल काई तेनो धर्म, तेनी मान्यता, तेना व्यवहारो छोडता नथी, छोडवाना पण नथी. छातां अमुक वखत कोईक गम्य के अगम्य कारणोसर आवुं बनी जाय तो समाजमां आनंद आनंद छवाई जाय.

आनी सामे श्रीमालवगिन्यानी वात जुओ : मूळे स्थानकवासी परंपरामां तेओनो जन्म. अनाथ आश्रममां उछेर. पछी पाछो स्थानकवासी साधुसंतो द्वारा ज्ञानाभ्यास. आटली भूमिका पछी पोतानी लायकात अने समाजना मोभीओनी परखशक्तिना प्रतापे शांतिनिकेतन सहित विविध स्थळोए अध्ययन करीने जैन विद्वान तरीके अधिकारी बन्या. पण ते पछी मूर्तिपूजानी यथार्थता अने मुहपत्ति बांधवानी अयथार्थता आ बे वात तेमणे सौ पहेलां स्वीकारी. मुहपत्ति छोडवानी वात आ. तुलसी जेवाने मोढामोढ करी पण पोतानी जन्मजात परंपराने ज प्रहार करवानी तेमनी आ हिंमत के क्षमताने आपणे क्यारेय समजवानो तथा नवाजवानो विचार सुद्धां कयो खरो ?

वर्षोना तेमनी साथेना निकटना परिचयने परिणामे तेमनामां जोवा मळेलां मुख्य सुभग तत्वो आ हतां : अनाग्रह, समभाव, खरब करनारुं पण भलं करवानी वृत्ति, पोतानी भूल स्वीकारवानी तत्परता, मानवीय संवेदनशीलताथी छलकातुं हृदय, ज्ञान अने सत्य प्रत्येनी अनहद निष्ठा वगैरे.

तेमणे वर्षों पहेलां अमुक बाबत परत्वे पोताना विचारो जाहेरमां व्यक्त करेला, जेने कारणे तेओनी भारे टीका थई हती अने ते ज कारणे जीवनभर केटलाक लोकोए तेमनी साथे अस्पृश्यता जेवो पण व्यवहार कर्यो हतो. मारी तेमना विशेषे एक स्पष्ट छाप रही छे के तेओने जो प्रमाणो अने तर्क साथे समजाववामां आवे के तमारा आ विचारो तथा विधानो अयोग्य के भूलभरेलां छे, तो तेओ एक पळनोय विलंब कर्या विना पोतानी वात पाछी खेंची ले, पोताना उतावळा विधानो बदल क्षमा मांगे, तथा भूल सुधारनारानी पीठ थाबडे. परंतु आपणे त्यां तेमने आ प्रकारे वाळवानो उद्यम करवाने बदले तेमने ऊतारी पाडवानुं तेमज सामाजिक रीते अस्पृश्य जेवा गणवानुं ज वलण अपनावातुं रह्युं !

तेमना जीवनना एक महत्त्वपूर्ण प्रसंगनो हुं साथी तेमज साक्षी रह्यो छुं. भगवान महावीरदेवनी पचीसमी शताब्दीनी उजवणी निमित्ते अमदावादमां एक प्रवचनसभानुं आयोजन थयेलुं. वक्ता तरीके श्रीरिषभदास रांका आवेला. आयोजन श्रीदलसुखभाई तथा रतिलाल दीपचंद देसाईने सोंपायेलुं. आयोजक गुजरात राज्य कमिटीना वडा लेखे शेट कस्तूरभाई लालभाई हता.

आ सभामां तोफान थवानी दहेशत हती. आयोजकोनुं ध्यान पण दोरेलुं ज. परंतु धर्म अने धर्मी जनो प्रत्ये निःशंक निष्ठा धरवता, तेमज विरोध करनार अहिंसक विरोध ज करे, हिंसक नहि ज, तेवा ख्यालमां रमता आयोजकोए कोई तकेदारी न राखी. फलतः विरोध करनार मित्रोए श्रीरांकानी आंखमां मरचां छांट्यां, तेमने लगभग निर्वस्त्र करी मूक्या तथा अन्य भांगफोड पण करी, ने सभा न थवा दीधी.

तत्काल पोलिस आवी. तोफानीओ पैकी ४-५ पकडाया पण खरा. अति व्यग्र एवी ते क्षणोमां पण जेवुं आयोजक बे य विद्वानोना ध्यान पर आव्युं के पोलिस ४ युवानोने पकडी लई जई रही छे के तरत ज तेओ बधुं ढडतुं मूकीने दोड्या, वानने रोकी अने पकडायेला युवकोने 'तेओ निर्दोष छे' एम कही जामीन आपीने छोडावी मूक्या.

पाछळथी आ अंगे तेमने पूछ्युं त्यारे तेमणे जे कह्युं ते तेमना आंतरिक प्रवाहोने समजवा माटे बहु महत्त्वनुं छे. तेमणे कह्युं के महाराज !

अमे 'महावीरस्वामीनी अहिंसा' विशे व्याख्यान माटे भेगा थया हता. तेमां अमे अपराध करनारने पण क्षमा देवानी वातो करवाना हता. दुर्भाग्ये ते प्रवचन तो न थई शक्युं, परंतु ते साथे ज प्रवचनने आचरणमां मूकवानो मोको तो मळी गयो; एटले अमे युवानोने निर्दोष गणावी छेडवी मूक्या ! कहो, अमे भगवाननी वाणीनुं पालन कर्तुं ते योग्य के अयोग्य ?

बीजो एक प्रसंग बहु जाणीतो नथी. संदर्भ पचीसमी शताब्दीनो ज छे. मालवणिया पर एक दहाडो एकाएक फोन आववा शुरू थया. अजुगती भाषामां शताब्दीनी उजवणीनो विरोध करवानी सलाह, अने तेम नहि थाय तो मारी नाखवानी धमकी, आ ए फोननो संदेशो. बे एक दिवस पछी फोन करनारे उग्र भाषामां कहुं के हुं तमारी हत्या करवानो छुं, तैयार रहेजो.

श्रीमालवणियाए लेश पण विचलित थया विना तेने कहुं के तमे क्यारे अने क्यां मारुं खून करवा मागो छे ते कहो, तो हुं त्यां ते समये हाजर रही शकुं, ने तमारे धक्को न पडे. अने हुं एकलो ज आवीश, एटले बीजी चिंता न करता.

आवो जवाब अपाया पछी ए फोन आवता तो बंध थई गया, ए पण एक चमत्कार ज गणाय. परंतु, आ वातना संदर्भमां में तेओने पूछ्युं के जो पेली अनामी व्यक्ति तमने समय आय्यो होत तो तमे शुं करत ? त्यारे पूरी गंभीरताथी तेमणे मने कहुं के महाराज ! तो हुं ते जग्याए अने ते समये एकलो अवश्य जात, अने तेने प्रेमथी आवा खतरनाक मार्गेंथी पाछे वळवा समजावत.

ज्ञानोपासनानी वात करुं तो तेमनो परिचय ज मने ज्ञानाभ्यासना संदर्भ थयो हतो. मार अध्ययनमां आवता तर्कशास्त्रना अमुक पदार्थ मने बेठा नहि. थयुं : कोने पूछुं तो आनो उकेल मळे ? बहु मथामण पछी सूझ्युं के मालवणियाजी प्रखर दार्शनिक गणाय छे तेमने पूछवुं. में पत्र लखीने पूछव्युं. हुं पांजरापोळ उपाश्रये. तेओ इन्डोलोजीना निर्देशक. मार पत्रना जवाबमां एक दिवस बपोरे बे वागे तेओ मारी सामे आवीने ऊभा रह्या. कहे : हुं दलसुख. हुं तो ताजुब ! कोई दिवस जोयेला नहि,

कोई पूर्वसंदेशो नहि, आवा मोटा विद्वान आ रीते आवी शके तेओ कोई अंदाज पण न होय. पछी तो तेओ बेठा. मारी शंकाओना उकेल समजाव्या. कहे : पत्रमां केटलुं समजावाय ? माटे प्रत्यक्ष ज आवी गयो, तमे बहु झीणवटथी भणो छे तेथी घणो रजी थाउं छुं. आ रीते ज भणजो.

आ पछी तो एवी आत्मीयता रचाई के जे तेमना पूरा परिवार साथे अद्यावधि जळवाई छे. तेमने सुधारक गणनास केटलाक मित्रो मने घणीवार कहे के मालवणिया साथे तमारे बहु बने, खरुं ? हुं कहूं के चोक्स बने. एमनी बधी वात साथे सहमत न होईए तो पण एक मनुष्य, एक सज्जन ने एक मूर्धन्य विद्वान तरीके तेमनी साथे सुमेळ राखवामां मने कोई आपदा जणाती नथी.

इन्डोलोजी (L. D. Indology) माटे तेमने अनहद लगाव रह्यो. पोतानी सर्जनात्मक प्रतिभाने तेमणे इन्डोलोजीना सर्वांगीण विकास तथा प्रतिष्ठा काजे न्योछावर करी हती. मारो ए अनुभव छे के वहीवट हमेशां सर्जनात्मक उन्मेषने ग्रसी जाय छे. दलसुखभाइ आ वात जाणता अने एनो एकरार पण करता. परंतु मुनिश्री पुण्यविजयजी, पं. सुखलालजी तथा बेचरदास दोशी, तेमज शेठ कस्तूरभाई जे आशा अने श्रद्धाथी इन्डोलोजीनुं सुकान तेमना हाथमां सोंप्युं हतुं तेने निष्फळ केम जवा देवाय ? आ एकमात्र वृत्तिप्रेरित लगनथी तेमणे इन्डोलोजीने विकसाव्युं. तेनी विश्वविख्यात ग्रंथमाळ ऊभी करी. नामांकित दिग्गज विद्वानोने तेमां सक्रिय रस तथा भाग लेता कर्या; अने तेथी ये वधु इन्डोलोजीना प्रथमवर्गथी लईने चोथावर्ग सुधीना कर्मचारीओमां इन्डोलोजी माटे एक मातृसंस्थानी ममता तेमणे जागृत करी आपी.

इन्डोलोजीना पोताना कार्यकाळ दरम्यान ज केनेडानी टोरोन्टो युनिवर्सिटीनुं आमंत्रण मळतां एक वर्ष माटे त्यां दर्शनशास्त्रना प्राध्यापक तरीके जवानुं बन्युं. त्यां एवी ख्याति तथा चाहना प्राप्त करी के युनिवर्सिटीए कायमी प्राध्यापक तरीके रहेवा ओफर करी अने आकर्षक प्रलोभनो पण आप्यां. परंतु आ विद्वान तो विद्यामंदिरने ज वरेला ! तेमणे ते प्रलोभननो निर्मम इन्कार कर्यो अने इन्डोलोजीने ज समर्पित रह्या. विद्याकीय नीतिमत्तानो

आ ऐतिहासिक दाखलो छे.

इन्डोलोजीमांथी सर्वथा निवृत्त थया त्यारे, मारी सरतचूक न थती होय तो, तेमनो पगार कुल पंदरसो रूपिया हतो. निवृत्ति पछी पेन्शन के अन्य कोई ज लाभो नहि. निवृत्ति साथे ज आजीविकानी चिंता पण आवी पडी. संस्थानुं मकान पाछुं सोंपवुं अनिवार्य, तो पोतानुं घर पण होवुं अनिवार्य. विद्याने वरेला आ माणसे पोतानुं घर केवा कपरा संजोगोमां बनाव्युं छे, तेनी वळी एक कथनी छे. पण न दीनता, न पराधीनता, न अनीति, न अप्रमाणिकता. जाणे मानवीय सात्त्विक गुणोनी उमदा आवृत्ति !

केनेडानी युनिवर्सिटीए एक वर्षनी सेवाना बदलामां तेमने जीवनपर्यंत मासिक पेन्शन मोकल्या कर्युं. जीवन होम्युं त्यांथी कांई न मळे, ने एक वर्षना बदलामां जीवनभर मळे, आ वात, स्वदेशी-विदेशी समाज-व्यवस्था वच्चेनो तेमज विद्यापुरुषो प्रत्येना सम्माननी वृत्ति-वृत्ति वच्चेनो तफावत सूचवी जाय छे.

तेमनी निवृत्ति पछीनो एक प्रसंग यादगार छे. तेओ निवृत्त थयाना खबर मळतां ज आचार्य श्रीतुलसीए तेमने जैन विश्वभारती-लाडनू माटे निमंत्रण पाठव्युं. निवास सहितनी सर्व सुविधा, संस्थांमां ते इच्छे ते होदो, इच्छे ते वेतन तेमज पछीनी पण व्यवस्था, उपरांत दलसुखभाई जे शरत करे तेनो स्वीकार; आ प्रकारनुं ते निमंत्रण हतुं. मने तेनी जाण थई. में तेमने कह्युं : दलसुखभाई, तमे शुं नक्की करो छे ? जवाना ? जवाब लगभग हकारात्मक हतो. मान, विद्याकीय सर्जन - संशोधन - सम्माननी पूरी तको उपरांत जीवननिर्वाह बधुं ज सिद्ध थतुं हतुं, एटले सहज मन थयुं हशे, में तेमने कह्युं : दलसुखभाई, मारी एक वात सांभळो, तमारे लाडनू के परदेश ज्यां जवुं होय त्यां जरूर जजो. महिनो रही आवजो. वर्षमां त्रण वार जजो. परंतु तमारुं कायमी रहेठाण तो अमदावादमां ज रखजो. गुजराती छे, ने गुजरातमां रहो तो घणुं उत्तम-उचित थशे. अमारा जेवाने क्यारेक विद्यालाभ पण थशे.

तेमणे ते वखते कांई उत्तर न आय्यो. परंतु पछी तेओ कयांय गया

नहि, ने छेक सुधी अमदावादमां ज रह्या.

अमे ओपेरा सोसायटीमां चातुर्मास कर्युं. त्यारे तो तेओ व्याख्यान सांभळवा पण आवता. न अवायुं होय तो श्रोता-मित्र इन्दुभाई झवेरी द्वारा बंधुं जाणता. ते चोमासामां संघमां कंठभरण तप थयेलुं. ते निमित्ते भगवाने सोनानो हार चडाववानो उत्सव हतो. भारे आश्चर्य वच्चे में जोयुं के ए उत्सवमां दलसुखभाई पण सामेल हता, देशसरमां पण बधा साथे भाग लेता हता. पछी तो तेमणे ज कह्युं के हुं वारंवार दर्शन माटे जतो ज होउं छुं.

आवी तो अनेक वातो छे, जेमां नास्तिक मनायेला आ विद्यापुरुषना ऊजळ आंतर-प्रवाहोनो परिचय मळी रहे, 'अमुक माणसे तमारा माटे आवी आवी खराब वातो/निंदा करी' — आवुं तेमने कहेवामां आवे, तो तेओ निर्दोष हास्य वेरता, अने कहेता के एमने मारामां एवुं लायुं हशे तो कहेता हशे. अने पछी ए ज व्यक्ति कोई काम लइने तेमनी पासे आवे तो कोई ज अरुचि, नफरत के दुर्भाव विना तेनुं काम करी आपता. आ रीते वर्तवानुं भलभला साधुपुरुष माटे पण, घणीवार, अघरुं होय छे.

आवा सज्जन विद्वाननी चिरविदायथी गुजरातनुं विद्याजगत निःशंक दरिद्र बन्युं छे. भारते एक दार्शनिक प्रतिभा गुमावी छे, अने जैन समाजे एक प्रतिभासंपन्न पंडित पुरुषने खोयो छे.



(સ્વ.) પંડિતપ્રવર દલસુખભાઈ માલવણિયાની સાહિત્યોપાસના

- જિતેન્દ્ર શાહ

મહામના પં. શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયાએ આજીવન વિદ્યાની ઉપાસના કરી કેટલાયે ગ્રંથોનું સંપાદન અને અનેક લેખો લખ્યા છે. તેમની વિશિષ્ટ પ્રજ્ઞાને કારણે જૈનદર્શનનો અનેકાન્તવાદ ખૂબ જ સુંદર રીતે રજૂ થયો છે. જૈનાગમ અને તેના ઉપર રચાયેલા સાહિત્યના તેઓ પ્રથમ કક્ષાના મર્મજ્ઞ વિદ્વાન્ હતા. માત્ર જૈનદર્શન જ નહીં, પુરાણાં તમામ ભારતીય દર્શનોનું પણ તલસ્પર્શી જ્ઞાન ધરાવતા હતા. ભારતીય દર્શનના પ્રૌઢ ગ્રંથોનાં ગહન રહસ્યોને સરલતાથી અને સહજતાથી ઉકેલતા જોઈએ ત્યારે એમ લાગે કે તેઓ ભારતીય દર્શનના મહર્ષિ છે. ન્યાયવતારવાર્તિકની વિસ્તૃત પ્રસ્તાવના અને તુલનાત્મક ટિપ્પણો તો ભારતીય દર્શનશાસ્ત્રના અધ્યેતા માટેનો મહામૂલ્યવાન ખજાનો છે. સ્થાનાંગ-સમવાયાંગસૂત્રનો અનુવાદ જૈનદર્શનના વિશ્વકોશની ગરજ સારે તેવો છે. ગણધરવાદની પ્રસ્તાવનામાં જૈનદર્શનની અન્યદર્શનો સાથેની તુલના વાંચતાં તેમના બહુશ્રુતત્વનો સહજ પરિચય થાય છે. આ ઉપરાંત તેમણે અનેક ગ્રંથોનાં સંપાદનો કર્યાં છે, એ અને એમના વિવિધ લેખોમાં દાર્શનિક અને આગમિક વિષયોની ઝંડાણપૂર્વક ચર્ચા થયેલી છે. સાથે સાથે તેમાં સમકાલીન ઘટનાઓ, વિશિષ્ટ પ્રસંગો આદિનું માર્મિક ચિંતન પણ જોવા મળે છે. ભારતભરની સુપ્રસિદ્ધ શોધપત્રિકાઓમાં તેમના લેખો પ્રકાશિત થયા છે. ગુજરાતી, હિન્દી, તેમજ અંગ્રેજી ભાષામાં પણ આ લેખો લખાયેલા છે. એક લેખ તેમણે પ્રાકૃત ભાષામાં પણ લખ્યો છે. આ સમગ્ર લેખોનો પ્રકાશનાર્થે સંગ્રહ થઈ રહ્યો છે. આ લેખના સંગ્રહ-પ્રકાશનનું કાર્ય કરતાં તેમના જીવન દરમિયાન કરેલ કાર્યોની સૂચિ તૈયાર થઈ છે તે અત્રે સામેલ કરવામાં આવી રહી છે. તે ઉપરથી જ તેમની વિશિષ્ટ પ્રજ્ઞાનો ધ્યાલ આવશે.

અનુવાદો

ક્રમ	લેખ	ભાષા	પ્રકાશક	પ્રકાશનવર્ષ
૧	ગણધરવાદ	ગુજરાતી	ગુજરાત વિદ્યામંથ	૧૯૫૨
૨	સ્થાનાંગ-સમવાયાંગ	ગુજરાતી	ગુજરાત વિદ્યામંથ	૧૯૫૫

આકાશવાણી વાર્તાલાપ

ક્રમ	લેખ	ભાષા	પ્રકાશક	પ્રકાશનવર્ષ
૧	Jainism-Its place in Indian Thought	અંગ્રેજી	આકાશવાણી, મુંબઈ	૧૯૭૫
૨	આચાર્ય હેમચંદ્ર- એક ચિંતક	ગુજરાતી	વાર્તા Reco.	૧૯૮૯
૩	આદિપુરાણ	ગુજરાતી	અપ્રકાશિત	૧૯૬૬
૪	ઈશ્વર-પરમાત્મા	ગુજરાતી	અમૃતધારા (અપ્રકાશિત)	૧૯૭૫
૫	કાલગણના	ગુજરાતી	અમૃતધારા Reco. વોડકામ્પ	૧૯૮૭
૬	ગુરુ	ગુજરાતી	અમૃતધારા (અપ્રકાશિત)	૧૯૭૫
૭	જપજી	ગુજરાતી	અમૃતધારા (અપ્રકાશિત)	૧૯૮૫
૮	જૈન સ્થાપત્ય- કલાતત્ત્વની દૃષ્ટિ	ગુજરાતી	અપ્રકાશિત	૧૯૭૫
૯	જૈનધર્મ કા ભારતીય વિચારધારા પર પ્રભાવ	હિન્દી	સુધાર્વિદ	૧૯૭૫
૧૦	તિબેટ અને ભારતીય સંસ્કૃતિ	ગુજરાતી	અપ્રકાશિત	૧૯૬૨
૧૧	ધમ્મપદ	ગુજરાતી	અમૃતધારા Reco. વોડકામ્પ	૧૯૮૭
૧૨	ન્યાય-સંપત્તિ વૈભવ	ગુજરાતી	અમૃતધારા (અપ્રકાશિત)	૧૯૭૬
૧૩	પંચશીલ	ગુજરાતી	અમૃતધારા Reco. વોડકામ્પ	૧૯૮૭
૧૪	પ્રવ્રજ્યા	ગુજરાતી	અમૃતધારા (અપ્રકાશિત)	૧૯૭૬
૧૫	ભગવાન મહાવીર અને અહિંસા	ગુજરાતી	અપ્રકાશિત	૧૯૮૩
૧૬	ભગવાન મહાવીરનો ગણધર્મવાદ	ગુજરાતી	અપ્રકાશિત	૧૯૭૫
૧૭	ભારતીય સંસ્કૃતિનો સ્ત્રોત	ગુજરાતી	અપ્રકાશિત (અપ્રકાશિત)	૧૯૭૭

અનુસંધાન-૧૭ • 235

૧૮	રણમાં એક રત	ગુજરાતી	રંગ રંગ વાદલિયા	૧૯૭૧
૧૯	રસો વૈ સ:	ગુજરાતી	અમૃતધાર (અપ્રકાશિત)	૧૯૮૬
૨૦	વર્ધમાન મહાવીર	ગુજરાતી	અમૃતધાર Reco. બ્રોડકાસ્ટ	૧૯૮૮
૨૧	વિશ્વમૈત્રીનું સાંવત્સરિક પર્વ	ગુજરાતી	--	--
૨૨	વિસર્જન	ગુજરાતી	અમૃતધાર (અપ્રકાશિત)	૧૯૬૫
૨૩	વેદોમાં જીવિકા, ઉદ્યોગ અને જ્ઞાનવિજ્ઞાન	ગુજરાતી	અપ્રકાશિત	૧૯૬૫
૨૪	સમણસુત્ર અને સંવત્સરી	ગુજરાતી	સ. ૭.૩૦થી ૭.૪૦ની વાર્તા	૧૯૮૨
૨૫	સમ્યક	ગુજરાતી	અમૃતધાર (અપ્રકાશિત)	૧૯૮૬
૨૬	સર્વધર્મ સમભાવ	ગુજરાતી	અમૃતધાર (અપ્રકાશિત)	૧૯૭૮
૨૭	સ્યાદ્વાદ	ગુજરાતી	અપ્રકાશિત	૧૯૭૪

ગ્રંથાવલોકન

ક્રમ	લેખ	ભાષા	પ્રકાશક	પ્રકાશનવર્ષ
૧	Atmanusasana (Review)	અંગ્રેજી	JOI Baroda, Vol.12 p. 468	૧૯૬૩
૨	Critique of Indian Realism (Review)	અંગ્રેજી	JOI Baroda, Vol.16 p. 389	૧૯૬૭
૩	Early Madhymika in Indian and China (Review)	અંગ્રેજી	by Richard H. Robinson. Motilal Banarasidass	૧૯૭૬
૪	Literary Heritage of the Rulers of Amben and Jaipur by Gopal Narayan Bahura. Jaipur (Review)	અંગ્રેજી	Sambodhi Vol. 8, No. 1-4	૧૯૭૬
૫	Padmananda-Pancvimsati	અંગ્રેજી	(Review) J.O.I. Baroda Vol.12 p. 461	૧૯૬૩
૬	Prasastapada-bhasya (Review)	અંગ્રેજી	JOI Baroda, Vol.15 p. 108	૧૯૬૫
૭	Society at the time of Buddha (Review)	અંગ્રેજી	JOI Baroda, Vol.18 p. 265	૧૯૬૯

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
८	The Canonical Niksepa Studies in Jaina Dialectics by Bansidhar Bhatt (Review)	अंग्रेजी	Pub: Indologia Berolinensis, Band-5 E.Y.Brill, Laiden, 1978, pp 164,Sambodhi Vol.8 Nos. 1-4	
९.	'आयारे'की समालोचना	हिन्दी	संबोधि ६. ३०४	१९७८
१०	अभिषेक ले.- श्री रतिलाल दीपचंद	हिन्दी	ज्ञानोदय	१९५३
११	आ.श्री विजयवल्लभसूरि स्मारक ग्रंथ	गुजराती	समालोचना प्र.जी.	१९५६
१२	आपणा फागु काव्यो ले.रमणलाल ची. शाह	हिन्दी	Review. as above	
१३	कल्याण-हिन्दु संस्कृति अंक	हिन्दी	समालोचना, श्रमण-१	१९५०
१४	चेतना का ऊर्ध्वारेहण मुनि नथमल	हिन्दी	प्र. आदर्श, साहित्य संघ प्रकाशन, चूरू	१९७८
१५	चेतना का ऊर्ध्वारेहण- मुनि नथमल	हिन्दी	संबोधि(रीव्यू)अप्रिल	१९७९
१६	चेतना का ऊर्ध्वारेहण- मुनि नथमल	हिन्दी	संबोधि(रीव्यू)जनवरी	१९८०
१७	जैन दृष्टि योग- मो. ची. कापडीया	हिन्दी	समालोचना, श्रमण-५	१९५४
१८	जैनदर्शन-ले. मुनिश्री न्यायविजयजी	हिन्दी	ज्ञानोदय	१९५३
१९	जैनधर्म के प्रभावक आचार्य ले. साध्वी संघमित्रा	हिन्दी	प्रका. जैन विश्वभारती, लाडनूँ (रीव्यू उपर मुजब)	१९७९
२०	ज्ञानोदय	हिन्दी	समालोचना, श्रमण १	१९५०
२१	निगंठ ज्ञातपुत-ले. ज्ञानचंद जैन	हिन्दी	एप्रिल-१९७९, जनवरी	१९८०
२२	निगंठ ज्ञानपुत-ले. ज्ञानचंद जैन	हिन्दी	प्र.हिन्दी समिति, संबोधि (रीव्यू)वोल्यूम-८, नं. १, ४	१९७७

૨૩	નિર્ગ્રંથ ભગવાન મહાવીર	ગુજરાતી	જયમિત્ર સમાલોચના, પ્ર.જી.	૧૯૫૬
૨૪	ન્યાય અને વૈશેષિક દર્શનોની સમીક્ષા	ગુજરાતી	ડૉ.નગીન શાહના ન્યાય- વૈશેષિક ગ્રંથની સમાલોચના, પ્ર.જી.	૧૯૭૪
૨૫	ભારતનો લોકધર્મ	ગુજરાતી	ડૉ. વાસુદેવશરણ અગ્રવાલ સમાલોચના, પ્ર.જી.	૧૯૬૫
૨૬	મહાવીર વાણી	ગુજરાતી	સમાલોચના, પ્રબુદ્ધ જીવન	૧૯૫૫
૨૭	મહાવીરકા અન્તસ્તલ (સત્યમત્ત)	હિન્દી	સમાલોચના, પ્ર. જી.	૧૯૫૫
૨૮	યોગશતક સં.ઇન્દુકલા ઝવેરી,	ગુજરાતી	સમાલોચના, પ્ર.જી.	૧૯૫૬
૨૯	રમવિલાસ કાવ્યમ્- વિશ્વનાથ મટ્ટ	હિન્દી	Review.as above	--
૩૦.	વિનોબાનું અધ્યાત્મદર્શન	ગુજરાતી	વિનોબા કૃત 'અધ્યાત્મ દર્શન'નું અવલોકન	૧૯૬૫
૩૧	શ્રાવક ધર્મ દર્શન પ્રવચનકાર શ્રી પુષ્કર મુનિ	હિન્દી	Reveiw. as above	--
૩૨	શ્રી મોરારજીભાઈ દેસાઈ	ગુજરાતી	અંબાલાલ જોશી સમાલોચના પ્ર.જી.	૧૯૬૦
૩૩	સમયસુન્દર-ડૉ.રમણ- લાલ ચી. શાહ	હિન્દી	Review. as above	--
૩૪	સાંપ્રદાયિકતા સે ઉપર ઉઠો લે. પં. ઉદય જૈન	હિન્દી	શ્રી જૈન શિક્ષણ સંઘ, કાનોડ	૧૯૭૬
૩૫	સાહિત્યાર્ચન, લે. મહેન્દ્રકુમાર	હિન્દી	ન્યાયાચાર્ય જ્ઞાનોદય, જનવરી	૧૯૫૭
૩૬	સ્વાધ્યાય-એ મથાળે ગ્રંથોના અવલોકનો	ગુજરાતી	સંબોધિ-૪, ૩-૪	૧૯૭૫
૩૭	સ્વાધ્યાય-એ મથાળે ગ્રંથોના અવલોકનો	ગુજરાતી	સંબોધિ-૪, ૬-૧-૨	૧૯૭૭
૩૮	સ્વાધ્યાય-એ મથાળે ગ્રંથોના અવલોકનો	ગુજરાતી	સંબોધિ-૪, ૬-૩-૪	૧૯૭૮

અનુસંધાન-૧૭ • 238

ક્રમ	લેખ	ભાષા	પ્રકાશક	પ્રકાશનવર્ષ
૩૯	સ્વાધ્યાય-૯ મથાળે ગ્રંથોના અવલોકનો	ગુજરાતી	સંબોધિ-૪, ૫-૧.	૧૯૭૬

નિબંધો

ક્રમ	લેખ	ભાષા	પ્રકાશક	પ્રકાશનવર્ષ
૧	અ.ભા.ભાવસાર ક્ષ. મહાસભાની કાર્યકારિણી- ની ફલશ્રુતિ	ગુજરાતી	ભાવસાર-બંધુ	૧૯૬૫
૨	અકલંક	હિન્દી	હિન્દી વિશ્વ કોષ	૧૯૬૦
૩	અત્રતત્ર પૂણેની વાક્યાર્થ સંગોષ્ઠિ	ગુજરાતી	ભાષાવિમર્શ	૧૯૭૯
૪	અધિકારવાદ અને દયાદાનનું પાપ	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન	૧૯૫૬
૫	અનુયોગ	હિન્દી	હિન્દી વિશ્વ કોષ	૧૯૬૦
૬	અનેકાન્તવાદ ઔર મધ્યમમાર્ગ-૯ક વિશ્લેષણ	હિન્દી	જૈન પ્રકાશ	૧૯૬૪
૭	અનેકાન્તવાદનું ધ્યેય	ગુજરાતી	ટોરેન્ટો	૧૯૬૮
૮	અપૂર્વ અવસર	ગુજરાતી	ભાવસાર-બંધુ	૧૯૬૭
૯	અભિસમય	હિન્દી	હિન્દી વિશ્વ કોષ	૧૯૬૦
૧૦	અભ્યાસનું વર્ષ આવે છે	ગુજરાતી	ભાવસાર મિત્ર	૧૯૭૬
૧૧	અમદાવાદમાં આપણું છાત્રાલય	ગુજરાતી	ઉત્થાન	૧૯૩૨
૧૨	અમારિષોષ કરનાર ચીનનો બાદશાહ વુ	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન	૧૯૬૮
૧૩	અમૂલ્ય અવસર	ગુજરાતી	ભાવસાર-બંધુ	૧૯૬૫
૧૪	અવધિજ્ઞાન	હિન્દી	હિન્દી વિશ્વ કોષ	૧૯૬૦
૧૫	અસંયત જીવકા જીના ચાહતા રાગ હૈ	હિન્દી	શ્રમણ ૪.૩,	૧૯૫૩
૧૬	આ.શ્રી તુલસી દ્વારા નવો પ્રયોગ:મુમુક્ષુ અને શ્રમણી સંઘની સ્થાપના	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન	૧૯૮૦

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
१७	आगम ग्रंथोना विच्छेद विषेनी विचारणा	गुजराती	जैन	१९६०
१८	आगम झूठे हैं क्या ?	हिन्दी	श्रमण ८.६	१९५७
१९	आगम प्रकाशन कार्य- एक स्पष्टीकरण	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९६०
२०	आगमयुगना व्यवहार निश्चय	गुजराती	महावीर विद्यालय सुवर्ण महोत्सव ग्रंथ	१९६८
२१	आगमोद्धार	गुजराती	जैन प्रकाश	१९३२
२२	आचारांग सूत्र	हिन्दी	श्रमण, अक्तू. '५७से अगस्त '५८ तक	१९५७
२३	आचार्य तुलसीनी अग्निपरीक्षा	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९७२
२४	आचार्य मल्लवादीका नयचक्र	हिन्दी	श्रीमद् राजेन्द्रसूरि स्मारक ग्रंथ	१९५७
२५	आचार्यश्री आत्मरामजी- का मार्ग	हिन्दी	जैन प्रकाश	१९६२
२६	आजना समाजने भिक्षानिर्भर साधु संस्थानी जरूर छे के नहि ?	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९५४
२७	आजीविक	हिन्दी	हिन्दी विश्व कोष	१९६०
२८	आत्मदीपो भव	गुजराती	जैन प्रकाश	१९५६
२९	आत्महित बनाम परहित	हिन्दी	श्रमण २-३.	१९५१
३०	आत्मानो धर्म-ईंट अने इमारत	गुजराती	गुजरात समाचार	१९७२
३१	आधुनिक गुजराती साहित्यका दिग्दर्शन	हिन्दी	-	१९४८
३२	आधुनिक युगकी दृष्टि से जैन आचार के नियम	हिन्दी	-	१९७४
३३	आपणी साधु संस्था	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९७०
३४	आपणे पामर ?	गुजराती	जैन प्रकाश	१९३४
३५	आवरणो दूर करी जोतां शीखो	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९४८

ક્રમ	લેખ	ભાષા	પ્રકાશક	પ્રકાશનવર્ષ
૩૬	ઉપશમનકા આધ્યાત્મિક પર્વ	હિન્દી	શ્રમણ ૫.૧૧	૧૯૫૪
૩૭	ઝલટી ગંગા	ગુજરાતી	જૈન પ્રકાશ	૧૯૪૫
૩૮	ઋગતી પ્રજામાં ધાર્મિક સંસ્કારો શી રીતે સચવાય ?	ગુજરાતી	જૈન પ્રકાશ ૧૮-૨-૩૭, ૨૫-૨-૩૭, ૪-૩-૩૭	૧૯૩૭
૩૯	એક આવકારદાયક પરંપરા, સદ્ગત શ્રી વીરચંદભાઈ પંચાઢી	ગુજરાતી	ભાવસાર મિત્ર	૧૯૭૩
૪૦	એકાંત, પાપ અને પુણ્ય	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન	૧૯૫૫
૪૧	એકાન્ત પાપ ઓર પુણ્ય (ગુજ. સે અનુ.)	હિન્દી	જૈન ભારતી શ્રમણ ૬.૧૨	૧૯૫૫
૪૨	ઔદાર્યપૂર્ણ ધર્મમીમાંસા (આનંદશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવ)	ગુજરાતી	આપણો ધર્મ (ત્રીજી આવૃત્તિનું પુનઃમુદ્રણ) ગ્રંથ	૧૯૬૪
૪૩	કરકંડુ રાજા	ગુજરાતી	સવિતા શતાંક	૧૯૫૬
૪૪	કરુણાવિચાર વિરુદ્ધ ઉપયુક્તતાવાદ	ગુજરાતી	જૈન પ્રકાશ	૧૯૬૧
૪૫	કાન્હડદે પ્રબંધ અને ઈ.ર.દ	ગુજરાતી	ગુજ. સમાચાર જૈન ૩૦-૪-૬૦	૧૯૬૦
૪૬	કુવલયમાલાકથા અને તેના સંધ્યાવર્ણનો	ગુજરાતી	સ્વાધ્યાય અંક૧-૧	૧૯૬૩
૪૭	કોન્ફરંસ ઇટલે તમે પોતે જ	ગુજરાતી	જૈન પ્રકાશ	૧૯૩૪
૪૮	ક્યા મૈ જૈન હૂં	હિન્દી	શ્રમણ ૩.૧૦	૧૯૫૨
૪૯	ક્ષમાપર્વ	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન	૧૯૫૨
૫૦	ક્ષમાશ્રમણ ગાંધીજી	હિન્દી	નયા સમાજ	૧૯૪૮
૫૧	ક્ષમાશ્રમણ ગાંધીજી	ગુજરાતી	અખંડ આનંદ	૧૯૪૯
૫૨	ખોદ્યો ડુંગર અને (થોડા સમય પહેલા બીકાનેર ભીનાસર ખાતે અખિલ હિન્દી સ્થાનકવાસી જૈન કોન્ફરન્સનું અધિવેશન	ગુજરાતી		--

ભરવામાં આવ્યું હતું
અને તેના અનુસંધાનમાં
યોજાયેલા સ્થાનકવાસી
સાધુઓના સંમેલન અંગે
કરવામાં આવેલી
આલોચના)

૫૩	ગુજરાત ભાવસાર	ગુજરાતી	ભાવસાર-બંધુ	૧૯૭૧
	સમાજનું આર્થિક સંકટ			
૫૪	ગુજરાતકે લોકકવિ	હિન્દી	જનપદ	૧૯૫૨
	મેઘાળી			
૫૫	ગુજરાતમાં સંસ્કૃત- પ્રાકૃત ભાષાઓનું અધ્યયન-અધ્યાયન	ગુજરાતી	ગુજ.માં ભારતીય ભાષાઓનો વિકાસ, ગુજ. વિદ્યાપીઠમાં સેમીનાર, ૩-૫-માર્ચ ૭૩	--
૫૬	ચાતુર્માસ	હિન્દી	શ્રમણ	૧૯૫૦
૫૭	ચાલો કરીએ પ્રતિક્રમણ	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જૈન	૧૯૪૭
૫૮	છાત્રાલય માટે સહકાર	ગુજરાતી	ભાવસાર-બંધુ	૧૯૬૫
૫૯	છાત્રાલયને સ્વર્ગ બનાવીએ	ગુજરાતી	ભાવસાર-બંધુ	૧૯૬૯
૬૦	જર્ડળો અ અર્જળો અ જૈન અને જૈનેતર	ગુજરાતી	પ્રાકૃત જૈન પ્રકાશ	૧૯૨૯
૬૧	જન્મ અને મૃત્યુ	ગુજરાતી	જૈન પ્રકાશ	૧૯૩૫
૬૨	જીવન અને અધ્યાત્મ	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન	૧૯૫૩
૬૩	જીવો જીવસ્ય જીવનમ્	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જૈન	૧૯૫૩
૬૪	જૈન આચારના મૂલ્ય સિદ્ધાંતો	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન ૧૬-૭-૫૯	૧૯૫૯
૬૫	જૈન એકતા ઓર મહાવીર	હિન્દી	મહાવીર જયન્તી સમારોહકે અવસર પર પ્રકાશિત સ્મારિકા	૧૯૭૦
	જયન્તી			
૬૬	જૈન ઓર હિન્દુ	હિન્દી	શ્રમણ	૧૯૫૦
૬૭	જૈન ગુણસ્થાન ઓર બોધિચર્યા ભૂમિ	હિન્દી	વાસણસેય સં.વિ.વિ. કે બૌદ્ધયોગ ઓર અન્ય ભારતીય સાધનાઓંકા સમીક્ષાત્મક અધ્યયન સેમિનારકા નિબંધ સંબોધિ ૧.૨	૧૯૭૧
૬૮	જૈન જીવનની કલ્પના	ગુજરાતી	જૈન પ્રકાશ	૧૯૩૪

ક્રમ	લેખ	ભાષા	પ્રકાશક	પ્રકાશન વર્ષ
૬૯	જૈન દાર્શનિક સાહિત્ય કા સિંહાવલોકન	હિન્દી	પ્રેમી અભિનંદન ગ્રંથ	૧૯૪૬
૭૦	જૈન ધર્મ	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન ૧-૧૨-૫૬	૧૯૫૭
૭૧	જૈન ધર્મ	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન	૧૯૫૭
૭૨	જૈન ધર્મ અને બૌદ્ધધર્મ	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન ૧૫-૫-૫૮	૧૯૫૮
૭૩	જૈન ધર્મના ઉચ્ચ શિક્ષણનો પ્રશ્ન	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જૈન	૧૯૪૬
૭૪	જૈન ધર્મના કેન્દ્રવર્તી સિદ્ધાંતો-અહિંસા, અપરિગ્રહ અને અનેકાંત	ગુજરાતી	જનસત્તા	૧૯૭૪
૭૫	જૈન ધર્મમાં વિશ્વધર્મ બને તેવા તત્ત્વો છે ખરા ?	ગુજરાતી	પર્યુષણ પર્વની વ્યાખ્યાનમાળા	૧૯૩૭
૭૬	જૈન મહાભારત કથા: સાહિત્ય જૈન મહાભારત કથા:આસ્વાદ	ગુજરાતી	મહાભારત સેમીનાર, ગુજ. યુનિ. -- ૧૮-૫-૭૫	
૭૭	જૈન યુનિવર્સિટી-એક સ્વપ્ન	ગુજરાતી	જૈન પ્રકાશ	૧૯૪૪
૭૮	જૈન સંસ્કૃતિ કા સંદેશ	હિન્દી	વિશ્વવાણી	૧૯૪૨
૭૯	જૈન સાહિત્ય	ગુજરાતી	જૈન યુગ	૧૯૫૮
૮૦	જૈન સાહિત્ય કે ઇતિહાસ કી પ્રગતિ	હિન્દી	શ્રમણ ૬.૨	૧૯૫૪
૮૧	જૈન-આગમ સાહિત્ય પર એક દૃષ્ટિ	હિન્દી	જૈન પ્રકાશ	૧૯૬૨
૮૨	જૈનજીવન પ્રબુદ્ધ ક્યારે બનશે ?	ગુજરાતી	પ્ર.જી.સુવર્ણજયંતી મહોત્સવ-વિશેષાંક	૧૯૭૮
૮૩	જૈનધર્મ અને શૈવધર્મ	ગુજરાતી	--	--
૮૪	જૈનધર્મ ઔર જાતિવાદ	હિન્દી	શ્રમણ ૧-૨	૧૯૪૯
૮૫	જૈનધર્મના આરાધ્ય દેવો	ગુજરાતી	વિદ્યા Vol.XIV No.3	૧૯૭૩
૮૬	જૈનધર્મનો પ્રાણ	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન	૧૯૭૩
૮૭	જ્ઞાનોપાસના	ગુજરાતી	જૈન પ્રકાશ	૧૯૩૪
૮૮	જ્ઞાંજીવાના જઝ	ગુજરાતી	ઉત્થાન	૧૯૩૩
૮૯	ડખોડા, વડનગર અને મહેસાણાનો પ્રવાસ	ગુજરાતી	ભાવસાર-બંધુ	૧૯૬૫

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
९०	तत्त्वार्थसूत्र ध्यानलक्षण- मांना 'एकाग्र चिंता निरोधो' विशेषे नोंध	गुजराती	विद्या	१९७२
९१	तपसी वडे लपसी	गुजराती	उत्थान जैन प्रकाशमूर्ति	१९३२
९२	तीर्थ शब्दनो भावार्थ	गुजराती	विश्व विज्ञान	१९६२
९३	तीर्थोना संघर्ष मिटाववा- नो उचित मार्ग	गुजराती	जैन प्रकाश	१९६६
९४	थोडाक शिक्षण	गुजराती	जैन प्रकाश	१९३१
९५	थोडाक साहित्य	गुजराती	जैन प्रकाश	१९३१
९६	दक्षिण हिन्दुस्थान और जैनधर्म	हिन्दी	श्रमण	१९५०
९७	दक्षिण हिन्दुस्थान और जैनधर्म	हिन्दी	श्रमण	१९५०
९८	दर्शन अने जीवन	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन १-४-६१	१९६१
९९	दर्शन और जीवन (गुज. से अनु.)	हिन्दी	विजयानंद	१९६२
१००	दिवाळी	गुजराती	जैन प्रकाश	१९३४
१०१	धर्मका पुनरुद्धार और संस्कृतिका नवनिर्माण	हिन्दी	श्रमण	१९५०
१०२	धर्मका पुनरुद्धार और संस्कृतिका नवनिर्माण	हिन्दी	नयासमाज	१९४९
१०३	धर्मनी कसोटी	गुजराती	प्रबुद्ध जैन	१९४३
१०४	धर्मसमन्वयनी भावना	गुजराती	चितन पराग	१९६६
१०५	धार्मिक पराधीनता	गुजराती	जैन प्रकाश	१९३४
१०६	नयवादो प्रारंभिक इतिहास	गुजराती	जैन प्रकाश २२-७-३४, ५-८-३४, १२-८-३४	१९३४
१०७	नये का प्राचीनीकरण	हिन्दी	जैन जगत	१९५५
१०८	नवा वर्षना अभिनंदन	गुजराती	भावसार मित्र	१९७९
१०९	नवानुं प्राचीनीकरण	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९५४
११०	नवाविचारको अने दान	गुजराती	महावीर जैन विद्यालय रजत स्मारक	१९४०
१११	नवी दुनियामां	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९६८

ક્રમ	લેખ	ભાષા	પ્રકાશક	પ્રકાશનવર્ષ
૧૧૨	નિર્ગ્રંથકા ચાતુર્યામ ધર્મ 'સર્વવારિવારિતો'કા અર્થ	હિન્દી	જર્નલ-ગંગાનાથ ઝા કેન્દ્રીય સં. વિદ્યાપીઠ	૧૯૭૧
૧૧૩	નિવૃત્તિ અને પ્રવૃત્તિ	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જૈન	૧૯૪૩
૧૧૪	નિવૃત્તિના ચક્રનું મેદન	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જૈન	૧૯૫૧
૧૧૫	ન્યાયસંપત્ર વિષય:	હિન્દી	શ્રમણ ૨-૨	૧૯૫૦
૧૧૬	પં. સુખલાલજીનાં વિશિષ્ટ સંપાદનો :	ગુજરાતી	પરબ	૧૯૭૮
	સન્મતિતર્કનું સંપાદન			
૧૧૭	પંજાબ સંઘનો ફેસલો- એક ક્રાંતિકારી પગલું	ગુજરાતી	જૈન પ્રકાશ	૧૯૪૯
૧૧૮	પંડિત સુખલાલજીની વિચારધારા	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન	૧૯૫૭
૧૧૯	પંડિત સુખલાલજીની વિચારધારા	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન હિન્દી-તરુણ	૧૯૫૭
૧૨૦	પંડિતજીના ગ્રંથો	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન	૧૯૭૮
૧૨૧	પતનને પંથે	ગુજરાતી	જૈન પ્રકાશ	૧૯૩૪
૧૨૨	પાર્શ્વનાથ વિદ્યાશ્રમ આદિ વિદ્યાસંસ્થાઓ	હિન્દી	પ્રજ્ઞા, ૫૮ શ્રમણ ૧૧.૨	૧૯૫૬
૧૨૩	પાર્શ્વનાથ વિદ્યાશ્રમની ટેલ (સમાજમાં વિદ્વાનો ઠુમ્મો કરવા માટેની એક આદર્શ સંસ્થાને વિદ્યાર્થીઓ પૂરા પાડવા)	ગુજરાતી	જૈન પ્રકાશ	૧૯૪૪
૧૨૪	પેરિસની સંસ્કૃત પરિષદમાં	ગુજરાતી	પરબ	૧૯૭૭
૧૨૫	પેરિસનો પ્રવાસ, ઈન્ટ અને ઇમારત	ગુજરાતી	પરબ	૧૯૭૭
૧૨૬	પ્રજ્ઞાચક્ષુ પં. સુખ- લાલજી	હિન્દી	રાષ્ટ્રભારતી	૧૯૫૬
૧૨૭	પ્રતિક્રમણ	ગુજરાતી	જ્ઞાલાવાહ, દશા શ્રીમાલ્ય સ્થા.જૈન સમાચાર, અમદાવાદ	૧૯૮૮
૧૨૮	પ્રત્યાગમન	ગુજરાતી	જૈન પ્રકાશ	૧૯૩૪

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
१२९	प्राकृत टेक्ष्ट सोसायटी	गुजराती	जैन युग	१९५७
१३०	प्राणशक्ति कहां गइ	हिन्दी	तरुण जैन	१९४८
१३१	प्रायश्चित्तना सरळ मार्ग	गुजराती	जैन प्रकाश	१९३४
१३२	बनारसमें एक सांस्कृतिक अनुष्ठान	हिन्दी	श्रमण १-१	१९४९
१३३	बनारससे जैनो का संबंध	हिन्दी	श्रमण २-७	१९५१
१३४	बालदीक्षा	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९५६
१३५	बालदीक्षा	हिन्दी	तरुण	१९५६
१३६	बालदीक्षा मत दो	हिन्दी	तरुण	१९४९
१३७	बिहारनां तीर्थोनी यात्राए	गुजराती	प्रबुद्ध जैन	१९५१
१३८	बीजमांथी वटवृक्ष	गुजराती	भावसार बंधु	१९६४
१३९	बोर्डिंगने स्थिर करवा शुं करवुं ?	गुजराती	भावसार-बंधु	१९७०
१४०	बौद्ध धर्मनुं सर्वेक्षण	गुजराती	ग्रंथ	१९७८
१४१	बौद्ध योगाचार संमत विज्ञानाद्वैत	गुजराती	संगोष्ठी, १-६-७७नुं व्याख्यान --	
१४२	बौद्धधर्म	हिन्दी	श्रमण	१९५०
१४३	भ. महावीर का धर्म- सामायिक निश्चय और व्यवहार-पुण्य और पाप	हिन्दी	वीर परिनिर्वाण १-१०	१९७५
१४४	भ. महावीर का धर्म- सामायिक निश्चय और व्यवहार-पुण्य और पाप	हिन्दी	श्रमण	१९७४
१४५	भ. महावीरनुं कार्य- एक विचारणा (महावीरनुं कार्य-श्री शंकरगव देवना व्याख्याननी विचारणा)	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९६०
१४६	भ. महावीरनो संघ अने पार्श्वपत्तिको	गुजराती	उत्थान	१९३३

अनुसंधान-१७ • 246

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
१४७	भ. महावीर अने महात्मा गांधी	हिन्दी	तरुण जैन	१९४७
१४८	भ. महावीर और मार्क्सवाद	हिन्दी	श्रमण(ज्ञानोदय)	१९५०
१४९	भक्ति-मार्ग और जैनदर्शन	हिन्दी	जनवाणी	१९५९
१५०	भक्तिमार्ग का सिंहावलोकन	हिन्दी	श्रमण २.६	१९५२
१५१	भगवान बुद्ध अने महावीर	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९६४
१५२	भगवान बुद्ध और भगवान महावीर (गुज. से अनु.)	हिन्दी	श्रमण विजयानंद	१९६५
१५३	भगवान महावीर	गुजराती	जैन, स.सं.पत्रिका नं.८नो गुज.मां अनुवाद, जैन ध.चिं. जैन सिद्धांत	१९४७
१५४	भगवान महावीर	हिन्दी	जैन जगत	१९५३
१५५	भगवान महावीर- समताधर्म के प्ररूपक	हिन्दी	भ. महावीर स्मृति ग्रंथ, लखनौ	१९७५
१५६	भगवान महावीर- समताधर्म के पररूपक	हिन्दी	श्रमण	१९७४
१५७	भगवान महावीर अने महात्मा गांधी	गुजराती	जैन सभा, २५-५-८५ प्रबुद्ध जैन	१९४७
१५८	भगवान महावीर अने महात्मा गांधी	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९७०
१५९	भगवान महावीर अने महात्मा गांधी	गुजराती	झालावाड दशा श्रीमाळी स्थानकवासी जैन समाचार, अमदावाद	१९८५
१६०	भगवान महावीर का जीवन	हिन्दी	जैन प्रकाश	१९६२
१६१	भगवान महावीर का मार्ग	हिन्दी	महामानव महावीर अप्रैल	१९५०

अनुसंधान-१७ • 247

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
१६२	भगवान महावीर का मार्ग	हिन्दी	श्रमण ६.६.७	१९५५
१६३	भगवान महावीर का मार्ग	हिन्दी	जैन संदेश	१९७३
१६४	भगवान महावीर की अहिंसा	हिन्दी	उदयपुर युनि.सेमीनार	१९७३
१६५	भगवान महावीर की अहिंसा	हिन्दी	Seminar of "Contribution of Jainism to Indian Culture" Ed. Dr. R.C.Dwivedi-Motilal Banarasidass Delhi.	१९७५
१६६	भगवान महावीर के गणधर	हिन्दी	श्रमण ५.५	१९५४
१६७	भगवान महावीर के प्राचीन वर्णक	हिन्दी	मुनि द्वय अभिनंदन ग्रंथ	१९७३
१६८	भगवान महावीरना प्राचीन वर्णको	गुजराती	'संप्रसाद' श्री चतुर्भुज पूजारा अभिनंदन ग्रंथ	१९७७
१६९	भगवान महावीरनी जीवनकथानो विकास	गुजराती	जैन	१९६४
१७०	भगवान महावीरनो अनेकांत अने भगवान बुद्धनो मध्यममार्ग	गुजराती	जैन	१९६४
१७१	भगवान महावीरनो अनेकांतवाद	गुजराती	धर्मलोक	१९७८
१७२	भगवान महावीरनो पोका	गुजराती	प्रबुद्ध जैन	१९५१
१७३	भगवान महावीरनो समन्वय	गुजराती		१९७३
१७४	भौतिकता और दृष्टिनी समन्वय	गुजराती	'शांति', मुंबई	१९५०
१७५	भौतिकता और आध्यात्मिकता समन्वय	हिन्दी	श्रमण ४.६	१९५३
१७६	मल्लभारी अभयदेव हेमचन्द्राचार्य	हिन्दी	श्रमण ४.२	१९५३

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
१७७	महान सुधारक श्रीमान लोकाशाह की एक कृति	हिन्दी	सम्यग् दर्शन	१९६६
१७८	महावीर का अन्तस्तल	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९५५
१७९	महावीर भूले	हिन्दी	श्रमण	१९५६
१८०	महावीर वाणी	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९५५
१८१	महावीरना श्रावकोने	गुजराती	जैन प्रकाश	१९३४
१८२	महावीरनी एक विशेषता	गुजराती	जैन दीपोत्सवी अंक	१९६१
१८३	मानवता पाछी लावो	गुजराती	जैन	१९४८
१८४	मुझे शीघ्र भूल जाना	हिन्दी	तरुण	१९५१
१८५	मैत्री साधना	गुजराती	जीवन माधुरी	१९५८
१८६	मोडासानो अमारो उत्साहवर्धक प्रवास	गुजराती	भावसार-बंधु	१९६६
१८७	लोकाशाह और उनकी विचारधारा	हिन्दी	गुरुदेव श्री रत्नमूनि स्मृतिग्रंथ	१९६४
१८८	लोकाशाह और उनकी विचारधारा	हिन्दी	गुरुदेव श्री रत्नमूनि स्मृतिग्रंथ	१९६४
१८९	लोकाशाह मतकी दो पोथियां	हिन्दी	मुनिश्री हजारीमल स्मृतिग्रंथ	१९६५
१९०	विवादनां कारणो	गुजराती	जैन प्रकाश १५-१-३३	१९३३
१९१	विश्व संस्कृति संमेलन	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९७३
१९२	व्यक्तिनिष्ठा का पाप	हिन्दी	तरुण	१९५३
१९३	व्यक्तिने समाजनी पारस्परिक प्रभुता	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९६२
१९४	व्यवहार अने निश्चय	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९४२
१९५	व्यवहारिक अनेकांत	गुजराती	प्रबुद्ध जैन	१९४४
१९६	शास्त्राज्ञाओनो हेतु	गुजराती	अखंड आनंद	१९५२
१९७	शुभ अवसर अने समाज	गुजराती	भावसार-बंधु	१९६७
१९८	श्रद्धा का क्षेत्र	हिन्दी	श्रमण ३.५	१९५२
१९९	श्रद्धा	गुजराती	गुजरात समाचार	१९६५

अनुसंधान-१७ • 249

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
२००	श्रमण-संस्कृति के उन्नायक महाश्रमण महावीर	हिन्दी	जैन प्रकाश	१९६४
२०१	श्रमण अने ब्राह्मण	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन १-१२-५६	१९५६
२०२	श्रमण महावीर का संघ	हिन्दी	श्रमण	१९४९
२०३	श्रमण-ब्राह्मण	हिन्दी	जैनयुग	१९५६
२०४	श्री अंतरिक्षजी तीर्थ विवाद समापन माटे समाधान-सूचन	गुजराती	जिन संदेश	१९८२
२०५	श्री बावनगाम भावसार केळवणी मंडळ परिषद (भावनगर परिषदमां पसार करेल ठगवो तथा बंधारण	गुजराती	भावनगर	१९६०
२०६	श्री लोकाशाह अने तेमनो मत	गुजराती	स्वाध्याय अंक २-२	१९६५
२०७	संघ ऐक्य ए एक ज कार्य	गुजराती	जैन प्रकाश	१९४९
२०८	संघ भेदना पापना भागी न बनीए	गुजराती	जैन प्रकाश	१९६६
२०९	संघभेद के पाप के भागी न बने	हिन्दी	जैन प्रकाश	१९६६
२१०	संघर्ष वि.समन्वय	गुजराती	जीवन माधुरी	१९५७
२११	संथार आत्महत्या नहीं है	हिन्दी	श्रमण	१९६२
२१२	संघैक्यनो प्रश्न	गुजराती	जैन प्रकाश	१९६२
२१३	संन्यास मार्ग-उत्थान, पतन अने परिवर्तन	गुजराती	जैन	१९४७
२१४	संप्रसाद	गुजराती	संप्रसाद	१९७८
२१५	संमेलननी सफळता	गुजराती	उत्थान	१९३३
२१६	संयममार्ग	गुजराती	उत्थान	१९३२

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
२१७	सतरहवीं शती के स्थानकवासी जैन कवि	हिन्दी	जीत अभिनंदन ग्रंथ जयध्वज प्रकाशन समिति, मद्रास	१९८६
२१८	सदाचार : सामाजिक अने वैयक्तिक	गुजराती	जनकल्याण सदाचार विशेषांक	--
२१९	सन्यासमार्ग-उत्थान, पतन और परिवर्तन	हिन्दी	तरुण जैन, मूल गुज. जैन २३-१-४७	१९४८
२२०	सन्यासमार्ग और महावीर	हिन्दी	आज	१९५२
२२१	समयधर्म	गुजराती	उत्थान	१९३३
२२२	समाज का प्रतिक्रमण	हिन्दी	जैन प्रकाश	१९६०
२२३	समाजनी समस्या अने तेना उकेल माटे विनंती	गुजराती	भावसार-बंधु	१९६६
२२४	समाजनुं प्रतिक्रमण	गुजराती	जैन प्रकाश	१९६०
२२५	सरकार अने धार्मिक शिक्षण	गुजराती	जैन प्रकाश	१९७४
२२६	सर्वमान्य प्रतिक्रमण	गुजराती	जैन प्रकाश १९-२-३४, २५-२-३४, ४-३-३४, १-३-३४, १८-३-३४	१९३४
२२७	सांवत्सरिक प्रतिक्रमण	हिन्दी	तरुण जैन	१९४८
२२८	सांवत्सरिक प्रतिक्रमण	हिन्दी	तरुण जैन	१९४८
२२९	सांस्कृतिक प्रचारनो अवसर	गुजराती	जैन	१९४९
२३०	साधु संमेलन	गुजराती	जैन प्रकाश	१९५२
२३१	साधु-संमेलन	हिन्दी	श्रमण	१९५२
२३२	साधुसमान और निवृत्ति	हिन्दी	श्रमण ३.२	१९५२
२३३	साहित्य-सत्कार	हिन्दी	"ज्ञानोदय विश्व-शांतिअंक"- श्रमण	१९५०
२३४	सिद्धिविनिश्चय और अकलंक	हिन्दी	जैन संदेश, श्रमण ५.४	१९५४
२३५	सुखी समाज	गुजराती	जैन प्रकाश	१९३४
२३६	सुधारना राह पर	गुजराती	जैन प्रकाश	१९२९

અનુસંધાન-૧૭ • 251

ક્રમ	લેખ	ભાષા	પ્રકાશક	પ્રકાશનવર્ષ
૨૩૭	સ્ત્રિઓનો અને અધિકારો	હિન્દી	જૈન પ્રકાશ	૧૯૨૯
૨૩૮	સ્થાનકવાસી જ્ઞાનપ્રચાર અને પાર્શ્વનાથ વિદ્યાશ્રમ	ગુજરાતી	જૈન પ્રકાશ	૧૯૪૬
૨૩૯	સ્વપ્ન સાકાર બને છે ત્યારે	ગુજરાતી	ભાવસાર-બંધુ	૧૯૬૮
૨૪૦	હવે જ ચર્ચા કરવાનું છે	ગુજરાતી	ભાવસાર-બંધુ	૧૯૬૯
૨૪૧	હિન્દુ ધર્મ અને જૈન ધર્મ	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન ૧-૧૨-૬૩	૧૯૬૩

પુસ્તક-પુસ્તિકા

ક્રમ	લેખ	ભાષા	પ્રકાશક	પ્રકાશનવર્ષ
૧	A Note on Jain Mythology (Presented in the Seminar of Jain Logic and philosophy)	અંગ્રેજી	Poona Uni., 1975 Ede: M.P. Marathe. A Kelkoar, P.P. Gokhale. Pub:I.P.O. Publication Pune	૧૯૭૫
૨	A Study of Jainism in Indian Uni.	અંગ્રેજી	Hindi-'Jain Sandesh Gujarati-'Jain'	૧૯૬૭
૩	Dharmakirti-Cultu- ral Leaders of India Sears and Thinkers	અંગ્રેજી	Editor-V. Raghvan Publication Division Govt. of India	૧૯૭૯
૪	Dharamakirti-His Life and Works	અંગ્રેજી	for Govt. of India	૧૯૬૮
૫	Epithets of Lord Mahavira in Early Jaina Canons	અંગ્રેજી	Proceeding AIOC Ujjain સંબોધિ ૧.૪	--
૬	Estratto da	અંગ્રેજી	--	--
૭	Fundamentals of the Jain Code of Conduct	અંગ્રેજી	Reprinted from K.P. Jayaswal Commemo- ration Vol.Patna	૧૯૮૧

अनुसंधान-१७ • 252

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
८	Indologica Taurinensia official organ of the International Associ- ation of Sanskrit Studies	अंग्रेजी	Vol. XIV Professor Collette Caillat felici- ation Volume Edizioni Jollygrafica-Torino (Italy)	१९८८
९	Jain Calagories in Sutrakrutanga	अंग्रेजी	Bom.Uni. Seminar on Prakrit Studies Bombay	१९७१
१०	Jain Parsva in Jain Canonical Literature	अंग्रेजी	--	--
११	Jain Theory and Practice of Non- violence	अंग्रेजी	'Sambodhi' 2.2 written for Seminar on Non- violence, Delhi Uni.	१९६९
१२	Jaina Concept of Deity	अंग्रेजी	Aspects of Jaina Art	१९७७
१३	Life of Lord Mahavira	अंग्रेजी	Paper Contributed to the Seminar in Prakrit Studies, Bombay Uni.	१९७१
१४	Lord Mahavira's Anudharmika Conduct	अंग्रेजी	Jain Yug	१९६०
१५	Nothing is dead in Indian Philosophy- (Seminar on "What is living and what is dead in Indian Philosophy)	अंग्रेजी	Andhra Uni.	१९७५
१६	On Bhadresvara's Kahavali	अंग्रेजी	Indologica Taurinensia Vol.XI	१९८३
१७	Padmanandi-Panca- vimsati with a Sans. commentary and Hindi Translation	अंग्रेजी	Jain Yug	१९६२

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
१८	Padmanandi-Panec- अंग्रेजी vimsatiwith a Sans. and Hindi Translation	अंग्रेजी	Reprinted from Journal of the Oriental Institute Baroda Vol.XII	१९६३
१९	Praynapana and अंग्रेजी Satkhandagama	अंग्रेजी	J.O.I. Baroda, Vol. 19	१९६९
२०	Ratnakaravatarika अंग्रेजी A Commentary on Pramanaya tattavaloka of vadi Devsuri with Panyika by Rajasekhar suri, a tippana by Pt. Jnanacandra and Gujarati translation by Muni Sri Malayavijayaji	अंग्रेजी	Edited by Pt. Dalsukh malvania and Published by Lalbhai Dalpatbhai Reprinted form Journal of the Oriental Institute Col. XVIII No. 4.	१९६७
२१	Seminar on the अंग्रेजी study of religion in Indian Uni.	अंग्रेजी	Bangalor	१९६७
२२	Some of the अंग्रेजी common features in the life Stories of the Buddha and Mahavira	अंग्रेजी	Proceeedings of AIOC Gauheti	१९६५
२३	Study of Tittogalia अंग्रेजी	अंग्रेजी	भारतीय पुरातत्त्व : मुनि जिनविजय अभिनंदन ग्रंथ	१९७१
२४	The Jain theory of अंग्रेजी Symbol (Presented in the Seminar on "Jain Logic and Philosophy"	अंग्रेजी	Poona Uni.(1975) Editors:-M.P.Maratha M.A.Kelkar. P.P. Gokhale Pub:I.P.O. Publication Pune.	१९७५
२५	The story of Bharata अंग्रेजी and Bahubali-paper read at the third International Sanskrit Conference held at Paris	अंग्रेजी	Sambodhi Vol.6. No.3-4	१९७७

अनुसंधान-१७ • 254

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
२६	The Word Puja and Its Meanings	अंग्रेजी	--	
२७	Though an ethical System, Jainism is a religion	अंग्रेजी	Punjabi Uni. Patiala, Seminar on Approaches to the Study of Religion	१९७१
२८	Tirthankara Mahavira	अंग्रेजी	J.O.I., Baroda, Vol.24, p.11	१९७४
२९	Sources of Panec-istikaya n Jain Canon	अंग्रेजी	Seminar on Life and Works of Kundakunda-charya Mysore Uni.	१९७७
३०	आगमयुगका अनेकांतवाद	हिन्दी	जे. सं. सं. मण्डल पत्रिका-१३	१९४७
३१	आगमयुगका जैनदर्शन	हिन्दी	सन्मति विद्यापीठ, आग्रा	१९६६
३२	आत्म मीमांसा	गुजराती	जैन सं.सं.मंडल पत्रिका	१९५३
३३	जैन आगम	हिन्दी	जै.सं.सं.मण्डल पत्रिका	१९४७
३४	जैन दर्शन का आदिकाल	हिन्दी	--	१९७९
३५	जैन दार्शनिक सैहित्यके विकासकी रूपरेखा	हिन्दी	जैन सं.सं. मण्डल पत्रिका-२ प्र.आ.१९४६, दू.आ. १९५२	
३६	जैन दार्शनिक साहित्यका सिंहावलोकन	हिन्दी	जै. सं.सं.मण्डल पत्रिका-२२	१९४९
३७	जैन दार्शनिक साहित्यका सिंहावलोकन	हिन्दी	प्रेमी अभिनंदन ग्रंथ जै.सं.सं.मण्डल पत्रिका २२	१९४६
३८	जैन धर्म चिंतन	गुजराती	प्रेमी अभिनंदन ग्रंथ जगमोहन कोरा स्मारक पुस्तकमाळा, अशोक	१९६५
३९	निशीथ-एक अध्ययन	हिन्दी	सन्मति विद्यापीठ, आग्रा. निशीथ चूर्णि भा.८की प्रस्तावना	१९५९
४०	प्रज्ञाचक्षु पं. सुखलालजी	गुजराती	गुजराती ग्रंथकार श्रेणी-७	१९७७
४१	प्रभु श्री महावीरजी जीवन संदेश	गुजराती	सौराष्ट्र युनिवर्सिटी, राजकोट	१९७२

अनुसंधान-१७ • 255

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
४२	भगवान महावीर	हिन्दी	जैन सं.सं.मण्डल, बनारस हिन्दू युनि.	१९५२
४३	हिन्दुओनो धर्म	गुजराती	परिचय ट्रस्ट सं.वाडीलाल डगली	१९६४

प्रस्तावना

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
१	'जैन धर्मनो प्राण' नी प्रस्तावना	गुजराती	'जैन' वर्ष ६१ अंक:३३-३४ता. २७-८-६२	१९६२
२	जैन साहित्य बृहत् इतिहास भाग-२	हिन्दी	बनारस	१९६६
३	दशवैकालिकचूर्णि- सं. मुनिश्री पुण्य- विजयजी	हिन्दी	प्राकृत टेस्ट सोसायटी	१९७३
४	पं. महेन्द्रकुमार संपादित षड्दर्शन समुच्चय	हिन्दी	भारतीय ज्ञानपीठ, दिल्ली	--
५	प्रमाणमीमांसा	गुजराती	हिन्दी अनुवाद	--
६	भ. महावीर-एक अनुशीलन	गुजराती	मूल्यांकन	१९७४

विद्वान व्यक्तिओ विशेषे नोंध

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
१	Agamaprabhakara Muni Punyavijayaji	अंग्रेजी	J.V.U.R.I.Vol.X	१९७२
२	Dr. Mahendrakumar Shastri	अंग्रेजी	JOI Baroda, Vol 8. p. 449	१९५९
३	अनागरिक धर्मपाल	गुजराती	प्र.जी.	१९६५
४	अभिनंदन (डॉ. टाटिया)	हिन्दी	श्रमण २-७	१९५२
५	अमर यशोविजयजी	गुजराती	यशोविजयजी स्मृतिग्रंथ	१९५७
६	अहिंसाकी विजय- तरुण जैन	हिन्दी	मूल प्र. जी. मेंसे	१९४८

अनुसंधान-१७ • 256

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
७	अहिंसानो विजय (गांधीजी विषे मृत्युनोध)	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९४८
८	आगम प्रकाशन और आचार्य तुलसी	हिन्दी	श्रमण १०-५	१९५९
९	आगमप्रभाकर स्व. मुनिश्री पुण्यविजयजी	गुजराती	प्र.जी.१-७-७१, आत्मानंद प्रकाश, मु.श्री पुण्यविजयजी श्रद्धांजलि विशेषांक	१९७४
१०	आचार्य मुनि जिन- विजयजी	गुजराती	ग्रंथ	१९७६
११	आचार्यश्री आत्मारामजी- का मार्ग	हिन्दी	जैन प्रकाश	१९६२
१२	आचार्यश्री तुलसीके उत्तराधिकारी-युवाचार्यका अभिनंदन-तुलसी प्रज्ञा युवाचार्य विशेषांक	हिन्दी	जैन विश्वभारती, लाडनूं	१९७६
१३	एक आदर्श महिला- स्व. अवन्तिका गोखले के सेवामय जीवनकी कहानी	हिन्दी	ज्ञानोदय	१९५२
१४	कवि नहीं पण संत शिष्य	गुजराती	कविवर्यश्री नानचंदजी जन्मशताब्दि स्मृतिग्रंथ	१९७७
१५	जंगम आगम संशोधन मंदिर	हिन्दी	श्रमण २-४	१९५२
१६	जूना-नवाना सेतु (श्री चीमनभाई च. शाह)	गुजराती	श्री चीमनलाल च. शाह सन्मान समारंभ स्मरणिका	१९७२
१७	जैन प्रजासेवक श्री दुर्लभजी केसवजी खेताणीनुं सन्मान	गुजराती	जैन प्रकाश	१९४६
१८	ज्ञानतपस्वी मुनिश्री पुण्यविजयजी	गुजराती	ज्ञानांजलि, अभिवादन	१९६९

અનુસંધાન-૧૭ • 257

ક્રમ	લેખ	ભાષા	પ્રકાશક	પ્રકાશનવર્ષ
૧૯	ડૉ. બાલકૃષ્ણ અમરજી પાઠક (સ્મરણાંજલિ)	હિન્દી	આયુ. કોલેજ પત્રિકા, બનારસ યુનિ.	૧૯૪૯
૨૦	ડૉ. વાસુદેવશરણ અગ્રવાલ	ગુજરાતી	ધર્મસંદેશ	૧૯૬૬
૨૧	ડૉ. હરિવલ્લભ ભાયાળી અને તેમનું સાહિત્ય	ગુજરાતી	ગુજરાતી સાહિત્ય અકાદમી	૧૯૯૦
૨૨	ડૉ. હિરાલાલકો યથાર્થ શ્રદ્ધાંજલિ	હિન્દી	સન્મતિ અક્ષૂ-નવ	૧૯૭૩
૨૩	તેરપંથને નવી દિશા દેનાર આચાર્ય તુલસી	ગુજરાતી	જનસત્તા	૧૯૭૫
૨૪	પૂ. સહજાનંદજી દ્વારા દો ગઈ અનુપમ દાર્શનિક વિદ્યાકી વિરાસત-સહજાનંદ	હિન્દી	સહજાનંદ વાળી અંક	૧૯૮૫
૨૫	માનવતા પોષક (જયભિક્ષુ)	ગુજરાતી	શ્રી જયભિક્ષુ ષષ્ટપૂર્તિ સ્મરણિકા	૧૯૬૮
૨૬	મુઝે શીઘ્ર ભૂલ જાના (બર્નાડશો)-તરુણ	હિન્દી	--	૧૯૫૨
૨૭	મુનિશ્રી નથમલજીને આચાર્યપદની ઘોષણા પ્રસંગે અભિનંદન	ગુજરાતી	ગુજરાત સમાચાર	૧૯૭૯
૨૮	યુગ પ્રધાન પ્રભાવક આચાર્યશ્રી	ગુજરાતી	દુર્લભ ધર્મ	૧૯૮૧
૨૯	વિદ્યાનિષ્ઠ ડૉ. શાહ	ગુજરાતી	દૃષ્ટિ	૧૯૭૨
૩૦	વિદ્યાનિષ્ઠ રાષ્ટ્રભક્ત આચાર્ય જિનવિજયજી	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન	૧૯૭૬
૩૧	વિદ્યાનિષ્ઠ શ્રી કરુણા-શંકર માસ્તર	ગુજરાતી	મધુપાર્ક	૧૯૭૩
૩૨	વિદ્યાનિષ્ઠ સમભાવી પંડિત બેચરદાસજી	ગુજરાતી	પ્રબુદ્ધ જીવન	૧૯૮૩
૩૩	વિદ્યાનિષ્ઠ સૌજન્યમૂર્તિ ડૉ. હિરાલાલ જૈન	ગુજરાતી	પ્ર. જી.	૧૯૭૩

अनुसंधान-१७ • 258

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
३४	विद्यानिष्ठ सौजन्यमूर्ति डॉ. हिरलाल जैन	गुजराती	जैन जगत (परिचय)	१९७१
३५	विद्यामूर्ति पं. सुखलालजी	गुजराती	कुमार	१९५१
३६	विद्यामूर्ति पं. सुखलालजी-तरुण	हिन्दी	--	१९५२
३७	विद्यासंगी श्री नाहटजी	हिन्दी	अगरचन्द नाहट अभिनन्दन ग्रंथ, बिकानेर	१९७६
३८	शो का संदेश-मुझे भूल जाओ	हिन्दी	श्रमण	१९५९
३९	श्री परमानन्दभाई विषे शुं कहेवुं ?	गुजराती	प्र. जी.	१९७१
४०	सत्यनिष्ठ डॉ. हिरलालजी	हिन्दी	वैशाली इन्स्टी. रीस. बुलेटीन नं. २, डॉ. हिरलाल जैन मेमोरियल नं. २	१९७४
४१	साहित्य तपस्वी स्व. प्रेमजी	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९६०
४२	सेवानिष्ठ सौजन्यमूर्ति श्री शान्तिभाई शेठ	हिन्दी	साप्ताहिक ग्रामवासी उ.प्र.का सबसे प्राचीन वर्तमान साप्ताहिक	१९८७
४३	स्व. भैरोधनजी शेठिया	गुजराती	प्र.जी. हिन्दी अनु. जैन प्रकाश	१९६१
४४	स्व. भैरोधनजी शेठिया	हिन्दी	प्रबुद्ध जीवन हिन्दी अनु. जैन प्रकाश	१९६१
४५	स्व. मोहनलाल झवेरी	हिन्दी	श्रमण २-१	१९५०
४६	स्व. श्री बालाभाई वीरचंद देसाई(जयभिक्षु)	गुजराती	प्र.जी.	१९७०

व्याख्यानो

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
१	Development of Jaina Philosophy (Seminar for Indische)	अंग्रेजी	Philologie freie Uni. at, Berlin	१९६९

अनुसंधान-१७ • 259

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
२	Life of Lord Mahavira- Seminar on Prakrit Studies	अंग्रेजी	Bombay Uni. 27-30 Oct.	१९७१
३	Prohibition and Indian Culture	अंग्रेजी	संबोधि २.२	१९७१
४	अनेकांतवाद	गुजराती	पर्युषण व्याख्यानमाळा मुंबई, १९६२ प्रगट प्र.जी.	१९६३
५	आराधना	गुजराती	(वलसाडमां चुनीलाल वोरा आराधना होलनुं उद्घाटन व्याख्यान) प्रगट: प्र.जी	१९७४
६	कर्म सिद्धांत	गुजराती	(पर्युषण व्याख्यानमाळा ९-९-६९) प्रगट: प्र.जी.	१९७०
७	गुजराती साहित्य परिषद	गुजराती	१९७६ना पोरबंदरना अधिवेशन-ना संशोधन विभागना प्रमुखनुं व्याख्यान १९७६	
८	जैन-आचार	हिन्दी	--	१९७८
९	जैन-साहित्य	हिन्दी	--	१९७८
१०	जैन अध्ययनकी प्रगति	हिन्दी	AIOC, दिल्ली में प्राकृत और जैन विभागके अध्यक्षपद से व्याख्यान	१९५७
११	जैन अध्ययनकी प्रगति	हिन्दी	जे.सं.सं.मण्डल पत्रिका-३३ श्रमण मार्च, '५८	१९५८
१२	जैन आचारके मूल सिद्धांत	हिन्दी	पजुसन व्याख्यान माला मे दिया गया व्याख्यान	१९५०
१३	जैन दर्शन अने जीवनसाधना	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९३
१४	जैनधर्म	हिन्दी	बंबईमें पर्युषण के अवसर पर दिये गये व्याख्यान का संक्षेप	१९५६
१५	जैन धर्म अने प्राकृत भाषाना अध्ययनकी स्थिति	गुजराती	जैन	१९६७

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
१६	जैन साहित्य समारोह	गुजराती	तत्त्वज्ञान विभागना प्रमुखनुं व्याख्यान, प्र. महावीर जैन विद्यालय हीरक महोत्सव प्रसंगे २१-२३ जान्यु. १९७७	--
१७	जैन साहित्यगत प्रारंभिक निष्ठा	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९७९
१८	जैनदर्शन का प्रारंभ	हिन्दी	--	१९७८
१९	जैनदर्शन का विकास	हिन्दी	--	१९७८
२०	जैनधर्म और बौद्धधर्म	हिन्दी	पजुसन व्याख्यानमालासे	१९५७
२१	जैनधर्म और बौद्धधर्म	हिन्दी	--	१९७८
२२	जैनधर्म और संस्कृत भाषा के अध्ययन की स्थिति	हिन्दी	बेंगलोरमें 'भारतके विश्वविद्यालयों में धर्मों का अभ्यास' नाम से आयोजित ज्ञानसत्र में अंग्रेजी में वक्तव्य दिया था, उसका गुजराती अनुवाद जैन पत्रमें प्रकाशित हुआ. उसीसे हिन्दी अनुवाद	--
२३	जैनधर्म का उद्भव	हिन्दी	--	१९७८
२४	जैनधर्मनुं प्राचीन स्वरूप	गुजराती	पाटणनी आर्ट्स अने सायन्स कोलेजमां युनि. व्याख्यान ३-२-७८	--
२५	जैनधर्ममां विश्वधर्म बने एवा तत्त्वो छे खरा ?	गुजराती	पर्युषण पर्वनी व्याख्यानमाळा	१९३७
२६	जैनागम साहित्य	हिन्दी	--	१९७८
२७	जैनागम साहित्य - जैनदर्शन का उद्भव और विकास	हिन्दी	डॉ. ए.एन. उपाध्ये स्मारक व्याख्यानमाळा, शिवाजी युनि., कोल्हापुर, ७ अने ८-१०-७७	--
२८	जैनोनी इतिहास दृष्टि	गुजराती	गुज. युनि. इतिहास विभागमां ता. १३-२-७५नुं व्याख्यान	--
२९	डॉ. ए.एन. उपाध्ये	गुजराती	चित्रना अनावरण प्रसंगे रजाराम-- कोलेज, कोल्हापुर ता. ८-११-७७ मौखिक	--

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
३०.	धर्म की दो प्राचीन व्याख्याएं	हिन्दी	अहमदाबाद की प्रार्थना समाजमें गुजरातीमें दिए गए भाषणका अनुवाद	१९६०
३१	धर्मनी बे जूनी व्याख्या	गुजराती	प्रार्थना समाजमां	१९६०
३२	नयचक्र	गुजराती	आत्मानंद प्रकाश	१९६७
३३	प्रबुद्ध जीवन	गुजराती	रजत जयन्ती समारंभ प्रसंगे- प्र.जी.	१९६४
३४	प्राचीन आगमों में जैनदर्शन की भूमिका	हिन्दी	डॉ. आदिनाथ नेमिनाथ उपाध्ये की स्मृतिमें शिवाजी युनि.में ता.७-१०-७७ को दिया गया प्रथम व्याख्यान	१९७७
३५	बौद्धसमंत विज्ञानाद्वैत	गुजराती	संगोष्ठिमां ता. ४-५-७७	--
३६	भ.महावीरका उपदेश और आधुनिक समाज-आज के संदर्भ में भ. महावीर के विचारों की संगति	हिन्दी	संगोष्ठिमें उदेपुर उद्घाटन व्याख्यान २-१०-७६	--
३७	भ.महावीरनो जीवन संदेश	गुजराती	प्रबुद्ध जीवन	१९७२
३८	भगवान बुद्ध और महावीर	हिन्दी	बंबई पजुसन व्याख्यानमालासे	१९६४
३९	भगवान बुद्ध और महावीर	हिन्दी	प्र.जी.से अनूदित	१९६४
४०	भारतीय संस्कृति	गुजराती	युनि.व्याख्यान, लोकभारती सौराष्ट्र युनि., १९७५	--
४१	भारतीय संस्कृतिमां गुजरातनुं स्थान	गुजराती	(लायन्स क्लबमां व्याख्यान ५-६-६३) प्रगट: प्र.जी.	१९६३
४२	भारतीय संस्कृतिमां जैन-बौद्ध धर्मनुं प्रदान	गुजराती	(गुजरात विद्यापीठमां व्याख्यान १९७२ 'विद्यापीठ' जुलाई-ओगस्ट	१९७२
४३	शून्यवाद	गुजराती	संगोष्ठि व्याख्यान, संबोधि	१९७७

अनुसंधान-१७ • 262

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
४४	शून्यवाद अने स्याद्वाद	गुजराती	(दर्शन परिषदनुं उद्घाटन व्याख्यान, अमदावाद. (२७-१२-७३), आचार्य प्रवर आनंद ऋषि अभिनंदन ग्रंथ	१९७५
४५	शून्यवाद और स्याद्वाद	हिन्दी	अखिल भारतीय दर्शन परिषद का उद्घाटन भाषण-अहमदाबाद	१९७३
४६	संस्कृत अध्ययन	गुजराती	संस्कृत दिननी उजवणी निमित्ते भाषाभवन गुज.युनि.मां व्याख्यान ता. ५-९-७४	--
४७	सह अस्तित्व और पंचशील सिद्धान्त भारतका समन्वय भावना का चरम विकास	हिन्दी	प्राच्य विद्या परिषदमें श्री मालवणिया का भाषण- हिन्दुस्तान	१९५७
४८	हिन्दु-जैन बौद्ध धर्मनुं तत्त्वज्ञान	गुजराती	बोटदकर कोलेज, युनि. व्याख्यान, बोटद २५-१-७८	१९६३
४९	हिन्दूधर्म और जैनधर्म	हिन्दी	पजुसन व्याख्यानमाला से	१९६३
५०	हिन्दूधर्म और जैनधर्म	हिन्दी	प्रबुद्ध जीवन	१९६४

संपादन

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
१	Dictionary of Prakrit Proper Names	अंग्रेजी	Vol. 1-2	१९७२
२	Sanmati Tarka (Eng. Edition)	अंग्रेजी	Jain Svetambar Education Board, Bombay	१९३९
३	धर्मोत्तर प्रदीप	गुजराती	के. पी. जायस्वाल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पटना	१९५५
४	धर्मोत्तर प्रदीप	गुजराती	के. पी. जायस्वाल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पटना	१९७१

अनुसंधान-१७ • 263

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
५	न्यायावतारवार्तिक वृत्ति	हिन्दी	सिंधी जैन ग्रंथमाला, नं.-२०	१९४९
			बम्बई	
६	प्रमाण वार्तिक	गुजराती	बनारस युनिवर्सिटी	१९५९
७	भगवान महावीर	गुजराती	आचार्य श्री तुलसी, अमदावाद	१९७५
८	रत्नाकरवतारिका १-२	हिन्दी	ला.द.सिरिज	१९६८
९	विशेषवश्यकभाष्य १-२	हिन्दी	ला.द.सिरिज	१९६९
१०	श्री लोकाशाहनी एक कृति	गुजराती	(लुंकाना सददहिया अट्टावन बोल 'स्वाध्याय' २)	१९६४

सह-संपादन

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
१	आचार्यश्री आनंदरूपि अभिनंदन ग्रंथ	हिन्दी	--	१९७५
२	गुरुदेव श्री रत्नमुनि स्मृतिग्रंथ	गुजराती	--	१९६४
३	जैन साहित्यका बृहद् इतिहास	हिन्दी	भा.१-२	१९७३
४	जैनधर्मनो प्राण	गुजराती	पं. सुखलालजी	१९६२
५	ज्ञानबिन्दु	गुजराती	पं. सुखलालजी साथे	१९४०
६	तत्त्वार्थसूत्र	गुजराती	हिन्दी	१९३९
७	तत्त्वार्थसूत्र	गुजराती	हिन्दी	१९५०
८	तत्त्वार्थसूत्र	गुजराती	हिन्दी	१९५२
९	तर्कभाषा	गुजराती	पं. सुखलालजी साथे	१९३९
१०	दर्शन अने चिंतन-१, २	गुजराती	--	--
११	दर्शन और चिंतन	हिन्दी	--	१९५७
१२	नंदी-अनुयोगद्वार मूत्र	हिन्दी	--	१९६८
१३	पत्रिका-संपादन	गुजराती	Journal of Indian Philosophy, Member Board of consulting editors	--

क्रम	लेख	भाषा	प्रकाशक	प्रकाशनवर्ष
१४	पाइयसहमहणवो (द्वितीय आवृत्ति) डॉ. वासुदेवशरण अग्रवाल के साथ	हिन्दी	--	१९६४
१५	पूज्य गुरुदेव कविवर्य पं. नानचंदजी महाराज	गुजराती	जन्म-शताब्दि स्मृति ग्रंथ (२०३३)	१९७७
१६	प्रज्ञापना सूत्र	गुजराती	भाग-१	१९६९
१७	प्रज्ञापना सूत्र	गुजराती	भाग-२	१९७१
१८	प्रमाणमीमांसा	गुजराती	पं. सुखलालजी साथे आत्मानंद प्रकाश	१९७४
१९	मुनि श्री पुण्यविजयजी श्रद्धांजलि विशेषांक	गुजराती	आत्मानंद प्रकाश	१९७४
२०	मुनि श्री हजारीमल स्मृतिग्रंथ	हिन्दी	--	१९६५
२१	श्रमण	गुजराती	Journal of Indian Philosophy, Member Board of consulting editors	--
२२	श्री महावीर जैन विद्यालय सुवर्ण महोत्सव ग्रंथ	गुजराती	--	१९६८
२३	श्री राजेन्द्रसूरि स्मारक ग्रंथ	हिन्दी	--	१९५८
२४	संबोधि	गुजराती	Journal of Indian Philosophy, Member Board of consulting editors	--
२५	संस्कृत-प्राकृत जैन व्याकरण और कोशकी परंपरा	हिन्दी	महामनस्वी आ. कालू गणि स्मृतिग्रंथ, छापरा	१९७७

•

આવરણ : ક્રિજા ગ્રાફિક્સ, નારણપુરા, અહમદાબાદ-૧૩. ફોન : ૭૪૧૪૩૧૩