(1521)

No. 1766

2-73

SAMBODHI

(QUARTERLY)

VOL. 2 APRIL 1973 NO. 1

EDITORS

DALSUKH MALVANIA

DR. H. C. BHAYANI

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD 9

CONTENTS

	Pag
Jaina Theory and Practice of Non-vīolence **Dalsukh Malvania**	1
A Brief Survey of the Iconographic Data at Kumbhāria, North Gujarat **Maruti Nandan Prasad Tivari**	7
Āpastamba's Views on Inheritance **Surabhi Sheth**	15
Evolution of the Jaina Treatment of Ethical Problems **K. K. Dixit**	19
Art Notes on Sculpture in Dhanapāla's Tilakamañjarī **N. M. Kansara**	39
Some Versions of the Tale of Vyāghramāri **H. C. Bhayani**	47
कालिदासनी नाद्योक्तिओ **गौतमभाई पटेल**	१
नायक(त्रागाळा) - भेाजकनी पारसी **पं. अमृतलाल अने लक्ष्मणदास भोजक**	११
कवि बंदिक **पं. अमृतलाल मो. भोजक**	२३
सर्वार्किकविकृता पिशुनपश्चाशिका **पं. हरिशंकर अं. शास्त्री**	१
श्रीवर्धमानसूरिविरचिता चतुर्विंशतिजिनस्तुतिः **मधुसूदन ची. मोदी अने अमृतलाल मेा. भेाजक**	६
आगमगच्छीय जिनप्रभसूरिविरचित अपभ्रंश-संधिद्वय **र. म. शाह**	१७

No: 1766

JAINA THEORY AND PRACTICE OF NON-VIOLENCE

Dalsukh Malvania

The Vedic tradition upto the Upaniṣads did not bother about the theory and practice of non-violence (*ahiṁsā*). Even the word *ahiṁsā* is not found in the Vedas and the Brāhmaṇas; it is found, for the first time, in the Upaniṣad (Chā. 3.17.4)[1] The religion of the Vedas mainly consisted of the sacrifices; and there were many types of the Vedic sacrifices which could not be performed without the killing of animals. Even the Smṛtis enforce the householders to serve not only the animal-meat but the beaf to the guests. In such circumstances it would be proper to say that the theory and practice of *ahiṁsā* were not of the Vedic origin, but were propounded by the Jainas, the Buddhists and other Śramanas. In his *'Man in the Universe'* Prof. W. Norman Brown rightly concludes that "The ideas *Ahiṁsā* and the unity of all life did not have their origin in Vedic Aryan thought, but entered it from outside. The environment in which those ideas were at home was that of Jainism and Buddhism. In them *Ahiṁsā* was a dominant and original, not supplemental, feature".[2] Here in this short paper I want to discuss the *Ahiṁsā* doctrine of the Jainas in theory and practice.

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

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

1. Brown W. Norman : *Man in the Universe* ; Calcutta, Pub. Oxford and I BH publishing company, 1966 ; p. 54.
2. Brown W. Norman : *Man in the Universe*, *p. 66.*
3. SBE Vol. XXII, p. 19.

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

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

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

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

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

---

4. SBE Vol. XXII, p. 36. "जे य अतीता जे य पडुपन्ना जे य आगमिस्सा अरहंता भगवंतो ते सव्वे एवमाइक्खंति एवं भासंति एवं पण्णविंति एवं परूविंति—सव्वे पाणा सव्वे भूया सव्वे जीवा सव्वे सत्ता न हंतव्वा, न अज्जावेयव्वा न परिघितव्वा न परियावेयव्वा न उद्दवेयव्वा, एस धम्मे सुद्धे निईए सासए समिच्च लोयं निउणेहिं पवेइए......"

आचा० १. ४. १.१.

5. SBE, Vol. XXII, p. 39; *Ācārāṅga* 1.4.2: "पत्तेयं पुच्छिस्सामो। हं भो पावाउया, किं भे सायं दुक्खं उयाहु असायं? समिया पडिवण्णे यावि एवं बूया—"सव्वेसिं पाणाणं सव्वेसिं जीवाणं सव्वेसिं सत्ताणं असायं अपरिनिव्वाण महब्भयं दुक्खंति"

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

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

---

6. *kahaṁ care kaham ciṭṭhe kahaṁ āse kahaṁ sae*
kaham bhumjanto bhāsanto pāvam kammaṁ na bandhaī ||7||
jayaṁ care jayam ciṭṭhe jayaṁ āse jayam sae |
jayaṁ bhumjanto bhāsanto pāvam kammaṁ na bandhaī ||8||
savva-bhūyappa-bhūyassa sammaṁ bhūyāī pāsao |
pihīāsavassa dantassa pāvaṁ kammaṁ na bandhaī || 9 ||
7. *so ya ahimsāmūlo : dhammo jiyarāgadosamohehiṁ*
bhanio jinehi ....*Puspamālā*, *gāthā*-5.

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

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

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

purisā tumam eva tumṁ-mittam kiṁ bahiyaṁ mittaṁ icchasi ?

(*Ācā. 1.3.3.4.*)

tumam si nāma taṁ ceva jaṁ 'hantavvaṁ' ti mannasi............tamhā na hantā na vi ghāyae (*Ācā. 1.5.5.4*)

"Man, Thou art thy own friend; Why
Wishest thou for a friend beyond thy self"

(SBE. Vol. XXII p. 33)

"Thou art thy self the person to be killed.........so one should not be the Killer or the murderer" (*Ācā.* 1.5.5.4)

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

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

Same sentiments are found in *Oghaniryukti* (748, 749) and in Ācārya Kundakunda's *Pravacanasāra* (3.17) when they say that those who are careful (*apramatta*) to them there is no sin even though the living being is killed.

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

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

8. Siddhasena : *Dvātriṁśikā* 3.16.

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

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

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

(*Bhagavatī*. *7.9.300*).

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

(*Bhagavatī 7.9.303*).

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

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

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

Maruti Nandan Prasad Tiwari

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

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

The door-way of the *Gūḍhamaṇḍapa* is adorned with the figures of Mahāmānasī, Mahākālī, Acchuptā, Vairoṭyā, Nirvāṇī, Sarasvatī, Vajraśṛṅkhalā and Puruṣadattā. The pillars of the *Mukhamaṇḍapa* and the *Raṅgamaṇḍpada* are decorated with the figures of Rohiṇī, Vajraśṛṅkhalā, Cakreśvarī, Sarasvatī, Vairoṭyā, Acchuptā, a goddess with a trident and a snake in two upper hands and the *varada* and a fruit (*mātuliṅga*) in two lower ones, and another goddess with thunderbolts in two upper hands, the forms of the last two goddesses not conforming exactly to the codified works of the Jaina iconography. The door-sill of the *Gūḍhamaṇḍapa* contains the figures of four-armed *Yakṣa* Sarvānubhūti and two-armed *Yakṣī* Ambikā. The first ceiling of the *Mukhamaṇḍapa* comprises in its four corners the figures of Brahamaśānti *Yakṣa*, Nirṛta (*Dikpāla*), Agni (*Dikpāla*) and Sarvānubhūti *Yakṣa* (Kubera like *Yakṣa* also called Yakṣeśvara. The above *Yakṣa*

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

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

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

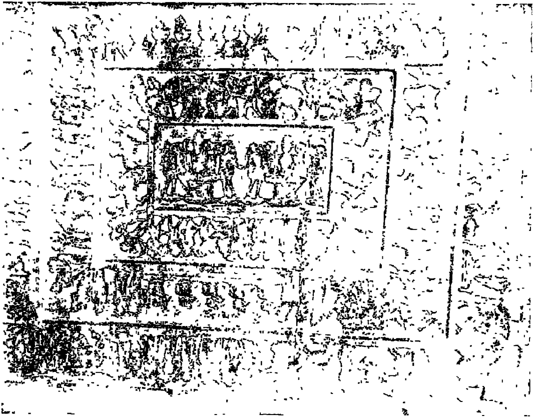

Fig. 1 Narratives from the life of Ṛṣabhanātha; bay-ceiling of the S'āntinātha Temple, Kumbhāriā.

Fig. II Padmāvatī : On west exterior of the Devakulikās of Neminātha temple, Kumbhāriā.

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

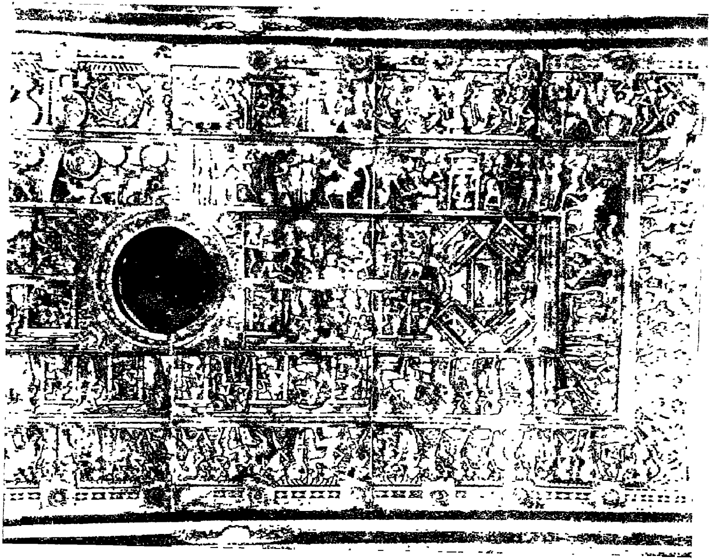

Fig. IV Narratives from the life of Mahāvīra; western aisle of the Mahāvīra temple Kumbhāria

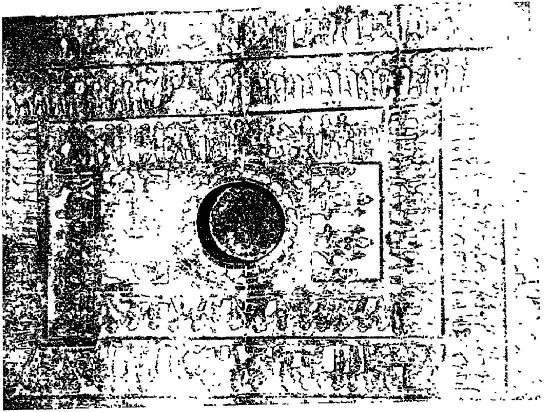

Fig. V Narratives from the life of Mahāvīra; western aisle of the S'āntinātha temple, Kumbhāria.

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

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

The figures carved in the aisle-ceiling on east represent Lakṣmī, Sarasvatī, Sarvānubhuti, Ambikā, and Vajrāṅkuśā. The entrance-door of the *Gūḍhamaṇḍapa* contains the figures of the same goddesses as noticed in the Śāntinātha temple. The two niches of the *Mukhamaṇḍapa* also harbour thrones of the Jina images with the usual *Yakṣa–Yakṣī* figures. One throne is inscribed in Saṁvat 1148 (A.D. 1091). The figures of the *Mūlanāyakas* are lost in both the cases.

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

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

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

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

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

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

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

The fourth temple of Neminātha, assigned to the twelfth century, is the largest of all the Jaina temples at Kumbhāriā. The outer walls of the *Mūlaprāsāda* contain niched figures of the four-armed standing *Dikpālas*. Among the four-armed goddesses represented on the facades of the *Mūlaprāsāda* - perambulating from east to west - may be included Vairoṭyā (snake *vāhana*), Acchuptā (horse *vāhana*), Vajraśṛṅkhalā (a long chain in two upper hands, *padmāsanā*), Cakreśvarī (*garuḍa* mount), an unidentified goddess (betraying leaves of some tree in two upper hands), Sarvāstra-Mahājvālā (with *Jvālāpātra* and *sruka* in two upper hands; *jaṭā-mukuṭa*; lion mount), Sarasvatī (carrying *sruka* and manuscript in two upper hands, *jaṭā-mukuṭa*), Vajrāṅkuśā (elephant *vāhana*), Purusadattā (with shield and sword respectively in upper left and lower right hands; buffalo as vehicle), Kālī (*varada* mace, long-stalk lotus, broken; *kamalāsanā*), Mahākālī (with thunderbolt and *ghaṇṭa* in two upper hands; male *vāhana*), a goddess (with noose in two upper hands), Gaurī (?) long-stalk lotuses in two upper hands, and probably an alligator-*vāhana*-on left), and Purūsadattā (?) (thunderbolt and stick (?) in two upper hands, and buffalo or ram as *vāhana*).

In the principal niches on three side of the facades were harboured a images, of which only throne and *parikara* are extant on two sides. ove the vacant niche on south facade is kept a plaque representing scene of Aśvāvabodha from the life of Munisuvrata The niched figures the *adhiṣṭhāna* representing four-armed seated divinities include Lakṣmī figs.), Vajraśṛṅkhalā (2 figs.), a goddess (?) with goad and noose in two per hands, Sarasvatī (2 figs.), Rohinī, a goddes (?) with trident and ike in two upper hands, (*Jaṭā - mukuṭa*), Cakreśvarī (4 figs, some aring *kirīṭa-mukuṭa*), a goddess (?) with long purse in two upper hands, ṇeśa (solitary instance at Kumbhāriā, 4 armed, elephant - headed, t-bellied and riding a *mūṣaka*. He wears an *udarbandha*, *nāga-yajñopavīta* d carries an elephent tusk, *paraśu*, long - stalk lotus, and a pot filled h sweet-balls-*modaka-pātra*. His trunk broken from the middle is being ned towards *modaka-pātra*), Vajrāṅkuśā (2 figs.) and a goddess (?) with *rada*, long-stalk lotus, noose, broken.

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

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

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

Figures are also carved on the east and west exteriors of the *Deva-kulikās*. The figures on the eastern wall comprise Lakṣmī, Indra, Vajraśṛṅ-khalā; and those on the west *Dikpāla* Varuṇa, Mahākālī, Padmāvatī *Yakṣī* (carrying lotus bud, noose, goad, fruit, and riding a *kukkuṭa sarpa*), Kālī, *Dikpāla* Nirṛta, Padmāvatī (See fig. II) (with *varadākṣa* goad, noose and fruit in four hands. She riding a *kukkuṭa sarpa*, has been provided with five-hooded cobra overhead), Sarasvatī (See fig. III) (betraying *varadākṣa*, spiral lotus, *vīṇā*, and manuscript rides over a *haṁsa*), Lakṣmī (25 figs), and a goddess (with *varada*, goad, noose, fruit; and *vāhana* elephant, who may be Vajrāṅkuśa).

The fifth temple, of Sambhavanātha, is a thirteenth century construction.[1] The figures on the facades – starting from the east – show Vajrāṅkuśā (2 figs.), Mahākālī, Rohiṇī, Cakreśvarī, an unidentified goddess (carrying *varada*, mace or *sruka*, thunderbolt, fruit) and Sarasvatī. The niched figures of the goddesses carved on the basement of the temple - perambulating from east to west - show Vajrāṅkuśā, Sarvāstra - Mahājvālā (bearing *jvālāpātra* in two upper hands with *meṣa* carved below), Cakreśvarī (*kirīṭa-mukuṭa*) and a goddess seemingly female counterpart of *Yakṣa* Sarvānubhūti (holding *varada*, purse, goad, broken). Two fifteenth century figures of Pārśvanātha with seven-headed cobra overhead are installed in the *Gūḍhamaṇḍapa*. The Jina figure in the sanctum is of a subsequent date.

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

1. For further details consult, Tiwari, Maruti Nandan Prasad, 'Kumbhāriā ke Sambhavanātha Mandir kī Jaina Deviyāṅ,' Hindi *Anekānta*, Yr. 25, No. 3, July-August 1972, pp. 101-103.

occurrence on the door-sills, pillars, ceilings and the walls of all the Jaina temples at the site. However, this has not been the case with the Jina images of Central India, especially from Madhya Pradesh and Uttar Pradesh. It is also surprising that the artists generally omitting the representation of the respective cognizances of the Jinas preferred, instead, to mention the name of the Jinas in the throne inscriptions. The representations of the two elephants, a four-armed goddess (carrying either lotuses or lotus and manuscript in two upper hands and representing possibly Śāntidevi) in the centre and two deer, flanking and facing the *dharmacakra*, on the throne of the Jina images are also the features confined only to the Jina images from Western India. In the list of other *Yakṣa* and *Yakṣi* figures, finding independent place in the Jaina temples of Kumbhāriā, mention may be made of Gomukha, Brahmaśānti and Dheranendra *Yakṣas*; and Cakreśvarī, Nirvānī and Padmāvatī *Yakṣis*. In the list of the sixteen Jaina *Mahāvidyās* only some were accorded the most favoured position; they are Rohinī, Cakreśvarī, Vajrānkuśā, Vajraśṛṅkhalā, Mahākāli, Acchuptā, Vairotyā, Mahāmānasī and Sarvāstra-Mahājvālā. Sarasvatī and Lakṣmī (specially Gajalakṣmī) are among the other popular Jaina goddesses who have enormously been carved in the Kumbhāriā temples. Besides the goddesses, the *Aṣṭa-dikpāls*, Ganeśa, and the mothers and the parent of twenty-four Jinas were also given due importance in these temples Of even more significance for the study of the Jina iconography is the representation of narratives from the lives of the different Jinas at Kumbhāriā, also occurring at other places in Western India, which, of course, are rarely met with in the contemporary Jaina temples of Central India and other regions (See Fig. IV, V)

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

ĀPASTAMBA'S VIEWS ON INHERITANCE

Surabhi Sheth

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

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

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

1. Kane P. V. History of Dharmaśāstra (HDs), Vol. I, Pt. I, P. 21.
2. Ibid., 2nd., p. 70.
3. एकधनेन ज्येष्ठं तोषयित्वा जीवन् पुत्रेभ्यो दायं विभजेत् समं क्लीबमुन्मत्तं पतितं च परिहाप्य। AP. II, 6.13.13 Q. II. 6.14 1.
4. Buhler, Trans. of AP.Dh S., SBE series, p. 132, f n.
5. Vide S.C. Banerji, Dharma-sūtras, A Study in their Origin and Development, p. 117,

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

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

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

---

6. Cf. अनंशौ क्लीबपतितौ जात्यन्धबधिरौ तथा ।
उन्मत्तजडमूकाश्च ये च केचिन्निरिन्द्रियाः ॥ Manu 9.201
7. 'ज्येष्ठो दायाद इत्येके' । AP.Dh.S II.6.14.6, cf. Gautama (xxviii, 19) 'सर्वं वा पूर्वस्येतरान् बिभृयात् पितृवत्' ।
8. cf. Colebrooke, *Mitākṣarā*, Ch. I, Sect. iii, Par. 6.
9. देशविशेषे सुवर्णं कृष्णा गावः कृष्णं भौमं ज्येष्ठस्य । Āp. II. 6.14.7.
10. रथः पितुः परिभाण्डं च गृहे । Āp. II. 6 14.8
11. तच्छास्त्रैर्विप्रतिषिद्धम् । AP. II. 6.14.10
12. अथापि तस्माज्ज्येष्ठं पुत्रं धनेन निरवसाययन्तीत्येकवच्छ्रूयते । AP. II. 6.14.12

divided his whole property equally among all his sons.[13] But according to Āpastamba, neither of the views represents rule of the time, since both are *anuvādas* and therefore mere statements of facts. Hence, according to Āpastamba, all the sons who are virtuous[14] inherit the property, and those who are unrighteous will be disinherited, even though the eldest son may be among them.[15]

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

Āpastmba states that on failure of sons, the nearest *sapiṇḍa* gets the inheritance.[18] That at this juncture, he does not mention the widowed mother to inherit the property is significant, since, it seems that Āpastamba, like Baudhāyana, did not consider women and specially widows, fit to inherit, though after giving remote relations a priority in the inheritance, ultimately, he allows the daughter to partake it. Thus he says that if the *sapiṇḍas* are also not avaliable, the spiritual teacher inherits, on his failure, a pupil[19] *or* the daughter may take the inheritance.[20] This *sūtra* seems to place the daughter on an equal footing with those who are mentioned after the *sapiṇḍa*. As regards pupil, there is a condition that he may use the heritage for religious purposes for the benefit of the deceased. And on failure of all relations, the king takes the inheritance.[21]

Āpastamba makes one clarification with regards to the wife's share in the husband's property. He states that no division takes place between husband and wife[22] because from the time of marriage, they are united

---

13. मनुः पुत्रेभ्यो दायं व्यभजदित्यविशेषेण श्रूयते । ĀP. II. 6.14.11
14. सर्वे हि धर्मयुक्ता भागिनः । ĀP. II. 6.14.14
15. यस्त्वधर्मेण द्रव्याणि प्रतिपादयति ज्येष्ठोऽपि तमभाग्रं कुर्वीत । ĀP II. 6.14.15
16. सवर्णापूर्वशास्त्रविहितायां यथर्तु गच्छतः पुत्रास्तेषां कर्मभिस्सम्बन्धः । ĀP. II 6.13.1
17. दायेन चाऽव्यतिक्रमश्चोभयोः । Āp. II. 6.13.2
18. पुत्राभावे यः प्रत्यासन्नः सपिण्डः । ĀP. II. 6.14.2
19. तदभावे आचार्य आचार्याभावेऽन्तेवासी हृत्वा तदर्थेषु धर्मकृत्येषु वोपयोजयेत् । ĀP. II. 6.14.3
20. दुहिता वा । ĀP. II. 6.14.4
21. सर्वाभावे राजा दायं हरेत् । ĀP. II. 6.14 5
22. जायापत्योर्न विभागो विद्यते । ĀP. II. 6.14.16

in religious ceremonies[23] and therefore they share all the rewards of works[24] which accrue spiritual merit and the acquisition of property,[25] but points out the opinion of some (*eke*) that the wife's share in the property consists of ornaments and wealth received from her relations.[26].

---

23. पाणिग्रहणाद्धि सहत्वं कर्मसु । ĀP. II. 6.14.17

24. तथा पुण्यफलेषु । ĀP. II. 6.14.18

25. द्रव्यपरिग्रहेषु च ।ĀP. II. 6.14.19

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

EVOLUTION OF THE JAINA TREATMENT OF ETHICAL PROBLEMS

K. K. Dixit

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

(1) Whether the original Jaina Scriptural texts are yet intact,

(2) Whether it is proper for a monk to put on any clothing whatsoever,

(3) Whether the worship of icons is a desirable religious practice.

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

I

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1

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

2

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) Why is Jaina religion superior to other religions ?

(2) How should a Jaina householder lead his daily life ?

(3) How should a Jaina monk lead his daily life ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) *Digviramaṇa* : to desist from all misdeeds beyond a certain geographical limit in one direction.

(2) *Deśaviramaṇa* : to desist from all misdeeds beyond a certain sub-limit set within the geographical limit just spoken of.

(3) *Anarthadaṇḍaviramaṇa* : to desist from all unnecessary violence.

(4) *Upabhogaparibhogaparimāṇa* : to set a limit to the quantity of things to be consumed.

(5) *Atithisaṁvibhāga* : to entertain guests.

Considerable commentorial litrature was composed around the concepts of the five great vows, the five small vows, and the twelve religious

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

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

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

ART NOTES ON SCULPTURE IN DHANAPĀLA'S TILAKAMAÑJARĪ

N. M. Kansara

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

I : Ornamentations in Temples and Palaces :

Among the pieces of sculptural art mentioned in the course of descriptions of temples and palaces, the following are noteworthy, viz., *Danta-valabhikā* (8, 19),[2] *Śātakumbha-stambha* (36,3), *Vikaṭapattrabhaṅga-citrita-cāmīkara-stambha* (71,14), *sphaṭika-stambha* (373,17ff.), *Āyatana-stambha-kumbhikā* (47,11), *Rakta-candana-stambha* (350, 9ff.) *Maṇiśilā-dārumaya-jayastambha* (60,9), *Makara-toraṇa* (265,19), *Prakāṇḍa-toraṇa* (304, 15ff.), *Mattavārana-maṇipaṭṭa (223,7), sphaṭika-vitardikā (267,13ff.)* and *Rājata-vedikā* (223,7).

II : Furnishings in Temples and Palaces :

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

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

in the palace of Tilakamañjarī,[6] excellent golden saddle,[7] *Hema-viṣṭara*[8], *Viṣṭara*,[9] *Sukhāsana*,[10] *Āsandi*,[11] and a *Rājata-darpaṇa*[12].

III : Iconography :

As has been noticed by Shri B.C. Bhattacharya,[13] it is a time honoured custom in India to instal images for the purpose of private and public worship Neither the Budhists nor the Jainas disregarded it and, in fact by assimilation, completely developed a system of their own with a multitude of images with canonical and mythical details. With the Jainas the images no doubt originated from the Tīrthaṅkaras. The governing idea of the image seems to be that it reminds a believer of the condition through which a Tīrthaṅkara passed to attain salvation and that affords him a strong incentive to follow the noble example of the Tīrthaṅkara in life. Dr. Bhattacharya further remarks[14] that ideas of auspiciousness, prosperity, wealth, kingly splendour and so on, found a direct outlet in the sculptural art in the images of subordinate gods and goddesses like Geṇesha, Śrī, Kubera, Indra, etc. The long-standing tradition and well-established images of these gods in Brāhmanic Hinduism directly appealed to the Jainas. It seems they were necessary for the mass appeal in view of a similar mass appeal of Brāhmaṇico-purānic image-worship.

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

The image of Lord Ṛṣabha installed in the adytum of the Jaina temple on mount Ekaśṛṅga was a huge icon carved out of the philosopher's-stone.[15] It was set on a lion-throne bearing the frescoed motifs of a group of constellations, a dear and a lion.[16] The posture of the image was a sitting one called *Padmāsana* with the palms placed upright in the lap.[17] The curls of hair reaching both the shoulders had foliage decorations.[18] The ends of the eyes seemed to touch the root of the ears (of course from the front view) and the eyebrows were slightly fallen; the expression in them suggested a state of perfect mental poise and total absence of purturbation[19]. The face resembled the lunar disk.[20] On either side was a figure of Indra carrying white *cāmara* on his shoulder.[21] A circular halo around the face, three white parasols, figures of various flying gods, some of them playing divine trumpets, some showering flowers, some folding their hands and with nymphs riding different aeroplanes, are other accompanying features.[22] These features in their totality constitute what is technically known as '*PARIKARA*' in Jaina iconography.[23]

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

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

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

The images of other Tīrthaṅkaras are also referred to[34] in connection with the subsidiary shrines around the main one of the First Tīrthaṅkara Ṛṣabhanātha.[35]

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

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

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

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

IV : Yantras :

The term '*Yantra*' has been defined by Bhoja in his *Samarāṅgaṇa sūtradhāra* as a contrivance by which the natural forces like earth, water, fire, air and ether are channelled for the benefit of human beings. [41] In the year 1951 Dr. V. Raghavan first brought to light this aspect of Indian Sculpture in the course of his first lecture in the Indian Institute of Culture, Bangalore. Dr Raghavan added a few more references to the original matter in the brochure and brought out its second edition from Madras in 1956.[42] Research scholars have welcomed the study as presenting in one place the entire material bearing on the very interesting subject. Dr. Vasudev Sharan Aggraval has studied the Yantras referred to in Bāṇa's prose romances.[43] However, Dhanapāla's Tilakamañjarī seems to have escaped the attention of Dr. Raghavan in this respect. Hence the present attempt to supplement the study.

Dhanapāla has referred to the following Yantras in his TM :

(i) *Ghaṭī-yantra* (ii) *Cāmīkara-cakra-dolā-yantra*, (iii) *Vimāna-yantra*, (iv) *Vilāsa-yantra-putrikā*, and (v) *Yantra-dhārā-gṛha*. Let us look into the details of each of them.

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

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

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

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

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

References .

1. Dr Umakant P. Shah, Cf *Progress of Studies in Fine Arts and Technical Sciences* Presidential Address of Fine Arts and Technical Sciences Section, All India Oriental Conference, XXIV Session, Varanasi, October, 1968
2. The references in the brackets are to the page and line numbers respectively of the Nirnaya Sagara Press (2nd) Edition, of Dhanapāla's *Tilakamañjarī* – TM(N) – ; the readings in the following quotations are according to the text critically fixed by me with reference to several original Mss.
3. TM(N) p. 228 (11ff)...*kārttasvaraśilāpīṭhabandhena mahāsimhāsanena....*
4. Op. cit , p. 68 (22 ff.)..*āsthānavedikāyāḥ pṛṣṭhabhāge pratiṣṭhāpitamubhayataḥsaṃyojitamṛgāṅkamaṇidārunirmitodāramattavāraṇakamanupṛṣṭhamāhitoccakāñcanapīṭhamīṣajja-raṭhakumudagarbhadalāvadātamacchadhavaladhautapaṭṭāṃśukapaṭācchāditam dantapa-tam.....*
5. Op. cit., p. 201(21).. *Bhillapateḥ.. prākṛtajanadurārohān pallyaṅkān.* |
6. Op. cit., p. 423 (6ff.).. *maṇiparyaṅkikā..* |
7. Op. cit , p. 419 (2)...*prakāṇḍakanakaparyāṇa...* |
8. Op. cit., p. 72 (15).
9. Op cit , pp. 315 (20), 352 (11ff.).
10. Op. cit. p. 374 (16).
11. Op cit., p 377 (7).
12. Op. cit., p. 61 (5).
13. Cf. Dr. B. C. Bhattacharya, *The Jain Iconography* Punjab Oriental Series, No. XXVI, Lahore, 1939, p. 19.
14. Op. cit., p. 20.
15. TM (N), p. 217 (22)...*mahāpramāṇām cintāmaṇimayīm pratimām.* |
16. Ibid., p. 217 (1) ..*grahacakrālaṅkṛtamṛgabhājisiṃhodbhāsite.. alaghīyasi siṃhāsane...* |
17. Ibid., p. 217 (2) .. *nibaddhapadmāsanāmuparivīracitottānakarayugalakisalayitāṃkamadhyām ..* |
18. Ibid., p. 217 (3ff)..*patrabhaṅgalatābhiḥ keśavallarībhiradhyāsitobhayam sapīṭhām* |
19. Ibid., p. 217 (4ff.)...*apāṅgabhāgacumbitaśravaṇāntena kiñcinnatapakṣmaṇā nirvikāratārakeṇa cakṣuṣā* |
20. Ibid., p 217 (5)..*vidyotitavadanendubimbām..* |
21. Ibid., p. 217 (5ff.)..*aṃsāvalmbitadhavalacāmarasurendrasevitasavyāpasavyapārśvām..* |
22. Ibid , p 217 (7ff).. *atibhāsvarākṛtinā prabhāmaṇḍalenodbhāsitām. sitātapatrātrayīprakāśitatribhuvanaiśvaryām, aśesataśca vividhavimānavāhanādhirūḍhairatyudārākṛtibhirapsarotsṛṣṭakusumavṛṣṭibhiḥ kaiścillalāṭaghaṭitāñjalipuṭairambaratalavartibhiḥ kṛtrimasurasamūhaiḥ parikaritām..* |

23. Cf. *Vāstu-sāra-prakaraṇa* by Thakkura Feru, Edt. with Hindi Tr by Panḍita Bhagavandas, Jaipur. 1936, p. 96.
24. Cf The article entitled '*Ṛsabhanātha*, the First Jaina Tīrthankara, Stone, Indian, 10th Century' in Bosten Bulletin, Vol. LKII, No. 330, 1964, p. 126.
25. TM(N), p. 275 (6-15).
26. Ibid. p 275 (13ff.).. *ātmahāpramāṇavajramaṇiśilāmayaṁ* .. /
27. Ibid., p. 275 (9ff.) .*hiraṇmaye mahati siṁhāsane samāsīnam*.. /
28. Ibid., p. 275 (8).. *ibhamṛgendracakrādhyāsite siṁhāsane*.. /
29. Op. cit., p 226(4).
30. Cf. *Śilparatnākara*, (Guj) by Narmadashankar Muljibhai Sompura, Dhrangadhra, 1939; p 496.
31. TM(N), p. 226 (3) ..*bahalodyotabaddhaparivesamaṇḍalaḥ*.. /
32. Ibid., p. 226 (5ff) . *paritalinakālameghapaṭalāntaritavigrahaṁ grahagrāmaṇyam*.. /
33. Ibid., p. 226 (7ff.) .*sarvapathīnadīptipaṭalaplāvitabhadrapīṭhatayā kṣīrodasalilakṣālyamānamerupṛṣṭhaṁ janmābhiṣekalīlāmiva darśayantiḥ*.. /
34. Ibid , p. 226 (14).. *jinānāmajitādīnāmapratimaśobhāḥ pratimāḥ* .. /
35. Cf. ibid., pp. 226(2) ; 256(9) : 406(1-3).
36. Cf. Dr. Umakant P. Shah, *Elements of Jaina Iconography* (North India), Baroda, 1953, Vols. I-III. a thesis submited to the University of Bombay, Bombay. (yet unpublished).
37. TM(N), p. 34 (6)... *muktāśailadārusambhavāṁ bhagavatyāḥ śriyaḥ pratikṛtim*... /
38. Op. cit., p. 117 (7ff.).. *dvārabhittigarbhapratiṣṭhitānekadevatāpratimābhiḥ..mārgavaṛṣbhiḥ*.. ; Shri C. Sivaramamurti has misinterpreted the word '*pratimā*' in the sense of 'painting' in his article entitled '*Art Notes from Dhanapāla's Tilakmañjarī*, Indian Culture, Vol. II, No. 2, Oct. 1935, p. 199.
39. Cf TM(N), p. 307 (20).. *pāṣāṇaputrakeṣu*... /
40. Op. cit. p. 218(23) *indumaṇiśālabhañjikā*.. ; 364 (22 ff.) *ghanastanadvandvaśālinīnāṁ śālabhañjikānām*..... ; 389 (23ff) *saśālabhañjikā* .. *saudhāgravalabhīśātakumbhastambhāḥ* .. /
41. Cf. Bhoja's *Samarāṅgaṇa-sūtradhāra*, Vol. I, Chap. 31, vss. 3-5 ; *yadṛcchayā pravṛttāni bhūtāni svena vartmanā niyamyāsminnayati yad tad yantramiti kīrtitam ||3|| svarasena pravṛttāni bhūtāni svamanīṣayā | kṛtaṁ yasmad yamayati tad vā yantramiti smṛtam ||4|| tasya bījaṁ caturdhā syat kṣitirapo'nalo'nilaḥ | āśrayatvena caiteṣāṁ viyadapyupayujyate ||5||*
42. Cf. Dr. V. Raghavan, *Yantras or Mechanical Contrivances in Ancient India*, The Indian Institute of Culture, Banglore, 1956.
43. Cf. Dr. Vasudev Sharan Agraval, *Kādambarī Eka Sāṁskṛtika Adhyayana* (Hindi), pp. 71, 85, 209, 213, 216 ; also cf. *Harṣacarita Eka Sāṁskṛtika Adhyayana* (Hindi) by the same author, pp. 204, 211, 216, 218.
44. TM(N), p. 8(13)... *madhuratāraghaṭīyantracitkāraiḥ*.. /
45. Op. cit., p 157(18ff.).. *cīnāṁśukapaṭākābhiḥ pallavitaśikharāni cāmīkaracakradolāyantrāṇi* .. /
46. Op. cit., p. 344 (19).. *haricandanavimānam*.. , 366(13) .. *asahyavegamāruhya vimānam* ..; 381 (1ff.)... *utpatitaśca dūram... pracalitaḥ prakaṭitapaṭuraṁhasā...vibhajateva mārgaghaṭitāni meghavṛndāni....ambarajaladhilaṅghanayānapātreṇa tena pradhāvatā yāpitena nirdayaṁ dārubhavanenahyamānaḥ*..; 414 (23ff.)..*vicitravastradhvajamadhiruhya maṇivimānaṁ pracalitā gaganamargeṇa* .. /

47. Op cit., p. 60 (11ff.)..*savibhramotkṣiptairdakṣiṇakaraiḥ pracalayannavasareṣu bālavyajanāni vilāsayantraputrikāvidagdhatāṁ dhāsyati*.., 374 (10ff.).. *upanītacārucāmarābhirmaṇicatuṣkikāstambhatalavartinībhiścatasṛbhiścāmīkaraśilāyantraputrikābhih svairasvairamupavījyamānaḥ*.. /

48. Cf. Dr. Dwijendranath Shukla, ***Bhāratīya Sthāpatya***, (Hindi), Hindi Samiti, Ministry of Information, Uttar Pradesh, Lucknow, 1968, p. 627.

49. TM(N), p. 17(21) – *prāntanipatadambudhārāndhakāritodarakuhareṣu dhārāgṛheṣu* .. /

50. Op. cit., p. 418 (7ff.).. *adṛṣṭapārasarasastīrasutritesu yantradhārāgṛheṣu*.. /

51. Kad. E. Sam. Ad., pp. 197, 200, 376.

SOME VERSIONS OF THE TALE OF VYĀGHRAMĀRĪ

H. C. Bhayani

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

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

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

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

इयं स्त्री रात्रौ दारिकां स्कन्धेनादाय गच्छति । सिंहो च पुरतः प्रत्युपस्थितो । सा दानि दारिका दृष्ट्वा रुदिता । ताय स्त्रियाय दारिका चपेटया आहता–'एको ते सिंहो खादितो एतं पि खादितुकामासि' । सिंहः पश्यति–यादृशी एषा स्त्री ध्वांक्षा च मुखरा च खादत्येषा ममापीति । भीतः प्रपालयति । पुरतो मर्कटः आगत्वा

सिहं पृच्छति–'मृगराज-पुत्र कहिं गमिष्यसि'। सिहो जल्पति–'भयं मे उपपन्नं'। वानरः पृच्छति–'कीदृशं भयं'। सिंहो विस्तरेणाचिक्षति। सो जल्पति 'नैवं वक्तव्यं। सिंहस्त्वं मृगराज। कस्त्वां प्रहरिष्यति। आगच्छाहि निवर्ताहि'। स नेच्छति। सिहो वानरेण केशेहि गृहीतः। 'आगच्छाहीति'। सा दारिका दृष्ट्वा प्ररुदिता। सा स्त्री जल्पति। 'मा रोदाहि दारिके एषो तव मातुः केनानीतो केशेहि गृहीत्वा इदानीं यन् नं इच्छसि तं से खादाहीति'। सिंहः पश्यति–'मा हैवं संकेत-कृतं भविष्यति। एवमेवानीयानीय देति एषापि खादति। यत् तावदहं एकं वारं प्रपलानः किं भूयो निवर्तितः'। सो दानि तस्य मर्कटस्य अवधुनित्वा प्रपलानः।

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

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

कालिदासनी नाटचोक्तिओ

गौतमभाई पटेल

संस्कृतमां नाटकोनी रचना रंगमंच पर प्रयोजवा माटेना विशिष्ट आग्रहथी थती अने ज्यां सुधी विद्वान प्रेक्षकोनें नाटचप्रयोगथी संतोष न सांपडे त्यां सुधी सूत्रधार के कहोने कालिदास जेवो कर्ता पण आत्मसंतोषनो श्वास लई शकतो नहि.[1] नाटकनो प्रयोग रंगमंच पर केवी रीते करवो ते माटे लेखक पोते रंगसूचनो अथवा नाटचोक्तिओ कृतिमां उमेरतो. आवी नाटचोक्तिओ कालिदासना * अभिज्ञानशाकुन्तलमां ५०७; विक्रमोर्वशीयम्मां ३३२; मालविकाग्निमित्रमां ३२७ होवाथी बधुं मळीने ११६६ थाय छे. आमांथी केटलीक नाटचशास्त्रना विविध ग्रन्थोमां प्राप्त थती अने केटलीक कालिदासनी नाटचसूझ दर्शावती विशिष्ट प्रकारनी छे. तेओनो अभ्यास अहीं संक्षेपमां प्रस्तुत करवामां आवे छे.

जे उक्तिओ सर्वश्राव्य होय एटले सहु मंच परनां पात्रो अने प्रेक्षकोने सांभळवा–संभळाववा माटे होय तेने **प्रकाशम्**[2] कहेवामां आवे छे. **स्वगतम्** अथवा **आत्मगतम्** ए अश्राव्य प्रकारनी अर्थात् प्रेक्षको सांभळे ते रीते रंगमंच पर पात्र बोले पण रंगमंच परनां अन्य पात्रो माटे ते अश्राव्य होय छे.[3] आ सर्वश्राव्य अने अश्राव्यनो प्रयोग नाटकोमां विपुल प्रमाणमां थतो होय छे. आ उपरांत आवे छे **नियतश्राव्य**. जेमां रंगमंच पर भूमिका भजवतां सर्व पात्रो नहि पण नियत–अमुक निश्चित पात्रो ज ते सांभळे एवी व्यवस्था होय छे. आना **अपवारितम्**[4] अने **जनान्तिकम्**[5] एवा बे प्रकारो छे. वळी **आकाशभाषितम्** अथवा **आकाशे**[6] अने **कर्णे**[7] नो प्रयोग पण नाट्योक्तिओ तरीके थाय छे. ज्यां वात

नोंध *__अभिज्ञानशाकुन्तलम्__–संपा. गजेन्द्र गडकर. **विक्रमोर्वशीयम्**–संपा. एम. आर. काळे. **मालविकाग्निमित्रम्**–संपा. सी. एच. टो नी आवृत्तिमांथी पाना नबर आपवामां आव्या छे.

१. जुओ. आपरितोषाद्विदुषां......शाकु० १।२

२. सा द. ६।१३८ द. रू. १–६४, ना. द. १२ अ., भो. प्र. पृ. २१९

३. ना. शा. २५।८८ सा. द. ६–१३७, द. रू. १–६४ ना. द. १२. अ.; भो. प्र. पृ. २१९ मं. मं. चं. पृ. ६०

४. ना. शा. २५।८९; सा. द. ६–१३८ अ.; द. रू. १–६६, भो. प्र. पृ. २२०

५. ना. शा. २५।९१, सा. द. ६–१३९, द. रू. १–६५ अ; ना. द. १३ अ.; भो. प्र. पृ. २१९, मं. मं. चं. पृ. ६०

६. द. रू. १।६७; ना. द. १३ ब, सा. द ६।१४०; भो. प्र. पृ. २२०; रसा ३. २००; मं. मं. चं. पृ. ६०

७. ना. शा. २५।९२

कानमां कहेवाय त्यां कर्णे एवुं नाटयसूचन मळे छे. आ सहु कोई माटे अश्राव्य छे. आ उपरांत कोई पात्रप्रवेश अचानक थाय त्यारे **अपटीक्षेपेण** नाटयोक्ति प्राप्त थाय छे. विक्रम० अने शाकु०मां आनो प्रयोग थयो छे. आ सहुमां **अपवारितम्** अने **जनान्तिकम्** नो सूक्ष्म भेद समजवा जेवो छे.

आ विषयना आचार्योए ते व्याख्याओमां तारवी बताव्यो छे[८]—अन्य सहु पात्रोथी छूपुं राखीने एक पात्रने बाजुमां लई जईने जे कहेवाय ए **अपवारितम्** बने. अहीं बे ज पात्रो कार्यव्यापृत होय. ज्यारे कोई एकाद बे पात्रोथी छुपाववानुं होय पण अन्य पात्रो सांभळे तो वांधो न होय त्यारे **जनान्तिकम्** बने छे. **अपवारितम्**.मां एक पात्र बीजा पात्रने बाजुमां लई जईने वात करे छे. अंग्रेजीमां (Aside) एवी नाटयोक्ति आने मळती आवे छे. ज्यारे **जनान्तिकम्** नो प्रयोग करवानो होय त्यारे '**त्रिपताकाकर**' नो प्रयोग थाय. जे पात्रोथी हकीकत छुपाववी होय तेमनी सामे अंगुठो अने टचली आंगळी वाळीने बाकीनी त्रण आंगळीओ ऊंची राखीने बोलाय, आथी प्रेक्षकोए मानी लेवानुं के जेनी सामे '**त्रिपताका**' दर्शावाई ते पात्र आ वाक्य सांभळतु नथी. कालिदासे **अपवारितम्** अने **जनान्तिकम्** नो तेना सूक्ष्म भेदने नजर समक्ष राखी सुन्दर उपयोग कर्यो छे. एक उदाहरण अहीं पर्याप्त लेखाशे.

विदूषकः (अपवार्य) उपस्थितं नयनमधु संनिहितमक्षिकं च । तदप्रमत्त इदानीं पश्य । (ततः प्रविशति आचार्येणावेक्ष्यमाणाङ्गसौष्ठवा मालविका)

विदूषकः (जनान्तिकम्) पश्यतु भवान् । न खल्वस्याः प्रतिच्छन्दात्परिहीयते मधुरता ।

८–तद् भवेदपवारितम् ।।
रहस्यं तु यदन्यस्य परावृत्य प्रकाशते ।
त्रिपताकाकरेणान्यानपवार्यान्तरा कथाम् ।।

अन्योन्यामन्त्रणं यत्स्यात्तज्जनान्ते जनान्तिकम् । सा. द. ६।१३६ वृत्तिनी समजूति प्रमाणे–यः कश्चिदर्थो यस्माद्गोपनीयस्तस्यान्तरत ऊर्ध्वं सर्वाङ्गुलिनामितानामिक त्रिपताकलक्षणं करं कृत्वान्येन सह यन्मन्त्रयते तज्जनान्तिकम् परावृत्यान्यस्य कथनमपवारितम् ।

तर्जनीमूलसंलग्नकुञ्चिताङ्गुष्ठकरः । गण्डगः संहताकारप्रसारिततलाङ्गुलिः ।

पताकः स्यादथ यदि वक्रितानामिकाङ्गुलिः । स एव श्रोत्रगस्तर्हि त्रिपताक इतीर्यते ।।

स्थानान्तरं गत्वा अन्यस्य परस्य जनस्य समक्षे यत्तु रहस्यं गोपनीय अन्यैः अकथनीयमित्यर्थः वस्तु प्रकाश्यते तत् अपवारितम् । अन्यान् जनान् अपवार्य जनान्ते पात्रसमूहमध्ये अन्योन्यस्य परस्परस्य आमन्त्रणं गुह्यभाषकं तत् जनान्तिकम् ।
मंदमंदारचम्पू. पृ. ६०

अहीं प्रथम वाक्य केवळ राजाने उद्देशीने होवाथी **अपवार्य** (अपवारितम्) नो प्रयोग छे, बीजुं वाक्य राणी सिवाय अन्य सांभळे तो वांधो नथी माटे **जनान्तिकम्**. अहीं विदूषक **त्रिपताकाकर** राणी सामे करे आवी रंगमंच व्यवस्था गोठवावी जोईए.

आ उपरांत भरतमुनिना ना. शा. मां **स्मित, विस्मय, आवेग, असूया, व्रीडा, हर्ष** वगेरेने केवी रीते भजववा तेनुं विस्तृत वर्णन छे. ते सहुनो यथास्थाने कालिदासमां निर्देश छे.

मालविकामां **सर्वे प्रहसिता, मालविका स्मितं करोति** । एवी नाट्योक्ति मालविकाना नृत्य पछी विदूषक 'ब्राह्मणनी पूजा नथी करी' एवुं विधान करे छे त्यां आवे छे. अहीं **प्रहास** अने **स्मित** नो अलग निर्देश लेखकनी नाट्यसूझनो द्योतक छे. मुग्धा नायिका मालविका आ प्रसंगे पण प्रहास करे ते तेने इष्ट नथी. आथी तेना नाम साथे **स्मित** माटेनुं अलग सूचन करे छे. आथी पात्रनी विशिष्ट पात्रता जळवाय छे, चमकी ऊठे छे. अभिनयनी आबाद सूझ कालिदास धरावे छे.

भरतमुनिमां '**लज्जा**' नी व्याख्या के अभिनयनी चर्चा नथी. एक स्थळे लज्जादृष्टिनी चर्चा छे. लज्जाने स्थाने '**व्रीडा**' अने तेना अभिनयनी सुन्दर अने सूक्ष्म चर्चा छे.[१]

व्रीडा नाम—अकार्यकरणात्मिका । सा च गुरुव्यतिक्रमणावज्ञानप्रतिज्ञानिर्वहणपश्चात्तापादिभिर्विभावादिभिः समुत्पाद्यते । तां निगूढवदनाधोमुखविचिन्तनोर्वीलेखनवस्त्राङ्गुलीयकस्पर्शननखनिकृन्तनादिभिरनुभावैरभिनयेत् । अत्र आर्ये भवतः—

किञ्चिदकार्यं कुर्वन्नेवं यो दृश्यते शुचिभिरन्यैः ।
पश्चात्तापेन युक्तो व्रीडित इति वेदितव्योऽसौ ॥
लज्जानिगूढवदनो भूमिं विलिखन्नखांश्च विनिकृन्तन् ।
वस्त्राङ्गुलीयकानां संस्पर्शं व्रीडितः कुर्यात् ॥

कालिदासमां **सव्रीडम्** अनेकवार आवे छे. शाकु० ना ४ अंकमा **शकुन्तला व्रीडां रूपयति** एवो प्रयोग छे. ते कण्वने पगे पडे छे त्यां **सव्रीडम्** प्रयोग छे. तेने **गुरुजनव्यतिक्रमण**ने कारणे व्रीडा जन्मी छे. अने हवे मनमां पश्चात्तापनो भाव पण छे. माल० मां चित्रमां रहेल मालविकाने राजा ठपको आपे छे. अने मालविका आ सांभळी **सव्रीडवदनमञ्जलिं करोति**—एम कालिदास कहे छे. विक्रम० ना २ अंकमां उर्वशी राजाने **सव्रीडम्** प्रणाम करे छे. आम ज्यां ज्यां लज्जानो भाव

१ ना. शा. भा. १ पृ.–२६३–२६४

छे त्यां कालिदासे 'व्रीडा' शब्द वापर्यो छे. आ तेनुं भरतना नाटयशास्त्रनुं सूक्ष्म ज्ञान दर्शावे छे. केवळ एकवार शाकु० ना ३ अंकमां शकुन्तला सलज्जा तिष्ठति । एवुं रंगसूचन छे. अहीं लज्जानो मानसिक भाव लेखक दर्शावी रह्या छे, ते माटेनो विशिष्ट अभिनय तेओने दर्शाववो नहि होय. अन्यथा व्रीडां रूपयति एवुं कांइक कह्युं होत. वळी तेओना ११०० थी वधु रंगसूचनोमां कयांय सलज्जम् के लज्जां रूपयति जेवो प्रयोग नथी. आ दर्शावे छे के कालिदास भरतना नाट्यशास्त्रथी सुपरिचित हशे.

शाकु० ना ५ मा अंकमां शकुन्तला भीता वेपते अने ६ ठ्ठा ६अंकमां पुरुषः– भीतं नाटयति त्यां भीति अथवा भयनो निर्देश छे. गुरुजनना अपराधथी रौद्रवस्तुनुं दर्शन थवाथी के घोर वस्तुनुं श्रवण थवाथी भय जन्मे छे, एवुं भरतमुनि माने छे.[10] शकुन्तलानो भय गुरुजनना अपराधथी जन्म्यो छे, माछीमारनो राजाना अपराधने कारणे छे, अप्राप्यनो प्राप्ति थतां, प्रियसमागम अथवा हृदयगत मनोरथनो लाभ थतां मनुष्यने हर्ष उद्भवे छे, तेनो अभिनय नयन, वदननी प्रसन्नता, मधुरभाषा, आलिंगन, रोमांच अने ललित विहार वगेरेथी करवो जोईए,[11] कालिदासमां अनेक स्थळे 'सहर्षम्' नो निर्देश मळे छे, जेमके शाकु० ३ अंकमां परिक्रम्य सहर्षम्-अये लब्धं नेत्रनिर्वाणम् । अहीं प्रियजननी प्राप्ति हर्षनुं कारण छे. विक्रम० मां २ अंकमां भुर्जपत्र प्रसंगमां नास्त्यगतिर्मनोरथानाम् कहीने गृहीत्वानुवाच्य सहर्षम् एम कहे छे. अहीं एक साथे त्रण रङ्गसूचनो छे, गृहीत्वा–लईने, अनुवाच्य–पछी वांचीने अने इच्छित लाभ थयो होय तेम सहर्षम् जणाव्युं छे.

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

१० ७–२२–२३–२४ ना. शा.

११ ना. शा. ७।६१.

લેવાનું કે રાજા રથસ્થ છે કે સૂત રથસ્થ છે,[12] આ જ રીતે **આરોહણ** અને **અવતરણ** દર્શાવવા વિશિષ્ટ પ્રકારની ગતિનો આશ્રય લેવાનો હોય છે,[13] **આકાશગમન** દર્શાવવા આકાશમાં ઉડવાનું હોતું નથી પણ અમુક પ્રકારની ગતિમાં ચાલે એટલે પ્રેક્ષકોએ માનો લેવાનું કે આ પાત્ર આકાશગમન કરે છે. આથી સમજી શકાય છે કે એ જમાનામાં નાટક જોવા જનારની માનસિક તૈયારી અથવા નાટક સમજવા માટેના ન્યૂનતમ જ્ઞાનની અપેક્ષા રહેતી હશે. કાલિદાસના પ્રેક્ષકો **અભિરૂપભૂયિષ્ઠ**' હતા એમ તેણે જ નોંધ્યું છે ને !

ભરતના નાટ્યશાસ્ત્રમાં ઉપલબ્ધ **રઙ્ગસૂચનો** કે અભિનયના સ્થાનો ઉપરાંતના કેટલાંક નવાં કે મૌલિક કહી શકાય તેવાં સૂચનો કાલિદાસનાં નાટકોમાં અનેક છે. જેમાં લેખકની સૂક્ષ્મ નાટ્યસૂઝનું સુભગ દર્શન ઉપલબ્ધ થાય છે, **રાજા અઙ્ગુલ્યાનુમન્યતે** (માલ૦) **વિદૂષકં સંજ્ઞાપયતિ** (વિ૦ ૬૦), **મણિમાદાય મૂર્ધ્નિ વહતિ** (વિ૦ ૮૨), **મુદ્રાસ્થાનં પરામૃશ્ય** (શા૦ ૧૧૮) **ચિત્રલેખા મોચનં નાટયતિ** (વિ૦ ૧૪) **શરસંધાનં નાટયતિ** (શા૦ ૬) **કલશમાવર્જયતિ** (શા૦ ૧૬) **વૃક્ષસેચનં રૂપયતિ** (શા૦ ૧૨) **શ્રુતમભિનીય** (શા૦ ૫૧) અહીં કોઈ વિશિષ્ટ શાસ્ત્રીય કે પારિભાષિક અભિનય નથી, પણ સહેજમાં સમજીને કોઈ પણ નટ તે કરી શકે તેવાં આ સૂચનો છે છતાં તેમાં નાટ્યકારની તત્ત્વાસૂઝ કે રઙ્ગમંચસભાનતા પ્રત્યક્ષ થાય છે.

કાલિદાસે દર્શાવેલ કતિપય નાટ્યોક્તિઓનો અભિનય કેમ કરવો એ શાસ્ત્રકારો કે નટો માટે કોયડારૂપ પણ છે. આજે તો તેની પરમ્પરા નષ્ટ થઈ હોવાથી તેનું મૂળ પણ સૂચવી શકાય તેમ નથી. ઉદા૦ **સિદ્ધમાર્ગમવગાહ્ય**, અથવા **નામાક્ષરાણ્યનુવાચ્ય સાપત્યતાં રૂપયતિ** (વિ૦ ૧૦) **અધિકારખેદં નિરૂપ્ય** (વિ૦ ૧૦૮) અહીં સિધ્ધમાર્ગનું અવગાહન, સાપત્યતાનો અભિનય કે અધિકારખેદનું નિરૂપણ નટ કેવી રીતે કરી શકે ? અથવા કરતો હશે ? **કપોતહસ્તકં કૃત્વા** જેવી નાટ્યોક્તિને સમજાવવા ટીકાકાર સંગીતરત્નાકરમાંથી અવતરણ આપે છે કે **કપોતોऽસૌ કરૌ યત્ર શ્લિષ્ટમૂલાગ્રપાર્શ્વકૌ । પ્રણામં ગુરુસંભાષે ।** ગજેન્દ્ર ગડકર—એક અન્ય વ્યાખ્યા તેનું મૂળ દર્શાવ્યા વિના નોંધે છે. **સર્વપાર્શ્વસમાશ્લેષાત્ કપોતઃ સર્વશીર્ષકઃ । ભીતો વિજ્ઞાપને ચૈવ વિનયે ચ પ્રયુજ્યતે ।**

---

૧૨ રથસ્થસ્યાપિ કર્તવ્યા ગતિશ્ચૂર્ણપદૈરથ ।
સમપાદં તથા સ્થાનં કૃત્વા રથગતિં વ્રજેત્ ।।

૧૩ ના. શા. ૧૨/૧૨

कालिदासनी कालिदासीय विशिष्टता दर्शावती केटलीक नाट्योकितओनी चर्चा अनिवार्य बनी रहे छे, कयांक तेणे पात्रोना स्वभावनी विशेषता दर्शावती नाट्योक्तिओ अर्पी छे, जो ते मुजब अभिनय न करवामां आवे तो पात्रने अने परिणामे नाट्यकारने पण आपणे अन्याय करी बेसीए. दा. त. अनसूया अने प्रियं-वदा **विस्मयादुरोनिहितहस्ते परस्परमवलोकयतः** । (शाकु० १८४) **हस्तमुरसि कृत्वा** (शा० ११२) **पटान्तेन मुखमावृत्य रोदिति** । (शा० १२२) वगेरेमां स्त्रीस्वभावनुं तादृश दर्शन प्राप्त थाय छे, **रशनामादाय राजानं ताडयितुमिच्छति** (माल० ८५)मां पात्रस्वभाव अने हास्यरसनुं सुभग संमिश्रण व्यक्त थयुं छे. विदू-षकना चरित्रनी लाक्षणिकतानो द्योतक छे. उदा० **राज्ञो हस्ताद् कटकमादाय दातु-मिच्छति** (मा० ४४) **दण्डकाष्ठमुद्यम्य चूताङ्कुरं पातयितुमिच्छति** (शा० १४२) **ततः प्रविशति यज्ञोपवीतबद्धाङ्गुष्ठः संभ्रान्तो विदूषकः** ।

बालमानस (Child psychology)ने पण पोतानी रङ्गसूचना-ओमां लेखक सरळताथी सफळतापूर्वक व्यक्त करे छे. विक्रम० मां प्रणाम करता आयु माटे लेखक लखे छे.... **चापगर्भमञ्जलिं करोति** (विक्रम० ९२) सामान्य शिष्टाचार अनुसार राजाने प्रणाम करता धनुष्य दूर मुकाय पण आ बाळक पासे तेनी अपेक्षा न रखाय ! पण कोई सूत्रधार तेवुं करावी न दे माटे कवि पोते तके-दारी राखी **चापगर्भमञ्जलिं** नुं रङ्गसूचन आपी दे छे. शाकु० मां शकुन्तलाने जोतां भरत तरत माता पासे दोडी जाय छे. **मातरमुपेत्य** अहीं दूरथी ऊभो ऊभो फरियाद करे तो बालस्वभाव अनुकूळ न कहेवाय. बालमानसने व्यक्त करती तेनी नाट्योक्तिओमां मूर्धन्य बिराजे छे. **अधरं दर्शयति** (शा० १७९) बाळकना वर्तनने केवुं सरस लेखके झडप्युं छे, खूबी तो ए छे के २००० वर्ष पछी पण बाळक आजेय अधरदर्शन करावे छे ने ! कालिदासनी केटलीक नाट्योक्तिओ तत्कालीन समाजनुं प्रतिबिंब पाडे छे. उदा० **निमित्तं सूचयित्वा** (विक्रम० २४।५० शाकु० अनेकवार) ते समाजनी शुकनमां आस्था व्यक्त करे छे. **कुमारं परिष्वज्य पादपीठे चोपविश्य** (विक्रम० ९४) मुजब राजा कुमारने आलिंगन आपी सिंहासन पर बेसाडतो नथी; के पोते आसनस्थ होवा छतां खोळामां बेसाडतो नथी; पण पादपीठ पर बेसाडे छे. शा माटे ? कारण विचारतां समजाशे के हजु तेनो अभिषेक थयो नथी. तेथी कुमार आयुने सिंहासने बेसवानो अधिकार नथी. बाकी ते पछी आवनार उर्वशीने सिंहासने बेसाडे छे. **अर्धासनं ददाति** (विक्रम० ९६) वळी सर्वे **नारदमनूपविशन्ति** (विक्रम० १०२) मां नारद पहेलां बेसे अने

पछी बाकीना—आमां नारद तरफनुं बहुमान व्यक्त थाय छे. राजा पुरूरवा अने चित्रसेन गांधर्व एक बीजाने मळे छे त्यांर **परस्परं हस्तौ स्पृशतः** एम कह्युं छे. अहीं ते समये मित्रो केवी रीते मळता हशे ते दर्शाव्युं छे.[१४] **ततः प्रविशति उन्मत्तवेशो राजा** (विक्रम० ६८) मां पात्रना पहेरवेशनुं पण सूचन छे.

कालिदासे मालविका० नी रचना भासने नजर समक्ष राखीने करी छे. परिणामे भासनी **निष्क्रम्य- प्रविश्य**नी युक्ति तेणे अपनावी छे. आ योजनामां कोई कार्यार्थे पात्र प्रयाण करे अने तरत पाछुं फरे, आपणे स्वीकारी लेवानुं के कार्य सद्यः संपन्न थई चूक्युं छे, वास्तवमां आ हृद्य नाट्यात्मक आयोजन happy dramatic device नथी. माल० मां कालिदासे **निष्क्रम्य–प्रविश्य** नी युक्ति ९ वार अपनावी छे. जेमां ७ वार वच्चेनुं कार्य सद्यः संपन्न थयुं एम स्वीकारी लेवुं पडे छे. पण शाकु० मां लेखके आ प्रकारना आयोजननी मर्यादाओ समजीने तेने घटाड्युं होय तेम लागे छे. अने धनमित्रना मृत्यु पछीनी घोषणा सिवाय क्यांय कार्य सद्यःसंपन्न थई गयुं एवुं मानी लेवुं पडतुं नथी.

कवि क्यांक **कर्णे** जेवी नानकडी नाट्योक्ति आपे छे. तो **सूतस्तथेति रथपमुश्लेषयति, राजा नाट्येन रथमारोहति. उर्वशी सनिश्वासं राजानमवलोकयन्ती सह सखीभिर्निष्क्रान्ता चित्ररथश्च ।** (विक्रम० १४) जेवी सुदीर्घ रङ्ग सूचनाओ पण पूरी पाडे छे. विक्रम० ना ४ अंकमां सविशेष एकपात्री अभिनयने अवकाश होवाथी **विलोक्य, विभाव्य, विचिन्त्य** वगेरे वैविध्यगर्भ सूचनो द्वारा अभिनय माटे वैविध्यनां द्वार कालिदासे खोली नांख्यां छे. **परिक्रम्य** जेवी सामान्य सूचनाने पण ते तो अनेकरीते दर्शावे छे, **परिक्रम्य, परिक्रमितकेन गतिभेदेन, परिक्रामन्, ध्यानमन्दं परिक्रम्य, अवस्थासदृशं परिक्रम्य, सविमर्शं परिक्रम्य** वगेरे यथास्थाने जोई लेवा. शाकु० ना छट्ठा अंकना मातली प्रसंगमां रङ्गमंच पर झडपथी क्रियाओ करवानी छे, त्यां केवळ ११ वाक्योना वार्तालापमां कवि २० वार नाट्योक्तिओ आपी अभिनय माटेनी एक बाजु नटने सुगमता करी आपे छे तो बीजी बाजु पोतानी नाट्यसूझनुं दर्शन करावे छे. अनेक नाट्योक्तिओ माटे विक्रम०नो भूर्जपत्रप्रसंग अने माल० नो सर्पदंशप्रसंग नोंधपात्र छे. क्यांक लेखकनो वधु पडती चोकसाईना कारणे अनावश्यक नाट्योकित पण प्राप्त थाय छे. शाकु० ना

---

१४. सरखावो

समुपेत्याथ गोपालान् हास्यहस्तग्रहादिभिः ।

विश्रान्तं सुखमासीनं प्रपच्छुः पर्युपागताः ॥ श्रीमद्भागवत १०-६५-६५ ।

७ मा अंकमां वयमपि अवतराम एम मातली कहे छे पछी तथा करोति एम रङ्ग-सूचन छे. आ न होय तो पण नट उतरवानो अभिनय करवानो ज ने ! भूर्जपत्र प्रसंगनी एक हकीकत नोंधपात्र छे, राणीना नूपुरना अग्रभागने लागेल भूर्जपत्रने निपुणिका उपाडीने ते अविरुद्ध होवाथी राणीने वांची संभळावे छे पछी अत्राने-नैवोपायनेनाप्सरः कामुकं प्रेक्षे (विक्रम० ३८) अहीं राणीए निपुणिकाना हाथमांथी ते लई लीधुं एम कह्युं नथी. राजा पासे पहोचीने आर्यपुत्र ! अलमावेगेन । एतत्तद् भूर्जपत्रम् एम कहे छे, आ राणी पासे क्यांथी आव्युं ? कोई कहे निपुणिका पासे हशे अने राणीए हाथना इशाराथी बताव्युं हशे, पण एवुं रङ्गसूचन नथी अने पछीना समग्र वार्तालाप दरम्यान क्यांय निपुणिकानो निर्देशमात्र नथी, केवळ अंतमां सपरिवारा निष्क्रान्ताः मां तेने गणी लेवानी रही. आटली टीका करवानुं मन ए माटे थाय छे के अन्यथा निर्देशक के सूत्रधार पण भूल करी बेसे तेवा प्रसंगे कवि खास दरकार लईने सूचनो आपे छे, दा. त. शाकु० अंक ७ मां बालः–देह्येतत् (हस्तं प्रसारयति) मां 'ए आपो' कहेनार बाळक हाथ लंबावे ए स्वाभाविक छे. छतां हस्तं प्रसारयति सूचन करे छे, कारण तेना हाथना चक्रवर्तिनां लक्षणो राजाने देखाडवां छे.

कालिदास पोतानुं नाटक तत्त्तापर केवी रीते भजवाय ए माटे आटली हद सुधी सभान होवा छतां तेना नाटकोने भजवनारा घणी गंभीर भूलो करी बेसे छे. दा. त, शाकु० ना ५ मा अंकमां राजा दुष्यंतने आसनस्थ बतावाय छे. ज्यारे राजा–(अवरुह्य परिजनांसावलम्बी तिष्ठति । अने पुरोहितः–भोस्तपस्विनः असावत्रभवान् वर्णाश्रमाणां रक्षिता प्रागेव मुक्तासनो वः प्रतिपालयति आम राजा ऊभो रह्यो छे, आम स्पष्ट विधान छतां आधुनिक निर्देशको राजाने आसन पर बेसाडी शकुन्तलानुं प्रत्याख्याननुं नाटक भजवे छे, आमां कालिदास अने राजा-दुष्यंत बंनेने अन्याय छे. अतिथि अने तेमांय महर्षि कण्वना आश्रमना अतिथि-मंडळने आसन आप्या विना पौरवंशप्रदीप दुष्यंत बेसे पण खरो ?

समग्र चर्चानुं तारण ए छे के कालिदासे रङ्गमंचयोग्यता अने अभिनेयताने मनःचक्षु समक्ष राखीने पोताना नाटकोनुं सर्जन करेल छे. तेमां भरत मुनिना नाटचशास्त्रना ए सूक्ष्म अभ्यासी छे. तेमनो समय अने समाज पण भरतना नाटच-शास्त्रना सिद्धान्तोने समजनार अभिरूपभूयिष्ठपरिषद्‌वाळो हतो. माल० अने शाकु० ना रङ्गसूचनोनो तुलनात्मक अभ्यास दर्शावे छे, के माल० मां निष्क्रम्य–

प्रविश्य जेवी अपरिपक्व नाट्योक्तिओ विशेष छे, जे शाकु० मां नहिवत् छे जेने Psychological stage directions कही शकाय तेवां पात्रना मानसने अभिव्यक्त करतां रङ्गसूचनो माल० करतां शाकु० मां गुण अने संख्यानी दृष्टिए सविशेष छे. अहीं तेनी उत्क्रांति थई छे. हवे ए बलवत् शिक्षित छे, नाट्यशास्त्र उपरांत पात्र, समाज, प्रसंग के रसने परिपोषक एवी अनेक नाट्योक्तिओ कालिदास पूरी पाडे छे. तेना आ प्रस्थाननुं सरळताथी के सफलताथी कोई पाछळनो नाट्यकार अनुकरण पण करी शक्यो नथी.

कालिदासनी सर्वोपरि विशेषता तो ए छे आवी नाट्योक्तिओ उपरांत केटलीक पात्रोनी उक्तिमां कया पात्रे केवी रीते अभिनय करवो ए सूचवी दे छे त्यां तेनुं प्रयोगविज्ञाननुं ज्ञान प्रत्यक्ष थाय छे. उदा० विक्रम० ५ मां अंकमां प्रवेश करती वखते उवर्शी (कुमारमवलोक्य) को नु खल्वेष सबाणासनः पादपीठे स्वयं महाराजेन संयम्यमानशिखण्डकस्तिष्ठति । पोताना बाळकना मस्तक पर हाथ फेरववो के वाळ ठीक करवा ए पितामाटे वात्सल्यने व्यक्त करती सहज क्रिया छे. अने पुरूरवा ए करी रह्यो छे. पुरूरवानुं पात्र भजवनार नटे आ क्रिया करवी ए सूचना नाट्यसूचना द्वारा नहि पण उर्वशीना उच्चारायेल वाक्यना एक शब्द द्वारा कवि करी रह्यो छे. कालिदासमां आवा अभिनेय अंशोनुं सूचन करतां वाक्यो के वाक्यांशो एक नवा संशोधनपत्रनो विषय पूरो पाडे तेम छे.

नायक(त्रागाळा)–भोजकनी पारसी

सं० पं० अमृतलाल मोहनलाल भोजक अने लक्ष्मणदास हीरालाल भोजक

अहीं निर्दिष्ट 'पारसी' शब्द, सांकेतिक बोलीना अर्थमां छे. 'पारसी' शब्दना आ अर्थना संबंधमां, अमारा सम्मान्य स्नेही सुप्रसिद्ध विद्वान डॉ. श्री भोगीलाल-भाई ज. सांडेसराए अनेक प्राचीन अवतरणो आपीने चर्चा करी छे. जुओ 'बुद्धि-प्रकाश' मार्च–१९४९ ना अंकमां 'शब्दचर्चा–पारसी' शीर्षक लेख.

समाजना विविध वर्गो पोतानी जरूरी बाबतोमां परस्परनी अंगत समज माटे पोतपोतानी पारसीनो प्रयोग करे छे, जेथी नजीकमां उपस्थित अन्य जनो ते समजी न शके. आवी पारसीओमां सैन्योनी पारसी (Code word), तेना अधिकृत ज्ञाता सिवाय अन्यने सर्वथा अगम्य होय छे.

कापडिया, चोकसी वगेरे व्यापारी वर्ग तथा सोनी, सलाट आदि कलोपजीवी वर्ग पोतपोतानी पारसीनो प्रयोग करे छे, पण तेमां तेनो उपयोग मर्यादित होवाथी तेमनी पारसीनी शब्दसंख्या प्रमाणमां ओछी छे, ज्यारे जेनी प्रवृत्ति प्रत्येक वर्गना नाना–मोटा जनसमूह साथे सकळायेली छे तेवी नायक जेवी ज्ञातिओनी पारसीमां शब्द-भंडोळ वधारे होय ते स्वाभाविक छे.

प्रस्तुत नायकनो पारसीना जूज शब्दो घणां वर्षो पहेलां एक अभ्यासी भाईए अमारी पासेथी नोंधीने प्रकाशित कर्यानुं स्मरण छे. तेमज अन्यान्य बीजी पारसीओना संबंधमां सामयिकोमां परिचयो प्रकाशित थयानुं स्मरण छे. समयना अभावने लीधे अहीं स्थान निर्देश थई शक्यो नथी.

आ पारसीनी शब्दसूचिमां आवेलो कोइ कोइ शब्द वर्णविपर्यासथी बनेलो छे. तेथी संभवित छे के आवा शब्दो कदाच मौलिक न पण होय.

नायकनी पारसीमां लांबो के टूंको वार्तालाप करवाना प्रसंगे ज्यां ज्यां पारसीना मौलिक सांकेतिक शब्दना अभावने के विस्मरणना लीधे ऊणप उपस्थित थाय छे त्यां त्यां सर्वजनसाधारण भाषाना प्रचलित शब्दने संस्कार आपीने सांके-तिकशब्द बनावी लेवामां आवे छे. आ रीत आ प्रमाणे छे–प्रथम कोई पण शब्दना

---

१. सोनीनी पारसीना शब्दोने डॉ. श्री भोगीलालभाई ज सांडेसराए, प्राचीन हस्तलि-खित पानाना आधारे प्रकाशित कर्या छे, जुओ तेमनो 'सोनीनी पारसी' शीर्षक लेख–बुद्धि-प्रकाश, ओगष्ट–१९५१.

२. आ पारसीने 'सोमपुरा सलाटनी पारसी' शीर्षक लेखमां श्रीकांतिलाल सोमपुराए प्रका-शित करी छे, जुओ, 'बुद्धिप्रकाश' डिसेम्बर १९५४.

आद्य व्यंजनने दूर करीने तेना स्थानमां 'छ्' व्यंजन मूकवो, दा. त. कूतरो–छूतरो, पूरी–छूरी. आम कर्या पछी मूळ शब्दना आद्य व्यंजनने, अनुस्वारयुक्त 'अ' थी युक्त करवो अने ते उपयोगमां लेवा धारेल शब्दना प्रारंभमां मूकवो. आथी अहीं उदाहरण रूपे आपेला 'छूतरो' ना प्रारंभमां 'कं' अक्षर आव्यो, एटले 'कंछूतरो' शब्द बन्यो. आवी ज रीते पूरीनुं 'पंछूरी'. जे शब्दोनो प्रारम्भ स्वरथी थनो होय ते शब्दोमां ते ते शब्दना प्रारम्भना स्वरने 'छ्' व्यंजनयुक्त करीने तेना आगळ 'अं' उमेरीने सांकेतिक शब्द करवामां आवे छे. उदाहरण– अंबा अंछंबा, ईश्वर–अंछीश्वर, उधार–अंछुधार, ओटलो–अंछोटलो वगेरे. आ पद्धतिए समग्र शब्दोने सांकेतिक बनावी शकाय, तेथी आवा शब्दो अहीं शब्द-सूचिमां आप्या नथी.

पारसीना मौलिक शब्दोनी ऊणपना स्थानमां उपर जणावेली रीतथी बनावेल सांकेतिक शब्दनो प्रयोग करीने प्रस्तुत पारसो अस्खलित रीते बोली शकाय छे. तेने लीधे आ पारसीमां कोई पण विचार के वर्णन व्यक्त करवामां अपूर्णता नथी रहेती. आ हकीकतना उदाहरणरूपे अमे पारसीना शब्दोमां 'सीपण लग' नामनी एक नानी कथा योजी छे अने तेने, तेना अनुवाद साथे, शब्द-सूचि पछी आपी छे.

प्राचीन समयमां अहीं आपेला शब्दो करतां कदाच वधारे शब्दो पण हशे, आज तो आ पारसीना वारसदारोमां पण आ पारसीथी अज्ञात वर्ग घणो छे. अने भविष्यमां आ पारसीनो वारसो लुप्त पण थई जाय ते संभवित छे. आ स्थितिमां उपलब्ध सामग्री एकत्र करी प्रकाशित करवा माटे अमारा स्नेही श्री मनुभाई जोषाणी अने मुरब्बी श्री रतिलालभाई देसाईए अमने उत्साहित कर्या ते बदल अमे तेमना प्रत्ये आभारनी लागणी व्यक्त करीए छीए.

अमे गत त्रीस वर्षमां अंतरे अंतरे, पाटण कुणघेर पांचोट जगुदण सुंढाई वडनगर विसनगर सिद्धपुर आदि अनेक स्थानोमां वसता नायक-भोजक भाइओ पासेथी प्रस्तुत पारसीना शब्दो मेळवी शक्या छिए. तेथी ए सर्वे भाइओ प्रत्ये तथा कवि श्री पथिक नायक अने सुप्रसिद्ध जैनगायक श्री गजाननभाई ठाकुरे केटलाक शब्दो आप्या छे, ते बदल तेमना प्रत्ये अमारो कृतज्ञ भाव दर्शावीए छीए.

नायकनी पारसीनी शब्दसूचि

अकालो }
अकाल्ल्यो } =१ उपाश्रय, २ उपवास

अठोलु }
अट्ठोलु } =आठ

उबळवुं=भोंठा पडवु

उबळामण=भोंठप

उबळी=भोंठी पडी

उबळेली-भोंठी पडेली

उबळयुं }
उबळेलुं } भोंठुं पडेलुं (पु० °ळयो °ळेलो)

अडदोप्=पडदो (नाटकनो)

अत्तइ=मेळ-ताल वगरनुं

असु=आ

अैन=आ

कढवाडवुं=काढवुं

कढवाडी=काढी

कढवाडेलुं=काढेलुं (स्त्री०-°ली, पु०-°लो)

कढवाडयुं=काढयुं

कढवाड्यो=काढ्यो

कमरो=रुपियो

कलवु=मरवुं

कलाडवुं=मारवुं

कलाडी=मारी

कलाडेलुं=मारेलुं (स्त्री०-°ली, पु०-°लो)

कलाडयुं=मार्युं

कलाड्यो=मार्यो

कली=मरी-मृत्यु पामी

कलेलुं=मरेलुं (स्त्री०-°ली, पु०-°लो)

कल्युं=मर्युं

कल्यो=मर्यो

कहंताळ=कजियो करीने पजवनार

काटको=१ हाथ, २ अवाज

काळकी }
काळची } =रात-रात्री

कुदान=दुकान

कुनकडुं=नानुं (स्त्री०-°डी, पु०-°डो)

कुडण=१. खाद्य वस्तु, २ जमण

कुंडणियो=खवैयो-खावानी वृत्तिवाळो

कुडवुं=खावु

कुंडी=खाधी

कुंडेलुं=खाधेलुं (स्त्री०-°ली, पु०-°लो)

कुडयुं=खाधुं

कुडयो=खाधो

कुंडाडवु=खवरावबुं

कुंडाडी=खवरावी

कुंडाडेलुं=खवरावेलुं (स्त्री०-°ली, पु०-°लो)

कुंडाडयुं=खवराव्युं

कुंडाड्यो=खवराव्यो

केती=स्त्रीना जेवी नजाकतवाळो पुरुष

केनळवुं=नीकळवु

केनळी=नीकळी

केनळेलुं=नीकळेलुं (स्त्री०-°ली, पु०-°लो)

केनळ्युं=नीकळयुं

केनळयो=नीकळयो

केलवो=दारु-मदिरा

* कोथवुं=वा छूट करवी

कोथो=खोडो-खराब आदतो

कोमल्वुं=मोकलवुं

कोलक=१ गर्भवती स्त्री, २ पेट

कोलंबर }
कोलु } =पेट

कोंथणियुं=रसोडुं

कोंथवुं=रांधवुं

कोंथी=रांधी

कोंथेलुं=रांधेलुं (स्त्री०-°ली, पु०-°लो)

कोंथ्युं=रांध्युं

कोंथ्यो=रांध्यो

खग=पोलीस, जमादार

खगियार=अगियार

---

* आ अने आनी पछीनी शब्दसूचिमां आवतां क्रियापदोनां कृदन्त रुपो 'कढवाडवुं 'कलवु' वगेरे क्रियापदोनां कृदन्त रूपोनी जेम समजवां.

खजार=हजार
खजुगिया=घउं
खटाळी=१ केरी, २ छाश
खडधुं=अधुं (स्त्री०-°धी,पु०-°धो)
खडभियो=चणियो
खदर्ड=वेश्या
खदणा=दक्षिणा
खगणी=दक्षिणी महाराष्ट्री
खनगु=नागु(स्त्री०-°गी,पु०-°गो)
खनोद=नणोद
खनोदियु=नखोदियुं
खनोदियो=नखोदियो
खपरी=खोचडी
खभारण=बारोटज्ञातिनी स्त्री
खभारो=बारोट
खमदर=मंदिर
खलगर=मुफलिस
खलवुं=लखवुं
खलावबुं=लखावबुं
खंगु=नागुं(स्त्री०-°गी,पु०-°गो)
खंडवु=वा चूट करवी
खडुल=विधवा स्त्री
खारपवु=खिजावुं, गुस्से थवुं
खारवाडण=मारवाडण
खारवाडी=मारवाडी
खारवो=गोळ
खारहनाथ=गधेडुं
खारही=गधेडी
खारहुं=गधेडुं
खारहो=गधेडो
खाळवुं=स्नान करवुं
खावरी=वाघरी
खावरेण=वाघरेण
खांनवुं=नांखवुं
खीपरी=खीचडी
खीम=भीख
खीमवुं=भीख मागवी
खीभारण=भीखारण
खीभारी=भीखारी
खुअ=भूख
खुअमाल=मख्खीचूस, कंगाळ
खुज्यो= १भूख्यो, २ अयोग्य रीते पैसा खावानी
वृत्ति वाळो
खुटको=सोपारीनो टुकडो
खुडका } =डोसी
खुडी }
खुडो=डोसो
खुदान=दुकान
खुबळवुं=भोंठा पडवुं
खुबळामण=भोंठप
खुभवुं=ऊभा रहेवुं
खुमण=मुख-मों
खुसोड=१ सुथार, २ कुंभार
खुसोडो=१ सुथारण, २ कुंभारण
*खुहण=हास्य
खुहवाडवुं=हसावडवुं
खुहवुं=हसवुं
खुहाडवुं=हसावडवुं
खेक } =एक
खेख }
खेलो=कांचळियानो वेश करनार
खोरूं } =घर
खोंजरू }
खोंनवुं=नांखवुं
खोंनुं=घर
खोंबडवुं } =पडवुं
खोंमणवुं }
गनु=अफीण
गनुर=शहेर
गमणियो=जोडो-पगरखुं
गमणो=पग
गंध=१ भंगी, २ चमार
गंधवेण=भंगडी
गंधवो=भगी
गुणवुं=जवुं

* शब्दोमां आवता 'ह' अक्षरने ज्यां ज्यां ह आवो मोटो-ब्लॅक जणाव्यो छे त्यां त्यां तेनो उच्चार 'अ' स्वर पछी उच्चाराता विसर्गना जेवो जाणवो.

गुतमो=फातडो
गोटडी=नानी छोकरी
गोटियुं=नानुं छोकरूं
गोटियो=नानो छोकरो
गोडमो, गोरमो=लाडु
घाड=विष्ठा
घाडवुं=हगवुं
चकेडी=चलम
चांप=पांच
चतवा=चा
चप्पा=पचास
चप्पी=पचीस
चरमुं=मरचुं
चालवी=सोनारण
चालवो=सोनी
चिक्कण, चीकण=घांची
चीक्कणी, चीकणी=घांचण
चितालुं=मंदिर
चुंकण=दरजी
चुंकणी=दरजण
चेमनी=पटलाणी
चेमनो=पटेल
चेववुं=वेचवुं
चोलु=चार
चोहलो=खाटलो
चोंखलुं=जोडुं-खासडुं
चोंखलो=पग
चोंमणी=आंख
चोंमवुं=जोवुं
चोंमाडवुं=बतावबुं
छपनास=छास
छपा=पचास
छपी=पचीस
छल्लु=छ

छातरी=छोकरी
छातरूं=छोकरूं
छातरो=छोकरो
छापळ=पाछळ
छापुं=पाछुं
छुपवुं=पूछवुं
छेंमलां=माछलां
छेंकारूं=नाक
छोडी=सुथार
जाडिया=स्तन
जाबु=जुवार
जारूं=दागिना
जीझुं=बीजुं (स्त्री०-°बी, पु०-°बो)
जेडवुं=मारवुं
जेनालुं=जैन मंदिर
जेल=पटेल
जेलण, जेलवेण=पटलाणी
जेलवो=पटेल
झळको=१ देवता, २ ताव, ३ दीवो
झाकळी=रीस
झाकळो=गुस्सो
झुंखली=कूतरी
झुंखलुं=कूतरूं
झुंखलो=कूतरो
झोकारी=रीस
झोकारो=१ वरसाद, २ खेल, ३ ताव
झोकाळी=लाज-घुंघटो
झोंणवुं=चोरवुं
झोंणावाळी=चोरी
झोंणी=१ चोर स्त्री, २ कोळण-ठाकरडी
झोंणो=१ चोर, २ कोळी-ठाकरडो
झोंमरी=बाजरी
टववुं=लेवुं
टवाडवुं=संताडवुं
ढापती=रोटली

टापणो=रोटलो
टबाकबो=चोर
टाकण=रबारण
टाको=रबारी
टापलो=रोटली
टापलो=रोटलो
टलो=लोट
टव=वात
टावकी=वाटकी
टावण=पाटण-अणहिलपुर
टावली=माटली
टावलु=माटलु
टांचो=घरेणुं
टुक=कंप
टुकण=कंपवानी क्रिया
टुकवु=कंपवु
टेल
टेलण } =खेल-नाटक
टेलणियो=नृत्य करनार
टेलवुं=नाचवुं
टेलवो=टेलिओ ब्राह्मण
टोमर=मोटर
टोमुं=मोटुं (स्त्री०-°मी, पु०-°मो)
ठमियो=स्त्रीओमां आसक्त
ठववुं=वेचवुं
ठावववुं=वेचाववुं
ठावियाणी=रबाणी
ठावियो=रबाणो
ठुम=कंफास
ठुलवुं=ऊठवुं
ठुलववुं=ऊठाडवुं
ठेमई=मीठाई
ठेमुं=मीठुं-लूण
ठोरुं=सारुं (स्त्री०-°री, पु०-°रो)
डखुं=पडावेली दाळ
डेकपण=गांडपण

डेलग=१ अक्कल विनानो, २ गांडो
डेली=१ अक्कल विनानी, २ भांग
डेलुं=१ अक्कल विनानुं, २ गांडुं
डेलो=१ अक्कल विनानो, २ गांडो, ३ गांजो
डंपो=पेंडो
डोवला=अंडकोश
ढवई=लढाई
ढववु=लढवुं
ढवाडियो=लढाईखोर
ढवाडो=कजिओ-कलह
ढोंकण
ढोंगण } =बावो
ढोंकणी
ढोंगणी } =बावण
तकरी=छास
तकार=तमाकु
तणखी=लुहार
तबाववुं=बतावबुं
ताकी=रबारण
ताको=रबारी
तात=१ मा, २ बाप
तापती=रोटली
तापतो=रोटलो
तावडो=चा
तुबरवुं=ऊतरवुं
तुबारो=उतारो
तुबारवुं=ऊतारवुं
तुबावळ=ऊतावळ
तुमरवुं=मूतरवुं
तुसी=बंटी
तोंतरवी=राखडी
तोंतवी=जनोई
तोंदा=अनाज
तोलु=त्रण
थपनवुं=थवुं-होवुं
थपरो=पथरो

थालु=तेल
थोपियुं=धोतियु
थोंमाळियुं=फाळियुं
थोंमलुं=माथुं
दकाळ } =दाळ
दगाळ }
दडवुं=मारवुं-धीबवुं
दडाववु=मराववुं-धीबावबुं
दनकर } =दिवस
दनको }
दुवाडवुं=सळगावबुं
दावो=१ पति, २ मालिक
दाहणु=शाक
दांतवा } =चोखा-तांदुल
दांतिया }
धतुरी=चलम
धबुं=बधुं
धम्=बंध
धमणिया=नितंब
धमरकुं=मरधुं-तबलुं
धमु=बंदूक
धाबुं=बधुं
धाद=१ तलवार, २ धारियुं
धारूडियो=बहारवटियो
धारूडी=बंदुक
धुपारी=पूजारी
धुपी=१ पूजा, २ रावळाणी
धुपो=रावळ
धोरमी=लापसी
धोरमो=शीरो
धोद=बे
धोद हदका=वीस
धोंबवुं=बांधवुं
नप्पर=पन्नर
नथोलु=नव
नळुको=दारू-मदिरा
नाळ=गाम

नाळुडी=केडी-रस्तो
नालु=नाक
निराळवी=नदी
निराळवुं=तळाव
निराळवो=कुवो, कुंड, दरियो
निराळी=१ छास, २ चा
निरालु=पाणी
नेक=अनाज
नेग=खीचडी
नेमो=हजाम
नोंड } =दारु, मदिरा
नोंळ }
पचोलु=पांच
पठवुं=भणवुं
पठावबुं=भणावबुं
पडवलुं=गोदडुं
पडवलो=माडी-साल्लो
पतक्रियां=पतासां
पवो=जमण
परबलुं=गोदडुं
परवडी=गोदडी
परवडु=गोदडुं
पस्तक=रोटलो
पस्तकी=रोटली
पंचोलु=पांच
पारणियो=१ भोजननो लालचु, २ कोई पण
कार्यमां पैसा खानार, ३ घणुं खानार
पारवुं=खावुं
पावो=अवाज
पाळवुं=१ आववुं, २ आवड
पांखर=कपडां
पांडु=पांच
पांनियो=कागळ
पूजणियो=१ व्यभिचारी, २ अतिकामी
पूजणुं=संभोग
पूजवुं=संभोग करवो
पूजामणी=दुश्चरित स्त्री

पूजेल=भारभात
पेंगण=१ रुदन, २ रोतल
पेंगशाडवु / पेंगाडवु =गोवरावबुं
पेंगवुं=रोवुं
पोस्वच=पगरखुं
पोगळी=घोडा
पोगळो=घोडो
पोपी=मालण
पोपुं=श्रीफळ
पोपो=माळी
पोलुं=पतासुं
फारवुं / फाळुं =तेल
फुलावबुं=भरवुं
फुंकण=मानी
फुंकणी=सोनारण
फुंकारो=घोडो
फुंको=साप
बालांचाववां=फांफांमारवां
बांयली=बहेन
बांयलो=भाई
बेंचरपाक=खीचडी
बेलवुं=आपवुं
बेलावबुं=अपावबुं
बोल्ली=बहेन
बोल्ल्यो=१ भाई, २ आतभाई
बोळ=घणुं
भख्खळ=बेशरम
भांखीं=गुप्तभागना वाळ
भुटाकिउं=१ दुकान, २ तालुं
भेमरकी=१ ढोलकी, २ पखाज, ३ उस्ताद
भेमरकुं=तबलुं
भेमरवुं=नाचवुं
भेमरी=१ घंटी, २ नाटककंपनी, ३ रामलीला, ४ नर्तकी
भेमरुं=भवैयानुं टोळुं

भ्यार / भ्याळ =खराब
मकारो=रूपिओ
मधुरो=विदेशी दारू–मदिरा
मन्त्री=योनि
माढडी / माढी =युवान छोकरी
माढियो / माढो =युवान छोकरो
माया=१ भांग, २ नायकज्ञाति
माळकवुं=मागवुं
मांमियो=बदाम
मुराळ=१ राजा, २ ठाकोर, ३ भगवान
मुराळीठाठ=१ राजा जेवो देखाव, २ राजापाठ
मुंजवुं=मारवुं
मेंखली=गाय
मेंखलो=१ बळद, २ आखलो
मोंकी=मुसलमान स्त्री
मोंको=मुसलमान
मोलकी=डुंगळी
रकवुं=करवुं
रकारियो=रूपिओ
रकावबुं=करावबुं
रथवाडवुं / रथाडवुं =राखवुं
रथवुं=रहेवुं
रभडी=नायकज्ञातिनी स्त्री
रभडुं=भरडकुं
रभडो=नायक
राची=चालीस
राडियो=भंगी
राब=बार
रामलाडु=डुंगळी
रायली=पावली–चार आना
रालुं=गोदडुं
रालो=पुरुषचिह्न
राळी=ताळ
रुबी=वाणियण

रुबो=वाणियो
रुंवाळ=घी
रेफु=रेती
रेवरी=बळदगाडी
रेवरुं=गाडुं
रेंपवुं=पहेरवुं
रोधु=घोडुं
लउ } =वेश्या, नर्तकी
लेउ }
लकपण=मृत्यु
लकपणियु=लसण
लकवाडवुं=ज्ञानथी मारवुं
लकवुं=मरवुं
लकारियुं=लसण
लखमी=चूलानी राख
लघो=पुरुषचिह्न
लंछाख=लाख
लाडुं=लाकडुं
लीलकुं=छाण
लीलपी=कैरी
लीलवुं=१ श्रीफल, २ बाळवानुं लाकडुं
लीलपो=वांसडो
लेपुं=पेलु (स्त्री०-ॅपी, पु०-ॅपो)
लोबवुं=बोलवुं
लोबाववु=बोलावबुं
लोंकी } =१ कांचळी, २ स्त्रीपाठ
लोंची }
लोंकियो } =कांचळियानो वेश करनार
लोंचियो }
वकवुं=कहेवुं
वख्खम=खराब
वजियो=कजियो
वदणुं=१ गान-गावुं ते
वदवुं=१ कहेवुं, २ गावुं
वदैयो=गवैयो
वरूडो=चरूडी
वहुंदरी=खेतरनी वाड
वहुंदरुं=१ खेतर, २ घर
वाजणी=सारंगी
वादणुं=वाजिंत्र
वालपंथ=भंगी
वारही=गधेडी
वारहुं=गधेडुं
वारहो=गधेडो
वाह्योळ=टेलिओ ब्राह्मण
वाह्योळी=१ टेल, २ दीप-खरडो
वांमियो=बदाम
वांसियो=आनो-रुपियानो सोळमो भाग
वीचकुं=वासण
वीचकी=१ थाळी, २ वाटकी
वीभी=भवाई
वीलुं=१ ढीलुं, २ खराब, ३ दुश्चरित
वेकरी=खांड
वेकार=खराब
वेंनाळवी=छिनाळ स्त्री
वेंनाळवो=व्यभिचारी पुरुष
वेंनाळुं=छिनाळुं
वेंमियो=बदाम
वेंर=शेर-चालीस तोला
वेंवरी=बळदगाडी
वेंवरुं=गाडुं
वेंवरो=वणियो
वेंसी=ऐंसी
वेंहली=पाई-रुपियानो १९२ मो भाग
वेंहलो=पैसो
वैण=नायक, भोजक
व्यंजन=शाक
शकारियो=सीरो
शमाल=मशाल
शीव=पीस
सणकी=गरासणी
सणको=गरासियो
सपनाक=शाक

समकरी=मश्करी
समकरा=मश्करो-मश्करानो पाठ करनार
समलमान=मुसलमान
संवर=सो
सीप=चोक
सीपण=चोकण
सीपवु=चीपु
सीवली=लापशी
सेडकी=गाळ
सेदबापक=दूधपाक
सेदुु=दूध
सेन=जैन साधु
सेनुडी=जैन साध्वी
सेंगलें=१ भेंस, २ जू, ३ लीख
सेंगलो=पाडो
सोरम=गांयजो-वाळंद
सोरमी=गांयजी
हुगन=गुदा
हुगनिया=नितंब
हुडनर=बनावट, असत्य
हुडतरव } -अयोग्य रीते घुसणियो
हुडतरिओ }
हुणकी=गरासणी
हुणको=गरासिओ
हुतु=भुंगळ
हुतोलु } =सात
हुत्तोलु }
हुद=दस
हुदखेक-°खेख=अगिआर
हुदचोलु=चौद
हुदतोलु=तेर
हुदघोरु=बार

हदाळु=नाम
हरतुकी=हारमोनियम
हरतुं=भुंगळ
हस्तिगर } =होको
हस्तिमागर }
हळकियो=लोटो
हायणुं=शाक
हारपी=पारसी-खानगी बोली
हार=१ स्त्री, २ पत्नी
हालवो=पति
हावळ=ब्राह्मण
हावळी=ब्राह्मणी
हौंकली=जुवार
हेमाळु=सोनु
हैपो=पैसो
होतराव=मूत्र
होतराडवुं=मुतरवु
होतवुं=पीवुं
होती=पीधी
होधुं=पीधुं
होधो=पीधो
होहणी=१ बीडी, २ चलम
होहणो=होको
होहवु=पीवुं
होंकु-°खु=१ जू, २ लीख
होहाडवु=पावुं
होंखली=१ जू २ लीख
होंणम=माणस
होंतरं=स्नात्र
होंथुं=कपडुं
होंनो=ना

सीपण खग

शेरसिंह हदाळुना मुराळे काळकीए धोरू खगने लोबावीने वक्युं के–टोमा गोटियानी हालने वेवरामां ठवाडी तंछेना बोल्ल्याना नाळमां कुमवा गुणो.

खग काळकीए जांवे नाळ गुणतां सीपता'ता, पण मुराळने होनो कंछेम वकाय ?

धारूडी धांबीने धोरू खग खारपेला खुमणे, ठोरां होंथां अने बोळ जारू रेंपेली हणकीने कुमवा कोंनळ्या.

धारू अने धारूडी वंछाळो, चोंमणी-ओ ज चोंमाय अंछेवुं थोंभाळियुं रेंपीने, तोखे ठवीने नाळुडीमां धारूडियो पाळ्यो.

धारूडियाने चोंमतां ज खग सीप्या.

झळका जंछेवी चोंमणी चोंमाडी धारूडियाए वकचुं–जारू बेंलो नंछकर धाबांने कलाडी खोंनीश.

कलाडी खोंनवानी टावथी लकपण पाळ्या जेवां खुमण रकीने खगे हणकीने जारू बेंलवा वकचुं अने लोब्या के–ढवई रकीशुं तो एन झोंणो धाबां होंणमने कलाडी खोंनशे.

मुराळनी हाले धंछावणमां हणकीनुं सेडवुं होहेलुं, खगनी सीपण टावथी हणकीने बोळ झोकारी चंछडी. जारू बेंल-वानी होंनो वकी अने तुबावळथी खगना काटकामांथी धारूडी टवांने ढवई रकी, धारूडीयाने कलाडी खोंन्यो.

डरपोक जमादार

शेरसिंह नामना राजाए रात्रे बे जमादारने बोलावीने कह्युं के–मोटा छोकरानी वहुने गाडामां बेसारी तेना भाईना गाममां मूकवा जाओ.

जमादारो रात्रे बीजे गाम जतां डरता हता, पण राजाने ना केम कहेवाय ?

बंदुक बांधीने बे जमादारो, भोंठा पडेला मोंढे, सारां कपडां अने घणा दागीना पहेरेलो रजपूताणीने मूकवा नीकळ्या.

तलवार अने बंदुक वाळो–युक्त, आंखो ज देखाय एवुं फाळियुं पहेरीने, घोडे बेसीने रस्तामां बहारवटियो आव्यो.

बहारवटियाने जोतां ज जमादारो डर्या.

देवता (अंगारा) जेवी आंख देखा-डीने बहारवटियाए कह्युं—दागीना आपो, नकर बधांने मारी नांखीश.

मारी नांखवानी वातथी मृत्यु आव्या जेवां मोढां करीने जमादारोए रजपूताणीने दागीना आपवा कह्युं, अने बोल्या के–लडाई करीशुं तो आ लुंटारो बधा माणसोने मारी नांखशे

राजानी स्त्रीए धावणमां रजपूताणीनुं दूध पीधेलुं, जमादारोनी बीकण वातथी रजपूताणीने घणी रीस चढी, दागीना आपवानी ना कही अने झडपथी जमादारना हाथमांथी बंदुक लईने लडाई करी बहारव-टियाने मारी नांख्यो.

संछिहण जंछेवी हणकीना गमणामां थेमाळुं कुमी, चेंमणीमांथी बोळ निराळु कदवाडी सीपण खग टोमा काटके पॅग्या.

पेवरुं छापुं मुगाळना खोंने पाळ्युं.

हणकीए नाळुडीमां रकेली ढवईनो टावथी खग अंछुार मुगळ खारप्यो.

थोरू खगने खडभियो, लोंची अने पडवलो रेंपावी खारहे ठवाडी मुगाळे नाळमांथी कदवाडी कुम्या.

सिंहण जेवी रजपूताणीना पगमां माथुं मूकी, आंखमाथी घणां आंसु लावी बीकण जमादारो मोटा अवाजे रोया.

गाडुं पाछुं राजाना घेर आव्युं.

रजपूताणीए रस्तामां करेली लडाईनी वातथी जमादारो उपर राजा कोप्यो.

बंने जमादारने चणियो, कांचळी अने साल्लो पहेरावी, गधेडे बेसारी राजाए गाममांथी काढी मूकया.

कवि बंदिक[1]

लें॰ पं॰ अमृतलाल मोहनलाल भोजक

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

वि. सं. ९१५ में रचित आचार्य श्री जयसिंहसूरिकृत धर्मोपदेशमाला–विवरण में वन्दिकाचार्यकृत ग्रन्थ का अवतरण इस प्रकार दिया है—

"उक्तं च श्रीमद्वन्दिकाचार्येण—

समुद्रविजयोऽक्षोभ्यः स्तिमित[:] सागरस्तथा।
हिमवानचलश्चैव धरणः पूरणस्तथा ॥
अभिचन्द्रश्च नवमो वसुदेवश्च वीर्यवान्।
वसुदेवानुजे कन्ये कुन्ती मद्री च विश्रुते ॥"

(सिंघी जैन ग्रन्थमाला द्वारा प्रकाशित 'धर्मोपदेश–माला–विवरण' पृष्ठ ७)

उपर्युक्त अवतरण के आधार से 'धर्मोपदेशमाला–विवरण' के विद्वान् संपादक पं॰ श्री लालचन्दभाई गान्धी ने अपनी प्रस्तावना के छट्ठे पृष्ठ में श्रीवन्दिकाचार्यकृत ग्रन्थ की नोंध ली है।

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

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

---

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

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

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

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

डा० गुलाबचन्द्र चौधरी ने कुवलयमालाकथा की गाथा के आधार से ही हरिवंश ग्रन्थ के कर्ता विमलसूरि नहीं है ऐसा जो विधान किया है[1] वह उचित है। किन्तु साथ ही साथ उन्होंने उसी गाथा के पदों से हरिवंश ग्रन्थ के कर्ता 'हरिवर्ष' नाम के विद्वान् होने का जो विधान किया गया है[2] वह मेरी समझ में गलत है। उनका यह विधान इसलिए उचित नहीं कि 'वंदियं पि' का रूपान्तर 'वन्द्यमपि' करते हैं जो कथमपि संभवित नहीं।

यहाँ निर्दिष्ट धर्मोपदेशमाला–विवरण का अवतरण मेरे सम्मान्य स्नेही और सुप्रसिद्ध विद्वान् डा० श्री हरिवल्लभभाई भयाणीजी से मुझे ज्ञात हुआ है एतदर्थ मैं उनके प्रति आभारभाव व्यक्त करता हूँ।

---

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

२. वही पृ० ७६

श्रीसोमार्कशिष्यसर्वार्ककविना विनिर्मिता

पिशुनपञ्चाशिका

संपादकः पं० हरिशंकर अं. शास्त्री

[पिशुनपञ्चाशिका नाम काव्यं सोमार्कशिष्यसर्वार्कनाम्ना कविना ललितपद्यैः व्यरचि इति तु अन्तिमभागे पुष्पिकायां स्पष्टमुट्टङ्कितम्। 'अयं कविः स्वकीयजन्मना कां भूमिमलञ्चकार कदा च' इत्यादिस्तस्य जीवनवृत्तान्तस्तु नाज्ञायि।

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

अस्य काव्यस्य एका एव हस्तप्रतिर्लब्धा या ला-द-भा-सं-विद्यामन्दिरसुरक्षितमुनिश्रीपुण्यविजयजीसङ्ग्रहसत्का प्रकाशितहस्तप्रतसूचौ ५१०७ क्रमाङ्का। सा च खिस्त१५शताब्द्यां लिखिता इति कल्प्यते। अस्याः पृथुत्वदीर्घत्वप्रमाणं तु २६.१×११.०-से०मी० परिमितं वर्तते। अस्यां प्रतिपत्रं १८ पङ्क्तयः प्रतिपङ्क्ति च ६५ अक्षराणि सन्ति। प्रायः शुद्धा वर्त्तते। मूलमात्रम् एवास्यां प्रदर्शितम्। मध्ये सुशोभनमप्यस्ति इति शम्। —सम्पादकः]

गावो जयन्ति कवितुः सवितुश्च तुल्याः
कल्याणवर्णमयतां परिशीलयन्त्यः।
याः कारणं सुजनवारिजहासवृत्ते-
र्म्लानिं नयन्ति पिशुनोत्पलकाननानि ॥१॥

कण्ठे विषं हृदि तमः शिखिनं च नेत्रे
नेपथ्यजातमपि यो वहति द्विजिह्वान्।
भाग्येन केनचिदुपस्थितचन्द्रलेखः
स्वामी समापयतु कोऽपि सतां स तापम् ॥२॥

हेतोर्विनाऽपि विनयच्युतिचापलेन
यः सावलेपमपराध्यति सज्जनेभ्यः।
आलिम्पतोऽस्य जनमार्यमवर्णपङ्कैः
संकीर्तयामि पिशुनस्य यशोऽश्चरित्रम् ॥३॥

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

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

भूकम्पभीलुकमलक्कणवर्षदृन-
मुद्दामदुर्दिनविमर्दमृदूकृतार्कम् ।
दिग्दाहभस्मचयचण्डमरुत्प्रपात-
पर्याकुलं च खलजन्मनि विश्वमासीत् ॥६॥

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

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

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

स्तन्याय जिह्मरसनः पिशुनो जनन्या
प्रायश्चिरं शकृदपायितरां खरस्य ।
येनाधुनाऽपि खरवत् परुषाणि जल्पन्
अल्पेतरं(रत्) श्रवणवर्त्म सतां दुनोति ॥१०॥

अद्यापि ते नयरहस्यविदां सदस्सु
शौर्यादयः षडपि यस्य गुणाः प्रथन्ते ।
अत्यन्तनिर्गुणतया जगति प्रतीतो
दोषैकवागपि शुनः पिशुनः समः किम् ॥११॥

धूमायते धिगयमाश्रयमेव हिंसन्
मां सर्वभक्ष इति वैष विगर्हते यत् ।
अत्यन्तभीतुरतिलोलशिखापदेशात्
वैवाहिकोऽपि खलतः खलु वेपतेऽग्निः ॥१२॥

स्वादीयसीं किल सुधामपि धिक्करोति
कान्ताऽधरस्तदिदमाहुरलीकमेव ।
रागोत्तरं रसयतोऽपि मुहुर्यदेन-
मद्यापि वाग् विषमयी वदने खलस्य ॥१३॥

द्यूतेषु देवनपणाय खलः प्रियायाः
संशोध्यमेतदपि काञ्चनमुच्चिनोति ।
पर्वच्छलाच्च पुर एव बहूपकुर्वन्
सर्वस्वमाहरति विश्वसितस्य जन्तोः ॥१४॥

अत्यन्तकर्कशगिरो मलिनात्मकस्य
किञ्चित्खरस्य च खलस्य च वैसदृश्यम् ।
वामोऽपि यद्दिशति वाञ्छितमर्थमेकः
क्लिश्नाति सिद्धिमपरस्तु नयाध्वगानाम् ॥१५॥

को नाम पङ्कजभुवः शुचितावलेपः
कृष्णस्य किं धवलयिष्यति कीर्तिराशाः ।
सर्वज्ञता पशुपतेर्धिगरोपि धृष्टै-
रित्थं सुरोपहसितुः क्व न भीः खलान्नः ॥१६॥

निर्यातयिष्यति ममान्वयवैरमेष
भावी पुनर्मदुपबृंहितवित्तभोक्ता ।
इत्थं खलस्तनयजन्ममहोत्सवेऽपि
सम्प्रीयते किमपि किञ्चन शोचतीव ॥१७॥

आजन्मनः कलुषमेव मुखं यदस्य
यत्काचिदुल्लसति वाचि कठोरतैव ।
तत्किं समुन्नतिमतो बहुमानभाजः
कान्ताकुचादयमशिक्षि गुणः खलेन ॥१८॥

सर्वज्ञ ! विज्ञपयतः शृणु मे वचांसि
तीक्ष्णो मुखे स परुषः परमर्मभेदी ।
किञ्चित्तदा न पिशुनो विधिशल्यमासी-
ल्लक्ष्मीधरः पुरवधार्थमिषूकृतो यत् ॥१९॥

ग्रासीकृतेन बहुनापि हलाहलेन
श्यामीबभूव भवतः शिव ! कण्ठ एव ।
आचम्य बिन्दुमपि दुर्जनवाग्विषाणा-
माचूलमाचरणमेष्यसि कालिमानम् ॥२०॥

प्रायः परार्थविमुखोऽपि तदर्थितस्त्वं
हंसि द्विजिह्वगणभूषण ! न द्विजिह्वान् ।
आत्मार्थमङ्गजमपि प्रहरिष्यतः प्राक्
निस्त्रिंश ! न त्रपितमण्वपि मानसं ते ॥२१॥

मा तेऽस्तु मानकणिकाऽपि यदक्षिवह्नेः
कोऽन्यः पुमानहमिव प्रसहेत हेतीः ।
उत्सेकिनः पिशुनवाग्दहनस्फुलिङ्गा-
नङ्गीकरोषि यदि वेद्मि तदीशतां ते ॥२२॥

यावत्तवान्धकवधाय यशस्त्रिनेत्र !
यावत्पुरप्रमथनाच्च तवैकनेतः ।
तावद्यशः शतगुणं भज भूतनाथ!
भूतद्रुहे खलजनाय दिशन्त्रिशूलम् ॥२३॥

एतस्य वा पशुपतेः कृतमर्थनाभि-
र्दक्षात्मजामशरणः क्षणमर्थयिष्ये ।
यामभ्यु(भ्य)पादि पदवीं महिषो मृडानि !
तत्रोचिते खलमपि प्रहिणु प्रसीद ॥२४॥

क्षेत्राधिनाथ ! भगवन्नकृपः कृपाण्या
त्वं तस्य दुर्जनपशोः परिकृन्त जिह्वाम् ।
यद्वाग्विषप्रसरमोहनिरस्तकान्ता-
दुःखोर्मिभिः स्फुटमजीयत रामभद्रः ॥२५॥

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

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

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

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

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

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

क्रुद्धेऽपि केसरिणि धावति धीरनाद-
मप्यातुरस्य पितरः शरणीभवन्ति
स्मेरादपि प्रियगिरोऽपि विशङ्कमानः
कर्णेजपात्तु करुणः शरणं कमेतु ॥३२॥

अग्निः स्पृशन्तमहिराक्रममाणमेव
हालाहलो रसयितारमचित्रमेतत् ।
चित्रं हिनस्ति पिशुनस्तु दवीयसोऽपि
यस्तं दिशामि सकुलं कुलयोगिनीभ्यः ॥३३॥

नादातुमक्षमत दस्युभिया खलस्य
संमूर्च्छतोऽपि वदनान्मणिमस्य बन्धुः ।
दैवादलीकमृतकः कवलीकरोति
दुष्टो ममाङ्गुलिमसौ दशनैः कदापि ॥३४॥

हित्वा खलानहह चत्वरदेवतानां
सन्तर्पणाय किमजः ससृजे विधात्रा ।
आः ज्ञातमग्निपरमाणुविनिर्मितानां
तेषामसृग्दहति तद्गलनाल्दीर्घम् ॥३५॥

हा धिग्जनो मयि भवत्यपि जीवतीति
तीर्थेऽम्बुधौ तदुपतापधिया स्वमौज्झत् ।
भूत्वा विषं किमुदितः खल एव लोकान्
क्रामन्पदं पुरभिदोऽपि चकार कण्ठे ॥३६॥

रक्षोऽभिधावति तथेर्दमितोऽपि दन्ती
शार्दूल एष मृगराडयमत्युदीर्णः ।
यातुः क्व ते कुशलमित्युदितः किरातान्
ब्रूतेऽध्वगः खलन एव भयं न तेभ्यः ॥३७॥

हित्वा गृहान् वरमरण्यमहीमुपाद्ध्व-
मश्नीत वन्यमुपजीवत निर्झराम्भः ।
वल्कं वसीध्वमपि किं तु भयंकराणि
दूरेण वर्जयत दुर्जनतर्जनानि ॥३८॥

सर्वोऽपि नाम कुशकोटिमतिः[1] प्रयत्नात्
वेत्ति त्रयीं विवृणुते पदवाक्यतर्कान् ।
विन्दत्यवाग्मनसगोचरमात्मतत्त्वं
चित्तं तु कश्चन न निश्चिनुते खलानाम् ॥३९॥

स्फीता पुरस्तदनु घर्मऋतुक्षपेव
मैत्री क्रमेण तनिमानमुपैति येषाम् ।
शाठ्यं तु तद्दिनमिव प्रथिमानमेति
किं ते न कालसुहृदः पिशुना ग्रसन्ते ॥४०॥

ज्ञातं चिराय विरमन्ति न तेऽपराधात्
नाधातुमेषु च रुषां फलमीशितारः ।
किन्तु क्रियासमभिहारकदर्थिताना-
मस्माकमुक्तिरनिशं पिशुनान् पिनष्टि ॥४१॥

धातुः स्तवीमि किमु पाणिसरोरुहाणि
निन्दामि वेति विततः खलु मे वितर्कः ।
सल्लक्षणं मधु यदेकमितः किमासी-
दन्यच्च दुर्जनरजो भुवनान्ध्यहेतुः ॥४२॥

धत्तेऽन्यदेव पिशुनो हृदयेऽपि किञ्चिद्
वाचा ब्रवीति परिकल्पनमन्यदेव ।
मन्युक्रियैकपरिचारकचित्तवृत्ते
रोगातुरस्य च न कश्चन तद्विशेषः ॥४३॥

धिक्शापवाचमथवा मम दुर्जनेषु
यत्तेऽपि सन्त इव वेधस [एष स]र्गः ।
द्राक्षारसालकदलीवनमेकतश्चेद्
लोके विषद्रुमवनान्यपि नान्यतः किम् ॥४४॥

शश्वद् गुणीभवितुमुज्ज्वलमेव यत्न-
मातन्वतोपि(?स्तु) खलयोरयमेव भेदः ।
एकः स्वके मनसि कानपि मन्त्रभेदान्
अन्यः परस्य तु जपत्युपकर्णमेव ॥४५॥

---

१. कुशाग्रमतिः ।

आद्यः कविस्त्वमसि तेन जगद्विधात-
धौतर्यतस्व खलखण्डनरूपकाय ।
बीभत्समित्यप[रि]हार्यमिदं तवापि
वाग्विभ्रमो बहुरसः किल नाटकीयः ॥४६॥

आधानतः प्रभृति ये निधनं च याव-
दित्थं खलाः सकललोकभिये भवन्ति ।
प्रेत्यापि किन्तु यमकिङ्करतामुपेत्य
ते यातनासु जनतां परितापयन्ति ॥४७॥

एते खलस्य प रेवादमुदीरयन्तः
प्रायो वयं खलतुलामिह मा स्म यामः ।
इत्याकलय्य तदवर्णनिवृत्तिभाजा--
मस्माकमस्तु हरिकीर्तनमेव शुद्धयै ॥४८॥

भालस्थलीधगनलः क्व नु यामिकस्ते
शास्ता तपोनिधिरिति स्मरतस्करस्य ।
प(ख)ट्वाङ्गमप्यहह पाणिगतं न किं ते
यत्तेऽधुनाऽपि परितः पिशुनाः स्फुरन्ति ॥४९॥

सोमार्कस्य गुरोर्गिरं गुणमयीमासेव्य पञ्चाशता
वृत्तैर्यद्विततान वृत्तमसतां सर्वार्कनामा कविः ।
तच्चित्तेन तवैव तर्कपटुना निश्चित्य हे सज्जना
मा भूद्वः पिशुनैः समं क्वचिदपि क्रूरेङ्गितैः संगतिः ॥५०

॥ इति पिशुनपञ्चाशिका ॥

CATUR-VIMŚATI-JINA-STUTI

(In Apabhraṃśa)

[From Risahanāha-Cariya by Vardhamāna-Sūri]

Madhusudan C. Modi
Amritlal M. Bhojak

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

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

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

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

श्रीवर्द्धमानसूरिविचित 'रिसहनाहचरिय' अन्तर्गता

अपभ्रंशभाषानिबद्धा

चतुर्विंशतिजिनस्तुतिः

[१]

देव तिहुयण-पणय-पय-कमल
कमलोयर-कय-चरण[1] कमल-गब्भ-सम-वण्ण सामिय ।
रिसहेसर पढम-जिण[2] पढम-धम्म-धुर-धरण-धोरिय ॥
अट्ठावय[3]-गिरिवर-सिहर- सेहर पुरिस-पहाण ।
ताहँ तह[4]-ट्ठिय भव-जलहि जेहिँ न[5] तुह कय आण ॥

[२]

अजिय निज्जिय-दुज्जयाणंग
गय-लंछण गय-गमण अजर अमर सिव-सुह-निबंधण ।
सम-सायर[6] पार-गय विजयदेवि-जियसत्तु-नंदण ॥
तं धणु धरणिहिँ भार-करु अहव[7] विडाविडि-सत्थु ।
जेण न पूइउ सामि तुहुं[8] भव-सायर-वोहित्थु ॥

[३]

देव दुज्जय-मयण-मायंग[9]-
करड-यड-दारण-दरिय- हरि-किसोर[10] भव-भमण-भंजण ।
भव-सायर-पारगय गुरु-पयाव नीरय निरंजण ॥
संभव भव-संताव-हर लक्खण-लंछिय-गाय ।
पुन्न-विहीणहँ दुल्लहिय तुह पय-पायव-छाय ॥

---

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

[४]
भुवण-भूसण जण-मणाणंद
पुरिसोत्तिम परम-पय- बद्ध-लक्ख अक्खय निरंजण ।
सु-पसत्थ-मंगल-निलय भुवण-भाणु भव-भय-निरुंभण ॥
संवर-सिद्धत्था-तणय निज्जिय-विसय-कसाय ।
अभिणंदण जिण तुहुँ सरणु तिहुयण-पणमिय-पाय ॥

[५]
सुमइ साहिय-सिद्धि-अत्थाण
सन्नान-दंसण-चरण- णिलय नाह जय-जीव-वच्छल ।
भव-रुंद-कंदुक्खणण- वर-वराह धर-धरण-पच्चल ॥
मेहराय-कुल-कित्ति-कर कोह-दवानल-मेह ।
मंगलदेविहि अंगरुह कवणु लहइ तुह रेह ॥

[६]
विसय-विसहर-विसम-विस-वेय-
विद्धंसण विणय-सुय तार-तेय तिहुयण-नमंसिय ।
पउमप्पह ! पउम-दल- दीह-नयण पंडिय-पसंसिय ॥
अप्पडिहय-वर-नाण-धर सोडिय-माण-मरट्ट ।
एक्क-कालु नाणा-जियहँ संसय-दलण-घरट्ट ॥

[७]
सरस-सररुह-सुरहि-सुह-सास
कुंदेंदु-निम्मल-चरिय मोह-तिमिर-दारण-दिवायर ।
तिजगुत्तमं तम-रहिय भविय-कुमुय-बोहण-निसायर ॥
पयडिय-परम-पयत्थ पहु भुवण-त्तय-सु-पयास ।
सुह-निहि निहणिय-कम्म-मल जिणवर जयहि सुपास ॥

[८]
सरय-ससहर-हार-नीहार-
हर-हास-गोखीर-सम- देह-वन्न वर-कित्ति-कुल-हर ।
चंदप्पह चंद-मुह चंद-कित्ति-धवलिय-दियंतर ॥
निय-कुल-नह-यल-चंद-सम कम्म-कलंक-विमुक्क ।
संपइ सरइ न ताहँ पहु जे तुह सेवह चुक्क ॥

१. भवण° जे० ॥ २. सरण जे० ॥ ३ °अट्ठाण जे० ॥ ४. जइ-जीव° जे ५. °द०कुंदक्ख जे० ॥ ६. °म मण-र° जे० ॥

[९]

सुविहि-सुविहिय-समण-कय-सेव

करुणामय-मयरहर महिय-मोह मय-माण-मूरण ।
संसार-भय-भीय-मण- जण-सरण्ण कम्मट्ठ-चूरण ॥
महइँ महग्घइँ मणहरइँ तिहुयणि जाइँ सुहाइँ ।
तुह पेय-सेवइँ सुविहि जिण लीलइँ लब्भहि[१] ताइँ ॥

[१०]

भुवण-वच्छल अतुल-बल-सार

संसार-सर-सोस-यर तरणि-तेय सीयल सुहंकर ।
सुह-सासण ससि-वयण भविय-कमल-बोहण-दिवायर ॥
जण मण-माणस-सर-नलिण- निलयण-राय-मराल ।
मन चिरमउ तुह गुण-गहणि मज्झ [२]जीह सयकाल ॥

[११]

दिव्व-नाणिण दिट्ठ-दट्ठव्व

दय-रसिय खम-दम-भवण नलिणि-नाल-सुकुमाल-भुय-[३]जुय ।
सेयंस जिण-वर-तिलय सेय-निलय सुर सत्थ-संथुय ॥
तिहुयण-पणमिय-पाय पहु विन्नत्ति निसुणेज्ज ।
भवि भवि महं तुह पय-कमलि लोयण-भमर वसेज्ज ॥

[१२]

दुदमिंदिय-दप्प-कप्परण

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

---

१. पइ-से° जे० ॥ २ जीय सय° जे० ॥ ३. °जुय । सुर दुंदहि-गहिर-सर सेयनिलय सेयंस जिणवर ॥ तिहुयण° पा० ॥ सय निलय जे.

[१३]

विमल विमलिय-सयल-जय-जीव

भत्ति-ब्भर-नर-वर-खयर- अमर-रमणि-मुह-घुसिण-रंजिय- ।
पय-कमल कलि-मल रहिय रम्म धम्म विसएहिँ अ-गंजिय ॥
इंदिय-तुरय-तुरंगमहँ रुद्ध-कुमग्ग-पयार ।
सिद्धि-पुरंधिहिँ वच्छयलि घोलिर-निम्मल-हार ॥

[१४]

कणय-मंदरि[1] विहिय-अभिसेय

सुर-सुंदरि-ललिय-कर- कुडव-कुंद-मंदार-पूइय ।
सुजगोयर[2]-सर-नलिण- रायहंस वर-सुमिण-सूइय ॥
अव्वाबाह अरूव-रस अरुय अगंध अफास ।
जयहि अणंत अणंत-सुह जिणवर भुवण-पयास ॥

[१६]

चवण-रंजिय-सयल-सुर-लोय

निय-जम्म-संजणिय-जण- मण-पमोय जय-जीव-सुह[3]-कर ।
निक्खमण-रंजिय-भुवण भुवण-भाणु कंकेल्लि-सम-कर ॥
धम्म-धुरंधर धम्म जिण संपाविय-सुह-ठाण ।
सुव्वयदेविहि अंगरुह सासय-सोक्ख-निहाण ॥

[१५]

जेण साहिय नियं-पयावेण

अक्खंड-छक्खंड महि जेण तियस निय-सेव कारिय ।
माणुब्भड खेयर[4] रणि जेण जिणिवि निय[5]-मुहु जुयाविय ॥
दुहिँ वि पयारिहिँ चक्कवइ तिहुयणि[6] जणियाणंदु ।
पणय-सुहंकरु संतिकरु पणमहु संति-जिणिंदु ॥

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

[१७]

सयल-सुर-पहु-[1]मंउलि-परिगलिय-

मंदार-मंडिय-चलण　　मोह-जोह-भड-वाय-भंजण ।
[2]दप्पुद्धुर-मयण-भड-　　मुक्क-दुसह-सर-पसर[3]-गंजण ॥
कुंथु कयत्थीकय-सयल-　　सचराचर-जिय-लोय ।
तिणु जिम्व छड्डिडय पइं जि पैरि कर-गय [4]भारह-भोय ॥

[१८]

सरस-सररुह-नयण नय-निउण

छक्खंड-महि-महिल-वइ　　महिय-महिम महि-वट्ठ-भूसण ।
पायडिय-अपवग्ग-पह　　[5]अर जिणिंद उम्मग्ग-नासण ॥
ताहँ घरंगणि सयल-सिरि　　सग्ग मोक्ख करि ताहँ ।
खणु वि न चित्तहँ उत्तरहि　　तुह नामक्खर जाहँ ॥

[१९]

देव तिहुयण-पयड-माहप्प

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

[२०]

सजल-जलहर-[6]नील-भमरोलि-

नीलुप्पल-दल-गवल-　　सरिस-[7]देहँ सम-रसिय दयवइ ।
अपमेय अ-पमाण-गुण　　मुणिय-वत्थु-परमत्थ मुणिवइ ॥
सोम निरंजण कारुणिय　　सुव्वय भविय-सरण्ण ।
हरिवंसुब्भव भव-महण　　मइं तुह सेव पवन्न ॥

---

१. °मउड-परि° पा० ॥ २ दप्पुद्धर° पा० ॥ ३. पर पा० ॥ ४. भारय-भो° जे० ॥ ५. अरि जे० ॥ ६. नीर-भमरालि जे० ॥ ७. देह दय-रसिय जे० ॥

[२१]

नमिर-नरवर-मउड-माणिक्क-
मणि-किरण-रंजिय-चलण देव लोय-लोयण-महूसव ।
कर-कलिय-निव्वाण-सुह सुह-निहाण पणमंत-वासव ॥
पसरुट्ठिय परमायरिण जे तुह पय पणमंति ।
ते लंघेविणु भव-जलहि नमि निव्वाणह जंति ॥

[२२]

देव कोड्डिण कुमर-भावम्मि
हरि-संखु पइं करि करिवि वयण-पवणि जं भेरिउ तक्खणि ।
ंतं खुद्ध जायव सयल हरि स-संकु संजाउ निय-मणि ॥
सायर सयल झलज्झलिय गिरि टलटलणह लग्ग ।
कंपिय धरणि धसक्कियह धरणिंदह फण भग्ग ।

[२३]

विसम-संकडि समर-संघट्टि
अइ-दुत्तरि जलहि-जलि लहिरि-गहिरि विलसंत-जलयरि ।
निरु निबडिय वण-गहणि सीह-सप्प-करि-कुविय-दुद्दयरि ॥
पासनाह-नाम-ग्गहणि नर नित्थरहिं न भंति ।
भुंजिवि संसारिय-सुहइं दुहहँ जलंजलि दिंति ॥

[२४]

तिसल-देविहि गब्भि वड्ढंति
पइं देव सिद्धत्थ-घरि जं सिरीइँ वित्थारु लद्धउ ।
तिं कारणि कारुणिय 'वद्धमाणु' भणसि पसिद्धउ ॥
वर-नाणोदय-गिरि-चडिय पयडिय-भुवणाणंद ।
तिहुयण-बंधव तेय निहि जय पहु वीर जिणिंद ॥

[२५]

इय निम्मलगुणगणवद्धमाणपहुपणयपायकमलाण ।
आसंसारं सेवा मह होज्ज जिणिंदचंदाण ॥

१ भरिय जे०। २. नह खुद्ध° जे०। ३. सिरीए जे०॥

आगमगच्छीय श्रीजिनप्रभसूरिविरचित

अपभ्रंश-संधिद्वय

र. म. शाह

प्रास्ताविक

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

प्राप्त संधि-काव्यो में प्राचीनतम संधिकाव्य, आचार्य रत्नप्रभसूरिरचित 'दोघट्टी' वृत्ति, जो धर्मदासगणिविरचित उपदेशमाला की विशिष्ट टीका है और जिसकी रचना वि. सं. १२३८ में हुई है–में दिखते हैं।

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

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

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

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

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

[१] अनाथि-संधि

(कडवक-१)

अस्सज्जवि माहप्पा, परमप्पा पाणिणो लहुं हुंति ।
तं तित्थं सुपसत्थं, जयइ जए वीर-**जिणपहुणो** ॥१॥

विसएहिं विनडिउ, कसाय-जगडिउ, हा अणाहु तिहुयणु भमइ ।
जो अप्पं जाणइ, मम-सुहु माणइ, अप्पारामि सु अभिरमइ ॥२॥

रायगिहि नयरि सेणीउ राउ, गुरुभत्ति-निवेसिय-वीयराउ ।
सो अन्न-दिवसि उज्जाणि पत्तु, मुणि पिक्खिवि पणमइ नमिय-गत्तु ॥३॥
वपु रूवु वन्नु लावन्नपुन्नु, किं मुणि नवजुव्वणि सरसि रन्नु ।
नरराय अहं बहुविह अणाहु, मुणि भोग माणि हउं तुज्झ नाहु ॥४॥
तं अप्पणो वि नरवइ अणाहु, अन्नेसि होसि किम भणइ साहु ।
किं मइं न हु जाणइ नरवरिंदु, जं एरिसु पभणइ मुणिवरिंदु ॥५॥
गय-हय-रह-जोहसणाहु रज्जु, संपज्जइ मण-वंछीउ कज्जु ।
मुणि भणइ पुण वि जगु सउ अणाहु, असहाइउ भमडइ भवु अगाहु ॥६॥
कोसंबीनयरीइ जं जि वित्तु, तं सुणि मगहाहिव एग-चित्तु ।
तहिं अत्थि पिया मह सुहविहारु, सुकलत्त-पुत्त-सुहिसयण-सारु ॥७॥
पढमे वयम्मि मह रोग रोग, उप्पन्ना विज्जहं मुक्क जोग ।
पिय-माइ-भाय-भइणी य सयण, विलवइ विविहाइं दीण-वयण ॥८॥
मह रोग-पीड इक्कु वि न लेइ, पुण पासि बइट्ठउ रुणझुणेइ ।
जो इक्कु वि रोगु निराकरेइ, मह जणउ तस्सु धणु भूरि देइ ॥९॥
न हु केणइ फेडिय पीड मज्झ, इय वेअण सव्वहं हुअ असज्झ ।
सुकलत्त-पुत्त-परियण-सुमित्त, न हु मंत-तंत तसु विढत्त चित्त ॥१०॥

छुह-तन्ह-पराभव-दुह-विचित्त, हा हा अणाह संसार-गुत्ति ।
देविंद-विंद-वंदिय-जिणिंद, पय मुत्तु नाहु न हवइ नरिंद ॥११॥
विविहाहि-वाहि-विनडियह मरणु, धम्मह विणु होइ न कोइ सरणु ।
धण-सयण-रूव-जोवणसणाहु, इय मुणउं नराहिव मं अणाहु ॥१२॥

एवं मइं जाणिउ, मणु समि आणिउ, संग-विमुक्कु विवेअ-जुउ ।
पडिवज्जिउ संजमु, नो-इंदिय-दमु, तउ अप्प-परह वि नाहु हुउ ॥१३॥ ॥१॥

(कडवक-२)

अणाहया अवर वि जाण राय, जह भणइ जिणाहिव वीयराय ।
पव्वज्ज पवज्जिय जेण वज्ज, तव चरण-करण न हवंति सज्ज ॥१॥
मोहंधयार-निउरंब-छूढ, जड-जोगि भवाडवि-मग्ग-मूढ ।
दुह-बंध-बद्ध तिहुअणु भमंति, न हु रोग-दोसवसि वीसमंति ॥२॥
तिहिं दंडिहिं दंडिय अप्पु जाहं, तिहिं सल्लिहिं सल्लिय सुहु न ताहं ।
ति-विराहणाहिं बोहिं हणंति, तिग्गारव-गुरु भवु उवचिणंति ॥३॥
किं कुणइ नाणु तवु झाणु दाणु, जे लिंति अणेसणु भत्तपाणु ।
अह काय-कडाइय वसहि वत्थ, तह होइ तह च्चिय भव अवत्थ ॥४॥
जे आगम-सत्थ-निउत्त सत्थ, तस्सऽन्नह करणि अणत्थ सत्थ ।
जे सुत्त-वज्झ-देसण कुणंति, अप्पं पि अप्पु न हु ते मुणंति ॥५॥
बहु-पाव-पवंचिहिं वंचियाण, किं कुणइ ताण जिणनाह-आण ।
अइ वल्लह वरि मुंचंति पाण, न कहिंचि पवज्जइं जिणह आण ॥६॥
जे विसय-कसाय-पमाय-पत्त, न हु मोह-महन्नव-पार-पत्त ।
अप्पाभिप्पायहिं संचरंति, अप्पणमवि परमवि कुगइं निंति ॥७॥
अणाहया ताहं वि दिक्खियाण, सया वि सुगुरूहिं असिक्खियाण ।
जे माइठाणऽणुट्ठाण ठंति, वीरिय-आयारि न उज्जमंति ॥८॥
मोह-निव-नडिय अणाह हुंति, मगहाहिव ते सवि कुगइं जंति ।
एवं अणाह जिय सव्व-लोइ, सिरि-जिणवरिंद-आणा-विओइ ॥९॥
जं जिणवरिंद आणा पहाण, सग्गापवग्ग-गइ सुह-निहाण ।
इय मुणिय नराहिव भव-अवाय, सिरि-वीयराय अणुसरसु पाय ॥१०॥
अह विहसिउ सेणिउ नरवरिंदु, तं सव्वु सच्चु जइ कहइ मुणिंदु ।
ति-पयाहिण वंदिउ भाव-जुत्तु, संतेउरु निवु निय-ठाण पत्तु ॥११॥

मुणि निरइयार-चारित्तजुत्तु, विहरेइ महीयलि सारसत्तु ।
इय भवह भावु जाणिउ निरुत्तु, भो भविय कुणउ अप्पं पवित्तु ॥१२॥

एवं संखेविहिं, विहि-विक्खेविहिं, मुणि-सेणिअ उल्लाव-जुउ ।
संबंधु मुअक्खिउ, जं किंचि वि लक्खिउ, महनिग्गंथज्झयण-सुउ ॥१३॥२॥

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

॥ अनाथि-संधि समत्ता ॥

[२] जीवाणुसट्ठि संधि

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

मोहारिहिं जगडिय, विसयहिं विनडिय, तिक्ख-दुक्ख-खंडियहं चिरु ।
संसार-विरत्तहं, पसमिय-चित्तहं, सत्तहं देमिऽणुसट्ठि निरु ॥२॥
अणाइ निगोअ-जंतूण मज्जंगओ, एगतणुऽणंतजंतूहिं सहसंगओ ।
समग्ग-उववाय-विणिवाय-ऊसासओ, समग्ग-आहार-नीहार-नीसासओ ॥३॥
तयणु ववहार-रासम्मि जिउ आविओ, तम्मि रे जीव निच्चं पि नच्चाविओ ।
मुत्त पत्तेय-तरु-काय कम्मि हिरिओ, पुढवि अपु तेउ वाउऽणंतकाए ठिओ ॥४॥
अवि य नीराइ-सत्थेहिं संताविओ, दुट्ठ-कम्मट्ठ-गंठीहिं संदाविओ ।
जीव खुड्डाग-मरणेण हा निट्ठिओ, अहह एगंत-भवियव्वया-हिट्ठिओ ॥५॥
सुहुम-कायाउ तउ बायरे चड्डिओ, तिक्ख-दुक्खेहिं लक्खेहिं जिउ खंडिओ।
तत्थ अवसप्पिणुसप्पिणऽस्संखया, चउसु काएसु उरसग्गओ अक्खया ॥६॥
कवणु तं दुक्खु जं जीव न हु पावियं, कम्म-परिणाम-भव-भाव-संभावियं ।
बेइंदि-तेइंदि-चउरिंदि-विगलिंदिए, कालु संखेज्जओ कायठिइ निंदिए ॥७॥
भाव सव्वे वि सुह-असुह मुह वियसिया, सव्व जीवेहिं हाऽणंतया फरिसिया ।
नत्थि तं ठाणु लोए न जहिं हिंडिओ, राग-दोसाइ-सुहडेहिं हा दंडिओ ॥८॥
नरय-तिरियम्मि मणुअम्मि किह आणिओ, जणणि-जणयाइ-सयणेहिं संदाणिओ ।
इंदियग्गाम अभिराम मन्नंतओ, भीम-भव-रन्नि भमडंतु न य संतओ ॥९॥

चरिउ विवरिउ जोवस्स इह दीसए, जेण सुह तन्न दुहु जेण तं गवेसए ।
नाण-निहि नियय-गिहे मुत्त बहि भमडए, तत्थ जिउ जाइ दुहु जत्थ सिरि निवडए १०॥
जेसु ठाणेसु जिउ णंतसुहु पावए, मुत्त तं ठाणु अप्पं दढं दावए ।
जेण सम्मेण कम्मारि लहु लुंटए, मुत्त तं मूढ हा विसय-विसु घुंटए ॥११॥
कह वि मणुआइ-सामग्गियं पत्तओ, तह वि विसयामिसे गाढ अणुरत्तओ ।
लक्ख-चुलसीइ जोणीइ पुण भामिओ, मोहराएण रे जीव अस्सामिओ ॥१२॥
पुग्गलाणं परावत्तयाऽणंतया, हिंडिया जीव न हु कह वि उवसंतया ।
देव-गुरु-धम्मु न कयाइ उवलद्धओ, तेण एओ जीवु कम्मेहि संरुद्धओ ॥१३॥
सुक्खु पच्चक्खु दुक्खं पि मेरूवमं, अहह अदिट्ठु पुण मन्नए तिणसमं ।
विरस संसार-दुच्चिट्ठियं हिट्ठियं, बपुरि जीवाण भव-भमणु हा निट्ठियं ॥१४॥
कह वि पइं पत्त सामग्गियं मग्गियं, हेव रे जीव तं कुणसु सुहमग्गियं ।
चारगागार-संसार-सुहमुज्झिउं, जुत्त ते सुहय पियमप्पियं उज्झिउं ॥१५॥
सयल-लच्छीइ लद्धाइ किं आगयं, अह सकम्मेहि दुत्थेण किं ते गयं ।
राग-दोसे य ते दोवि जिय मिल्हिउं, जुत्त संतोस-निवपासि तुह मल्हिउं ॥१६॥
जत्थ सुपसत्थ निग्गंथ-मत्थय-मणी, जयइ जंबू-गणो भुवण-चिंतामणी ।
एवमन्ने वि सिरि-थूलभद्दाइणा, एय सिरि-वयरमुणि-सामि सुयनाणिणो ॥१७॥

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

॥ जीवाणुसट्ठि–संधि समत्ता ॥

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

Form IV

(See Rule 8)

1. Place of Publication.	Ahmedabad.
2. Periodicity of its Publication.	Quarterly.
3 Printer's Name	Swami Shri Tribhuvandasji Shastri.
Nationality	Indian.
Address	Shri Ramanand Printing Press, Kankaria Road, Ahmedabad-22.
4. Publisher's Name	Dalsukhbhai Malvania
Nationality	Indian.
Address	Director, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad-9,
3. Editors' Names	(1) Dalsukh Malvania (2) Dr. H. C. Bhayani
Nationality	Indian.
Address	(1) L. D. Institute of Indology, Ahmedabad-9. (2) School of Languages, Gujarat University, Ahmedabad-9.
6. Names and addresses of Individuals who own the newspaper and partners or shareholders holding more than one-percent of the total capital.	L. D. Institute of Indology, Ahmedabad-9.

I, Dalsukh Malvania, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and beleif.

Dalsukh Malvania

Signature of Publisher.

)

ournal is primarily intended to te researches in Medieval Indian e. Hence emphasis will naturally the languages, literature and d sources of that period. But it so give sufficient space to other s which throw light on Ancient Culture.

of Contributions

utions embodying original hes, abstracts of theses accepted University; critical editions of the shed Sanskrit, Prakrit, amsa, Old Hindi, Old Gujarati appreciations and summaries of and medieval important original notices of manuscripts and textual ns will be published in the

n of Articles

ould be written in any one of wing four languages: Sanskrit, Gujarati and English.
written in language other than should be accompanied by a y in English

eration

D. Institute of Indology will pay um to the authors whose tions are accepted.

Subscription

Rs.	20/-
Sh	30
Dollar	5.00

Other Rules

(1) Contributions intended for publication in the Journal should be type-written (with double spacing) or legibly written on one side only of the paper. Copies should be retained by the authors.

(2) It is presumed that contributions forwarded for publication in the Journal are not submitted elsewhere.

(3) The copyright of all the contributions published in the Journal will vest jointly in the L. D. Institute of Indology and the authors.

(4) Ten offprints will be given to the contributors free of charge.

(5) Titles of books and Journals should be indicated by single underline. Sanskrit, Prakrit, Hindi, Gujarati terms occurring in the articles written in English should be underlined. The standard system of transliteration should be followed.

(6) Those who want their works to be reviewed in the Journal should senc two copies of the same.

All contributions and correspondence may please be addressed to

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

OUR LATEST PUBLICATIONS

(1972)

32. **Philosophy of Shri Svaminarayana** by Dr. J. A. Yajnik Rs. 30/

34. **अध्यात्मबिन्दुः** — हर्षवर्धनोपाध्यायनिबद्धः स्वोपज्ञवृत्त्या युतः ;
सं० मुनिश्री मित्रानन्दविजयजी — नगीन जी. शाह Rs. 6/-

35. **न्यायमञ्जरीग्रन्थिभङ्गः** — चक्रधरकृतः, सं० नगीन जी. शाह Rs. 36/-

36. New Catalogue of Sanskrit and Prakrit
Mss. JESALMER COLLECTION —
Compiled by Munirāja Shri Punyavijayaji Rs. 40/-

37. Prakrit Proper Names Pt. II
Compiled by Dr. Mohan Lal Mehta
and Dr. K. Rishabh Chandra Rs. 35/-

38. Karma and Rebirth by Dr. T. G. Kalghatgi Rs. 6/-

1815

10.10.73

SAMBODHI

(QUARTERLY)

VOL. 2 JULY 1973 NO. 2

EDITORS

DALSUKH MALVANIA

DR. H. C. BHAYANI

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD 9

CONTENTS

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

Prohibition and Indian Culture
Dalsukh Malvania

Diversity of Thought in Upaniṣads
Y. K. Wadhwani

अपभ्रंश संधि-काव्यो
र. म. शाह

गांधर्वमां ‘ रक्ति ’
मधुसूदन ढांकी

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

ORIENTAL ... 10-12-73

TWO PLAYS OF RĀMACANDRA : AN AESTHETIC STUDY

G. K. Bhat

I

Nirbhaya-Bhīma-Vyāyoga

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

more alive in its unexpectedness and because of the promise of dramatic development it holds. It is true that the scene is narrative; and the temple attendant has no further business in the drama. But it is a good dramatic device and the dramatist has planned it with a smooth and natural touch. Draupadī discovers that the forest grounds are muddy with flesh, blood and bones and imagines that they are probably near a cemetary[9]. Bhīma thinks otherwise. It is at this moment that Bhīma sees the temple attendant. His appearance on the scene and his narration have therefore a realistic impact

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

Yudhisthira and the other Pāndava brothers are to follow Bhīma who has gone ahead with Draupadī in the forest. The arrival of the brothers, which has been carefully hinted earlier in the play, serves now several dramatic purposes. The timely arrival of Yudhiṣthira and the Pāndavas at the very moment when Draupadī is planning suicide[11] provides the necessary turn in the dramatic story, relieves the tension in the situation and saves her life. Their presence on the stage at this point also fills the inevitable gap in dramatic action while Bhīma is fighting with Baka off-stage and it serves to keep the story moving It is natural in the dramati construction that the note of confidence in Bhīma's prowess should b sounded by some brother if Kuntī is not used for this purpose. Unexpectedly this role is assigned to Yudhisthira, probably as the eldest of the Pāṇḍavas. He asserts this confidence not only by positive statements but also by questioning Arjuna's move to run to Bhīma's help. Nakula and Sahadeva join their elder brother in support.[12] This conversation among the brothers helps naturally to assuage Draupadī's fears about the safety of Bhīma. The situation thus developed is, in a way, a dramatic anticipation of the end of the story. Finally, the presence of the Pāṇḍavas serves to provide the necessary audience for Bhīma's narration of the fight, and for bringing the finale of the dramatic story to a formal close.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

It is in creating the characters, however, that the dramatist's departure from the epic source appears to be questionable : It does not fulfil any special dramatic purpose. In the altered context the initiative and the finish of the dramatic action rest with Bhīma. This is a gain for the hero's character, as said earlier. But in being required to make Bhīma assert his own invincible might before Draupadī and narrate the finish of the fight with Baka himself, as forced by the dramatic design, the dramatist could not save Bhīma from looking like a boastful giant, somewhat like the Bhīma in Bhaṭṭa Nārāyaṇa's *Veṇīsaṃhāra*. Yudhiṣṭhira's cock-sureness about Bhīma's prowess is inconsistent with his epic image; and his slighting rejoinder to Arjuna in order to stop him from rushing to assist Bhīma is uncalled-for. But it is Draupadī's picture that seems to have suffered the most at the hand of the dramatist. Her note of defeatism is inconsistent with her supposed independent and fiery temperament.[14] It is strange that she holds Bhīma back from interfering with the demon's activities.[15] Her anxiety for Bhīma is natural; any wife will feel such concern for the safety of her husband; but the concern is better expressed after a heroic decision has been taken, not before. Bhīma is a different type of man; and Draupadī also is the daughter and the wife of a Kṣatriya. Her attempt, therefore, to drag Bhīma away from the distress of the Brahmin family and her suggestion to run away from it are unworthy of the spirited lady in agony that we know her to be from the epic and other literary compositions. Her attempt to commit suicide[16] is equally ridiculous. It suggests that she has no confidence in Bhīma. It also shows that she is an ordinary female who is guided only by the thought of self-preservation and who loses her perspective by the slightest threat to it. I think, Rāmacandra fell a victim to the temptation of painting Draupadī on the lines of the familiar heroine of a Sanskrit Court Comedy. Mālavikā and Ratnāvalī are similary afraid to permit any unexpected adventure to their heroes and are ready to attempt suicide at the mere idea of frustration and loss of the lover. But such a treatment of Draupadī's character is unjustified and also inartistic.

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

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

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

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

II

Nalavilāsa-nāṭaka

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

body of Nala which is responsible for Nala's headlong surrender to the game of dice and also for his desertion of his wife, is omitted in the dramatic version and substituted by the idea of fate working against Nala. There cannot be anything objectionable in the change of motive. But it is likely to be too spacious a cloak to cover the actions of a character, if they cannot be explained also on the normal grounds of a man's character and behaviour. This is what happens here and consequently the characterization of Nala suffers. Nala has an instinctive suspicion about the Tāpasa. He sees his resemblance to the earlier spy Lambodara. And yet, the mere change in apperance, that the Tāpasa is lame, a hunchback, is shown to be enough to remove the suspicion from Nala's mind[32]. Similarly, in stead of being a little wary, Nala shows himself to be utterly gullible in accepting all the statements of the Tāpasa. It is reasonable to suppose that Nala would feel humiliation in facing his father-in-law in the present situation. But why should he accept the suggestion of abandoning his wife ? The answers to all these questions have to be taken from the idea of fate. But fate does not work with such a thin disguise as that of a suspicious Tāpasa. The roots of man's behaviour must reach down his basic character and temper as moulded by heredity and the law of Karma. Or else, an outside factor must act with such a compulsion that a person loses his sense of perspective and judgment under the sudden impact. Both these factors operate together in the case of Rāma. His decision to abandon Sītā is as much a stroke of cruel fate as it is the result of his idealistic temperament. The dramatist does not attempt anything of the kind. And so, the act of Damayantī's abandonment does not bring conviction, although the emotion of Nala is genuine.

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

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

futile search for Nala naturally led to an attempt at suicide. But we learn that she was saved and was entrusted to the care of a caravan of merchants. Secondly, the dramatic performance before the King of Ayodhyā is obviously intended to bring to Nala the knowledge of Damayantī's safety and her probable stay in her father's house. The explicit details are given in the final act of the play where we know that Dayamantī had become aware that Nala was living in Ayodhyā and had therefore deliberately arranged the dramatic show to bring him out in the open. But here the fact that the troupe has come from Vidarbha to Ayodhyā and also the fact that the show is concerned with the desertion of Damayantī by Nala are sufficiently suggestive of an underlying purpose. The *garbhāṅka* is thus an artistic attempt to establish a definite link between the separated couple and to create the possibilities of their reunion. Thirdly, the *garbhāṅka* is also expected to confirm the presence of Nala in the royal house at Ayodhyā. It was expected that Nala would somehow attend the dramatic performance. In fact, he is actually invited to do so by the King. It was also expected that Nala would be profoundly affected by the show. And so Nala is. The dramatist works out the pathos in the situation leading to the climax of Damayantī's suicide. King Dadhiparna is deeply moved by Damayantī's loyalty to her husband, her sense of a chaste wife's duty and dignity, the immoral cruelty of Nala in deserting his wife, and deep sorrow which shrouds the whole play. The King is so moved as to be carried away by the performance and forget that it was only a dramatic spectacle. If the play could affect the King so much, it is easy to see that Nala would be moved out of his depth and would betray his disguise. This is exactly what happens during the performance. It is only the transformation of Nala resulting in incredible ugliness and a little resourcefulness of Nala's own part[33] that save the complete revelation of Nala's real personality for the time being. But Nala is unable to check himself at the sight of Damayantī's suicide; and King Dadhiparṇa questions him on his real identity.[34] The actors and those who were at the back of the show could therefore be presumed to have been convinced about Nala's whereabouts. The presumption is corroborated, in a way, by the invitation to attend Damayantī's *svayaṁvara* the next morning, presented by a messenger from the Vidarbha King.

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

The *garbhāṅka* has proved to be an excellent device to serve a number of significant dramatic purposes. Its poetic and dramatic value can be easily admitted. The only weak element that appears in this construction is the reason for the presence of Nala at the performance. The presence was absolutely necessary for the development of the drama. But the dramatist has not succeeded in making it realistic, compelling and convincing. King Dadhiparṇa is said to have been impressed by the varied skill of Nala.[35] But after all, he was living with the King as his cook. How much condescension can the King show to a cook? And how much freedom of reaction and utterance can the cook have in royal presence? Apparently, both the King and Nala express their reactions and exchange explanations as if the ugly Bāhuka were an honoured guest of the King! The dramatist should have provided an additional motive, than the mere dramatic necessity, to make Nala's presence at the show and his verbal exchanges with the King more probable and convincing. Our knowledge that Bāhuka is Nala in disguise is no explanation why King Dadhiparṇa should behave with him on so informal and friendly terms, when he knows him only as a skilled cook, who may be an expert in some other arts too. The social status of the King and the cook are different. The presence of Nala at the show cannot be explained on any plausible ground and remains therefore a very weak link in the dramatic construction.

The final act gathers up the threads of the narration, offers explanations for events and happenings that have occurred, and brings about the reunion of Nala and Damayantī. It becomes now evident that the dramatic show was planned by Damayantī hereself and she was helped by Nala's associates Kalahaṁsa and the Vidūṣaka in getting certain news about Nala.[36] The *svayaṁvara* was another clever ruse to bring Nala to the Vidarbhas.

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

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

It appears that the dramatist probably wanted to save the final act from being rather tame; and so he added the scene of Damayantī's *Satī* to make it colourful and tense. The suspense and tension are obviously there in the situation. Only we must not question how every one, including Damayantī, are so easily taken in by travellers' tales[38] especially when they had learnt earlier once of the machinations of the Kāpālika, and when Damayantī had all the resources of the kingdom at her command to check up and verify such an important and shocking news of the death of her husband before she gave into a precipitate action. We must not also ask how Kalahaṁsa and Vidūṣaka, if they were present with the performing troupe in Ayodhyā, managed to arrive in Kuṇḍinapura even before the swifter–than–wind Nala.

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

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

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

III

Rāmacandra seems to have been inspired to build his plays on the classical model. The influence of the masters is unmistakable. The romantic love scene, in the *Nalavilāsa Nāṭaka*, is like any scene that a reader could find in the plays of Kālidāsa, Śrī Harsa or Bhavabhūti. The *svayaṁvara* scene will remind us of Kālidāsa's *Raghuvaṁśa*. The scene of Damayantī's abandonment is inspired by Bhavabhūti's *Uttara-Rāma-carita*. Nala's soliloquy is reminiscent of the speech of Rāma. Even his earlier utterances in the love scene and his soliloquy after the desertion of his wife are similar to those of Bhavabhūti's Rāma and Mādhava.[39] Damayantī's search for Nala is like the search of Purūravas for Urvaśī in the *Vikramorvaśīya*, the reference to the lion being new and added possibly to emphasise Damayantī's chaste character and for an obvious theatrical effect. And if the device of a *garbhāṅka* is already used by Harsa or Bhavabhūti, the scene of the act of *Satī* very much resembles the attempt of Draupadī and Yudhisthira, in the *Veṇīsaṁhāra*, to burn themselves under similar circumstances of a perverse report about Bhīma's death by a demon spy.

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

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

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

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

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

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

आकुञ्चितैर्विकसितैश्चकितैः प्रहृष्टै-
रुत्कण्ठितैः कुटिलितैर्ललितैर्विनीतैः ।
आलोकितैर्मृगदृशो वदनप्रवृत्ति-
वृत्तैर्जितोऽस्मि मुषितोऽस्मि हृतोऽस्मि तुल्यम् ॥

or, तदिदमनिशं स्मारं स्मारं कुशीलववन्मनो
हसति रमते रोदित्युच्चैर्विषीदति सीदति ॥

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

तातस्त्वं मम, रक्षको मम, मम त्वं नायकः पालकः
पाल्योऽहं तव, किङ्करस्तव, तव प्रेष्यो भुजिष्यश्च ते ।
भूत्वा शान्तिपरः प्रपद्य करुणां रक्षःकृतान्तास्यगं
मां त्रायस्व, पुषाण मां, शमय मां, मां रक्ष, मां प्रीणय ॥

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

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

Notes and References :

* *Nirbhaya-Bhīma-vyāyoga* (NBV) : edited by Pandit Hargovinddas and Pandit Bechardas ; Shri Yoshovijaya Granthamala, No. 19 ; Dharmabhyudaya Press, Varanasi; Veer era 2437 (1910 A.D.)

(1) Mahābhārata (MBH), Ādiparvan, chapters 145–152, Critical Edition (Cr. Ed.) Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona (BORI), Vol. I.

(2) *Ibid*, ch 145

(3) *Ibid*, chs. 146, 147, see esp. 147, verse 22.

(4) *Ibid*, chs. 148–149.

(5) *Ibid*, ch. 150.

(6) *Ibid*, ch. 151.

(7) *Ibid*, ch. 152, see verses 14–17.

(8) NBV Prologue, p. 2 :

(नेपथ्ये भीमः) वत्स अर्जुन, यावत् पाञ्चाल्याः काननकमनीयतां दर्शयामस्तावत् त्वया गाण्डीवयोगमाधाय महाराजेन सह शीघ्रमागन्तव्यम् ।

(9) NBV, p 4 :

नाध, जधा एदाओ अट्ठिविसिदसोणिदपिच्छलाओ भूमीओ तधा जाणे मसाणुद्देसो एसो, ता अन्नत्थ वच्चामो ।

(10) NBV. p. 7–8 ; cf.

भीमः–देवि, पर्याप्तमिदानीमन्यत्रगमनेन, रक्षामि साम्प्रतमवश्यमुपहारपुरुषं निर्दलितदोःस्थामाभिमानाद् जातुधानात् । cf. also v. 10.

(11) NBV, p. 14. cf.

द्रौपदी–(क्षण विमृश्य) किमेदिणा अरन्नरुदिदेण, ता एदंमि सहयारे उल्लंबिय वावाएमि अप्पाणम् ।...(लतापाशे कण्ठं बध्नाति ।)

(12) NBV, pp. 14–15. cf. for Yudhiṣṭhira's confident attitude vv. 18–19, and the following:

अर्जुनः—यदि समादिशति देवः तदाहमार्यं भीमसेनमनुसरामि । राजा–(सरोषम्) भीमोऽप्यपरसाहायिक. पराभूतयेऽपेक्ष्यते ।

for the assurance of Nakula and Sahadeva, cf. vv. 20, 21

(13) NBV, pp. 12–13. Read :

सूकरः—भट्टा, एसा इत्थिका लद्धा ता पढमं एदं भक्खेदु सामी । ...(द्रौपदीमाघ्राय जिह्वाग्रेण आलिह्य च) भट्टा, अदिपेशलाइं एदाए मंससोणिदाइं ता अंतला २ एसावि भक्खियदु । ....राक्षसौ—यद्येवं ता अम्हे भक्खिस्सं ।

(14) NBV, p. 3 :

नाध, दुक्करो कुरुपराभवो मे पडिहासदि ।

(15) Read :

नाध, अज्जवि उयहारपुरिसो रक्खसो वा न समागच्छदि दाव पलायम्ह । (p. 5); नाध, किं एदिणा दिव्वहदगेण पओयणं ? (p. 7); नाध, अपरिचिदो एस पुरिसो पसिद्धभुयबलो रक्खसो ता किं अकारणे अप्पा संसयतुलाए आरोवियदि ? (p. 8).

(16) See note (11) above.

(17) Read :

बकः—यद्यपि वयं राक्षसास्तथापि मर्यादां न लङ्घयामः । एक एव पौरैरस्माकं प्रतिवासरमुपहारपुरुषः कल्पितोऽस्ति (p. 12)....युवामपि एतमेव मेदुरमुपहारपुरुषमश्नीयातम् । (p. 13).

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

(19) Read :

व्यायोगस्तु विधिज्ञैः कार्यः प्रख्यातनायकशरीरः ।
अल्पस्त्रीजनयुक्तस्त्वेकाहकृतस्तथा चैव ॥
बहवश्च तत्र पुरुषा व्यायच्छन्ते यथा समवकारे ।
न च तत्प्रमाणयुक्तः कार्यस्त्वेकाङ्क एवायम् ॥
न च दिव्यनायककृतः कार्यो राजर्षिनायकनिबद्धः ।
युद्धनियुद्धाधर्षणसंघर्षकृतश्च कर्तव्यः ॥
एवंविधस्तु कार्यो व्यायोगो दीप्तकाव्यरसयोनिः ।

Bharata, *Nāṭyaśāstra*, GOS. Vol. II, ch. 18, vv. 90–93a.

Hemacandra quotes this definition and offers helpful comments to understand the theoretical prescription. See *Kāvyānuśāsana*, VIII 3(53), 2nd revised ed., Bombay 1964, p. 440.

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

•• *Nalavilāsa Nāṭaka* (NV) . edited by G. K. Shrigondekar and Lalchand B. Gandhi, Gaekwad's Oriental Series (GOS), No. XXIX, Baroda, 1926.

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

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

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

(23) Cf. III. 4 :

'आमन्त्रिता वयमतः प्रमाद...

(24) Cf. III. 31 .

सौदामिनीपरिष्वङ्ग मुञ्चन्त्यपि पयोमुचः ।
न तु सौदामिनी तेषामभिष्वङ्गं विमुञ्चति ॥

Kalahamsa's interpretation of the first line is :

परिणयनानन्तरं दमयन्तीपरित्यागम् ...।

(25) Cf. IV. 18 ff

पुरुषः—देव विदर्भाधिपते, लग्नघटिका वर्तते इति मौहूर्तिका विज्ञापयन्ति ।

(26) Read :

दमयन्ती—...किच्चिरं अज्ज वि अज्जो माधवसेणो जंपिस्सदि । And, राजा–अये माधवसेन, संवृणु वाचालतां विलम्बमसहिष्णुर्लग्नसमयः । IV. p. 52.

(27) Cf. IV. 18.

(28) Cf. IV. 20 :

राजा—स्थिरं कृत्वा चेतः सुदति वृणु रामैकशरणं
समेतं भूपालं य इह नव्यः किल नलः ।

And, वसुदत्तः—(उच्चैः स्वरम्)

उन्मीलद् दलशतपत्रपत्रलाक्षि
क्ष्मापाल नलमधिगम्य कामरूपम् ।
...लोकानां सफलय नेत्रकौतुकानि ॥

(29) Cf. IV. 24. Note the phrases,
'द्यूतस्य व्यसनीव धूसरकरः', 'निद्रायद्दललोचनां कमलिनीं सन्त्यज्य मध्येवनं,' 'क्रामत्यम्बरखण्डमात्रविभवो.'

(30) Cf. V. 2.
(यावत् पुराकृतकर्म); 5 (...फलं मर्षय कर्मणाम् । न दैवं परिवर्तते ।) ; 6 (विना विधिं.... हन्तुं को नाम कर्मठः ॥)

(31) Act V. (NV. p. 61) Read :
तापसः—स्त्रीसङ्गनिगडितो भवान् नार्हः कामचारस्य । अपि च राज्यभ्रंशः स्त्रीसङ्गश्चेति महती व्यसनपरंपरा । and, भ्रष्टराज्यस्य भवतः श्वशुरकुलगमनमपत्रपावहं मे त्रपाकारि प्रतिभाति ।

(32) Cf. V. 11 ff :
कथं तापसः सदृशस्तस्य लम्बोदरनाम्नः कापालिनः। यदि वा नासौ स । अयं खलु कुब्जः खञ्जश्च । (NV. p. 60).

(33) See, VI. 17 ff.

नलः—(सरोषम्) किमिदपरिज्ञातमुच्यते देवेन । कूरचक्रवर्ती नलोऽस्मि योऽहमकाण्डे देवीमेकाकिनीं गहने वने निर्लज्जः सन्त्यजामि। तस्य महत्यपि पाप्मनि का किलाशङ्का।

राजा—(ससम्भ्रमम्) कस्त्वमसि ?

नलः—(स्वगतम्) कथं विषादमूर्च्छालेन मयाऽऽत्मा प्रकाशितः। भवतु, (प्रकाशम्) बाहुकसूपकारोऽस्मि ।

राजा—तत्कि नलोऽस्मीत्युक्तवानसि ।

नलः—किमहं नलोऽस्मत्युक्तवानुतानुक्तमपि नाद्यरसाकुलितचेता देव एवमशृणोत् इति सन्देहः ।

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

(34) Read VI 23 ff.

राजा-(स्मृत्वा) बाहुक, 'देवि, नाहमात्मा विघातेन कलङ्कयितव्यः' इत्यभिदधानो नल इव लक्ष्यसे । तत् कथय परमार्थं समर्थय नः प्रार्थनाम् । कस्त्वमसि । किमर्थं च दुःस्थावस्थः। Nala's reply is, however, interrupted by the message of *svayaṁvara.*

(35) Nala, in his opening speech, says :
नन्वहं जीवलकेन महीपतेर्दधिपर्णस्याज्ञया विदर्भागतभरतैः प्रयुज्यमानं नाटकमवलोकयितुमाकारितोऽस्मि । Then the King enters and, seeing Nala, says to his minister, अमात्य, पश्य आकृतिविरुद्धमस्य बाहुकनाम्नो वैदेशिकस्य कलासु कौशलम् । किमेतस्य सर्वाङ्गवक्रस्य-तदिदमश्वलक्षणवैलक्षण्यम्, सोऽयं सूर्यपाकविधिः सेयमपराण्वपि क्रियासु चातुरी सम्भवति । (NV., pp. 66-67).

(36) See, VII. 13 ff. (NV, p. 86) :
दमयन्ती—तदो कमेण इध समागदाए मए सुणिदं जधा 'दधिवण्णस्स सूवआरो सूरियवाग करेदि' तदो मए चिंतियं 'अज्जउत्तं विणा न अन्नो सूरियवागविज्जं जाणादि' । अणंतरं अज्जउत्तपरिक्खणत्थं नाडअं काऊण कलहंस-खरमुह(This is Vidūsaka's name)-मयरियाओ पेसिदाओ ।

(37) Read .
नलः—अहं देव्या दमयन्त्या पतिव्रताव्रतेनैव क्रीतः । तद् अतःपरं मामनुकूलयन्ती देवी मल्लिका प्रवर्तयति, घनसार सुरभयति, मृगाङ्क शिशिरयति । (NV p. 88).

(38) A Brahmin informs Nala
अद्य प्रातः एकेन केनापि वैदेशिकेन राजकुले तत् किमपि प्रकाशितं येन सा चितामधिरोढु-मध्यवसित । NV p. 90, Damayanti herself says · 'कविजले अलाहि विलंबेण । न हु एदं अमुद्दपुव्वं वत्तं सुणीय पाणे धरेदुं सक्केमि । अवि य न हवंति अणिदाओ असुह मन्तिणीओ वत्ताओ । (?) NV. p 81.

(39) See III. 13, esp.
गम नियं दृष्टिर्जडयति च संरम्भयति च । and cf. *Mālatīmādhava* (MM) I 33d, विकारः कोऽप्यन्तर्जडयति च तापं च कुरुते । also MM III. 5 , *Uttara-rāma-carita* (URC), 35d विकारश्चैतन्यं भ्रमयति च संमीलयति च । also III.12.

The second reference is to act VI, opening speech. Read also, VI 4; शरणमधिकं मोर्व्या करिष्यति किं वने । and cf URC III. 27 (Vāsanti's question to Rāma and his reply III 28).

Incidentally, Damayanti's 'कविजले, तुवं वंकभणियाइं जाणासि ।' is comparable to Vāsavadattā's remark, *Ratnāvalī*, act II, ण जाणासि एअस्स वक्कभणिदाइं । in connection with the Vidūsaka.

(40) NV. VI. 23 :

न तथा वृत्तवैचित्री श्लाघ्या नाट्ये यथा रसः ।
विपाकरसमप्याम्रमुद्वेजयति नीरसम् ॥

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

यद्वक्त्रेन्दुविलाससम्पदमतिश्रद्धालुरालोकितु
पौलोमीपतिरुद्वहत्यनिमिषं चक्षुःसहस्रं किल ॥

For an unusual perspective, see III. 13 :

सर्वेषामपि सन्ति वेश्मसु कुतः कान्ताः कुरङ्गीदृशो
न्यायार्थी परदारविप्लवकरं राजा जनं बाधते ।
आज्ञां कारितवान् प्रजापतिमपि स्वां पञ्चबाणस्ततः
कामार्तः क्व जनो व्रजेत परहिताः पण्याङ्गनाः स्युर्न चेत् ॥

(42) NV. III 1 and 2.

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

PROHIBITION AND INDIAN CULTURE*

Dalsukh Malvania

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

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

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

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

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

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

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

Soma of the Vedic age was an intoxicating drink of the Aryans and it was an important item of the sacrifices performed by the Vedic people. This can be shown from the Regveda itself in which the "whole of the ninth mandala and six hymns in other maṇḍalas, are devoted to its praise.[1]" The soma was specially meant for the sacrificial retuals but the *surā* was 'essentially a drink of ordinary life. It was the drink of men in the *sabhā*—assembly and gave rise to broils' [2] So it is but natural that though praised in Ṛgveda, Taittirīya Saṁhitā and Śatapathabrāhmaṇa, it is also disapproved in Ṛgveda itself and in other Vedic texts. The Atharvaveda condemns the *surā* as an evil[3]. But it should be noted that according to Tait. Brāhmaṇa *soma* was the *paramannaṁ* for gods and *surā* was for Men.–1.3.3.2–3.

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

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

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

Historians say that apart from the Vedic Aryans there were Dravidians who inhabited India. And 'they consumed two intoxicating drinks – *Irā* and *Māsara*'[6]

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

1. Vedic Index.
2. Vedic Index.
3. Vedic Index.
4. ERE : Abhiṣeka.
5. Keith : The Rel. and Phil. of Veda and Upa II p. 623.
6. Omprakash : p. 3.

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

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

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

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

7. Ibid, p, 43–44.
8. Ibid, p. 57.
9. Ibid, p. 95.
10. Ibid, p. 96.

According to some there is no sin in drink (न मांसभक्षणे दोषो न मद्ये...) etc. and the others count the drink as one of the great sins. The early Tantras as is well-known propagated the drinking of *Madya* even for liberating the soul or for the union with God Śiva and the Śakti, the mother goddess. But the later Tantras tried to interprete the *madya* in other way. In the times of Rāmāyaṇa and Mahābhārata the people were addicted to drinks inspite of the preaching against it. Inspite of all this facts if we see the present condition of the Hindu-Vedic society, as regards the prohibition we can be proud of the achievements of the Indian pioneers of prohibition. In Vedic tradition according to the Mahābhārata Śukra was the first *Ṛṣi* who forbade for the first time Brāhmaṇas from drinking intoxicating drinks and declared that if any Brāhmaṇa drank *surā* thenceforward, he would be guilty of the grave sin of Brāhmaṇa-murder[11]. It should be noted here that it is for the Brāhmaṇas. But in the Mahābhārata itself we find a rare example of Balarāma, the first person who prohibited the drink for all without any distinction of cast or creed. But we know his own kins the Yadavas were destroyed due to *Surāpāna*. So we can see that it was not possible in those days to achieve the success in the policy of prohibition. But stil they must be regarded the pioneers of prohibition.

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

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

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

11. For an interesting story see, निशीथ गा० 4097.
12. 'पमायं कम्ममाहंसु' सूत्रकृ० १. ८. ३, also स्थानांग ५०२
13. उत्त० नि० १८०
14. स्थानांग ६७४

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

It is clearly stated in the Daśavaikālikasūtra[16] that a monk should not drink the *Surā* etc. in presence of others or in secret. Because if they are taken in presence of others, the defamation is sure And if one drinks in secret, he becomes a thief and a decietful person and incurs many other such vices. In Uttarādhyayana (21.70) it is stated that one who drinks wine etc., after his death the hottest drinks are poured in his mouth in hell. This was one of the ways to terrorize a person addicted to drinks. And we must accept that in those days this worked well.

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

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

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

---

15. also see निशीथ, ४. २१, भाष्य गाथा ३१६८ ff. आवश्यकचूर्णि II p. 319.
16. –५. २. ३६–४१
17. सुरामेरयज्जपमादट्ठानाविरमणी

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

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

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

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

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

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

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

18. विनयपिटक, चुल्लवग्ग खन्धक IX.1.7.

19. दीघ० अम्बट्ठ सुत्त ।

20. Suttanupāta, Dhammilla sutta 23–24.

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

Ācārya Hemacandra mentions in his Yogaśāstra some of the vices resulting from the intoxicating drinks[22].

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

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

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

21. Yogaśāstra 4.6 ff.
22. *Ibid,* 4.8 ff.

DIVERSITY OF THOUGHT IN UPANIṢADS

(with special reference to Muṇḍaka Upaniṣad 1.2.1-12)

Y. K. Wadhwani

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

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

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

1.1 The first of these sets extols ritualism. Sacrificial rites form a path leading to the world [for reward] of good deeds[3] to the abode of *Brahman.*[4] We are told that the glittering oblations offered into the flames at a proper time, carry the sacrificer to that world, along the rays.[5]

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

We are further told[7] that these men, ignorant yet regarding themselves to be wise and learned, go round,[8] being buffetted [from here to there] like blind men led by the blind.

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

It is only those who practice penance and faith in the forest, remaining tranquil and living on alms, that are praised here[9] as wise and learned (*vidvāṃsaḥ*). These are said to get freed from *Rajas*[10] and proceed after death (*pra-yānti*) through the gateway of the sun, to [the sphere] where lives the immortal person, undecaying by nature [*Avyayātman*].

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

2.1 Thus Śaṅkarācārya, in order to avoid any conflict of *Muṇḍ. Up*. 1.2,1-6 with 1-12 (ibid) or with his Path of Knowledge (*Jñānamārga*), interprets *brahmaloka* as signifying mere heaven[11] and *Avyayātman* as *Hiraṇyagarbha*, not as the Ultimate Principle.[12]

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

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

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

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

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

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

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

It is only those who practice penance and faith in the forest, remaining tranquil and living on alms, that are praised here[9] as wise and learned (*vidvāmsaḥ*). These are said to get freed from *Rajas*[10] and proceed after death (*pra-yānti*) through the gateway of the sun, to [the sphere] where lives the immortal person, undecaying by nature [*Avyayātman*].

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

2.1 Thus Śaṅkarācārya, in order to avoid any conflict of *Mund. Up.* 1.2,1-6 with 1-12 (ibid) or with his Path of Knowledge (*Jñānamārga*), interprets *brahmaloka* as signifying mere heaven[11] and *Avyayātman* as *Hiranyagarbha*, not as the Ultimate Principle.[12]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Foot notes :

1. The topic has been dealt with in great detail by George Thibaut in the *Vedānta-Sūtra*, Part I, SBE XXXIV, 2nd reprint Delhi, 68, introduction. pp. 103 ff
2. Vide *History of Indian Philosophy-II : The Creative Period*, S. K. Belvalkar and R. D. Ranade, Poona 27, pp. 278-79.
3. *Muṇḍ-Up.* 1.2.1.
4. Ibid., 1.2.6 c-d.
5. Ibid., 1.2.5 and 1.2. 6a-b.
6. Ibid, 1.2.7. 'Old age and death' is the rendering of *jarāmṛtyum* according to many translators; but, to mean that, the compound should have been in dual number. (The difference, however, is mostly verbal.)
7. *Muṇḍ.Up.* 1.2.8 Cp. *Kaṭhopaniṣad* 1.2.5 which, however, prescribes the same fate for those who do not believe in the concept of 'the other world'.
8. ......into circles of birth and death, evidently.
9. Vide *Muṇḍ.Up* 1.2 11.
10. Rajas may signify passion or passionate activity and its consequences.
11. Cf. *Īśādidaśopaniṣadaḥ* or *Ten Principal Upaniṣads* [with the commentary of Śaṅkarācārya], Delhi, 1964, part I, p. 506.
12. Vide his commentary on *Muṇḍ.Up.* 1.2.11.
13. *Īśādidaśopaniṣadaḥ, op cit*, part 1, p. 506.
14. Vide B. K Chattopadhyaya, *The Teachings of the Upaniṣads*, University of Calcutta, 1952, p. 33.
15. *History of Indian Philosophy* : II, *op. cit.*, p. 279.
16. ....*karmasu cā'mṛtam*' : *Muṇḍ.Up.* 1.1.8.
17. Ibid., 2,1.10.

अपभ्रंश संधि-काव्यो

र. म. शाह

विक्रमनी तेरमी सदीनी शरूआतमां अपभ्रंश साहित्यमां एक नवो काव्य-प्रकार देखा दे छे–ते छे संधि-काव्य.

अपभ्रंश महाकाव्यो अने पौराणिक काव्यो एक करतां वधु संधिमां–केट-लांक तो सो करतां य वधु संधिओमां–रचायेलां जोवा मळे छे, अने ते बधा तेथी ज संधिबंध काव्यो कहेवाय छे. ज्यारे उपरि निर्दिष्ट संधि-काव्य केटलांक कडवकोना समूहरूप मात्र एक ज संधिमां समातुं खंडकाव्य छे.

"पद्यं प्रायः संस्कृतप्राकृताऽपभ्रंशग्राम्यभाषानिबद्धभिन्नान्त्यवृत्तसर्गाऽऽश्वाससंध्यवस्कन्धकबंधं सत्संधिशब्दार्थवैचित्र्योपेतं महाकाव्यम् ॥"[1]

आचार्य हेमचंद्रना आ वचनथी जणाय छे के संस्कृत महाकाव्य सर्गोमां, प्राकृत महाकाव्य आश्वासोमां, अपभ्रंश महाकाव्य संधिओमा अने ग्राम्यभाषानुं महाकाव्य अवस्कंधोमां विभक्त थतुं.

आ संधिनो पेटाविभाग ते कडवक. संधिबंध काव्योनी शरूआतमां आ कड-वक आठ पंक्तिओनुं बनतुं, अने एना आरंभे ध्रुवा के ध्रुवपद तथा अंते घत्ता निय-मितपणे आवतां. हेमचंद्राचार्यना **'छंदोऽनुशासन'**ना छट्ठा अध्यायनी शरूआतमां ज आनी व्याख्या करवामां आवेली छे—

संध्यादौ कडवकान्ते च ध्रुवं स्यादिति ध्रुवा ध्रुवकं घत्ता वा ॥ कड-वकसमूहात्मकः सन्धिस्तस्यादौ । चतुर्भिः पद्धडिकाद्यैश्छन्दोभिः कडवकम् । तस्यान्ते ध्रुवं निश्चितं स्यादिति ध्रुवा, ध्रवकं, घत्ता चेति संज्ञान्तरम् ॥[2]

संधि काव्यनुं बाह्यरूप आ संधिबंधकाव्यना एक संधि जेवुं ज होय छे. मळतां संधि काव्यो एक ज संधिमां २० थी मांडी १०० सुधीनी गाथाओना बनेलां छे. एमां **स्थूलभद्र संधि** जेवुं २१ गाथानुं लघु काव्य छे, तो बीजी बाजु **चंदनबाला-पारणक संधि** जेवुं एकसो एक गाथानुं काव्य पण छे. आमांना कडवको

---

१. **काव्यानुशासन–हेमचन्द्राचार्य** अध्याय–८, सूत्र–६

२. **छंदोऽनुशासन–** ,, ,, ६, ,, १ (सटीक)

त्रणथी मांडी दश सुधीनी गाथाओना बनेलां होय छे अने दरेक कडवकना अंते घत्ता जोवा मळे छे कडवकना छंद तरीके मोटाभागे पद्धडिया अने घत्ताना छंद तरीके छड्डणिका जोवा मळे छे.

आ संधि काव्यनो विषय होय छे—धार्मिक के पौराणिक महापुरुषना जीवननो कोई उदात्त प्रसंग, आगमादिकमांनी कोई धर्मकथा के प्रासंगिक उपदेश वचनो.[1]

आ पूर्वे संधि काव्यो विशे घणां वर्षो पहेला 'राजस्थानी' नामक सामयिक पत्रिकाना प्रथम वोल्यूममां श्री अगरचंद नाहटाजीए एक लेख लखेल. तेमां तेमणे तेर संधि काव्योनी नोंध आपेली. ए पछी समय जतां अपभ्रंश विषयक घणुं नवुं साहित्य प्रकाशमां आव्युं छे अने ग्रंथभंडारोनी अनेक नवी सूचिओ पण प्रगट थती रही छे. ए बधा नवा उपलब्ध साधनोना आधारे में अहीं पचीसेक संधि काव्योनो टूंक परिचय आप्यो छे. दरेक संधिना कर्त्ता, रचना-समय अने मळे त्यां आदि–अन्त नोंध्या छे, तथा खास करीने अप्रगट संधि काव्यनी हस्तप्रतो कया कया स्थळे छे तेनी शक्य तेटली माहिती आपी छे.

आमांनी मोटा भागनी कृतिओ गुजरातना भंडारोमांथी मळे छे अने श्वेताम्बर जैन मुनिओनी रचेली छे ए हकीकत प्रथम नजरे ज ध्यान खेंचे छे.

आ संधि काव्योनो रचना समय विक्रमनी तेरमी शताब्दीथी पंदरमी सुधी विस्तरेल छे. आ कृतिओनी भाषा विशे डॉ. भायाणीजी लखे छे—

"तेरमी शताब्दीमा अने ते पछी रचायेली कृतिओना उत्तरकालीन अपभ्रंशमां तत्कालीन बोलीओनो वधतो जतो प्रभाव छतो थाय छे. आ बोलीओमां पण क्यारनीये साहित्यरचना थवा लागी हतो-जोके प्रारंभमां आ साहित्य अपभ्रंश साहित्यप्रकारो ने साहित्यवलणोना विस्ताररूप हतुं. बोलचालनी भाषानो आ प्रभाव आछा रूपमां तो ठेठ हेमचंद्रीय अपभ्रंश उदाहरणोमां पण छे. उलटपक्षे साहित्यमां अपभ्रंश परंपरा ठेठ पंदरमी शताब्दी सुधी लंबाय छे अने क्वचित् पछी पण चालु रहेली जोवा मळे छे."[2]

उपलब्ध संधि काव्योमां सिद्धराज जयसिंहना समकालीन वादि देवसूरिना शिष्य आचार्य रत्नप्रभसूरिए रचेला धर्मदासगणिनी उपदेशमाला परनी विशेषवृत्ति

---

१. शोध अने स्वाध्याय-डॉ. हरिवल्लभ भायाणी, १९६५ पृ. ३२–३३

२. एजन.

के जे 'दोघट्टी' नामे प्रसिद्ध छे[1] तेमां आवतां छ संधि काव्योने सौ प्रथम मूकी शकाय.

आचार्य रत्नप्रभसूरि एक विशिष्ट प्रतिभाशाळी तार्किक, कवि अने लाक्षणिक हता. एमणे संस्कृत, प्राकृत अने अपभ्रंश त्रणे भाषामां साहित्य-सर्जन कर्युं छे. 'प्रमाणनयतत्वालोक'नो 'रत्नाकरावतारिका' नामक प्रसिद्ध टीकाना रचयिता तरीके एमनी सुख्याति छे.[2] आ उपरांत 'नेमिनाथचरित,' 'पार्श्वनाथचरित,' अने 'मतपरीक्षापंचाशत्' ए एमना जाणीता ग्रन्थो छे.

उपर नोंधेल दोघट्टी-वृत्ति ११९५० श्लोक प्रमाण छे अने सं. १२३८ मां गुजरातना भरूचनगरमां रहीने रच्यानुं कर्ताए नोंधेल छे. तेमां छ अपभ्रंश संधिओ उपरांत अनेक छूटा अपभ्रंश पद्यो आवे छे. रत्नप्रभसूरि जेवा समर्थ विद्वान कविनी प्रतिभा आ संधि काव्योमां पण अछती नथी रहेती.

आ संधि काव्यो क्रमशः नीचे मुजब छे—

१. ऋषभपारणक संधि

आदि —जं किर पाव-पंकु पक्खालइ, भवियह मोक्ख सोक्खु दिक्खालइ ।
संधिबंध-संबंध-रवन्नउ, चरिउ तं रिसह-जिणिंदह वन्नउं ॥१॥

अंत —दससहसिहि साहुहु, सह महबाहुहु, अट्ठावइ विच्छिन्न-रिणु ।
माहाइम तेरसि, निस्सम सुहरसि, गउ निव्वाणि जुगाइ-जिणु ॥७८॥
घत्ता ७, १२, १७, २२ वगेरे गाथामां.

२. चंदनबाला-पारण संधि अथवा वीर-पारण संधि

आदि —तिसलादेवि-कुक्खि-कलहंसह, खत्तिय-नाय-वंस-अवयंसह ।
छिन्न-सुवन्न-सुवन्न-सरीरह, पारण-संधि भणउं जिण-वीरह ॥१॥

अंत सिरि-तिसला-नंदणु, कणयच्छवि-तणु, पज्जंकासण-संठियउ ।
कत्तियमावस्सहिं, साइहिं ओसहि, एक्को च्चिय निव्वाणि गउ ॥१०१॥

। इति चंदनबाला पारण संधिः समाप्त ।

घत्ता-५, १०, १५ आदि गाथाए—

---

१. उपदेशमाला-धर्मदास गणि, दोघट्टी वृत्ति-आ. रत्नप्रभसूरि, संपा. आ. हेमसागरसूरि. मुंबई, १९५८.

२. रत्नाकरावतारिका—संपा. पं० दलसुखभाई मालवणिया, अहमदाबाद. भा. ३— प्रस्तावना, पृ. २१.

३. गजसुकुमाल संधि

आदि—आसि नयरि बारवई पसिद्धिय, सा व ...सुवन्न-समिद्धिय ।
जा जोयण बारह दीहत्तणि, सक्कि कराविय नव-पिहुलत्तणि ॥१॥

अंत—इय गयसुकुमालिहि, चरिउ अबालहि, अइ-साहस-निव्वाह-वरु ।
जो पढइ भत्तिभरि, गुणइ महूर-सरि, जाइ दुरिय सुदुरिय भरु ॥८५॥
घत्ता-६, १३, १९, २५, ३१ व. गाथामां.

४. शालिभद्र महर्षि संधि

आदि—सालिगामु नामेण पसिद्धउ, आसि गामु धण-धन्न-समिद्धउ ।
धन्ना नामि का वि विहवंगण, तहिं कम्मयरी आसि अकिंचण ॥१॥

अंत—इय ते खीणाउय, जाया अब्भुय, दो वि देव सव्वट्ठि वर ।
अह तम्मि विमुक्कइ, नर-भवि ढुक्कइ, सिज्झिस्सहिं निरु एत्थु धर ॥९४॥
घत्ता-६, १२, १८, २४ व. गाथामां.

५. अवन्तिसुकुमाल संधि

आदि—इह अत्थि नयरि नामिण अवंति, जहिं तुंग चंग चेइय सहंति ।
तह ताण पुरउ सुपयट्ट नट्ट, चच्चर-चउक्क-चउहट्ट-हट्ट ॥१॥

अंत—कालक्कमि जायउ, सो विक्खायउ, तित्थु तित्थु लोयहं तणउ ।
महकालु कहिज्जइ, अज्ज वि विज्जइ, सुणि सियालि रूवग जुयउ ॥५७॥
घत्ता—५, १०, १५, २० व. गाथा.

६. पुरणर्षि संधि

आदि—अत्थि एत्थु जि भरहवासम्मि बेभेलउ नामि पुरु
वावि-कूव-देवउल-समन्निउ,
तहिं निवसइ सव्वगुणु पूरणु त्ति उत्तम कुडुंबिउ ।
जसु दीसहिं घरि उवकुरुड कंचण धण धन्नाह,
जे पुण हरि करहप्पमुह संख कु जाणइ ताह ॥१॥

अंत—चमरु पत्तउ चमरचंचाहिं अच्चेवि नच्चेवि
तहिं पुप्फवुट्ठि तुट्ठउ विसज्जिवि,
परमप्पय पहु पुर उत्तर सदहु संगे उ सज्जिवि ।
अवसरि वीर-जिणेसरु वि काउसग्गु पारेइ,
जिव जंगमु वर कप्पतरु महिमंडलि विहरेइ ॥३२॥

तेरमा शतकना अन्तमां थई गयेला आगमगच्छीय आचार्य जिनप्रभसूरिए अपभ्रंशनी अनेक नानी नानी कृतिओ रचेली छे. जेवी के ज्ञानप्रकाशकुलक, चतुर्विधभावनाकुलक, युगादिजिनकुलक, सुभाषितकुलक, भवियचरिउ, भवियकुडुंबचरिउ, मल्लिचरित, सर्वचैत्यपरिपाटीस्वाध्याय, नेमिनाथरास, वइरसामिचरिउ, नेमिनाथजन्माभिषेक, जिनस्तुति, छप्पनदिक्कुमारी-जन्माभिषेक, श्रावकविधिप्रकरण वगेरे. आ उपरांत मोहराजविजयोक्ति, सुकोशलचरित, चाचरीस्तुति, गुरुस्तुतिचाचरी, जंबूचरित अने महावीरचरित वगेरे रचनाओ पण एमनी मनाय छे.[1]

एमनी कृतिओनी हस्तप्रतो खास करीने पाटणना भंडारामां संग्रहायेली मळे छे. एमनी रचेली पांच संधिओ पण पाटणना भंडारोमांथी मळे छे. **चतुरंग-संधिनी** एक प्रत वडोदरामां होवानुं जिनरत्नकोष नोंधे छे.[2] आमांनी एक **मदनरेखा संधि** पं. बेचरदासजीए संपादित करेल 'मदनरेखा आख्यायिका' ना परिशिष्टमां छपाई छे.[3]

पांचे संधिओना आदि–अंत व. विगत नीचे मुजब छे–

७. मदनरेखा संधि

आदि—निरुवम-नाण-निहाणो पसम-पहाणो विवेय-सन्निहाणो ।
दुग्गइ-दार-पिहाणो जिण-धम्मो जयइ सुहकामा ॥१॥

अंत—एसा महासईए संधी संधी व्व संजम-सिवस्स ।
जं नमि-निवरिसिणा सह ससक्करा खीर-संजोगो ॥
बारह सत्ताणउए वरिसे आसो अ सुद्ध-छट्ठिए ।
सिरि-संघ-पत्थणाए एयं लिहियं सुआभिहियं ॥

अंतिम गाथा मुजब आ संधिनी रचना वि. सं. १२९७ मां थयेल छे.

८. अनाथी महर्षि संधि

आदि—जस्सऽज्ज वि माहप्पा परमप्पा पाणिणो लहुं हुंति ।
तं तित्थं सुपसत्थं जयइ जए वीर-जिणपहुणो ॥१॥
विसएहिं विनडिउ, कसाय-जगडिउ, हा अणाहु तिहुयण भमइ ।
जो अप्पं जाणइ, सम-सुहु माणइ, अप्पारामि सु अभिरमइ ॥२॥

१. जैन गूर्जर कविओ भा. १, श्री. मो. द. देसाई पृ. ७९

२. जिनरत्नकोष–डॉ. एच. डी. वेलणकर पृ. ११३

३. मदनरेखा आख्यायिका, संपा. पं. बेचरदास दोशी, ला. द. ग्रन्थमाला, अमदावाद (शीघ्र प्रकाश्यमान)

अंत - चाम-चउसरण-गमणो दाणाइ-सुधम्म-पत्त-पाहेओ ।
सीलंग-रहारूढो जिणपह-पहिओ सया सुहिओ ॥१४॥

९. जीवानुशास्ति संधि

आदि जम्म पहावेणऽज्ज वि नव-सिरि-समलंकिया जिया हुंति ।
सो णिच्चं पि अगग्घो संघो भट्टारगो जयइ ॥१॥
मोहारिहिं जगडिय, विसयहिं विनडिय, तिक्ख-दुक्ख-खंडियहं चिरु ।
संसार-विरत्तहं, पसमिय-चित्तहं, सत्तहं देमिऽणुसट्ठि निरु ॥२॥

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

१०. नर्मदासुंदरी संधि

आदि—अज्ज वि जस्स पहावो वियलिय-पावो य अखलिय-पयावो ।
तं वद्धमाण-तित्थं नंदउ भव-जलहि-बोहित्थं ॥१॥
पणमवि पणईदह, वीर-जिणिंदह, चरण-कमलु सिव-लच्छि-कुलु ।
सिरि-नमयासुंदरि, गुण-जल-सुरसरि, किं पि थुणिवि लिउं जम्म-फलु ॥

अंत—तेरस सय अडवीसे वरिसे सिरि-जिणपहुप्पसाएण ।
एसा संधि विहिया जिणिंद्-वयणाणुसारेण ॥७१॥

अन्तिम गाथा मुजब आनी रचना संवत् १३२८ मां थई छे.

आ पण ला. द. ग्रन्थमाळा तरफथी तरतमां ज प्रकाशित थनार 'प्राचीन गुर्जर काव्य संचय'मां छपायेल छे.[1]

११. चतुरंग संधि

आना आदि-अन्त मळी शकया नथी. श्री. मो. द. देसाईनी नोंध मुजब आमां पांच कडवक छे अने चार शरणोनुं वर्णन छे.[2]

आम रत्नप्रभसूरि अने जिनप्रभसूरि ए बे कविओना ज मळी अगियार संधिकाव्यो मळे छे. आ बन्नेए आ प्रकारनी वधु कृतिओ रची होवानो पण संभव छे. आ पछी नोंधेली देवचन्द्रसूरिनी रचेली **स्थूलभद्र संधिना** कर्ता जो आचार्य हेमचंद्रसूरिना गुरु देवचंद्र होय तो सौ प्रथम संधिकार तरीकेनुं मान

१. प्राचीन गुर्जर काव्य संचय-संपा. डॉ. हरिवल्लभ भायाणी तथा श्री. अगरचंद नाहटा पृ ६

२. जैन गूर्जर कविओ भा–१. पृ. ७९.

एमना फाळे जशे. परंतु तेम होवानी शकयता अति अल्प छे. कारण नामसाम्य सिवाय कोई अन्य प्रमाण मळतुं नथी. ज्यारे देवचंद्रसूरि नामक जैनाचार्यो एक करतां वधु होई शके. आम नवुं प्रमाण न मळे त्यां सुधी रत्नप्रभसूरिने संधि-काव्यना प्रणेता अने जिनप्रभसूरिने सिद्धहस्त संधिकार तरीके गणवा पडशे.

१२. स्थूलभद्र संधि – देवचंद्रसूरि

कर्ता विशे कंई माहीती मळती नथी. आ संधिनी एक मात्र हस्तप्रत पाटण-ना भंडारमां मळे छे.[1] ते ताडपत्रनी छे अने चौदमी शताब्दीना प्रारंभकाळनी छे.

आदि— मढ-विहार-पायारह सोहिउ,

वर मंदिर पवर पुर अमरनाहु पिक्खिवि मोहिउ।
इय एरिसु पाडलियपुरु जंबुदीव-विक्खाउ,
करइ रज्जु जियसत्तु तहिं नंदु महाबलु राउ॥

अंत—को वि पिय तणु तविण सोसइ, को वि अरण्ण-वण निवसए।
पिय को वि किर सेवालु भक्खइ सो वि तुह आसंकए॥

जो वेस-घरि चउमासि निवसइ सरस-भोयण-सित्तउ।
तसु थूलभद्दह पायए णमउं जिणि मयण तुहुं जित्तउ॥

१३. चतुरंग-भावना संधि अज्ञातकर्तृक

खंभातना शांतिनाथ भंडारमां प्राप्त थती आ संधिनो एक मात्र ताडपत्रीय प्रति विक्रमनी चौदमी सदीना प्रथम चरणनी छे[2]. कर्तानुं नाम मळतुं नथी.

आदि—सिरि वीर जिणेसर, नमिर सुरेसर, पाय-जुयलु पणमेवि जिय।
चउरंगिय भावण, सिव सुह-कारण, अणुदिणु भावसु एरिसिय॥

अंत—इय लद्धु सुचंग, तइं चउरंग, जीव म हारहि एहु वरु।
कम्मट्ठ-विणासणि, भव-दुह-नासणि, जायइ महु पुणु देहधरु॥७४॥

आगळ वर्णवायेल जिनप्रभसूरिनी चतुरंग संधि थी आ संधि भिन्न छे ए नामना तफावत तथा गाथा प्रमाणना तफावतथी जणाई आवे छे.

---

१. पत्तनस्थप्राच्यजैनभाण्डागारीय ग्रन्थसूची भा. १. पृ. ४१२

२. खंभात शांतिनाथ भंडार सूची.

१४. आनंद श्रावक संधि–विनयचन्द्रसूरि

आना कर्ता रत्नसिंहना शिष्य विनयचंद्रसूरिनो समय वि. सं. १३५० नी आसपास छे. एमनी बीजी बे उत्तरकालीन अपभ्रंशभाषानी ज रचनाओ **'नेमिनाथ चतुष्पदिका'** अने **'उवएस-कहाणय छप्पय'** प्रकाशित थई गयेल छे. आ उपरांत कविए **मुनिसुव्रतस्वामिचरित, कल्पनिरुक्त** अने **दिपालिकाकल्प** नो रचना करेल छे. **'काव्यशिक्षा'** कार विनयचंद्रथी प्रस्तुत कवि जुदा छे, जो के तेओ समकालीन हता.

आ संधि स्व. आगम-प्रभाकर मुनिश्री पुण्यविजयजीना अंतेवासो स्व. मुनिश्री रमणिकविजयजीए संपादित करी प्रगट करेल छे.[१]

आदि—सिरि-वीर-जिणिंदह, पणय-सुरिंदह, पणमवि गोयम-गुणनिहिहि।
आणंदु सुसावय, धम्म-पभावय, भणिसु संधि आगमविहिहि ॥१॥

अंत—सिरि रयणसिंह सुगुरुवएसि, सिरि विणयचंद तसु सीस लेसि।
अज्झयणु पढमु इह सत्तमंगि, उद्धरिउ संधिबंधेण रंगि॥
जं इह हीणाहिउ, किंचि वि साहिउ, तं सुयदेवी मह खमउ।
इह पढइ जु गुणइ, वाचइ निसुणइ, मुत्ति-नियंबिणु सो रमउ॥

१५. अंतरंग संधि–रत्नप्रभसूरि

आ 'दोघट्टी' कारथी भिन्न अने कोई धर्मप्रभसूरिना शिष्य रत्नप्रभसूरिनो रचना छे.[२] प्रशस्ति परथी जणाय छे के रचना संवत् १३९२ छे. आमां नव कडवकोमां भव्य–अभव्यना संवादरूपे तथा मोहसेना अने जिनसेनाना युद्धरूपे अंतरंग–रिपुओना विजयनुं वर्णन छे. पाटणमां एक ताडपत्रनी अने एक कागळनी एम बे प्रतो मळे छे. जिनरत्नकोष वडोदरामां पण एक प्रति होवानुं नोंधे छे.[३]

आदि—पणमवि दुह-खंडण, दुरिय-विहंडण, जग मंडण जिण सिद्धिट्ठिय।
सुणि कन्न-रसायणु, गुण-गण-भायणु, अंतरंग मुणि संधि जिय ॥१॥

अंत—अहि अंतह कारणु, विस-उत्तारणु, जंगुलि-मंतह पढणु जिम।
कय सिव सुह संधिहि, एह सुसंधिहि, चिंतणु जाणु भविय तिम ॥१८॥

---

१. श्री. महावीर जैन विद्यालय सुवर्ण महोत्सव ग्रन्थ, मुंबई.

२. रत्नाकरावतारिका—संपा. पं दलसुखभाई मालवणिया भा ३. प्रस्तावना.

३. जिनरत्नकोष–एच. डी. वेलणकर पृ. ११.

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

१६. अवंतिसुकुमाल संधि

आनी पाटणना भंडारोमां बे ताडपत्रीय प्रतो मळे छे. आदि-अंतनी नोंध नथी मळती अने कर्तानुं नाम पण जणायुं नथी.[1] 'दोघट्टी' वृत्तिमांनी आ ज नामनी संधिथी आ भिन्न छे, कारण बंनेनुं गाथा-प्रमाण जुदुं जुदुं छे. विषय नाम परथी ज स्पष्ट छे. ताडपत्रीय प्रतो परथी अनुमाने आनो समय चौदमी सदीनो होवा संभव छे.

१७. भावना संधि—जयदेव मुनि

आ संधि साक्षर श्री मधुसूदनभाई मोदीए छेक ई. स. १९३०मां विवेचन साथे संपादित करेल.[2] ए वखते एनी एक ज हस्तप्रत मळ्यानुं तेओश्री नोंधे छे. परंतु अत्यारे आनी घणी प्रतो मळी आवे छे. ला. द. विद्यामंदिर, अमदावाद मां चारेक प्रतो छे. जेमां एक तो संवत् १४७३ नी लखेली छे. पाटणमां छ-सात प्रतो छे. सुरत, लींबडी अने वडोदरामां एक एक प्रत छे. श्री. नाहटाजीना संग्रहमां पण एक प्रत छे. जेसलमेरमां बे प्रतो छे. आ परथी एम लागे छे के आ संधि प्रसिद्ध हशे.

आदि—पणमवि गुण-सायर, भुवण-दिवायर, जिण चउवीसइ इक्क-मणि ।
अप्पं पडिबोहइ, मोह निरोहइ, कोइ भव्व-भावण-वसिण ॥१॥
रे जीव निसुणि चचल-सहाव, मिल्हेविणु सयल वि वज्झ भाव ।
नवभेय-परिग्गहु विविह जालु, संसारि अत्थि सहु इंदियालु ॥२॥

अंत—निम्मल-गुण-भूरिहिं, सिवदिवसूरिहिं, पढम सीस जयदेव मुणि ।
किय भावण संधि, भाव विसुद्धि, निसुणउ अन्नु वि धरउ मणि ॥६२॥

१८. शील संधि —जयशेखरसूरि-शिष्य (वज्रसेनसूरि ?)

आ तथा पछीनी उपधान संधि—बन्ने कोई जयशेखरसूरिना शिष्यनी रचनाओ छे. श्री. मो. द. देसाईए आने पंदरमी सदीना उत्तरार्धनी रचना गणी छे.[3]

---

१. पत्तनस्थ .....सूची पृ. ९८, ११३.
२. एनल्स ओव धी भण्डारकर ओ. रि. इ. पुना. वो ११. (१९३०) पृ. १–३१
३. जै. गू. कविओ भा. १ पृ ८३

ला. द. विद्यामंदिरमां आनी एक प्रत वि. सं. १४७३ नी लखायेली मळे छे, आथी ओछामां ओछुं वि. सं. १४७३ पहेलानी रचना तो छे ज. पाटण अने वडोदरामां प्रतो छे. जिनरत्नकोषमां कर्तानुं नाम ईश्वर गणि आपेल छे,[1] ज्यारे पाटणना नवा सूचिपत्रमां वज्रसेनसूरि एवुं नाम आपेल छे.[2] आ संधि पण **'प्राचीन गुर्जर काव्य संचय'मां** समावायेल छे.[3]

आदि–सिरि-नेमि-जिणिंदह, पणय सुरिंदह, पय-पंकय सुमरेवि मणि ।
　　वम्मह उरि कीलह, कय सुह मीलह, सीलह संथवु करिसु हउं ॥१॥

अंत––इय सीलह संधी, अईय सुबंधी, जयसेहरसूरि-सीस-कय ।
　　भवियहु निसुणेविणु, हियइ ठावेविणु, सील-धम्मि उज्जमु करहु ॥३४॥

१९. उपधान संधि–जयशेखरसूरि-शिष्य

आ अने उपर नोंधेल शील संधि बन्ने एक ज कविनी रचनाओ होवानुं बन्नेनी अंतिम गाथा उपरथी स्पष्ट जणाय छे.

आनी प्रति श्री. नाहटाजीना संग्रहमां छे.[4] जिनरत्नकोषमां 'जैन ग्रन्थावलि'नो हवालो आपी, कर्ताना नाम विना एक 'उपधान निराकरण संधि' नी नोंध आपी छे.[5] ते आ ज के भिन्न ते जाणी शकातुं नथी.

आदि–फलवद्धीय-मंडण, दुह-सय-खंडण, पास-जिणि नमेवि करि ।
　　जिण-धम्म-पहाणहं, तव-उवहाणहं, संधि सुणउ जणु कन्नु धरि ॥१॥

अंत––इय तव-उवहाणहं, संधि.... ...., जयसेहरसूरि-सीस-कय ।
　　जे पढइ पढावहिं, अनु मणि भावहिं, ते पावहिं सुह-परम-पय ॥२५॥

२०. केशी-गौतम संधि– रत्नशेखरसूरि

ला. द. विद्यामंदिरमां आनी त्रण प्रतो छे–जेमां प्राचीनतम वि. सं. १४७३ नी लखायेली छे. पाटणमां पण आनी घणी प्रतो मळे छे.

आ संधि पण 'प्राचीन गुर्जर काव्य संचय' मां छपाई गई छे.[6]

---

१. जिनरत्नकोष पृ. ३८५

२. हेमचंद्राचार्य ज्ञानमंदिर, पाटण, अप्रकाशित सूची

३. प्रा. गु. का. सं. पृ. १२

४ अपभ्रंश भाषा और साहित्यका शोध प्रवृत्तियां–डो. देवेन्द्र कुमार शास्त्री पृ. २००

५. जिनरत्नकोष पृ. ५३

६. प्रा. गु. का. सं. पृ. १

आदि– अत्थि पसिद्ध सुद्ध-सिद्धंते, कहिउ उत्तरज्झयणि महंते ।
केशी-गोयम-धम्म-विचारू, संधि-बंधि सु कहिज्जइ सारू ॥१॥

अंत—इम करवि विचारू, संजम-सारू, पालेविणु जे मुक्खि गय ।
ते गोयम केसी, चित्ति निवेसि, झायहु भवियाणंदमय ॥७०॥

२१. उपदेश संधि–हेमसार

आ संधि 'परिषद् पत्रिका' वर्ष–४ अंक–३ मां प्रकाशित थई गई छे.[1] श्री. मो. द. देसाईए आने पंदरमा शतकना उत्तरार्धनी रचना गणी छे.[2]

आदि–ससहरसम वयणीय, दीहर नयणीय, हंसगमणि सरसइ सुमरेवि ।
जिण-धम्म-पसिद्धिय, बुद्धि समिद्धिय, भणिसु संधि उवएस वर ॥१॥

अंत—उवएसह संधि, निरमल-बंधि, हेमसारु इम रिसि कहइ ।
जो पढइ पढावइ, सुह मणि भावइ, वसुह सिद्धि विद्धि लहइ ॥१९॥

२२. अनाथी महर्षि संधि–अज्ञातकर्तृक

जिनप्रभसूरिनी आ ज नामनी संधिथी भिन्न छे. जो के विषय एक ज छे. ला. द. विद्यामंदिरनी वि. सं. १४८६ मां लखायेली प्रतिमां आ संधि मळे छे.

आदि–पय पणमवि सिद्धह, नाण-समिद्धह, सासय-ठाण-पयट्ठियह ।

साहू गुणवंतह, चरण-पवित्तह, जीव अणाह [सणाह] किय ॥१॥

अंत–रिसि-चरिउ सुणेविणु, वरणु मुणेविणु, होहु भविय समुत्ति थिर ।
चंदुज्जलु मणु करि, समु ससि ठायरि, खमहु कम्म संचिय जि चिर ॥७४॥

२३. तप संधि–विशालराजसूरि-शिष्य

आनी प्रति पाटणमां–कागळनी–छे, जेनी लेखन संवत् १५०५ छे. आमां ५२ गाथाओ छे. पंदरमां शतकना अंतनी रचना छे.[3]

अंत—सिरि-सोमसुंदर, गुरु-पुरंदर, पाय-पंकय-हंसओ ।
सिरि-विसालराया, सूरि-राया, चंद-गच्छ-वंसओ ॥
पय-नमिय-सीसइं, तासु सीसइं, एस संधी विनिम्मिआ ।
सिव-सुक्ख-कारण, दुह-निवारण, तव-उवएसिइ वम्मिआ ॥

१. अ. भा. सा शोध-प्रवृत्तियां पृ. २०८
२. जै. गू. कविओ भा. १ पृ. ६३.
३. एजन

२४. हेमतिलकसूरि संधि

४० गाथानी आ संधि श्री.नाहटाजीना संग्रहमां होवानुं डॉ. देवेन्द्र-कुमार नोंधे छे.[१]

आदि–पाय पणवि सिरि-वीर-जिणंदह, अनु सिरि-गोयम-सामि-मुणिंदह ।
हेमतिलयसूरिहि गुण लेसो, संधि-बंध हउं किमपि भणेसो ॥१॥

अंत–जमु महिम करंतइ, जणि गुणवंतइ, जिण-सासण उनोइ (?) वउ ।
गुरु णिय-गच्छहं, अणु मुणि-सच्छहं, संघ-समण वच्छोय दियउ ॥४०॥

२५. मृगापुत्र संधि—

६० कडवकनी 'मृगापुत्र महर्षि चरित' एवुं बीजु नाम धरावती आ संधिनी नोंध मात्र जिनरत्नकोष मां ज छे.[२] आदि-अंत मळतां नथी. कदाच आ चरित-काव्य होय एम एनुं बीजुं नाम अने कडवक-प्रमाण जोतां जणाय छे. आ ज नामनी एक जुनी गुजरातीनी रचना मळे छे[३]-जेना कर्ता जिनसमुद्रसूरि छे. पण एनी गाथा-संख्या ४४ छे. तेथी बन्ने भिन्न छे ए स्पष्ट छे.

आ सिवाय श्री. नाहटाजीए पूर्वनिर्दिष्ट लेखमां पाटणना भंडारोमां प्राप्त थता वरदत्तरचित 'वयरसामिचरिउ' (वज्रस्वामि-चरित) ने पण संधि-काव्यमां गणावेल छे. परंतु तेमां एक करतां वधु संधिओ छे, कविए पोते पण एने चरिउ–चरित नाम आपेल छे अने तेनुं प्रमाण ३०० गाथा जेटलुं छे. ए बधुं लक्ष्यमां लेतां एने संधि-काव्य करतां चरित-काव्यना विभागमां मूकवुं उचित गणाशे.

आ उपरांत डॉ. देवेन्द्रकुमार शास्त्रीए बे बीजां संधि काव्यो नोंध्यां छे[४]—एक हरिचंद अग्रवालनुं अणथमिय संधि अने बीजुं पाहल कविनुं मणुय संधि. जयपुर अने दिल्हीना भंडारोमां आ बेनी प्रतो छे. वधु विगतना अभावे ए बन्ने संधि काव्यो ज छे के नहीं ते जाणी शकातुं नथी.

१. अप. भा. सा. शोध प्रवृत्तियां पृ. २००

२. जिनरत्नकोष पृ. ३१३

३. जेसलमेरदुर्गस्थहस्तप्रतिसंग्रहगतानां संस्कृत-प्राकृतभाषानिबद्धानां ग्रन्थानां नूतना सूची–मुनिराज श्री पुण्यविजयजी, १९७२ पृ. २११.

४. अप. भा. सा. शोध प्रवृत्तियां पृ २१६.

पाटणना हेमचंद्राचार्य ज्ञानमंदिरमां एक अपूर्ण **जम्बूकुमार संधि** छे.[1] एना विशे पण वधु विगत मळती नथी.

आ संधिकाव्यो जो के लघु काव्यो छे परंतु उत्तरकालीन अपभ्रंशना अभ्यास माटे महत्वपूर्ण होवाथी एमनुं मूल्य ओछुं आंकी शकाय नहीं.

उपदेशप्रधान होवा छतां आकर्षक घटनाविधान, सरळ भाषा अने प्रवाही छंदोरचनाने कारणे संधिकाव्यो भाववाही ऊर्मिकाव्यो बनी शक्यां छे. परवर्ती गुजराती-राजस्थानी कविओए आ संधि-काव्यनी परंपराने छेक सत्तरमी सदी सुधी अविच्छिन्न जाळवी राखी छे, एनी साख विविध भंडारोमां मळतां आवां अनेक काव्यो पूरे छे.

१. हेमचन्द्राचार्य ज्ञानमंदिर, पाटण, अप्रकाशित सूची.

गांधर्वमां 'रक्ति'

मधुसूदन ढांकी

भारतना प्राचीन अने मध्यकालीन संगीतशास्त्रकारोए गांधर्व—गीत-वाद्य-ताल—ना सिद्धान्तोने जे सूक्ष्मता, संदष्टित्व अने वैज्ञानिकताथी संघटित-स्फुटित कर्यां छे तेनो समकक्ष अने समकालिक जगत्-साहित्यमां जोटो नथी. गांधर्वना अंग-उपांगो अने लक्षणोनी जेटलो विशद अने गंभीर मीमांसा भारतनां पुराणां संगीतशास्त्रोमां थयेली छे तेटली (पाश्चात्य संगीत-संप्रदायनी सिद्धान्त-विषयक संप्रति चर्चाने छोडतां) क्यांये थयानुं जाण्युं नथी. * गांधर्व-दर्शनकारोए पारखेल अने प्रस्थापेल गीत-कारणना मूलगत सिद्धान्तो एटला अर्थपूर्ण, अर्थगहन, अविचल अने सनातन छे के तेनी नित्यता, सत्यता अने सार्वदेशीयता विशे संदेहने भाग्ये ज स्थान छे. 'वर्ण', 'अलंकार', 'तान', 'मूर्छना', 'ग्राम', 'जाति' अने 'राग' ए भारतीय परम्परानां विशिष्ट निजी अंग-उपांगो छे, जे विश्वना अन्य त्रण गांधर्व-संप्रदायो—अरबी, चीनी अने पश्चिमीनी साथे बहु वा गाढो संबंध राखता नथी, पण संगीत-कारणनां पायानां त्रण तत्त्वो—नाद, श्रुति अने स्वर—तदुपरान्त 'रक्ति' आदि 'स्थाय' वा गुणविशेष तो सौ संप्रदायोना संगीतमां पण असंप्रज्ञातपणे, वगर कह्ये अंतर्भूत होइ, ते पर भारतीय पक्षे थयेली विचारणा साराये संगीत-जगतने उपयोगी छे. 'रक्ति' विशे कहेतां पहेलां 'नाद' 'ति' अने 'स्वर' विशे अहीं भूमिकारूपे थोडुं जोई जवुं उपयुक्त छे, केमके ए 'तत्वत्रयी' साथे 'रक्ति'नो अविच्छिन्न संबंध छे.

'नाद' 'श्रुति' अने 'स्वर' पर वर्तमान काळे थयेली चर्चामां पंडित ओमकारनाथ ठाकुरे प्रमाणमां तलस्पर्शी, सयुक्तिक, शास्त्रना मर्मने स्फुट करती, नक्कर तेम ज केटलेक अंशे पारगामी कही शकाय तेवी चर्चा करेली छे.[1] ते पछी 'श्रुति' अने 'स्वर' विषय पर थयेली प्रा० सत्यनारायण अने ताजेतरमां ज दा० शृंगी द्वारा थयेली चर्चा[2] तत्त्वावगाहिनी होवा उपरांत शास्त्राधारित, सुतार्किक, मर्मग्राही अने वैज्ञानिक पण छे.[3] पं. भातखंडे आदि अग्रचारिओ अने तेमने अनुसरवावाळाओ जे समजवामां निष्फळ गयेला, तेने ग्रहवामां पंडित ओमकारनाथ ठाकुर महद् अंशे सफळ रहेला, अने ए ज वस्तुने वधारे विशाळ,

सविशेष नक्कर, चिंतनात्मक तेम ज विद्वद्‌मान्य भूमिका पर प्रा. सत्यनारायण तेम ज दा.श्रृंगीए मूकी छे. श्रुति अने स्वरना मूलगत गृहीतोने स्फुट करवामां आ बे भारतीय विद्वानो, अने साथे साथे दा. चैतन्यदेवनो[४] फाळो स्मरणीय बनी रहेशे. प्रस्तुत विद्वानोए तद्‌विषय पर प्रगट करेल विचारो अहीं करवा धारेल चर्चाने उपकारक होई, संबंध होय तेटलो तेना सारनो उपयोग करी, तेमां मने लभ्य थयां छे तेवां केटलांक विशेष स्पष्टताद्योतक अने नवीन शास्त्र-वचनो टांकी, 'तत्त्वत्रय'ना सन्दर्भमां थोडुं उमेरी आगळ वधीशुं.

नादना बे प्रकारोमांथी 'अनाहतनाद' शास्त्रकारो कहे छे तेम 'आकाश-संभूत' (Cosmic sound, primeval sound), 'स्वभाव-अकल' अने योगीओ जेनुं ध्यानावस्थामां मनसा श्रवण करे छे ते होई, ते संगीतपयोगी नथी.[५] ते 'चिद्‌रूप' अने इन्द्रियगोचर न होई, तेनो जागृत अवस्थामां अनुभव थवो दुर्लभ छे. पण 'आहतनाद' गांधर्व–कंठ्य अने आतोद्य–मां प्रयुक्त थतो होई, ते व्यवहारमां अने एथी प्रत्यक्ष अनुभूतिमां होई, अहीं ते प्रकार ज अभिप्रेत मानवानो छे. आ आहतनाद 'सूक्ष्म', 'अतिसूक्ष्म' आदि पांच प्रकारो, अने शरीरनां नाभिथी लई शीर्ष पर्यन्तना जुदा जुदा स्थानोमां थती प्रस्तुत नादोनी उत्पत्ति इत्यादि वातो अहींनी चर्चामां अनावश्यक होई, संगीतमां नाद केवी रीते क्रियमाण बने छे अने त्यां व्यवहारमां ते कई रीते स्फुरायमान थाय छे, अंकुरित बने छे, तेनो केवो रूपाविर्भाव थाय छे ते तथ्य पर ज सौ पहेलां ध्यान केन्द्रित करी पछी आगळ वधीशुं.

नाद विना स्वर, गायन, वादन, ताल अने नर्तन न तो सिद्ध थाय के न संभवे ए पायानी वातनी नोंध लई शास्त्रकारोए संगीतमां 'नाद'नी प्रधानता स्थापी छे, अने साथे ज तात्त्विक दृष्टिए साराये स्थावर-जंगम विश्वने 'नादात्मक', 'ध्वन्याक्रान्त' अने 'नादाधीन' कह्युं छे.[६] पण 'नाद' एक गतिमां, ने एक ज स्तर पर अविरत अने अखंड–अभिन्न वहेतो रहे तो तेमांथी संगीत नीपजतुं नथी. संगीत-जनन माटे आथी नाद पछी तरतनुं स्थान छे 'श्रुति'नुं. संगीतोत्पादक ध्वनि-नाद अने 'श्रुति' ने गाढ संबंध छे.

आ 'श्रुति' ते भारतीय गांधर्व-दर्शननो मौलिक अने आगवो विभाव छे. श्रुतिनुं विभावन भरतप्रणीत "नाट्यशास्त्र" (ईसवीसननो त्रीजो सैको !) नी पण पूर्वे पाणिनि (ई. स. पू. चोथो शताब्दी) अने "प्रातिशाख्यो" (ई. स. पू.-

पांचमी-छट्ठी शताब्दी) नी पण पहेलां थई चूक्युं हशे,[७] पण तेनां स्वरूप विशेनी उपलब्ध सौथी जूनी चर्चा 'विश्वावसु'ना कर्तृत्वथी प्राक् मध्यकाळे जाणीता पण आजे तो अप्राप्य अने अज्ञात ऐवा कोई संगीत-ग्रन्थमां हशे[८] तेम 'मतंग' ना प्रसिद्ध ग्रन्थ "बृहद्देशी" (८मो सैको पूर्वार्ध ?) मां तेना श्रुतिनी व्याख्या देता अवतरण परथी लागे छे. गांधर्वराट् 'विश्वावसु' कहे छे के :

श्रवणेन्द्रियग्राह्यत्वाद् ध्वनिरेव श्रुतिर्भवेत् ॥[९]

अर्थात् कान द्वारा सांभळी शकाय तेवो–श्रवणगोचर बने तेवो–'ध्वनि' ते 'श्रुति'. 'श्रुति' गायन-वादनमां प्रयुक्त थती होई, कोई पण ध्वनि 'श्रुति' रूपे संभवी शके छे : पण गांधर्वमान्य श्रुतिनी उत्पत्ति–प्रत्यक्ष अनुभूति–नादथी ज थाय छे, अने तेनी विशेषता ए छे के तेनी उत्पत्तिनो हेतु "श्रवणप्रीति" छे. श्रुति-लक्षणनी आ विशेष स्पष्टता उपलब्ध ग्रन्थोमां सौ प्रथम कदाच चौलुक्यवंशी हरिपालदेवना "संगीत सुधाकर" मां प्राप्त थाय छे.[१०] यथा–

नादादुत्पद्यते श्रुतिः ।
पवनाघट्टनात्तन्त्र्या यः समुत्पद्यते ध्वनिः ॥
श्रवणप्रीतिहेतुः स्याच्छ्रुतिरित्यभिधियते ।

सङ्गीतसुधाकर, गीताधिकार ५. १५–१६

'नाद'थी श्रुति उत्पन्न थाय छे, 'पवन' थी (शरीरमां प्राणना उत्थानथी) अने 'तंत्री' (एटले के वीणा) पर 'आघटन' (आघात) द्वारा कर्णप्रियताने लक्षमां राखी उत्पन्न करवामां आवतो ध्वनि ते 'श्रुति'. "*

हवे ध्वनि अनंत प्रकारना होई, श्रुतिओ पण अनंत होय छे. मतंगे आ वात समजावतां पूर्वाचार्य 'कोहल' (चोथी शताब्दी ?) नुं वचन आ प्रकारे टांक्युं छे : "केचिदासामानन्त्यमेव प्रतिपादयन्ति." आ मुद्दानी विशेष छणा-वट करतां आचार्य मतंग आगळ उपर कहे छे के जेम आकाशना उदर विशे अनेकानेक ध्वनि ऊठे छे अने हिल्लोलित सागरमां जेम अनंत तरंगो ऊठे छे तेम श्रुतिओनुं पण विद्वद्लोक अनंतत्व माने छे,[११] "संगीतराज"कार महाराणा 'कुंभकर्ण' (ई. स. १४५६) 'मतंग' नो आधार आपी कहे छे के मेघ-जळमां –थी पसार थता सूर्यकिरणनी सम-रंग विभाजनानी जेम नाना स्थाने अने उपाधि-भेदथी प्रतिभासे ते 'श्रुति'.[१२] 'दत्तिलाचार्य' (त्रीजो सैको ?) श्रुतिना स्थान विशे स्पष्टता आ रीते करे छे :

उत्तरोत्तरतारस्तु वीणामधरांतरः ।
इति ध्वनिविशेषास्ते श्रवणच्छ्रुतिसंज्ञिता ॥९॥

"उत्तरोत्तर तीव्र बनता स्वरस्थान वीणामां नीचे ने नीचे स्थानापन्न थाय छे. आ रीते आवता ध्वनि वच्चेनुं श्रवणलभ्य (श्रुयमाण) बनतुं अंतर ते ज श्रुति."[१०]

आ 'श्रुति' ज 'स्वर'–संगीतमय रव-विशेष–नुं कारण बने छे. हरिपालदेवे ते विशेनी स्पष्टता करता कह्युं छे के "श्रुतिमांथी स्वर संभवे छे, ने श्रुतिस्थान पर नादनो पात थाय त्यारे स्वर संजात बने छे." यथा :

श्रुतिभ्यः स्वरसम्भवः ।
क्रियते यः श्रुतिस्थाने नादो जायेत य स्वरः ॥
—सङ्गीतसुधाकर, गीताधिकार .५.२१

'शार्ंगदेवे' (१३मा सैकानो पूर्वार्ध) पण आ ज वात टूंकाणमां कही छेः

श्रुतिभ्यः स्युः स्वराः ॥
—सङ्गीतरत्नाकर १. ३. २३

'स्वर' श्रुतिस्थाने केवी रीते समुद्‌भवे छे तेनी स्पष्टता मेदपाटपति महाराणा कुंभकर्णे "संगीतराज"मां श्रुतिनी व्याख्या बांधतां आ प्रमाणे करी छे : "स्वरनी अभिव्यक्ति माटे हृदयाकाशमां ऊठतो अने भरातो प्रेरित ध्वनि ते 'श्रुति."

त एव श्रुत्यस्तत्र स्वराभिव्यक्तिहेतवे ।
ऊर्ध्वमुधन् हृदाकाशे पूर्यते प्रेरितो ध्वनिः ॥
—सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, स्वरोल्लास, ध्वनिप्रकरण. ३१

आथी श्रुति ए व्यवहारमां नादनी सहायताथी 'स्वर'ने ढाळतुं अमूर्त बीबुं बनी जाय छे, या तो एक प्रकारनो लुगदो बनी जाय छे जेमां थई निमिषमात्रमां पसार थतो नाद 'स्वर'रूपे बहार पडे छे.* 'श्रुति' अने 'स्वर' सिद्धान्तमां अलग अलग होवा छतां स्वरनिष्पत्तिनो क्षणे बन्ने वच्चे व्यवहारमां अभेद देखातो होई, कार्य–कारण वच्चे व्यावर्तक रेखा टळी एकत्व सधातुं होवानो भास थतो होई, दक्षिणमां आजे 'स्वर'ने बदले 'श्रुति' कहेवानो रिवाज पडी गयो छे. (याज्ञवल्क्ये "श्रुतिजातिविशारद." एवो प्रयोग कर्यो छे तेनी आ पळे नोंध लईए.)

गांधर्वकारणमां अनिवार्य एवा आ 'स्वर'नां स्वरूप अने लक्षणनी मोटेभागे तो 'अभिनवगुप्त' (११मा शतकनो पूर्वार्ध)नी श्रुतिलक्षण विशेनो "अभिनवभारती"मां थयेली सचोट चर्चा परथी 'शार्ंगदेवे' पदबद्ध करेली व्याख्या एमना आकर ग्रन्थ

'सङ्गीत रत्नाकर''मां आजे तो खूब ज प्रसिद्ध बनी गयेल एक सूत्रमां मळे छे; शार्ंगदेव कहे छे के श्रुति(ना उत्थान) पछी जागतो स्निग्ध, अनुरणनात्मक (रणझणतो, झंकारयुक्त) अने सांभळनारनां चित्तने रंजित करतो ध्वनि ते 'स्वर':

श्रुत्यनन्तरभावी यः स्निग्धोऽनुरणनात्मकः ।
स्वतो रञ्जयति श्रोतृचित्तं स स्वर उच्यते ॥

—सङ्गीतरत्नाकर, १. ३. २४–२५

'मतंग,' 'पार्श्वदेव,' 'मंडन,' 'कुंभकर्ण' आदि शास्त्रज्ञोए पण थोडेवत्ते अंशे आवी ज मतलबनुं पोतपोतानी आगवी रीते कह्युं छे.[14]

श्रुति 'गीत' (गायन)+अने 'आतोद्य' (वादन)मां प्रयुक्त बने छे. आ प्रयुक्तिना फळरूपे श्रुति द्वारा षड्जादि क्रमथी सप्तस्वरो निर्मित थाय छे, जेनी नोंध महाराणा कुंभाए लीधेली छे:

श्रुतिभ्यः स्युः स्वराः षड्जार्षभगान्धारमध्यमाः ।
पञ्चमो धैवताश्च निषाद इति तेषु च ॥[15]

—सङ्गीतराज, पाठयरत्नकोश, २. १८

गायनमां शरीरसंभवित स्वरोनी व्यावहारिक परिमितानी अंतर्गत गायकना कंठना तारत्व (pitch) अनुसार सप्तको स्थापी शकाय छे. गायकनी स्वाभाविक सप्तक-मर्यादाने लक्षमां राखी कोई पण समुचित, स्वानुकूळ श्रुतिने व्यवहारमां 'आधारश्रुति' बनावी, तेमां आदि स्वर षड्जनी निष्पत्ति करी शकाय छे. आधार श्रुति पर आरंभिक षड्जना उदय बाद—षड्ज निश्चित थया पछी—ना स्वरो पोतपोतानां श्रुति-स्थानो पर स्वाभाविक रीते क्रमान्तरे (अभिनवगुप्तना शब्दोमां कहीए तो 'ऊर्ध्व स्पर्शना संस्कार' थी) स्थान ले छे. स्वरोनो जे जे श्रुतिओ पर संभव थाय छे ते सौ स्वरगत-श्रुति कहेवाय छे, अने बे स्वरगत–श्रुति वच्चेना गाळामां रहेली श्रुतिओ माटे 'अंतर्गत-श्रुति' के 'आंतर-श्रुति' एवुं अभिधान 'विश्वावसु' अने 'नान्यदेव' (११मी शती) सरखा शास्त्रकारो आपे छे.[16]

श्रुतिओनुं सैद्धान्तिकरूपे अनंतत्व स्वीकार्या छतां व्यवहारमां तेनी एक सप्तकमां संख्या २२नी स्वीकारी छे अने आ संख्या विशे प्राचीन-मध्यकालीन संगीत-शास्त्रकारो वच्चे एकमति छे.[17] एकथी उपर चढता तेवा स्वरसप्तको असंख्य होई शके छे, पण व्यवहारमां तो त्रण ज सप्तको (मन्द्र, मध्य, तार) उपयुक्त छे. मन्द्रनी नीचे रहेलो 'अतिमन्द्र' श्रवणदुष्कर बने छे, ने तेमां तेम ज तारनी पेलेपारना 'अतितार'मां 'वैस्वर्य'नो एटले के स्वर बेचराई जवानो भय रहेलो छे.[18]

अतिमन्द्र नीचेना सप्तको साधारणतया श्रवणगम्य नथी अने 'अतितार' उपर रहेला सप्तको, ज्यां सुधी भारतीय संगीतने निस्बत छे त्यां सुधी तो श्रवणातीत नहीं तो ये श्रवणक्षम नथी.[१९]

स्वरो वच्चेनुं श्रुत्यन्तर एक सरखुं नथी; अने प्रत्येक श्रुतिनुं प्रमाण पण एक शुं नथी. रागनी प्रकृति अनुसार कोई कोई स्वरो मूळ श्रुतिथी च्युत बनी 'उत्कर्षित' (चढेल) वा 'अपकर्षित' (उतरेल) बनी, थोडी उपरनी या नीचेनी सूक्ष्म श्रुति पर स्थिर थाय छे. आरोही–अवरोहीनी श्रुतिओमां पण (खास करीने द्रुत गतिमां) सूक्ष्मतर मानथी अंतर रहेतुं होवानुं अनुभवाय छे.[२०]

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

अनुरञ्जकता नाम रक्तिरित्यभिधीयते ।
–कुम्भकर्ण*

अने एथी 'रक्त' शब्दथी 'रंजक' एवुं प्राचीनो समजता हता. 'स्वर' आ कारणसर स्वभावथी 'रक्त' होय छे. स्वर रंजक–रक्तिप्रद–तो ज बने जो 'ध्वनि' एटले के 'नाद' पोते रक्तिपूर्ण होय. आथी व्यवहारमां 'रक्तिपूर्ण नाद' अने 'स्वर' वच्चे अभेद रहे छे. 'मतंग' आ संबंधमां 'कोहलाचार्य'नुं आ विधान प्रमाणरूपे टांके छेः– ध्वनिरक्तः स्वरः स्मृतः एटले के रक्तिपूर्ण ध्वनि ते 'स्वर' समजवो. पण ध्वनि किंवा आहतनाद रक्तिदः त्यारे ज थाय के ज्यारे ते श्रुतिओना द्वारमांथी पसार थायः

श्रुत्यादिद्वारतो गेये जनयन् रक्तिमाहतः ।
—सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, स्वरोल्लास १,
स्थानादि परीक्षण, ६.

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

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

रक्तिमार्गच्युतानां च न चेद्युक्तं निरूपणम् ।
नैतत्स्वरस्वरूपेण ताः स्युः श्रोत्रसुखावहाः ॥
—सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, स्वरोल्लास, १. ९४.

विशुद्ध नाद, श्रुतिस्थाननी सच्चाई अने एथी नीपजतो रक्तिप्रद स्वर ए गांधर्वसिद्धिनी प्रथम शरत छे. 'कुनाद', श्रुतिनुं 'न्यूनाधिक्य'–ओछा-अदका-पणुं–अने 'अपस्वर' किंवा बेसुर सांभळनाराओ नर्कमां पडता होवानी वात संगीतमकरन्दकार नारदे कही छे.+ यथा :

अपस्वरं कुनादं स श्रुतिहीनं तथाधिकम् ।
यः शृणोति च मूढात्मा पतते नरके चिरम् ॥१०॥
—सङ्गीतमकरन्द, सङ्गीताध्याय, १. ९०

अने कुंतलेश्वर चालुक्यराज सोमेश्वर तृतीये स्वरचित "मानसोल्लास" (ई० स० ११३१)मां श्रुतिहीन--स्वर काढनार 'स्थानभ्रष्ट' गायकने निंदित मान्यो छे; ए ज प्रमाणे वर्जित स्वरने (राग-गायनमां) घुसाडी देनारने अधम, पापिष्ठ, 'श्रुतिदुष्ट' अने 'रागजीवविघातक' कह्यो छे; ने श्रुतिने ओछीअदकी करी नाखनार गायकने 'रागनाशक'नुं बिरूद आपी तेनी निंदा करी छेः

श्रुतिहीनं स्वरं कुर्वन्नप्राप्तस्थानकत्रयः ।
स्थानभ्रष्टः स विज्ञेयो गायकैश्चातिनिन्दितः ॥२६॥
प्रयुङ्क्ते वर्जितं यस्तु स्वरं रागक्रियादिषु ।
प्रारब्धं यो न शक्नोति पुनः स्थापयितुं धिया ॥२७॥
सोऽपस्वर इति ज्ञेयो निन्दितो गायकाधमः ।
पापिष्ठः श्रुतिदुष्टोऽसौ रागजीवविघातकः ॥२८॥
न्यूनाधिका श्रुतिर्यस्य षड्जादिषु विभाव्यते ।
स बाह्यो निन्दितो ज्ञेयो गायको रागनाशकः ॥२९॥
—मानसोल्लासः गीतविनोद १६. २६–२९

सुनाद, सुश्रुति, अने एथी सुस्वरना अधिष्ठान पर ज 'गीत'नां एटले के गायननां अन्य गुणो प्रगट थई शके छे. गानारना कंठमां रक्ति होय तो गीत 'रक्तिमाहत' बने. शास्त्रकारोए गीतना विशिष्ट गुणो अने लक्षणो दश प्रकारे बताव्यां छे तेमां 'रक्त'ने आगवुं स्थान आप्युं छे." अगाउ चर्चा करी गया छीए ते 'रक्त' नाद–सुस्वर–अने एनाथी नीपजतुं 'सुरक्त गीत' सांभळवामां केवुं होय, 'रक्त' गायन कोने कहेवाय, तेनी विशेष स्पष्टता शास्त्रकारोए "गीत"ना दीधेल 'रक्त'

गुणनी व्याख्यामां मळी रहे छे. जेमके "गीतालंकार" अपरनाम "वादिमत्तगजांकुश" (पांचमो के छट्ठो सैको !)ना रचयिता 'द्वितीय भरत' कहे छे के जे गायनमां कंठ द्वारा वीणा समो स्वर कळाय, कलकले, ते गायनने 'रक्त' कहेवानुं विज्ञसंमत छे :

कलो वीणासमो यत्र स्वरः कण्ठात् प्रजायते ।
तद्गीतं लभते नाम रक्ताख्यं विज्ञसंमतम् ॥

—गीतालङ्कार, १. २३१

"नारदीय शिक्षा" (पांचमी के छट्ठी सदी !) एथीये आगळ वधीने कहे छे के 'वेणु' (वंशी, वांसळी) अने 'वीणा'ना स्वर साथे जे गायन 'एकभाव' (एकरस) थई जाय ते 'रक्त' कहेवाय:

वेणुवीणास्वराणामेकीभावो रक्तमित्युच्यते ।

—नारदीयशिक्षा (१. ३. २)

'सोमेश्वरदेव' (ई० स० ११३१) पण एवी ज मतलबनुं कहे छे :

वेणुवीणासमो नादो रक्तोऽसौ ध्वनिरिष्यते ।

—मानसोल्लास, गीतविनोद, १६–८१

("संगीतशास्त्र दुग्धाब्धि" तेमज बसवराजकृत "शिवतत्त्वरत्नाकर"मां उपरनो श्लोक स्हेज फेरवीने आप्यो छे.)[२२]

कीकराज कृत "संगीतसारोद्धार" (१२मी शताब्दी)मां पण वीणादिना ध्वनि साथे कंठनां थतां ऐक्यवाळां गायनने 'सुरक्त' कहेवाय तेम जणाव्युं छे:

वीणादिशब्दः ।
कण्ठध्वन्येकतायुक्तं सुरक्तमभिधीयते ।

—सङ्गीतसारोद्धार, ४. १. ६३. (भरतकोष पृ. ८२७)

गुर्जरेश्वर कुमारपाळना अनुगामी अजयपाळना प्रतिहार-चूडामणि सोमराजे रचेल "संगीतरत्नावलि" (ई० स० ११८०)मां 'वल्लकी' (वीणानो एक प्रकार), 'वंश' अने 'कंठ'ना ध्वनिनी एकता बतावता गायनने 'सुरक्त' कह्युं छे:

सुरक्तं वल्लकीवंशकण्ठध्वन्येकतामतम् ॥

—सङ्गीतरत्नावलि ("भरतकोष" पृ. ८२७*)

'सोमराज'ने अनुसरीने 'शार्ङ्गदेव' पण ए ज प्रमाणे कहे छे:

सुरक्तं वल्लकीवंशकण्ठध्वन्येकतायुतम् ।

—सङ्गीतरत्नाकर ४. ३३७

"संगीतमकरन्द" पण (मोटेभागे तो संगीत रत्नाकरने अनुसरीने)+ एवुं ज कहे छेः

सुरक्तं वल्लकीवंशकण्ठोक्तान्येकतागुणम् ।

--सङ्गीतमकरन्द १. ४. ४४

आजे वंशीनी संगत साथे तो कोई गातुं नथी; पण सारंगी, के जेनी प्राचीन काळे वीणाना प्रकारोमां गणत्री थती, तेनी संगतमां गान थाय छे अने सारंगीना सुरमां मळी जता कंठो उत्तर भारतीय संगीतमां केटलाक किस्साओमां जोवा मळे छे. म. खां साहेब अब्दुल करीमखां, बनारसनी प्रसिद्ध गायिका बडी मोतीबाई, रसूलनबाई, बेगम अख्तर, पन्ना बोझ, इत्यादि नामो दृष्टान्त तरीके गणावी शकाय. श्रीमती हीराबाई बडोदेकरना तारसप्तकना षड्ज-गान्धार, अत्रोली घरानानी गायिकाओ (खास करीने केसरबाई केसकर अने स्व. सरदारबाई करदगेकर)नां धैवतादि स्वरो उर्जस्वी अने रक्तिपूर्ण कही शकाय.

'रक्ति'ने जेम एक बाजुए नाद साथे संबंध छे तेम बीजी बाजुए 'काकु' साथे संबंध छे; काकु तत्त्वना एक अंश तरीके ते हंमेशा उपस्थित होय छे. 'पार्श्वदेव' (तेरमा शतकनो पूर्वार्ध) 'काकु'नुं स्वरूप बांधता कहे छे के काकुमां भाषानी भाव-भंगिमा, छाया, अने 'रक्ति'नुं सामर्थ्य होय छेः

काकुश्च भावनाभाषाछायारक्तिसमर्थवान् ।

—सङ्गीतसमयसार २. ९६

स्व. पंडित ओमकारनाथ ठाकुरना 'मालकोस' सरखा ख्यालनो उपाड जेम एक बाजुथी रक्तिथी दीप्त रहेतो तेम बीजी बाजुथी काकुना व्यापथी चेतोहर बनी जतो; एज प्रमाणे किराना घरानाना म० खां साहेब अब्दुल करिमखां तेम ज ग्वालियर घरानाना भूगंधर्व गणाता म० उस्ताद रहिमतखांना गानमां रक्तिपूर्ण काकुनो अजब प्रयोग जोवा मळतो. स्व० दत्तात्रय विष्णु पलुस्करना जेमणे यमन, केदार अने मालकोस सरखा दिव्य, 'मार्गी' रागोना ख्याल अने झींझोटी रागमां भजनो साभळ्यां छे तेओने स्मरण हशे के तेमनो रक्तिमंडित अवाज वातावरणमां केवो छवाई जई दिव्यतानो आविर्भाव करी देतो. 'पार्श्वदेव,' 'शार्ंगदेव,' 'कुंभकर्ण' आदि संगीत–दार्शनिकोए काकुना छएक जेटला प्रकारोनी वात करी छे, त्यां 'क्षेत्रकाकु' विषे स्पष्टीकरण करतां पार्श्वदेवे तेमां 'रक्ति' स्वभावथी उपस्थित रहेती होवानो उल्लेख कर्यो छे, यथा :

रक्तिः स्वभावतज्ज्ञैः क्षेत्रकाकुर्महीतले।

—सङ्गीतसमयसार, २. १०२

दक्षिणमां श्रीमती एम. एस. शुभलक्ष्मी, श्रीमती नीलम्मा कडम्बी आदि परम सूरिला कंठवाळो गायिकाओना गानमां रक्तिसभर काकुनी बहुलता जोवा मळे छे. हिन्दुस्तानी संगीत परम्परा अनुसरनार उत्तम गायकोनां कंठ स्निग्ध, मधुर, सौकुमार्ययुक्त छे खरां पण तेमनो नाद बलत्वमां कंईक कम रहे छे अने रक्ति एटला प्रमाणमां थोडी झांखी रहे छे. उलट पक्षे कर्णाटक संगीतना उत्तम कंठी गायक-गायिकाओना नाद एकशील-घनशील, गंभीर अने नाभिजन्य, तेम ज मूलाधार-प्रतिष्ठित अने एकदम खुल्ला कंठना होवाथी तेमां घंटारव शुं अनुरणन अने साथे ज अत्यंत प्रभावशाळी रक्ति व्यंजित थती अनुभवाय छे. द्राविडी संगीतनो कंपायमान स्वर आंतर-श्रुतिओना प्रदेशमां पहोंची तेनो सूक्ष्म स्पर्श करतो होई, ते क्रियाना फळरूपे तेना उगमनी साथे ज त्यां सहसा अनुनाद-निनादनी लीला उद्‌भवे छे. जेना प्रभावे ते प्रकाशमान बनी झगी ऊठे छे. स्व० वसंत कोकिलम्, श्रीमती एम० एस० शुभलक्ष्मी, रायप्रोलु जानकी, श्रीमती एम० एल० वसंतकुमारी, चोकम्मा इत्यादि गायिकाओना कंठ उत्कृष्ट दीप्त-रक्ति धरावना होवानुं जाणीए छीए.

'रक्ति' ए माधुर्य, स्निग्धता, मार्दव इत्यादि गुणोथी स्वतंत्र, महदंशे विशिष्ट, अने आजे तो प्रमाणमां विरल कही शकाय तेवो गुण छे. रक्तिनो आविर्भाव एकदम साचां श्रुतिस्थान पर लागता नादने कारणे, अने त्यां सामान्य करतां कंईक विशेष सघन अने स्थायी अनुरणनने कारणे थाय छे. पलुस्कर जेवा केटलाक कंठमां आ गुण सहज-स्वभावी, निसर्गदत्त हतो,पण घणाखरा किस्सामां मूलगत माधुर्य रियाझ द्वारा संक्रमीने 'रक्ति'मां परिणमे छे. आ रियाझ—स्वर-साधन-परंपराथी 'तंबूर' किंवा 'तानपूरा' पर थाय छे. तानपूरो पण वीणानो एक प्रकार छे. वर्तमान स्वरूपे ते बहु प्राचीन नथी, पण तेनां मूळ 'सुधाकलश गणिए (चौदमा शतकनो मध्यभाग) कहेल 'देववीणा' नामनी 'नादपूरित वीणा'मां रहेलां होवां जोईए.[13] (तानपूरो कंई 'तान' पूरवा माटेनुं साधन नथी. ए तो 'नाद' भरवा माटेनुं यंत्र. आथी 'तंबूरने तानपूरो नही पण 'नादपूरो' कहेवो घटे.) प्राचीन काळे 'वीणा' शब्दथी घणा प्रकारनी तंत्रीओ—तंतुवाद्यो विवक्षित हतां; तेमां मोटा भागनां, जेवां के 'स्वरमंडल', 'मत्तकोकिला', 'चित्रवीणा

'एकविंशतंत्री वीणा', 'पिनाकी वीणा' 'धनुतंत्री', इत्यादि वीणाओ Harp वर्गनी हती ज्यारे 'विपंची' 'आलंबी' इत्यादि Lute वर्गनी हती. Lute जातमां कोई आजना 'सरोद'ना पूर्वज जेवी, पत्रीथी वगाडवानी, तो कोई आजनी 'सारंगी' शी, 'कोण' (गज, कामठी)थी वगाडी शकाय तेवा प्रकारनी हती. 'ना त्रीजा वर्गमां 'ब्रह्मवीणा' (आजनी 'रुद्रवीणा'नी पुरोगामी) सरखा (गोळ तुंबा पर वंश जोडीने निर्माववामां आवती) 'एकतंत्री' वीणा के त्रण तुंबायुक्त 'किन्नरी' वीणा आवती. आमांनी केटलीक वीणाओ 'आलापिनी' एटले के तंबूर अने सूरमंडळ प्रकारनी हती तो केटलीक 'परिवादिनी' एटले संगतनी माटेनी हती. बहु प्राचीन काळे स्वराभ्यास माटे, नादनी संशुद्धि अर्थे, स्वरमंडळनो उपयोग थतो हशे तेम लागे छे. पण मध्यकाळमां अन्य वीणाओ ए ज हेतु अर्थे प्रयुक्त बनती हशे तेम जणाय छे.

शास्त्रकारो वीणानी सहायतार्थी थती नादसाधननी क्रिया विशे कहेवानुं भूल्या नथी. उदाहरण तरीके सुधाकलशे वीणा पर थता स्वराभ्यासने 'नादशुद्धिकर' कह्यो छे:

वीणया निर्मिताभ्यासो नादः शुद्धिकरः परः ॥
—सङ्गीतोपनिषद्सारोद्धार, ४, १५

संगीतमकरन्दकारे आथी आगळ वधी 'सरस्वती वीणा' पर स्वरपठन करवाथी ते हृदयने सांभळवामां मनोहर लागतुं होवानुं जणाव्युं छे:

सरस्वत्याञ्च वीणायां षड्जादिस्वरसंयुतम् ।
पाठयामास सर्वेषां हृद्यं श्रुतिमनोहरम् ॥
—सङ्गीत मकरन्द, सङ्गीताध्याय १ १६

उत्तरनी 'सरस्वती वीणा' ते आजे तो 'सितार'ना मदा, बेहुदा नामथी ओळखाती अने पुराणी 'कच्छपी वीणा'नुं विकसित रूप होय तेम लागे छे. सुधाकलशे **'सरस्वत्यास्तु कच्छपी'** कही सरस्वतीना हाथमां शोभती वीणा **'कच्छपी'** प्रकारनी कही छे तेनी आ पळे नोंध लईए.[२४]

उत्तरमां आजे तंबूर सिवायनी अन्य वीणा पर नादाभ्यास करवानी प्रथा नथी.[२५] पण द्राविडदेशमां उत्तम कोटीनी गायिकाओ दाक्षिणात्य 'सरस्वती वीणा' पर स्वराभ्यास करती अने आजे पण करे छे. म्हैसुरना श्रीमती नीलम्मा कडम्बीनुं स्वहस्तमां ग्रहेली वीणाना सहारे थतुं गान अत्यन्त रक्ति-मनोहर, वीणाना ध्वनि

साथे एकरस थई जतुं, खूब ज सुमधुर वरताय छे. * मारा मते स्वरसाधन माटे दाक्षिणात्य सरस्वती-वीणा जेवुं बीजुं एके उत्तम साधन नथी. आ वीणा पर सधाती श्रुतिओ अत्यन्त स्पष्ट तेम ज साचा स्थान पर बेसे छे. अने स्वर झंकृत बनी वायुमंडळमां व्यापी रहे छे, ने विशेषमां आ अनुरणनमय स्वर हृदयंगम बनवा उपरान्त तेमां अद्‌भुत चेतस् पण अवतरे छे.

'रक्ति' ए केवल कंठनो ज गुण छे के वाद्योनो पण खरो ? वाद्योमां 'वंशी' ए स्वतः रक्त वाद्य छे. एना सूरिला स्वरो शरणाईनी जेम सहजरंजक छे. बंसीना आ गुणविशेषनी पुष्टि करतुं एक प्रमाण "संगीतसमयसार"मां 'सुराग'नी व्याख्यामां मळे छे:

> यस्य वंशध्वनौ स्निग्धे समीची रक्तिरूर्जिता ।
> वांशिकगीततत्त्वज्ञाः सुरागं कथयंति ताम् ॥
> —संगीतसमयसार, २. ३

वंशीनी जेम बरोबर मेळवेली, अंगुलीथी बजती उत्तम काष्ठनी वीणाओ पण स्वयं सूरिली छे. पण कंठानुगत संगतिनी वीणाओ—सारंगी अने बेला (वायोलीन)—मां शरीरवीणा', 'गात्रवीणा' एटले के मानव कंठनी जेम रक्ति बहु महेनतथी उतरे छे अने बधा ज वादको ते मेळववा भाग्यशाळी नथी होता. उत्तरमां म० उस्ताद बुन्दुखांनी सारंगीमां ज्योतिर्मय रक्ति देखा देती. दक्षिण, के ज्यां सारंगीने स्थाने बेलानो प्रचार छे अने ज्यांना बेलावादको उत्तरनां बेलावादकोथी अधिकारादि अनेक बाबतोमां चढीयाता छे, त्यां पण सुरक्त बेलावादन आजे तो स्व० द्वारम् व्यंकट स्वामी नायडुना शिष्य मारल्ला केशव राव, अने चन्द्रशेखर तेमज एम. एस. गोपालकृष्ण सरखा वादको छोडतां भाग्ये ज जोवा मळे छे.

'रक्ति' ए कंठना शास्त्रकथित गुणोमां अग्रिम गुण छे. अन्य गुणोमां 'मधुर' 'स्निग्ध', 'घन', 'श्रावक' अने 'स्थानक-शोभन'नो समावेश थाय छे.[२८] आ अन्य गुणो रक्तिने अनुमोदक, पुष्टिकर छे अने एथी कण्ठने के वाद्यने सविशेष श्रवणप्रिय बनावी दे छे; पण गानने दिव्य भूमिका पर मूकवाने तो (काकुप्रयोगनी सहायथी) केवळ 'रक्ति' ज समर्थ छे. गांधर्वमां 'रक्ति'नुं स्थान सर्वोच्च होई, बेसुरी तेम ज आसुरी तानो अने जोड-झालाथी राची रहेतां ने क्षणे क्षणे रक्तिभंगथी व्याप्त आजनां हिन्दुस्तानी कंठ्य तेमज वाद्यसंगीते प्राचीन संगीतमीमांसको अने गांधर्वस्मृतिकारोना दर्शन अने उद्‌बोधनमांथी घणुं शीखवानुं छे.

रक्ति विशे महाराणा कुंभकर्णे[२९] कदाच सौथी विशेष चिंतन कर्युं छे. गायन-वादनमां 'रक्तिलाभ' केवी रीते थाय तेनी रीतो -- 'रक्तियुक्ति'—अने साथे ज 'रक्तिहानि' करनार तत्त्वोना संबंधमां तेमणे जे विधानो कर्यां छे ते आजे पण एटलां ज उपयुक्त छे. एनां थोडांक उदाहरणो अहीं जोइशुं:

१–२) गायनना ३३ प्रकारना 'स्थाय' गुणोमांथी बेमां रक्तिप्रयोग अनुस्यूत छे: 'रक्त' स्थायमां अने 'निर्जव' स्थायमां : यथा :

उत्कर्षो दृष्यते यत्र रक्ते रक्तेस्तु ते मताः ॥ ३ ॥ अने

सुकुमारो रक्तियुक्तो वक्रः सूक्ष्मत्वभावितः ।
स्वरो येषु क्रमेणैते ज्ञेयो निर्जवनान्विताः ॥ ५३ ॥
–सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, प्रकीर्णकोल्लास, स्थायवागपरीक्षण ४

३–'छायालग' प्रकारना 'प्रबन्ध'मां थतो 'छाया' साथे 'रक्तिमाधुर्य' नो प्रयोग, यथा :

छायेव लगति च्छाया रक्तिमाधुर्ययोगतः ॥
तस्माच्छायालगानि स्युस्तानि गीतानि तत्त्वतः ।
–सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, प्रबन्धोल्लास, ४
सूडप्रबन्ध परीक्षण २. ४२३–४२४

४–षड्ज-पंचम-मध्यमने (चतुःश्रुतिकने बदले) क्यारेक पंचश्रुति करवाथी ते 'रक्तिप्रद' बनता होवानो थतो अनुभव :

एकश्रुतिसमुत्कर्षितषड्ज–मध्यम–पञ्चमाः ।
पञ्चश्रुतिक्तायोगान्न ते रक्तिप्रदा मताः ॥
–सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, स्वरोल्लास १
साधारण परीक्षण, २. ४३

५–स्वरनी अमुक अन्यथा विवादी जोडीओनो अल्पांशे प्रयोग करवाथी निष्पन्न थतुं 'रक्तिवैचित्र्य' : यथा :

राजकल्पे ग्रहे षड्जे वादिनि प्रकृते सति ।
संवादिनौ मन्त्रितुल्यौ मपौ तद्वत् प्रयोजितौ ॥२५४ ॥
तद्द्वयस्यानुसरणादुभौ तत्पोषकौ रिधौ ।
तत्तुल्यकार्यसम्भारकरणाभावतस्तयोः ॥ २५५ ॥

अल्पप्रयोगः कर्त्तव्यो रक्तिवैचित्र्यहेतवे ।
रिधौ प्रत्यर्थिवद् वर्ज्यौ विवादित्वे स्थितौ यतः ॥ २५६ ॥
अत्यल्पमपि वा कार्यस्तत्प्रयोगः क्वचित् क्वचित् ।
रक्तिवैचित्र्यमाधातुमवरोहे विपश्चिता ॥ २५७ ॥
–सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, स्वरोल्लास १
स्थानादिपरीक्षणम् १. २५४–२५७

६–मौलिक होय तेनाथी जुदी ज स्वरनी श्रुतिनो संघात थतां जे स्वर उत्पन्न थाय ते 'रक्ति-हानिकर' होई, तेवा स्थाननेा स्पर्श न करवानो अपायेल आदेश :

स्वरेऽन्यश्रुतिसंघाता स्वरोत्पत्तिः प्रदृश्यते ।
रक्तिहानिकरत्वेन न स्थानं स्पृशति क्वचित् ॥
–सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, स्वरोल्लास १,
साधारणपरीक्षण २. ५६

'विसंवादि' स्वरनो समावेश थाय तो 'मूर्छना' अने एथी 'जाति' इत्यादिमां 'रक्तिभंग' थाय तेवो आपेलो अनुभूतिजन्य अभिप्रायः

विसंवादी समावेशाद्रक्तिभङ्गो यतः स्मृतः ॥
–सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, स्वरोल्लास १
स्थापनापरीक्षण १. २६२

"संगीतराज" सिवायना अन्य ग्रन्थोमां मळती रक्तिविषयक विशेष माहिती विशे जोई लेख्ने समाप्त करीशुं. जेमके शार्ङ्गदेव कहे छे के बधा ज शास्त्रोए कहेल अनंत प्रकारना अलंकारो (पल्टाओ) द्वारा 'रक्तिलाभ' अने स्वरज्ञान थाय छे तेमज विचित्र वर्णांगो उत्पन्न करी शकाय छे. यथा :

अनन्तत्वात्तु ते शास्त्रे न सामस्त्येन कीर्तिता ।
रक्तिलाभः स्वरज्ञानं वर्णाङ्गानां विचित्रता ॥ ६४ ॥
इति प्रयोजनान्याहुरलङ्कारनिरूपणे ।
–सङ्गीतरत्नाकर, वर्णालङ्कार ६

मालवमन्त्री 'मंडन'ना अप्रसिद्ध ग्रन्थ 'संगीतमंडन'[२८] मां पण अनेक प्रकारनां 'अलंकार'नुं स्वराभ्यासमां प्रयोजन समजावतां तेने 'रक्ति' प्रकट करवामां अने 'वर्णवैचित्र्य' सर्जवामां उपकारक कह्या छे.[२९]

अनन्तत्वान्न सास्त्याचैरप्येते निरूपिताः ।
रक्तिः स्वरपरिज्ञानं वर्णानां च विचित्रिता ॥
इति प्रयोजनं प्राहुरलङ्कारस्य सूरयः ।

पार्श्वदेवे एक 'रंगरक्ति' नामनो स्थाय वर्णवतां तेनां लक्षणमां 'रक्ति' अने 'रागछाया'नो आश्रय अंगभूत होवानुं कह्युं छे-

रक्तिस्वरूपं रागस्याः रागच्छाया तदाश्रया ॥
—सङ्गीतसमयसार २. ६०

'रक्त' स्थायने वर्णवतां शार्ङ्गदेव तेने रक्तिथी उत्कर्षित होवानुं कहे छे :

रक्तेरुत्कर्षतो रक्तेरुक्तः स्थायो मनीषिभिः ।
—सङ्गीतरत्नाकर. ३.

अहीं 'रक्त'नी व्याख्या अध्याहार राखी छे; पण अन्यत्र 'रक्तिमान' शब्द समजावतां तेने 'अनुरक्तिजनक' कह्यो छे : यथा

अनुरक्तेस्तु जनको रक्तिमानभिधीयते ॥
—सङ्गीतरत्नाकर ३. १०.

'द्रुत' शब्दथी प्रगट थता अंशावधान स्थायमां रक्तिनी उपस्थितिनो उल्लेख शार्ङ्गदेवना तद्‌विषयक विधानमां विवक्षित छे :

रक्तेर्द्रुतस्य शब्दस्य भूतस्यांशावधानयोः ॥
—सङ्गीतरत्नाकर ३. १०

'रंजकता'ना स्वभावथी 'रक्ति'नुं गांधर्वमां एक बाजुथी 'स्वरगर्भित' होवानुं अपेक्षित छे अने तेनी अनुभूति वीणा-वंशादि वाद्योना सुर साथेना तेना 'ऐक्य' अने 'उर्जस्'थी प्रगटे छे, तो बीजी बाजु ते स्वरोना विविध प्रयोगो—अलंकारो, अल्पत्व, स्पर्श, रागछायाश्रितत्व इत्यादि वैचित्र्यपूर्ण, चमत्कृतियुक्त क्रियाओनी असरोनी पडछे रहे छे. 'रक्तिधर्म'नो त्याग थयो होय तेवां गायन—वादनमां चित्तने आनंदविभोर करी शके तेवां तत्त्वो पछी बहु जूजवां रहे छे. 'रक्ति' गुण ए गांधर्व-कारणनी सफळ, गीत-वादननी मूळभूत अने अनिवार्य, अपरिहार्य आवश्यकता छे.

'रक्ति'नो ज्यां संपात थाय त्यां 'निर्घोषता' (खोखरापणुं) टळी तेने स्थाने रंजनात्मक 'प्रभा'नो उदय थाय छे अने जो 'रक्ति'नी साथे तेना 'नैरन्तर्य' पर अधिकार मेळवी शकाय, रक्ति'ने सतत (हरेक स्वर माटे ने गायन-वादननी हरक्षणे)

जाळवी-टकावी राखवानो शक्ति दाखवी शकाय तो ते संगीत सामान्य परिमाणोने अतिक्रमी लोकोत्तर बनी जाय. आवुं सामर्थ्य निसर्गदत्त होवा उपरान्त असाधारण कौशल अने अगाध परिश्रम पण मागी ले छे. पण तो पछी विना तपस्या 'रक्ति'नो अने तेनां चेतसिक सातत्यनो प्राप्ति पण केवी ?

पादटीपो

* आ अन्वेषण एनी खरेखरी गहेराइमां तो बीजा विश्वयुद्ध पछीना अने खास तो छेल्ला दशकाना लखाणोमां ज जोवा मळे छे.

१. **संगीताञ्जलि (चतुर्थ भाग)**, वाराणसी १९५७, पृ, १–५; तथा **प्रणवभारती** (प्रथम वीणा), भारतीय स्वरशास्त्र, तन्त्री १–२, वाराणसी १९५६.

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

३. पं. भातखंडेए 'श्रुति' विषय परना प्राचीम शास्त्रकारोने पोतानी वैज्ञानिक रीत अनुसार 'धूर्त' कह्या छेः जुओ **प्रणवभारती** (चतुर्थ तन्त्री)मां पं. ओमकारनाथ ठाकुरे करेली भातखंडेना "लक्ष्यसंगीत" (सस्कृत), "हिन्दुस्तानी संगीत पद्धति" (मराठी) इत्यादि ग्रन्थोमा व्यक्त करेल मतनी आलोचना. हकीकत ए छे के पं० भातखंडे प्रखर बुद्धिमान होवा छतां, अने श्रुत्यादि विषयने समजवा तेमणे प्रामाणिक प्रयास कर्यो होवा छतां तेमना समयमां हजु 'नारद', 'मतग', 'अभिनवगुप्त', 'हरिपालदेव', 'नान्यदेव' इत्यादिना ग्रन्थो उपलब्ध न होई, श्रुति अंगे केटलीक स्थूळ मानथी विचारणा करवा सिवाय तेओ विशेष आगळ नहोता वधी शक्या. 'भरत' अने 'शार्ङ्गदेव'ना कथनोनो मर्म आथी तेओ पकडी शकेला नहीं. प्रा. सत्यनारायण अने दा. शृंगीना लेखनमां आ विषयनी पूरी समजण छती थाय छे अने तेमणे श्रुति–स्वरादिनी अधिकारपूर्वक, पूरती वैज्ञानिकता साथे छणावट करी छे.

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

५–आकाशसंभवो नादो यः सोऽनाहतसंज्ञितः ।
तस्मिन्ननाहते नादे विरामं प्राप्य देवताः ॥
योगिनोऽपि महात्मानस्तदाऽनाहतसंज्ञकः ।
मनो निक्षिप्य संयाति मुक्तिं प्रयतमानसाः ॥
—सङ्गीतमकरन्द १,५–६

नित्यं यः सनकादिभिः स्वहृदये ध्येयः परो निर्गुणो ।
नादोऽनाहतसंज्ञकः परम-चिद्रूपः स्वभावाकलः ॥
—सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, स्वरोल्लास १ स्थानादिपरीक्षण १.२

६—न नादेन विना गीतं न नादेन विना स्वराः ।
न नादेन विना नृत्तं तस्मान्नादात्मकं जगत् ॥
—बृहद्देशी. १६—१७

न गीतं नादरहितं न नृत्तं नादवर्जितं ।
न वाद्यं नादविकलं तस्मान्नादस्य मुख्यता ॥
—सङ्गीतसुधाकर, गीताधिकार, ५. ११

स्वरो गीतं च वाद्यं च तालश्चेति चतुष्टयम् ।
न सिद्ध्यति विना नादं तस्मान्नादात्मकं जगत् ॥
—सङ्गीतचूडामणि, १५—१६; —सङ्गीतसमयसार, १. १-२

गीतं नादात्मकं वाद्यं नादव्यक्त्या प्रशस्यते ।
तद्द्वयानुगतं नृत्तं नादाधीनमतस्त्रयम् ॥
—सङ्गीतरत्नाकर १. १

ध्वनिर्योनिः परा ज्ञेया ध्वनिः सर्वस्य कारणम् ॥
आक्रान्तं ध्वनिना सर्वं जगत् स्थावरजङ्गमम् ॥
—बृहद्देशी ११

(भाषा, प्रतिभा, अने 'नाद'ने बदले 'ध्वनि' शब्दनी पसंदगी परथी एम लागे छे के आ विधान मूळे मतंगनुं नहीं पण 'कोहल'नुं होवुं जोईए.) 'नाद' तत्त्व परनी चर्चा माटे जुओ ठाकुर, **संगीताञ्जलि पञ्चम भाग**, वाराणसी १९५८; तथा R. K. Shringy, "The concept of Nada in Sangitashastra," *Shri Tyaga-brahma Gurukulam Souenir* no. 3. Varanasi 1972

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

७. शौनक, "ऋक्प्रातिशाख्य" ३. १३, कात्यायन, "वाजसेनीय प्रातिशाख्य," सू. ११९—१२०; "संविधान ब्राह्मण", १. ८. इत्यादिः विगत माटे जुओ Sathyanarayana p. p. 60-61.

८. 'विश्वावसु'नो काळ ई० स० पू. पहेली बीजी शताब्दीथी लई ईस्वीसननी चोथी सदी सुधमां क्यांक मूकी शकाय तेम छे. आनो विशेष चर्चा हुं मारा "प्राचीन भारतनुं गांधर्व साहित्य"मां करी रह्यो छुं.

९. में आ सूत्र 'ठाकुर,' 'शृंगी' अने 'सत्यनारायण'ना लेखमांथी उद्धृत कर्युं छे. तदतिरिक्त नान्यदेव "भरतभाष्य"मां एवो ज मतलबनुं कहे छे:

श्रुतिः श्रूयत इत्येवं ध्वनिरेषोऽभिधीयते ।

–भरतभाष्य, श्रुत्यध्याय ३. ८२

१०. आ ग्रन्थना संपादनअर्थे डॉ० उमाकान्त शाहे मने तेनी जुदी जुदी हस्तप्रतोनी प्रतिलिपीओ आपी छे. 'संगीत–सुधाकर'ना रचयिता हरिपाल ग्रन्थप्रशस्ति अनुसार सोलंकी-राज भीमदेवना पौत्र हता. आ भीमदेव ते भीमदेव प्रथम (ई० स० १०२२–१०६६) होवानो संभव छे; अने तेथी 'संगीत–सुधाकर'नो काळ ११मा शतकना अन्तनो कल्पी शकाय. आना विशे विशेष चर्चा हुं आगळ कथित लेखमां करी रह्यो छुं

११. यथाध्वनिर्विशेषाणामानन्त्यं गगनोदरे ॥

उच्चण्डपवनोद्वेगजलराशिसमुद्भवाः ।

कियन्तः प्रतिपद्यन्ते न तरङ्गपरम्पराः ॥

–बृहद्देशी २९–३०

ठाकुरे आनी नोंध लीधी छे: (एजन् पृ. ४२.)

१२. नानास्थानोपधिभेदाद्यो नाना प्रतिभासते ।

तं मतङ्गः श्रुतिं प्राह मेघेऽहर्पति रश्मिवत् ॥

–सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, स्वरोल्लास १. श्रुतिप्रकरण, ३२.

१३. अहीं डा० शृंगीना लेखना आधारे श्लोक टांक्यो छे.

* दत्तिलाचार्ये श्रुतिनी वात कर्या बाद कह्युं छे के तेमांनी केटलीक सर्व गीतोमां गायनार्थे उपादेय बने छे अने तेमांथी 'स्वर' उपलब्ध थता होई ते विशे अहीं विचारीशुं. यथाः ।

तेभ्यः कांश्चिदुपादाय गीयन्ते सर्वगीतिषु ।

आन्द्रियन्ते च ये तेषु स्वरत्वमुपलभ्यते ।

आना काळ संबन्धमां हुं अन्यत्र चर्चा करी रह्यो छुं.

(श्रुतिना मान–प्रमाण तेम ज 'आयता', 'करुणा', 'मृदु' आदि पांच प्रकारोनी ''नारदीय-शिक्षा'' आदि ग्रन्थोमां आवतो वात अने साथे ज 'ध्वनि' (नाद) ना मतंगे कहेल 'वातज' 'पित्तज' आदि लक्षणोनी विगतवार चर्चा आ लेख पूरती जरूरी न होई अहीं छोडी दीधी छे.)

१४. मतंग-मुनि कहे छे के जे शब्द (ध्वनि) स्वयं शोभादीप्त होय ते स्वर :

राजृ दीप्ताविति धातोः स्वशब्दपूर्वकस्य च ॥

स्वयं यो राजते यस्मात् तस्मादेष स्वरः स्मृतः ।

आनी टीकामां विशेष कहे छे के जे ध्वनि अनुराग जन्मावी शके ते 'स्वर' :

रागजनको ध्वनिः स्वर इति । –''बृहद्देशी'' ६३.

मुद्रित ग्रन्थमां न मळतुं एवुं 'पार्श्वदेव'नु (''संगीत समयसार'') नुं स्वर विशेनुं वचन कल्लिनाथ टांके छे जे 'मतंग'ना पुरोवचन पर आधारित होय तेम लागे छे, यथा :

स्वय यो राजते नादः स स्वरः परिकीर्तितः ।

'मंडन मंत्री' शार्ंगदेवनी जेम कहे छे के जे नाद श्रोतृजनना चित्तनुं रंजन करे ते स्वर, यथा:

रञ्जयन्ति स्वतः श्रोतृजनचित्तमिति स्वराः ।—सङ्गीतमण्डन, श्रुतिप्रकरण ॥

कुंभकर्ण पण शोभादीप्त, रंजनात्मक 'रव' ते ज 'स्वर' तेवी व्याख्या आपे छे; (रोधा परथी पण ते शब्दनुं निरुक्त थई शके छे, तेवुं विशेषमां कहे छे.)

राजेर्वा रञ्जतेर्वापि स्वरतेर्वा स्वरैरथ ।
रौतेर्वा स्वरशब्दोऽयं निरुक्तः कृष्णभूभुजा ॥

—सङ्गीतराज, गीतरन्तकोश, स्वरोल्लास १२८

जेने आजे आपणे 'कंठ्य संगीत' कहीये छीए तेने प्राचीनो 'गीत' कहेता.

१५ सप्तकना स्वरोनी खूब जाणीती वात विशे अत्रे वधारे अवतरणो टांकवा अनावश्यक छे. कुंभकर्णे 'श्रुति'मांथी स्वरो—सप्तस्वरो—उद्भवे छे ते खास अवलोकननुं मूल्य होई, अहीं ते सन्दर्भना उपकारार्थ उल्लेख करवो योग्य मान्यो छे.

× सामान्यतः पुरुषोनो कंठ B flat थी लई D sharp सुधीमां होय छे अने स्त्रीओनो D sharp थी लई G sharp सुधीनो.

१६. 'विश्वावसु' ने बृहद्देशीकार टांके छे. नान्यदेवनी चर्चा तेमना 'भारतभाष्य' अपरनाम 'सरस्वतीहृदालंकार'' ग्रन्थमां मळे छे. नान्यदेवनो काळ ११मा शतकना पूर्वार्धनो होवानो संभव छे. आनी चर्चा आगळ जणावी गयो तेम हुं मारा पूर्वकथित लेखमां करी रह्यो छुं. (अभिनवगुप्त अन्तरालनी एटले के 'स्वरान्तर'नी श्रुतिओ बेसूरी माने छेः (वैस्वर्यस्वरत्वेन विहितेषु अन्तरालश्रुतिविशेषेषु ध्वनि(वि)संवादनाद् भवतीति सर्वताभ्युपगम)

१७. आ श्रुतिओनां नाम इत्यादिनी विगतो अहीं अप्रस्तुत होई छोडी दीधी छे.

१८ अतितारातिमंद्रत्वाद् वैस्वर्यं चोपदर्शितम् ।

—भारतभाष्य, श्रुत्यध्याय, ३. ४५

१९. पश्चिमी वाद्योमां 'पियानो' के 'ओर्गन' पांच सप्तकथी विशेष सप्तक धरावतो होवानुं सांभळ्युं छे.

२०. उपर जतां अने नीचे उतरतां लागतां धक्काने कारणे श्रुतिओ अहीं 'स्थितिस्थापक', या रागना रंगभावानुकूल बनी जती हशे ?

* में आ श्लोक अहीं रामकृष्ण कवि ("भरतकोष", पृ० ५१३) परथी उध्धृत कर्यो छे.

+ "संगीतमकरन्द" प्रायः ११मीथी १३मी शताब्दी सुधीमां रचायेला ग्रन्थोना आधारे १७मी सदीमां संकलित थयो जणाय छे.

२१. आ अंगे जुओ "गीतालंकार" पृ. ८ आ दश गुणोनी विशेष चर्चा हुं एक लेखमां करनार होई, तेम ज तेमां ऊंडा उतरवुं उपयुक्त न होई, विशेष कहीश नहीं.

+ "नारदीय शिक्षा"नो रचनाकाळ विवादास्पद छे. विशेष चर्चा मारा "भारतनुं प्राचीन गांधर्व साहित्य"मां करी रह्यो छुं.

२२ जुओ "गीतालंकार" पृ. १०.

* मूल ग्रन्थ अद्यापिपर्यन्त अप्रसिद्ध छे.

\+ "संगीत मकरन्द"ना केटलाक श्लोको "संगीतरत्नाकर"ना श्लोको साथे अक्षरशः मळी रहे छे. आ श्लोको माटे बन्ने ग्रन्थोनो कोई समान स्रोत होवानो पण तर्क थई शके, पण भाषा शार्ङ्गदेवनी जणाती होई ए श्लोको संगीतरत्नाकरना लागे छे.

\+ 'संगीतसमयसार'कार पार्श्वदेवे तार सप्तकमां रक्तिनो प्रकाश करनार कंठ धरावता शरीरने "पौशल" शरीर कह्युं छे;

ज्ञेयं पौशल शारीरं तारे राग (रक्ति ?)प्रकाशकम् ।

"संगीतसमयसार'मां लिपिदोषथी 'रक्ति'ने स्थाने 'राग' मुक्यो छे, आनुं प्रमाण आपणने "संगीतराज" उपरथी मळी जाय छे. जेमके त्यां स्पष्ट रीते ज 'रक्तिप्रकाशक' शरीरने 'सौचल' ('पौशल' होवुं घटे) कह्युं छे,

रक्तिप्रकाशकं तारे शारीरं सौचलं मतम् ।

—सङ्गीतराज, गीतरत्नकोश, प्रकीर्णकोल्लास ३

शब्दभेदादिपरीक्षणम् २. ६२

२३ वीणास्तु देववीणाद्यास्तास्त्विमा नादपूरिताः ।

—सङ्गीतोपनिषदसारोद्धार ४. ७

२४ शिवस्य वीणानालम्बी सरस्वत्यास्तु कच्छपी ॥

—सङ्गीतोपनिषदसारोद्धार ४. ७

२५ 'सूरमंडळ' बडेगुलामअलीखांना प्रयास बाद केटलेक स्थळे प्रयोगमां आवी रह्युं छे. पंडित जसराज आदि गायको तेनो उपयोग करे छे. सूरमंडळ पर श्रुत्याभ्यासथी स्वरो झंकृत बने छे.

* जुओ मारो लेख "नीलम्मा कडम्बी" "कुमार', अंक ५८१, अहमदावाद १९७२.

२६. आ विषयमां शास्त्राधारे चर्चा हुं अन्यत्र करी रह्यो छुं.

२७. 'कुंभकर्ण'ना नामे तेमना कोई दरबारी विद्वान संगीतज्ञे ए ग्रन्थ रच्यो हशे.

२८. डॉ० उमाकान्त शाहे मने आ ग्रंथ संपादनार्थे आप्यो छे.

२९. अलंकारोना आधारे एटले के पल्टाओना आधारे ज विविध तानोनो उद्भव थाय छे. मुश्केल अने अटपटी तेम ज विधविध लयोमां दोडती, साचा स्वरो न चूकती तानो घणी ज चमत्कारपूर्ण लागे छे. म० उ० अल्लादियाखांना 'अत्रौली' घरानानी तानोने आ कोटिमां मुकी शकाय.

ŚIVABHADRA'S
ŚIVABHADRAKĀVYA

(with two commentaries)

Smt. Nilanjana S. Shah

Śivabhadrakāvya is a poem of 94 verses. This Yamakakāvya depicts an episode of Rāma-Kathā, particularly the love-lorn condition of Rāma, after the abduction of Sītā and his indignation towards Sugrīva for not fulfilling the pledge for helping him in search for Sītā. To the best of our knowledge, this Kāvya is not published so far, hence I have edited the text with two commentaries on the basis of the MSS. described below.

म० This paper manuscript containing the *Śivabhadrakāvya* and commentary by Śāntisūri on that poem, belongs to the Mahendra Vimal Collection preserved in the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, no. 1143. The folios, 28 in all, have on average 19 lines per folio and 60 letters per line. The whole manuscript contains the following five poems, *Vṛndāvanakāvya*, *Ghaṭakarparakāvya*, *Meghābhyudayakāvya*, *Candradūtakāvya* and *Śivabhadrakāvya*. Of these poems, our poem, *Śivabhadrakāvya*, consisting of 94 verses, is the last. The size of the ms. is 25. 8 cms. × 11 cms. This manuscript is written in V.S. 1653 at Zalore. It is written in *Tripāṭha* style.

क्षां० This paper Manuscript also contains the *Śivabhadrakāvya* and the commentary of Śāntisūri on that poem. It belongs to the Kṣāntisūri Bhaṇḍāra, preserved in the L. D. Institute of Indology. In the Catalogue it is given the serial no 10898. The size of the ms. 25.6 cms.×11.5 cms. The folios, 14 in all, have on average 15 lines per side and 45 letters per line. It is written in V.S. 1951 at Zalore.

पु० This paper Manuscript consisting of 15 folios, contains another commentary on *Śivabhadrakāvya*. This ms. belongs to Muni Shri Punyavijayaji's Collection preserved in the L. D. Institute of Indology. In the catalogue it is given the serial No. 7594. The size of the MS. is 20 cms. × 7.8 cms. It contains 15 folios. Each folio has on average 11 lines and each line contains 39 letters. The Ms is considered to have been written in about V.S. 1600 on calligraphic grounds. The commentary is anonymous, and leans more on grammatical aspect of the poem rather than mere paraphrasing or giving synonyms. Sometimes it also identifies and explains the figures of speech employed by the poet.

It is rarely that Sanskrit poets give out any information about themselves sufficient to give us an idea about their life even in outline. And

Śivabhadra is not an exception At the very outset, the author has made a few remarks about his father and his royal disciple. The name of the poet's father was Satyavān who is stated to have been the preceptor of king Prabhañjana[1]. The king is said to have been adept in composing melodious and enigmatic poetry[2] Śivabhadra, the author of Rāmakathā, i. e. the present *Śivabhadrakāvya*, was thus the son of a king's preceptor.

Very little is known about king Prabhañjana. Indian History knows of only one Prabhañjana belonging to the line of *Parivrājaka Mahārājas*.[3] Dr. Fleet notices that this Prabhañjana was the son of Devāḍhya and Dāmodara was the former's son while Hastin was his grand son. The date of Hastin is known to be 475 A. D. Udyotanasūri has referred to one king Prabhañjana who was the author of *Jasaharachariya*[4]. This has been noticed by Prof. Velankar in his *Jinaratnakośa*.[5]

Prof. Velankar also notices three books having the title *Prabhañjana-carita*. One by Maṅgarasa, the second by Yaśodhara and the third anonymous [6] It is difficult to say anything about the heroes of these poems and their identity or otherwise with Prabhañjana, the disciple of Śivabhadra's father. As to the latter Prabhañjana, we are not in a position to identify him with the one of Parivrājaka Mahārāja line, nor with the one referred to by Śivabhadra. It might be that all the three could have been identical or different. In case, all these Prabhañjanas might have been identical with the one referred to by Śivabhadra then, one can conjecture that Śivabhadra could have flourished by about 425 A. D.

Śāntisūri, the author of the commentary on *Śivabhadrakāvya* is a well-known personage in the history of Jaina monachism. He has written commentaries on *Vṛndāvanakāvya*, *Ghaṭakarparakāvya*, *Chandradūta kāvya*, *Nyāyāvatāravārtika*, *Tilakamañjarī* etc He lived in the eleventh century A.D.[7]

1. cf. *Śivabhadrakāvya* (SBK), verse 6 :
   अधमक्लो सत्यवतस्तस्याचार्यस्य सूनुना सत्यवतः ।
   नेयमनाम्नायमिता रामकथेति शिवभद्रनाम्ना यामता ॥
2. Ibid, verse 4
   अस्ति सतामतिमान्यः स्यातो राजा प्रभञ्जनो मतिमान्यः ।
   प्रच्युतिरन्यायस्य श्रोत्रसुखा काव्ययुक्तिरन्यायस्य ॥
3. *Corpus Inscriptionum*, Indicarum, Vol III, Gupta Inscriptions, Fleet No. 22, p. 95.
4. *Kuvalayamālākathā* of Ratnaprabha (edited by Dr. A. N. Upadhye), p. 3
   सत्तूण जो जसहरो जसहरचरिएण जणवए पयडो ।
   कलिमलपभंजणो च्चिय पभंजणो आसि राय-रिसि ॥
5. p. 320. यशोधरचरित्रपीठबन्ध by Prabhañjanaguru.
6. *Jinaratnakośa*, p. 266.
7. For details, vide Introduction to *Nyāyāvatāravārttikavṛtti*. (ed.) Dalsukhabhai Malvania, Singhi Jaina Series, Bombay.

The Story of the poem runs as follows : The Rainy Season is almost over. Rāma has been staying on the Malyavān mountain after Rāvaṇa kidnapped Sītā. The Śarad Season has set in. The beauty of the Season adds to the torture of Rāma. He is worried as to how would his beloved also be able to stand the effect of the Nature. The beauty of the Moon, the Crystal-clear lakes, the Krauñca birds enjoying the water—all these add to the pangs of separation. Lakṣmaṇa tries to pacify Rāma, urging him to cast away timidity and set out for the task in hand. Rāma complains that Sugrīva who had pledged help in searching out Sītā has forgotten the pledge, due to his being engrossed in pleasures. He has wasted five months and needs to be harshly reminded. Lakṣmaṇa takes the message to Sugrīva. But the latter is so lost in pleasures that he has forgotten the pledge. The monkeys come out to face Lakṣmaṇa, but they get frightened at the sight of Lakṣmaṇa. Tārā advises Sugrīva to understand the situation, not to underestimate the capacity of Lakṣmaṇa, to resort to reconciliation and Sugrīva comes round at last.

Thus *Śivābhadrakāvya*, a sustained *Yamakakāvya*, is an embellished presentation in two *Āśvāsas*, of the simple Sugrīva Episode of the *Rāmāyaṇa*. He employs the same order of syllables over nearly half the foot in two consecutive feet of each stanza There is nothing striking in the narrative itself, but the work has the distinction of employing *yamakas* which not only add to the beauty of the poem, but also enhance the meaning. The description of the autumn is worth noticing. Besides *Yamakas*, the poet has successfully employed *Arthālaṁkāras*, like *Upamā*, *Rūpaka*, *Tulyayogitā*, *Paryāyokta*, *Atiśayokti*, *Utprekṣā* etc.

टीकाद्वयसमेतं

शिवभद्रकाव्यम् ।

शां० साम्प्रतं शिवभद्राख्यस्य काव्यस्य वृत्तिः क्रियते । तत्र चादौ शिवभद्रनामा कविरिष्टदेवतायै नमस्कारं मङ्गलार्थमाह—

प्रणमत सदसिगदं तं चैद्यमहन् योऽप्रियाणि सदसि गदन्तम् ।
चूर्णितचक्रतुरङ्गं रुक्मिणममुचच्च यस्य च क्रतुरङ्गम् ॥१॥

शां० । **प्रण०** **तं सदसि-गदं** सत्यौ शोभने असि-गदे खड्ग-यष्टी यस्य सः तथोक्तः **तं** हरिं **प्रणमत** प्रकर्षेण नमत । यः हरिः **अहन्** हतवान् । कम् ? **चैद्यं** शिशुपालमसुरम् । किं कुर्वन्तम ? **सदसि** सभायाम् **अप्रियाणि** दोषान् **गदन्तं** ब्रुवन्तम् । यश्च **अमुचत** मुक्तवान् । कम् ? **रुक्मिणं** रुक्मिणीभ्रातरं राजानम् । कीदृशम् ? **चूर्णित०** चूर्णितौ ध्वस्तौ **चक्र-तुरङ्गौ** रथाङ्गाश्वौ यस्य स तथोक्तस्तम् । **यस्य** च हरेः **क्रतुः** यागः **अङ्गम्** अवयवः यागरूपत्वात् तस्य ।

पु० । श्रीजिनाय नमः ।

तं प्रणमत वन्दध्वम् इति उपदेशः, "रामादिवत् वर्तितव्यं न रावणादिवत्" [काव्यप्रकाश, १. २] इति उपदेशपरत्वात् काव्यस्य उपादेयत्वं सूचयितुम् निर्दिष्टः प्रणामः । यदाहुः—"कान्तासंमिततया उपदेशयुजे"[1] इति । किंविशिष्टम ? **असिः** खड्गः नन्दनाख्यः, गदा कौमोदकी, सत्यौ प्रशस्ते असि-गदे यस्य तम् । कीदृशम् ? 'तत्'शब्दस्य प्रक्रान्ताद्यर्थाभावेन साकाङ्क्षत्वाद् असाधारणव्यापारोक्तिद्वारा विशिनष्टि—यः **चैद्यं** चेदिराजं शिशुपालम् **अहन्** अमारयत् । **सदसि** युधिष्ठिरं राजसूय-समाजे **अप्रियाणि** परुषवाक्यानि **गदन्तं** भाषमाणम् । किञ्च, **यः रुक्मिणं** रुक्मिणी-भ्रातरं **अमुचत** मुक्तवान् । कीदृशम ? **चूर्णितानि** ध्वंसिना(ध्वस्ता)नि **चक्रे** रथाङ्गे तुरंगाः च यस्य [तं] भग्नरथं विधाय युक्तिधि(भिः[2]) जीवग्राहं गृहीत्वा रुक्मिणीप्रीत्यै मुमोच इत्यर्थः । अपि च, कृष्णस्य यज्ञः **अङ्गं** शरीरम् "यज्ञो वै विष्णुः" इति श्रुतेः । अस्मिन् पादान्तयमकं शब्दालङ्कारः । स्कन्धकापरनाम्नी आर्यागीतिश्छन्दः ।

---

१. तुलनीयम्- काव्यप्रकाशे, १. २.

२. पु० प्रतौ तु "यस्य युक्तिधिःभग्नरथं विधाय जीवग्राहं" अस्ति ।

"गुर्वन्ताष्टमगणभागार्या पूर्वार्धसदृशशकलद्वितया [जयदेवच्छन्दः ४—१४] इति एतल्लक्षणम्। चेदिशब्दात् "वृद्धेत्कोसलाजादाञ्यङ्" [पा. ४. १. १६९.*]। अहन् इति हतेः लङ्। अमुचत् इति मुचेः लुङ्। लुङि चाद् अङ्[1] ॥१॥

सुरगणसाध्वसहा यः कालिन्दीहृदमुपेत्य साध्वसहायः।
घोरं नागमदन्तं ममर्द यस्येश्वरोऽपि नागमदन्तम् ॥२॥

शां०। सुर० यश्च हरिः नागं सर्पं कालियाख्यं ममर्द चूर्णितवान्। कीदृशम्? घोरं रौद्रम्। किं कुर्वन्तम्? अदन्तं भक्षयन्तम्। अथवा नागमदं कालियसर्पदर्पं[2] ममर्द। किं कृत्वा? उपेत्य गत्वा। कथं साधु शोभनम्। कम्? कालिन्दीहृदम्। यमुनाशोणम्। कीदृशः हरिः? असहायः एकाकी। तथा सुरगणसाध्वसहा यः देववृन्दभयहन्ता असुरविनाशित्वात्। यस्य नागस्य नागमदस्य वा ईश्वरोऽपि गरुडोऽपि पक्षीश्वरत्वात् न अगमत् न गतः। कम्? अन्तं विनाशम्। यद् वा यस्य हरेः ईश्वरः अपि अन्तम् पर्यन्तम् न अगमत् न प्राप्तवान् ॥२॥

पु०। यः कृष्णः घोरं भयंकरं नागं भुजङ्गं कालियाख्यं साधु सम्यक् ममर्द चुक्षोद। किं कुर्वन्तम् अदन्तं खादन्तम्। यमुनाहृदं प्राप्य। किंभूतः? असहायः एकाकी। तथा सुरगणस्य देवसंघस्य साध्वसं भयं हन्ति इति सुरगणसाध्वसहा। किं च यस्य कृष्णस्य अन्तम् ईश्वरः अपि शंभुः अपि न अगमत् न प्रापत्। बाणयुद्धे यं जेतुं न शक्तः इत्यर्थः। यस्य अन्तं पारं शिवः अपि न अगमत् न अज्ञासीत् इति वा ॥२॥

अभृत यः सुरतरुजं[3] सेर्ष्यं दयितामनोरथं सुरतरुजम्।
यश्च परां भोजानां ख्यातिं चक्रे शशी पराम्भोजानाम् ॥३॥

शां०। अभृत० यश्च अभृत पूरितवान्[4]। कम्? दयितामनोरथं सत्याभि(त्यभा)माप्रियाभिलाषम्। कीदृशम्? सुरतरुजं पारिजातद्रुमपुष्पप्रभवम्। तथा

---

*In numbering the sūtras, I have followed the Aṣṭādhyāyī-sūtrapāṭha of Nirṇayasāgara Press, Bombay (1954).

१. लुङि च ॥ पा० २. ४. ४३ ॥ इत्यस्मात् सूत्राद् अङ्।

२. म० "कालियसर्पदवम्"।

३ सुर+तरु+जं अथवा सुरत+रुजम्।

४. म० भरितवान्।

सुरतरुजं सद्व्रतभङ्गकरम् । **सेर्ष्यम्** ईर्ष्यायुक्तम् । यश्च हरिः **ख्यातिं** प्रसिद्धिं **पराम्** उत्कृष्टां **चक्रे** कृतवान् । केषाम् ? **भोजानां** भोजवंशजानां राज्ञाम् तद्गुणविस्तारणात् । कीदृशः हरिः ? **शशी** चन्द्रः संकोचकारित्वात् । केषाम् ? **पराम्भोजानां** शत्रुपद्मानाम् ॥३॥

पु० । अपि च **यः** कृष्णः **सुरतरुजं** सुरतरुषु नन्दनद्रुमेषु जातं पारिजातं **अहृत**[1] हृतवान् । कीदृशम् ? **दयितायाः** सत्यभामायाः **मनोरथं** इच्छाविषयं तथा सुरतं रुजति अनक्ति इति **सुरतरुक्** तम् आप्तकाले सः भोगप्रतिबन्धकः यतः । **सेर्ष्यं** ईर्ष्यायुक्तम् । हरिवंशे नारदानीतपारिजातकुसुमे कृष्णेन रुक्मिण्यै दत्ते, तदीर्ष्याकषायितां सत्यभामामनुनयता तेन देवलोकात् पारिजातः च आनीतः इति । **यः** च कृष्णः **भोजानां** यादवविशेषाणां **परां ख्यातिं** उत्कृष्टां कीर्तिं **चक्रे** भगवदुत्पत्त्या तत्कुलस्य महती कीर्तिः जाता । कीदृशः ? **पराम्भोजानां** शत्रुपद्मानां शशी चन्द्रः संङ्कोचकत्वात् । अहृत इति हृञः लुङि "झलो झलि [पा० ८. २. २६]" इति सिचः लोपः "पराम्भोजानां शशी" इत्यत्र परंपरितरूपकालङ्कारः । इदानीं कविः कीर्तिप्रदं इत्यर्थं राजस्वपितृवर्णननामपूर्वकं आत्मीयनामकथनं च निर्दिशति ॥३॥

पु० । एवमिष्टदेवतास्तवं कृत्वा साम्प्रतं राज्ञः जनकस्य च वर्णनमाह—[2]

अस्ति सतामतिमान्यः[3] ख्यातो राजा प्रभञ्जनो मतिमान्यः[4] ।
प्रच्युतिरन्यायस्य श्रोत्रसुखा काव्ययुक्तिरन्या यस्य ॥४॥

शां० । **अस्ति०** **अस्ति** विद्यते । कः असौ ? **राजा** नृपः । कीदृशः ? **अतिमान्यः** अतिशयपूज्यः । केषाम् ? **सतां** महताम् । तथा **ख्यातः** प्रसिद्धः । तथा **मतिमान्** बुद्धियुक्तः । किंनामा ? **प्रभञ्जनः** प्रभञ्जनाख्यो यो राजा । **प्रच्युतिः** विनाशकः । कस्य ? **अन्यायस्य** अनीतेः अविनयस्य वा[5] । तथा **यस्य** प्रभञ्जनस्य **काव्ययुक्तिः** काव्यरचना । कीदृशी ? **श्रोत्रसुखा** कर्णसुखदायिनी । तथा **अन्या** असाधारणा अनन्यसमा ॥४॥

---

१. **पु०** अहृत इति पाठः स्वीकृतः ।

२. **म०**–प्रतौ इदं वाक्यं नास्ति ।

३. सताम्+अतिमान्यः ।

४. मतिमान्+यः ।

५. **म०** प्रतौ "अविनयस्य वा" नास्ति ॥

पु० । **प्रभञ्जन**नामा **ख्यातः** प्रथितः **राजा** अस्ति । काव्यकरणसमये वर्तमानत्वात् **अस्ति** इति निर्देशः । कीदृशः ? **सतां** विदुषाम् **अतिमान्यः** सुष्ठु माननीयः यः राजा **मतिमान्** प्रशस्तबुद्धिः तथा **अन्यायस्य** अधर्मस्य **प्रच्युतिरूपः** ध्वंस इत्यर्थः । यस्य **काव्ययुक्तिः** काव्यविषयो व्यापारः लोकोत्तरः । कीदृशी ? **श्रोत्राणां सुखा** सुखयति इत्यर्थः 'यत्'शब्दस्य उत्तरवाक्यस्थत्वात् न 'तत्'शब्दापेक्षा ॥४॥

रणशिरसि क्षणमहिता[1] यस्य न तिष्ठन्ति भूश्च रक्षणमहिता[2] ।
सर्वकलापारमतेरम्भोनिधिमेखलाकलापा रमते ॥५॥

शां० । **रण०** **यस्य** प्रभञ्जनस्य । **रणशिरसि** संग्राममस्तके । **अहिताः** शत्रवः न **तिष्ठन्ति** न आसते । कथम् **क्षणम्** अपि मुहूर्तमपि । यस्य **भूः च** पृथिवी[3] च **रमते** क्रीडति क्रीडापरम्(रा) आबभूव इत्यर्थः । कीदृशी सती ? **रक्षणमहिता** त्राणपूजिता । तथा **अम्भोनिधिमेखलाकलापा** समुद्ररसनासमूहा । किंभूतस्य राज्ञः ? **सर्वकलापारमतेः** [4]सर्वकलागीतादिविज्ञानातिशयपर्यन्तबुद्धेः ॥५॥

पु० । यस्य **रणशिरसि** युद्धमस्तके **अहिताः क्षणमपि न तिष्ठन्ति** । यस्य **रक्षणेन** पालनेन **महिता** पूजिता भूश्च **रमते** खेलति । कीदृशी भूः ? **अम्भोनिधयः** समुद्राः एव **मेखला** काञ्चीगुणः यस्याः । कीदृशस्य राज्ञः ? सकलाः कला गीत-नृत्य-मल्ल-गज-तुरगादिविद्याः [ताः] पिपर्ति रक्षति इति **सकलकलापारी** [तादृशी] **मतिः** बुद्धिः यस्य इति पुंवद्भावात् ईकारनिवृत्तिः । सर्वकलानां पारे मतिः **यस्य इति** वा ॥५॥

ब्रह्म कलौ सत्यवतस्तस्याचार्यस्य सूनुना सत्यवतः ।
नेयमनाम्नायमिता रामकथेति शिवभद्रनाम्ना यमिता ॥६॥

शां० । **ब्रह्म०** न इयं न असौ **रामकथा** रामदेवाख्यायिका इत्यर्थः [का?]-वक्ष्यमाणा । **अनाम्नायम्** गुरुपारम्पर्यशून्यं यथा भवति तथा **एव इता** प्राप्ता सती । **यमिता** यमकैः रचिता किन्तु साम्नायं प्राप्ता सती यमकैः रचिता इत्यर्थः । केन ? **सूनुना** पुत्रेण । कस्य ? **आचार्यस्य** गुरोः । किंनाम्नः ? **सत्यवतः** 'सत्यवान्' इति नाम्नः । कस्य गुरोः ? **तस्य** प्रभञ्जननृपस्य । कीदृशस्य आचार्यस्य ? **अवतः** रक्षतः । किं तत् ? **ब्रह्म** ज्ञानम् । क ? **कलौ** कलिकाले । कीदृशे ? **सति** विद्यमाने । किंनाम्ना पुत्रेण **शिवभद्रनाम्ना** शिवभद्राभिधानेन । एवं राज्ञः गुणाः वर्णिताः पितुः च । अधुना रामकथा प्रस्तूयते ॥६॥

---

१. क्षणम्+अहिता ।

२. रक्षण+महिता ।

३. म० प्रतौ नास्ति ।

४. क्षां० सकलगीतादि० ।

पु० । तस्य राज्ञः यः आचार्यः तत्सुनुना शिवभद्रनाम्ना कविना वक्ष्यमाणकथा यमिता यमकालङ्कारेण रचिता । कुतः पुनः अन्याः कथाः त्यक्त्वा इयमेव आदृता इति अत आहः—इयम् अनाम्नायं श्रुतिं न इता प्राप्ता किन्तु श्रुतिमूला एव रामविषया च इयं कथा इति । यद् आहुः वेदवाक्ये परे पुंसि जाते दशरथात्मजे वेदः प्राचेतसात् आसीत् साक्षात् रामात्मना इति । कीदृशस्य आचार्यस्य ?.... ॥६॥

शां० एवं राज्ञः गुणाः वर्णिताः पितुः च । अधुना रामकथा प्रस्तूयते ।

अथ कृतसङ्गत्यागे स्थितवति रामे कपीन्द्रसङ्गत्याऽगे ।
प्रोषितनीरजनिकरा[1] वर्षा ययुरभ्ररोधनीरजनिकराः[2] ॥७॥

शां० । अथ० अथ अस्मिन् अन्तरे । वर्षाः मेघकालाः ययुः गताः । कीदृश्यः प्रोषितनीरजनिकराः भ्रष्टपद्मसंघाताः । तथा अभ्ररोधनीरजनिकराः अभ्ररोधेन मेघावरणेन निर्नष्टः रजनिकरः चन्द्रमा यासु ताः तथोक्ताः । क सति ? रामे रामदेवे स्थितवति आसीने सति । क ? अगे गिरौ । कया ? कपीन्द्रसङ्गत्या सुग्रीवमैत्र्या । कीदृशे रामे ? कृतसङ्गत्यागे वियोगिनि ॥७॥

पु० । सुग्रीवस्य संगत्या हेतुभूतया अगे पर्वते माल्यवति [रामे] स्थितवति सति वर्षाः ययुः प्रावृड् गता । कीदृशे रामे ? कृतः संगत्यागः सुग्रीवादिमेलकविसर्जनं येन । सुग्रीवादीन् विसृज्य प्रावृडन्तरं तत्संगत्यर्थं माल्यवति स्थितः इत्यर्थः । कीदृशाः वर्षाः ? प्रोषिताः प्रनष्टाः नीरजानां पद्मानां निकराः वृन्दाः यासु तथा अभ्ररोधेन नीरजनिकराः अदृष्टचन्द्राः इत्यर्थः "अप्–सुमनस्–समा–सिकता–वर्षाणां बहुत्वं च" [पाणिनीय लिङ्गानुशासनस्त्र्यधिकारे २९] इति वर्षाशब्दो नित्यं बहुत्वे ॥७॥

विरहे हरिणा क्षीणां तनुमनुकम्प्येव नाम हरिणाक्षीणाम् ।
स्वधनुर्विशदभ्रान्तं[3] संजह्रे विद्युतां च विशदभ्रान्तम्[4] ॥८॥

शां० । विर० हरिणा इन्द्रेण स्वधनुः स्वीयं चापं संजह्रे संहृतम् । किं कुर्वत् ? विशत् । किं तत् ? अभ्रान्तं मेघमध्यम् । किं कृत्वा एव ? अनुकम्प्येव अनुगृह्येव । काम् ? तनुं शरीरम् । किंभूताम् ? क्षीणां कृशाम् । क ? विरहे वियोगे ।

---

१. नीरजनिकराः ।

२. निर्+रजनिकराः ।

३. स्वधनुर्+विशत्+अभ्रान्तम् ।

४. विशद+भ्रान्तम् ।

कासाम् ? हरिणाक्षीणां मृगनेत्राणाम् । कथम् ? अनुकम्प्येव नाम अव्यक्तम् । तथा विद्युतां तडितां च विशदभ्रान्तं स्पष्टक्रमणं संजह्रे ॥८॥

पु० । अथ दशभिः वर्णयति शरदं कविः ।

हरिणा शक्रेण स्वधनुः स्वकं यं चापं संजह्रे संहृतम् । विद्युतां विशद-भ्रान्तं निर्मलं भ्रमणं सजह्रे संहृतम् । कीदृशं धनुः ? अभ्रान्तं मेघान्तिकम् । विशत् प्रविशत् । उत्प्रेक्षते । विरहे प्रियविरहे हरिणाक्षीणां [क्षीणां] कृशां तनुं गात्रं अनु-कम्प्येव घित्वा इव कृपाविषयीकृत्य इव इति । नाम संभावनायाम् । संजह्रे । कर्मणि लिट् । भ्रान्तम् इति भावे क्तः ॥८॥

न तडित् सा भ्रमतीतः
कालमसौ दिनकरश्च साभ्रमतीतः ।
इत्येकरसं काशाः
स्फुटमिव जहसुः शशाङ्ककरसंकाशाः ॥९॥

शां० । न तडि० काशाः तृणजातयः । स्फुटमिव व्यक्तमिव । जहसुः हसितवन्तः । कीदृशाः शशाङ्ककरसंकाशाः चन्द्ररश्मितुल्याः । कथम् ? एकरसम् अत्यन्तम् । कस्मात् ? इति हेतोः । सा तडित् विद्युत् न भ्रमति [न] विलसति । क्व ? इतः अस्मिन् प्रदेशे । तथा असौ दिनकरः च रविः । साभ्रं समेघकालं वर्षाकालम् अतीतः अतिक्रान्तः ॥९॥

पु० । किञ्च, काशाः स्फुटं प्रकटं एकरसं एकः रसः हासरसो यत्र तत् तथा जहसुः । कीदृशाः काशाः ? चन्द्रकिरणसदृशाः । हासं चक्रुः इव इति उत्प्रेक्षा । हासहेतुम् आह—सा तडित् इतः अस्मिन् समये न भ्रमति । दिनकरः च सूर्यः च साभ्रं समेघकालं अतीते अतिक्रान्ते इति । 'इतः' इति आद्यादित्वात् सप्तम्यर्थे तसिः[२] ॥९॥

हंसेष्वधिकान्तरवः शारदिकां कान्तिमूहुरधिकां तरवः ।
कुटजा हा समयोऽगात्[३] स्व इतीव जहुश्च पुष्पहासमयोगात्[४] ॥१०॥

१. म० "न जहे न हृतम्" ।

२ द्रष्टव्यम्—"प्रतियोगे पञ्चम्याः तसिः" (पा.५. ४. ४४) इत्यस्मिन्सूत्रे वार्तिकम् "तसि प्रकरणे आद्यादिभ्य उपसंख्यानम्" इति ॥

३. समयः अगात् ।

४. पुष्पहासम् अयोगात् ।

शां० । **हंसेषु०हंसेषु** चक्राङ्गेषु । **अधिकान्तरवो** अधिककमनीयः शब्दः अभूत् । **तरवः** वृक्षाः **शारदिकां** शरत्कालप्रभवां **कान्ति** शोभाम् अधिकाम् अनर्गलाम् **ऊहुः** भृतवन्तः । तथा **कुटजाः** वृक्षविशेषाः **पुष्पहासं** पुष्पाणि एव हासं पुष्पैर्वा हासं हसितं **जहुः** तत्यजुः । कस्मात् ? **अयोगात्** असंबन्धात् अयुक्तत्वात् तस्याम् अवस्थायां हासस्य । कस्मात् **जहुः ?** **इति इव** अस्माद् एव हेतोः । **हा** कष्टं **स्वः**[२] स्वकीयः **समयः** कालः अस्माकम् **अगात्** गतः इति ।।१०।।

पु० । **कान्तरवः** रम्यः ध्वनिः **हंसेषु** अधि हंसानां स्वभूतः आयत्तः जातः । **तरवः** द्रुमाः च **शारदिकां** शरदि भवां **कान्ति** शोभां **ऊहुः** बिभरांबभूवुः[१] । **कुटजाः** वशाकाख्याः वृक्षाः च **पुष्पहासं** पुष्परूपं हासं अयोग्यत्वात् अयुक्तत्वात् **इव जहुः** तत्यजुः । इति शब्दः उत्प्रेक्षायाम् । हेतुमाह-**स्वः समय** आत्मीयः कालः वर्षा-ऋतुः **अगात्** गता(तः) **इति हा** इति विषादे । **हंसेषु अधि** इति "यस्मादधिकं यस्य चेश्वरवचनम् [तत्र सप्तमी]" [पा. २. ३. ९.]. इति स्वाम्यर्थात् तत्र सप्तमी अधि ब्रह्मदत्ते पाञ्चालाः इतिवत् । शरदि भवा शारदी [सा एव शारदिका] स्वार्थे कः । "केऽणः" [पा. ७. ४. १३] इति ह्रस्वः । **ऊहुः** इति वहेः लिट् । **अगात्** इति इणः लुङ् गादेशः सिचः लुक् ।।१०।।

गतघनपटलाभोगैः प्राप्तोऽशनबाणकुसुमपटलाभोऽगैः ।
[३]अमुचत् कं पङ्कमलं प्रणनर्तेवाऽ[४]लिजनितकम्पं कमलम् ।।११।।

शां० । **गतघन०** **अगैः** पर्वतैः **प्राप्तः** लब्धः । कः असौ ? **अशनबाणकुसुमपटलाभः** बीजकनवप्रसूनवत्प्राप्तिः[५] । कीदृशैः ? **गतघनपटलाभोगैः** नष्टमेघवृन्दविस्तारैः । तथा **अमुचत्** तत्याज । किं तत् ? **कं** जलम् ? **पङ्कमलं**[६] पङ्क एव कर्दमः एव मलः तं यद्वा पङ्ककर्दमं अलम् अत्यर्थम् **अमुचत्** तथा **कमलं** पद्मं प्रकर्षेण **ननर्त इव** नृत्यति स्म इव । कीदृशम् ? **अलिजनितकम्पं** भ्रमरोत्पादितकम्पनम् ।

पु० । **अशनानां** सर्जकानां **बाणानां** झिण्टीनां च यानि **कुसुमानि** तानि एव **पटः** अंशुकं कुसुमपटः कुसुमविस्तारः इव विस्तारो येषां तैः । किञ्च, **कं** पानीयम् ?

---

१. क्षा० "बभूवुः" ।
२. म० प्रतौ नास्ति ।
३. अमुञ्चत् कं पङ्कमलम् ।
४. अलिजनितकम्पं कमलम् ।
५. क्षा० प्रतौ "बीजवारिंदीपुष्पवत्प्राय" अस्ति ।
६. म० प्रतौ "कर्तृकं पङ्कमलम्" अस्ति ।

पङ्कमलं कर्दमरूपं मलं **अमुचत्** तत्याज । अगस्त्योदयात् प्रसन्नमित्यर्थः । **कमलं** पद्मं च **प्रणनर्त** इव नृत्तं चकार इव यतः अलिभिः जनितः **कम्पः** चलनं यस्य तत् ॥११॥

कुमुदनवर्द्धिततापाः[1] **वाप्यः शुष्का महीनवर्द्धिततापा**[2] ।
वप्राणां कलमवतां भद्रं गीतं च शुश्रुवे कलमवताम् ॥१२॥

शां० । **कुमु०** **वाप्यः** दीर्घिकाः वर्तन्ते । कीदृश्यः ? **कुमुदनवर्द्धिततापाः** । [3]मही च शुष्का कीदृशी[3] ? **इनवर्द्धिततापा** सूर्यस्फीतसंतापा । तथा **वप्राणां** केदाराणाम् **अवतां** रक्षकाणां संबन्धि **कलं** मधुरं **भद्रं** चारु **गीतं** गानं **शुश्रुवे** आकर्ण्यते स्म[4] । कीदृशां **वप्राणां कलमवतां** शालियुक्तानाम् ॥१२॥

पु० । **वाप्यः** दीर्घिकाः कुमुदानां नवा नूतना **ऋद्धिः** संपत्तिः तया ततः व्याप्ताः आपः अम्भांसि यासु तथाभूताः जाताः । **मही** भूमिः **शुष्का** निःपङ्का जाता यतः **इनेन** सूर्येण **वर्धितः तापः** यस्याः सा । किं च **कलमवतां** कलमाख्यशालिनां **वप्राणां** केदाराणाम् **अवतां** रक्षकाणां **कलं** मधुरं **भद्रं गीतं शुश्रुवे** श्रुतं कलमरक्षकाणां गानं श्रुतम् । **वप्राणां** इति कर्मणि शेषे षष्ठी न कूर्मस्याश्नीयात् इतिवत् । वप्राणां भद्रमथवा क्षेमं कुर्वतामिति वा **ततापा** इति "ऋक्पूरब्धूः पथामानक्षे" [पा. ५. ४. ७४] इति समासान्तः ॥१२॥

भ्रमराः कादम्बमदस्त्यजन्ति मधु वर्धते च कादम्बमदः ।
वर्षाः सद्यो गमिता इतीव बहुला निशाश्च सद्योगमिताः ॥१३॥

शां० । **भ्रम०** **भ्रमरा** भृङ्गाः । **अद्** एतत् । **मधु** पुष्परसम् । कीदृशम् ? **कादम्बं** कदम्बजम्[5] । **त्यजन्ति** मुञ्चन्ति । तथा **वर्धते** वृद्धिं प्राप्नोति । कः असौ ? **कादम्बमदः** हंसहर्षः । तथा **बहुलाः** कृत्तिकाः **निशाः** च रात्रयः **सद्योगं** शोभनसंयोगम् **इताः** प्राप्ताः । कस्मात् इति इव हेतोः । **वर्षाः** प्रावृट् **सद्यो** झटिति एव अस्माभिः[6] [7]**गमिता** नीता[8] इति इव अस्मात् हेतोः ॥१३॥

---

१. कुमुद+नव+ऋद्धि+तत+आपाः
२. शुष्का मही+इन+वर्धित+तापाः ।
३–३. क्षा० प्रतौ नास्ति ।
४. क्षा० "शुश्राव आकर्णयामास" अस्ति ।
५. क्षा० प्रतौ 'कदंबभवं' अस्ति ।
६. म० प्रतौ नास्ति.
७. म० प्रतौ 'अस्माभिः आप्ति ग' ' ' स्ति ।
८. म० प्रतौ नास्ति ।

पु० । **भ्रमराः** षट्पदाः **अदः** तत् **कादम्बं** कदम्बपुष्पभवं **मधु** मकरन्दं **त्यजन्ति** तुच्छत्वात् । **कादम्बमदः** कलहंसानां मदः च **वर्धते** । उत्प्रेक्षते । **वर्षाः सद्यः** सपदि **गमिताः** दैवेन अपनीताः इति हेतोः इव । **बहुलाः निशाः** तमिस्राः रात्रयः च **सद्योगं** नक्षत्रसंगतिम् **इताः** ॥१३॥

प्राणसमाः स्वा दयिता
यस्त्यजति जनः शुचं समास्वादयिता ।
तं खलु दिवसं नाऽहं
क्षम इति मदनोऽग्र्यमभजदिव संनाहम् ॥१४॥

शां० । **प्राण०** **मदनः** कामः । **संनाहं** कवचम् । **अभजदिव** गृहीतवानिव । कस्मात् हेतोः **प्राणसमाः** जीवितकल्पाः[1] **स्वाः** स्वकीया **दयिताः** भार्याः यः जनः लोकः **त्यजति** मुञ्चति । कीदृशः सन् ? **शुचं** शोकं **समास्वादयिता** अनुभविता । **तं** जनं **खलु** निश्चयेन **दिवसं** दिनमभिव्याप्य[2] **न क्षमे** न मर्षयामि **इति** हेतोः ॥१४॥

पु० । **इति** हेतोः **मदनः** कामः **अग्र्यम्** उत्कृष्टं सञ्जत्वम् **अभजत् इव** श्रितवान् इव । किम् इति **जनः** लोकः प्राणतुल्याः **स्वाः** आत्मीयाः **दयिताः** कान्ताः संत्यजति । कीदृशः ? **शुचं समास्वादयिता** शोकमनुभविता । **तं दिवसं** प्रियशून्यं दिनं **न** खलु सहे **क्षमे** । समास्वादयिता इति तृन्, अतः शुचम् इति द्वितीया ॥१४॥

व्यभ्रे खे दयमानः कुमुदानां प्रोषितांश्च खेदयमानः ।
धाक्षीन् माऽऽनन्दयिता शशीति मुमुचुः प्रियेषु मानं दयिताः ॥१५॥

शां० । **व्यभ्रे०** **प्रियेषु** भर्तृषु [3]विषये[3] **दयिताः** वल्लभाः इति [4]कारणात्[4] **मानम्** अहंकारं **मुमुचुः** मुक्तवत्यः । कस्मात् इव ? **शशी** चन्द्रः, कीदृशः **कुमुदानां** कैरवाणाम् **आनन्दयिता** विकासकः तथा **दयमानः** वर्धयमानः उदयमानः वा **खे** आकाशे कीदृशे **व्यभ्रे** विगतमेघे । तथा **खेदयमानः** कान् **प्रोषितान्** प्रवासितान् यद्वा **तद्भार्याः धाक्षीत्** मा भस्मसात् अकार्षीत् अस्मादिति हेतोः ॥१५॥

---

१. म० 'जीविततुल्याः' ।
२. म० 'दिनाग्रमव्याप्य' अस्ति ।
३–३. म० प्रतौ नास्ति ।
४–४. क्षा० प्रतौ नास्ति ।

पु० । **दयिताः** प्रिया **प्रियेषु** कान्तेषु **मानम्** ईर्ष्या कोपं **मुमुक्षुः** तत्यजुः। कुतः इति चेत् **शशी मा धाक्षीत्** इति धक्ष्यति इति आशङ्कया । कीदृक् सखी: आनन्दयिता असि वल्लभानां सुखयिता । **व्यभ्रे** निर्मेघे **खे** व्योम्नि स्थितः **कुमुदानां दयमानः** कैरवाणि अनुगृह्णन् तथा **प्रोषितान्** प्रवासिनः **खेदयमानः** क्लिश्नन् इति । **कुमुदानां** "अधीगर्थदयेषाम् [कर्मणि]" [पा० २. ३. ५२] इति षष्ठी । **धाक्षीत्** इति दहतेः लुङ् । "न माङ्योगे" [पा. ६. ४. ७४] अडभावः । माङ् आशंसायाम् ॥१५॥

[1]आनन्दसमाजगतः ज्योत्स्नेति जनः पपौ मधु समाजगतः ।
धैर्यविनामा नवतां प्रययुरनुशयाः प्रिया विना मानवताम् ॥१६॥

शां० । आन० **जनः** लोकः **समाजगतः** गोष्ठीप्राप्तः । **मधु** मद्यं **पपौ** धयति स्म । तस्मात् **आनन्दसमात्** हर्षतुल्यात् **जगतः** भुवनस्य । **ज्योत्स्ना** चन्द्रकान्तिः **इति** हेतोः । तथा **मानवतां** साहंकाराणाम् । **अनुशयाः पश्चात्तापाः नवतां**[2] **प्रययुः** प्रगताः । कीदृशाः ? **धैर्यविनामाः**[3] धीरतानाशकाः । कथं **विना** अन्तरेण । काः **प्रियाः** वल्लभाः ॥१६॥

पु० । **जनः मधु** मद्यं **पपौ** पीतवान् । कीदृशः ? **समाजगतः** गोष्ठीप्राप्तः । हेतुम् आह । **ज्योत्स्ना** चन्द्रिका जगतः सर्वस्य अपि **आनन्दसमा** सुखेन तुल्या इति । किञ्च, **मानवतां** मानिनां **अनुशयाः** पश्चात्तापाः **नवतां** नूतनत्वं **प्रययुः** प्राप्नुयुः । कीदृशाः ? धैर्यं विनमयन्ति न्यक् कुर्वन्ति **धैर्यविनामाः** धृतिनाशकाः इति अन्तर्भाविण्यर्थाद्विनमेः "कर्मण्यण्" [पा. ३. २. १] ॥१६॥

खमपि सतारं जयतां कुमुदैश्चेतोऽम्भसा सता रञ्जयताम् ।
सरसां श्रियं विषहते दाशरथिर्न स्म मनसि मदनविषहते ॥१७॥

शां० । खमपि० **दाशरथी** रामो **न विषहते स्म** न सोढवान् । काम् ? **श्रियं** शोभाम् । केषाम् ? **सरसां** तडागानाम् । किं कुर्वताम् ? **जयतां** अभिभवताम् । किं तत् ? **खमपि** आकाशमपि । कीदृशम् ? **सतारं** तारकायुक्तम् । कैः ? **कुमुदैः** कैरवैः, शोभाधिक्यात् । तथा **रञ्जयतां** हर्षयताम् । किं तत् ? **चेतः** मनः । केन **अम्भसा** जलेन, कीदृशेन ? **सता** शोभनेन । क्व सति न विषहते स्म ? **मनसि** चित्ते सति । कीदृशे ? **मदनविषहते** कामगरलदग्धे ॥१७॥

---

१. **आनन्दसमाजगतः** इति शां० सम्मतः पाठः ॥

२. म० 'सानुवतां' ।

३. म० धीर्यविनाशाः ।

पु० । दाशरथी रामः सरसां शीतलानां श्रियं शोभां मनसि न विषहते स्म न सोढवान् । यतः मदनः एव विषं भ्रममूर्च्छादिकारित्वात् । तेन हतं मनः । कीदृशां सरसाम् ? कुमुदैः सतारं सनक्षत्रं खं व्योम जयतां तिरस्कुर्वतां तथा सता प्रसन्नेन अम्भसा चेतः रञ्जयतां सरागं कुर्वताम् इति । विषहते इति स्मयोगात् अत्र अन्ते लट् "परिनिविभ्यः"[1] इति षत्वम् ।

स स्थिरकान्तारागश्चित्तप्रतिकूलफुल्लकान्तारागः ।

शरदं चतुरस्रां तां विलोक्य वाचं जगाद चतुरः श्रान्ताम् ॥१८॥

शां० । स स्थि० स रामः तां पूर्ववर्णितां शरदं विलोक्य दृष्ट्वा वाचं वचनं जगाद उवाच । कीदृशीम् ? श्रान्तां खिन्नां शरदम् । कीदृशम् । चतुरस्रां संपूर्णाम् । कीदृशः रामः ? स्थिरकान्तारागः[2] अचलसीतानुरागः । तथा चित्तप्रतिकूलफुल्लकान्तारागः चित्तस्य मनसः प्रतिकूलाः अप्रियाः फुल्लाः विकसिताः[3] कान्तारागाः अरण्यवृक्षाः यस्य स तथोक्तः । तथा चतुरः दक्षः ॥१८॥

पु० । चतुरः निपुणः सः रामः श्रान्तां खिन्नां वाणीं जगाद । मनसः खिन्नत्वात् वाग् अपि खिन्ना इति उपचर्यते । विशेषणार्थं वाणी इति पदम् । किं कृत्वा ? चतुरस्रां रम्यां तां प्रकृतां शरदं विलोक्य । कीदृशः ? स्थिरः दृढः कान्तारागः सीताविषयः रागः यस्य तथा चित्तप्रतिकूलाः पुष्पिताः कान्तारेषु महावनेषु वृक्षाः । यस्य विरहचित्ते रम्यता अपि प्रतिकूलीभवति इति ॥१८॥

योगं हारसितानां घटा घनानां जहाति हा ! रसितानाम् ।

दूरे या मम चेष्टा तनुरियमपि संध्रियेत याममचेष्टा ॥१९॥

शां० । योगं० हारसितानां मुक्ताकलापधवलानाम् । घनानां मेघानाम् । घटा पङ्क्तिः । योगं सम्बन्धं जहाति त्यजति[4] । केषाम् ? रसितानां गर्जितानाम् । हा खेदे वर्तते । का असौ ? या मम इष्टा वल्लभा सीता अतः किं संध्रियेत संधारयितुं शक्येत । किं ? यामं प्रहरम् अपि अभिव्याप्य । का असौ ? तनुः शरीरम् । कीदृशी ? अचेष्टा निश्चेष्टपरा[5] अचेतना वा तथा इयं प्रत्यक्षा न एव[6] सन्ध्रियेत इत्यर्थः ॥१९॥

१. परिनिविभ्यः सेवसितसयसिवुसहसुट्स्तुस्वञ्जाम् (पा. ८. ३. ७०) ।

२–२. म० नास्ति ।

३. म० 'विदग्धः' ।

४. क्षा० "त्यजति त्यजति" अस्ति ।

५–५. क्षा० प्रतौ नास्ति ।

६. क्षा० "प्रत्यक्षतयैव" अस्ति ।

पु० । किं जगाद ? इति आह । हारसितानां मुक्ताफलशुभ्राणां घनानां घटा पङ्क्तिः रसितानां योगं गर्जितसंयोगं जहाति । हा इति विषादे । मम या इष्टा प्रिया सा च दूरे यामम् अपि प्रहरमात्रम् अपि न ध्रियेत न जीवेत् यतः कृशा अचेष्टा चेष्टितुम् अपि अक्षमा इति । "धृङ् अनवस्थाने" संभावने लिङ् ॥१९॥

उत्कण्ठमदभ्रमरं जनयति कुमुदं विजृम्भितमदभ्रमरम् ।
मत्ताः शरदा हंसा विषहेत कथं नु मदनशरदाहं सा ॥२०॥

शां० । उत्कण्ठ० सा सीता । कथं नु वितर्के । विषहेत शक्नुयात्, नैव सहते इत्यर्थः । कम् ? मदनशरदाहं कामबाणपीडाम् । यतः कुमुदं कैरवं जनयति करोति । कम् ? उत्कण्ठम् औत्सुक्यम् ? कीदृशम् ? अदभ्रं बृहत्तरम् । कीदृशम् ? कुमुदं [1]विजृम्भितमदभ्रमरम्[1] विजृम्भितमदाः प्रसृतहर्षा मदोत्कटा वा भ्रमराः भृङ्गाः यस्मिन् तद् तथोक्तम् । तथा [2]मत्ताः[2] मदोत्कटाः । के ? हंसाश्चक्राङ्गाः । कया ? शरदा शरत्कालेन । शोकविह्वलः तु रामः लक्ष्मणाग्रे इदं प्रलपति स्म ॥२०॥

पु० । कुमुदं कर्तृ अदभ्रं उत्कण्ठं महतीं उत्कण्ठाम् अरं शीघ्रं जनयति । कीदृक् ? विजृम्भितमदाः प्रवृद्धगर्वा भ्रमराः षट्पदाः यत्र । किं च, हंसाः शरदा हेतुना मत्ताः अतः सा सीता मदनशरदाहं कामबाणकृतं तापं कथं नु विषहेत क्षमेत इति 'उत्कण्ठ'शब्दो घञ्प्रत्ययान्तः पुँल्लिङ्गः । नु शब्दः वितर्के ॥२०॥

मूलं ही नाशानां बन्धूकं कामिनां हि हीनाशानाम् ।
अधरं कान्त्या जयति प्राणान् विरहे स्त्रियं न कां त्याजयति ॥२१॥

शां० । मूलम्० हि व्यक्तम् । बन्धूकं बन्धुजीवकम् । कान्त्या दीप्त्या । अधरम् ओष्ठम् । जयति अभिभवति अनुकरोति वा । कीदृशम् ? मूलं कारणम् । केषाम् ? नाशानाम् । केषाम् ? कामिनां भोगिनाम् । कीदृशाम् । हीनाशानां भ्रष्ट-कान्ताप्राप्तिनाम् । ही खेदे । तथा कां स्त्रियं महिलां विरहे वियोगे प्राणान् जीवितं न त्याजयति मोचयति सर्वमपि मोचयति इत्यर्थ ॥२१॥

पु० । किञ्च बन्धूकं बन्धुपुष्पं कामिनां नाशानां कामुकमरणानां मूलं निदानम् । कीदृशां कामिनाम् ? नष्टा हीना प्रियासंगत्यभिलाषा येषाम् । ही इति खेदे । कथमिति यतः कान्त्या शोभया अधरं जयति अनुकरोति । विरहे कां स्त्रियं प्राणान् न त्याजयति मोचयति अतः प्रियाधरस्मारकत्वात् प्रियाप्राणत्याजकत्वात्

१-१ क्षा० प्रतौ नास्ति ।
२-२ क्षा० प्रतौ नास्ति ।

च बन्धूकम् एव सर्वप्राणिनां सर्वानर्थबीजम् इति कर्मत्वं कथमपि समर्थनीयम् त्याजितैः फलम् उत्खातैः इति[1] अत्र ॥२१॥

कुसुमितबाणासनया शरदा स्मरगर्वकृष्टबाणासनया ।
स्थितशिखिकेकास्वनया न नियुज्यन्ते प्रियासु के कास्वनया ॥२२॥

शां०॥ कुसु० के ? नराः ? **कासु** ? प्रियासु वल्लभासु । न **नियुज्यन्ते** व्यापार्यन्ते अपि तु सर्व एव सर्वासु नियुज्यन्ते इत्यर्थः । कया ? **अनया** प्रत्यक्षतया । **शरदा** शरत्कालेन । कीदृश्या ? **कुसुमितबाणासनया** पुष्पितबीजवृक्षया तथा **स्मरगर्वकृष्टबाणासनया** स्मरेण कामेन गर्वेण दर्पेण कृष्टम् अञ्चितं बाणासनं धनुर्यस्यां सा तथोक्ता तया । तथा **स्थितशिखिकेकास्वनया** उपरतमयूरशब्दया ॥

पु०॥ अनया शरदा **के** पुरुषाः **कासु** प्रियासु न **नियुज्यन्ते** न प्रवर्तन्ते सापराधा अपि गाढमाना हि अपि प्रवर्तन्ते इत्यर्थः । कीदृश्या ? **कुसुमिताः** पुष्पिताः **बाणाः असनाः** च यस्यां, तथा **स्मरेण** गर्वात् कृष्टम् अहंकारेण आकृष्टं **बाणासनं** धनुः यस्यां तथा **स्थितः शिखिकेकास्वनः** मयूरकूजितं यत्र [तादृश्या] । शरदन्ते अपि केकास्वनानुवृत्तिः अस्ति इति विशेषणत्रयं हेतुगर्भम् ॥२२॥

दैन्यं भूरि हसद्भिः सप्तपलाशैः करोति भूरिह सद्भिः ।
शैलकुचाऽपङ्का मे वधाय कर्षति शठे कुचापं कामे ॥२३॥

शां०॥ दैन्य० भूः पृथ्वी । इह शरदि **मे** मम **दैन्यं** दीनतां **करोति** विदधाति । कीदृशम् ? **भूरि** प्रचुरम् । कैः कृत्वा ? **सप्तपलाशैः** सप्तच्छदैः । कीदृशैः **हसद्भिः** विकसद्भिः तथा **सद्भिः** शोभनैः । कीदृशी **भूः** ? **शैलकुचा** गिरिस्तनी, तथा **अपङ्का** अकर्दमा । क सति । **कामे** मदने । किं कुर्वति **कर्षति** । **शठे** दुरात्मनि । **कुचापं** कुत्सितधनुः । किमर्थम् ? **वधाय** घाताय[2] । कस्य ? **मे** मम ॥२३॥

पु०॥ [**भूः**] पृथ्वी इह **सद्भिः** अत्र स्थितैः **हसद्भिः** पुष्यद्भिः **सप्तपलाशैः** सप्तपर्णाढ्यैः वृक्षैः (**मे**) मां **भूरि** बहु **दैन्यं करोति** । कीदृशी भूः ? **शैलकुचा** पर्वतस्तनी तथा अपङ्का निष्कर्दमा । क्व सति ? **शठे** अनिष्टकारिणि कामे **कुचापं** कुत्सितं धनुः मम **वधाय कर्षति** ॥२३॥

दृष्टिविषा दीप्राणां नलिनानां श्रीः कथं विषादी प्राणान् ।
बिभृयां हि सरोगतया[3] कमलिन्या क्षत इवामलसरोगतया[4] ॥२४॥

१. इति अत्र–इतिवाक्यवद् अत्र कर्मत्वं समर्थनीयम् इत्येवम् आशयः प्रतिभाति । २ शा० 'विघाताय' । ३ सरोगतया रोगसहिततया इति एकं पदम् । ४ सरः गतया—सरोगतया इति पदद्वयम् ।

शां०।। दृष्टि० यतो दृष्टिविषा दृष्टिः दर्शनमेव विषं यस्याः सा दृष्टिविषा मारणात्मकत्वात्। का ? श्रीः शोभा। केषाम् ? कमलानां पद्मानाम्। कीदृशानाम् ? दीप्राणां दीपनस्वभावानाम्[1]। अतः कथं विषादी विषण्णः सन् प्राणान् असून्[2] बिभृयाम् धारयेयम् अहम्। हि स्फुटम्। किम् इव अहम् ? क्षतः इव हतः इव। कया सरोगतया दुःखिततया[3] दर्शने दुःखोत्पत्तेः, [4]तथा कमलिन्या च पद्मिन्या [च] क्षत इव। किं विशिष्टया ? अमलसरोगतया निर्मलतडागोत्पन्नया[4] ।।२४।।

पु०।। हि यस्मात्। दीप्राणां भ्राजिष्णूनां कमलानां पद्मानां श्रीः समृद्धिः दृष्टिविषा दर्शनमात्रेण। या व्याली विषं संक्रमयति सा दृष्टिविषा उच्यते। अतः तदारोपः क्रियते। अतः अमलसरोगतया निर्मलसरःप्राप्तया कमलिन्या क्षतः इव हत इव अहं सरोगतया सज्वरतया विषादी शोकाक्रान्तः। कथं प्राणान् बिभृयाम् धारयेयम् ? दीप्राणाम् इति "नमिकम्पि" (पा. ३. २. १६७) इत्यादिना ताच्छील्याद्यर्थे 'र' प्रत्ययः ।।२४।।

त्यजति न दीनान्तोऽयं क्रौञ्चगणो निर्मलं नदीनां तोयम्।
विरुतैरवशं सीते ! कुर्वन् मां काञ्चिदामरवशंसी ते ।।२५।।

शां०।। त्य० हे सीते ! मैथिलि ![5] क्रौञ्चगणः[6] सारससंघातः अयम् प्रत्यक्षः। न त्यजति न मुञ्चति[7]। किं तत् ? नदीनां सरितां तोयं जलम्। कीदृशम् ? निर्मलं विमलम्[8]। कीदृशः अयम् ? दीनान्तः दैन्ययुक्तः विनाशः[9]। किं कुर्वन् ? [कुर्वन्] विदधत् माम् कीदृशं ? अवशं पराधीनम्। किंभूतः ? काञ्चिदामरवशंसी रसनागुणशब्दसूचकः[10]। कस्याः ते तव। कैः कृत्वा ? विरुतैः शब्दितैः ।।२५।।

अयं क्रौञ्चाख्यः पक्षिगणः निर्मलं प्रसन्नं नदीनां तोयं न त्यजति। कीदृशः ? दीनानां विरहिणाम् अन्तः मृत्युभूतः। किं कुर्वन् ? विरुतैर्नादैः माम् अवशं निश्चेष्टं कुर्वन्। हे सीते ! यतः ते काञ्चीदाम्नः काञ्चीगुणस्य रवशंसी सिञ्जितसूचकः सदृशत्वेन स्मृतिहेतुः इति अर्थः। चित्तानीतत्वेन प्रत्यक्षसीतायाः संबोधनम् ।।२५।।

---

१. म० दीप्तस्वभावानाम्।
२. म० नास्ति।
३. क्षा० 'सदुःखतया'।
४-४. क्षा० नास्ति।
५. म० 'हे सीते मैथिलि' नास्ति।
६. म० 'क्रौञ्चपक्षिविशेषाः'।
७. म० "त्यजतिपरिहृ रति"।
८. म० "अकलुषं"।
९. क्षा० 'दीनताविनाशकः'।
१०. क्षा० "रसनाशब्दकथकः"।

पश्य घनस्तनि तेन क्षपितं धृतिहारिणा घनस्तनितेन ।
नयति शुचं द्रोही मां वहन् त्वदास्यरुचम् आशु चन्द्रो ही माम् ॥२६॥

शां०॥ पश्य० । हे घनस्तनि ! नीरन्ध्रकुचे ! सीते ! मां चन्द्रः हिमांशुः । शुचं शोकम् । आशु शीघ्रम् । नयति प्रापयति । ही खेदे । पश्य विलोकय । कीदृशः ? द्रोही घातकः । किं कुर्वन् ? वहन् बिभ्रत् । काम् ? त्वदास्यरुचं भवत्याः[1] मुखशोभाम् । कीदृशं माम्[2] क्षपितं पीडितं कृशीकृतम् । तेन घनस्तनितेन मेघशब्दितेन[3] । किंभूतेन[4] ? धृतिहारिणा असंतोषमुखेन ॥२६॥

पु०॥ घनः कठिनः निरन्तरः स्तनः यस्याः तस्याः संबोधनम् । हे घनस्तनि सीते ! पश्य । वर्षासु अनुभूतेन मेघध्वनिना क्षपितं क्षपणं ग्लपनं कृतं । कीदृशा ? धृतिहारिणा धैर्यनाशकेन । इदानीं द्रोही जिघांसुः च माम् आशु शुचं शोकं नयति । किं कुर्वन् ? इमां त्वदास्यरुचं त्वन्मुखकान्ति वहन् इति शतृप्रत्ययः । ही शब्दः खेदे । क्षपितम् इति भावे क्तः ॥२६॥

शोकसमुद्रे कान्ते ! पतितस्य ममेह रतिसमुद्रेकान्ते ।
शान्तिः का मिश्रितया स्मरेण शरदा सकान्तकामिश्रितया ॥२७॥

शां०॥ शोकस० । हे कान्ते ! सीते । मे मम शान्तिः शमः इह अस्मिन् काले । का ? अपि तु न का अपि । कीदृशस्य ? पतितस्य आगतस्य । क ? शोकसमुद्रे शुगर्णवे शोकार्णवे । कीदृशे ? रतिसमुद्रेकान्ते प्रीत्याधिक(क्य)नाशके । कया कृत्वा ? पतितस्य शरदा शरत्कालेन । कीदृश्या ? मिश्रितया संयुक्तया । केन ? स्मरेण कामेन । तथा सकान्तकामिश्रितया प्रियासहितभोगिजनाश्रितया ॥२७

पु० ॥ हे कान्ते ! इह शोकसमुद्रे पतितस्य मम शरदा का शान्तिः स्वास्थ्यम् ? न का अपि इति । कीदृशे शोकसमुद्रे ? रतिसमुद्रेकस्य प्रीतिप्राचुर्यस्य अन्ते नाशभूते । कीदृशा शरदा ? स्मरेण मिश्रितया मिलितया । तथा सकान्तैः प्रियासहितैः कामिभिः श्रितया सेवितया ॥२७॥

शोभामाश्वसनानां विदृश्यं किं मां स्मरार्हेमाश्वसनानाम् ।
शिखिना सम दहसि तया रहितं चित्तानुकूलसमदहसितया ॥२८॥

---

१. क्षा० 'भवती' ।
२. म० नास्ति ।
३. क्षा० 'मेघगर्जितेन'
४. क्षा 'कीदृशेन' ।

शा०॥ शोभा०। हे **स्मर**! काम! **किम्** किमर्थम्? मां **दहसि**? संतापयसि? कीदृश? **सम**! तुल्य! केन? **शिखिना** अग्निना। किं कृत्वा? **विदर्श्य** प्रकाश्य। काम्? **शोभां** श्रियम्। कथम्? **आशु** शीघ्रम्। केषाम्? **अशनानां** बीजकतरूणाम्। कीदृशम्? **अर्हं** योग्यम्। केषाम्? **आश्वसनानाम्** आश्वासनानाम्[1]। तथा, **तया** सीतया। **रहितं** हीनम्[2]। कीदृश्या? **चित्तानुकूलसमदहसितया** चित्तानुकूलं मनोरञ्जकं समदं सहर्षं हसितं हासो यस्याः सा तया ॥२८॥

पु०॥ इदानीं स्कन्धकद्वयेन स्मरमुपालभते। हे स्मर! **शिखिना सम**! अग्नितुल्य। किमिति माम् **आशु दहसि** तपसि। कि कृत्वा? **असनानां** सर्जकपुष्पाणां **शोभां** प्र(वि)**दर्श्य** प्रकटीकृत्य। कीदृशं माम्? **चित्तानुकूलं** हृदयं **समदं हसितं** च यस्याः **तया** सीतया च **रहितं** अतः च **आश्वसनानां** सान्त्वनानाम् **अर्हं** योग्यम् इति ॥२८॥

यच्छन्तं ज्यानिगदं न सहेतं[3] तव मत्तषट्पदज्यानिगदम्।
किमामुत्कं पयसि स्थित्वा कमलेषुभिस्त्वमुत्कम्पयसि ॥२९॥

शा०॥ यच्छन्०। **न सहे** अहं न मर्षयामि। कम्? **मत्तषट्पदज्यानिगदम्** क्षीबभ्रमरमौर्वीशब्दम्[4]। कस्य! **तव** ते। किं कुर्वन्तम्? **यच्छन्तं** ददतम्। कम्? **ज्यानिगदं** हानिरोगम्। किं किमर्थम्?। **आमुत्कं** उत्कण्ठितम्। हे स्मर! **उत्कम्पयसि** त्रासयसि। कैः **कमलेषुभिः** पद्मबाणैः। किं कृत्वा? **स्थित्वा**। क? **पयसि** जले।

रामः विरहातुरः लक्ष्मणस्य अग्रे एवं उक्तवान्। साम्प्रतं लक्ष्मणेन[5] सोऽभिधीयते स्म ॥२९॥

पु०॥ हे स्मर! तव ते **मत्ताः** ये **षट्पदाः** एव **ज्या** मौर्वी तस्याः **निगदं** ध्वनिं **न सहे** न मृष्यामि। कीदृशम्? **ज्यानिः** जीर्णना(ता) गदः ज्वरश्च समाहारैकत्वम् तदुभयं **यच्छन्तं** ददतम्। किं च **त्वं पयसि** वारिणि **स्थित्वा कमलरूपैः इषुभिः उत्कण्ठं** उन्मनसं मां **किमुत्कम्पयसि**। पुष्पबाणः हि स्मरः। **यच्छन्तम्** इति "दाण् दाने" इत्यस्य "पाघ्राध्मास्थाम्नादाण्" [पा. ७.३,७८] इत्यादिना यच्छादेशः ॥२९॥

---

१. क्षा० 'आश्वासानां।
२. म० दीनम्।
३. अत्र सहेत इत्यस्य तकारो न कमपि अर्थं भजति अतः तकारः अनर्थको बोध्यः।
४. म० "मत्तं क्षीबं भ्रमरमौर्वीशब्दम्।"
५. क्षा० "लक्ष्मणे रसो"

अथ रामः स्मरतान्तैः कनीयसा गद्यते द्विषां स्म रतान्तः ।
वाक्यं समदं तेन प्रविकीर्णशशाङ्ककिरणसमदन्तेन ॥३०॥

शां०॥ अथ राम० । **अथ** अनन्तरम् । केन ? **कनीयसा** लघुतरेण लक्ष्मणेन² **रामः**[3] ज्येष्ठभ्राता **गद्यते स्म** उक्तः । कीदृशः रामः **स्मरतान्तः** कामपीडितः । तथा **द्विषां** शत्रूणां **रतान्तः** सुरतनाशकः । किं तत् गद्यते स्म ? **वाक्यं** वचनम् । कीदृशम् ? समदं सहर्षम् । कीदृशेन **तेन ? प्रविकीर्णशशाङ्ककिरणसमदन्तेन** विक्षिप्तचन्द्रांशुतुल्यदशनेन ॥३०॥

पु०॥ अथ अनन्तरं **रामः तेन कनीयसा** लक्ष्मणेन **वाक्यं समदं** सगर्वं **न्यगद्यत** अभिहितः । कीदृशः [**स्मरतान्तः**] स्मरेण तान्तः श्रान्तः । कीदृशेन ? **अन्तर्मनसि** आगः अपराधं **स्मरता** रावणसुग्रीवाद्यागः इति अर्थात् लभ्यते । तथा **प्रविकीर्णाः** प्रसृताः ये **शशिनः किरणाः** तैः **समाः दन्ताः** यस्य इति । "ब्रुवि पश्यति (पृच्छति)" इत्यत्र अर्थपरत्वात् गदेः अपि द्विकर्मता ॥३०॥

शाम्यत्वश्रु तवेदं दैन्यं ह्यभिभवति मूढमश्रुतवेदम् ।
शोकार्त्तिः का तरतां परापमानार्णवं विसृज कातरताम् ॥३१॥

शां०॥ शाम्य० । **शाम्यतु** उपशमं गच्छतु⁴ । कि तत ? **अश्रु** नेत्रजलम् । कस्य ? **ते** तव । **इदं** प्रत्यक्षम् । **हि** यस्मात् । **मूढं** ⁵मन्दं⁵ जनम् कीदृशम् **अश्रुतवेदं** अनाकर्णितसिद्धान्तम् । **अभिभवति** जयति । किं तत् ? **दैन्यं** विमनस्कता । **का** च **शोकार्त्तिः** शुक्पीडा ? नैव । केषाम् ? **तरतां** प्लवमानानाम् । कम् ? **परापमानार्णवं** शत्रुजनितम् अवज्ञासमुद्रम् अतः **विसृज** मुञ्च **कातरतां** विह्वलताम् ॥३१॥

पु०॥ किं निजगाद इति आह । भो भ्रातः **तव इदम् अश्रु** नेत्रजलं **शाम्यतु** शान्तम् अस्तु । हि यतः **दैन्यं** दीनता **अश्रुतवेदं** अशास्त्रज्ञं **अभिभवति** न तु त्वां श्रुतपारगम् । **कातरतां** भीरुत्वं **विसृज परापमानार्णवं** शत्रुकृताभिभवसागरं **तरतां** लङ्घयतां भवादृशानां **का शोकार्त्तिः** ? न का अपि । शोके

१. स्मरतान्तः अथवा स्म रतान्तः ।
२. म० 'सौमित्रिणा' ।
३. म० प्रतौ नास्ति ।
४. क्षा० 'यातु'
५–५. म० प्रतौ नास्ति ।

अपि इति । श्रुतं शास्त्रं वेत्ति इति श्रुतवेदः । "कर्मणि अण् (पा. ३. २. १)" इति अण् ॥ ३१ ॥

हरणं सहते नार्या[1] द्विषता को मृग्यतां हि सह तेनाऽऽर्या[2] ।
कुरु बुद्धिं सत्वरतां द्रष्टुं वैवस्वतं रिपुः स त्वरताम् ॥३२॥

शां०॥ हर० । हि यस्मात् । कः सहते क्षमते । किं तत् । **हरणं** अपहारम् । केन ? **द्विषता** शत्रुणा । कस्याः ? **नार्याः** स्त्रियः **तेन** कारणेन तेन अरिणा **सह** सार्धम् । **आर्या** सती सीताऽथवा (अर्या) स्वामिनी । **मृग्यतां** गवेष्यताम् । तथा **कुरु** विधेहि । काम् ? **बुद्धिं** मतिम् । कीदृशीम् ? **सत्वरतां** उपष्टम्भसत्काम् । तथा **स** रावणः **रिपुः** अरिः तव **त्वरताम्** उत्सुकः भवतु । किं कर्तुम् ? **द्रष्टुं** अवलोकयितुम् । किं **वैवस्वतं** यमम् । ३२॥

पु०॥ **द्विषता** शत्रुणा **नार्याः** स्त्रियाः **हरणं** कः **सहते** क्षमते । **हि** अतः **तेन** हर्त्रा **सह आर्या** निष्पापा सीता **मृग्यताम्** अन्विष्यताम् । उभौ अपि अन्विष्येताम् इति अर्थः । यद् वा **तेन हि** तेन हेतुना आर्या सीता सा सर्वैः मिलित्वा मृग्यताम् इति । **आर्या** इति **उक्तम्** परिग्राह्यत्वार्थम् । हे राम **बुद्धिं सत्वरतां** अध्यवसायपरां **कुरु** । स रिपुः **वैवस्वतं** यमं **द्रष्टुं त्वरतां** संभ्राम्यतु । त्वद्योगानन्तरमेव शत्रुः म्रियते इति अर्थः ॥ ३२ ॥

सिद्धिं [3]भवदाशानां नैर्मल्यं[4] कथयतीव भवदाशानाम्[3] ।
स्फुटविकसत्कमलाभं जलं च भूयोऽभिमन्यसे कमलाभम्[5] ॥३३॥

शां०॥ **सिद्धिं** । **आशानां** दिशानाम् **भवत्** जायमानम् **नैर्मल्यं** निर्मलत्वम् । **कथयतीव आख्यातीव** । काम् ? **सिद्धिं** कार्यनिष्पत्तिम् । कासाम् ? **भवदाशानाम्** त्वन्मनोरथानाम् । तथा **जलं** वारि **च कथयति** इव । कीदृशम् ? **स्फुटविकसत्कमलाभं** स्फुटा व्यक्ता विकसत्कमलानां पुष्प्यत्पद्मानां आभा कान्तिः यत्र सः तथोक्तम् । अतः **भूयः** पुनः बाहुल्येन वा । **कमलाभं** परम् **अभिमन्यसे** जानासि त्वम् ? सर्वं एव लाभ इत्यर्थः ॥३३॥

पु०॥ समयः अपि अयं उद्योगयोग्यः इत्यर्थः । **आशानां** दिशां **नैर्मल्यं** वैमल्यं भवत् जायमानं **भवदाशानां** त्वन्मनोरथानां **सिद्धिं कथयति इव** । कीदृशम् ? **स्फुटा**

---

१. सहते नार्याः ।
२. सह तेन आर्या अथवा अर्या ।
३. भवत् आशानाम् अथवा भवदाशानाम्
४. क्षा प्रतौ "वैमल्यम्" पाठः स्वीकृतः
५. कमलाभम् अथवा कम् अलाभम् ।

स्पष्टा **विकसतां कमलानां** पद्मानां **आभा** कान्तिः यत्र तत् तथा **कम्** **अलाभं** असिद्धिं **भूयः** पुनरपि वक्तुम् **अभिमन्यते**[1] भवान् इति शेषः । शरदा दिशां नैर्मल्ये जाते कः अपि अलाभः वक्तुं न शक्यते इति अर्थः ॥३३॥

इति विक्रमवदनेन[2] क्रमेण गदताऽभ्रमुक्तशशिवदनेन ।
ज्येष्ठः शुक्क्लेशमितैः[3] प्रमृज्य नेत्रे नितान्तशुक्क्ले शमितः[4] ॥३४॥

शां०॥ इति । अनेन लक्ष्मणेन **ज्येष्ठः** रामः **शमितः** उपशमं नीतः । किं कृत्वा ? **प्रमृज्य** संस्पृश्य । के ? **नेत्रे** नयने । कीदृशे ? **नितान्तशुक्क्ले** अतिशुभ्रे । कीदृशः ज्येष्ठः ? **शुक्क्लेशं** शुचा शोकेन क्लेशः दुःखं शुक्क्लेशः । तं इतः प्राप्तः । किं कुर्वता ? **अनेन गदता** ब्रुवता ! केन ? **क्रमेण** आनुपूर्व्या । कथम् ? **विक्रमवत्** सावष्टम्भम् । तथा **अभ्रमुक्तशशिवदनेन** मेघरहितचन्द्रवदनेन किं गदितं **इति** पूर्वोक्तम् ॥३४॥

पु०॥ इति **विक्रमवत्** विक्रमयुक्तं वदता **अनेन** लक्ष्मणेन **ज्येष्ठः** रामः **शमितः** शान्तिं प्रापितः । किं कृत्वा ? **नेत्रे प्रमृज्य** बाष्पक्लिन्ने नेत्रे अपमृज्य इति अर्थः । कीदृशेन ? **अभ्रमुक्तशशिवदनेन** मेघानावृतचन्द्रतुल्यवक्त्रेण । कीदृशः ज्येष्ठः ? **शुक्क्लेशं** शोकजनितं दुःखम् इतः प्राप्तः । कीदृशे नेत्रे ? **नितान्तशुक्क्ले** धवले ॥३४॥

गच्छत्यवधावन्तं समीक्षमाणः स्वमर्थमवधावन्तम् ।
निकृतः सख्या तनयः कौशल्याया जगाद स ख्यातनयः ॥३५॥

शां०॥ गच्छ० । [5]स रामः **कौशल्यायाः तनयः** पुत्रः[5] **जगाद** उक्तवान् । कीदृशः ? **निकृतः**[6] विप्रलब्धः । केन ? **सख्या** मित्रेण सुग्रीवेण । तथा **ख्यातनयः** प्रसिद्धनीतिः । *किं कुर्वाणः **समीक्षमाणः** अवलोकयत् । कम् ? **स्वमर्थं** स्वकीय-

१. टीकाकारः मूले 'अभिमन्यते' इति पाठं स्वीकरोति ।
२. विक्रमवद् अनेन ।
३. शुक्क्लेशम् इतः ।
४. शु[क्]क्ले शमितः
५-५. म० नास्ति ।
६. म० 'विकृतः' ।

प्रयोजनं कीदृशं **अवधावन्तम्** अपगच्छन्तम् परियातं वा । क सति ? **अवधौ** *मर्यादायां गच्छति सति । कम् ? **अन्तम्** अवसानम् ॥३५॥

इत्थं लक्ष्मणेन शमितः । **कौशल्यायाः तनयः** रामः **जगाद** बभाषे । कीदृशम् ? **स्वम् अर्थं** आत्मीयं प्रयोजनम् **अवधावन्तं** अपगच्छन्तं नश्यन्तम् । **समीक्षमाणः** पर्यालोचयन् । क सति ? **अवधौ** सुग्रीवपरिभाषितमर्यादायाम् । **अन्तं** समाप्तिं **गच्छति** सति । सुग्रीवेण वर्षानन्तरम् एव आगम्यते इति हि परिभाषितम् । अतः एव **सख्या** सुग्रीवेण **निकृतः** विप्रकृतः । तथा **ख्यातः** प्रसिद्ध **नयः** नीतिः अस्य इति । युग्मकम् ॥३५॥

कुटजैः साकमलास्या[1] दीनाः[2] शिखिनो मया च सा कमलास्या ।
रमते सम्प्रति पत्या तारा केवलमिहर्तुसंप्रतिपत्त्या ॥३६॥

शां० ॥ **कुट०** । इह अस्मिन् काले । **दीनाः** गतहर्षाः । के ? **शिखिनः** मयूराः । कीदृशाः **अलास्याः** नर्तनरहिताः कैः सह ? **कुटजैः साकम्** । तथा च **मया च** सह **सा** सीता । कीदृशी ? **कमलास्या** पद्ममुखी **दीना** वर्तते इति । वचन[वि]परिणामेन सम्बन्धः[3] । **केवलं** परम् । **संप्रति** अधुना । **पत्या** भर्त्रा सह । **तारा** सुग्रीवभार्या **रमते** क्रीडति नान्या रमते । कया कृत्वा ? **ऋतुसंप्रतिपत्त्या** ऋतोः प्राप्त्या अविपरीतप्रवृत्त्या[4] वा ॥३६॥

पु०॥ किं जगाद इति आह । **शिखिनः** मयूराः **कुटजैः साकं दीनाः** शोच्याः जाताः यतः **अलास्याः** लीलानृत्यशून्याः । **कमलास्या** पद्ममुखी सीता **च मया** सह **दीना** । **सम्प्रति** इदानीम् **तारा** [5]**केवलं** सुग्रीवजाया एव **पत्या** सुग्रीवेण सह **ऋतुसंप्रतिपत्त्या** शरत्संमत्या **रमते** क्रीडति इति ॥३६॥

दुष्करमधुना मत्तः श्रियमधिगम्योपभोगमधुना मत्तः ।
रोगमिमं श्वासमयं नावैति गतं च वानरश्वा समयम् ॥३७॥

शां०॥ **दुष्क०**। **वानरश्वा** प्लवगकुक्कुरो **नावैति** नावगच्छति । किम् ? **रोगमिमं दुष्करमिमं**[5] उपभोगलक्षणम् कथंभूतम् ? **श्वासमयं** श्वासहेतुकम् । तथा **दुष्करं**

- म० नास्ति ।

१. साकम् अलास्या अथवा सा कमलास्या

२. चित्रकाव्यत्वेन विद्यमानोऽपि विसर्गो न गण्यते ।

३. 'दीनाः' एवं शिखिनो इत्यस्य विशेषणम् अतः दीना इति बहुवचनम् । यदा च दीना इत्येव सीताविशेषणं क्रियते तदा एकवचनम् वचनविपरिणामेन सम्बन्धः ।

४. म० 'विपरीतवत्या' ।

५. क्षा० प्रतौ नास्ति ।

दुःसहम्। तथा **समयं** कालं वा अवधिकृतम्। कीदृशम्? **गतम्** अतिक्रान्तम्। **न अवैति**। कथंभूतो **वानरश्वा**? मत्तः प्रमादी। केन[1]? **उपभोगमधुना** विषयानुभवनमधेन। किं कृत्वा? **अधिगम्य** प्राप्य। काम्? **श्रियं** लक्ष्मीम्। कस्मात्? **मत्तः** मत्सकाशात्। क्व? **अधुना** इदानीमेव ॥३७॥

पु०॥ किं च **अयं वानरश्वा** कपिकुक्कुरः इमं प्रत्यक्षम् अपि वर्तमानः **श्वासमयं** विश्वासप्रचुरं रोगं **न अवैति** न जानाति समयं वर्षारात्रं च गतम् अतीतं नावैति। **अधुना** साम्प्रतं दुष्करं यथा स्यात् **श्रियं** राजलक्ष्मीं **मत्तः** मत्सकाशात् **अधिगम्य** प्राप्य **उपभोगमधुना** सम्भोगरूपेण मधेन **मत्तः** हृष्टः इति अज्ञानहेतुः। मत्तः हि किञ्चिद् अपि न चिन्तयते। वानरश्वा इति "कुत्सितानि कुत्सनैः" [पा. २, १. ५३] इति समासः ॥३७॥

विसृजन्नहमश्रु तया प्रियया रहितः क्व तिष्ठतीत्यश्रुतया।
नलिनमवश्यायेन प्लुतमिव सीदामि तनुरवश्या येन ॥३८॥

शां०। विसृ० येन कारणेन "**तनुः**" शरीरं **अवश्या** अस्वस्था[2] मम तेन कारणेन **सीदामि** विषण्णः अस्मि शीर्णवान्। कम् इव? **नलिनमिव** पद्मवत्। कीदृशम्[3]? **प्लुतं** व्याप्तम्। केन? **अवश्यायेन**। किं कुर्वन् अहम्? **विसृजन्** मुञ्चन्। किं तद्? **अश्रु** नेत्रवारि। कथंभूतः अहम्? रहितः हीनः। कया? **तया प्रियया** सीतया। कीदृश्या? **अश्रुतया** अनाकर्णितया। कथम्? **क्व तिष्ठति इति** कस्मिन् देशे आस्ते इति ॥३८॥

पु०। किं वा **अहं तया** प्रियया सीतया **रहितः अश्रु** बाष्पं **विमुञ्चन् सीदामि** अथ येन अवसादेन तनुः गात्रम् अपि अवश्या अनायत्ता। किम् इव **अवश्यायेन** हिमेन **प्लुतं** नलिनम् इव। कीदृश्या? **प्रियया**। **क्व तिष्ठति इति** अश्रुतया अनाकर्णितया अश्रुतवार्तया। नलिनम् इति उपमायां लिङ्गभेदः न दूषणम्। आविष्टलिङ्गत्वात्। यथा विद्या धनमिव अर्जिता इति। अवश्या इति वशं न गता **अवश्या** वशं गत इति यत्प्रत्ययेन समासः ॥३८॥

---

१. म० 'केनेति'।
२. म० 'अवस्था
३. म० प्रतौ नास्ति।

युवतिसमायोगेऽहं रत इति न जहाति यः समायो गेहम्[१] ॥२॥
बाणस्य मदस्तस्य स्पर्शेन विनाशमेष्यति मदस्तस्य ॥३९॥

शां० ॥ युव० । तस्य सुग्रीवस्य मदः अपि विनाशम् एष्यति गमिष्यति । केन ! स्पर्शेन स्पर्शेन । कस्य ? बाणस्य शरस्य । कीदृशस्य ? [२]मदस्तस्य[३] मया-क्षिप्तस्य । यो न जहाति न मुञ्चति । किं तत् ? गेहम् ! गृहम् । कीदृशः ? समा-यः । वचनरतः [४]वचनभनः[ग्नः][४] । कथं युवतिसमायोगे स्त्रीसंपर्के अहम् [५]रतः[५] आसक्तः इति हेतोः ॥३९॥

पु० । यस्य सुग्रीवस्य मदः दर्पः मदस्तस्य मया अस्तस्य क्षिप्तस्य बाणस्य स्पर्शेन विनाशं भ्रंशम् एष्यति प्रणश्यति तस्य । कस्य ? यः सुग्रीवः समायो मायावी गेहं गृहं न जहाति । कुतः युवतीनां समायोगे संगमे रतः अहमिति ॥३९॥

परुषं वद सौमित्रे भावं न करोति साधुवदसौ मित्रे[६] ।
व्रज मतिमन्नवधौ तं स्खलितं शरदाभिवीक्ष्य खं नवधौतम् ॥४०॥

शां० । व्रज० । हे सौमित्रे ! लक्ष्मण ! कीदृशः ? मतिमान्[७] बुद्धियुक्तः । व्रज गच्छ । किं करोमि ? वद ब्रूहि । कथं परुषं निष्ठुरम् । कम् ? तं सुग्रीवम् । कीदृशम् ? स्खलितम् च्युतम् । क ? अवधौ मर्यादायाम् [८]विषये[८] । किं कृत्वा ? अभिवीक्ष्य अवलोक्य । किं तत् ? खम् आकाशं नवधौतं प्रत्यग्रनिर्मलम् । कया कृत्वा ? शरदा शरत्कालेन । यतः असौ सुग्रीवः भावं चित्ताभिप्रायं न[९] करोति । कस्मिन् ? मित्रे मयि । कः इव ? साधुवत्[१०] शिष्टः [११]इव[११] ॥४०॥

पु० । यत एवं तस्मात् हे मतिमन् ! सुबुद्धे ! सौमित्रे ! लक्ष्मण ! व्रज गच्छ गत्वा च तं सुग्रीवं परुषं वद निष्ठुरं ब्रूहि । यतः सः [असौ] सुग्रीवः मित्रे सुहृदि मयि साधु-

१. समायोगे अहम् अथवा समायो गेहम् ।
२. म० नास्ति ।
३. म० समयो वंचनपरः ।
४. क्षा० नास्ति ।
५. क्षा० नास्ति ।
६. वद सौमित्रे अथवा साधुवद् असौ मित्रे ।
७. क्षा० 'मतिमत'
८. क्षा० नास्ति ।
९. क्षा० ''चत्तं' ।
१०. म० 'साधु इव' ।
११. म० नास्ति ।

भावं साध्वर्हमभिप्रायं **न करोति** । कीदृशम् ? **तम् अवधौ स्खलितं** परिभाषित-मर्यादायाः स्खलितम् अपराद्धम् । किं कृत्वा ? **खम्** अकाशं **नवधौतं** सद्योर्निर्मली-कृतम् अभिवीक्ष्य दृष्ट्वा अपि । **साधुवदिति** तदर्हति[1] [पा.५.१.११७] इति वतिः ॥४०॥

नित्यसुखिन् नाशं सा वृष्टिर्याता वयं सुखिन्नाऽऽशंसाः।
चन्द्रमपश्याम ! त्वं नावैषि गताश्च कथमापः श्यामत्वम् ॥४१॥

शां० । **नित्य०** ॥ **हे नित्यसुखिन् !** सदा सुखात्मक ! वृष्टिः वर्षा **नाशम्** अभावं **याता** प्राप्ता । **वयं चन्द्र** शशिनं **अपश्याम** दृष्टवन्तः । कीदृशाः सन्तः ? **सुखिन्नाशंसा** अतीवगतमनोरथाः । **त्वं** च **कथं न अवैषि** न जानासि । काः **आपः** पानीयानि । कथंभूताः ? **गताः** प्राप्ताः । किं तत् ? **श्यामत्वं** श्यामल-ताम् ॥४१॥

पु० । किं च हे **नित्यसुखिन् !** अभीक्ष्णं सुखिन् ! वृष्टिः **नाशं याता** गता । वयं च सुखिन्ना **आशंसा** येषां ते **चन्द्रम् अपश्याम** दृष्टवन्तः त्वं **अपश्याम** अपगतकामनि(लिमन् !) दुर्दिनसमयं कथं ना[वैषि] ...॥४१॥

विघने खे दम्भवत कथमेष्यति वा मनोऽद्य खेदं भवतः ।
अविरत ! शरदापि तया प्रियया रमसे मयैकशरदापितया ॥ ४२॥

शां० । **विध०** ॥ **वा** अथवा । **कथम् एष्यति** ? गमिष्यति । **अद्य** अधुना । कम् ? **खेदं** क्लेशम् । किं तत् ? **मनः** चित्तम् । कस्य ? **दम्भवतः** मायाविनः । क्व सति ? **खे** आकाशे । **विघने** घनरहिते । हे **अविरत !** अनुप-शान्त ! सुग्रीव ! यतो **रमसे** क्रीडसे । कया ? **प्रियया** ? भार्यया **तया** तारया । कया कृत्वा ? **शरदा अपि** न केवलं प्रावृषा । कीदृश्या प्रियया ? **मया एक-शरदापितया** एकबाणसमर्पितया ? मैदेकशरदापितया[2] ॥४२॥

पु०। किं कृत्वा परुषं वक्तव्यम् इति चेत् तद् आह । हे सुग्रीव ! **खे [विघने]** व्यभ्रे निर्मेघे । गतायामपि प्रावृषि **दम्भवतः** मायाविनः **भवतः** तव **मनः** कथं **खेदं** श्रान्तिम् **एष्यति** । दाम्भिकत्वात् तव मनो न खेत्स्यते इत्यर्थः । अपि च तया तारानाम्न्या **प्रियया** सह **रमसे** । सा कीदृशी ? या रतेन संभोगेन रहिता विरता न विरता **अविरता** शरदि(द्) यस्याः तया रतव्यापारेण एव नीयमानशरदा इत्यर्थः । तथा **मया एव एकेन शरेण दापितया** साधितया ॥४२॥

१. "तदर्हम्" [पा. ५. १. ११७]

२. म० नास्ति ।

विवृणोत्यवतंसमयं कालश्चन्द्रापदेशमवतं समयम् ।
मागास्त्वं पतितनयस्तं: देशं यं जगाम सुरपतितनयः ॥ ॥४३॥

शां० । विवृ० । **विवृणोति** प्रकाशयति । कः असौ ? **अयं कालः** शरत्कालः कम् ? **अवतंसं** शेखरम्[1] । कीदृशम् ? **चन्द्रापदेशं**[2] शशिछद्मानम्[3] । अतः **अव तं** रक्ष तम् **समयं** तमवधिम्[4] । सुग्रीव **मा गाः** मा गच्छ त्वम् । कीदृशः **पतितनयः** गतनीतिः । कम् ? **तं देशं यं जगाम** गतवान् । कः असौ **सुरपतितनयः** इन्द्रसूनुः वालिः इत्यर्थः । ४३ ॥

पु० । अयं कालः शरद्रूपः **चन्द्रापदेशं** चन्द्रव्याजं **अवतंसं** शेखरं **विवृणोति** । अतः **तं समयं** मया सह कृतां संविदम् अव । अरक्षणे दण्डमाह । **सुरपतितनयः** इन्द्रपुत्रः वाली **यं देशं जगाम तम् मा गाः** परलोपः(कं) मा गमः । संविल्लङ्घने त्वमपि घातिष्यसे इत्यर्थः । यतः **पतितः नयः** नीतिः संवित्पालनं यस्य ॥ ४२ ॥

वाक्यं मानवदेवं निगदन्तं लक्ष्मणोऽथ मानवदेवम् ।
ऊचे वासवसत्त्वं स्वस्थ इहैको गुणाधिवास वस त्वम् ॥ ॥४४॥

शां० । वाक्य० । अथ अनन्तरम् । **लक्ष्मणो मानवदेवं राममूचे** उक्तवान् । किं कुर्वन्तम् ? इदं **निगदन्तं** ब्रुवन्तम् । किं तत् ? **वाक्यं** स्ववचनम् । कीदृशं **मानवत्** साहंकारम् । कथम् ? **एवम्** उक्तप्रकारेण । कीदृशम् ? **मानवदेवं वासवसत्त्वं** इन्द्रसमसत्त्वम्[5] किं ऊचे ? हे **गुणाधिवास !** शौर्यादिगुणनिवास[6] ! [7]**वस त्वं** तिष्ठ त्वं कीदृशः ? **स्वस्थः** निरुद्विग्नः इह गिरौ । कीदृश एव ? **एकः** अद्वितीयः[7] ॥४४॥

पु० । अथ अनन्तरं **लक्ष्मणः मानवदेवं** मनुष्यदेवं **रामम् ऊचे** बभाषे । कीदृशम् ? **एवमुक्तरीत्या मानवत्** चित्तसमुन्नतियुक्तं प्रामाणिकं वा **वाक्यं निगदन्तं** तथा **वासवसत्त्वं** इन्द्रसमसत्त्वं तुल्यसत्त्वं आपदि अविकारसत्त्वम् । किम् ऊचे ? हे **गुणाधिवास !** गाम्भीर्यादिगुणनिलय ! इह **त्वमेकः स्वस्थः** निश्चितः **वस** । अहं सुग्रीवम् उपालब्धुं गमिष्यामि इति अतः आह ॥४४॥

---

१. म० "अवतं संशेखरं"
२. म० "चन्द्रपदेशं"
३. म० "चन्द्रछद्मानं"
४. म० "तामवधिं"
५. म० "इन्द्रसत्त्वं" ॥ ४४ ॥
६. म० "शौर्याद्यद्वितीय" ।
७-७ म० प्रतौ नास्ति. तत्स्थाने म० प्रतौ इह अस्मिन् स्थाने स्वस्थः सन् त्वमेको वसति" अस्ति ।

समये गते घनानां पातितवारीणां योऽप्रतिपत्त्या प्राणान् पाति तवारीणाम्।
न विगणितः शशितिलको यामिन्या येन परुषाणि तमभिधातुं यामि न्यायेन ॥

शां०। सम०। तं सुग्रीवम् । **अभिधातुं** वक्तुम् । कानि ? **परुषाणि** निष्ठुराणि वचनानीति गम्यते । **यामि** अहं गच्छामि । यः **पाति** परिरक्षति कान् **प्राणान्** असून् । केषाम् ? **तव** भवतः अरीणां[1] शत्रूणाम् । कया कृत्वा ? **अप्रतिपत्त्या** अनुद्यमेन कार्यस्य अनारम्भेण वा । तथा **येन** न **गणितः** । कः असौ **शशितिलकः** चन्द्र-विशेषकः । कस्याः ? [2]यामिन्याः रात्रेः । क सति ? **समये** काले **गते** अतिक्रान्ते । केषाम् ? मेघानाम् । कीदृशानाम् **पातितवारीणां** मुक्तजलानाम् । केन अभिधातुम् [2]यामि ? **न्यायेन** नीत्या ॥४५॥

पु०। तं सुग्रीवं **न्यायेन** युक्त्या **परुषाणि अभिधातुं** वक्तुं **यामि** गमिष्यामि । तं कम् ? यः सुग्रीवः **घनानां समये** काले **गते** अपि **अप्रतिपत्त्या** मूढत्वेन **तव अरीणां** राक्षसानां **प्राणान् पाति** रक्षति तन्मारणेनापि(णेऽपि) विलम्बं करोति इत्यर्थः । कीदृशानां **घनानाम्** ? **पातितवारीणां** निर्मुक्तपानीयानाम् किं च येन सुग्रीवेण **यामिन्या शशितिलकः** चन्द्रः एव तिलकः **न गणितः** न विचारितः। प्रवृत्ता शरद् न पर्यालोचिता इति अर्थः ॥४५॥

ताराभरणेऽप्यधुना खेदयिता मत्तो वधमर्हति भवतोऽसौ खे दयितामत्तः ।
क्रियते प्रत्युपकारः कदा शयानेन मिथ्या विलोभितस्त्वं कदाशयानेन ॥४६॥

शां०। तारा०। असौ सुग्रीवः **भवतः** तव **खेदयिता** क्लेशयिता । **मत्तः** मत्सकाशात् **वधं** नाशम**र्हति** । कीदृशः **दयितामत्तः** प्रियागर्वितः[3] । कस्मिन् **खे** आकाशे सति । कीदृशे ? **ताराभरणे** तारकाविभूषणे। **अधुना** अपि न केवलं वर्षाकाले इत्यपि शब्दार्थः । **प्रत्युपकारः**[4] **कदा**[5] कस्मिन् काले **क्रियते** विधीयते । केन ? **शयानेन** अजाग्रता अनुद्यमवता—इत्यर्थः । हे राम **मिथ्या** अलीकम् । त्वं

१. म० "भवारीणां" ।
२–२. क्षा० नास्ति ।
३. क्षा० "प्रियगर्वितः"
४. क्षा० "प्रत्युपकाराश्च"
५. म० 'नास्ति

विलोभितः विप्रतारितः । केन ? **अनेन** सुग्रीवेण । कया कृत्वा ? **कदाशया** कुत्सिताशया[1] शोकवाञ्छया वा ॥४६॥

पु०। किं च असौ सुग्रीवः **मत्तः** मत्सकाशात् **वधमर्हति** । यतः **भवतः खेदयिता** खेदकारी। कथम् ? व्योम्नि **ताराभरणे** नक्षत्रभूषिते **अपि अधुना** शरदि सः **दयितामत्तः** वल्लभाभिहृष्टः । **अनेन** सुग्रीवेण **शयानेन** अलसेन कदा **प्रत्युपकारः** क्रियते । त्वत्कृतोपकारनिष्क्रयः कदाचित् अपि न करिष्यते इत्यर्थः । अतः त्व **कदाशया असौ** प्रत्युपकरिष्यते इति **दुराशया मिथ्या प्रलोभितः** वञ्चितः । क्रियते इति "विभाषा कदाकर्ह्योः" [पा.३.३.५] इति भविष्यति लट् । कदाशया इति "कोः कत्तत्पुरुषेऽचि" [पा.६.३.१०१] नातिकेइति कद्भावः । ४६ ।

न स्मरति किं त्वदीरितशरभासुरतानां अटवीषु योग्रकेसरिशरभासु रतानाम् ।
अथवा अन्तकस्य सृष्टया निशातदन्तस्य प्राप्ता बोधाय शरन्निशा तदन्तस्य ॥

शां०। नस्मर०। किं न **स्मरति** चिन्तयति सुग्रीवः । केषाम् ? **त्वदीरितशरभासुरतानाम्** भवत्क्षिप्तबाणदीप्तिनां कर्मणि षष्ठी । तथा **रतानाम्** आसक्तानाम् । कासु ? **अटवीषु** अरण्येषु । कीदृशीषु ? **उग्रकेसरिशरभासु** भयानकसिंहशरभासु । किं न स्मरति । अथवा यद् वा **प्राप्ता** गता । का असौ ? **शरन्निशा** शरत्कालरात्रिः । किमर्थम् ? **बोधाय** अवगमार्थम् । कस्य ? [**तदन्तस्य**] सुग्रीवविनाशस्य । अत्र अपि कर्मणि षष्ठी । कया ? **सृष्टया** सर्गेण । कस्य ? **अन्तकस्य**[4] यमस्य । कीदृशस्य ? **निशातदन्तस्य**[5] तीक्ष्णदशनस्य[6] ॥४७॥

पु० ॥ किं च त्वदीरितशराणां त्वत्क्षिप्तकाण्डानां या **भासुरता** दीप्तयः ताः सः **न स्मरति** किम् । कीदृशानाम् ? **अटवीषु** ये **उग्राः केसरिणः** सिंहाः **शरभाः** अष्टापदाः **तेषाम्** असुषु **रतानाम्** अनुरक्तानाम् तत्प्राणानाम् इति अर्थः । अथवा किं बहुना उक्तेन ? **निशातदन्तस्य** तीक्ष्णदशनस्य **अन्तकस्य** यमस्य । **बोधाय** सुग्रीवस्य मृत्युं ज्ञापयितुं **शरन्निशा** शरद् एव निशा रात्रिः दिष्ट्या **प्राप्ता**

---

१. क्षा० 'कुत्सितवाञ्छया'
२. म० 'रौद्र' इति पाठः स्वीकृतः ।
३-३. म० नास्ति ।
४. म० नास्ति ।
५. म० "निशितस्य' ।
६. म० 'तीक्ष्णदन्तस्य' ।

दिष्ट्या इति आनन्दे अव्ययम् । बोधाय इति ण्यन्तात् भाववचनत्वे [भाववचनाश्च पा.३-३-११] इति घञ् । "तुमर्थाच्च"[1] इति चतुर्थी[2] ॥४७॥

इत्युक्तवान् विसृष्टो विशेषकान्तेन ज्येष्ठेनारिप्रमदाविशेषकान्तेन ।
रविसुतमभिसर्तुमनाः सन्नागमनं तं हरिरिव हरिमधिशयितं सन्नागमनन्तम् ॥

शां०। इत्यु० । **ज्येष्ठेन** रामेण लक्ष्मणः **विसृष्टः** प्रेषितः । कीदृशः सन् ? **उक्तवान्** । किम् इति पूर्वोक्तम् । कीदृशेन ? **विशेषकान्तेन** अतिशयकमनीयेन । तथा **अरिप्रमदाविशेषकान्तेन** शत्रुसीमन्तिनीतिलकनाशकेन[3] । कीदृशः लक्ष्मणः ? **अभिसर्तुमनाः** गन्तुमनाः[4] । कम् ? **रविसुतं सुग्रीवम्** । कीदृशम् ? **सन्नागमनं** संजातागमनभङ्गं विलम्बितयात्रम् । कः इव **हरिः** इन्द्रः **इव** । **यथा** इन्द्रः **हरिं** विष्णुम् अभिसरति कीदृशं विष्णुम् ? **अधिशयितम्** । कम् ? **सन्नागम्** किमभिधेयम् ?[5] **अनन्तं** शेषम्[6] ॥४८॥

इति श्वेताम्बरश्रीशान्तिसूरिविरचितायां शिवभद्रकाव्यवृत्तौ प्रथमः आश्वासकः ॥

पु० ॥ इति **उक्त०** इत्थम् **उक्तवान्** लक्ष्मणः ज्येष्ठेन रामेण **विसृष्टः** प्रस्थापितः । कीदृशेन ? **विशेषकान्तेन** अतिशयरमणीयेन तथा **अरिप्रमदानां** शत्रुस्त्रीणां यः **विशेषकः** तेषाम् **अन्तेन** नाशकेन शत्रुस्त्रीवैधव्यकारिणा इत्यर्थः । कीदृक् लक्ष्मणः ? तं **रविसुतं** सुग्रीवं **अभिसर्तुमनाः** अभिगन्तुम् अभिलाषुकः । कीदृशं तम् ? **सन्नागमनं** विलम्बितम् आगमनं यस्य तम् । **हरिः** विष्णुः फणी **इव** अभिसर्तुं गन्तुं मनः अस्य इति बहुव्रीहिः । तुंकाममनसः अपि (सोऽपि) इति मलोपः ॥४८॥

इति प्रथमः आश्वासः ॥

---

१. तुमर्थाच्च भाववचनात् (पा. २.३.१५)
२. पु० 'सप्तमी' इति पाठः ।
३ क्षा० "शत्रुविलासिनीतिलकनाशेन" ।
४. म० नास्ति ।
५. म० नास्ति ।
६. क्षा० "तमनन्तसंज्ञम्" ।

...e

...Journal is primarily intended to ...te researches in Medieval Indian ...re. Hence emphasis will naturally ... the languages, literature and ...al sources of that period. But it ...lso give sufficient space to other ...es which throw light on Ancient ...n Culture.

...s of Contributions

...ibutions embodying original ...ches; abstracts of theses accepted ...e University; critical editions of the ...lished Sanskrit, Prakrit, ...ramsa, Old Hindi, Old Gujarati ...appreciations and summaries of ...t and medieval important original ... notices of manuscripts and textual ...sms will be published in the ...al.

...um of Articles

...should be written in any one of ...llowing four languages: Sanskrit, ..., Gujarati and English. ...es written in language other than ...sh should be accompanied by a ...ary in English.

...neration

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

...al Subscription

...d	Rs.	20/-
...pe	Sh.	30
...A.	Dollar	5.00

Other Rules

(1) Contributions intended for publication in the Journal should be type-written (with double spacing) or legibly written on one side only of the paper. Copies should be retained by the authors.

(2) It is presumed that contributions forwarded for publication in the Journal are not submitted elsewhere.

(3) The copyright of all the contributions published in the Journal will vest jointly in the L. D. Institute of Indology and the authors.

(4) Ten offprints will be given to the contributors free of charge.

(5) Titles of books and Journals should be indicated by single underline. Sanskrit, Prakrit, Hindi, Gujarati terms occurring in the articles written in English should be underlined. The standard system of transliteration should be followed.

(6) Those who want their wroks to be reviewed in the Journal should send two copies of the same.

All contributions and correspondence may please be addressed to

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

OUR LATEST PUBLICATIONS

(1972)

32. **Philosophy of Shri Svaminarayana** by Dr. J. A. Yajnik

34. **अध्यात्मबिन्दुः** — हर्षवर्धनोपाध्यायनिबद्धः स्वोपज्ञवृत्त्या युतः ;
सं० मुनिश्री मित्रानन्दविजयजी — नगीन जी. शाह

35. **न्यायमञ्जरीग्रन्थिभङ्गः** — चक्रधरकृतः, सं० नगीन जी. शाह

36. New Catalogue of Sanskrit and Prakrit
Mss. JESALMER COLLECTION —
Compiled by Munirāja Shri Punyavijayaji

37. Prakrit Proper Names Pt. II
Compiled by Dr. Mohan Lal Mehta
and Dr. K. Rishabh Chandra

38. Karma and Rebirth by Dr. T. G. Kalghatgi

(1973)

41. Collection of Jaina Philosophical Tracts
Ed. Nagin J. Shah

SAMBODHI

19.4.74
12.676

(QUARTERLY)

VOL. 2 OCTOBER 1973 NO. 3

EDITORS

DALSUKH MALVANIA

DR. H. C. BHAYANI

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD 9

CONTENTS

Problems of Ethics and Karma Doctrine
as Treated in Bhagavatīsūtra

K. K. Dixit

Iconography of Sixteen Jaina Mahāvidyās as Represented
in the Ceiling of the S'āntinātha Temple at Kumbhāriā

Maruti Nandan Prasad Tiwari

A Recent Study of Indian Kāvya Literature
— Reviewed

N. M. Kansara

Collection of Jaina Philosophical Tracts — Reviewed

E. A. Solomon

प्राचीन उपनिषदों की दार्शनिक चर्चा

कृष्णकुमार दीक्षित

कुवलयमाला-महाकथा की अवान्तरकथाएँ और उनका वर्गीकरण

के. रिषभचन्द्र

कर्पूरमञ्जरी अने स्वामीभक्त सेवकनुं कथाबिम्ब

हसु याज्ञिक

शिवभद्रकृतं शिवभद्रकाव्यम् (टीकाद्वयसमेतम्)

सं. श्रीमती नीलाञ्जना सु. शाह

जम्बूकविकृतं चन्द्रदूतकाव्यम् (वृत्तिसमेतम्)

सं. पंडित हरिशंकर अ. शास्त्री

THE PROBLEMS OF ETHICS AND KARMA DOCTRINE AS TREATED IN THE BHAGAVATĪ SŪTRA

K. K. Dixit

The *Bhagavatī Sūtra* is a collection of miscellaneous dialogues composed at different periods of time by different authors. And what it offers us is a treatment of what these Jaina authors consider to be the theoretical problems of a fundamental importance. As such the text is of extreme value for those seeking to undertake a historical study of the fundamental theoretical positions evolved by the Jaina authors in the course of time. In the following we intend to corroborate this contention of ours through a study of the problems of ethics and Karma-doctrine as treated in the relevant portions of the *Bhagavatī Sūtra.*

It is revealing that a good majority of *Bhagavatī* dialogues concerned with the problems of ethics take up for consideration the question of violence, and the impression is unmistakable that with the authors concerned non-violence constitutes the basic moral virtue. Most noteworthy in this connection is the doctrine of *kriyā.*[1] As here understood *kriyā* stands for an act of violence exhibiting five aspects, viz.

(i) bodily exertion on the part of the agent of violence—called *kāyikī kriyā,*

(ii) employment of the needed implements on the part of this agent called *ādhikaraṇikī kriyā,*

(iii) the feeling of ill-will harboured by this agent against his prospective victim—called *prādveṣikī kriyā,*

(iv) the bodily torture caused to this victim by this agent—called *pāritāpanikī kriyā* and

(v) the killing of this victim at the hands of this agent—called *prāṇātipātikī kriyā.*

The position is almost self-explanatory, but some of its ramifications are rather curious and two deserve special attention :

(1) Thus in view of the common Jaina notion that the particles of earth, water, fire and air, ordinarily considered to be inanimate, are in fact animate beings the doctrine of *kriyā* is only too often applied to the alleged cases of violence practised against such particles. For example, it is once asked as to who is guilty of greater violence—the person who lights

fire or the one who extinguishes it. The answer is based on the consideration that one who lights fire causes the death of the fuel-particles, the spot of earth where fire burns, and the like while preserving the life or fire-particles, whereas one who extinguishes fire does just the opposite. And the understanding is that the former person is guilty of greater violence than the latter.[2]

(2) Similarly, in view of the notion that implements of violence like bow and arrow, ordinarily considered to be inanimate, are in fact animate beings the question is too often asked as to whether and how far these are co-participant in the act of violence in which they happen to be employed. For example, in case a person shoots at an animal an arrow from his bow and thus kills it then the understanding is that this person is guilty of all the above mentioned five types of *kriyā* but his bow and arrow are guilty of all of them minus the last; on the other hand, in case an arrow set on his bow by a person accidentally falls on some animal and thus kills it the arrow is guilty of all the five types of *kriyā* while the person and his bow are guilty of all of them minus the last.[3] [In this connection a bow or an arrow is treated not as one body inhabited by one soul but as a colony of bodies each inhabited by a distinct soul but that is a matter of details whose significance will become apparent in a moment.]

All this throws considerable light on the specific Jaina understanding of the phenomenon of violence. That the particles of earth, water, fire and air are animate beings and hence a possible victim of violence ever remained a distinct and conspicuous Jaina position. But the position that things like bow and arrow are animate beings and hence a possible agent of violence gradually receded into background—so much so that Abhayadeva, the late medieval commentator of *Bhagavatī* finds considerable difficulty in explaining the passages setting forth the position.[4] And yet this latter position too is not a freak appearance within the body of *Bhagavatī*. For it can easily be recognised as what the modern anthropologists call a primitive animist position and the likelihood is most strong that the common Jaina notion that the particles of earth, water, fire and air are animate beings was a refined outcome of the primitive animist notions prevalent among certain circles of Indian populace. Thus instead of straightaway saying as would a primitive animist that a bow or an arrow is an animate being the Jaina authors of *Bhagavatī* would maintain that this bow or this arrow is a colony of ensouled bodies of the form of earth, water, fire or air. Something like this explains why the so common Indian doctrine of four or five *bhūtas* or physical elements was never accepted as such by the Jainas in whose eyes the particles of earth, water, fire and air were not sheer physical entities but ensouled bodies.[5] So what these Jainas in effect

did was to adapt the doctrine of *bhūtas* to the animist ideas that they had inherited from a primitive past. Be that as it may, *Bhagavatī* does contain pieces of genuinely old Jaina speculation on the question of violence, speculation so old that it at times appeared rather enigmatic to the later generations.

Certainly, the oldest Jaina authors had been arguing that acquisitiveness and violence are two basic moral vices which an ideal monk seeks to get rid of through a strict observance of the prescribed monastic code of discipline. In *Bhagavatī* too the dialogues dealing with the problems of monastic conduct either emphasise that an ideal monk seeks to overcome the spirit of acquisitiveness or that he seeks to avoid the occasions for violence.[6] In view of what was already been said before regarding it nothing requires to be added so far as the question of violence is concerned. Then there remain to be noted only the passages where it is laid down that an ideal monk strictly observes the monastic rules that have been prescribed in connection with the procurement of his daily requirements and the impression is unmistakable that it is thus that the monk conducts his fight against the spirit of acquisitiveness; at one place we are told so in so many words. Even so, the fight against the spirit of violence is deemed to be the major fight. This becomes evident even from the words usually employed to denote an ideal monk (they all tend to connote one up against violence); to take the major important examples, such words are *saṁvṛta*, *saṁyata*, *virata*, *pratyākhyānin*. Of course, the words in question also tend to imply that the person denoted by them is free from all moral vices and the tendency is deliberate. For it was the crux of the old Jaina argument that violence is the spring of all moral vices so that one who is free from violence is free from all moral vices. At one place *Bhagavatī* even says it in so many words that one who follows the prescribed monastic code of conducts, one who moves about cautiously (i.e. is vigilant against the occasions for violence) is free from anger, pride, deceit, and greed—the four basic vices designated '*kaṣāya*' by the latter theoreticians.[7] But the point is that *Bhagavatī* does not deem it necessary to augment the list of basic vices by adding items other than violence (and acquisitiveness). Hence it is that one or two dialogues where note is taken of what the later Jainas call *mūlavratas* or basic vows must be of a relatively late origin.[8] As a matter of fact there is something intriguing about the *Bhagavatī* treatment of these basic vows. As has been just noted, these are the subject proper of no more than one or two rather later dialogues. But there is a list of 18 moral vices which makes its appearance[9] – mechanically so to say – in all sorts of contexts. This list includes the five contraries of the basic vows, the *kaṣāyas* and the following nine vices

(which, however, have played no significant role in the subsequent development of the Jaina ethical discussion) :

preyas = attachment
dveṣa = aversion
kalaha = quarrel
abhyākhyāna = calumny
paiśunya = meanness
parapaivāda = slander
rati-arati = love-hate
māyā-moṣa = deception
mithyā-darśana = false faith

What is still more anomalous is that this list of 18 vices is the standard such list in *Prajñāpanā* though in no text of classical Jainism (certainly not in Umāsvāti's *Tattvārtha*). It seems that it was only later on that the Jaina authors started to attach a special value not only to the list of four *kaṣāyas*, but also to that of five basic vows. The idea is somewhat disturbing but seems to be well based. Perhaps *Ācārāṅga*-II.3 is the first Jaina taxt to have taken up a detailed treatment of the five basic vows along with the five accessories each (called *bhāvanā*) superadded to them. And to add 'renunciation of nightly eating' as a sixth item in this list, as is done in *Daśavaikālika* 4, was a still later phenomenon; (in all probability the passage concerned was a later interpolation in *Daśavaikālika* it being a solitary prose passage in a text otherwise composed in verse). Be that as it may, the *Bhagavatī* passages dealing with ethical problems raise to the status of a basic vice nothing except violence (and acquisitiveness)—this again being an evidence of the relatively early origin of these passages.

Another evidence of the relatively early origin of the *Bhagavatī* passages dealing with ethical problems is the relative absence in them of a treatment of the householder's duties ; (in the oldest Jaina texts such treatment is conspicious by its absence.) Thus only in a few passages is the question raised as to what merit accrues to a householder who feeds a monk well and what demerit to one who feeds him ill.[10] About two passages speak of a householder performing *sāmāyika*, one speaks of the *pratyākhyāna* (meaning 'renunciation of violence') on his part.[11] All these passages must be relatively late and the latest must be one which speaks of what the later authors call the 'twelve vows of a householder'. These twelve vows include those 'five basic vows' as observed on a gross level and seven others called 'additional vows', but the anomaly about this passage is that even in the case of a monk's vows it speaks of 'five basic vows'—as observed on a full-fledged

level—and ten 'additional vows'.[12] These 'ten additional vows of a monk' do not occur in the classical Jaina authors' treatment of the problem (certainly not in Umāsvāti's treatment of it). This perhaps suggests that the passage, though late, is not too much so.

Lastly, one more aspect of the *Bhagavatī* dialogues dealing wih ethical problems deserves consideration. The oldest Jaina authors discussed the problem of world-renunciation in the background of concrete social conditions. Thus they would argue that a life of worldly success is a life of all sinfulness—from which the corollary emerged that a life free from all sin can only be a life of world-renunciation. To employ their own technical terminology, *parigraha* or acquisitiveness stood for all wordly attachment, *ārambha* or violence for all sinfulness. In the *Bhagavatī* discussion of ethical problems, however, such wakefulness to the social side of the situation is conspicuous by its almost total absence. Thus here violence always means violence practised by a man against an animal—or against the particles of earth, water, fire and air, but never that practised by a man against another man. It is only once that we hear of a man killing another man but the circumstance is somewhat odd—at least unusual.[13] For we are here asked that if at the same time when a person shoots arrow at an animal and kills it another person kills this person himself then who is guilty of violence in relation to whom ; the answer obviously is that the first person is guilty of violence in relation to the animal, the second person guilty of violence in relation to the first person. But it is equally obvious that such a discussion throws no light on the social question of man's violence against man. The classical Jaina authors undertook some sort of discussion of the social side of ethical problems when they took up for consideration the householder's twelve duties, but *Bhagavatī* has not yet reached this historical stage of evolution and it has already crossed that oldest historical stage when social questions were discussed in connection with a treatment of the monk's duties and when the question of the householder's duties had not at all appeared on the thought-horizon of the Jaina authors.

The *Bhagavatī* treatment of the problems of karma-doctrine has its own value. In this connection a peculiar verbal usage of the text deserves notice. Thus when it intends to say that a person commits a *kriyā* (*kriyāṃ karoti*) it sometimes says that this person is touched by this *kriyā* (*kriyayā spṛṣṭaḥ*).[14] Certainly, the phrase 'touched by *kriyā*' used here is somewhat odd but it sems to have been patterned after a popular phrase of those times. For in the dialogue considering the case of one person killing an animal and another person killing this person himself we are told that the first person is touched by the enmity of the animal (*mṛgavaireṇa spṛṣṭaḥ*),

the second person touched by the enmity of the first person (*puruṣavaireṇa spṛṣṭaḥ*).[15] Now the modern anthropologists tell us of the primitive peoples who believe that when a person commits a crime agaist another person this crime hounds the first person as long as it does not bring upon him an appropriate disaster. And in all probability such a belief was prevalent among that circle of Indian populace which was accustumed to the phrase 'touched by the enmity of so and so.' This in turn became the starting point for the Jaina authors developing their doctrine of karma which in its essense is but a refined verson of the belief in question. The first step in this connection must have been to speak of the technical concept '*kriyā*' instead of the popular concept '*vaira*'. Then the idea must have occurred to those Jainas that if *kriyā* is to touch a person it must be something tangible, and thus came into existence the concept of *kriyā* treated as a physical entity. Soon, however, *kriyā* quâ a physical entity came to be designated karma and one began to speak of a person commiting a *karma* (*karma karoti*) or a person being touched by a karma (*karmaṇā spṛṣṭaḥ*). Lastly, the search was made for an active voice usage expressing the same idea as '*karmaṇā spṛṣṭaḥ*', and the phrase '*karma badhnāti*' (binds down a *karma*) was the outcome.

Here we reach the stage represented by the classical Jaina authors who in this connection exclusively employed the phrase '*karma badhnāti*'. But the noteworthy thing is that in *Bhagavatī* the phrase '*karma badhnāti*' is a relatively rare occurrence; for here the moral usual phrase is *karma* (or *kriyām) karoti (or prakaroti)*,[16] occasionally *karmaṇā (or kriyayā) spṛṣṭaḥ*.[17] All this makes it sufficiently clear that in *Bhagavatī* what we are here having before our eyes are the beginnings of the specific Jaina version of the doctrine of karma—of which version there was little trace in the oldest texts. Not that these texts do not speak of one's evil acts involving on in the whirlpool of transmigration, but they are innocent of the notion that these one's evil acts give rise to the karmic physical particles which remain attached to one's soul as long as one has not reaped the due consequence of these acts. It is this notion that is adumbrated in *Bhagavatī* and it is this that constitutes the kernel of the Jaina karma-doctrine.

The Jaina karma-doctrine in its classical version posits eight types of karmas, each having more or less numerous sub-types. Of the eight types four are exclusively evil but four are equally divided into good and evil sub-types. The classical authors also lay down about the different good and evil types and sub-types of karmas as to which of them are earned as a result of what good and evil acts. In *Bhagavatī* too there is one dialogue (reminiscent of *Tattvārtha* 6.11–25) which details these good and evil acts[18] and there is one dialogue[19] which offers two simple

illustrations by way of explaining as to how a good *karma* yields a good fruit an evil *karma* an evil fruit. Besides, here there are also other stray references to good karmas by the side of evil ones[20]. Nevertheless, the fact remains that a good majority of the *Bhagavatī* dialogues dealing with the karma-doctrine makes plainer sense if the notion is set aside that there are good karmas by the side of evil ones. And in view of what we have above said about the probable origin of the Jaina karma-doctrine it should be normal to expect that originally it posited only evil *karmas*. Certainly, if it is *kriyā* (meaning in a narrow sense an act of violence, in a broad sense an evil act as such) that gives rise to *karma karma* must be something necessarily evil. Two striking examples should make it clear how the concept of *karma* as something necessarily evil makes for a better comprehension of the relevant *Bhagavatī* passages. Thus we are told that a well-behaved monk reduces the number of the constituent-particles of his karmas, their intensity, their duration, their tightness while an evil-acting monk augments all these four;[21] this statement is much easy to follow if it is presupposed that all karmas are necessarily evil. Similarly, we are told that a particular amount of experiencing of karmic fruit on the part of a hellish being annihilates a smaller number of karmas than the same on the part of a well-behaved monk;[22] this statement too is much easy to follow if it is presupposed that all karmas are necessarily evil. Even the latter-day commentators tell us that in these statements the word '*karma*' should stand for evil karma ; in all probability these statements originated at a period when the concept of good *karma* had not been posited at all. Perhaps, the concept of good karma was first posited in connection with a treatment of the ideal monk's conduct. For it seems to have been realized that since all actions give rise to *karma* the ideal monk's conduct too must give rise to karma. But the difficulty is that a worldly being's action gives rise to *karmas* which yield fruit at a more or less distant future while it is the very essence of a monk's being that he accumulates no karmas which might yield fruit in future ; so the thesis was propounded that the *karmas* generated by an ideal monk's action are got rid of as soon as they are generated. And since a worldly being's action giving rise to *karma* was technically called *kriyā* an ideal monk's action giving rise to *karma* too was called *kriyā*—though of a new type technically termed *īryāpathikī kriyā*.[23] This was certainly a radical amendment introduced in the doctrine of *kriyā* ; for uptil now a *kriyā* was understood to be necessarily an evil act. Even so, the fact that no third type of *kriyā* standing for a worldly being's good action—and supposed to generate good *karmas*—was posited tends to confirm the surmise that the concept of *īryāpathikī kriyā* was formulated at a time when the doctrine of *kriyā* was yet open to amendment while the concept of good *karma* generated by a worldly being's good action was formulated at a later period when the doctrine of *kriyā*

had already been rounded off. Be that as it may, the concept of good action, though a most conspicuous constituent of the classical Jaina doctrine of *karma*, makes its appearance in *Bhagavatī* only in stray passages which must on that very account be declared to be relatively late.

The relative antiquity of the *Bhagavatī* passages dealing with the karma-doctrine is demonstrated on two further gounds, viz., (i) the utter simplicity of the questions raised in many of them, and (ii) the formulation in some of them of certain positions in a form different from their later classical version. Let these be considered by turn : (i) Thus good many passages bring to light some aspect of the simple thesis that *karmas* are of the form of certain physical entities which penetrate a soul from all sides and occupy it thoroughly.[24] Similarly, good many passages bring to light some aspects of the simple thesis that a soul which has *karmas* attached to itself some time experiences the fruit of these *karmas* and then expels them out.[25] A student who is conversant with these problems as they have been dealt with by the classical Jaina authors might be struck by the naivete which characterizes their treatment in the passages in question of *Bhagavatī*, but he has to realize that what he is here face to face is the historically earliest available treatment of these problems. (ii) The same circumstance explains why certain positions which were also formulated by the classical Jaina authors appear in *Bhagavatī* in a different form, a form usually different only verbally but at times also different materially. For example, here so many passages speak of a *karma*-type *kāṅkṣāmohanīya*[26] and only the context explains that what is meant is the *karma*-type later designated *darśana-mohanīya*. Similarly, one passage distinguishes between the experiencing of *pradeśakarma* and that of *anubhāga-karma*[27] and only the context explains that what are meant to be distinguished are the experiencing of the *pradeśa*-of-*karma* and that of the *anubhāga*-of-*karma*. Again, it is at times laid down that the *pratyaya* of karmic bondage is *pramāda*, its *nimitta* *yoga*.[28] The classical authors do not thus distinguish between the *pratyaya* of karmic bondage and its *nimitta*, for they simply speak of the cause of karmic bondage which are enumurated to be two, four or five; when two they are *yoga* and *kaṣāya*, when four *yoga*, *kaṣāya*, *mithyātva* and *avirati* when five *yoga*, *kaṣāya*, *mithyātva*, *avirati* and *pramāda*. Lastly, a fairly long passage seeks to describe the person who is on the eve of attaining *mokṣa* and as such is getting rid of his accumulated mass of *karmas*. The description of the performance undertaken by such a person is favourite of the classical authors but the noteworthy point is that the corresponding *Bhagavatī* description exhibits marked points of variance. Even the commentator notices the discrepancy[29] but has no explanation for the same; the fact of the matter is that the two descriptions are respectively a later stage and an earlier one of the same process of ideological evolution.

The above discussion of the *Bhagavati* treatment of the problems of ethics and karma-doctrine is based on the passages directly and expressly dealing with these two sets of problems. But some further and indirect light is thrown on the same by the passages dealing with the problems of mythology and those narrating stories. The classical Jaina authors came to develop an elaborate and well-rounded system of mythology with a cosmographic and a historical sector. The cosmographic sector spoke of the supposed numerous heavens and hells, the supposed numerous world-continents and world-oceans—of those places themselves as also of the residents thereof. The historical sector spoke of the mighty personages—belonging to the spheres spiritual as well as temporal—supposed to have appeared on the scene of history since time immemorial. *Bhagavati* does not exhibit acquaintance with this entire developments because much of this development is a comparatively late phenomenon. But the treatment of heavens and heavenly beings—appearing in the purely theoretical passages[30] as also in those narrating stories are detailed enough and instructive enough. Thus we are given ample information not only about the number of the different types and sub-types of gods and goddesses but also about their prosperity, their super-ordinary capacities, their weakenesses of character. In its essence the life of a god and goddesses is the life of a successful worldly human being writ large (and minus its toils). Now the impression is definitely and deliberately created that one becomes god as a result of his meritorious career as a human being—either as a monk or as a pious householder, and the question naturally arises as to why the authors of *Bhagavati* posed before human beings-particularly before monks—the prospect of a future life essentially akin to that of a prosperous worldly human being. The question becomes particularly pressing when it is remembered that the oldest Jaina authors had nothing but disdain for one hankering after worldly success. These authors placed before a monk the prospect of *mokṣa* and they would denounce the life of a householder precisely because it was supposed to be a hindrance in the path of realizing such a prospect. Thus with them there was no question of placing before anybody the prospect of a future life as a god—not before a householder who was considered to be a doomed being anyway, not before a monk who was considered to be an aspirant after nothing but *mokṣa*. These authors might well threaten a worldling with the prospect of a horrible future life in some hell, but they would never seek to tempt him through the prospect of a joyous future life in some heaven. All the same, with the passage of time the Jaina authors did begin to tempt not only a householder but even a monk through the prospect of a joyous future life in some heaven, and the *Bhagavati* passages under consideration constitute a powerful testimony to this change of outlook. Of course, the idea was

never given up that a monk aspires after *mokṣa*, and it ever remained a positive conviction that only a monk is entitled to attain *mokṣa*. But it began to be conceded that a monk falling short of the ideal would attain not *mokṣa* but birth in some heaven. And so far as the householders are concerned even the most pious of them had a right to hope for just birth in some heaven — *mokṣa* being denied to them ex-hypothesi. The crux of the situation graphically flashes before the reader's mind when he learns from a passage about the inner cogitation of a monk who has committed a sin but is afraid of confessing and atoning for the same; thus this monk is made to say to himself, "What is the harm if I do not confess and atone for my sin ? When even the householders can possibly be born as a god I must in any case hope to be born at least among the lowest grade of gods." It is in this background that we have to appreciate the fact that in almost all *Bhagavatī* stories a common motif is how a dedicated and devoted disciple of *Mahāvīra* (or of another *tīrthaṅkara*) - mostly a monk, rarely a householder — earns through his meritorious acts the right to be next born among a particular grade of gods. These stories are symptomatic of a profound change introduced in the character of Jainism as a monastic religious sect. The social conditions responsible for this change remain to be determined.

The oldest Jaina authors advocated a religion of world-renunciation under the plea that the life of worldly success is a life of sinfulness. Now from independent sources we know that the dominant religious trend of the contemporary Vedic society—a trend that has found expression in the *Brāhmaṇa* texts - stood for the pursuit of worldly success of all sorts through a performance of all sorts of *yajñas*. Viewed thus the contrast between this religious trend on the one hand and that represented by a monastic sect like Jainism on the other was too unmistakable to be missed. However, the social message of a religious trend has of necessity to be couched in a language that speaks of things and processes supramundane. Thus the *Brāhamaṇa* texts spoke of a *yajña* meticulously performed by the Brahmin priest bringing about wordly fortune to the client concerned while the Jainas spoke of a well-pursued ascetic life putting an end to the transgmigratory cycle of the monk concerned. And as thus conceived a yājñic performance is as mysterious an exercise as an ascetic performance. But that is not the vital point so far as it concerns evaluating the social message of the religious trends in question. For in this connection the thing to be noted is that one trend extols the life of worldly success, the other condemns it. As things stood, it could mean only one thing. The gulf between the possessing class and the dispossessed emergent within the fold of Vedic society must have become visibly large at the time when the protestant religious trend took its rise, so large that it began to disturb

the sensitive souls like Buddha and Mahāvīra. The stories about the mighty prosperity of the families of Buddha and Mahāvīra themselves are to a large extent pious concoctions of the later generations, but even if they are not there is nothing incongruous about the idea that certain high-souled members of the affluent class should rise against the misdeeds of their own class. Be that as it may, the monastic religious sects of India were in their earliest phase a genuine protestant movement seeking under supramundane slogans a redressal of the socio-economic injustice vitiating the mundane life. This turbulant phase of India's socio-economic — as well as religious - history came to an end by the time of Aśoka who recognised it to be a foremost task of the state to see to it that the downtrodden masses - the *dāsa-bhṛtakas* of his inscriptions - are subjected to no undue socio-economic strain. It was then that all religious sects of the time — Brahminical as well as monastic - were reduced to the status of an exclusively religious phenomenon -that is, to the status of movements exclusively devoted to the supra-mundane interests of their respective followers; and it was then that the original social message of the monastic religious sects became largely obsolete. Now too these monastic sects would emphasize the virtues of a monk's life, but they would now also sing the praise of such householders as chose to follow the code of conduct prescribed for them by these sects. True, these pious householders were promised not *mokṣa* but birth in some heaven, but it was added that a monk too would attain not *mokṣa* but birth in some heaven unless his conduct was absolutely in conformity to the ideal set for him. Such were the conditions under which the Jaina authors became so much pre-occupied with the problems of a householder's duties and mythology — in the first place, mythology concerning gods and goddesses; and then it was that they become so enthusiastic about narrating stories that were primarily meant to edify the pious but semi-educated householder. A perusal of the *Bhagavatī* stories undertaken from this whole point of view should prove highly instructive. In any case, to judge from the simplicity of their form as also from certain cliches common to them all these stories broadly belong to the same category and same chronological stratum as those collected in the five Aṅga texts that are of the form of collection of stories. These five Aṅga-texts (as also *Praśnavyākaraṇa*) find no mention in the catalogue of texts which the old disciplinary text *Vyavahāra-sūtra* prescribes for a monk. This catalogue includes the remaining six Aṅga-texts (presumably, *Ācārāṅga* under the designation *Ācāraprakalpa*) together with so many other texts that are otherwise unknown, and the conclusion is inescapable that the five Aṅga texts collecting stories (as also *Praśnavyā-karaṇa*) are a fairy late composition. This in its turn means that the thesis current since very long that the twelve Aṅga texts were composed by the direct disciples of Mahāvīra must be a fairly late adoption and a part and

parcel of the historical sector of Jaina mythology that so fast developed in the post-Aśokan era. It is a good indication of the mythological atmosphere permeating the story-texts in question (as also the *Bhagavatī* stories) that no qualms are here felt when a character is described as a student of eleven Aṅga texts,[32] a clear case of a text referring to itself. It was perhaps felt that since Jainism along with its twelve Anga texts is an eternal phenomenon no difficulty should arise if the present version of an Aṅga text refers to 'eleven Aṅga texts'! Be that as it may, much goes to confirm the surmise that its stories are a fairly late constituent of *Bhagavatī*. That explains why the social outlook and social atmosphere characteristic of them are strikingly different from those characteristic of the oldest Jaina texts.

References :

1. 181 a (the commentary for elucidation).
2. 326 b.
3. 229 b (cf. 697a, 720b).
4. The commentary on 229b touching on the point.
5. All references to one-sensed souls which include the earth-bodied, fire-bodied, air-bodied, plant-bodied souls. E.g. 110a making enquiry whether the one-sensed souls too breathe as do the two-sensed, three-sensed, four-sensed, five-sensed ones.
6. Against acquisitiveness 97b;
   Against violence 490a, 723a, 754a;
   Against both 237a, 379a.
7. 291a.
8. 295b (the most exhaustive enumeration).
9. 95a (the first mention which names each).
10. 140b, 373a.
11. For *Sāmāyika* 288b, 367a.
    For *Pratyākhyāna* 368b.
12. 295b.
13. 91b.
14. 91b.
15. 91b.
16. *prakaroti* : 61b.
    karoti : 52a, 52b, 63b, 79a.
17. 91b.
18. 410b.
19. 325a.
20. E.g. 225b, 304a.
21. 34a.
22. 250a, 704a.
23. 106a, 291a.
24. 13a, 24b, 25b, 26a, 52a, 82b.

25. 182a, 224b, 250a, 301a, 314a.
26. 54a, 56b, 59b, 60a [The first and the last give an idea of what is meant].
27. 65a.
28. 56b, 182a.
29. इह च क्षपणाक्रमः.........ग्रंथान्तरप्रसिद्धो न चायमिहाश्रितो यथाकथंचित् क्षपणामात्रस्यैव विवक्षितत्वात्–436 a [The whole passage 430a–38a].
30. 86a, 155a–60a, 168a. 169b, 180b. 247b, 488b, 501a, 644b, 650b.
31. 497b.
32. 123a [The first mention where the commentator feels perplexed].

THE ICONOGRAPHY OF THE SIXTEEN JAINA MAHĀVIDYĀS AS REPRESENTED IN THE CEILING OF THE ŚĀNTINĀTHA TEMPLE AT KUMBHĀRIA, NORTH GUJARAT*

Maruti Nandan Prasad Tiwari

The Sixteen Jaina Mahāvidyās[1] forming a group of Tāntric goddesses were accorded the most favoured position among both the Śvetāmbara and Digambar Jaina sects.[2] Almost all the iconographic works from c. eighth century onwards treat of the individual iconographic forms of the Sixteen Jaina Mahāvidyās. Unlike the case in the Śvetāmbara sect's vestiges in Rajasthan and Gujarat, wherein depiction of Mahāvidyās invariably occurs, no sculpture or painting of the Digambara affiliation has so far been reported by scholars to depict them.[3] At Khajuraho, however, on the *maṇḍovara* of the Digambara Jaina temple of Ādinātha (eleventh century), a series of Sixteen Jaina goddesses was noticed by the author, which may be identified with a group of Sixteen Mahāvidyās[4] (All the goddesses crowned by tiny Jina figures and possessing four to eight hands are sculptured either seated in *lalitāsana* or standing in *tribhaṅga*. The goddesses carrying varying attributes are shown with respective conveyances. All the figures are badly damaged with very few attributes extant, rendering their proper identification very much difficult. However, *vāhanas* have survived with several of them. In respect of the surviving attributes and the *vāhanas* the goddesses, in some cases, partially correspond to iconographic prescriptions for Mahāvidhyās, enunciated in the Digambara texts. Under these circumstances, the possibility of this representation being a unique Digambara instance of collective rendering of the Sixteen Jaina Mahāvidyās may not denied).

The earliest known representations of the Śvetāmbara Jaina Mahāvidyās, as temple decorations, are found at the Mahāvīra temple at Osia (Rajasthan),[5] built by the Pratihāra Vatsarāja at the close of the eight century.[6] (These Mahāvidyā figures almost fully correspond to the iconographic forms enjoined by the *Caturviṁśatikā* (of Bappabhaṭṭi Sūri · 743-838)—the earliest known iconographic text dealing with the individual iconography of the Jaina Mahāvidyās. However, Prajñapti, Naradattā, Gāndhārī, Mahājvālā and Mānavī are not represented at the temple, while Rohiṇī, Apraticakrā, Vairoṭyā and Mahāmānasī enjoyed more favoured position).

---

* The author is thankful to his friend Shri P.P.P. Sharma for going trough the manuscript. He is also thankful to the University Grant's Commission for providing the monetary assistance in the form of both ways fare, which enabled him to visit the site in connection with his research work.

Against this background the author proposes to discuss, in detail, the iconography of the set of Sixteen Mahāvidyās as portrayed in the *bhramika* ceiling of the Śāntinātha temple (1077)[7] at Kumbhāria, District Banas Kantha (North Gujarat).[7a] The ceiling containing the figures of the Sixteen Mahāvidyās is close to the *Raṅgamaṇḍapa* of the temple on east All the five Jaina temples at Kumbhāria (constructed between eleventh to the first half of the thirteenth century) are of the Śvetāmbara affiliation.[8] This, it may be noted, is the earliest known set of the Sixteen Jaina Mahāvidyās[9]. Other subsequent sets of the Mahāvidyās are known from the Vimala Vasahī (two sets: one in the *Rangamaṇḍapa* ceiling - 1148-50; and the other set in the corridor ceiling infront of the Cell No 41 - latter half of the twelfth century), the Lūṇa Vasahī (one set - 1232) and the Kharatara Vasahī (two sets - sixteen century), all lying at Mt. Abu (Rajasthan)[10]

On the strength of the author's own study of the set of Mahāvidyās under discussion, it may be stated that eleven of these correspond, fully or partially, to the injuctions of *Caturviṁśatikā* and more so to those of the *Nirvāṇakalikā* (of Pādalipta Sūri - c. eleventh century). However, in representations of two other Mahāvidyās, namely, Mahājvālā and Acchuytā, the prescriptions of the Ācāradinakara (of Vardhmāna Sūri - 1411) have been followed. On other Vidyādevī, Kālī, not conforming to any known *dhyānas*, has been identified on the testimony of *khaṭvāṅga* symbol. A firm, individual identification of the remaining two Mahāvidyās - Mānasī and Mahāmānasī could not be possible inasmuch as they do not correspond even the least to any of the known *dhyānas*. In the present study the author, wherever necessary, has reinforced his identifications by representations of Mahāvidyās with vehicles in the Śāntinātha temple and other known sets of their collective renderings.

The present group of the Sixteen Mahāvidyās is shown all around the central figure of the Jina Supārśvanātha, seated as he is in the usual *dhyāna-mudrā*.[11] Supārśvanātha with a five-hooded cobra overhead is rendered on a *siṁhāsana* with two flanking *cāmardhara* attendants and the usual cortége of assessory symbols.[12] All the four-armed Mahāvidyās are seated in the *lalitāsana* on *bhadrāsana* with right leg hanging and left tucked up. (The only other set representing Vidyādevīs in seated posture is known from the Kharatara Vasahī.) The Mahāvidyās wearing the *karaṇḍa-mukuṭa* are bejewelled in *dhotī*, necklaces, *stanahāras*, armlets, bracelets and anklets. However, the respective *vāhanas* of the Mahāvidyās have not been carved in the set, which consequently makes the identification in some cases difficult or confusing. The other difficulty in regard to their identification, at least in two cases, is that they are not represented in the order as prescribed

Jaina Mahāvidyās in the ceiling of the S'āntinātha Temple, Kumbhāriā (See foot note 9).

by the iconographic texts.[13] Had the order been maintained, the individual identification of Mānasī and Mahāmānasī could also be firmly established even without other aids. It may be noted that the prescribed order was followed to a great extent in subsequent collective representations. Thus, in absence of the order, we shall begin arbitrarily with Apraticakrā thence to proceed to the left.

(1) *Apraticakrā (or Cakreśvarī)* – 5th Vidyādevī. She bears the *varada-mudrā* (beon-conferring gesture), a *cakra* (disc), a *cakra* and a *śaṅkha* (conch) (Thg attributes of the Mahāvidyās of the present set are reckoned clockwise starting from the lower right hand.) Although almost all the iconographic works describe Apraticakrā as carrying discs in all her arms,[14] excepting a few instances,[15] she is invariably shown with discs in two or one of her hands only.

(2) *Mahākālī* – the 8th Vidyādevī She holds the *varadākṣa* (*varada*-cum-rosary), a *vajra* (thunderbolt), a *ghaṇṭa* (bell) with top designed like a trident, and a *mātuliṅga* (fruit). The attributes fully correspond to the description of Mahākalī in the *Caturviṁśatikā*.[16] The *Nirvāṇakalikā*, however, differs in respect of the fruit symbol and prescribes in its place the *abhayamudrā* (safety-bestowing gesture).[17]

(3) *Puruṣadattā* (or Naradattā) – the 6th Vidyādevī. She carries a *khaḍga* (sword), a *kārmuka* (?) (bow), a *kheṭaka* (shield) and a fruit. Except for the bow the figure agrees with the description of Puruṣadattā occurring in the *Nirvāṇakalikā* where bow has been substituted by the *varada-mudrā*.[18] (The figure's identification with Mahāmānasī, however, is not unlikely inasmuch as the sword and shield symbols have also been invariable attributes of Mahāmānasī both in literature and concrete representations).

(4) *Mānavī* – the 12th Vidyādevī. She betrays the *varadākṣa*, a *pāśa* (noose), a tree plant and a fruit. The figure agrees with the description of the *Nirvāṇakalikā*, wherein she is associated with the *varada*, a noose, a rosary and a tree.[19]. As it is apparent, fruit has not been prescribed by the *Nirvāṇakalikā*. It may be noted here that in almost all other known instances of Mānavī at Kumbhāria and everywhere else she has been rendered as carrying leaves of some tree in both of her upper hands.

(5) *Prajñapti* – the 2nd Vidyādevī. She shows the *varadākṣa*, a *śakti* (spear), a *kukkuṭa* (cock), and a fruit. Although in no Śvetāmbara *dhyāna* Prajñapti is visualized as carrying *kukkuṭa*, in art the representation of *kukkuṭa* was undoubtedly in vogue. The figure of Prajñapti in the set of Sixteen Mahāvidyās from the *Raṅgamaṇḍapa* of the Vimala Vasahī also shows a *kukkuṭa* and a *śakti* in her upper pair of arms. The association of the *kukkuṭa* simultaneously with *śakti* and the peakock mount renders the

bearing of the iconography of the Hindu deity Kārttikeya on Prajñapti, doubtless. Barring the representation of *kukkuṭa*, the figure tallies with the description of Prajñapti in the *Nirvāṇakālikā*, which enjoins the *varada*, a *śakti*, a *śakti* and a fruit in her arms.[20]

(6) *Acchuptā* – the 14th Vidyādevī. She betrays a sword, a *śara* (arrow), a shield and a bow. The figures agrees with the description of the *Nirvāṇakalikā* which prescribes a snake in place of a bow.[21] However, a later work—the *Ācāradinakara* – envisages depiction of bow.[22]

(7) *Gauri* – the 9th Vidyādevi She holds the *varadākṣa*, a *gadā* (mace may be *musala* even), a *sanāla-padma* (long-stalked lotus) and a fruit. The figure, if the second attribute in this list is accepted as a *musala*, also fully corresponds to the details about Gauri in the *Nirvāṇakalikā* which prescribes the *varada*, a *musala*, a rosary and a lotus.[23]

(8) *Gāndhārī* – the 10th Vidyādevi. She shows the *varadākṣa*, a thunderbolt, a *musala* and a fruit. The figure agrees with the description of the *Nirvāṇakalikā* except substituting the *abhaya* for fruit.[24] It may be noted that in other instances at Kumbhāriā also Gāndhārī carries a thunderbolt and a pestle in two upper hands.

(9) *Vairoṭyā* – the 13th Vidyādevi. She holds a sword, a snake (*uraga*), a shield and a snake (looking like a purse). The figure is fully guided by the injunction of the *Nirvāṇakalikā* prescribing the same set of symbols for Vairoṭyā.[25] It may be noted that snake simultaneously associated with sword and shield symbols has always remained the distinguishing emblem of Vairoṭyā in art and literature both.

(10) *Kālī* – the 7th Vidyādevi. She bears the *varadākṣa*, a noose, a *khaṭvāṅga* (the osseous shaft of the forearm capped by a skull) and a fruit. On account of the *khaṭvāṅga* symbol the most plausible identification of the present goddess would be with Kālī. An influence of the Hindu goddess Cāmuṇḍā[26] —also another appellation of Kālī, over this figure is here discernible. It may be noted that the present figure does not correspond the least to any of the known Śvetāmbara *dhyānas* which generally prescribe for Kālī a rosary, a mace, a *vajra* and the *abhaya*. Any parallel showing Kālī with *khaṭvāṅga* is not known to the author. The fact that on other Mahāvidyā in the series is associated with *khaṭvāṅga*, an invariable attribute of the Hindu goddess Cāmuṇḍā or Kālī, suggests a Hindu influence on the present figure of Jaina Vidyādevī with the identical name Kālī Such trans sectarian influences are, however, not unknown. We have already discussed in the previous pages how, violating the canonical injunctions, under the Hindu influence *kukkuṭa* was associated with the Mahāvidyā Prajñapti. (The occurrence of *khaṭvāṅga*, flames of fire and human head like fury symbols with the Jaina goddess at once suggests

that the Tāntric influence was gradually increasing in the Jaina pantheon. For example, an instance is known to the auther from the Temple No. 12 at Deogarh (862) where in the series of the 24-*Yakṣīs*, the *Yakṣī* associated with Kunthunātha (the 17th Jina) carries a human head held by its hair in one of her hands)

(11) *Rohinī* – the Ist Vidyādevī. She carries the *varadākṣa*, an arrow a, bow and a fruit. As against the prescriptions of the *Caturviṁśatika*[27] and *Nirvānakalikā* (p. 37), she does not show the conch symbol. The texts prescribe a rosary, an arrow, a conch and a bow. In the sets of the Vimala Vasahi (*Rangamandapa*) and the Kharatara Vasahī, however, Rohiṇī exhibits conch in one of her hands. At Kumbhāriā, also in other instances of Rohinī the association of conch was not popular.

(12) *Vajrānkuśā* – the 4th Vidyādāvī. She bears the *varadākṣa* an *aṅkuśa* (goad); a *vajra* and a fruit, which fully conforms to the description of the goddess available in the *Nirvāṇakalikā*.[28] It may be noted that she, in conformity with her name, has invariably been incarnated with an *aṅkuśa* and a *vajra*.

(13) *Mahājvālā* (or *Sarvāstra-Mahājvālā*) – the 11th Vidyādevī. She holds the *varadākṣa*, a *jvālā-pātra* (pot with flames coming out), a *jvāla-pātra* and a citron. It may be noted here that the *Nirvānakalikā* and the *Mantrādhirāja-kalpa* (of Sāgaracandra Sūri—c. twelfth-thirteenth century) do not mention flames as her characteristic atrtibute. The *Mantrādhirājakalpa*, however, prescribe snakes in all her four arms. The *Caturviṁśatika* associates burning *hetī*, as a distinguishing symbol, with Mānasī (*...jvalajjvalanahetikā haratu mānasī...56.14*) while this attribute is invariably associated with Mahājvālā, specially in art representations. It is to be noted that in the *Caturviṁśatika* the iconographic traits of the two Vidyādevīs – Mānasī and Mahājvāla – have been conceived in one Vidyādevī, that is Mānsī and hence Mahājvālā finds no separate mention in the text. The *Ācāradinakara*, however, describes Jvālā Devī as possessing two arms and carrying flames in both of them[29] Almost all the known instances depict Mahājvālā as carrying two *jvālā-pātra* (placed on the open palms and held with fingers) in upper pair of hands, and bare flames of fire are only rarely represented.

(14) *Mānasī* (?) - the 15th Vidyādevī She shows the *varadākṣa*, a *śūla*, a *śūla* and a fruit. As no available *dhyāna* makes any provision for the rendering of the *śūla* in the hands of Mānasī, and all the iconographic texts unanimously prescribe *śakti* (*śūla*) as a distinguishing attribute of Prajñapti, already identified with definite emblems akin to her, the present goddess should represent some other Vidyādevī. Since except Mānasī and Mahāmānasī, all other Vidyādevīs in the set are identified with certainty,

the present figure and the following one would automatically represent Mānasī and Mahāmānasī. In all the iconographic works Mānasī is said to have carried thunderbolts in upper pair of arms, and it may be the case that, by mistake, *śūlas* have replaced thunderbolts. It may be noted that a goddess showing *śūlas* in two upper arms was much popular In the Śāntinātha and other temples at Kumbhāriā, but nowhere her *vāhana* has been carved, thus leaving the problem of her identification as it is.

(15) *Mahāmānasī* (?)—the 16th Vidyādevī. She betrays the *varadākṣa*, a long-stalked lotus, a long-stalked lotus and a fruit.[30] As has already been mentioned, the figure does not conform the least to any of the known *dhyānas* prescribed for Mahāmānasī, which generally describe the latter with the *varada*, a sword, a pitcher and a shield (the *Nirvāṇakalikā* p. 37). It may be noted that the goddess with long-stalked lotus in each of the two upper hands was represented in a number of sculptures in the Śāntinātha and other temples at Kumbharia and eleswhere but nowhere her vehicle is rendered. Hence the problem of her identification remains unsolved. The goddess with long-stalked lotus in the upper hands is generally identifiable either with Śāntidevī or with Nirvānī (the 16th *Yakṣī*). As the context here is precisely different, we are forced to identify her with Mahāmānasī.[31]

(16) *Vajraśṛṅkhalā*—the 3rd Vidyādevī. She holds the *varada-mudrā*, a chain *śṛṅkhalā*) in two upper hands (passing from behind the neck) and a fruit. The figure corresponds to the description of the *Nirvāṇakalikā*,[32] except for showing a fruit against the lotus of the text. It is to be noted that all the four-armed figures of Vajraśṛṅkhalā throughout the subsequent ages have been depicted as carrying chainin two upper arms.

Foot-notes :

(1) The final list of the Sixteen Jaina Mahāvidyās supplied by the later traditions of both the sects includes the following names :
(1) Rohiṇī, (2) Prajñapti, (3) Vajraśṛṅkhalā, (4) Vajrāṅkuśā, (5) Cakreśvarī or Apraticakrā (Śvet.) and Jāmbunadā (Dig.), (6) Naradattā or Puruṣadattā, (7) Kālī or Kālikā, (8) Mahākālī, (9) Gaurī, (10) Gāndhārī, (11) Sarvāstra–mahājvālā or Jvālā (Śvet.) & Jvālāmālinī (Dig.), (12) Mānavī, (13) Vairoṭyā (Śvet.) & Vairoṭī (Dig.), (14) Acchuptā (Śvet.) & Acyutā (Dig.), (15) Mānasī, (16) Mahāmānasī. (The present list is preparep from the lists occurring in the different iconographic texts ranging in date between eighth to the sixteenth centuries.)

(2) For detailed study consult, Shah, U P., 'Iconography of the Sixteen Jaina Mahāvidyās' *Jour. Indian Society of Oriental Art*, Vol. XV, 1947, pp. 114–177.

(3) Ibid,, Shah writes, "As yet no sculpture or painting of a Digambar Mahāvidyā is brought to light...."

(4) The prolific Digambar Jaina site at Khajuraho was visited by the present author in pursuance of his research work. Hence, the reaults are based on his own studies of the Jaina iconic data at the site.

(5) However, U.P. Shah in his paper on the *Jaina Mahāvidyās* has not quoted any example of the Mahāvidyā figure from the Mahāvīra temple at Osia.

(6) Consult, Dhaky, M A., 'Some Early Jaina Temples in Western India', *Shri Mahāvīra Jaina Vidyalaya Golden Jubilee Volume*, Pt. I, Bombay 1968, pp. 325–26.

(7) Sompura, Kantilal F., *The Structural Temples of Gujarat*, Ahmedabad 1968, pp. 129. According to Sompura, "The earliest four inscriptions on the pedestals of images are dated V.S. 1133 (=1077 A.D.). However, the present author during his visit to the Kumbhāria temples has noticed even an earlier inscription of the *Samvat* 1110 (=1053) in the Cell No. 9 of the Śāntinātha temple.

(7a) The Vimala Vasahī's two sets of the Mahāvidyās collective representation were held to be the earliest examples of the collective rendering of these goddesses till the author found a still remoter instance of the kind of Kumbhāria.

(8) For the iconographic data at Kumbhāria consult, Tiwari, Maruti Nandan Prasad, 'A Brief Survey of the Iconographic Dataat Kumbhāria, North Gujarāt', *Sambodhi*, (Publ. from the L.D, Institute, Ahmedabad) Vol. 2, No 1, April 1973, pp. 7–14.

(9) However, U P. Shah in his paper on the *Jaina Mahāvidyās* does not refer to this earliest known set, which is for the first time published here. It is to be noted that it is not only the solitary instance of the collective representation of the Sixteen Mahāvidyās at the site but also perhaps in Gujarat. The author regrets that he is unable to illustrate the ceiling fully and the accompaying photograph, however, shows only ten of the *Vidyādevīs*, namely, Gaurī, Gāndhārī, Vairoṭyā, Kālī, Rohiṇī, Vajrānkuśā, Mahājvālā, Mānasī (?), Mahāmānasī (?), and Vajraśṛṅkhalā.

(10) Shah, U.P., Jaina Mahāvidyās .., pp. 120–21.

(11) The rendering of the Sixteen Mahāvidyās encircling the central figure of Jina Supārśvanātha (the 7th Jina) may suggest some affiliatiou of the Tāntric group of Mahāvidyās with the Jina, which perhaps is not known in the literature. However, this is the only known set which represents the Sixteen Mahāvidyās around a Jina figure.

(12) It includes *trichatra* topped by a disembodied figure and a pair of elephants, *mālādhara*, and divine musicians at top sides.

(13) For example Rohiṇī, instead of Prajñapti, is followed by Vajrānkuśā and Cakreśvarī, instead of Vajrānkuśā, is preceded by Vajraśrnkhalā.

(14) Shah, U.P , Jaina Mahāvidyās .., pp. 132–133.

(15) At Osia on the Mahāvīra temple and so also on the *Devakulikās* (eleventh century), she is carved with discs in all her four hands. A few other identical instances have also been noticed by the author at the Pārśvanātha temple at Sadri and the Mahāvīra temple at Ghanerav, both located in the Pali District (Rajasthan) and constructed in c. tenth-eleventh century. However, in the series of the 24-*Yakṣīs* at Deogarh (Temple No. 12 – 862) also Cakreśvarī shows discs in all her four hands.

(16) घण्टेन्द्रशस्त्रं सफलक्षमालं
नृस्था वहन्तो विमला क्षमाऽलम् ।

Caturviṁśatika. 63 17. (with Gurjara translation, Bombay 1926, p. 119).

(17) See *Nirvānakalikā* Ed. by Mohanlāl Bhagavāndās, *Muni Śrī Mohanlal Ji Jaina Granthamālā* : 5, Bombay (1926, p. 37).

(18) पुरुषदत्तां कनकावदातां महिषीवाहनां चतुर्भुजां
वरशासियुक्तदक्षिणकरां मातुलिंगखेटकयुतवामहस्तां चेति ॥

Nirvāṇakalikā, p. 37.

(19) मानवीं श्यामवर्णां कमलासनां चतुर्भुजां
वरदपाशालंकृतदक्षिणकरां अक्षसूत्रविटपालंकृतवामहस्तां चेति ॥
Nirvāṇakalikā, p. 37.

(20) प्रज्ञप्तिं श्वेतवर्णां मयूरवाहनां चतुर्भुजां वरदशक्तियुक्तदक्षिणकरां
मातुलिंगशक्तियुक्तवामहस्तां चेति ॥
Nirvāṇakalikā, p. 37.

(21) अच्छुप्तां तडिद्वर्णां तुरगवाहनां चतुर्भुजां खड्गबाणयुतदक्षिणकरां
खेटकाहियुतवामकरां चेति ॥
Nirvāṇakalikā, p. 37.

(22) सव्यपाणिधृतकार्मुकस्फरान्यस्फुरद्विशिखखड्गधारिणी ।
Acāradinakara, Pt. II, Pratisṭhādhikāra, 34.14. (Editor unknown, Bombay, 1923, p. 162).

(23) गौरीं देवीं कनकगौरीं गोधावाहनां चतुर्भुजां
वरदमुसलयुतदक्षिणकरामक्षमालाकुवलयालंकृतवामहस्तां चेति ।
Nirvāṇakalikā, p. 37.

(24) गान्धारीं देवीं नीलवर्णां कमलासनां चतुर्भुजां
वरदमुसलयुतदक्षिणकरां अभयकुलिशयुतवामहस्तां चेति ॥
Nirvāṇakalikā, p. 37.

(25) वैराट्यां श्यामवर्णां अजगरवाहनां चतुर्भुजां खड्गोरगालंकृतदक्षिणकरां
खेटकाहियुतवामकरां चेति ॥
Nirvāṇakalikā, p. 37.

(26) See, Benerjea, J.N., *The Development of Hindu Iconography*, Calcutta, 1956, p. 274.

(27) शराक्षधनुशंखभृन्निजयशोबल क्षमता...
Caturvimśatikā, 12.3. (Ibid, p. 25)

(28) वज्रांकुशां कनकवर्णां गजवाहनां चतुर्भुजां वरदवज्रयुतदक्षिणकरां
मातुलिंगांकुशयुक्तवामहस्तां चेति ॥
Nirvāṇakalikā, p. 37.

(29) मार्जारवाहना नित्यं ज्वालोद्भासिकरद्वया ।
शशांकधवला ज्वालादेवी भद्रं ददातु नः ॥
Acāradinakara, Pt. II, Pratiṣṭhādhikāra, 34.11, (Ibid. p. 162.)

(30) However, in the Vimala Vasahī set of the *Rangamaṇḍapa* a goddess with mount buffalo (of Purusadattā) is rendered with long-stalked lotuses in two upper hands.

(31) As the previous figure has already been identified with Mānasī, the present figure may be identified with Mahāmānasī.

वज्रशृंखलां शंखावदातां पद्मवाहनां चतुर्भुजां वरदशृंखलान्वित-
दक्षिणकरां पद्मशृंखलाधिष्ठितवामकरां चेति ॥
Nirvāṇakalikā, p. 37.

A RECENT STUDY OF INDIAN KĀVYA LITERATURE* —REVIEWED

N. M. Kansara

With Maxmüller's *History of Sanskrit Literature* (1860) regular works on the subject began to be written in English and other European languages, the most notable among them being those by Weber, Schroeder, Frezer, Macdonell, Oldenberg, V. Henry, Winternitz, Keith and Windisch. The death of Professor Winternitz before the completion of the English translation of the third volume of his *History of Indian Literature* (in German) prompted the Calcutta University to supplement in English the work of Winternitz by undertaking to write out afresh the portion dealing with *Kāvya*, *Alaṁkāra* and other technical sciences.

The works of the European scholars were more or less of the nature of surveys uptodate of the Sanskrit studies of the times and naturally devoted more space for chronological controversies than for the details of the works they were supposed to survey. The real history of Sanskrit literature came to be written on a grand scale by M. Krishnamachariar (1936) who took extraordinary pains to reach, and enter in the references, all that had been said about any author or work anywhere in books, journals or papers. And his monumental work though confined to the Classical Sanskrit literature has remained unsurpassed in its design, depth and coverage.

The earlier European scholars tried to cover the entire tradition but their treatment of the classical literature was very sketchy. Winternitz attempted to instruct the German reader as far as possible in the contents of the literary productions by means of quotations and summaries of the contents. Keith left out the entire mass of the *Vedic* literature as well as the epic histories and epic legends. De followed Keith as a model. Of course they have written not for specialists only but also in the first place for educated laymen too. There are about half a dozen smaller books meant mainly for students to prepare for the examination. For most of these writers, civilization of man is supposed to have started only with the Greeks, and the realistic and practical outlook, as also the proper sense of values, are completely overlooked in the present day judgment about the ancient Indian culture. In the histories of Sanskrit literature there is no

---

* INDIAN KĀVYA LITERATURE Vol. One, Literary Criticism, by A. K. Warder. publ. Motilal Banarasidass, Delhi, 1972. (Ist Edn.) Rs. 40/-.

consideration given to the people in the country among whom the litera. ture developed. This has been pointed out in different contexts by C. V. Vaidya, Ananda Coomaraswami, Kunhan Raja and Krishna Chaitanya, and now by Warder.

Dr. A. K Warder, Professor of Sanskrit at the University of Toronto, in his work strikes a rather new note, unexpectedly discordant with the fashionable view-point of the established veterans in the field. The plan of his work meant to be the proper evaluation and survey of "Indian Kāvya Literature," is a sort of a fresh history of Classical Sanskrit literature, though with a difference. His scope is well-defined and the purpose of his work is literary criticism meant to evalute a great literary tradition, practically unknown to all but a few specialists in Sanskrit. The title of his work would seem to be too wide of the scope but the author seems to feel that the real essential 'India', and her '*Kāvya*' are basically rooted in Sanskrit literature, perhaps the same feeling which inspired Winternitz to choose the word "Indian" in preference to "*Sanskrit*" in the title of his work on history of the Sanskrit literature. In his preface he has laid bare the cultural arrogance in some of the Western writers whose still persisting anachronistic standards of literary evaluations of ancient Sanskrit literature rule the day. He has exposed the scholars who tried to supply information on Indian literature by applying whatever critical ideas they had picked up from their environment, accordingly taking western models as the only possible standard of good literature. Like Kunhan Raja and Krishna Chaitanya, Warder felt that a new evaluation of Indian literature was long overdue, and in his attempt at carrying out the mission he has planned his '*Indian Kāvya Literature*' in three volumes. He has accepted it as axiomatic that the literature studied should be presented on its own terms. He seeks guidance from its own creators and from the long and ancient Indian traditions of literary criticism which it developed with it. His sense of better judgment has prevailed in separating the chronological problems, the discussion whereof has been kept to the minimum in order not to interfere with the main purpose; he has attempted the chronological aspect in a separate work entitled '*An Introduction to Indian Historiography.*' As for the present work, it has been an important part of the author's purpose, here proposed, to study the positions of Kāvya composers in the social and cultural history of India, a form of literary criticism that has not been seriously attempted before in the case of India. The present writer has set his panorama in his vision of Indian history as a whole. Kāvya for him is literary as a form of art, excluding scriptures or religious writings and all technical writings on philosophy, science, arts and etc.; it includes poetry, drama and the novel, and history and biography, when presented aesthetically.

Volume One, recently issued, consists of first eight chapters meant to be an introduction, presenting the Indian aesthetic and critical theories and also the social milieu of the literature, so as to suggest to the readers, especially Western or Westernized readers, how the literature was meant to be enjoyed.

The author is inspired as well as led by the work of Dr. M. Krishnamachariar in whom for once he found a sympathetic pioneer and an extremely persistent and devoted one. In a sense Dr. Warder's work is simply a commentary on Dr. Krishnamacharar's work as it uses the rich matter the latter has assembled as the basis for an exercise in literary criticism on the originals. Though the work is a secondary source, the writer has done his best to make it authentic and embody his subject in his work without interposing his own personality.

Chapter One (pp. 1-8), elucidates the scope of the term *Kāvya* as distinguished from scriptures or canonical works (*āgama*), tradition or history (*itihāsa*) and systematic treatises on any subject (*śāstra*), and gives an account of various languages such as *Saṃskṛta* and *Prākṛta*, the latter being outlined in their origin and development individually under seperate heads like *Māgadhī*, *Paiśācī*, *Māhārāṣṭrī* and *Apabhraṃśa*. The author points out, after Rājaśekhara, that *Kāvya* was not restricted in practice to any group of languages and besides the Indo-Aryan languages, *Kāvyas* appear in the Dravidian languages, especially Tamil, and in languages as remote as Javanese. Although Dr. Warder feels that to follow the main line of development of *Kāvya* in India we must include *Saṃskṛta*, *Prākṛta* and *Apabhraṃśa* on an equal footing and we must also notice the developments in the modern languages and in the Dravidian languages, he is equally aware that the plan of a general study cannot conveniently embrace such a manifold history. He has, therefore decided that though he concentrates mainly on Sanskrit he should observe those trends in the modern Indian languages which are related to his theme, and he thinks it desirable in the latter period to refer to *Kāvyas* in *Tamil*, *Telugu*, *Kannada* and *Malayalam*.

In Chapter Two (pp. 9-53) the author considers the dramatic theory of the aesthetic experience and matters related to it. He traces the history of the theory of aesthetics to the existence of parallel streams of the practice of *Kāvya* and critical observation, of the theory of pleasure. The sociological background depicted in the *Kāmasūtra* is outlined with special reference to *Nāgaraka*, *Goṣṭhī*, festival, the three careers of *Viṭa*, *Vidūṣaka* and *Pīṭhamarda* open to people in the service of a *Nāgaraka*. The fundamentally secular outlook of *Kāvya* is emphasized with reference to its functions

traced right from Bharata's *Nāṭyaśāstra* to the exposition of *Rasa*, and to the number of *Rasas*. The special devices and methods of art with reference to its aim of realism are discussed with profound insight into the major movements in Indian thought, viz., Buddhism, orthodox Brahanism, monistic Śaivism and Jainism. The idea of literary and dramatic appreciation is elaborately explained from the developmental points of view right from Bharata to Rūpagoswāmi and *Kavikarnapūra* and his commentator Lokanātha.

Chapter Three (pp. 54–76) outlines the elements of objective, *Itivṛtta*, *Arthaprakṛti*, *Saṃdhis*, the five rhetorical devices, the twenty one *Sandhyantaras*, the theory of the ten stages of love, the four varieties of injection of subsidiary matter (*Patākāsthānaka*), the *Sandhyangas*, the use of these limbs, the arrangement by acts and the total length of a play, duration of full length plays, various considerations its brings to bear, some additional recommendations as to the time of performance, structural theories of Bharata, Sabandhu, Mātṛgupta, Dhanañjaya, Abhinavagupta, Śāradātanaya, Śiṅgabhūpāla, Vidyānātha, Rāmacandra and Guṇacandra, Udbhaṭa and Śaṅkuka. Then follows the interesting discussion about the new device of *Garbhāṅka*, application of dramatic structure to other forms of *Kāvya*, consideration of scenery and props, stage and conventions of time, space, and of gradually shifting scene. The origin of the main classical tradition of drama is, then, traced from Mathurā, the home both of the dialect *Śaurasenī* and the company of the actors of the *Śailālaka* school. The chapter concludes with passing references of the theory of types of hero and heroine, the underlying principles of the drama, the acting of four kinds and its relation to various Rasas as also its combination in five classes of *Nāṭaka*.

In Chapter Four (pp. 77–121), follows the consideration of the theory of figurative language, stylistics and nature of poetic suggestion as distinct from that of the techniques and theory of dramatury. Dr. Warder is aware that the two studies overlap, however, and that the separation represents a tendency on the part of critics and theorists to specialise in different aspects of the aesthetics and critical field relating to literature. The theory of characteristics (*Lakṣaṇas*) or modifications, the figures of speech (*Alankāras*), and the faults (*Doṣas*) are traced from Bharata, through Bhāmaha, Daṇḍin, Vāmana, Ānandavardhana, Udbhaṭa, Rudraṭa, Rajaśekhara, to Kuntaka. The author has outlined at length the contribution of Bhāmaha and that of Kuntaka in view of the latter's systematic discussion of the whole range of poetic activity basing all the topics on a single concept of figurative expression at six levels of expression, such as phonetic, lexical, grammatical, sentential, contexual and composition as a

whole. The contributions of Mahimabhaṭṭa. Maṅkha, Jayadeva, Appayya Dīkṣita are also noticed in passing..The chapter closes with the indications of the main directions of Indian criticism and their effects on the creative writers.

Chapter Five (pp. 122–168) begins with the discussion about the origin of the drama and characteristic features of each of the ten main types of drama in their order of evaluation from *Bhāṇa*, through *Vīthī*, *Prahasana*, *Vyāyoga*, *Utsṛṣṭikāṅka*, *Samavakāra*, *Ḍima*, *Īhāmṛga*, to *Nāṭaka* and *Prakaraṇa* all in their historical perspective. Beside the main types, the secondary type like *Nāṭikā* and minor types of performance such as *Toṭaka Saṭṭaka Prakaraṇī*, *Sallāpa*, *Vāra*, *Śilpaka*, *Durmallikā*, *Goṣṭhī*, *Prekṣaṇaka*, *Prerana*, *Mallikā*, *Kalpavallī*, *Pārijātaka*, *Rāsaka*, *Nāṭāyarāsaka*, *Tāṇḍava*, *Lāsya* (with all the twelve limbs), *Nartanaka*, *Chalika*, *Hallīsaka*, *Śamyā*, *Dvipadīkhaṇḍa*, *Skandhaka*, *Dombikā*, *Śrīgadita*, *Bhāṇaka*, *Bhāṇikā*, *Bhāṇa*, *Prasthāna*, *Ṣidgaka*, *Rāmākrīḍa*, *Ullāpyaka* and *Śilpaka* are similarly discussed in their historical evolution. This chapter is taken by the author as the best place to collect all information available uptodate about these obscure forms. At the close of the chapter our attention is drawn to the fact that the secondary dramas and *Nṛtyas* found are essential part of the literary scene when *Kāvya* flourished freely as a literature of the whole society, but that part of the heritage has for the most part accidently perished, and that social criticism in literature was not impotent.

Chapter Six (pp. 169–180) is devoted to the historical evolution of the literary forms like epic, its manner of telling the story, the separate category of Citrakāvya, the change of certain formal characteristics of the epics written in *Māhārāṣṭrī* or *Apabhraṁśa*, the lyrics, anthology of lyrics and a few examples of vernacular lyrics called Rāsas.

Similarly, Chapter Seven (pp. 181–139) outlines in historical evolution the nature of literary forms like *Ākhyāyikā*, *Ākhyāna*, *Campū*, *Kathā*, *Bṛhatkathā*, *Parikathā*, *Sakalakathā*, *Khaṇḍakathā*, *Nidarśana*, *Matallikā*, *Maṇikulyā* and *Pravahlikā*. The effect of the ravages of time on the novel, the real formal construction of the novel, belief in transmigration, dramatic effects in plot-construction and the prose style of the novel are also considered towards the close of the chapter.

Lastly, in Chapter Eight (pp 200–218) the author has discused the function of the *Samāja* of audience, the performance of the plays and recitation of the *Kāvyas* therein, two aspects of *Kāvya* as a literature of the people as a whole and as having a strong bias towards the ruling classes, the patronage by kings, ruling classes, merchants, *Nāgaraka* and 'gaishas', the royal poets, the education of *Kavi*, autobiographic fragments left in their works by poets like Bāṇa, Rājaśekhara, Daṇḍin and Puṣpadanta.

The author refers also to the variety of opportunities to the *Kavi*, the decentralisation of poetic talent and poetic works as a factor contributing to poetic cultivation during the periods of political upheavels and foreign rule, the pure poetic fancies with regard to *Aśoka* tree, *Cakora*, the systems of the seasons, the jasmine and etc., the interplay of the sentient and the insentient aspects of the universe. The chapter closes with an appreciation of the ideals of Indian civilisation which are deemed not only simply fine, but also in great part still desirable indeed necessary for humanity. Dr. Warder rejects the suggestion that *Kāvya* is merely the literature of a class and not of India or of humanity. He further emphasises that *Kāvya* was a national literature, or more correctly the literature of a civilisation, and that in the darkest days it kept the Indian tradition alive, and handed over the best ideals and inspired the struggle to expel the tyrannical invaders and realize these ideals. Finally he exhorts that in the present fusion of world civilisations it is necessary, if we value happiness or our very existence, that this inheritance should be appropriated by the whole human race.

The utility of the work is enhanced by a fairly large bibliography (pp. 219-260) for volumes one to three and by Index (pp. 263-281) to volume one.

Throughout the work Dr. Warder gives ample proof of his firsthand acquaintance, and minute reading of, original Sanskit sources, of a comprehensive and thoroughly synthetic outlook encompassing the whole field of literary criticism in Sanskrit, and of a rare insight into the proper perspective of the topics discussed in the Sanskrit works on poetics. Rarely has a writer of a history of Sanskrit literatuse taken so much pains to verify the facts with reference to their sources, to set himself free from the cobwebs of established and indeed tyrannically biased opinions of westerners or westernised Indian veterans, and to correct the bearings of our literary sight and to guard our critical literary judgment from misfiring or totally miss the literary targets.

The novel typographical devices adopted by the author, viz., the system of using '+' (plus) for A.D. and '—' (minus) for B.C., of cross-references, Sanskrit and other Indian words utilised in original, footnotes and bibliography need some comment. The system of using plus and minus for A.D. and B.C. respectively is supposed to be both convenient and secular. Apart from convenience which is but a subjective factor, it cannot be truly secular since the basic reference still remains to be to the Christian Era. It would have been more desirable, and seculiar too, as also in keeping with the spirit of the work, if the corresponding figures of both the *Vikrama* (or *Śālivāhana*) and the Christian Eras were given side by side ! One cannot have any grivance against dividing the entire work into numbered paragraphs

so as to avoid unnecessary duplications of explanations and examples. But in a few cases the paragraphing is awkward, e.g. in ch. V, paras 320ff., where the topics and sub-topics have to be separated, in which case paragraphing can run parallel or in subordination to the topics as might be necessary to maintain clarity of treatment. Still more awkward and rather inconvenient is the system of italicizing the English translation of Sanskrit and other Indian worlds to avoid the use of brackets, which latter are known to clearly indicate that the bracketed term is given as the original of its equivalent English translation. The author endeavours to cure the reader of this normal expectation by introducing unnecessarily inconvenient innovation which necessiates him to remember his note on the device every time such word occurs ! The author's flair for novelty, and perhaps for falling in line with the current fashion, has inspired him to regard footnotes as intolerable interruption and hence undesirable. He has sought to include all essential information and references to sources in the text of the work itself. So far so good. But that does not by itself disprove the necessity of footnotes. The system of footnotes—if not at the bottom of the page in question, at least at the end of the chapter or of the last one – has proved most useful and readily referable. As a result of the author's innovation, the bracketed information fit to be consigned to the footnotes sometimes intrudes in the middle of a sentence and sometimes it runs to the extent of five lines, as in para 174. That the bibliography of all the three volumes has been given in the very first one rather than in the last one, would constrain one to conclude that the author has closed his doors against utilizing and including a few useful works in original or translation, that might become available to him during the interval between the publication of the first and the last volumes. And incidentally this might also imply that he has shut himself up against any necessary revision in the statements finalised so far. His bibligraphy would surely suffer for lack of information about many a better edition of some of the Sanskrit works and the English translations recently done by Indian or Non-Indian scholars like Giuseppe Giovanni Leonardi and others.

Inspite of these minor aberrations, the work is indeed a highly valuable contribution to Indological studies and affords a fresh and thorough insight into the socio-literary forces that have gone into the making of the Sanskrit literature. The scholarly enthusiasm and profound integrity, along with the rare insight, harnessed by Dr. Warder, a genuine *Sahṛdaya*, in preparing such an authentic work would have surely mitigated Bhāsa's dis-appointment that "appreciators are but rare".

COLLECTION OF JAINA PHILOSOPHICAL TRACTS* REVIEWED

E. A. Solomon

In this 'Collection', Shri N .J. Shah has edited ten hitherto unpublished Jaina philosophical tracts.

(i) *Saddarśana-nirṇaya* of Merutuṅgasūri (15th cent. V S.) (pp. 1-11). At the outset the author gives a very broad-minded definition of true Brāhmana-hood (–परं तद् ब्राह्मण्यं सत्य-तपोदयेन्द्रियदमादिरूपब्रह्मात्मकं मुख्यलक्षणम्...सत्यादिरूपं च ब्रह्म निर्मलस्वभावतया जायमानं सर्वेष्वपि वर्णेषु घटत एव– p. 1.). Then he gives a brief idea of the relevant six systems of philosophy–Bauddha, Mīmāṁsā (along with Vedānta), Sāṁkhya, Nyāya, Vaiśeṣika and Jaina. The author has pointedly criticised the Buddhist doctrine of momentariness, the denial of *sarvajñatā* in Mīmāṁsā, as also the *apauruṣeyatva* of the Veda and the element of *hiṁsā* and *rāga* in sacrificial rites, the Sāṁkhya concept of *prakṛti-puruṣa* with special reference to their relation, the Nyāya conception of God, and the Vaiśeṣika concept of *mokṣa*. He seems to approve of the Jaina emphasis on austerity and spiritual discipline, and on *darśana*, *jñāna* and *cāritra* as leading to *mokṣa*. What the author seems to emphasise is that in spite of metaphysical differences all the systems of Indian thought agree with regard to their values of life and discipline. He substantiates his view by quotations from works of different schools.

The author has distinguished between the Nyāya and the Vaiśeṣika concepts of *mokṣa*. See [नैयायिकमते] नित्यसंवेद्यमानेन सुखेन विशिष्टात्यन्तिकी दुःखनिवृत्तिः पुरुषस्य मोक्षः । (p. 5) and [वैशेषिकमते] नवानां बुद्धि-सुख-दुखेच्छा-द्वेष-प्रयत्न-धर्माधर्म-संस्काररूपविशेषगुणानामत्यन्तोच्छेदे मोक्षः । (p. 6).

The style of this tract is simple. Certain expressions are noteworthy, e.g., विश्वमपि तथैव स्वभावसिद्धमिति वदतां किं यवत्रं वक्री स्यात् । (p. 6),

(ii) *Pañcadarśana-khaṇḍana* (pp. 12-19)—author not known, but undoubtedly a Jaina writer (The date of the M.S. is V.S. 1503). Here we find the refutation of four philosophical systems (–Nyāya, Vaiśeṣika, Sāmkhya and Bauddha–) though the title is *Pañca*°. The author's stand-point is that of a Jaina and he tries to show that the principles recognised by the other systems could be easily accomodated in *jīva* and *ajīva* recognised by the Jainas. He criticises very briefly the philosophical views of the other systems.

*Collection of Jaina Philosophical Tracts – Edited by Nagin J. Shah (May, 1973—L.D, Institute of Indology, Ahmedabad, 9; pages 14+164; Price Rs. 16).

(iii) *Vividhamatasthāpakotthāpakānumānasaṁgraha* (pp. 20–30) by a Jaina author–name not known (The MS was written in V.S. 1600). This is a hand-book meant to serve as a guide for those indulging in debates. The author gives syllogisms for and against some important much-debated philosophical views, though in the very first instance he does not give any syllogism to disprove the reality of a *sarvajña* – perhaps there was not much likelihood of there ever being the necessity to disprove his reality even by way of intellectual gymnastics. There are arguments for and against *Īśvara-jagatkartrtva-vāda, Prapañca-mithyātva, Citrajñāna* (i.e. the Vijñāna-vāda view), *Śabdabrahma-vāda* and *śabdasya apaudgalikatva*. In the section on *Pramāṇa-vāda*, the author has first lucidly explained the Cārvāka position that *anumāna* is not a *pramāṇa*, and then established that it is. The author is undoubtedly a Jaina as he recognises *śabda* as *paudgalika* (–a mode of matter)

(iv) The editor has given the name *Vāda-catuṣkam* to this tract (pp. 31–48) as it contains four *vādasthalas* ; writer not known, but undoubtedly a Jaina. The date of the MS is c. 1960 V.S. The four discussions are (a) *Agni-śītatva-sthāpanā-vāda*, (b) *sarvajña-sthāpaka-sthalam* (c) *cīvara-sthāpaka-sthalam*, (d) *Īśvarotthāpaka sthalam*. The first establishes *śītatva* (coolness) as a quality of fire; the second establishes the reality of a *sarvajña*; the third proves that putting on garments does not disqualify a person from attaining liberation, and the fourth refutes the position that God is the creator of the world.

The editor rightly comments that it is strange to find the author proving that fire is cold. His conjecture is that it is meant to answer the question put to him, who is a believer in *Anekāntavāda*, viz. "If your *Anekāntavāda* be true, then fire should be cold. But is it cold ?" This is quite feasible. But it could also be that such discussions were meant to be illustrations of intellectual and argumentative or dialectical exercise, showing that one need not feel nervous; it is certainly possible to defeat the opponent under any circumstance; even fire could be proved to be cold. This is supported by the fact that the author has throughout given very interesting illustrations and the language is highly artificial and ornate (see तन्न वाच्यं यतः हेमन्तसमयवासरसुख्यन्यज्यमानाद्रींकृततालवृन्तप्रान्तप्रोच्छलत्शीतशीकरासारशिशिरे वैश्वानरे उष्णत्वोपलब्धिर्भ्रान्तैव...p. 31); कलहंसयुगलमिव विमलविकल्पयुगलमवतरति, p. 35; दन्तिदन्तयुगलमिवामल विकल्पद्वयमापतति–p. 36; नैतदपि चतुरचेतसि चारु चकास्ति–p. 38).

(v) *Parabrahmotthāpanasthala* (pp. 49–58) of Bhuvanasundarasūri (15th cent. V S.), whose other works are *Mahāvidyāvidambana-vyākhyāna, Mahāvidyā-vivaraṇa-ṭippana, Laghu-mahāvidyā-vidambana* and *Vyākhyāna-dīpikā*. As expected Bhuvanasundarasūri is a past master in the art of refutation. Here he refutes a number of arguments advanced by the Śaṅkara Vedāntins to

establish the falsity of the world from the ultimate point of view. The style is highly ornate and artificial in the first few pages before the author settles down to serious ratiocination.

(vi) *Hetuvidambanasthala* (pp. 59–75) of Jinamaṇḍana (latter half of 15th cent. V.S) is again an exercise in dialectics where the Jaina author almost like a sceptic urges that *anumāna* could never be a *pramāṇa* and shows the untenability of the *sādhya*, the hetu and the *vyāpti* in a syllogism. The style is throughout ornate and even verbose. The author concludes by saying: एवं विपश्चिद्भिर्विचार्यमाणा यदि सम्यग्घेतावपि हेत्वाभासता प्रतिपद्येत तदा प्रसर्पद्दर्पोद्धुरपरवादिनां किंचिन्मात्रसाधर्म्यवैधर्म्योपयुक्तहेतुमात्रबलाऽवलम्बनेन कथं समुज्जृम्भते सरभसं परिरम्भाय विजयलक्ष्मी: । (p. 75). This shows that he is inclined to give hints for the refutation of rival systems, whose position, according to him, is not quite sound.

(vii) *Hetukhaṇḍana-pāṇḍitya* or *Vādivijaya-prakaraṇa* (pp. 76–106) of Sādhuvijayayati (1550 V S.) This tract is divided into five sections with what could be called an appendix at the end. The first section on *Trividhahetu-khaṇḍana* demonstrates the flaws in *aprayojakahetu*, *mahāvidyāhetu* and *vakracchāyānumānahetu*. In the second section, *Upādhiviveka* the author explains with illustrations a definition of *upādhi*, viz. '*sādhanāvyāpakatve sati sādhyasamavyāptiḥ upādhiḥ*'. The third section, *Upādhiprakāśa* explains another definition of *upādhi*, viz. '*sādhyāvinābhave sapakṣasādhāraṇadharmavān upādhiḥ*'. The author points out that the faults of *asiddha*, *viruddha* and the like are present when the *upādhi* is present. The fourth section, *Pratyupādhipradīpa* gives an exposition of *pratyupādhi*, which is defined as '*upādhyāhatānumānānugrāhaka*'. In the fifth section called *Upādhi-khaṇḍanākāṅksāśikṣā*, the author points out various drawbacks in the definition of *upādhi* and pronounces the opinion that *upādhi* is nothing over and above *hetvābhāsa*. The appendix gives practical suggestions as to how the opponent could be over-powered by discouraging hints as also by tricky arguments, some suggestions for which are given (see pp. 101–105).

At the outset the author explains the *namaskāra* stanza in different ways, according as it is meant to be addressed to Vardhamāna, Viṣṇu, Śiva, Sumati Sādhu (his teacher's teacher-) and his own *vidyāguru* Jinaharsa. The style is throughout ornate and verbose.

(viii) *Pramāṇasāra* (pp. 107–126) of Munīśvara (latter half of the 15th cent. V.S) is divided into three *Paricchedas*- (a) *Pramāṇasvarūpa-prarūpaka*, (b) *Pramāṇasankhyā-viṣaya-phala-vipratipatti-vyāsedhaka* and (c) *Darśana vyavasthāsvarūpaprarūpaka*. This tract shows that *pramāṇa-pravṛtti* is not possible in the case of *Brahmādvaita*, *Jñānādvaita* and *Śūnyavāda* and refutes the Cārvāka position that *pratyakṣa* is the only pramāṇa. In a way it is a good manual of Jaina logic, It gives also an exposition of the cause of *kevalajñāna* and very boldly says that the eating of food does not come in

the way of *kevalajñāna*; similarly, woman-hood is no bar to the attainment of *kevalajñāna*; nor does the wearing of garments hinder it. In the last section the author gives briefly the main tenets of the Jaina, Nyāya, Bauddha, Sāmkhya, Vaiśeṣika and Mīmāṁsā systems of philosophy and briefly refers to the case with which the Brahmavivartavādin and the Cārvāka could be refuted.

(ix) *Pramāṇasundara* (pp. 127-160) of Padmasundara, who was honoured by Emperor Akbar and was the author of *Akabaraśāhīśṛṅgāradarpaṇa*, *Hāyanasundara*, *Sundaraprakāśaśabdārṇava*, *Yadusundaramahākāvya*, *Pārśvanāthamahākāvya*, *Rāyamallābhyudayamahākāvya*, etc. besides this work. *Pramāṇasundara* is a work on Jaina logic. A novel feature of this work is that *parokṣa pramāṇa* is classified into *anumāna* and *āgama*; *anumāna* is further divided into *gauṇa* and *mukhya*; and *smaraṇa*, *pratyabhijñā* and *tarka* are brought under the fold of *gauṇa anumāna*. It seems to be an attempt to bring Jaina logic in line with the logic of other systems. The author has moreover refuted the logical views of other systems.

(x) *Syādvādasiddhi* (pp 161-164) - (author not known; the M.S. belongs to c. 1950 S.V)-In this tract the author has forcefully explained the significance of *syādvāda* and ably defended it against the attacks of its opponents. The author has pointed out instances where the Nyāya-Vaiśeṣika concepts also involve the principle of *Syādvāda*.

Most of these tracts, as seen above, are meant to serve as manuals for the practical training of dialecticians, and a number of ready-made syllogisms are provided on each topic of discussion so as to be easily available for use. Nevertheless, these tracts reveal a clear understanding of the opponent's view and the tenets of the different philosophical systems. These tracts though not very original are nevertheless highly instructive and illustrative of the intellectual exercises prevalent round about the 14th-15th centuries.

These tracts have been carefully edited—mostly from single manuscripts-by Dr. N. J. Shah. Except for a few misprints the book is well printed. Dr. Shah's emendations are generally acceptable. Yet we could suggest alternative emendations at places, e.g. p. 32. l. 28 हिमे शीते त्वपि (शीतेऽपि) दाहकत्वोपलम्भात्—शीतत्वेऽपि might have been intended by the author.

p. 37, l. 28 विकल्पौ रागद्वेषाविवाभिप्रेतार्थव्याघातकारानुधावतः should be व्याघातकरावनुधावतः.

p. 41. l. 8 हिमकणानुषक्तशीतादिषु - some emendation seems to be necessary - हिमकणानुषक्तशीतादिषु (?).

Dr. N. J. Shah has rendered much service to the world of Sanskrit learning by editing these tracts and we eargely await many more publications of his.

प्राचीन उपनिषदों की दार्शनिक चर्चा

कृष्णकुमार दीक्षित

उपनिषदों के बीच प्राचीन अर्वाचीन का भेद किया जाना एक अत्यंत महत्त्व की आवश्यकता है क्योंकि इसके आधार पर जाना जा सकेगा कि भारतीय दर्शन के इतिहास के उस प्राचीनतम युग में जिसमें रचित ग्रन्थबद्ध सामग्री हमें आज उपलब्ध है दार्शनिक ऊहापोह ब्राह्मण परम्परा में किन धाराओं में होता हुआ प्रवाहित हुआ था। निःसन्देह यह कहना भूल होगी कि उस युग में ब्राह्मण परम्परा में हुआ समूचा दार्शनिक ऊहापोह हमारे इन उपनिषदों में आ गया है और यह कहना भी कदाचित् भूल होगी कि उस युग में समूचा दार्शनिक ऊहापोह ब्राह्मण-परम्परा में ही हुआ था। लेकिन इन उपनिषदों में अ-समाविष्ट तत्कालीन ब्राह्मण-दर्शन तथा तत्कालीन अब्राह्मण-दर्शन का स्वरूप क्या था यह जानने का सीधा साधन हमारे पास नहीं। क्योंकि प्रस्तुत युग से हमें प्राप्त एकमात्र दार्शनिक कृतियां हमारे ये उपनिषद हो हैं। सौभाग्य से शेष वैदिक साहित्य की भांति हमारे इन उपनिषदों के सम्बन्ध में भी पाठ-दोष की शिकायत अत्यन्त कम उठती है क्योंकि ब्राह्मण-परम्परा की यह विशेषता रही है कि उसने वैदिक साहित्य के पाठ को उसके मूलरूप में स्मृतिबद्ध करने की दिशा में भगीरथ प्रयत्न किया है। लेकिन स्पष्ट है कि वैदिक साहित्य के जिस पाठ को इस परम्पराने स्मृतिबद्ध करके सुरक्षित रखा है वह किसी समय विशेष में ही प्रामाणिक—अतः स्मृतिबद्ध करके सुरक्षित रखे जाने योग्य—घोषित किया गया होगा। वैदिक साहित्य के प्रस्तुत पाठ को प्रामाणिक घोषित करने की परिस्थितियां ठीक क्या रही होंगी इसकी कल्पना करना हमारे लिए कदाचित् आज संभव नहीं। लेकिन इस साहित्य का अन्तःसाक्ष्य स्पष्ट सिद्ध कर देता है कि वह विभिन्न व्यक्तियों द्वारा विभिन्न समयों पर रचित कृतियों का एक संकलन है और ऐसी दशा में प्रश्न उठना अनिवार्य है कि इस संकलन को जो रूप दिया गया वह क्यों; उपनिषदों को दृष्टान्त बनाकर प्रश्न किया जाना है कि वे इतने और ये-ये क्यों तथा उस-उस उपनिषद् की विषय-वस्तु वह-वह क्यों। लगता ऐसा है कि वैदिक साहित्य के उस-उस भागमें संकलित सामग्री वैदिक समाज के—कदाचित् कह सकते हैं ब्राह्मण समाज के—उस-उस भाग को परंपरा से प्राप्त थी और जब

समाज के कर्णधारों ने इस समूची सामग्री राशि के संकलन का निर्णय किया तब इस राशि के उस-उस भाग का संकलन समाज के उस-उस भाग के हाथों हुआ। इस संबंध में यह स्पष्ट है कि जो सामग्री जितनी ही प्राचीन रही होगी वह उतने ही अधिक समाज भाग में प्रचलित रही होगी जिसका अर्थ यह हुआ कि मूल वेद-मंत्र तो अवश्य ही समूचे वैदिक समाज की विरासत रहे होंगे; (ये मूल वेद-मंत्र कौन से हैं यह निश्चय करना सरल नहीं लेकिन प्रस्तुत प्रसंग में हमें इस प्रश्न को उठाना भी नहीं)। इसका अर्थ यह हुआ कि विभिन्न उपनिषद्, क्योंकि वे वैदिक साहित्य का अर्वाचीनतम भाग हैं, जिस सामग्री को अपने में संजोए हुए हैं वह प्रायः निश्चय वैदिक समाज के विभिन्न भागों में प्रचलित रही सामग्री है; जो सामग्री एकाधिक उपनिषदोंमें संकलित है वह अपेक्षाकृत प्राचीन हो यह भी पर्याप्त संभव है (किसी सामग्री का एक ही उपनिषद् में एकाधिक बार संकलित हो जाना—उदाहरण के लिए बृहदारण्यकोपनिषद् में प्रख्यात याज्ञवल्क्य-मैत्रेयी संवाद का दो बार आना—लापरवाही का ही सूचक हो सकता है)। अब प्रश्न है कि वैदिक साहित्य की सामग्री-राशि के किसी भाग को एक उपनिषद् में समाविष्ट करने की कसौटी क्या रही होगी और यह कि एक उपनिषद् में समाविष्ट सामग्री के क्रम-व्यवस्थापन की कसौटी क्या रही होगी। लगता यह है कि जड़-चेतन जगत् के मौलिक स्वरूप सम्बन्धी ऊहापोहों को—अर्थात् दार्शनिक ऊहापोहों को—उपनिषदों का रूप देने की चेष्टा की गई है, और इसका अर्थ यह हुआ कि यदि किसी उपनिषद् में समाविष्ट सामग्री का सम्बन्ध किन्हीं दार्शनिक प्रश्नों से नहीं तो वह भ्रांतिवश वहां आ गई मानी जानी चाहिए; (कुछ सामग्री के सम्बन्ध में कदाचित् यह भी कहना पड़ेगा कि वह उपनिषदों में आने योग्य होते हुए भी भ्रांतिवश कहीं अन्यत्र—उदाहरण के लिए, किसी ब्राह्मण में—चली गई है)। इस पृष्ठभूमि में यह बात ध्यान आकृष्ट करती है कि कुछ उपनिषद् अपनी शैली तथा अपनी विषय-वस्तु दोनों की दृष्टि से विशेष प्राचीन लगते हैं और प्राचीन उपनिषदों से हमारा आशय इन्हीं ग्रन्थों से होना चाहिए। इनके नाम हैं : बृहदारण्यक, छांदोग्य, तैत्तरीय, ऐतरेय, तथा कौषीतकी। कदाचित् ये तथा ये ही वे कृतियां हैं जिन्हें वैदिक साहित्य राशिका संकलन करते समय उपनिषद् वर्ग में रखा गया था—जिसका अर्थ यह हुआ कि 'उपनिषद्' नामधारी शेष कृतियां न्यूनाधिक उत्तरकाल में रची गई कृतियां है प्राचीन सामग्री का संकलन रूप कृतियां नहीं। (अपनी आगामी चर्चा में हम

इन प्राचीन उपनिषदों के उन भागों की उपेक्षा करेंगे जिनका सम्बन्ध दार्शनिक प्रश्नों से नहीं, ऐसे भाग परिमाण में विशेष अधिक नहीं लेकिन उनकी उपस्थिति की बात ध्यान में बनी रहनी चाहिए।)

प्राचीन उपनिषदों में प्रश्नों की चर्चा की शैलियां दो हैं–एक वर्णनात्मक, दूसरी संवादात्मक; और एक छोटे से ऐतरेय को छोड़ कर–जो पूरा वर्णनात्मक शैली वाला है–सभी में दोनों ही शैलियों वाले भाग हैं। उन उन संवादों में प्रकट होनेवाले व्यक्ति ऐतिहासिक व्यक्ति हैं यह सिद्ध करने के लिए भी कदाचित् प्रयत्न की आवश्यकता पड़ेगी, लेकिन यह सिद्ध करने के लिए तो प्रयत्न की आवश्यकता पड़ेगी ही कि ये संवाद सचमुच तथा ज्यों के त्यों घटित हुए हैं। यदि भारतीय साहित्य का समूचा उत्तरकालीन इतिहास इस सम्बन्ध साक्षी हो सकता है तब तो कहना होगा कि ये सभी संवाद न्यूनाधिक मात्रा में कल्पनारंजित हैं (जिन संवादों में इन्द्र तथा प्रजापति जैसे देवता भाग ले रहे हों उनके ऐतिहासिक होने का तो प्रश्न ही नहीं उठता)। लेकिन स्पष्ट ही यह परिस्थिति–जिसे अन्य कारणों से शोचनीय माने जाने का अपना औचित्य है–प्रस्तुत संवादात्मक ग्रन्थ-भागों में आई चर्चाओं का मूल्यांकन करने में हमारे लिए कोई बाधा खड़ी नहीं करती। इस सम्बन्ध में सचमुच बाधा खड़ी करनेवाली परिस्थिति यह है कि संवादात्मक तथा वर्णनात्मक दोनों ही शैलियों वाले ग्रन्थ-भागों में सामग्री किसी नियम के अनुसार व्यवस्थित की गई नहीं प्रतीत होती। हां, विचार करने पर प्रस्तुत प्रायः पूरी सामग्री को निम्नलिखित ६ भागों में बांटा अवश्य जा सकता है :

(१) वे चर्चाएं जहां शरीर-शक्तियों के बीच प्राण की श्रेष्ठता प्रतिपादित की गई है।

(२) वे चर्चाएं जहां शरीर-शक्तियों की तुलना में आत्मा की श्रेष्ठता प्रतिपादित की गई है।

(३) वे चर्चाएं जहां शरीरस्तरीय घटनाओं को विश्वस्तरीय घटनाओं के समानांतर रखने का प्रयत्न हुआ है; (इस कोटि की चर्चाएं प्रायः सर्वत्र पूर्वोक्त दो में से किसी एक कोटि की चर्चा के साथ अविभाज्य रूप से जुड़ कर आती हैं)।

(४) वे चर्चाएं जहां पुनर्जन्म तथा मोक्ष की प्रक्रियाओं का तुलनात्मक वर्णन है (अथवा मोक्ष की प्रक्रिया का स्वतंत्र वर्णन है)।

(५) छान्दोग्य में उद्दालक के मुख से कराई गई चर्चाएं।

(६) बृहदारण्यक में याज्ञवल्क्य के मुख से कराई गई चर्चाएं।

ब्राह्मण दर्शन की उत्तरकालीन मान्यताओं को ध्यान में रखने पर समझ में आना कठिन पड़ता है कि प्राचीन उपनिषदों में ऐसी चर्चाएं बार बार क्यों आती हैं जिनमें शरीर-शक्तियों के बीच प्राण की श्रेष्ठता सिद्ध करने का प्रयत्न किया गया है। वस्तुतः ये चर्चाएं उस युग की स्मारक हैं जब शरीर-शक्तियों के रूप में चक्षु, श्रवण, मन, वाणी तथा प्राण की ही परिगणना की गई थी तथा दार्शनिक चिन्तन इस प्रश्न के समाधान में व्यस्त था कि इनमें से सर्वश्रेष्ठ शरीर-शक्ति कौनसी है। काल-क्रम से एक ओर शरीर-शक्तियों की संख्या में इजाफा हुआ तथा होते होते वे सब शक्तियां—साथ ही कुछ अन्य भी—चिन्तन की परिधि में आ गईं जिन्हें उत्तरकाल में पांच ज्ञानेन्द्रिय तथा पांच कर्मेन्द्रिय कहा गया और दूसरी ओर शरीर-शक्तियों के ऊपर शासक शक्ति के रूप में आत्मा की कल्पना कर डाली गई। प्राण की श्रेष्ठता सम्बन्धी चर्चाओं से आत्मा की श्रेष्ठता सम्बन्धी चर्चाओं की दिशा में संक्रमण का एक अच्छा दृष्टान्त कौषीतकी का इन्द्र-प्रतर्दन-संवाद प्रस्तुत करता है जहां हमें एक ओर उन ऊहापोहों के दर्शन होते हैं जिन्हें प्रारंभ काल के प्राण-श्रेष्ठतावादी चिन्तकगण-पल्लवित किया करते तथा दूसरी ओर उनके जिन्हें उत्तरकाल के आत्म-श्रेष्ठतावादी चिन्तकगण और जहां बार-बार 'प्राण' तथा 'आत्मा' (वस्तुतः 'प्रज्ञात्मा') शब्दों का उल्लेख एक ही सांस में ऐसे किया गया है जैसे मानों ये दोनों परस्पर पर्यायवाची शब्द हों। लगता ऐसा है कि चक्षु आदि पांच शरीर-शक्तियों से अतिरिक्त आत्मा की कल्पना करने की आवश्यकता पुनर्जन्म तथा मोक्ष सम्बन्धी मान्यताओं को स्वीकार करलेने के फलस्वरूप अनुभव में आई है क्योंकि प्रारंभ में इतना ही माना जाता रहा होगा कि ज्योंही प्राण एक शरीर को छोड़ता है शेष शक्तियां भी उस शरीर को छोड़ देती हैं, लेकिन जब विश्वास किया जाने लगा कि एक व्यक्ति मृत्यु के समय एक शरीर छोड़कर दूसरा शरीर धारण करता है तब आत्मा जैसे एक नये तत्त्व की कल्पना की गई होगी जो इस नये विश्वास को सुसंगत बना सके। इसी लिए इस अनुमान के लिए अवकाश उपस्थित होता है कि एक ओर पुनर्जन्म तथा मोक्ष की मान्यताएं और दूसरी ओर आत्मा की मान्यता एक ही साथ उपनिषदकारों की चिन्तन-परिधि में समाविष्ट हुई हैं। पुनर्जन्म तथा मोक्ष की

मान्यताओं का आदिम रूप उनके उत्तरकालीन रूप से कितना भिन्न रहा होगा इसका एक अच्छा दृष्टान्त 'पंचाग्निविद्या' नाम से प्रख्यात वह चर्चा है जो प्राय: एक से शब्दों में बृहदारण्यक तथा छांदोग्य दोनों में आई है (बृह. ६. २., छान्दो. ५, ३–१०) और इन मान्यताओं के इससे भी अधिक आदिम रूप का दृष्टान्त है कौषीतकी के प्रारम्भ में आई। एतद्विषयक चर्चा इन तीनों ही स्थलों पर मोक्ष की कल्पना 'ब्रह्मलोक' में जाकर सदा के लिए रहने की कल्पना है और ब्रह्मलोक के सुखभोग आदि का कौषीतकी का वर्णन तो कदाचित् स्थूलता की पराकाष्ठा है। इसी प्रकार इन तीनों ही स्थलों पर पुनर्जन्म की चर्चा के प्रसंग में कल्पना की गई है कि एक आत्मा चन्द्रलोक से वर्षाजल के रूपमें बरसता है। कौषीतकी में तो पुनर्जन्म प्राप्त करने वाली सभी आत्माओं के संबंध में एक बात कही गई है लेकिन 'पंचाग्निविद्या' वाले स्थलों में एक अन्य—तथा निकृष्ट प्रकार के—पुनर्जन्म का भी निर्देश है यद्यपि इस सम्बन्ध में विशेष कुछ नहीं कहा गया है और स्पष्ट ही पुनर्जन्म के इस अतिरिक्त प्रकारकी कल्पना किन्हीं सैद्धान्तिक कठिनाईयों से बचने के उद्देश्य से की गई है; (पुनर्जन्म—संबंधी उत्तरकालीन मान्यताओं को ध्यान में रखने पर यह अनुमान करना कठिन नहीं कि ये सैद्धान्तिक कठिनाइयां कौनसी रही होंगी)। इन तीन मारके के स्थलों से अतिरिक्त स्थलों पर भी प्राचीन उपनिषदों में पुनर्जन्म तथा मोक्ष के प्रश्न को छुआ गया है और उन सभी का अपने स्थान पर विशेष अध्ययन किया जाना चाहिए।

अब दो शब्द उन चर्चाओं के सम्बन्ध में कह दिए जाएँ जहां शरीरस्तरीय घटनाओं को विश्वस्तरीय घटनाओं के समानान्तर रखने का प्रयत्न हुआ है। प्राचीन उपनिषदों में पद-पद पर उभर कर आने वाला एक स्वर है किन्हीं शरीर-स्तरीय घटनाओं का वर्णन करके उन्हीं के समानान्तर किन्हीं विश्वस्तरीय घटनाओं का वर्णन करना तथा इन में से पहले वर्णन को 'इति अध्यात्मम्' और दूसरे को 'इति अधिदैवतम' शब्दों द्वारा सूचित करना। ऐतरेय के प्रारंभ मे आत्मा के द्वारा लोकसृष्टि किये जाने का वर्णन है और इस प्रसंग में कहा गया है कि आत्मा ने पहले एक पुरुष को जन्म दिया, फिर उस पुरुष का मुख खोला तब मुख से वाक्, वाक्से अग्नि की उत्पत्ति हुई, उसकी नासिका खोली तब नासिका से प्राण, प्राण से वायु की उत्पत्ति हुई, उसकी अक्षि खोली तब अक्षि से चक्षु, चक्षु से आदित्य की उत्पत्ति हुई, आदि आदि। इस वर्णन के ब्योरे विशेष महत्व के नहीं और यह

सोचने के लिए आधार है कि यह वर्णन अपेक्षाकृत उत्तरकालीन है। लेकिन यह अच्छा दृष्टान्त है इस बात का कि उपनिषद्कार एक शरीरावयव, उसकी शक्ति तथा बाह्य विश्व के एक घटक को आमने सामने रखकर कैसे देखा करते। साधारणतः एक शरीरावयव तथा उसकी शक्ति के बीच भेद नहीं किया गया है और इसलिए हमें आमने सामने रखकर दिखलाए गए हैं एक शरीरावयव (या कह लिया जाए, एक शरीर-शक्ति) तथा बाह्यविश्व का एक घटक; उदाहरण के लिए, बार बार हमें आमने सामने रखकर दिखलाए गए हैं वाक् तथा अग्नि, प्राण तथा वायु, चक्षु तथा आदित्य, आदि आदि। प्रश्न उठता है कि इस सब का क्या अर्थ ! सोचने पर लगता है कि इसका अर्थ और कुछ नहीं उपनिषद्कारों का यह विश्वास है कि उन-उन शरीरस्तरीय प्रक्रियाओं के लिए जो कारण उत्तरदायी हैं वे ही उन-उन विश्वस्तरीय प्रक्रियाओं के लिए भी। किस शरीरस्तरीय प्रक्रिया को किस विश्वस्तरीय प्रक्रिया के समानान्तर रखा जाए इस सम्बन्ध में सभी उपनिषद्-कार एकमत नहीं लेकिन जहां तक उनके बीच अथवा उनमें से अधिकांश के बीच इस सम्बन्ध में ऐकमत्य है वहां भी हमें अनुमान करना सरल नहीं कि क्यों अमुक शरीरस्तरीय प्रक्रिया को अमुक विश्वस्तरीय प्रक्रिया के समा-नान्तर रखा गया है। उदाहरण के लिए, यह कतई समझ में नहीं आता कि मन को चन्द्रमा के समानान्तर रखने का कारण क्या रहा होगा। ध्यान देने की बात इतनी ही कि जब शरीरस्तरीय शक्तियों के ऊपर रहकर उनपर शासन करने वाले तत्त्व के रूप में 'आत्मा' की कल्पना की गई होगी तभी विश्वस्तरीय शक्तियों के ऊपर रहकर उनपर शासन करनेवाले तत्त्व के रूप में 'ब्रह्म' की कल्पना की गई होगी: और क्योंकि उन-उन शरीरस्तरीय शक्तियों को किसी न किसी अर्थ में उन उन विश्वस्तरीय शक्तियों से एकरूप मानने की परम्परा थी 'आत्मा' को किसी न किसी अर्थ में 'ब्रह्म' से एकरूप मान लिया गया।

अन्त में विचार करने के लिए रह जाती हैं छान्दोग्य में उद्दालक के मुख से कराई गई चर्चाएं तथा बृहदारण्यक में याज्ञवल्क्य के मुख से कराई गई चर्चाएं। उद्दालक की चर्चाओं में ध्यान देने योग्य बात यह है कि वहां विस्तार से तथा प्रयोगों द्वारा सिद्ध करके दिखलाया गया है कि वे वे विश्वस्तरीय शक्तियां उन उन शरीरस्तरीय शक्तियों के रूप में परिवर्तित कैसे हो जाती हैं। यहां दूसरी ध्यान देने योग्य बात यह है कि विश्वस्तरीय शक्तियों की उद्दालक की सूची उनकी परम्परागत

सूची से भिन्न है; उदाहरण के लिए, जहां परंपरा थी कि मन, वाणी तथा प्राण का सम्बन्ध क्रमशः चन्द्रमा, अग्नि तथा वायु से जोड़ा जाए वहां उद्दालकने उनका सम्बन्ध क्रमशः अन्न, अग्नि तथा जल से जोड़ा। दूसरे, उद्दालकने कल्पना की कि अन्न का सूक्ष्मतम भाग मन बनता है जबकि उसका अपेक्षाकृत स्थूल भाग मांस बनता है, स्थूलतम भाग मल, अग्नि का सूक्ष्मतम भाग वाणी बनती है जब कि उसका अपेक्षाकृत स्थूल भाग मज्जा बनता है, स्थूलतम भाग अस्थि, अन्त में जल का सूक्ष्मतम भाग प्राण बनता है जबकि उसका अपेक्षाकृत स्थूल भाग रक्त बनता है, स्थूलतम भाग मूत्र। और उद्दालक की एक दूसरी नई कल्पना यह थी कि अन्न का जन्म जल से होता है, जल का अग्नि से तथा अग्नि का 'सत्' से। इस प्रकार उद्दालकने मानव शरीर की सभी जड-चेतन प्रक्रियाओं का उद्गम एक ऐसे तत्त्व में देखा है जो पहले अग्निरूप में परिवर्तित होता है, फिर अग्नि से जलरूप में, तथा अन्त में जल से अन्नरूप में अर्थात् एक ऐसे तत्त्व में जिसे बिना विशेष संकोच के जड कहा जा सकता है। यही कारण है कि कुछ विद्वान् उद्दालक के मत को उत्तरकालीन सांख्य मत का बीजरूप मानते हैं क्योंकि इस सांख्य मत में भी मानव शरीर की सभी जड-चेतन प्रक्रियाओं का उद्गम 'प्रकृति' नामवाले एक जड तत्त्व में देखा गया है। इतना अवश्य है कि उद्दालक ने 'सत्', अग्नि, जल तथा अन्न इन चारों ही तत्त्वों को 'देवता' विशेषण दिया है और उनके सम्बन्ध में ऐसे बात की है जैसे मानों वे सभी चेतन व्यक्ति हों। लेकिन हमें नहीं भूलना है कि उपनिषद्काल में विश्वस्तरीय शक्तियों को 'देवता' कहने की परम्परा थी—उसी प्रकार जैसे शरीर को 'आत्मा' कहने की; (यही कारण है कि विश्वस्तरीय शक्तियों से सम्बन्धित चर्चाओं का सूचन 'इति अधिदैवतम्' कहकर होता तथा शरीरस्तरीय चर्चाओं का सूचन 'इति अध्यात्मम्' कहकर)। इसके बावजूद मानना ही पड़ेगा कि एक सर्वथा जडतत्त्व की कल्पना करने में—अर्थात् एक ऐसे जडतत्त्व की कल्पना करने में जो अचेतन हो—उद्दालक को कुछ कठिनाइयां अवश्य रही होंगी—भले ही हम आज पक्का अनुभव न कर सकें कि वे कठिनाइयां क्या थीं। याज्ञवल्क्य की चर्चाओं का महत्त्व दूसरे ही प्रकार का है। उनका मुख्य प्रयत्न यह सिद्ध करने की दिशा में था कि शरीरस्तरीय शक्तियों के ऊपर रहकर उनपर शासन करनेवाला तत्त्व 'आत्मा' तथा विश्वस्तरीय शक्तियों के ऊपर रहकर उनपर शासन करनेवाला तत्त्व 'ब्रह्म' एक दूसरे से सर्वथा

एक कैसे। लेकिन हमारा दैनंदिन अनुभव यह सिद्ध करता प्रतीत नहीं होता कि कोई एक ही तत्त्व सभी मनुष्यों की शरीर-शक्तियों के ऊपर और साथ ही सभी विश्वस्तरीय शक्तियों के उपर भी शासन करता है। इसलिए याज्ञवल्क्यने यह सिद्ध करना आवश्यक समझा कि आत्मा (=ब्रह्म) के स्वरूप का साक्षात्कार हमें दैनंदिन अनुभव के दौरान में नहीं होता बल्कि सुषुप्तिकाल में होता है (और इस स्वरूप की हल्की झांकी हमें प्राप्त होती है स्वप्नकाल में)। साथ ही याज्ञवल्क्यने इस शंका का समाधान करना भी आवश्यक समझा कि सुषुप्तिकाल में तो हमें किसी प्रकार का ज्ञान होता प्रतीत नहीं होता; उनका तर्क है कि आत्मा सचमुच ज्ञान का विषय नहीं क्योंकि ज्ञाता—जैसा कि आत्मा है—ज्ञान का विषय हो ही नहीं सकता, लेकिन आत्मा अनुभूति का विषय अवश्य है और सुषुप्तिकाल में हमें आत्मा की अनुभूति होती ही है। यही कारण है कि प्रायः विद्वान् याज्ञवल्क्य के मत को उत्तरकालीन आत्माद्वैत (=ब्रह्माद्वैत) का—तथा उनकी चिन्तन प्रणाली को उत्तरकालीन सभी रहस्यवादी चिन्तन प्रणालियों का—बीजरूप मानते है। हां, यद्यपि याज्ञवल्क्य ने इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है कि प्रत्येक मनुष्य की व्यक्तिगत आत्मा विश्व-आत्मा से सर्वथा एकाकार है उन्होंने इस सिद्धान्त का प्रतिपादन कदापि नहीं किया है कि एक आत्मा के अतिरिक्त शेष सभी प्रतीतियां भ्रान्तिजनित प्रतीतियां है। लेकिन जब वे एक मनुष्य की व्यक्तिगत आत्मा के व्यक्तित्व को एक भ्रान्तिजनित प्रतीति मानने के लिए बाध्य हैं तब वे इस प्रकार की तर्कणा के लिए भी द्वार खोल ही देते हैं कि हमारे दैनंदिन अनुभव की सभी जड-चेतन प्रतीतियां भ्रान्ति-जनित प्रतीतियां है और उत्तरकालीन अद्वैतवेदान्तियों ने जब इस प्रकार की तर्कणा को सचमुच प्रस्तुत किया तथा अपने मत के समर्थन में याज्ञवल्क्य के वचनों को उद्धृत किया तब तत्त्वतः वे कदाचित् गलती पर न थे भले ही अपने ऊहापोह के दौरान में वे इन वचनों में आए इन-उन शब्दों का अर्थ तोड़ने मरोड़ने पर जब तब बाध्य हुए।

कुवलयमाला-महाकथा
की
अवान्तर कथाए् और उनका वर्गीकरण

डॉ॰ के॰ रिषभचन्द्र

कुवलयमाला की महाकथा में अनेक अवान्तर कथाएँ उपलब्ध होती हैं। अनेक पात्रों के देवलोक में उत्पन्न होने और वहाँ पर अपना जीवन व्यतीत करने के प्रासंगिक उल्लेखों को स्वतन्त्र कथानक की दृष्टि से अनुपयोगी समझ कर उन्हें छोड़ देने पर अन्य अवान्तर कथाओं की संख्या पच्चीस के करीब होती है जिनके नाम नीचे दिए जा रहे हैं।

अवान्तर कथाओं के नाम

(१) चंडसोम, (२) मानभट, (३) मायादित्य, (४) लोभदेव, (५) मोहदत्त, (६) काकोदुम्बरी (कार्उंबरी के फल), (७) ताराचंद का निदान, (८) रण्यमूषक, (९) मुनि सागरदत्त, (१०) शेठ महाधन की पुत्री, (११) ब्राह्मण यज्ञसोम, (१२) यक्ष जिनशेखर एवं कनकप्रभा, (१३) राज–पोपट, (१४) श्रीमती और सिंह, (१५) वनसुन्दरी एणिका, (१६) भिल्लाधिपति दृढपरिघ, (१७) मुनि भानु, (१८) कुलमित्र-धनमित्र, (१९) राजकुमार पृथ्वीसार, (२०) मणिरथ कुमार, (२१) सुंदरी और प्रियंकर, (२२) कामगजेन्द्र, (२३) वज्रगुप्त, (२४) स्वयंभूदेव और (२५) महारथ कुमार।

विभिन्न पहेलुओं और दृष्टियों के आधार पर इन कथाओं का विभाजन निम्न वर्गों में किया जा सकता है, जैसे—

(१) सम्पूर्ण अथवा आंशिक जीवन : पूर्णकथा, खंडकथा और कथांश.

(२) सहायक और उपजीव्य कथा : उपकथा, दृष्टान्त-कथा, पूर्व-भव-कथा और आगामी-भवकथा.

(३) पात्रानुसार : मानुषीकथा, दिव्यकथा, दिव्यमानुषीकथा और पशुपक्षी-कथा.

(४) कथनकार : स्वयं कथाकार-कथित और पात्रों द्वारा कथित (आत्म-कथा) अथवा अन्य-पात्र (व्यक्ति) कथा.

(५) पुरुषार्थ : अर्थकथा, कामकथा, और धर्मकथा.

(६) अ. पात्रों का सामाजिक स्तर : ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र, जंगलीजाति और अन्य जाति.

(७) ब. अनेक धन्धे, कार्यकलाप, संघर्ष और अन्य विशेषताएँ.

(१) पूर्णकथा, खंडकथा और कथांश

जिन कथाओं में नायक का करीब करीब सम्पूर्ण जीवन-चरित प्राप्त होता है उन्हें **'पूर्णकथा'** की कोटि में रखा गया है। उनकी संख्या ६ के करीब है और इस कोटि में कथा नम्बर (१), (२), (३), (४), (५) और (९) रखी जा सकती है। नायक के जीवन के कुछ भाग अथवा अधिकांश भाग का जिसमें प्रतिपादन हुआ है उन्हें **खंडकथा** की कोटि में स्थान दिया गया है। इस कोटि में १३ कथाओं का समावेश होता है जिनका नम्बर (७), (१०), (११), (१३), (१४), (१५), (१६), (१८), (२०), (२१), (२२), (२३) और (२४) है। ऐसी कथाएँ जिनमें आंशिक जीवन के दर्शन होते हैं अथवा जो बहुत ही संक्षिप्त रूपमें पूरी की गई हैं उन्हें **कथांश** की संज्ञा दी गई है। ऐसी कथाओं की संख्या ६ है और उनका नम्बर (६), (८) (१२), (१७), (१९) और (२५) है।

(२) पूर्व-भवकथा, आगामी-भवकथा, उपकथा और दृष्टान्तकथा

पात्रों के पूर्वभव से संबंध रखने वाली कथाओं की संख्या १० है जिनका नम्बर (१), (२), (३), (४), (५), (७), (११), (१४), (१८) और (२१) हैं। आगामी-भव की ६ कथाएँ हैं जिनका नम्बर (१९), (२०) (२२), (२३), (२४) और (२५) है। उपकथाओं की संख्या ७ है जो मुख्य कथा की उपजीव्य कथाओं के रूप में आती हैं। उनका नम्बर (९) (१०), (१२), (१३), (१५), (१६), और (१७) है। दो कथाएँ नंबर (६) और (८) दृष्टान्त कथाएँ हैं जो क्रमशः 'भव्यत्व' और 'निदान' को समझाने के लिए कही गई हैं।

(३) मानुषी, दिव्य, दिव्यमानुषी और पशु-पक्षीकथा

मानुषी कथाओं की संख्या १५ है। उनका नम्बर (१), (२), (३), (४), (५), (६), (७), (११), (१४), (१६), (१८), (२०), (२१), (२४)

और (२५) है। ३ कथाओं में किञ्चित् दिव्यतत्त्व है। उनका नम्बर है (९), (१५) और (१९)। ४ दिव्यमानुषी कथाएँ हैं उनका नम्बर है (१०) (१७), (२२) और (२३)। (११) नम्बर की कथा मात्र १ दिव्यकथा है। (८) और (१३) नम्बर की २ कथाएँ पक्षी-कथाएँ हैं।

(४) स्वयं कथाकार कथित और पात्रों द्वारा कथित

अ. कुवलयमाला और कुवलयचंद्र की मुख्य कथा का कथन कथाकार के मुख से हुआ है। उसी प्रकार अवान्तर कथा नम्बर (१९), (२०) और (२५) भी उनके द्वारा कही गई हैं।

आ. उपर्युक्त तीन कथाओं के अतिरिक्त बाकी की २२ कथाओं का कथन अन्य पात्रों के मुख से हुआ है। उनके तीन विभाग किये जा सकते हैं : [१] कुवलयचंद्र के सम्पर्क में आने वाले पात्रों द्वारा, [२] इन पात्रों के सम्पर्क में आने वाले व्यक्तियों द्वारा और [३] अन्य व्यक्तियों द्वारा।

[१] कुवलयचंद्र को जिन गौण पात्रों ने जिस जिस व्यक्ति की जो जो कथाएँ सुनाईं वे इस प्रकार हैं :

(अ) आत्मकथा के रूप में : (९) मुनिसागरदत्त, (१२) यक्ष जिनशेखर एवं कनकप्रभा, (१३) राजपोपट, (१६) भिल्लाधिपति दृढपरिघ (१७) मुनि भानु

(आ) अपनी पूर्व-भवकथा के रूप में : (१८) मुनि भानु (कुलमित्र-धनमित्र)

(इ) अन्य पात्र की पूर्व-भवकथा के रूप में : राजपोपट द्वारा वनसुन्दरी एणिका की (१४) 'श्रीमती और सिंह' नाम की पूर्व-भवकथा

(ई) अन्य कथा : यक्षकन्या कनकप्रभा द्वारा कथित यक्ष जिनशेखर के पूर्व-भव की (११) ब्राह्मण यज्ञसोम की कथा

[२] सागरदत्त को अपनी आत्मकथा (१०) शेठ महाधन की पुत्रीने कह सुनाई

[३] (अ) मुनि धर्मनन्दन द्वारा कथित ६ कथाएँ :
अश्व द्वारा अपहृत होने के पश्चात् जंगल में मुनि सागरदत्त के दर्शन होने पर उनके द्वारा कुवलयचंद्र को कही गई पाँच कथाएँ :

* जिनका कथन मुनि धर्मनन्दन वत्सदेश के राजा पुरन्दरदत्त और उनके अमात्य वासव को अपने पास में दीक्षित पाँच मुनियों की कथाओं के रूप में करते हैं : (१) चण्डसोम, (२) मानभट, (३) मायादित्य, (४) लोभदेव और (५) मोहदत्त.

** मुनि धर्मनन्दन द्वारा अपने पाँचों मुनि–शिष्यों को सुनाई गई दृष्टान्त-कथा नं. (६) काकोदुम्बरी के फल

(आ) तीर्थंकर धर्मनाथ द्वारा अपने गणधर को देव पद्मसार (कुवलयचन्द्र का पूर्व-भव) की उपस्थिति में कही गई कथाएँ : (७) तारांचन्द का निदान, (८) रण्यमूषक

(इ) एक मुनि (राजा भृगु के पिता)ने दो विद्याधरों को राजा भृगु और राज-पोपट की उपस्थिति में पूर्वार्ध कथा कही और राज-पोपटने कुवलय-चन्द्र को उत्तरार्ध कथा कही : (१५) वनसुन्दरी एणिका

(ई) तीर्थंकर महावीर द्वारा कही गई :

* मणिरथकुमार को कही गई उसकी पूर्व-भवकथा : (२१) सुन्दरी और प्रियंकर

** अपने गणधर को कही गई : (२२) कामगजेन्द्र और: (२३) वज्रगुप्त

*** (२४) स्वयंभूदेव को सुनाई गई उसकी आत्मकथा

इस प्रकार 'कथा में कथा' की दृष्टि से देखते हुए इस महाकथा में हमें तृतीय स्तर तक की उपकथाएँ देखने को मिलती हैं । जैनकथासाहित्य-कारों की कथा में कथा कहने की यह शैली बहुत प्राचीन है ।

(५) अर्थकथा, कामकथा और धर्मकथा

प्रारंभ में स्वयं कथाकार ने जो निर्देश किया है उसके अनुसार ही इन अवान्तर कथाओं को तीन पुरुषार्थों में से किसी एक में स्थान दिया जा सकता है । इनमें से अनेक कथाओं का पर्यवसान पात्रों द्वारा दीक्षा ग्रहण करने में हुआ है अतः प्रधानतः अर्थकथा अथवा कामकथा होते हुए भी कितनी ही कथाएँ धर्मान्त हो गई हैं । मात्र चार कथाएँ ऐसी हैं जो धर्मान्त नहीं हैं, जैसे नं० (६), (१०), (१४) और (२१) ।

अ. अर्थकथाओं में नं० (३), (४), (९), (१६), (१८), और (२४) को समाविष्ट किया जा सकता है ।

आ. कामकथाओं में नं० (१), (२), (५), (२२) और (२३) को स्थान मिलता है ।

इ. धर्मकथाओं में नं (७), (८), (११), (१२), (१३), (१५), (१७), (१९), (२०) और (२५) को लिया जा सकता है।

(६) पात्रों का सामाजिक स्तर और कथा की अन्य विशेषताए

अवान्तर कथाओं में मानव-समाज और मानवेतर प्राणियों के जिन विभिन्न स्तरों, जातियों इत्यादि से पात्रों का चयन किया गया है तथा उनके संघर्ष, धन्धे, कार्यकलाप और अन्य विशेषताओं का प्रतिपादन हुआ है उनका वर्गीकरण संक्षिप्त विवरण के साथ नीचे दिया जा रहा है।

अ. ब्राह्मण कुलः

(१) नटखट ब्राह्मणः ईर्ष्या और मत्सर का परिणाम, सुन्दर स्त्रियों के प्रति नौजवानों का आकर्षण, स्त्रीसौन्दर्य के भयस्थान, प्रेमी-युगलों के प्रति गैरसमझ, नट-मंडलीका तमाशा, क्रोधावेश का फल, निर्दोष व्यक्ति की हत्या इत्यादि।

(११) ब्राह्मण पुत्रः दुष्काल से सारे परिवार का नाश, विपत्ति में भटकना।

(२४) गरीब ब्राह्मणः चोरो से जमीन में छुपा धन खोद निकालना।

आ. क्षत्रिय कुलः

(२) अभिमानी और विलासी ठाकुरः हठीला स्वभाव, तुच्छ बातों पर झगड़ा, पुलिंद एक लडाकू जाति, हठ के कारण निर्दोष लोगों की मृत्यु।

(५) स्वच्छंद राजकुमारः वणिक-पुत्री से प्रेम-विवाह, दीर्घ काल तक दूर देश में पति द्वारा पत्नी से अलग रहने के परिणाम, प्रतिकूल परिस्थिति और माता द्वारा अपने शिशु को खो बैठना, उसके द्वारा राजकुल में दासी बनकर रहना, कामुक व्यक्ति स्त्री की हत्या पर उतारु इत्यादि।

(१४) उदंडी राजकुमारः पर-पुरुष के मात्र संपर्क में आते ही स्त्री-चारित्र्य पर शंका, क्रोधावेश के परिणाम, गलतफहमी से साले की हत्या।

(१५) राजकुमारीः शैशवावस्था में ही अपहरण, जंगल में मृगों के बीच में पालन-पोषण, पशुओं के साथ ही रहना, मनुष्य समाज से भय और उनको देखते ही भाग जाना।

(१६) राजकुमार: राज-षड्यन्त्र, छोटे भाई को राजगद्दी और बड़े भाई को दवाओं के प्रयोग से पागल बनाकर जंगल में भगा देना, परिस्थितिवश भिल्लो का आधिपत्य और डकैती का धन्धा करना ।

(१७) राजपुत्र: स्वर्ग और नरक की बात सुनकर संसार मात्र से वैराग्य।

(१९) राजकुमार: जाति-स्मरण और संसार-त्याग ।

(२०) राजकुमार: शिकार का व्यसन, एक बार एक हरिण पर वात्सल्य-भाव और वैराग्य ।

(२२) कामुक राजकुमार: अनेक कन्याओ के साथ शादी, विद्याधरो द्वारा रूप बदलकर सुन्दर स्त्री का रूप धारण कर उसे प्रतिबुद्ध करना, जादू के खेल के समान आँख मींचते ही अन्य देशों के दर्शन होना ।

(२३) साहसी राजकुमार: विद्याधर डाकू द्वारा कन्याओं का अपहरण, जादू की गोली का प्रयोग जिससे शारीरिक शक्ति में वृद्धि, अपने साहस के बल पर राजकुमारने सभी कन्याओ को मुक्त करवाया और विद्याधर का नाश किया ।

(२५) राजकुमार: स्वप्न और उसका फल और वैराग्य ।

इ. वैश्यकुल:

(३) दरिद्र और कपटी वैश्य: व्यापार के लिए अन्य देश जाना, लोभ, धोखेबाज़ी, ठगाई, कपटपूर्ण आचरण, जालसाज़ी, मित्र को कूप में फेंकना, लुटेरों से सामना करना, उनकी ईमानदारी और सज्जनता ।

(६) व्यापारी-पुत्र: जहाज के टूटने से सभी व्यापारियों का एक द्वीप पर मिलना और घर लौटने की प्रतीक्षा और उपाय ढूँढना ।

(९) श्रेष्ठीपुत्र: जाति-स्मरण और धर्मोपदेश ।

(१०) श्रेष्ठीपुत्री: विद्याधरों द्वारा कन्याओं का अपहरण, आपस में लड़ाई और अपहृत कन्या को जंगल में निस्सहाय छोड़ देना, भाग्य से घूमते हुए व्यापारी पुत्र से मिलन और शादी ।

(१८) श्रेष्ठीपुत्र : व्यापार में असफल और वैराग्य ।

(२१) वणिकपुत्री: अति गाढ प्रेम होने के कारण पति की मृत्यु पर उसके शव को लेकर फिरना, युक्ति से इसका इलाज ।

ई. शूद्रकुलः

(४) शूद्र जाति का लोभी और चोर सार्थवाहः अश्व-व्यापार, समुद्र-यात्रा, व्यापार में साहस, समुद्री तूफ़ान से यान का टूट जाना, मित्र को समुद्र में फेंकना, कीमियागरों द्वारा मनुष्य-माँस के प्रयोग से अमूल्य धातु बनाना।

उ. जंगली जातिः

(७) पर्वतीय राजा : अन्य राजा का आक्रमण, पर्वतीय राजा की हत्या, रानी द्वारा भाग निकलना और राजकुमार के साथ दीक्षा।

(१६) भिल्ल-सेनापतिः इसका उल्लेख क्षत्रियकुल के नीचे हो चुका है। जंगल में सार्थवाह इत्यादि को अवसर पा कर लूटना।

ऊ. विविधः

(८) रण्यमूषकः धर्म-बोध, जाति-स्मरण।

(१२) यक्षः भगवद्भक्ति, विद्याबल और औषधिवलय।

(१३) राज-पोपटः तोते को राजकुमारी द्वारा सभी कलाओं में प्रशिक्षण देना, पुनः उसके द्वारा जंगल में रहने वाली एक राजकुमारी को प्रशिक्षण देना, एक जगह से दूसरी जगह संदेश पहुँचाना।

इस विश्लेषण से कथाओं के अनेक प्रकार और समकालीन सामाजिक जीवन के विभिन्न पहेलुओं की जानकारी प्राप्त करने में हमें पर्याप्त सहायता मिलती है।

कर्पूरमंजरी अने स्वामिभक्त सेवकनुं कथाबिंब

हसु याज्ञिक

संवत १६०५मां मतिसारे रचेली कर्पूरमंजरीनी कथा, काव्यत्व अने कथानिरूपणनी दृष्टिए सामान्य कृति होवा छतां लोककथा तरीके मध्यकालीन गुजराती साहित्यनी महत्त्वनी कृति छे। दुहा अने चोपाईनी कुल ४११ पंक्तिओनुं पूर धरावती मतिसारनी प्रस्तुत रचनाने डॉ. भो. ज. सांडेसराए इ.स. १९४१मां संपादित करी प्रकाशमां आणी छे। कथाना अंतमां आ कृतिनो रचयिता पोतानी ओळख 'कवि पंडित मतिसार' तरीके आपे छे अने काव्यारंभनुं मंगलाचरण गणपतिनी स्तुतिथी करे छे, एथी स्व. श्री. चि. डा. दलाले मतिसारने जैनेतर कथाकार मान्यो छे। परंतु जैन कविओ माटे पण गणपति अने शारदास्तवनथी कृतिनो मंगलारंभ करवानो रिवाज क्वचित् स्वीकारायो छे तेथी तथा जिनशासननुं माहात्म्य मतिसारे आप्युं छे एथी डॉ. सांडेसरा माने छे तेम कवि जैन ज प्रतीत थाय छे। सं. १६७८मां रचायेल शालिभद्रमुनिरास तथा सं. १६९९मां रचायेल चंपकसेनरासना कर्ता तरीके जिनसिंहसूरिशिष्य मतिसागरनुं नाम मळे छे। कर्पूरमंजरीनी रचना सं. १६०५मां थयेली छे तेथी मतिसार अने मतिसागर स्पष्टतः भिन्न कविओ छे। आथी कर्पूरमंजरीनी रचना करनार मतिसार जैन होवानो संभव छे तथा एनी रचेली एक कृति ज हाल उपलब्ध छे,[1] एथी विशेष कर्ता अने एनी अन्य कोई कृति होय तो ते कृतिनी विगत मळती नथी। कर्पूरमंजरी नामाभिधानवाळी अन्य कृतिओमां विशेष ध्यान खेंचती कृति छे कनकसुन्दरकृत कर्पूरमंजरी। हकीकते तो ए रचना प्रस्तुत कथानकनो ज बीजो अवतार छे अने एना कथानकसाम्यनी अत्रे आगळ चर्चा करेली छे। अन्य कृतिओमां एल. डी. इन्स्टीटयूटमां पुण्यविजयजी भंडार परिग्रहण संख्या ३६६०मां कर्पूरमंजरी कथानिका नाटिका अने ६४८८ कर्पूरमंजरीरास नामनी कृतिओ नोंधायेली छे। मतिसारकृत कर्पूरमंजरीना कथानकने मुख्य माळखा रूपे स्वीकारीए तो एने मळती कथानां मुख्य त्रण स्वरूपो मळे छेः

१. डॉ. भारती वैद्ये रास-साहित्यमां आपेला टिप्पणमां गुणधर्मरास नामनी मतिसारनी १६४२मां रचायेली कृति नोंधेली छे.

१. मतिसारकृत कर्पूरमंजरी

२. कनकसुन्दरकृत कर्पूरमंजरी

३. बोटाद विस्तारमां प्रचलित लोककथा

१. मतिसारकृत कर्पूरमंजरीनुं कथानक–

सिद्धराज जयसिंहे रुद्रमहालय बंधाव्यो । गंगाधर सलाटे एमां स्त्रीराज्यनी राणी कर्पूरमंजरीना दशांगने आकर्षणविद्याथी हरीने कंडारेली मूर्तिरूपे मूक्युं । रुद्रमहालयमां मूकेली आ मूर्तिनी मोहकतानी वात देशविदेशमां प्रसरी । चंपानगरीनो राजकुमार रूपसेन अने मित्र सींघलसी वणझारावेशे सिद्धपुरमां आव्या । मूर्तिने जोतां ज रूपसेन एना प्रेममां पडयो अने सानभान भूली गयो । सींघलसी शिल्पद्रष्टा सुंदरीनी भाळ मेळववा गंगाधरने मळ्यो । शिल्पी गंगाधरे सींघलसीने अंध गुरु गोविंद पासे दक्षिणमां मोकल्यो । अंध गुरु गोविंदे सींघलसीने कर्पूरमंजरी पर रूपसेन साथे लग्न करवानी भलामणचिठ्ठी लखी आपी । सींघलसी स्त्रीराज्यमां आव्यो । कर्पूरमंजरी लग्न माटे संमत थई । सिद्धपुर पाछा फरवा माटे आकाशमां ऊडे एवा यांत्रिक घोडानी जरूर पडी । ए घोडो बनाववा माटे बत्रीस लक्षणोवाळो पुरुष ज जंगलमांथी काष्ठ लावे ए अनिवार्य हतुं । सींघलसी बत्रीस लक्षणो धरावतो होई काष्ठ लाववामां अने ऊडतो घोडो बनाववामां सफळ थयो । सींघलसी अने कर्पूरमंजरी ऊडता घोडा पर बेसी सिद्धपुर आव्यां । सिद्धपुर पहोंचतां ज कर्पूरमंजरीने पोतानो हार रही गयानुं याद आव्युं । सात दिवसमां ज पोते पाछी फरशे एवुं कही कर्पूरमंजरी एकली स्त्रीराज्यमां गई । मुदत वीत्या छतां कर्पूरमंजरी पाछी न फरतां स्त्राजातिना वचनभंगने शापतो सींघलसी पाछो स्त्रीराज्यमां गयो अने कर्पूरमंजरीने मळ्यो । यांत्रिक घोडानो एक भाग अकस्मात् आगथी बळेलो होवाथी कर्पूरमंजरी पाछी फरी शकी न हती । सींघलसी पाछो वनमां गयो, विशिष्ट काष्ठ लाव्यो, घोडो बनाव्यो अने बन्ने सिद्धपुर आव्यां । नगरमां प्रवेशतां ज कर्पूरमंजरीने अपशुकन थया । कर्पूरमंजरी रूपसेन साथे लग्न करे तो रूपसेनने चार घात नडे एम हतुं । अवजोगमां थयेलां आगमन अने ए पछीना लग्नथी रूपसेननुं वडनी डाळ भांगतां, घोडेथी पडतां, माताए मोकलेला विषवाळा लाडु खातां अने ए त्रणेथी बचे तो छेवटे चोथी वखत सर्पदंशथी मृत्यु थाय एवी घात हतो । सींघलसीए कर्पूरमंजरीने जणाव्युं के रूपसेनने घात विषे सावचेत बनावी उगारी

लेवामां आवशे। परंतु कर्पूरमंजरीए जणाव्युं के आ घात विषे रूपसेनने वात करनार पथ्थरनी मूर्ति बनी जाय एवुं छे। सींघलसीए जणाव्युं के रूपसेनने कशुं जणाव्या वगर पण पोते घातमांथी उगारी लेशे। आथी अंते कर्पूरमंजरी रूपसेन साथे लग्न करवा तैयार थई। पथ्थरनी मूर्तिने जीवती-जागती जोतां ज रूपसेनना सानभान पाछां आव्यां अने कर्पूरमंजरी-रूपसेननां लग्न थयां। वफादार मित्र सींघलसीए रूपसेनने घातमांथी शौर्य अने कुशळताथी बचावी लीधो। सर्पदंशनी अंतिम घातथी मित्रने उगारी लेवा माटे सींघलसी रात्रे मित्रना शयनागारमां जागतो छुपाई रह्यो। रात्रे दंपती ऊंघतां हतां त्यां सर्प आव्यो। सींघलसीए तलवारथी सर्पनुं डोकुं उडावी दीधुं। पण सर्पनी लाळ कर्पूरमंजरीनी खुल्ली छाती पर पडी। सर्पनुं विष न चडे एथी सींघलसी लूछवा गयो ए क्षणे ज रूपसेन जागी गयो। मित्रनी शंकानुं समाधान करवा माटे मजबूर सींघलसीने चार घातनी वात कहेवी पडी अने एथी एनुं शरीर पथ्थरनुं बनी गयुं। रूपसेन-कर्पूरमंजरीना विलापथी करुणामयी पार्वतीए भगवान शंकरने विनंती करी अने सींघलसी सजीवन थयो।

२. कनकसुंदरकृत कर्पूरमंजरी–

सं. १६६२मां जैन कवि विद्यारत्नना शिष्य कनकसुंदरे चार अधिकारनी मळी कुल ७३२३ कडीमां कर्पूरमंजरीनी कथा लखी छे। मतिसारे आपेली कथाने ज कनकसुन्दरे हलावी–मलावी केटलाक उमेरण साथे वधारे सारी रीते कही छे। कनकसुन्दरनी रचनानुं कथानक आ प्रमाणे छेः

अणहिलपुर पाटणना राजाए पूर्वभवना पापनिवारण माटे सहस्रलिंग तळाव अने रुद्रमाळ बंधाव्यां। आ समये बंगाल देशना कान्तिनगरमां मदनभ्रम नामनो राजा राज्य करतो हतो, सिद्धराजनी आण स्वीकारतो न हतो। आथी सिद्धराजे कान्तिनगरने घेरो घाल्यो। मदनभ्रमे राजसभामां सिद्धराजने जीवतो पकडी लाववानुं बीडुं फेरव्युं। सातसो वारांगनाओए बीडुं उपाड्युं अने सिद्धराजनी लश्करी छावणी आगळ जइ नृत्य करवा लागी। सिद्धराज अने एनुं लश्कर भान भूली वारांगनाओनी पाछळ पाछळ जवा लाग्या अने चतुर वारांगनाओ बधांने नगरमां लई आवी, नगरना दरवाजा देवाई गया अने बधा कैद थया। मदनभ्रमे सिद्धराजनी आगतास्वागता करी पण तेने नजरकैद कर्यो। मदनभ्रम राजाना प्रधान बुद्धिसागरने कर्पूरमंजरी नामनी सुंदर पुत्री हतो अने एना

शरीरमांथी कपूरनी सुवास आवती हती । सिद्धराजना पासवान एक हजामने कर्पूरमंजरी जोवानी इच्छा थतां बुद्धिसागरना आवासमां आव्यो अने कर्पूर-मंजरीना नख कापी एक पोतानी पासे राख्यो । थोडा समय पछी सिद्धराज अने एनुं लश्कर मुक्त थयां अने बधां पाटण आव्यां । हजामे पेलो नख शिल्पि गंगाधरने आप्यो । शिल्पि गंगाधरे केवळ नखने आधारे कर्पूरमंजरीना समग्र देहनी कल्पना करी अने आबेहूब मूर्ति बनावी । आ मूर्तिने रुद्रमाळमां मूकवामां आवी । उज्जयिनीमां मोहसार अने गुणसार नामना बे भाईओ हता । मोहसार वस्त्रनी पोठ भरी सिद्धपुर आव्यो अने मूर्तिरूप कर्पूरमंजरीने जोतां ज प्रेममां पडयो तथा सानभान गुमावी बेठो । लोकोए घणो समजाव्यो छतां सानभान पाछा न आव्यां । उज्जयिनी पाछा फरेला साथेना माणसो द्वारा आ समाचार मोहसारनी पत्नी मतिश्रीने मल्या । एणे दियर गुणसारने तपास माटे सिद्धपुर मोकल्यो । गुणसारना अनेक प्रयत्नो छतां मोहसारनां सानभान पाछां न आव्यांथी एणे मूर्तिना शिल्पिनी शोध करी कर्पूरमंजरी विषेनी हकीकत जाणी । सिद्धराजनो पत्र लई गुणसार कान्तिनगर आव्यो अने प्रधान बुद्धिसागरनो परिचय केळवी कर्पूरमंजरीने मळयो । कर्पूर-मंजरी गुणसार पर मोह पामी । गुणसारे मोहसारनी दशानी वात करी अने ए वर तरीके पसंद न पडे तो पोतानो समृद्धिमां भाग आपवानुं वचन आप्युं । कर्पूरमंजरी पाटण आववा तैयार थई । गुणसार अने कर्पूरमंजरी पाटण आव्या अने कर्पूरमंजरी–मोहसारनां लग्न थयां ।

३. बोटादविस्तारमां प्रचलित लोककथाः 'चालोने पूतळो आपणे घेर'

बोटादना रामजी मंदिरमां उनाळानी बपोरे सुतरनां रांढवा वणवानुं अने एवुं परचूरण काम करता वृद्ध पुरुषो 'चालोने पूतळी आपणे घेर' नी वार्ता आ प्रमाणे कहे छे :

कोई एक देशना राजा अने प्रधान प्रवासे नीकळ्या । खरा बपोरे एक वाव पासेना वडला नीचे आराम करवा बेठा । प्रधान वावमां पाणी लेवा ऊतर्यो । वावमां एक सुंदर पूतळी जोतां प्रधान मंत्रमुग्ध बनी गयो । पूतळी एटली बधी सुंदर हती के एने जोया पछी जोनारने एक डगलुं पण आगळ–पाछळ भरवानी इच्छा न थाय । एटलामां प्रधाननो नजरे पूतळो नीचेनी तकतो चढो । ए तकतीमां लख्युं हतुं ।

आ मूर्तिने जोतां भलभला मोही पड्या छे अने सानभान गुमावी जीव गुमावी बेठा छे। अनेक राजाओ अहीं आव्या अने पूतळीने जोतां ज रढ़ लेता बोलवा लाग्याः

चालोने पूतळी आपणे घेर,
तमे रांधो ने अमे जमीए;
पण पूतळी चालती नथी,

पूतळी बोलती नथी अने रढ लेनार अन्नजल तर्जी मृत्यु पामे छे।

तकतीमां पूतळोनी रढ़ लई मृत्यु पामेला राजाओनां नाम हतां। चकोर प्रधान तरत ज सावध बनी गयो। एने लाग्युं के मारो राजा जो वावमां आवशे अने आ पूतळी जोशे तो एने पण पूतळोनी रढ लागशे अने जीव गुमावशे। आथी प्रधाने वावमांथी गारो लई पूतळीने छांदी दीधी। पाणी भरी प्रधान राजा पासे आव्यो। राजाए प्रधानने पूछ्युं: 'आटली बधी वार केम लागी ! वावमां शुं हतुं ?' प्रधाने घटतो जवाब आप्यो पण राजाने गळे न ऊतर्यो। राजा वावमां ऊतर्यो। ताजु छांदेलुं जोतां राजाने शंका गई। प्रधाननी अनेक विनवणी छतां राजा न मान्यो पाणीथी गारो साफ कर्यो। मूर्ति जोतां ज राजा मंत्रमुग्ध बनी बोलवा लाग्योः

चालोने पूतळी आपणे घेर,
तमे रांधो ने अमे जमीए.

प्रधाने राजाने खूबखूब समजाव्या पण राजाए रढ ना मूकी। प्रधानने लाग्युं के आ पूतळीमां कांईक रहस्य लागे छे। आथी एणे तपास करी अने जेने आधारे मूर्ति घडवामां आवी हती ते राजकुमारी साथे राजानां लग्न करावी आप्यां[1]।

मतिसार अने कनकसुन्दरनी रचनाओ तथा मौखिक परंपरानी लोक-कथामां जीवित पात्रने आधारे थयेलुं मूर्तिविधान, शिल्पदृष्टा सुंदरी प्रत्ये प्रेम अने मित्रना प्राप्ति माटेना प्रयत्नो-एवुं कथानक समान छे। मतिसारनी रचनाथी कनकसुन्दरनी रचनानुं कथानक केटलीक रीते जुदुं पडे छे। मतिसारे लखेली कथाथी कनकसुन्दरनी रचनामां कथानकनी दृष्टिए महत्त्वनी गणाय एवी भिन्नता आ प्रमाणे छेः

१. आ कथा माटे प्रा० मानजीभाई मांडणकानो आभारी छुं.

कनकसुन्दरनी रचनामां—

१. कर्पूरमंजरीना नखनी प्राप्ति अने तेने आधारे गंगाधरे घडेली मूर्ति एवुं नवुं कथानक उमेरायुं छे।

२. गुणसार सिद्धराजनी चिठ्ठी लई कर्पूरमंजरीनो संपर्क साधे छे। अंध गुरु गोविंदनी वातनो कनकसुन्दरे उपयोग कर्यो नथी।

३ भाई माटे शिल्पदृष्टानी प्राप्तिना प्रयत्नो करता गुणसार पर कर्पूरमंजरी मोह पामे छे अने गुणसार एने मोहसार साथे लग्न करवा जणावे छे।

४. ऊडता यांत्रिक घोडाना घटकनो उपयोग कर्यो नथी।

५. चार घात अने स्वामिभक्त सेवकना कथानकनो उपयोग थयो नथी।

मूळ कथानक :

....मतिसार अने कनकसुन्दरनी रचनाना कथानको वच्चेनो आ भेद कर्पूरमंजरीनी कथाना मूळभूत माळखानो विचार करवामां खूब ज उपयोगी बने एम छे। सामान्य रीते तो समयनी दृष्टिए जे रचना पहेली होय एमां कथानकनुं प्राचीनतम मूळभूत माळखुं जळवातुं होय, एवुं बने छे। एनुं कारण ए छे के प्रचलित कथामां ज्यारे कोई नवुं कथानक उमेरातुं होय छे त्यारे ए नवुं उमेरातुं कथानक प्रचलित जूनी कथाने विशेष रोचक बनावे तो अनुगामीओ स्वीकारी लेता होय छे। आथी समयना प्रवाहनी साथे साथे आगळ वधती वार्तानी रचनाओमां काळक्रमे अवनवां कथानको उमेरातां मूळभूत माळखुं मात्र अंशरूप बनी जतुं होय छे। कनकसुन्दरनी रचना मतिसारनी रचना थया पछीना सत्तावन वर्षे थई छे, छतां एमां कर्पूरमंजरीनुं मूळभूत माळखुं जळवायेलुं छे। ऊडतो यांत्रिक घोडो अने चार घात शिल्पदृष्टासुंदरीना कथाबिंबो परस्परथी स्वतंत्र अने भिन्न छे। मतिसारनी रचनामां स्वतंत्र गणी शकाय एवा बे के त्रण कथानको संकळायेलां छे:

१. जीवित पात्रने आधारे थतुं मूर्तिविधान, शिल्पदृष्टा सुन्दरीनी शोध अने प्राप्ति।

२. बे प्रवासी भाईओ के मित्रो, एकनुं कोई मूर्ति के जीवित प्रत्येनुं आकर्षण अने अन्यनी प्राप्ति माटेनी सहाय अने मिलन।

३. चार घात अने स्वामिभक्त सेवक।

कनकसुन्दरनी रचना पहेला प्रकारना बिंबनुं कथानक आपे छे अने बीजा प्रकारना बिंब साथे पण संबंध धरावे छे। मतिसारनी रचनामां त्रणे

प्रकारनां बिंबनां कथानको प्रयोजायां छे। कर्पूरमंजरी एवा पात्रनाम साथे मूळभूत रीते संकळायेलुं बिंब कयुं होई शके, एनुं चोक्स अनुमान करी शकाय एम नथी। शिल्पदष्टा सुंदरीनी लोकपरंपरानी कथाने मतिसारे के ए पहेलां कोई मध्यकालीन वार्ताकारे कर्पूरमंजरी साथे सांकळी होवानी संभावना छे। शिल्पदष्टासुंदरीनी लोकपरंपरानी कथा तो अत्रे चर्चेला बोटाद विस्तारनी 'चाळोने पूतळी आपणे घेर' वाळी लोककथामां अकबंध जळवायेली छे। कथासरित्सागरमां राज्यधर अने प्राणधर नामना यांत्रिक साधनो बनाववामां कुशळ एवा भाईओनी वात छे अने त्यां पात्रनाम कर्पूरिका छे। आथी संभव एवो छे के कर्पूरिका साथे संकळायेला यांत्रिक हंस अने सुतारनी कुशळताना कथानको कर्पूरमंजरीना नामे मतिसारे के ए पहेलांना कोई वार्ताकारे साथे सांकळीने तथा एमां चार घातवाळा कथानकने उमेरीने एक विशेष रोचक कथानक घड्युं होय।

बे प्रवासी मित्रो अने एकनो मोह अने बीजानो प्रयत्न ए कथाबिंब मध्यकालीन गुजराती कथासाहित्यमां जाणीतुं छे। शिवदासे हंसावलीनी कथामां (र.सं. १६७०) उत्तर अने सोमनी वात लखी छे। कांतपुरमां प्रधाननी पुत्री प्रत्ये उत्तरने मोह थयो। सोमे खूब समजाव्यो पण न मान्यो अने वियोगमां मृत्यु पाम्यो। आ सांभळीने प्रधानपुत्री पण मृत्यु पामी। अहीं प्रत्यक्ष दर्शन छे ज्यारे ए घटना शिल्पदष्टा साथे सांकळीने एमांथी रोचक कथानक घडायुं छे।

कर्पूरमंजरीना कथानकनी सामग्रीनी चर्चा करतां डॉ. भो. ज. सांडेसराए कथासरित्सागरनी कर्पूरिकाना कथानकनी पण चर्चा करेली छे। कथासरित्सागरना रत्नप्रभालंभकना आठमा अने नवमा तरंगमां आ प्रमाणे कथा छे :

नरवाहनदत्त अने गोमुख दडे रमता हता। दडो एक तापसीने वाग्यो। तापसी बोली के अत्यारे तुं आवो छे ने एमां जो कर्पूरिका जेवी पत्नी मळे तो तो शुं न करे ? नरवाहनने कर्पूरिका विषे उत्कंठा थतां तापसीनी क्षमा याची पृच्छा करी। तापसीए कह्युं के दूर दूर दरियापारना कर्पूरसंभव नगरमां कर्पूरक राजाने कर्पूरिका नामनी सुंदर पुत्री छे। ए पुरुषद्वेषिणी छे एथी कोई साथे लग्न करती नथी। आ सांभळी नरवाहन अने गोमुख दक्षिण तरफ रवाना थया। बन्ने समुद्र किनारे आवेला जीवित मानवी वगरना काष्ठयन्त्रना पूतळांवाळा विचित्र नगर सुवर्णपुरमां आव्या। राजभवनमां काष्ठना प्रतिहारीवडे रक्षाएलो एक भव्य पुरुष बेठो हतो। ए पुरुषे पोतानी वात आ प्रमाणे कही :

'हुं राज्यधर नामनो सुतार छुं । हुं मारा भाई प्राणधर साथे कांचीनगरमां रहेतो हतो । अमे बन्ने भाईओ यन्त्रकलामां पारंगत छीए । प्राणधर वेश्यागामी हतो अने यान्त्रिक हंस द्वारा राजभंडारमांथी चोरी करतो । यांत्रिक हंस चोरी करी आवतो हतो तेने राजसेवकोए पकडीने तोडी नाख्यो । आवी कला मात्र अमे ज जाणता होई पकडाई जवानी शक्यता हती एटले अमे यान्त्रिक विमानमां बेसी जुदा जुदा स्थळे नासी गया। हुं आ नगरमां आव्यो । नगर निर्जन होई यान्त्रिक मानवो बनाव्या ।

राज्यधरे नरवाहन माटे विमान बनाव्युं । एमां बेसी नरवाहन अने गोमुख कर्पूरसंभव नगरमां आव्या । एक वृद्ध स्त्रीने त्यां बन्ने रह्या अने ए कर्पूरिकानी सखी होई जण्युं के पूर्वभवनी स्मृतिना कारणे पुरुषद्वेषिणी हती । पूर्वजन्ममां नरवाहन हंस अने कर्पूरिका हंसी हतां । बच्चां मृत्यु पामतां हंसे रडती हंसीने आश्वासन आपतां कह्युं के आपणे जीवीशुं तो बीजां पण बच्चां थशे । पुरुषनी स्वार्थी वृत्ति पर हंसीने तिरस्कार आवतां समुद्रमां पडी आत्महत्या करी अने कर्पूरिकारूपे जन्मी । पूर्वजन्मनी स्मृतिथी हजु पण ए पुरुषोने धिक्कारती हती । आ सांभळीने नरवाहन–'हा हंसी ! हा हंसी' बोलतो पसार थयो । आ जोई–सांभळी कर्पूरिकानो द्वेष दूर थयो अने बन्नेनां लग्न थयां ।

कथासरित्सागरना प्रस्तुत कथानक अने कर्पूरमंजरीनी कथाने कथानकगत कोई संबंध–सगपण नथी, छे ते केवळ ऊडता यांत्रिक साधनना घटक पूरतुं । कर्पूरमंजरीना ऊडता यान्त्रिक घोडाना घटकनो आ करतां विशेष साम्यसंबंध तो राजा चित्रमुकुट अने राणी चंद्रकिरणानी वार्ता साथे छे ।

चित्रमुकुट अने चंद्रकिरणानी वार्ता:

राजा चित्रमुकुटे एक सामान्य राणीना रूपनी प्रशंसा करतां कह्युं; 'हुं छु तारो दास ।' आ सांभळी राजाना पोपटने हसवुं आव्युं । राजाए हास्यनुं कारण पूछ्युं । पोपटे जणाव्युं के 'आवा सामान्य सौन्दर्यना दास बनी गया छो एमां चंद्रकिरणा जेवी राणी मळे तो तो शुं थाय ? राजाए चंद्रकिरणानी भाळ मेळवी अने लग्न कर्यां । केटलोक वखत चंद्रकिरणाना राज्यमां रह्या अने राणी सगर्भा बनतां ऊडता घोडा पर बेसी पोताने देश जवा उपड्यां । रस्तामां राणीने पीडा थई । एक द्वीपमां ऊतरवुं पड्युं । पुत्रनो जन्म थयो । राजा ऊडता घोडा पर बेसी सूंठ, घी अने अग्नि लेवा गयो । पाछा फरतां हवा

घी अने अग्नि भेगां थतां आग लागी अने घोडो बळी गयो। आम पति-पत्नी विखूटां पड्यां शेष कथा पति-पत्नी-पुत्रना वियोग अने पुनर्मिलननी छे।

त्रण के चार घात अने मित्र के सेवकनी वफादारी:

मतिसारनी कर्पूरमंजरीमां शिल्पद्दष्टा सुंदरीना कथानक साथे संकळायेलुं उत्तरार्धनुं बीजुं कथानक छे ते चार घात अने स्वामिभक्त सेवकना कथाबिंबनुं। मध्यकालीन गुजरातीना कथा साहित्यमां मतिसारनी रचना आ बिंबने कारणे ज अत्यंत महत्त्वपूर्ण बनी रहे छे। स्टिथ थोमसने 'फॉक टेईल'मां कथाबिंब क्रमांक ५१६ मां Faithful John नाम तळे आ कथाबिंबना विविध रूपांतरो नोंध्यां छे। भारतना विविध प्रांतो तथा विश्वना विविध देशोमां आ कथाबिंब प्रचलित छे। स्वामिभक्त सेवकनो अंश ग्रिमसंपादित जर्मन लोककथाओना संग्रहमां तथा बर्नार्ड स्किम्दितना संपादनमां पण मळे छे। 'फेईथफूल जहोनसन'ना नाम तळे 'स्टान्डर्ड डिक्सनेरी ऑव फोकलोर'मां आ बिंबनो विस्तृत नोंध अपायेली छे। भारतीय लोककथानां विविध संपादनो जेवां के प्रेडेसानुं 'पोर्टुगीज फोकटेईल्लस' फेरेकृत 'ओल्ड डेक्कन डेझ' नटेश शास्त्रीकृत 'ड्रविडियन नाईट्स' अने 'फोक टेईल्स ओव बंगाल'मां आवती फकीरचंदनी कथामां आ कथाना रूपांतरो मळे छे।

कथासरित्सागरनुं ब्रह्मदत्तनुं कथानक

घात अने मित्रनी वफादारीना कथानकोनुं मूळ 'कथासरित्सागर' ना 'मदनमंचुकालंबक'ना छट्ठा खंडनी अव्यावीसमा तरंगनी ब्रह्मदत्तनी कथामां मळे छे:

पुष्करावतीना राजकुमारने ब्रह्मदत्त नामनो मित्र हतो। बन्ने लग्न करवा माटे परदेश जवा उपड्या। वच्चे नदी आवतां रातवासो करवा वृक्ष नीचे सूता। रात खुटाडवा राजकुमारे वार्ता कहेवानुं शरू कर्युं पण ऊंघ चडतां वार्ता अधूरी राखी।.मित्र ब्रह्मदत्त जागतो बेसी रह्यो। वृक्ष पर थती कोईनी छूपी वात द्वारा ब्रह्मदत्ते जाण्युं के राजकुमारनी साथे हार पहेरतां, केरी खातां, लग्न वखते बारसाख पडतां अने एमांथी बचे तो अंते शयनागारमां सो वखत छींक खातां मृत्युनी घात छे। आ वात सांभळनार घात विषे राजकुमारने वात करे तो पथ्थरनो बनी जाय। ब्रह्मदत्ते घातनी वात राजकुमारथी छुपावी राखी अने

त्रण घातथी बचाव कर्यो । चोथी घातमांथी राजकुमारने बचाववा शयनागारमां छुपायेला ब्रह्मदत्ते छींक खाता राजकुमारने छींके छींके 'भगवान तारी रक्षा करे' कह्युं । छेल्ली छींके राजकुमार एने बोलतो सांभळी गयो अने ब्रह्मदत्त पकडाई गयो । ब्रह्मदत्तने मजबूर बनी घातनी वात कहेवी पडी । आ कथानकनो बीजो महत्त्वनो अवतार राजवल्लभकृत 'पद्मावती चरित्र' छे ।

पद्मावती चरित्र :

कलिंगना राजकुमार चित्रसेन अने प्रधानपुत्र रत्नसार वच्चे गाढ मैत्री हती । चित्रसेननी सुंदरताथी नगरनी स्त्रीओ विह्वळ बने छे एवी फरियाद थतां राजाए चित्रसेनने देशवटो आप्यो । चित्रसेन अने रत्नसार परदेश जवा रवाना थया । रस्तामां मंदिर आव्युं । मंदिरमां मूर्ति जोतां चित्रसेन प्रेममां पड्यो । एक तपस्वी द्वारा जाणवा मळ्युं के ए मूर्ति पद्मपुरनी राजकुमारी पद्मावतीनी छे । रत्नसार अने चित्रसेन पद्मपुर आव्या । पद्मावती पूर्वजन्म-स्मृतिना कारणे पुरुष-द्वेषिणी होई लग्ननी ना कहेती हती । रत्नसारनी मददथी 'हाय हंसिनी ! हाय हंसिनी !' बोलता चित्रसेने पद्मावतीनो पुरुषद्वेष नष्ट कर्यो अने लग्न कर्यां ।

घर तरफ पाछा फरतां रत्नसारे यक्ष-यक्षिणीना वार्तालाप द्वारा चित्रसेन पर आवी पडनारी घात विशे जाण्युं । घातनी वात कहेवाथी पथ्थरमां परिवर्तन पामवानो भय हतो । चित्रसेनने रत्नसारे अपरमाताए मोकलावेला दुष्ट घोडा परथी पडतां, बारणुं पडतां, विषवाळा लाडु खावा जतां आवेली त्रण घातथी बचावी लीधो । राते शयनागारमां सर्पने मार्यो अने एनुं लोही पद्मावतीनी जांघ पर पडेलुं ते लुछवा जती हतो त्यारे चित्रसेन जागी गयो । वात कहेवा विवश बनेलो रत्नसार पथ्थरमां फेरवाई गयो ।

चित्रसेन यक्ष वसता हता ए वृक्ष नीचे आवीने सूतो । यक्षोनी वातचीत द्वारा चित्रसेने जाण्युं के सती पोताना बाळकने खोळामां लई पत्थरने स्पर्शे तो रत्नसार सजीवन बने । पद्मावतीए पुत्रने खोळामां राखी रत्नसारने स्पर्श कर्यो अने रत्नसार नवजीवन पाम्यो ।

चित्रसेन–पद्मावतीनुं प्रस्तुत कथानक स्पष्ट रीते शिल्पदृष्टा सुंदरी, पूर्वभवनो जातिस्मृतिना कारणे पुरुषद्वेष अने एनो लोप थतां पूर्वभवना प्रेमीओनुं मिलन तथा चार घात अने मित्रनी वफादारीनां कथानकोने एक साथे सांकळीने निरूपे छे ।

चित्रसेन–पद्मावतीनी कथा जैन साहित्यमां अत्यन्त लोकप्रिय रहेली छे। विविध-रासोनी रचना मध्यकालीन गुजरातीमां आ कथानकने आधारे थयेली छे। विनय-समुद्र (इ. स. १५४७) भक्तिविजय (इ. स. नी सोळमी सदी), कल्याणचंद्र (इ. स. १५६२) हस्तिरुचि (इ. स. १६६०), विनयसागर (सत्तरमी सदी), वृद्धिविजय (इ. स. १७१२) रामविजय-रूपचंद (इ. स. १७५७), इत्यादि जैन कविकथा-कारोए रासरूपे चित्रसेन–पद्मावतीनी वार्ता लखी छे। आथी स्पष्ट थाय छे के मतिसारे एना जमानानी पूतळी परना प्रेमनी लोककथा अने ऊडता घोडानी कथाने सांकळीने 'कर्पूरमंजरी'नी कथा आलेखी छे। कथासरित्सागरना रत्नप्रभा-लंभकना आठमा अने नवमा तरंगनी कर्पूरिका–कथानो पुरुषद्वेषिणी नायिका अने 'हाय-हंसी' कही द्वेषलोपनो नायक अने मित्रनो प्रत्युपाय ए अंश तथा 'कथा-सरित्सागर' ना मदनमंचूकालंबकना छट्ठा खंडनी अठ्यावीसमा तरंगना ब्रह्मद-त्तना कथानकना चार घातना अंशनी साथे शिल्पद्दष्टा सुंदरी परना प्रेमनुं कथानक पूर्वांशरूपे सांकळीने 'चित्रसेन–पद्मावतीनो कथा'नुं घडतर थयुं छे अने ए माळखामां पुरुषद्वेषिणीनो अंश बाद करी कर्पूरिकाकथाना ज एक बीजा ऊडता यंत्रोना अंशनो उपयोग करी मतिसारनी कर्पूरमंजरीनुं घडतर थयुं छे। आम मतिसारकृत 'कर्पूरमंजरी' शिल्पद्दष्टासुंदरी तथा स्वामिभक्त सेवकना कथाबिंबना अभ्यासमां असाधारण महत्त्व धरावती वार्ताकृति छे।

संदर्भ ग्रन्थोः

१. श्री फा. गु. सभा त्रैमासिक अं ४. पु. ६. अंक १ मांथी उद्धृत मतिसार-कृत कर्पूरमंजरी. सं. डॉ. भो. ज. सांडेसरा मुंबई, इ स. १९४१
२. राससाहित्य डॉ. भारती वैद्य
३. जैन गुर्जर कवियो. श्री. चि. डा. दलाल
४. हिंदी साहित्यका लोकतात्त्विक अध्ययन (हिंदी) डॉ. सत्येन्द्र
५. ओसन ऑव स्टोरीझ–टोनी अने पेन्झेर (अंग्रेजी)
६. फोक टेईल्स विथ थोमसन (अंग्रेजी)
७. स्टेन्डर्ड डिक्शनेरी ऑव फोकलोर-लीच (अंग्रेजी)

अथ शुभचापगुणेषु स्थिरधीर्वीर्ये परस्य चापगुणेषु ।
बिभ्रदगच्छद्मानं स्तनं विहायावनेरगच्छद्मानम् ॥४९॥

शां०॥ अथ०। अथ रामप्रेषणानन्तरं लक्ष्मणः अगच्छत् गतवान् । कीदृशः ? शुभचापगुणेषु चारुधनुर्मौर्वीबाणस्तथा स्थिरधीः अचलबुद्धिः । क ? वीर्ये विक्रमे । किं कुर्वन् ? बिभ्रत् धारयन् । कं ? मानम् अहंकारम् । केषु ? अपगुणेषु[1] अपराधिषु । कस्य ? परस्य शत्रोः । चः समुच्चये । किं कृत्वा अगच्छत् ? विहाय त्यक्त्वा । कम् ? स्तनमिव स्तनम् गिरिम्[2] ऋष्यमूकम् । कीदृशम् ? अगच्छद्मानम् अगा वृक्षाः छद्मानः आच्छादका[3] यस्य स तथोक्तस्तम्[4]। यद् वा अगच्छद्मानं गिरिव्याजम् । कस्याः स्तनम् ? अवनेः भुवः ॥ ४९ ॥

पु० ॥ अथ रामविसर्जनानन्तरं लक्ष्मणः अगच्छत् । अगच्छद्मानम् पर्वतव्यपदेशभाजम् अवनेः स्तनं भुवः कुचं विहाय इति उपमालंकारः भूस्तनोपमं माल्यवन्तं त्यक्त्वा इत्यर्थः । शुभाः चापगुणेषवः धनुर्मौर्वीशराः यस्य । तथा वीर्ये स्थिरधीः निश्चितबुद्धिः तथा परस्य च सुग्रीवस्य अपगुणेषु दुर्गुणेषु मानं क्रोधं बिभ्रत् धारयन् । चकारः विशेषणानां समुच्चये । बिभ्रत् इति । "नाभ्यस्ताच्छतुः" [पा. ७. १. ७८] इति न नुमागमः । अगच्छदिति [5]अनुनासिकस्य विकल्पितत्वात् तदभावे जश्त्वमेव ॥४९॥

भ्रूकुटिविषमं न्यस्य प्रसृतमसह्यं सरोषविषमन्यस्य ।
त्रासकरीच्छाया तं भेजे क्रोधेद्धमदकरीच्छायातम् ॥५०॥

शां०॥ भ्रूकु०। तं लक्ष्मणम् । छाया शोभा कान्तिः वा । कीदृशी ? त्रासकरी भयकारिका[6] । कस्य ? अन्यस्य रिपोः भेजे सिषेवे । किं कृत्वा ? न्यस्य रचयित्वा । कम् ? भ्रूकुटीविषमं भ्रुकुटिकौटिल्यम् । भावप्रधानत्वात् निर्देशस्य ।

१. म० 'अपणगुणेषु' ।
२. म० नास्ति ।
३. म० 'छदकाः'
४. म० 'तथोक्तः' ।
५. यरोऽनुनासिकेऽनुनासिको वा [८.४.४५] इति वानुनासिकः ।
६. म० नास्ति ।

कीदृशम् । प्रसृतं[1] विसृतम् । असह्यं असहनीयम् । कस्य ? अन्यस्य शत्रोः तथा सरोषविषं कोपविषसहितम् । कीदृशं तम् ? क्रोधेद्धमदकरीच्छायातं क्रोधेद्धस्य कोपदीप्तस्य मदकरिण इव गन्धहस्तिनः इव इच्छया स्वेच्छया यातं गमनं यस्य स तथोक्तः तम् । यथा क्रोधदीप्तः मत्तः हस्ती वृक्षादीन् भञ्जन् गच्छति तथा अयमपि इत्यर्थः सकोपत्वात् ॥ ५० ॥

पु० ॥ तं लक्ष्मणं अन्यस्य त्रासकरी भङ्गकरी छाया कान्तिः भेजे प्राप । कीदृशम् ? भ्रूकुटिविषमं यथा स्यात् । न्यस्य विक्षिप्य प्रसृतं प्रचलितम् । तथा असह्यं सोढुं अभिभवितुम् अशक्यम् । रोषः एव विषं तेन सह वर्तमानम् । क्रोधेन इद्धः दीप्तः यो मदप्रधानः करी हस्ती तस्य इव इच्छायातं स्वैरगमनं यस्य तम् । भ्रुवः कुटिः कौटिल्यम् "इको[2] ह्रस्वोऽङ्यो" इति ह्रस्वः । ५० ॥

त्वरितं च क्रान्तस्य प्रमुखायातोर्जितारिचक्रान्तस्य
वेगो जङ्घोरस्यः स्फुटमरुजद् तद्वनमदूरजं घोरस्य ॥५१॥

शां० ॥ त्वरि० । त्वरितं शीघ्रम् । क्रान्तस्य चलितस्य[3] कृतपादविक्षेपस्य[4] लक्ष्मणस्य संबन्धी वेगः जवः अरुजत् भग्नवान् । किम् ? तद्वनं तरुवृन्दम् । कीदृशम् ? अदूरजं आसन्नजातम् । कीदृशः वेगः ? जङ्घोरस्यः जङ्घोरसोः भवः ।[5] कथम् अरुजत् ? स्फुटं प्रकटम् । कीदृशस्य लक्ष्मणस्य ? प्रमुखायातोर्जितारिचक्रान्तस्य सम्मुखागतबलिष्ठशत्रुवृन्दनाशकस्य[6] । तथा घोरस्य भयानकस्य ।

पु० ॥ घोरस्य । रौद्रस्य लक्ष्मणस्य जङ्घोरस्यः । जङ्घोरसि भवः जवः वेगः अदूरजं निकटवर्तिनं वनं काननं स्फुटं निश्चितं अरुजत् बभञ्ज । चकारः पूर्वक्रियासमुच्चये । कीदृशस्य ? त्वरितं शीघ्रं क्रान्तस्य चलितस्य । तथा प्रमुखेन सम्मुखेन आयातस्य [आ]गतस्य ऊर्जितस्य प्रबलस्य अरिचक्रस्य शत्रु[सं]घातस्य । ५१ ॥

१. क्षा० 'प्रसृति' ।
२. इको ह्रस्वोऽङ्यो गालवस्य । पा. ६. ३. ६१ ।
३. म० 'वलितस्य' ।
४. म० 'कृतपादाविक्षेपस्य' ।
५. म० 'भवम् '' ।
६. क्षा० संमुखागतिबलजयशत्रुवृन्दनाशकस्य" ।

व्याघ्रास्तत्रसुरभयः सिंहोऽभ्यनदत् जवाच्च तत्र सुरभयः।
कुसुमैः साकं पवनाः सरितश्चक्रुः क्षणेन साकम्पवनाः[१] ॥५२॥

शां०॥ व्याघ्रा०। तथा **व्याघ्राः** पुण्डरीकाः **तत्रसुः** भीताः। तथा **सिंहः अभयः** भयरहितः **अभ्यनदत्** भृशं नदितवान्। तथा तत्र प्रदेशे **जवात्** वेगात् **पवनाः चक्रुः** कृतवन्तः। कीदृशाः? **सुरभयः** सुगन्धयः। तथा **साकं** सहिताः[२]। कैः? **कुसुमैः** पुष्पैः। काः **चक्रुः**? सरितः नदीः। कीदृशीः? **साकम्पवनाः साकम्पानि** कम्पयुक्तानि[३] वनानि तरुवृन्दानि यासां ताः। केन? **क्षणेन** मुहूर्तेन ॥५२॥

पु०॥ तत्र वने **व्याघ्राः** शार्दूलाः **तत्रसुः** भीता इव ऊचुः। सिंहः भयशून्यः **अभ्यनदत्** जगर्ज। **पवनाः** वायवः च **जवात्** रभसेन(सात्) हेतोः। **क्षणेन** शीघ्रं सर्वाः [सरितः] **साकं** युगपद् एव **साकम्पवनाः चक्रुः**। सह आ समन्तात् कम्पेन वर्त्तते इति **साकम्पं** [तादृशं] **वनं** तीरवनं जलं वा पयः यासां ताः। तथा कीदृशाः **पवनाः? कुसुमैः सुरभयः** सुगन्धयः ॥५२॥

नलिनी द्रुतकुरराऽगात्[४] क्षोभं विरता मृगास्तृणाङ्कुररागात्।[५]
ददृशेऽसन्नागानां[६] क्रोधाग्निः कोटरेषु सन्नाऽगानाम्[७] ॥५३॥

शां०॥ नलि०। अगात् जगाम। **कम्? क्षोभं** चलनम्। **का असौ? नलिनी** पद्मिनी। कीदृशी? **द्रुतकुररा** चलितपक्षिविशेषा लक्ष्मणगमनेन। तथा **विरताः** निवृत्ताः। के? **मृगाः** हरिणाः कस्मात्? **तृणाङ्कुररागात्** तृणप्ररोहाभिलाषात्। तथा **ददृशे** दृष्टः। कः **असौ? क्रोधाग्निः** कोपवह्निः। **केषाम्? सन्नागानाम्** शोभनसर्पाणाम्। केषु? **कोटरेषु** छिद्रेषु। **केषाम्? सन्नागानाम्** सन्नाः भग्नाः अगा वृक्षाः तेषाम् ॥५३॥

पु० ॥ किं च **नलिनी** पद्मिनी **क्षोभमगात्** गता। कीदृशी? **द्रुतक्रुश्राः**[८]-**(कुरराः)** पलायिताः कुश्राः(कुररा) उत्क्रोशा यस्याः सा तथा मृगा हरिणादयः च

१. सन्+आकम्पवनाः साकम्पानि वनानि यासाम् ताः।
२. म० "सह" अस्ति।
३. क्षा० "निकम्पनयुक्तानि" अस्ति।
४. द्रुतकुरराऽगात्।
५. तृणांकुररागात्।
६. सन्नागानाम् अथवा सन् नागानाम्।
७. सन्नाऽगानाम्।
८. पु० "द्रुतकुश्राः" इति पाठः स्वीकृतः।

तृणाङ्कुररागाद्विरताः शष्पाभिलाषनिवृत्ताः । तथा नागानां क्रोधाग्निः कोटरेषु सन् विश्रमानः लग्नः ददृशे । कीदृशाम् ? सन्ना वेष्टिताः अगाः वृक्षाः यैः तेषाम् ॥५३॥

उद्भूततरङ्गत्वादभजत्तीराणि विह्वलतरं गत्वा ।
निपतितचित्रस्तबकं भ्रान्तक्रौञ्चं जलं क्वचित्त्रस्तबकम् ॥५४॥

शां०॥ उद्भू० । जलम् उदकम् । अभजत् सिषेवे । कानि ? तीराणि तटानि । कुतः उद्भूततरङ्गत्वात् उच्छलितकल्लोलत्वात् । किं कृत्वा ? गत्वा प्राप्य । कथम् ? विह्वलतरं चञ्चलतरम् । कीदृशम् जलम् ? निपतितचित्रस्तबकं निपतिताः स्रस्ताः चित्रा नानारूपाः स्तबकाः पुष्पगुच्छाः यस्मिन् तत् तथोक्तम् । तथा भ्रान्तक्रौञ्चं चलितक्रौञ्चम्[2] । तथा त्रस्तबकं भीतबकोटम् । क्व ? क्वचित् प्रदेशे ॥५४॥

पु०॥ उद्वेगेन जलं तीराणि अभजत् । किं कृत्वा ? विह्वलतरङ्गत्वात् । व्याकुलतरङ्गत्वेन विह्वलतरं यथा स्यात् तथा [गत्वा] । कीदृक् जलम् निपतितचित्रस्तबकं [नि]पतिताः विचित्राः स्तबकाः पुष्पपल्लवगुच्छा यत्र । तथा भ्रान्तक्रौञ्चं भ्रान्ताः क्रौञ्चाख्याः पक्षिगणाः यत्र । क्वचिच्च त्रस्ताः बकाः बकोटाः यत्र ॥५४॥

भग्नं सालं बलतः सर्जोऽन्वपतच्छुचेव सालम्बलतः ।
वीक्ष्य तमालोलतया सभयमिवालिङ्गितस्तमालोलतया ॥५५॥

शां०॥ भग्नं०। शुचा इव शोकेन इव अपतत् पतितः । कः असौ ? सर्जः वृक्षविशेषः । कथम् ? अनु लक्षीकृत्य पश्चाद् वा । कम् ? शा(सा)लम् । कीदृशम् ? भग्नम् । केन ? बलतः[3] लक्ष्मणशक्त्या । कीदृशः सालम्बलतः । सहालम्बाभिः आलम्बिनीभिः लताभिः वर्तते यः सः[4] तथा । तं सर्जं वीक्ष्य विलोक्य । कया ? लतया अशोकचम्पादिकया नतया वा आलिङ्गितः आश्लिष्टः । कः असौ ? तमालः वृक्षविशेषः । कया ? आलोलतया चञ्चलतया । कथमिव ? सभयमिव सत्रासमिव उत्प्रेक्षा[5] ।

पु०॥ बलतः बलेन । भग्नं सालं असनकम् अनु । सर्जः असनकवृक्षः

१. पु० 'विह्वलतरङ्गत्वात्' पाठः स्वीकृतः
२. क्षा० 'चलित कुक्कुट'
३. क्षा० 'बलयो(तो)'
४. क्षा० 'सतोवतः' ।
५. क्षा० 'सत्रासमिषोत्प्रेक्ष्य' ।

शुचा शोकेन च **अपतत्** । कीदृशः ? **आलम्बलतया** आश्रितया वल्ल्या **सहितः** । तथा **तं** लक्ष्मणं सर्जं वा वीक्ष्य **आलोलतया** व्याकुलत्वेन **लतया तमालः** सभयम् इव **आलिङ्गितः** । अबला हि भयेन पुरुषं गाढमालिङ्गति इत्युत्प्रेक्षा ॥५५॥

त्रस्तो मत्तरुतोऽयं विहगगणस्त्यजति कान्तिमत्तरुतोयम् ।
इति वानरनिलयोऽगः प्राक्रोशदिवाऽऽप्तपृथुगुहानिलयोगः ॥५६॥

शां०॥ त्रस्त० । किं च **त्यजति** मुञ्चति । कः असौ ? **अयं** प्रत्यक्षः । **विहगगणः** पक्षिवृन्दम् । कीदृशः **त्रस्तः** भीतः । **मत्तरुतः** मधुरस्वरः । किं तद्[1] त्यजति ? **कान्तिमत्तरुतोयं**[2] शोभायुक्तं वृक्षपानीयं[3] यद्वा [कान्तिमन्तः तरवः कान्तिमत्तरवः तेषां तोयं कान्तिमत्] तरुतोयम् । कीदृशम् ? **कान्तिमत्** शोभावत् इति पूर्वोक्तप्रकारेण[4] । **प्राक्रोशत्** इव परुषेण[5] चुक्रोश इव । कः असौ ? **अगः** गिरिः । कीदृशः **वानरनिलयः** प्लवगाश्रयः । किंभूतम् ? **आप्तपृथुगुहानिलयोगः** प्राप्तविस्तीर्णदरीकः **अनिलयोगः** वायुसंबन्धः[6] यस्य सः ।.५६॥

पु०॥ इति हेतोः । **वानरनिलयः** कपीनाम् समयः अगः शैलः किष्किन्धः **प्राक्रोशत्** आक्रन्दत् इव । कीदृशः ? **आप्तः** प्राप्तः । **पृथुः** महान् **गुहासु अनिलेन** वायुना **योगः** संगमः यस्य सः । वायुपूर्णगुहत्वात् । **प्राक्रोशत्** इव इति उत्प्रेक्षा । किमिति **मत्तरुतः** मदनेन शब्दायमानः विहगगणः पक्षिसंघः । **त्रस्तः** सन् **कान्तिमत्** शोभनम् । **तरुतोयं** वृक्षाः पानीयम् च । **त्यजति** । **इति** शब्दः **हेतौ** । तरुतोयम् इति समाहारे एकत्वम् ॥५६॥

प्रेक्ष्य च लाक्षारसतः ताम्रतरास्या नगाच्चलाक्षा रसतः ।
एष मरुन्निवहरयः किंश्विदिति[7] तद्वनमभूषयन्निवहरयः ॥५७॥

शां०॥ प्रेक्ष्य । **हरयः** वानराः **तद्वनं** तस्य गिरेः **वनं** वृक्षवृन्दं यद्वा **वनमरण्यमभूषयन्**[8] इव अलंकृतवन्त इव **किंश्विदिति**[10] । यतः,[11] किम् **एषः** प्रत्यक्षः । **मरुन्निवहरयः**[12] वायुसंघातवेगः ।[13] तत्किम्[14] अन्यत् ? किमपि इति । किं कृत्वा ?

---

१ म० 'न' ।
२. क्षा० कान्तिमत्तरु'
३. क्षा० 'वृक्ष' ।
४. क्षा० 'पूर्वप्रकारेण' ।
५. क्षा० 'प्रकर्षेण' ।
६. क्षा० 'वायुसंघा' ।
७. क्षा० 'किंस्विदिति' पाठः स्वीकृतः ।
८. म० नास्ति ।
९. क्षा० 'अभूषन्' ।
१०. क्षा० 'किंचिकी' ।
११. म० नास्ति ।
१२. क्षा० 'मरुन्निवहरयौ' ।
१३. म० 'वायुसंघातभेदः' ।
१४. क्षा० 'स्विल्किंवा' ।

प्रेक्ष्य अवलोक्य । 'च' समुच्चये । **किम्** ? पूर्वोक्तमिति गम्यते । कस्मात् **प्रेक्ष्य** ? **नगात्** पर्वतात् । किं कुर्वतः **रसतः** शब्दायमानान् । कीदृशाः **हरयः** ? **ताम्रतरास्या** रक्ततराननाः । तथा **चलाक्षाः** चञ्चलनेत्राः[1] । कस्मात्[2] ? **लाक्षारसत**' लाक्षारागात् ॥५७॥

पु०॥ प्रेक्ष्य लक्ष्मणं दृष्ट्वा **च हरयः** कपयः **नगात्** पर्वतं परित्यज्य यद्वा **नगात्** प्रेक्ष्य इत्यन्वयः । इति **तद्वनं अभूषयन्** इव । इति किम् ? **मरुन्निवहरयो** वात्याकल्पः **एषः को नु** इति । **नु** शब्दः वितर्के । कीदृशाः कपयः ? **लाक्षारसतः** अलक्तद्रवात् अपि **ताम्रतरास्या** रक्ततरमुखाः । तथा **रसतः** क्रोधात् वा **चलाक्षाः** तरलदृष्टयः । **नगात्** इति [3]ल्यब्लोपे कर्मणि पञ्चमी ॥५७॥

किंच—

वेगं हे तुरगाणां जयन्नसावेति भङ्गहेतुरगानाम् ।
धनुषा सह साध्वंसः इति तन्मनसामभूच्च सहसा ध्वंसः ॥५८॥

शां०॥ वेगं०। अभूत् बभूव । 'चः' समुच्चये । कः असौ ? **ध्वंसः** भयम् कथम् ? **सहसा** शीघ्रम् । केषाम् ? **तन्मनसाम्** वानरचेतसां यद्वा वानराणाम् । कीदृशाम् **तन्मनसां** तस्मिन् लक्ष्मणे मनः चेतः[4] येषाम् ते तथोक्ताः तेषाम् । कथं **ध्वंसः** अभूत् । 'हे वानरा **असौ** अयं कश्चित् **एति** आगच्छति' [इति] । कीदृशः ? **भङ्गहेतुः** भङ्गजननः । केषाम् ? **अगानां** वृक्षाणाम् । किं कुर्वन् ? **जयन्** अभिभवन् । कम् ? **वेगं** जवम्[5] । केषाम् ? **तुरगाणाम्** हयानाम् । तथा **धनुषा सह** चापेन युक्तः[6] । तथा **साध्वंसः** प्रशस्तः स्कन्धः **इति** अनेन प्रकारेण ॥

पु० ॥ इति इत्थं **तन्मनसां** लक्ष्मणगतचित्तानां **सहसा** शीघ्रं **ध्वंसः** धैर्यभ्रंशः **अभूत्** । **चकारः** पूर्वक्रियासमुच्चयार्थः इति । कथं **भोः तुरगस्य** घोटकस्य **वेगं** क्षिपन् न्यक्कुर्वन् असौ **धनुषा सह** पतति आगच्छति **अगस्य** वृक्षस्य **भङ्गहेतुः** वेगेन वृक्षान् भञ्जन् इत्यर्थः तथा **साध्वंसः** साधू उन्नतकठिनौ अंसौ यस्य स तथा **हे** इति परस्य आमन्त्रणम् ॥५८॥

यातैश्च[7] स्वादरतः सोऽन्तस्थः कपिपतिः सुखास्वादरतः ।
दयितवधूतन्त्रस्तैः प्रोक्त इदं संभ्रमावधूतं त्रस्तैः ॥५९॥

---

१. म० 'चञ्चलावेशः' । २. क्षा० 'कस्मात्सकाशात् च'
३. ल्यब्लोपे कर्मण्यधिकरणे च [वा. १४७४–१४७५] ४. म० 'चित्तम्'
५. म० नास्ति । ६. म० 'सह'
७. पु० 'प्रीतैश्च' इति पाठः स्वीकृतः ।

शां०।। याते०। सः **कपिपतिः** सुग्रीवः **इदं** वक्ष्यमाणं वचः[1] **प्रोक्तः** प्रकर्षेण भणितः[2]। कैः? **तैः** वानरैः। कीदृशैः? **यातैः**[3]। 'च' समुच्चये। कथं प्रोक्तः? **स्वादरतः** स्वादरेण[4] 'जय'-'जीव'-इत्यादिपूर्वकम्[5]। कीदृशः? **अन्तस्थः** निकटवर्ती मध्यवर्ती वा[6]। तथा **सुखास्वादरतः** सुखानुभवासक्तः। **दयितवधूतन्त्रः** प्रियदयितापरिग्रहः प्रियदयिताधीनः वा। कथं प्रोक्तः? **संभ्रमावधूतम्**। कैः? भयकम्पितैः तैः। कीदृशैः? **त्रस्तैः** भीतैः॥

पु० ॥ **स कपिपतिः**। सुग्रीवः **कपिभिः त्रस्तैः** भीतैः **इदं** वक्ष्यमाणं वचः **प्रोक्तः**। 'च' [इति] चकारः पूर्वक्रियासमुच्चये। कथम्? **संभ्रमेण** यद् **अवधूतं** कम्पः – भावेक्तः – तेन सहितः **ससंभ्रमावधूतं** यथा स्यात्। कीदृशः **प्रीतैः** प्रीत्या। **स्वादरतः** सुष्ठु आदरात् च। अन्तस्थः अन्तःपुरस्थः। तथा **सुखास्वादे रतः**। **आसक्तः** दयिता वधूः एव तन्त्रम् च परिच्छदः प्रधानं वा यस्य स तथा ॥५९॥

> त्यजति न यो गाम्भीर्यं व्यजहाद्यस्मिन् धृतिर्नयो गाम्भीर्यम्।
> सोऽद्य वनजनेत्रस्ते पुरमेति किमास्यते वनजने त्रस्ते ॥६०॥

शां०।। त्यज०। सः लक्ष्मणः। **अद्य** अस्मिन् अहनि। **ते** तव। **पुरं** नगरम् **एति** आगच्छति, हे सुग्रीव! कीदृशः? **वनजनेत्रः** पद्मलोचनः[7]। अतः किम् **आस्यते** स्थीयते भवता? क सति? **वनजने** वानरजने[8] सति। कीदृशे? **त्रस्ते** भीते। यो लक्ष्मणः **गां** वाचं न **त्यजति**, मृषा न भाषणात्। सत्यं[9] वदति इत्यर्थः। तथा यं **भीः** भयं **व्यजहात्** त्यक्तवती। यस्मिन् **धृतिः** संतोषः, **नयः** नीतिः, **गाम्भीर्यं** च गम्भीरता[10] च, विद्यते इति त्रस्ताः वानराः सुग्रीवं प्रोक्तवन्तः इत्यर्थः ॥६०॥

पु० ॥ किं प्रोक्तः इति आह। स तादृशः पुरुषः। **ते तव पुरम् अद्य** इदानीम् **एति** आगच्छति। **वनजने** वनस्थितकपिलोके **त्रस्ते** सति। **किमास्येत** किम्

1. क्षा०।
2. म० 'भाषितः'।
3. म० 'पीते'।
4. क्षा० 'सुस्वादरेण'।
5. क्षा० नास्ति
6. म० नास्ति।
7. म० 'पद्मनेत्रः पद्मलेाचन'।
8. म० नास्ति।
9. क्षा० 'मृषाभाषणाभावं'।
10. म० 'गम्भीरेण'।

इति तूष्णीं स्थीयते। सः कीदृशः ? यः **गां** भूमिं **न त्यजति। कस्मात् चित्** अपि न अपसरति इति अर्थः यद् वा **गां** वाचं **न त्यजति**। वाचि स्थिर इति अर्थः। यं च **भीः** भयं **व्यजहात्** तत्याज। यस्मिन् पुरुषे **धृतिः** धैर्यं **नयः** नीतिः **गाम्भीर्यं** च तिष्ठति इति शेषः।

> विकाराः सहसा यत्र हर्षशोकभयादयः।
> प्रकाशं नाधिगच्छन्ति तद् गाम्भीर्यमुदाहृतम्" ॥ [ ]

तथा **वनजनेत्रः** अम्भोजाक्षः ॥६०॥

प्रीतेश्चापेतस्य व्यक्तिकरे भ्रूभङ्गचापे तस्य।
अस्ति हि कोपितवान् यः शत्रुः सौमित्रिमद्य कोऽपि तवाऽन्यः ॥६१॥

शां०॥ प्रीते०। अतः **अस्ति** विद्यते। **कः अपि** कश्चिद् अपि। हे कपिपते! भवतः **शत्रुः** अरिः। किंभूतः ? **अन्यः** अपरः। सः **यः अद्य** अधुना **सौमित्रिं** लक्ष्मणं **कोपितवान्** रोषितवान्। **हि** यस्मात्। **तस्य** लक्ष्मणस्य **भ्रूभङ्गचापे** भ्रुकुटिधनुषी विद्य(द्ये)ते। कीदृशे ? **व्यक्तिकरे** प्राकट्यकरे[२]। कस्य ? **तस्य** एव। कीदृशस्य ? **अपेतस्य** भ्रष्टस्य। कस्याः ? **प्रीतेः** हर्षात् ॥६१॥

पु०॥ किं च तस्य पुरुषस्य **भ्रूभङ्गचापे** भ्रूविभङ्गौ एव धनुषी कीदृशे ? **व्यतिषिक्ते** मिलिते क्रोधात्। **प्रीतेः** स्नेहात् **अपेतस्य तव अन्यः कः** अपि **शत्रुः अस्ति** यः **शत्रुः सौमित्रिं** लक्ष्मणं **कोपितवान्**। नूनम् अन्येन तव शत्रुणा कोपितः लक्ष्मणः अत्र आयाति इत्यर्थः। ॥६१॥

अथ च सवित्रा साक्षान्निर्मितदेहः कपीन् सवित्रासाक्षान्।
प्रणिगदतः सद्मनसः प्रतिबुबुधे संभ्रमागतान् सद्म न सः ॥६२॥

शां०॥ अथ। अथ वचनानन्तरम् **'च'** समुच्चये। सुग्रीवः **न बुबुधे** न ज्ञातवान्। कान् **कपीन्** वानरान्। कीदृशान् ? **सवित्रासाक्षान्** सवित्रासानि सभयानि अक्षीणि नेत्राणि येषां ते तथोक्ताः तान्। **सद्मनसः** शोभनचित्तान्। किं कुर्वतः ? **प्रणिगदतः** ब्रुवतः। तथा **संभ्रमागतान्** भययातान्। किं तत् ? **सद्म** गृहं सुग्रीवस्य। कथंभूतः **सः** ? **निर्मितदेहः** निष्पादितशरीरः। केन ? **सवित्रा** रविणा

१. पु० "व्यतिषिक्ते" इति पाठः स्वीकृतः।
२. म० नास्ति।
३. म० नास्ति।

आदित्यसुतत्वात् । कथं साक्षात् आभिमुख्येन ॥६२॥

पु०॥ अथ कपिवचनानन्तरं च सुग्रीवः प्रणिगदतः प्रकर्षेण निश्चितं ब्रुवाणान् कपीन् न प्रतिबुबुधे न प्रतिबुद्धवान् । साक्षात् सवित्रा सूर्येण निर्मितदेहः उत्पादितशरीरः साक्षात् सूर्यपुत्रः इति अर्थः । कीदृशान् कपीन् ? सवित्रासानि विशिष्टत्राससहितानि अक्षीणि येषां ते तान् । तथा सत् प्रशस्तं मनः येषां ते । तथा सद्म गृहं संभ्रमेण गतान् संभ्रमेण गृहागतान् इति अर्थः । सवित्रासाक्षान् इति "बहुव्रीहौ सक्थ्यक्ष्णोः स्वाङ्गात् षच्" [पा. ५. ४. ११३] प्रणिगदतः इति 'नेर्गद' [पा. ८. ४. १७] इत्यादिना णत्वम् । सद्मनसः इति अनुनासिकस्य विकल्पितत्वात् जश्त्वमेव ॥ ६२ ॥

निभृतमतिमाद्यन्तं भक्ताः कपयोऽप्यजस्रमतिमाद्यन्तम् ।
ददृशुर्न वधूपेतं वासगृहे लब्धसीधुनवधूपे तम् ॥६३॥

शां०॥ निभृ० । [तं] सुग्रीवं कपयो वानराः कीदृशाः भक्ताः भक्तिपराः । अपि तु न ददृशुः न दृष्टवन्तः । कथम् ? भक्ताः आद्यन्तं सर्वकालम् । कीदृशम् ? निभृतम् अतिस्वस्थचित्तम् । किं कुर्वन्तम् ? अतिमाद्यन्तम् अतिशयेन मत्ततां गच्छन्तम् । कथम् ? अजस्रम् अनवरतम् । तथा वधूपेतं भार्यायुक्तम् । क ? वासगृहे शयनभवने । कीदृशे ? लब्धसीधुनवधूपे लब्धौ प्राप्तौ मद्यनवधूपौ तत्सुगन्धिद्रव्यसंयोगौ यत्र तत् तस्मिन्[2] मद्यनवधूपयुक्ते इति अर्थः ॥६३॥

पु० ॥ न केवलं सुग्रीवः एतान् न ज्ञातवान् । भक्ताः सेवकाः कपयः अपि तं सुग्रीवं न ददृशुः न दृष्टवन्तः । यतः वासगृहे अजस्रं अनवरतं अतिमाद्यन्तं अतीव हृष्यन्तं तथा आद्यन्तं आङ् प्रश्लेषे ध्यत्र ज्ञेयः । आद्यन्तं पर्यन्तं निभृतमतिं सुखितमतिम् । यतः वधूभिः उपेतः । कीदृशे वासगृहे ? तथा सीधवः आसवाः नवधूपाः च अनङ्गशरादयः यस्मिन् ॥६३॥

मासांश्चतुरोऽपि हि तान् प्राप्य सुखं घनपटेन चतुरोऽपिहितान् ।
तत्याज न भोगमनाः प्रियाः सुरस्त्रीरिवोज्झितनभोगमनाः ॥६४॥

शां०॥ मासा० । सः न तत्याज न मुमोच । काः प्रियाः भार्याः । कीदृशीः इव ? सुरस्त्रीरिव देवकान्ता इव । कीदृशीः उज्झितनभोगमनाः त्यक्तकामगतीः

१. क्षा० नास्ति ।
२. क्षा० 'स तथोक्तं' ।

उत्प्रेक्षा । कीदृशः सुग्रीवः ? भोगमनाः विषयासक्तचित्तः तथा **चतुरः** दक्षः । किं कृत्वा ? प्राप्य लब्ध्वा । हि व्यक्तम् । किं तत् **सुखं** शर्म । कियन्तं कालं यावत् ? **मासान्** । कियतः ? चतुरोऽपि नैकम् द्वौ इत्यपि शब्दार्थः । तथा तु [वर्षा]-सत्कान् "कालाध्वनोरत्यन्तसंयोगे" इति कर्मत्वम् । तथा **पिहितान्** आच्छादितान् **घनपटेन** मेहावस्त्रेण ॥६४॥

पु०॥ कस्मात् वासगृहमत्त(ध्य)स्थित इति चेत् तदा **आह—हि** यस्मात् चतुरः सुरतकुशलः सुग्रीवः **चतुरः मासान्** मासचतुष्टयमपि **सुखं प्राप्य** अनुभूय **प्रियाः** वल्लभाः न तत्याज यतः भोगे मनः यस्य स तथा । सुखासङ्गेन शरदि अपि कान्ता न त्यक्तवान् इति अर्थः । कीदृशान् **मासान्** ? **घनपटेन** मेघरूपवस्त्रेण मेघविस्तारेण वा अपिहितान् आच्छादितान् । कीदृशीः प्रियाः ? **उज्झितनभोगमनाः** त्यक्तान्तरिक्षगतीः **सुरस्त्रीः** अप्सरसः **इव** । **घनपटेन** इति [1]विस्तारे पटच् । इति पटच् प्रत्ययः ॥६४॥

उपगुह्य च लालसया रुरुधुर्दृष्ट्याङ्गना मदचलालसया ।
कलशसमस्तन्यस्तं[2] प्रथयन्त्यः प्रेम हृदि समस्तन्यस्तम् ॥६५॥

शां०॥ उप० । तं सुग्रीवम् **अङ्गनाः** दयिताः रुरुधुः रोधयन्त्यः । कया ? दृष्ट्या चक्षुषा दर्शनेन वा । किं कृत्वा ? उपगुह्य आलिङ्ग्य । कीदृश्या ? लालसया लम्पटतया तथा मदचलालसया क्षीबताचञ्चलमदया । कीदृश्यः अङ्गनाः ? कलशसमस्तन्यः कुम्भतुल्यकुचाः । किं कुर्वन्त्यः ? प्रथयन्त्यः । किं तत् प्रेम स्नेहम् । कीदृशम् ? **समस्तन्यस्तं** समस्तं च तत् न्यस्तं च । **क्व ?** हृदि मनसि । हृदये सर्वं निक्षिप्तम् इति अर्थः ॥६५॥

पु०॥ न केवलं **सः** प्रियाः न तत्याज अङ्गनाः अपि लालसया औत्सुक्येन तम् उपगुह्य आलिङ्ग्य दृष्ट्या रुरुधुः । कीदृश्या दृष्ट्या रुरुधुः अरुधन् ? **मदेन** चञ्चला **अलसा** च तया । कीदृश्यः अङ्गनाः ? [**कलशसमस्तन्यः**] कलशसमौ कुम्भपृथुलौ **स्तनौ** यासां ताः । तथा हृदि न्यस्तं चित्ते स्थापितम् । समस्तं समग्रं प्रेम प्रथयन्त्यः प्रकटीकुर्वाणाः ॥६५॥

रमयन् स स्म रहसि ताः प्रियाविलासावतंस सस्मरहसिताः ।
इन्द्रियसुखमनु परमं रागं कामी बबन्ध चिरमनुपरमम् ॥६६॥

---

१. Vārttika on ५।२।२९। **क्षां०** द्यावेत्यविशेषार्थः ।

२. कलशसमस्तन्यः तम् ।

शां०।। रम०। सः सुग्रीवः **कामी** भोगी **रागं** रक्ततां **बबन्ध** बद्धवान् । कीदृशम् ? **इन्द्रियसुखं** इन्द्रियाणां चक्षुःप्रभृतीनां सुखं यस्मिन् सः तथोक्तः तम् । तथा **अनुपरमम्** अगतिविच्छेदं तथा परमसुत्कृष्टम् । कथम् ? **चिरं** बहुकालम् । अनु पश्चात् । किं कारितवान् ? **रमयन् स्म** रमितवान् । काः ? ताः पूर्वोक्ताः भार्याः । कीदृशीः **विलासावतंससस्मरहसिताः** विलासावतंसं बिब्बोकशेखरं **सस्मरं** सकामं हसितं हासो यासां ताः । क्व रमयन् स्म ? **रहसि** एकान्ते ।।६६।।

पु०।। इत्थं परस्परानुरागात् प्रवृत्ते [त]त्प्रबन्धे **कामी** सुग्रीवः **इन्द्रियसुखम् अनु** लक्षीकृत्य **परमं** महान्तं **रागं** अभिलाषं **चिरं बबन्ध** कृतवान् इति अर्थः । कीदृशम् ? अविद्यमानः उपरमः विरामः यत्र । किं कुर्वन् रहसि एकान्ते ताः प्रिया रमयन् । कीदृशीः ? [1]विलासावतंसानि विलासभूषितानि स्मरहसितानि मन्मथहासाः यासां ताः । 'स्मर'[स्म] शब्दः पादपूरणः यमकार्थत्वात् [इति] न अनर्थकत्वदोषः । यथा 'गात्रमुज्ज्वलतया न खल्वनम्' इति । निपातनात् उपरमशब्दः साधुः ।। ६६ ।।

शयनैरशनै रुचितैः प्रियागणैर्लम्बिहेमरशनै रुचितैः ।
अधिक इव सुराऽसुरतः सस्मार न राघवं प्रियासुरासु रतः ।।६७।।

शां०।। शय०। सुग्रीवः न **सस्मार** न स्मृतवान् । कम् ? **राघवं** रामम् । कीदृशः सन् ? **रतः** आसक्तः । कासु ? **प्रियासुरासु** प्रिया वल्लभा सुरा मदिरा यासां स्त्रीणां ताः तासु । यद्वा प्रियाः च ताः सुराः च प्रियासुराः [तासु] । कथंभूतः इव ? **अधिकः इव** उत्कृष्टः इव । कैः ? **शयनैः** शयनीयैः **अशनैः** भोजनैः । कीदृशैः । **रुचितैः** योग्यैः तथा **प्रियागणैः** कान्तावृन्दैः कीदृशैः **लम्बिहेमरशनैः**[2] काञ्चीकलापैः[3] तथा रुचितैः अभिप्रेतैः दीप्तिमद्भिः इव । केभ्यः अधिक इव ? **सुरासुरतः** देवदानवेभ्यः ।।६७।।

पु०।। सुग्रीवः **राघवं न सस्मार** न स्मृतवान् । कीदृशः ? **शयनैः** शय्याभिः **उचितैः** योग्यैः **अशनैः** भोजनैः तथा **रुचितैः** अभिलषितैः वा ।[लम्बिनी] हेमरशना कनकमयी काञ्ची येषां तैः **प्रियागणैः** दीप्यमानैः कान्तावृन्दैः च । **सुरासुरतः** देवदानवेभ्यः अपि **अधिकः** इव **स्थितः** । तथा प्रिया सुरासुरते मद्यमधुनी यस्य स तथा तस्मिन् न प्रतिबुद्धः ।।६७।।

किं किं चक्रुः इति आह

---

१. म० विलासशेखराणि
२. म० नवहेमरसनैः ।
३. म० विमलस्वर्णकाञ्चीकलापैः ।।
४. क्षा० नास्ति ।

तेऽपि सदाना नागा येषामतिवल्लभाः[1] सदा नानागाः ।
निरगुर्मनुजानन्तः शरविष एतीति युद्धमनुजानन्तः ॥ ६८ ॥

शां०॥ तेऽपि०। **तेऽपि** वानराः कीदृशाः ? **नागा** इव करिणः इव नागाः किंभूताः? **सदानाः** समदजला मत्ताः इत्यर्थः । **निरगुः** । निर्गताः केषाम् ? कपीनां **सदा** सर्वकालं **अतिवल्लभाः**[2] अतिप्रियाः । के ? **नानागाः** नानाप्रकारवृक्षाः किं कुर्वन्तः ? **अनुजानन्तः** अभ्युपगच्छन्तः । किम् ? **युद्धं** संग्रामम् । कस्माद् ? **मनुजानन्तः** शरविषः एति इति । मनुजः यद्वा मनुष्यः एव अनन्तः नागः मनुजानन्तः । कीदृशः ? **शरविषः** शर एव बाण एव विषं गरः यस्य सः तथोक्तः **एति** आगच्छति **इति** हेतोः ॥६८॥

पु०॥ ते अपि कपयः **युद्धम् अनुजानन्तः** अङ्गीकुर्वन्तः **निरगुः** निर्गताः । किम् इति **मनुजानन्तः** मर्त्यरूपः शेषनागः **एति** आगच्छति । लक्ष्मणः हि शेषस्य संकर्षणावतारः । कीदृशः ? **शराः** एव **विषं** यस्य सः । तथा कीदृशाः ते ? **सदाना नागाः** इव मत्तहस्तितुल्याः दानं मदः तथा येषां **सदा** सर्वदा **नानागाः** नागाः पर्वताः [अति]वल्लभाः प्रियाः ॥ ६८ ॥

ऋक्षैः साकं जवनैर्विलम्बितास्यच्छविश्च सा कञ्जवनैः ।
सेना विश्वा समरं कर्तुं प्रसृता विहाय विश्वासमरम् ॥६९॥

शां०॥ ऋक्ष० । **सा सेना** सा पताकिनी **विश्वा** समग्रा **प्रसृता** प्रवृत्ता । कथम् ? **अरं** शीघ्रम् । किं कर्तुम् ? **कर्तुम्** । कम् ? **समरं** संग्रामम् । किं कृत्वा ? **विहाय** त्यक्त्वा । कम् ? **विश्वासं** प्रमादम् । कथं **प्रसृता** ? **साकं** सह । कैः ? **ऋक्षबलैः** भल्लुकसैन्यैः । कीदृशैः ? **जवनैः** शीघ्रैः वेगवद्भिः । कथंभूता सेना ? **विलम्बितास्यच्छविः** विलम्बिता अनुकृता आस्यच्छविः मुखकान्तिः यस्याः सा तथोक्ता । कैः **कञ्जवनैः** पद्मखण्डैः ॥६९॥

पु०॥ सा विश्वा सेना सर्वा वाहिनी **अरं** शीघ्रं **समरं कर्तुं प्रसृता** प्रवृत्ता । **जवनैः** वेगवद्भिः **ऋक्षैः** भल्लुकैः **साकं** सह । किं कृत्वा ? **विश्वासं विहाय** प्रत्ययं त्यक्त्वा । कीदृशी ? **कञ्जवनैः** पद्माकरैः **विडम्बिता** अनुकृता **आस्यच्छविः** मुखकान्तिः यस्याः सा । तथा **जवनैः** इति मुम्लुचे क्राम्यति म्लुच् । प्रसृता इति आदिकर्मणि क्तः ॥६९॥

प्रेक्ष्य च तं ग्रसमानं वपुषा चेतांसि सुरनगाऽग्रसमानम् ।
हरशरमिव तममोघं रघुवृषभं गाङ्गमिव महत्तममोघम् ॥ ७० ॥

---

१. म० "०मिववल्लभाः" पाठः स्वीकृतः ।

२. म० "अपि वल्लभाः"

शां०॥ किं कृत्वा ? इति कृत्वा प्रेक्ष्य अवलोक्य। कम् ? तं लक्ष्मणम्। 'च' समुच्चये कीदृशम् ? ग्रसमानं खादन्तम्। केन ? वपुषा देहेन। कानि ? चेतांसि मनांसि। तथा सुरनगाग्रसमानं मेरुगिरिशिखरतुल्यं सुवर्णवर्णत्वात् उच्छ्रितत्वात् च। तथा अमोघं सफलम्। कम् इव ? हरशरमिव शंकरबाणमिव। तथा रघुवृषभं रघुवंशश्रेष्ठम्[1] मह-त्तममर्चयति[2]। तथा महत्तमम् अतिमहान्तम्[3]? कम् इव ? ओघमिव प्रवाहमिव[4]। किंभूतम् ? गाङ्गं गङ्गासत्कम्। त्रिभिर्विशेषकम् ॥७०॥

पु०॥ प्रेक्ष्य च इति किमयमिति जन इति त्रिभिः कुलकम् (विशेषकम्)। तं रघुवृषभं लक्ष्मणं प्रेक्ष्य दर्शनानन्तरमेव वा कपिभिः इति मतिः कृता इति संबन्धः। कीदृशं तम् ? चेतांसि कपिचित्तानि वपुषा ग्रसमानं गिलन्तं आकारेण इव तद्बुद्धाः नाशयन्तमिति अर्थः। तथा सुरनगाग्रसमानं मेरुशृङ्गतुल्यम्। तथा हरशरवद् अमोघं तं प्रसिद्धं गाङ्गं गङ्गासंबन्धिनं ओघं प्रवाहमिव। महत्तमम्। मोघमिति मुहेः न्यङ्क्वादित्वात् कुत्वम्। ओघशब्दोऽपि हन्तेः पृषोदरादित्वात् सिद्धः ॥७०॥

किमयमजः स्रंसितया भूत्योमालिङ्गनादजस्रं सितया।
प्राप्तः सोमरसमयं विनिगुह्याक्षि शशिनं च सोऽमरसमयम् ॥ ७१ ॥

शां०॥ तमेव मतिं दर्शयति। किम् अयम् ? दृश्यमानः यः हरः सितया धवलया भूत्या भस्मना कीदृश्या ? स्रंसितया अपगतया कस्मात् ? अजस्रम् अनवरतम् उमालिङ्गनात् गौर्याश्लेषात्। कीदृशः ? अमरसमयं देवविनियोगं प्राप्तः गतः। किं कृत्वा ? विनिगुह्य गोपयित्वा। किम् ? अक्षि तृतीयनेत्रं तथा[5] शशिनं च चन्द्रं च कीदृशम् ? सोमरसमयम् अमृतरसदेहम् ॥ ७१॥

पु०॥ कीदृशी मतिः कृता इति आह। अयम् अजः प्रसिद्धः अजः शम्भुः प्राप्तः शम्भुः चेत् भस्मोद्धूलनादिकं क गतम् इति —तद् आह अजस्रम् उमालिङ्गनात् गौरीपरिष्वङ्गात् स्रंसितया भ्रंशितया सितया भूत्या श्वेतभस्मना उपलक्षितः भस्म

१. म० 'रघुवंशैः श्रेष्ठ'।
२. म० नास्ति।
३. क्षा० नास्ति।
४. 'अवग्रमिव'।
५. म० नास्ति।
६. न्यङ्क्वादीनां च [पा. ७. ३. ५३]
७. म० 'नास्ति'।

संसनेन उपलक्षितः इति अर्थः । तथा अमरसमयं देवचिह्नम् अनिमेषत्वादिकम् अक्षि तृतीयं नेत्रं शशिनं चन्द्रं च विनिगुह्य संगोप्य । कीदृशं शशिनम् ? सोमरसमयं सोमलतारसपरिणामभूतम् । "चन्द्रः हि सोमवल्लीरसस्य परिणतिः" इति श्रुतिस्मृतिवादः । संसितया इति ण्यन्तात् निष्ठा ॥७१॥

इति जवसंगमभीतैः कृता मतिः कपिभिराजिसंगमभीतैः ।
तस्मिन् समरं हसितैः कदर्थयति वैनतेयं समरंहसि तैः ॥ ७२ ॥

शां० ॥ किंमिति तैः कपिभिः वानरैः मतिः बुद्धिः कृता विहिता । कथम् ? इति एवं पूर्वोक्तप्रकारेण । कीदृशैः ? जवसंगमभीतैः वेगसंबन्धमभीतैः प्राप्तैः वेगेन जवेन इति अर्थः। तथा आजिसंगमभीतैः संग्रामसंहर्षत्रस्तैः । कस्मिन् अस्मिन् लक्ष्मणे किं कुर्वति ? कदर्थयति निस्तेजयति । कम् ? समरं संग्रामम् कैः ? हसितैः हासैः। तथा वैनतेयेन समरंहसि वैनतेयेन गरुडेन समं समानं रंहः वेगः यस्य सः तथोक्तस्तस्मिन् ॥७२॥

पु०॥ इति० । कपिभिः इति इत्थं तस्मिन् लक्ष्मणे विषये मतिः कृता । का कीदृशैः तैः ? जवसंगं वेगविभातं अभीतैः अभितः प्राप्तैः तथा आजिसंगमभीतैः युद्धसंगमभीतैः तथा हसितैः लक्ष्मणेन हासविषयीकृतैः । कीदृशे तस्मिन् ? समरं कदर्थयति कदर्थनं कुर्वाणे अल्पत्वेन युद्धे निष्फलीक्रियमाणे तथा वैनतेयेन गरुत्मता समं रंहः जवः यस्य तथाभूते ॥ ७२ ॥

हन्मि विहायसमेतान् प्लवमानानपि दयां विहाय समेतान् ।
इति कृतमभियातेन प्रभुणाऽपि मनः सरोषमभिया तेन ॥७३॥

शां०॥ हन्मि०। तेन अपि लक्ष्मणेन अपि सरोषं सकोपं मनः कृतं विहितम् । कीदृशेन ? अभियातेन प्राप्तेन कलहाय तथा स्वामिना । तथा अभिया भयरहितेन । कथं सरोषं मनः कृतम् ? हन्मि मारयामि कान् ? एतान् कपीन् किं कुर्वाणान् ? अपि प्लवमानान् अपि गच्छतः । कम् ? विहायसं खम् । अपिशब्दात् भुवि स्थितान् । तथा समेतान्[2] युक्तान् किं कृत्वा ? विहाय त्यक्त्वा दयां करुणामिति अनेन प्रकारेण ॥ ७३॥

पु०॥ त्रिभिः कुलकम् (विशेषकम्) । तेन लक्ष्मणेन अपि इति मनः कृतम् । किम् इति एतान् कपीन् समेतान् संभूय आगतान् हन्मि मारयिष्यामि कीदृशान्।

१. म० संग्रामसर्वप्रेरितैः ।
२. म० नास्ति ।

विहायसम् व्योम् आकाशं प्लवमानान् अपि। किं कृत्वा ? दयां विहाय करुणां त्यक्त्वा कीदृशेन तेन अभिया निर्भयेन तथा प्रभुणा समर्थेन तथा सरोषं यथा स्यात् एवम् अभियातेन तान् लक्षीकृत्य गतेन । सरोषम् इति मनोविशेषणं च ॥७३॥

अथ सैन्यमभिनदन्तः प्रविश्य कपयोऽपास्य तमभिनदन्तः ।
नेशुः सह मानेन क्षिप्ता न पदं परस्य सहमानेन ॥७४॥

शां०॥ अथ०। अथ अनन्तरम् । लक्ष्मणः अभिनत् भिन्नवान् किं तत् ? सैन्यम् । किं कृत्वा ? प्रविश्य प्रवेशं विधाय । क ? अन्तः मध्ये । कस्य ? सैन्यस्य । न न केवलं अभिनत् । कपयः वानरा अपि नेशुः नष्टाः । किं कुर्वन्तः ? अभिनदन्तः शब्दायमानाः । किं कृत्वा ? अपास्य त्यक्त्वा । कम् ? तं लक्ष्मणम् । कीदृशाः सन्तः ? क्षिप्ताः तिरस्कृताः । कथम् ? सह समम् । केन ? मानेन अहंकारेण अहंकारः अपि क्षिप्तः इत्यर्थः । कथंभूतेन ? न सहमानेन न क्षमता किं तत् पदम् अवस्थानम् । कस्य ? परस्य शत्रोः ॥७४॥

पु०॥ अथ एवं निश्चयानन्तरं लक्ष्मणः अन्तः प्रविश्य सैन्यम् अभिनत् बिभेद । कपयः अपि तम् अपास्य त्यक्त्वा अभिनदन्तः सर्वतः नदन्तः सर्वतः मिलित्वा नेशुः पलायिताः । कीदृशाः ? क्षिप्ताः कोदण्डेन प्रेरिताः । केन ? अर्थात् लक्ष्मणेन एव । कीदृशेन ? मानेन चित्तसमुन्नत्या परस्य शत्रोः पदं व्यवसायम् । न सहमानेन असृष्यमाणेन—पदं व्यवसिति-त्राणम्" इति अमरः [३.३.१००] ॥७४॥

नास्ति पुरी स च रावः क्षणादितीव ब्रुवन् पटुः सचरा वः ।
व्याप निवासवरागं प्रमदानामाक्षिपन्निवाऽऽसवरागम् ॥७५॥

शां०॥ नास्ति०। स च रावः शब्दः व्याप व्यानशे। कीदृशः ? पटुः पाटवोपेतः किं कुर्वन्निव ? ब्रुवन्निव आभाषमाण इव । किम् ? न अस्ति । न विद्यते । कस्मात् ? क्षणात् क्षणमात्रेण । का असौ ? पुरी नगरी किंभूता ? सचरा सजङ्गमा । केषाम् ? वः युष्माकम् । इति एवं प्रकारम् । कं व्याप ? निवासवरागं निवासश्रेष्ठपर्वतम् । किं कुर्वन् ? निवासम् आक्षिपन् इव व्यपनयन् इव । कम् ? आसवरागं मद्यरक्तताम् मद्याभिलाषं वा । कासाम् प्रमदानां तच्छ्रवणेनरूपोत्पन्नः ॥७५॥

१. म० नास्ति ।

१. म० तरुणेन भावेन पत्रैः ।

पु०॥ सः कपीनां रावः निवासभूतं वरागं श्रेष्ठं पर्वतं व्याप व्याप्तवान्। किं कुर्वन् इव ? सचरा सजङ्गमभावा पुरी युष्मन्नगरी क्षणात् न अस्ति न भविष्यति इति ब्रुवन् इव तथा प्रमदानां योषितां आसवरागं मधुमदं आक्षिपन् इव प्रतिषेधयन् इव इति उत्प्रेक्षा। रावः इति घञ् प्रत्ययः चिन्त्यः। ण्यन्तस्य इति कश्चित् ॥७५॥

चेतोभिः स्तननमितैः श्वासचलैश्चोदरैः स्त्रियः स्तननमितैः।
समदैराशु क्लान्तैर्नेत्रैश्च भयं शशंसुराशुक्लान्तैः ॥७६॥

शा०॥ चेतो०। आशु शीघ्रम्[2] स्त्रियः वनिताः भयं भीतिं शशंसुः कथितवत्यः। कैः चेतोभिः मानसैः। कीदृशैः इतैः। किम् ? स्तननं शब्दं रोदनम्[3]। तथा उदरैः। कीदृशैः ? श्वासचलैः निश्वासचञ्चलैः। तथा स्तननमितैः कुचनम्रैः। तथा नेत्रैः नयनैः। कीदृशैः ? समदैः मत्ततायुक्तैः सम‍न्मथैः वा। तथा आशुक्लान्तैः ईषद्धवलपर्यन्तैः। तथा क्लान्तैः खिन्नैः ग्लानैः ॥७६॥

पु०॥ स्त्रियः भयं भीतिं शशंसुः सूचयामासुः। कैः कैः ? चेतोभिः उदरैः नेत्रैः च। कीदृशैः चेतोभिः स्तननमितैः ग्लानिम् इतैः प्राप्तैः अनेकार्थत्वात् धातूनां स्तनिर्ग्लानौ द्रष्टव्यः। कीदृशैः उदरैः ? श्वासचलैः श्वासेन निश्वासेन चलैः कम्पनैः तथा स्तननमितैः स्तनाभ्यां नमितैः प्रह्वीकृतैः। नेत्रैः कीदृशैः ? समदैः पूर्वमदसहितैः। अनन्तरम् आशु शीघ्रं क्लान्तैः श्रान्तैः तथा खिन्नैः। तथा आशुक्लः ईषच्छुभ्रः अन्तः येषां तैः ॥७६॥

पङ्कजदलकान्तेषु प्रवृद्धबाष्पार्द्रविगलदलकान्तेषु।
कासाञ्चित्तत्राऽऽस स्फुटतर इव लोचनेषु [5]चित्तत्रासः ॥७७॥

शा०॥ पङ्क०। चित्तत्रासः मनोभयम् आस बभूव। कीदृशः इव ? स्फुटतरः इव व्यक्ततरः इव। कीदृशेषु ? पङ्कजदलकान्तेषु पद्मपत्रकमनीयेषु तथा प्रवृद्धबाष्पार्द्रविगलदलकान्तेषु वृद्धिगताश्रुतिमितश्रवःकुटिलकेशपर्यन्तेषु ॥७७॥

पु०॥ किं च नागरिकाणां नगरे भवानां निपुणानां स्त्रीणां नयनेषु कज्जलं भ्रष्टं बाष्पोद्गमवशात् अञ्जनं नष्टम् इत्यर्थः। कीदृशेषु ? अपगतं प्रियाऽऽनयनं प्रियाकर्षणं यैः तेषु कटाक्षविक्षेपादिविलासशून्येषु इति अर्थः। तथा

१-२. म० नास्ति

३. क्षा "रोदनंतेवेम्रैतैः"।

४. कासांचित् तत्र आस।

५. चित्तत्रासः

पङ्कजदलकान्तेषु कमलपत्रवत् रमणीयेषु तथा **प्रवृद्धः** यः **बाष्पः** अश्रुजलं तेन **आर्द्राः विगलन्तः अत एव** तज्जला अलकान्ताः येषु [तेषु] नागरिकेति "नगरात् कुत्सन–प्रावीण्ययोः" (पा. ४-२-१२८) इति प्रावीण्ये वुञ् ॥७७॥

हृषितकुचसमुद्गतया रोम्णां राज्या च भीवशसमुद्गतया ।
करमितमध्यासितया शुशुभेऽन्या त्रिवलिभङ्गमध्यासितया ॥७७॥

शां०॥ हृषि०। अन्या अपरा स्त्री । **शुशुभे** बभौ । कया **हृषितकुचसमुद्गतया** रोमाञ्चितस्तनवर्तुलतया[1] । तथा **रोम्णां** राज्या च पङ्क्त्या । कीदृश्या ? **भीवशसमुद्गतया** भयहेतुसमुत्थितया । तथा **आसितया** आ ईषत् शुक्लतया । **असितया** वा कृष्णया । तथा **त्रिवलिभङ्गमध्यासितया** वलित्रयभङ्गमध्यारूढतया । कीदृशी ? अन्या **करमितमध्या** हस्तपरिच्छिन्नमध्यमा ॥७८॥

पु०॥ अन्या काचित् **शुशुभे** रराज । कया ? **हृषितकुचसमुद्गतया** हृषितः रोमाञ्चितः कुचसमुद्गः स्तनमण्डलं यस्याः सा हृषितकुचसमुद्गा तस्याः **भावः** "त्वतलोर्गुणस्य"[2] इति पुंवद्भावः सामान्यविवक्षया नपुंसकाङ्गात् तल प्रत्ययः । न केवलं तया रोम्णां राज्या च कीदृश्या ? **भीवशतः** भयवशात् **समुद्गतया** प्रादुर्भूतया यद् वा **असितया** कृष्णया तथा **त्रिवलिभङ्गं**—वलित्रयविच्छेदम् **अध्यासितया** अधिष्ठितवत्या । कीदृशी स्त्री ? **करमितमध्या** मुष्टिसंमितमध्यभागा इत्यर्थः । त्रिवलिभङ्गमिति "अधिशीङ्स्थासां कर्म" (पा. १. ४. ४६) इति कर्मत्वात् द्वितीया ॥७८॥

अथ रणसाहसदक्षं[3] दयितं मदविभ्रमेण सा[4] हसदक्षम् ।
रहितामलपद्माऽन्या[5] श्रीरिव तारा सबाष्पमलपद् मान्या[6] ॥७९॥

शां० ॥ अथ० ॥ अथ अनन्तरम् । **सा** तारा सुग्रीवभार्या । **दयितं** प्रियं **अलपत्** उक्तवती । कथम् ? **सबाष्पं** साश्रु । कीदृशम् ? **रणसाहसदक्षं** संग्रामादभुतकर्मपटुम् । तथा **हसदक्षं** हसन्ती वा अक्षिणी नेत्रे यस्य स तथोक्तः

१. म० 'रोमाञ्चितस्तनवर्तुलायाः'

२. "त्वतलोर्गुणवचनस्य" Vārttika on ६।३।३५।

३. साहसदक्षम् ।

४. सा हसदक्षम् अथवा सा अहसदक्षम् ।

५. मलपद्माऽन्या ।

६. सबाष्पम् अलपद् मान्या ।

तम् । केन ? **मदविभ्रमेण** मदविलासेन । कीदृशी च ? **अन्या** श्रीः इव अपरा लक्ष्मीः इव । किंभूता श्रीः **रहितामलपद्मा** त्यक्तोज्ज्वलकमला । कीदृशी सा ? **मान्या** पूज्या अग्रमहिषीत्वात् ॥७९॥

पु०॥ अथ पुरा व्याकुला अनन्तरं **सा** प्रसिद्धा **तारानाम्नी** प्रिया सबाष्पं यथा स्यात् एवं **दयितं** प्रियं सुग्रीवम् **अलपत्** अभाषत । कीदृशं **दयितम्** ? **रणसाहसे दक्षं** रणरूपे साहसे दक्षं चतुरम् । भयानपेक्षं कर्म साहसम् । तथा **मदविभ्रमेण** सुरापानजनितमदविलासेन **अहसदक्षं** विकलम् । कीदृशी तारा ? **रहितामलपद्मा** त्यक्तसितकमला **अन्या श्रीः** इव अपरा लक्ष्मीः इव । मान्या मानिनी या **अलपद् मान्या** इति अत्र अनुनासिकाभावे पक्षे जश्त्वमेव ॥७९॥

निधिरिव यो धैर्यस्य क्रियते न प्रार्थनाऽपि याधैर्यस्य ।
सौमित्रिमवध्यन्तं रुषितं नावैषि अमुं च किमवध्यन्तम् ॥८०॥

शां ० ॥ निधि ० ॥ तं **सौमित्रिं** लक्ष्मणम् । **न अवैषि** न जानासि । किंभूतम् ? **रुषितं** कुपितम् । तथा **अवध्यं** अविनाशं(श्यं) तथा **अवध्यन्तं** च मर्यादाऽवसानम् । किं **न अवैषि** । लक्ष्मणो **निधिः इव** निधानमिव । कस्य ? **धैर्यस्य** सत्त्वस्य । तथा यस्य **प्रार्थना अपि** याच्ञा अपि युद्धाय[1] **योधैः** भटैः[2] **न क्रियते** न विधीयते ॥८०॥

पु० ॥ तं **सौमित्रिं** न **अवैषि** न जानासि । कीदृशं तम् ? **अवध्यन्तं** प्राप्तं त्वत्कृतमर्यादान्तेन समागतमित्यर्थः । कीदृशम् ? **उज्झितं** त्वया उपेक्षितमथवा **सौमित्रिं नावैषि** स्वापेक्षितं मर्यादात्वं च **नावैषि** इति योजनीयम् । कीदृशं तम् ? यः **धैर्यस्य** धीरत्वस्य **निधिः** इव । यस्य च **प्रार्थनापि न क्रियते** । प्रार्थना युयुत्सा अभिध्यानं वा । यथावत्प्रार्थनः जातु न वा आजिगतेन इति **प्रार्थना अपि न क्रियते** किम् इति युद्धमिति अपिशब्दार्थः यतः **अवध्यं** हन्तुमशक्यम् इति अर्थः ॥८०॥

वहति न रोमाञ्चेतः कायो मुष्णाति स हि नरो मां चेतः ।
तदरिविनाशैः[3] क्रमते स्थातुं तदनुनयं विना शक्रमते ! ॥८१॥

१. म० 'यज्ञय' अस्ति ।

२. म० नास्ति ।

३. म० किमरिविनाशः पाठः स्वीकृतः ।

शां० वह० ॥ तस्मात् **किं क्रमते** [1]युज्यते। किं ∠कर्तुम् ? **स्थातुम्** ∠आसितुम् । कः असौ ? **अरिविनाशः** शत्रुवधः । कथम् ? **विना** अन्तरेण । किम् ? **तदनुनयं** लक्ष्मणानुग्रहम् । हे **शक्रमते** ! इन्द्रतुल्यमते ! शक्रतुल्यबुद्धे ! सुग्रीवः **हि** यस्मात् **न वहति** न चेष्टतेऽत्र कः7[2] असौ ? **कायः** शरीरम् । कीदृशः ? **रोमाञ्चेतः** रोमोद्गतः । तथा **इतः**[3] अस्मात् स्थानात् **मां मुष्णाति** । अपहरति । कः असौ ? **सः नरः** स लक्ष्मणः ॥८१॥

पु ० ॥ हे **शक्रमते** ! शतमखप्रज्ञ ! इन्द्रतुल्यप्रज्ञ ! **अरिविनाश** ! शत्रुघातक ! **तदनुज्ञया** विना लक्ष्मणस्य अनुज्ञया **विना विनाशः** स्थानं क्रमते । **हि** यस्मात् कारणात् सः **नरः** नरनारायणयोगात यः **मां च इतः मुष्णाति** मदीयं चित्तमपहरति । मुषेः द्विकर्मकत्वात् मामिति कर्मणि द्वितीया । चित्तस्य मुषितत्वात् **कायः** शरीरं चेतः न **वहति** न धारयति । कीदृशः कायः ? **रोमाञ्चेन** भयजपुलकेन **इतः** प्राप्तः । अरीन् विनाशयति इति **अरिविनाशः** कर्मणि अण् । क्रमते इति अप्रतिबन्धने आत्मनेपदम् ॥८१॥

> इत्याप्तसतीव्रतया हितमुक्तः कारणस्य च स तीव्रतया ।
> आस समन्त्रस्तान्तां प्रियां विहाय मधुना समं त्रस्तां ताम्[4] ॥८२॥

शां०॥ **इत्या०** ॥ ∠सुग्रीवः **आस** बभूव । कीदृशः **समन्त्रः** मन्त्रवान् । किंभूतः सन् ?7[5] **उक्तः** भणितः सन् । कया ? **तया** तारया । कीदृश्या ? **आप्तसतीव्रतया** प्राप्तसतीसाध्वीव्रतया । किमुक्तः **हितं** पथ्यम् । किंभूतामिति पूर्वोक्तम् । कया ? हेतुभूतया उक्तः **तीव्रतया** अमन्दत्वेन । कस्य ? **कारणस्य** हेतोः । **चकारः** समुच्चयार्थः किं कृत्वा ? **समन्त्र** आभ[6] **विहाय** त्यक्त्वा । काम् **प्रियां** वल्लभां[7] **तान्तां** खिन्नां तथा **त्रस्तां** भीतां कथम् ? **समं** सह । केन ? **मधुना** मद्येन तां[8] मद्यं च त्यक्त्वा इत्यर्थः ॥८२॥

---

१. म० 'क्रियते' अस्ति ।
२. म० ∠ 7 नास्ति ।
३. म० 'अत' अस्ति ।
४. क्षा० अस्य श्लोकस्य अपरार्धः नास्ति ।
५. क्षा० ∠ 7 नास्ति ।
६. क्षा० 'समंत्रस्तास' अस्ति ।
७. क्षा० नास्ति ।
८. म० नास्ति ।

पु ० ।। स सुग्रीवः समन्त्रः आस सविकारः बभूव । केन हेतुना ? कारणस्य लक्ष्मणागमनरूपस्य । तीव्रतया दुःसहत्वेन । कीदृशः ? पतिः । आप्त-सतीव्रतया प्राप्तपातिव्रत्यतारया हितम् उक्तः भाषितः । किं कृत्वा ? मधुना सुरया समम् । तां प्रियां विहाय सुरां प्रियां च त्यक्त्वा इति अर्थः । कीदृशीम् ? वल्लभां ताम् अतः एव तान्तां ग्लानाम् ॥८२॥

रागे विद्वानरतः[1] तत उपधाशोधितोर्थविद्वानरतः[2] ।
हनुमान् सामात्यं तं हितं परीक्ष्याऽभ्युवाच सामाऽत्यन्तम् ॥८३॥

शां० ।। रागे० ।। हनुमान वानरविशेषः अभ्युवाच[3] उक्तवान् साम सान्त्वं प्रियवचनम् । कीदृशम् ? अत्यन्तं हितम्[4] अतिशयेन हितम् अनुकूलम् । किं कृत्वा ? परीक्ष्य पर्यालोच्य समुवाच । तं सुग्रीवम् । कीदृशम् ? सामात्यं समन्त्रिणम् । कीदृशः हनुमान् विद्वान् पण्डितः । केभ्यः सकाशात् ? ततः वानरतः[5] तेभ्यः वानरेभ्यः तथा अरतः अनासक्तः । क्व ? रागे रागोत्पादकेषु विषयेषु । तथा उपधाशोधितः धर्मार्थकामभयाख्योपधापरीक्षितः । तथा अर्थवित् अर्थशास्त्रज्ञः प्रयोजनवेदी च ॥८३॥

पु ० ।। तस्मिन् इव आयति हनूमान सामात्यं मन्त्रिसहितं सुग्रीव-मभ्युवाच । अभिमुखः बभाषे । किं कृत्वा ? वानरतः सुग्रीवात् साम सान्त्वं अत्यन्तं हितं सुष्टु पथ्यं परीक्ष्य सुग्रीवकर्तृकं लक्ष्मणविषयं सामप्रयोगं हित-त्वेन पर्यालोच्य इति अर्थः कीदृशः हनूमान् ? रागे भोगसाधनविषये अरतः असक्तः विद्वान् ज्ञानी तथा चतुर उपधाशोधितं उपधाचतुष्टयशोधितं अर्थं कार्यतत्वं वेत्ति इति । "उपधा अमात्यपरीक्षाप्रकाराः ताः चतस्रः भवन्ति धर्मार्थ-कामभयानां विषयाणां चतुष्टयात् तत्र धर्मोपधाशुद्धान् धर्मे नियुञ्जीत, अर्थो-पधाशुद्धान् अर्थे, कामोपधाशुद्धान् अन्तःपुरे, भयोपधाशुद्धान् आत्मरक्षणे" इत्यादि दण्डनीतिविद्भ्यः ज्ञेयम् ॥८३॥

---

१. विद्वान् अरतः ।
२. अर्थविद् वानरतः ।
३. म० 'इत्युवाच' ।
४. क्षा० नास्ति ।
५. म० 'वानरौ' अस्ति ।

सदृशो हि स दस्यूनां नीतिमुपेक्षेत यः किल सदस्यूनाम् ।
यो मार्गः सोऽद्य मया वाच्यो बुद्ध्या भवद्विधे सोद्यमया ॥८४॥

शां०॥ स ०॥ हि यस्मात् । सः **दस्यूनां** शत्रूणां चौरगणां वा **सदृशः** तुल्यः । यः किलेयो(लेत्या?)गमस्तवे । न पुरुषः **उपेक्षेत** अवगणयेत् तां चणयोगात्[2] काम ? **नीतिं** नयम् । कीदृशीम् ? **ऊनाम्** असंपूर्णाम् । क्व ? **सदसि** सभायाम् । तस्मात् **यः मार्गः** सः **अद्य** अधुना **मया वाच्यः** भाषणीयः[3] क ? **भवद्विधे** युष्मत्प्रकारे । कया **बुद्ध्या** ? मत्या । कीदृश्या ? **सोद्यमया** उद्यमयुक्तया[4]॥८४॥

पु० । किमुवाच इति आह—यः मन्त्री सपदि (सदसि) सभायां **ऊनां** निन्दितां **नीतिं** अपनीतिं **उपेक्षेत** ज्ञात्वा न ब्रूयात् **स किल** दस्यूनां **सदृशः** हि अनुतुल्यः इत्यर्थः । **किल** इति मन्त्रित्वस्य मिथ्यात्वद्योतनया(नाय) । **हि** इति **प्रसिद्धौ** हे हा इति प्रसिद्धौ हेतौ वा । यस्मात् **एवं** अतः एव **अद्य मया यः मार्गः** पन्थाः **सः** भवद्विधे युष्मादृशे राजनि विषये **सोद्यमया** उद्योगसहितया **बुद्ध्या वाच्यः** वक्तव्यः बुद्धिपूर्वकत्वात् वाच्यः वक्तव्यः इति उक्तम् ॥८४॥

ननु मन्त्रिवाक्यश्रवणेन किं प्रयोजनम् इति आह—

नीतिः का मन्त्रिभ्यः श्रुता न संपादयेत कामं त्रिभ्यः ।
परिदृष्टनयापनया क्रियात्ययवती तु सिध्यति न यापनया ॥८५॥

शां० ॥ नीति० ॥ का ? **नीतिः** नयः न **संपादयेत** अपि तु सर्वा नीतिः संपादयेत[5] पूरयेत । कम् **कामम्** इच्छा[म्] । केभ्यः **त्रिभ्यः** धर्मार्थकामेभ्यः[6] धर्मार्थकामार्थम्[7] कीदृशी ? **श्रुता** आकर्णिता । केभ्यः **मन्त्रिभ्यः** अमात्येभ्यः । **परिदृष्टनयापनया** परिदृष्टः अवलोकितः नयस्य नीतेः अपनयः विनाशः यस्यां सा तथोक्ता **तु** पुनः **क्रिया न सिध्यति** न निष्पद्यते । कीदृशी ? **अत्ययवती** अतिक्रमवती विनाशयुक्ता वा । कया ? **यापनया** कालहरणेन ॥८५॥

पु० ॥ त्रिभ्यः मन्त्रिभ्यः अमात्येभ्यः **श्रुता नीतिः का** वा **काम**मभिलषितं **न संपादयेत्** न कुर्यात् **सर्वमपि** मनोरथं पूरयेत् इत्यर्थः । यतः परिदृष्टौ सर्व-

---

१ म० नास्ति ।
२. क्षा० नास्ति ।
३. क्षा० 'भणनीयः' ।
४. म० 'सोद्यमयोक्ताय' ।
५. शां. म० नास्ति ।
६–७. म० नास्ति ।

ज्ञातौ नयागन्यौ नीतिकुनीती यस्यां सा क्रिया सिध्यति प्रफलं प्रसूयते या **अपनया** अपगतः नयः नीतिः यस्यां सा अतः एव **अत्ययवती** अत्ययः नीतिः सा यस्यां सा तथा सा । तुनफलान्विता एकस्य निर्णेतृत्वाभावात् द्वयोः ऐकमत्ये कार्यनाशस्य अपि संभवे वा विनयः इति उक्तम् ॥८५॥

कुरु साम्ना तमपरुषं निगदन्तमपि प्लवंगमोत्तम परुषम् ।
आदौ साम्ना यस्य क्रिया स वेत्ता नयस्य साम्नायस्य ॥८६॥

शां० ॥ कुरु० ॥ तं लक्ष्मणम् **अपरुषं** अपगतरोषं **कुरु** विधेहि । केन ? **साम्ना** प्रियवचनेन । हे **प्लवंगोत्तम !** वानरप्रधान ! सुग्रीव ! किं कुर्वन्तम् ? **निगदन्तं** ब्रुवन्तम् । कथम् ? **परुषमपि** निष्ठुरमपि यतः स **वेत्ता** स ज्ञाता **नयस्य** नीतेः । कीदृशस्य ? **साम्नायस्य** सुगुरुपारंपर्यस्य सागमस्य वा **यस्य** क्रियोपक्रमः **आदौ** प्राक् **साम्ना** सान्त्वेन भवति ॥८६॥

पु० ॥ कः असौ उपायः ? तम् आह—हे **प्लवगोत्तम !** कपिश्रेष्ठ ! **तं** लक्ष्मणं **साम्ना** प्रियवाक्यादिना **अपरुषं** अपगतकोपं **कुरु** । कीदृशम् ? **परुषं** निष्ठुरम् । **अपि निगदन्तम्** उच्चैः भाषमाणम् । **यस्य** पुरुषस्य **आदौ** प्रथमं **साम्ना** **क्रिया** सामपूर्वं आरम्भः स नयस्य जेता जैत्रः भवति । कीदृशस्य **? साम्नायस्य** आम्नायः वृद्धोपदेशः तद्युक्तस्य इति । "आदौ सामं(म) प्रयुञ्जीत साम्ना सिद्धिः व्यवस्थिता" इति ॥८६॥

दण्डेन एव रिपुः जेतव्यः किं साम्ना इति आह—

रागादपदेशं कः कुर्याद्युद्धस्य नयविदपदेऽशङ्कः ।
सर्वत्र नयो जयति प्रधनं तेन बलवानपि न योजयति ॥८७॥

शां० रागा० ॥ अपदेशं व्याजं छद्म । **कः कुर्यात्** ? न एव कः अपि विदध्यात् । कस्मात् ? **रागात्** अज्ञानात् । कस्य ? **युद्धस्य** संग्रामस्य । किंभूतः ? **नयविद्** नीतिशास्त्रज्ञः क्व ? **अपदे** अस्थाने अकाले वा । तथा **अशङ्कः** निर्भयः । यतः **सर्वत्र** सर्वस्मिन् प्रयोजने **नयः** नीतिः **जयति । तेन** कारणेन **बलवान् अपि** शक्तियुक्तः अपि **प्रधनं** संग्रामं **न योजयति** न करोति ॥८७॥

पु० ॥ नयवित् नीतिज्ञः को वा **अशङ्कः** शङ्कारहितः सन् रामं जिगीषया **अपदेशे** अस्थाने अपि युद्धस्य **आदेशं** नामोक्तिं **कुर्यात् ?** कः अपि न नीतिज्ञः युद्धस्य नाम अपि न गृह्णाति इत्यर्थः । **सर्वत्र** कार्ये **नयः** नीतिः एव **जयति । तेन** हेतुना **बलवानपि** समर्थः अपि **प्रधनं** युद्धं **न योजयति** न करोति इत्यर्थः ।

उक्तं हि—"पुष्पैः अपि न यः अद्धा वरं (योद्धव्यं) किं पुनः निशितैः शरैः" इति । यदा बलवानपि न युध्येत दुर्बलस्य तव का आशङ्का इह ? ॥८७॥

दृष्टा वानरहरिणा के ते स्थास्यन्ति वीरवानर ! हरिणा[1] ।
गुप्तिं कां तव पुर्यां[2] पश्यसि च स नाभिहन्ति कान्तवपुर्याम्[3] ॥८८॥

शां० ॥ दृष्टा० ॥ हे वीर ! चारभट ! के ते वानरहरिणाः मर्कटमृगाः स्थास्यन्ति । कीदृशाः सन्तः दृष्टा अवलोकिताः । वा अथवा । केन ? तेन हरिणा पुरुषसिंहेन लक्ष्मणेन । तथा ते तव पुर्यां नगर्यां गुप्तिं रक्षाम् पश्यसि निरीक्षसे । तां यां स लक्ष्मणः न अभिहन्ति न तिरस्करोति । कीदृशः ? कान्तवपुः कमनीयशरीरः ॥८८॥

पु० ॥ वाशब्दः पक्षव्यावृत्तौ । नरहरिणा पुरुषसिंहेन लक्ष्मणेन दृष्टाः ते तव वानरहरिणाः कपिहरिणा मृगाः स्थास्यन्ति अपि तु न कपिमृगाः स्थास्यन्ति । यथा सिंहेन दृष्टाः हरिणाः सत्वरं पलायन्ते तद्वत् तेन दृष्टाः कपयः अपि इत्यर्थः । तव पुर्यां कां गुप्तिं रक्षां पश्यसि यां गुप्तिं कान्तवपुः मनोहरगात्रः लक्ष्मणः तरसा बलेन कृत्वा अभिहन्ति । तादृशी कापि तव पुरं न अस्ति इत्यर्थः । अपराधे विषये त्रिकोट्योऽपि च स्युः । त्रिसंख्याकाः कोट्यो भवेयुः । संभावनायां लिङ् ॥८८॥

प्रणयैरपराधेयाः सतां भ्रुकुट्योऽपि च स्युरपराधे याः ।
ता हि नवैरस्यन्ते[4] सान्त्वैस्तस्मात्क्षमं न वैरस्यं ते ॥८९॥

शां० ॥ प्रण० ॥ अपि च किंच । हि तस्मात् । नवैः प्रत्यग्रैः । सान्त्वैः सामप्रयोगैः । ताः भ्रुकुट्यः अस्यन्ते निराक्रियन्ते याः सतां सत्पुरुषाणां [5] अपराधे स्युः । कीदृश्यः अपराधेयाः अनारोपणीयाः । कैः प्रणयैः स्नेहैः कृत्वा । तस्मात् न क्षमं न युक्तम् । वैरस्यं वैमुख्यम् कस्य ते तव । येन च रसेन प्रीतिः तेन एव रसेन वर्धनीया न वैरस्यं कार्यम् इत्यर्थः ॥८९॥

पु० ॥ कीदृश्यः सतां साधूनां प्रणयैः प्रार्थनाभिः अपराधेयाः समाधातुमशक्याः ते अपराधाः कोट्योऽपिना नवैः नूतनैः । सान्त्वैः सामप्रयोगैः ।

---

१. वानर ! हरिणा अथवा वा नरहरिणा ।

२. कां तव पुर्याम् ।

३. कान्तवपुर् याम् ।

४. नवैः अस्यन्ते ।

५. म० नास्ति ।

अस्यन्ते क्षिप्यन्ते निराक्रियन्ते । हिशब्दः अवधारणे तौ एव इत्यर्थः तस्मात् हेतोः **तेन वैरस्यं** नैष्ठुर्यं न क्षमं न युक्तम् । पारुष्यं परित्यज्य लक्ष्मणं सान्त्वय इति भावः ॥८९॥

अथ सस्मितमिदमुक्तो नयशोभी तेन
प्लवगेश्वरेण हनुमानयशोभीतेन ।
दिष्ट्या रमसे सामनि परमे वचसां त्वं
सुजनो हि वदति मित्रं परमेव च सान्त्वम् ॥९०॥

शां०॥ अथ०॥ अथ अनन्तरं हनुमान् तेन **प्लवगेश्वरेण** वानरप्रभुणा सुग्रीवेण । कीदृशेन ? **अयशोभीतेन** अकीर्तित्रस्तेन **इदमुक्तः** अपि भणितः । कथम् ? **सस्मितं** सहास्यम्[1] । कीदृशः हनुमान् ? **नयशोभी** नीतिराजितः । किं भणितः ? **दिष्ट्या** पुण्येन **त्वं रमसे** रतिं करोषि । **हि** समञ्जसत्वेन[2] (?) । कीदृशे ? **परमे** प्रधाने । केषाम् ? **वचसां** वाचाम । **हि** यस्मात । **सुजनः** सत्पुरुषः **मित्रं** सखायं **सांत्वमा(म् ?)** **वचसामेव** च **वदति** । क ? सस्यपुष्टिकालोपेतस्य उपकारकस्य नयस्य वा कालोपेतस्य ॥९०॥

पु० ॥ अथ हनूमद्वचनान्तरं **प्लवगेश्वरेण** सुग्रीवेण **हनूमान् सस्मितम् इदं** वक्ष्यमाणम् **उक्तः** । कीदृशः हनूमान् ? **नयेन** नीत्या शोभते तच्छील इति-**नयशोभी** । कीदृशेन **प्लवगेश्वरेण** ? **अयशोभीतेन** अयशसः अकीर्तेः सकाशात् भीतेन त्रस्तेन । किम् उक्तः इति आह-**त्वं दिष्ट्या वचसां परमे** उत्कर्षे **वर्तसे** इति शेषः । **दिष्ट्या** इति हर्षद्योतकः निपातः । तथा **हि स जनः** अपि अत्र सखायं **सान्त्वम् एव** वदति चशब्दः निर्वाहार्थः । यथा गात्रं न खञ्जनम् इति अत्र खलुशब्दः । **नयशोभी** इति "शुभ दीप्तौ" 'सुप्यजातौ णिनिस्ताच्छील्ये' (पा.३.२.७८) इति णिनिः ॥९०॥

सौम्य न हास्यति बुद्धिः सामोदा रामे सौहार्दबद्धमूला सामोदारामे ।
स्यान्मादृशस्य तुष्टिः का लोपे तस्य उपकारस्य नयस्य वा कालोपेतस्य ॥९१॥

शा० **सौम्य**०॥ **हे सौम्य !** हनुमान् । **मे** मम **बुद्धिः** मतिः न **हास्यति** । न भ्रंशं यास्यति । कीदृशी ? **सामोदारा** साम्ना सामप्रयोगेण सामि वोदारार्

---

१. म० 'सहासं' अस्ति ।

२. क्षा० 'स्वादृशमनिमांसत्वे' अस्ति ।

३ म० 'तु सखा यस्य त्वमेव वचसामं च वदति' अस्ति ।

४. म० "साग्निमीयस" अस्ति ।

प्रवरा सामोदारा । तथा **सौहार्दबद्धमूला** सौहार्दमेव मित्रत्वमेवे बद्धं दृढं मूलं यस्याः सा तथा **सामोदा** सहर्षा । कस्मिन् ? **रामे** रामविषये । **का** तुष्टिः संतोषः स्यात् भवेत् नैव भवेत् ? इत्यर्थः । कस्य ? **मादृशस्य** । क सति ? **लोपे** विनाशे सति । कस्य ? **उपकारस्य** उपष्टम्भस्य । कीदृशस्य ? **कालोपेतस्य** समयप्राप्तस्य । च तथा नीतेश्च । कस्य संबन्धिनः ? **तस्य** रामस्य ॥९१॥[२]

नाहं क्षणमपि सैन्ये सन्नेत्रस्येयं[३]
श्रीर्यदि न तस्य वीर्यात्सन्ने त्रस्येयम्[४] ।
यत एति सुहृत्कुपितः स महर्षभयातो
दोलायते मतिरियं समहर्षभयाऽतः ॥९२॥

शां० नाह०॥ यदि तस्य रामस्य । कीदृशस्य ? **सन्नेत्रस्य** शोभनलोचनस्य । **वीर्यात्** प्रतापात् । इयम् एषा **श्रीः** लक्ष्मीः न भवेत् तदा **न अहं त्रस्येयं** त्रासं भजेयम् । कथम् ? **क्षणमपि** मुहूर्तमपि । क सति ? **सैन्ये** कपिसेनायां सन्ने त्रस्ते सति । **यतः** च **एति** यस्मात् आगच्छति । कः असौ ? **सुहृद्** मित्रम् । कीदृशः **सः ? कुपितः** रुष्टः सन् । तथा **महर्षभयातः** महावृषभगमनः **अतः** अस्मात् हेतोः **इयं मतिः** बुद्धिः मम **दोलायते** संशयारूढा भवति न जाने किं करिष्यति इति । कीदृशी ? **समहर्षभया** तुल्यतुष्टित्रासा सुहृदागमनकोपाभ्याम् ॥९२॥

पु०। किं च **अहं** सैन्ये कपिबले **सन्ने** अवसादं प्राप्ते **अपि न त्रस्येयं** न भीतः भवेयम् । **इयं श्रीः** लक्ष्मीः **सन्नेत्रस्य** शोभनलोचनस्य तस्य लक्ष्मणस्य संबन्धिनः **वीर्यात्** सामर्थ्यात् **यदि** न भवेत् शंप्रदा इयं राज्यसमृद्धिः जाता इति भीतिः क्रियते इति भावः **सुहृद्** मित्रभूतः सः लक्ष्मणः **कुपितः** सन् **यतः एति** यस्मात् आगच्छति । अतः मम मतिः वेलां मर्यादां अवलम्बते । कीदृशी मतिः ? **समहर्षभया** समे हर्षभये यस्यां सा तथा । **सुहृद्** आयाति इति हर्षः । **कुपितः** सन् आयाति इति भीतिः । कीदृशः सः ? **महर्षभयातः** महोक्षस्य इव यातं गमनं [यस्य] स तथा । दोलायति इति कण्ड्वादिपाठात् यक् इति शिवभद्रटीका समाप्ता ॥९२॥

---

१. 'मित्रमेव' अस्ति ।
२. अस्य श्लोकस्य पु॰ टीका नास्ति ।
३. सन्नेत्रस्य इयम् ।
४. सन्ने त्रस्येयम् ।

ज्योत्स्नां शुकपरिधाना आशायत्तस्य
जनयन्ति शोकमतुलमाशा यत्तस्य ।
अद्यापि यच्च कपयः समाह्रियन्ते
न स्खलितमुपनेतुमर्हति समा ह्रियं तेन ॥९३॥

शां० ज्यो० ॥ तेन कारणेन च लक्ष्मणो मम ह्रियं[1] लज्जां स्खलितं क्षण-मुपनेतुं ढौकयितुम् अर्हति योग्यः भवति यत् यस्मात् तस्य रामस्य (आशाः दिशः शोकं शुचं दुःखं जनयन्ति । कीदृशम् ? अतुलम् अप्रमाणम् । कीदृशस्य ? तस्य)[2] आशायत्तस्य मनोरथाधीनस्य[3] । कीदृश्यः आशाः ? ज्योत्स्नांशुक-परिधाना चन्द्रकान्तिवस्त्रच्छादनाः । यतः तथा यच्च यस्मात् च अद्य अपि अधुना अपि कपयः वानराः न समाह्रियन्ते न मील्यन्ते ॥९३॥[4]

वीक्ष्य शरन्मुखमुडुपतिविशेषकोपेतं
प्रणयेन वर्तमान विशेषकोपे तम् ।
कृत उपकारः सख्यं न वञ्चनामेति
अस्मद्विधमनुगमयन्नवं च नामेति ॥९४॥

शां० ॥ वीक्ष्य ॥ स लक्ष्मणः न वञ्चनां स्खलनम् एति गच्छति । किं कारयन् ? अनुगमयन् योजयन् । कथम् ? अस्मद्विधं मादृशम्[5] । कम् अनु-गमयन् ? तं रामम् । कथम् ? कृत उपकारः सख्यं न वञ्चनामेति । कृतः विहितः अस्माभिः भवतामुपकारः तारासमर्पणः (?णम्) लक्ष्मण ! तथा सख्यं मित्रत्वं च नवं नूतनं कृतं भवद्भिः सह अस्माभिः । कथं नाम व्यक्त इति अनेन प्रकारेण । कीदृशम् तम् ? वर्तमानं तिष्ठन्तम् क ? विशेषकोपे अधिकक्रोधे ।[6] किं कृत्वा ? वीक्ष्य अवलोक्य । किं तत् ? शरन्मुखं शरत्कालप्रारम्भः । कीदृशम् ? उडुपतिविशेषकोपेतं चन्द्रतिलकयुक्तम् ? केन वीक्ष्य ? प्रणयेन प्रीत्या ॥९४॥[7]

---

१. क्षा० 'मामह्रियं' अस्ति ।
२. म० नास्ति ।
३. म० 'मनोरथाधारस्य' अस्ति ।
४. अस्य श्लोकस्य पु० टीका नास्ति ।
५. क्षा० मां सदृशं अस्ति ।
६. क्षा० नास्ति ।
७. अस्य श्लोकस्य पु० टीका नास्ति ।

शां० ॥ (क्षा० प्रति) इति पूर्णतल्लगच्छसंबन्धिश्वेताम्बरश्रीशान्तिसूरिविरचितायां शिवभद्रकाव्यवृत्तौ द्वितीयः आश्वासकः समाप्तः। समाप्ता इयं शिवभद्राख्यकाव्यवृत्तिः।

वृन्दावनादिकाव्यानां पञ्चानां वृत्तिम् उज्ज्वलां कृत्वा।

अर्जितं मया पुण्यं तेन यान्तु शिवं जनाः।

श्रीः अस्तु। संवत् १६५३ वर्षे कार्तिक सुदि ८ दिनसोमवा[स]रे पण्डित-पुरन्दरपण्डितश्री श्री श्री श्री श्री श्री श्रीकमलविजयशिष्यगणिकीर्तिविजयपठ-नार्थम्। मुहूर्तादेव लिखितं निर्जरार्थे। श्रीजालोरनगरे ॥

शां०॥ (म० प्रति)। श्री पूर्णतल्लगच्छसंबन्धिश्वेताम्बरश्रीशान्तिसूरिविरचितायां शिवभद्रकाव्यवृत्तौ द्वितीयः आश्वासकः समाप्तः। ब। संवत् १९५१ मिति भादरवा वद १० शुभं भवतु। श्रीरस्तु। कल्याणमस्तु।

श्रीः श्रीः श्रीः श्री श्रीः श्रीः ॥

प्रवरा सामोदारा । तथा सौहार्दबद्धमूला सौहार्दमेव मित्रत्वमेवे[1] बद्धं दृढं मूलं यस्याः सा तथा सामोदा सहर्षा । कस्मिन् ? रामे रामविषये । का तुष्टिः संतोषः स्यात् भवेत् नैव भवेत् ? इत्यर्थः । कस्य ? मादृशस्य । क्व सति ? लोपे विनाशे सति । कस्य ? उपकारस्य उपष्टम्भस्य । कीदृशस्य ? कालोपेतस्य समयप्राप्तस्य । च तथा नीतेश्च । कस्य संबन्धिनः ? तस्य रामस्य ॥९१॥[2]

नाहं क्षणमपि सैन्ये सन्नेत्रस्येयं[3]
श्रीर्यदि न तस्य वीर्यात्सन्ने त्रस्येयम्[4] ।
यत एति सुहृत्कुपितः स महर्षभयातो
दोलायते मतिरियं समहर्षभयाऽतः ॥९२॥

शां० नाह०॥ यदि तस्य रामस्य । कीदृशस्य ? सन्नेत्रस्य शोभनलोचनस्य । वीर्यात् प्रतापात् । इयम् एषा श्रीः लक्ष्मीः न भवेत् तदा न अहं त्रस्येयं त्रासं भजेयम् । कथम् ? क्षणमपि मुहूर्तमपि । क्व सति ? सैन्ये कपिसेनायां सन्ने त्रस्ते सति । यतः च एति यस्मात् आगच्छति । कः असौ ? सुहृद् मित्रम् । कीदृशः सः ? कुपितः रुष्टः सन् । तथा महर्षभयातः महावृषभगमनः अतः अस्मात् हेतोः इयं मतिः बुद्धिः मम दोलायते संशयारूढा भवति न जाने किं करिष्यति इति । कीदृशी ? समहर्षभया तुल्यतुष्टित्रासा सुहृदागमनकोपाभ्याम् ॥९२॥

पु०। किं च अहं सैन्ये कपिबले सन्ने अवसादं प्राप्ते अपि न त्रस्येयं न भीतः भवेयम् । इयं श्रीः लक्ष्मीः सन्नेत्रस्य शोभनलोचनस्य तस्य लक्ष्मणस्य संबन्धिनः वीर्यात् सामर्थ्यात् यदि न भवेत् शंप्रदा इयं राज्यसमृद्धिः जाता इति भीतिः क्रियते इति भावः सुहृद् मित्रभूतः सः लक्ष्मणः कुपितः सन् यतः एति यस्मात् आगच्छति । अतः मम मतिः वेलां मर्यादां अवलम्बते । कीदृशी मतिः ? समहर्षभया समे हर्षभये यस्यां सा तथा । सुहृद् आयाति इति हर्षः । कुपितः सन् आयाति इति भीतिः । कीदृशः सः ? महर्षभयातः महोक्षस्य इव यातं गमनं [यस्य] स तथा । दोलायति इति कण्ड्वादिपाठात् यक् इति शिवभद्रटीका समाप्ता ॥९२॥

---

१. 'मित्रमेव' अस्ति ।
२. अस्य श्लोकस्य पु॰ टीका नास्ति ।
३. सन्नेत्रस्य इयम् ।
४. सन्ने त्रस्येयम् ।

ज्योत्स्नांशुकपरिधाना आशायत्तस्य
जनयन्ति शोकमतुलमाशा यत्तस्य ।
अद्यापि यच्च कपयः समाह्रियन्ते
न स्खलितमुपनेतुमर्हति समा ह्रियं तेन ॥९३॥

शां० ज्यो० ॥ तेन कारणेन च लक्ष्मणो मम ह्रियं[1] लज्जां स्खलितं क्षणमुपनेतुं ढौकयितुम् अर्हति योग्यः भवति यत् यस्मात् तस्य रामस्य (आशाः दिशः शोकं शुचं दुःखं जनयन्ति । कीदृशम् ? अतुलम् अप्रमाणम् । कीदृशस्य ? तस्य)[2] आशायत्तस्य मनोरथाधीनस्य[3] । कीदृश्यः आशाः ? ज्योत्स्नांशुकपरिधाना चन्द्रकान्तिवस्त्रच्छादनाः । यतः तथा यच्च यस्मात् च अद्य अपि अधुना अपि कपयः वानराः न समाह्रियन्ते न मील्यन्ते ॥९३॥[4]

वीक्ष्य शरन्मुखमुडुपतिविशेषकोपेतं
प्रणयेन वर्तमानं विशेषकोपे तम् ।
कृत उपकारः सख्यं न वञ्चनामेति
अस्मद्विधमनुगमयन्नवं च नामेति ॥९४॥

शां० ॥ वीक्ष्य ॥ स लक्ष्मणः न वञ्चनां स्खलनम् एति गच्छति । किं कारयन् ? अनुगमयन् योजयन् । कथम् ? अस्मद्विधं मादृशम्[5] । कम् अनुगमयन् ? तं रामम् । कथम् ? कृत उपकारः सख्यं न वञ्चनामेति । कृतः विहितः अस्माभिः भवतामुपकारः तारासमर्पणः (?णम्) लक्ष्मण ! तथा सख्यं मित्रत्वं च नवं नूतनं कृतं भवद्भिः सह अस्माभिः । कथं नाम व्यक्त इति अनेन प्रकारेण । कीदृशम् तम् ? वर्तमानं तिष्ठन्तम् क ? विशेषकोपे अधिकक्रोधे ।[6] किं कृत्वा ? वीक्ष्य अवलोक्य । किं तत् ? शरन्मुखं शरत्कालप्रारम्भः । कीदृशम् ? उडुपतिविशेषकोपेतं चन्द्रतिलकयुक्तम् ? केन वीक्ष्य ? प्रणयेन प्रीत्या ॥९४॥[7]

१. क्षा० 'मामह्रियं' अस्ति ।
२. म० नास्ति ।
३. म० 'मनोरथाधारस्य' अस्ति ।
४. अस्य श्लोकस्य पु० टीका नास्ति ।
५. क्षा० मा मद्वा अस्ति ।
६. क्षा० नास्ति ।
७. अस्य श्लोकस्य पु० टीका नास्ति ।

शां० ।। (क्षा० प्रति) इति पूर्णतल्लगच्छसंबन्धिश्वेताम्बरश्रीशान्तिसूरिविरचितायां शिवभद्रकाव्यवृत्तौ द्वितीयः आश्वासकः समाप्तः। समाप्ता इयं शिवभद्राख्यकाव्यवृत्तिः।

वृन्दावनादिकाव्यानां पञ्चानां वृत्तिम् उज्ज्वलां कृत्वा ।

अर्जितं मया पुण्यं तेन यान्तु शिवं जनाः ।

श्रीः अस्तु । संवत् १६५३ वर्षे कार्तिक सुदि ८ दिनसोमवा[स]रे पण्डित-पुरन्दरपण्डितश्री श्री श्री श्री श्री श्री श्रीकमलविजयशिष्यगणिकीर्तिविजयपठनार्थम् । मुहूर्तादेव लिखितं निर्जरार्थे । श्रीजालोरनगरे ।।

शां०।। (म० प्रति) । श्री पूर्णतल्लगच्छसंबन्धिश्वेताम्बरश्रीशान्तिसूरिविरचितायां शिवभद्रकाव्यवृत्तौ द्वितीयः आश्वासकः समाप्तः । ब । संवत् १९५१ मिति भादरवा वद १० शुभं भवतु । श्रीरस्तु । कल्याणमस्तु ।

श्रीः श्रीः श्रीः श्री श्रीः श्रीः ।।

जम्बूकविकृतम्

चन्द्रदूतकाव्यम्

संपादकः पं० हरिशंकर अ० शास्त्री

चन्द्रदूतनामकमिदं काव्यं गम्भीरार्थकम् यमकालङ्कृतं रसप्रदं च। जम्बूनाम्ना कविना व्यरचि इदम् काव्यम् मालिनीच्छन्दोनिबद्धम्। अस्योपरि श्रीशान्तिसूरिकृता वृत्तिर्विद्यते।

अस्य कवेर्जम्बूनाम्नः परिचयो न कश्चित्समुपलभ्यते। वृत्तिकारस्य श्रीशान्तिसूरेस्तु परिचयो मत्सम्पादितस्य मेघाभ्युदयकाव्यस्याऽऽमुखादेव समवगमेयः।

अस्य काव्यस्य हस्तलिखिते द्वे प्रती लब्धे। एका ला. द. भा. सं. वि. मन्दिरसुरक्षितश्रीमहेन्द्रविमलसङ्गृहीतभाण्डागारस्य डा०नं-२० क्रमाङ्क ११४२ अङ्किता। अस्याः परिचयस्तु मेघाभ्युदयकाव्यादस्मत्सम्पादिताज्ज्ञातव्यः। अन्या तु ला. द. भा. सं. वि. सम्बन्धिनी सू० ७२२५ क्रमाङ्का आयामपृथुत्वयोः २८×१३ सेन्टीमिटरप्रमाणा पत्रषट्कमिता च। तत्र प्रतिपत्रं षोडश पङ्क्तयः सन्ति प्रतिपङ्क्ति च प्रायः चतुश्चत्वारिंशदक्षराणि सन्ति। अस्याः प्रान्ते पुष्पिका विद्यते। तथाहि—

चन्द्रदूतस्य काव्यस्य वृत्तिं कृत्वा सुनिर्मलाम्।
यदर्जितं मया पुण्यं तेन निर्वान्तु देहिनः॥

अनयोः हस्तप्रत्योः द्वितीया केन कुत्र लिखिता इति तु न निर्दिष्टम्। प्रथमाया अन्ते इयं पुष्पिका विद्यते

चन्द्रदूतस्य काव्यस्य यथाबोधं कृता मया।
वृत्तिर्जनावबोधाय शोधनीयाः सुपण्डितैः॥

अस्याः प्रतिपरिचयस्तु मेघाभ्युदयकाव्यस्य ला. द. वि. मं. प्रकाशितस्य मत्सम्पादितप्रतितोऽवगन्तव्यः।

इमे प्रती प्रायः शुद्धे समीचीने च।
प्रथमायाः प्रतेरन्ते अन्या अपि पुष्पिका एवं विद्यते—

वृन्दावनादिकाव्यानां पञ्चानां वृत्तिमुज्ज्वलाम्।
कृत्वाऽर्जितं मया पुण्यं तेन यान्तु शिवं जनाः॥ श्रीरस्तु।

संवत् १६५३ वर्षे कार्तिकसुदि ८ दिनसोमवा[स]र पण्डितपुरन्दरपण्डित-श्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीश्रीकमलविजयगणिशिष्यगणिकीर्तिविजयपठनार्थं मुंहतादेवालिखितं निर्जरार्थे जालोरनगरे ॥

एतादृशि यमकान्वितानि काव्यानि क्लिष्टानि अतः तेषामर्थो न सरलतया स्यात्। अतः प्रासादगुणस्य हानिः सञ्जायते परन्तु चमत्कृतिप्रदानि तु अवश्यमेव भवन्ति अतः वाचकानां रुचिकराणि जायन्ते। यद्यपि क्लिष्टत्वाद्रसक्षतिस्तु अवश्य-मेव भवति तथापि यमकत्वात्पठने पदानां छेदने च आनन्दोऽपि भवति विदुषाम्।

गच्छतः स्खलनं क्वापि भवत्येव प्रमादतः

हसन्ति दुर्जनास्तत्र समादधति पण्डिताः ॥ इति शम् ।

चन्द्रदूतकाव्यस्य वस्तुनिरूपणम् ।

जम्बूकविश्चन्द्रदूतकरणे प्रवर्तमान आदौ मङ्गलार्थमिष्टदेवतां स्मरति।

वर्षाकाले चन्द्रज्योत्स्नया पीड्यमाना अहंकारात् गतबुद्धिः सती या स्त्री प्रियं लक्षीकृत्य ऊचे। या मया सह प्रचल इति विनयं धारयन्तं प्रियं न जगाम। तां प्रियहितां मां हे शिशिरकिरण ! त्वं रक्ष। तव चन्द्रिका प्रिययुक्तायां वध्वा-मन्तःकरणविकृतये भवतु। अपि च हे चन्द्र ! अपरमपि त्वं शृणु। यदि कथमपि कान्तः दृक्पथं गच्छेत् तदा सस्मितं क्षणमिदमभिधेयः। हे शठहृदय ! विरहदहन-दग्धा त्वन्महेला खिद्यते तथापि त्वया किमास्यते। वियति हंसा हंसीयुक्ता रत्या भ्रमन्ति हे त्यक्तदार ! रागयुक्तं मम चेतः सर उपान्ते सरति। हे पथिक ! त्वां विना मम शिरः शोभारहितम्, वक्षः मुक्तारहितं, शं च विनाशं प्राप्तम्। अधुना तरुणो मन्मथाधीनदेहां निजस्त्रीमिव कलमः नलिनीं प्रणमति। धवलकैरवखण्डः, कमलमपि मम विनाशाय प्रभवतः। मधुकरः अपि मधुरमधुरसाढ्यं पद्मिनी-नायिकाया अम्भोरुहास्यम् आपीयते। कामपुलिन्दः मधुपराजीज्याजटङ्कारतः निर्मला-कालजलमारूढः इमं जनं विनाशं नयति। मयूरी च भर्त्रा युक्ता सुखं भुङ्क्ते अहं तु एकाकिनी अतः न सुखमनुभवामि। गच्छता भवता उपवनम्, रत्यगारं उपा च न व्यगणि। हे शठ ! इयं तव भार्या कथं स्मृतिपथं नोपयाति ? यद्वा ज्ञातं तव प्रेयसी अन्या अतोऽहं त्वया न स्मर्ये। तव अन्या नारी रतवरदा जाता तर्हि अबलाया मे मरणमेव चेष्टा भवतु। हे अनृतवादिन् ! त्वमेव मम वल्लभाऽसि इति वचनम् तव क्व गतम् ? पुरुषो भयेन असत्यं भाषते परन्तु नाहं

तुभ्यं कुपिता अतो नास्ति मत्तः किञ्चित्ते भयम् । तथापि अहं त्वां विना तव बिम्बेन दिनं रात्रिं च शीघ्रं गमयामि । तव भार्यायाः कुचकलशविभूषा मुक्ताकलापोत्पाद्या नयनविगलदस्रैः जन्यते । त्वद्भार्यां भासमाना द्यौः विमलसरः अंश्च हसतः । तव भार्या कथितभवदुदन्ताय जनाय द्रव्यं भोजनं च ददाति । त्वं तु पुनः अविदिततदवस्थः आस्से । अतः निःस्नेहत्वाद् भवतः किं वाच्यम् । हे प्रिय ! मम सर्वा मुद् गच्छति । तथा त्वयि उत्कण्ठा भवति इह शरत्काले विहायःश्रियम् दृष्ट्वा, तथापि त्वं किमर्थम् आस्से प्रियत्वं विहाय ।

इति सन्दिष्टश्चन्द्रः उदयाचले अस्ताचले वा प्रीतिम् अकृत्वा प्रियाय कथयितुमिव अम्बराध्वनि सरति इति ।

❁

स्फुरदमलशिलायां वर्त्तिकान्तेन सारं
यदभिलपति बिम्बं तावकं तेन साऽरम् ।
नयति दिनमुषां च त्वत्कृतानीह माना-
हितविरहितचेतास्सद्रतानीहमाना ॥१७॥

स्फुर० । सा तेव भार्या अरं शीघ्रं नयति गमयति । किं तद् ? दिनं दिवसं तथोषां च रात्रिं च । केन नयति ? ते तव बिम्बेन । यद् बिम्बम् अभिलषति । कीदृशम् ? सारं प्रधानम् । तथा तावकम् भवदीयम । कस्याम् ? स्फुरदमलशिलायाम् । देदीप्यमाननिर्मलदृषदि । केन लिखितम् ? वर्तिकान्तेन कूर्चिकापर्यन्तेन । कीदृशी ? ईहमाना अभिलषन्ती । कानि ? सद्रतानि शोभन-सुरतानि । कीदृशानि ? त्वत्कृतानि भवद्विहितानि । क ? इह शरत्काले । कथंभूता ? मानाहितविरहितचेताः मानाहितम् अहङ्कारयुक्तम् । मानेन वा कृत्वा अहितं-मा-नाननुकूलं, विरहितं-त्यक्तं चेतो-मनो यया साऽहंकारत्यक्तचित्ता ॥१७॥

कुचकलशविभूषा जन्यते हा रजन्या-
महनि च ननु तस्याः सन्ततं हारजन्या ।
नयनविगलदस्रैर्मौक्तिकैर्वा मतायाः
सुभग ! तव नताङ्ग्याः सत्स्वनेर्वामतायाः ॥१८॥

कुच० । हे सुभग ! तव ते । नताङ्ग्याः तन्वङ्ग्याः कृशदेहायाः तस्याः भार्यायाः । ननु निश्चितं सन्ततं निरन्तरं जन्यते क्रियते । काऽसौ ? कुचकलशवि-भूषा स्तनकुम्भालङ्कृतिः । कीदृशी ? हारजन्या मुक्ताकलापोत्पाद्या । कैः ? नयन-विगलदस्रैः नेत्रपतदश्रुभिः । कीदृशैरिव मौक्तिकैर्वा । मुक्ताफलरचितानि इव । वा इवार्थे । कस्यां जन्यते ? रजन्यां रात्रौ तथा अहनि दिने च । हा कष्टम् । तस्याः कथंभूतायाः ? [मतायाः] अभीष्टायाः । तथा सत्स्वनेः शोभनाकारस्य । कस्याः ? वामतायाः चारुतायाः । रात्रौ दिवा सा रोदिति इत्यर्थः ॥१८॥

निशि निशि हसति द्यौर्भासमानां वरां ता-
मुडुभिरिव सिताभिर्भासमानाम्बरान्ता ।
अपि विमलसरःश्रीः कौमुदाऽऽभासिताऽपा-
मवपुरिपुविषाग्नेः कौ मुदाऽऽभासितापा ॥१९॥

१. भवद् सु० । २. मानानुकूलितं दे०॥ ३. मुक्ताफलैरिव मू०॥ ४. सु० प्रतौ वा इवार्थे इति अधिकम् ५. चारुस्वरस्य सु०॥

निशि०। **तां** त्वद्भार्यां **वरां** श्रेष्ठाम्। तथा **भासमाना** भा दीप्तिस्तयाऽ**समाना** अनन्यतुल्या तां **द्यौः** खं हसतीव। कीदृशी द्यौः? **भासमानाम्बरान्ता** भासमानम(नोऽ)म्बरान्तं(तो) यस्यां यया वा शोभमानवस्त्रममपर्यन्ता। सा। काभिः कृत्वा **उडुभिरिव** नक्षत्रैः। कीदृशीभिः? **सिताभिः** शुभ्राभिः। क्व **निशि** रात्रौ। न केवलं **द्यौर्हसति**। **विमलसरःश्रीरपि** निर्मलतडागलक्ष्मीरपि हसतीव। सा कीदृशी? **कौमुदाऽऽभासिता** कैरवषण्डमण्डिता। कया हसति? **मुदा** हर्षेण। कस्याम्? **कौ** पृथिव्याम्। कीदृशी सरःश्रीः? **आभासितापा**। आभासी प्रभासमानस्तापः सन्तापो यस्याः सा तथोक्ता। कस्य **अवपुरिषुविषाग्नेः** अवपुषः कामस्य। इषुरेव विषाग्निः तस्य। कासां सम्बन्धिनी या सरःश्रीः **अपां** जलानाम् ॥१९॥

कथितभवदुदन्ता योन्मुदा चेतसाऽदात
प्रतिदिनमबला स्वं भोजनं चेतसादा।
अविदिततदवस्थस्तिष्ठसि त्वं गदाङ्ग-
द्युतित! किमिति वाच्यं सत्वरं त्वङ्गदाङ्ग! ॥२०॥

अबला भार्या तदाऽदाद्दत्तवती। कथम्? **प्रतिदिनम्** दिनं दिनं प्रति। किं तत्? **स्वं** द्रव्यम्। न केवलं स्वं **भोजनम्** च। कस्मै? **कथितभवदुदन्ताय** कथित उक्तो भवतस्तवोदन्तो वार्ता येन स तथोक्तः तस्मै। केनाऽदात्? **चेतसा** मनसा। कीदृशेन? **उन्मुदा** सहर्षेण। कीदृशी अबला? **इतसादा** गतश्रमा। त्वं तु पुनः **तिष्ठसि** आस्से। कीदृशः सन्? **अविदिततदवस्थः** अज्ञाततत्स्वरूपी(पो) हे गदाङ्गद्युतित! गदाप्रहरणमङ्कं यस्य स गदाङ्को हरिः। तस्येव द्युतितं दीप्तिर्यस्य स तथोक्तः तस्य आमन्त्रणम्। तथाऽङ्गदाङ्ग!। अङ्गदैराभरणविशेषैः उपलक्षितमङ्गं बाहुर्यस्य स तथोक्तस्तस्यामन्त्रणम्। इति हेतोः किं वाच्यम्? किं वक्तव्यम्?। कथं **सत्वरं** सवेगम्। न किमपि वक्तव्यम्। निःस्नेहत्वाद्भवत इत्यर्थः।

भवति कृतमतेर्मे नैति वध्वा न मुत्का
बहिरभिपततोऽन्यस्यापि निध्वानमुत्का।
भवति निशमयन्त्यास्तां प्रियत्वं विहायः-
श्रियमिह किमवेक्ष्यास्से प्रियत्वं विहाय ॥२१॥

हे **प्रिय**! इष्ट! कामिन्! का **मुद्**? को हर्षः? **मे** मम **वध्वाः** न **न एति**। अपि तु सर्वा मुद् गच्छति। कीदृश्याः? **कृतमतेर्विहितबुद्धेः**।

१. स०प्रतावधिकम्। २. इदमपि अधिकम्।

क्व ? **भवति** त्वयि । तथोक्ता उत्कण्ठा मम भवति । किं कुर्वत्याः ? **निशमयन्त्या** आकर्णयन्त्याः । कम् ? **निध्वानं** शब्दम् । कस्य ? **अन्यस्यापि** । किं कुर्वतः ? **अभिपततः** आगच्छतः । क्व ? बहिः गृहादिति गम्यते । तथा **विहायःश्रियम्** आकाशलक्ष्मीं ताम् **अवेक्ष्य** दृष्ट्वा । क्व ? इह शरत्काले **किम्** ? किमर्थम् **त्वमास्से** त्वं तिष्ठसि । किं कृत्वा ? **विहाय** त्यक्त्वा । किं तत् ? [1]**प्रियत्वम्** वल्लभत्वम् । पाठान्तरम् विकृतमतेरिति । अत्र च व्याख्या । इति पूर्वप्रकारेण **विकृतमते**-विकारापन्नबुद्धेर्मम का **मुत्** ? को हर्षो नैव काचिद इत्यर्थो नञ्द्वयस्य प्रकृतार्थत्वात् ॥२१॥

कतिपयदिनमध्ये संजनेऽक्षामतन्वा
यदि निपतितवत्या सन्ततं क्षामतन्वा ।
सह यदि न तया ते कर्तुमिच्छा ततोऽयं
स नु सपदि सखाऽहन् श्रीगुणाच्छाततोयम् ॥२२॥

इति विविधवचोभिश्चन्द्रमा यामवत्यां
गदित उदयमानो दीनमायामवत्याम् ।
कथयितुमिव तस्मै तूर्णमध्वन्यबध्वा
सरति रतिमिलाभृत्यम्बराध्वन्यबध्वा ॥२३॥युग्मम् ॥

चन्द्रमाः [3]शशी सरति । किं कर्तुमिव ? **कथयितुमिव** । कस्मै ? **तस्मै** प्रियाय । क्व ? **अम्बराध्वनि** आकाशमार्गे । किं कृत्वा ? **अबध्वा** अकृत्वा काम् ? **रतिं** प्रीतिम् । क्व ? **इलाभृति** पर्वते अस्ताचले उदयाचले वा । कथं सरति ? **तूर्णम्** शीघ्रम् । कथम्भूतश्चन्द्रमाः ? **गदित** उक्तः । कया ? **अध्वन्यवध्वा** पथिकभार्यया । कस्याम् ? **यामवत्यां** रात्रौ । कीदृश्याम् ? **आयामवत्याम्** दीर्घायाम् ? कीदृशः ? **उदयमानः** उदयं गच्छन् । कथम् गदितः ? **दीनम्** दैन्ययुक्तम् यथा भवति । कैर्गदितः ? **विविधवचोभिः** नानावचनैः । कथम् ? इति पूर्वोक्तैः हे **श्रीगुणाच्छात** ! श्रीगुणैः शोभागुणैर्दाक्षिण्यादिभिः अच्छातः अकृशः श्रीगुणाच्छातस्तस्यामन्त्रणम् । **सपदि** झटिति ततस्तस्मात् सोऽयं सखा [2]नु निश्चितं तोयं जलं **अहन्** अगच्छत् गतो यदि **ते** तव **नेच्छा** न वाञ्छा । किं कर्तुम् ? **कर्तुम्** विधातुम् । क्व ? **सञ्जने** सङ्गे । कया सह ? तया सह । क्व ?

१. वाल्लभ्यम् सू० ॥ २. ननु दे० ॥ ३. चन्द्रः सू० ॥

कतिपयदिनमध्ये कतिचिद्दिवसाभ्यन्तरे । कीदृश्या तया ? **क्षामतन्वा** कृशतन्वा कृशकायया तथा **निपतितवत्या** पतितया । कथम् ? **सन्ततम्** निरन्तरम् । क्व ? अक्षामतन्वा यदि । अक्षाणि लोचनानि आमयति रुजतीति अक्षामा । सा चामावतन्वा च [1]पञ्च महा बियर्वैकामा पञदासौ तथोक्ता तस्यां सोऽक-रोदनादिना जाताक्षिरोगायेत्यर्थः ।

भिन्नो वा प्रथमः श्लोको व्याख्येयः । तद्यथा –

हे श्रीगुणाच्छात ! तोयं जलं ततः सपदि सोऽयं **सखा** मित्रम् । नु निश्चितम् अहन् गतो यदि तया सज्जने नेच्छाऽस्ति तव कर्तुम् । शेषं पूर्ववत् ॥

द्वितीयस्य व्याख्यानम् । **कथयितुमिव तूर्णं चन्द्रमाः अम्बराध्वनि सरति** गच्छति । कीदृशः ? अध्वन्यवध्वा **गदितः** उक्तः । **कैः** ? विविधवचोभिः । **कथमिति आदिकाव्यप्रभृतिपूर्वोक्तवचनैः** । शेषं पूर्ववत् ।

चन्द्रदूतस्य काव्यस्य वृत्तिं कृत्वा सुनिर्मलाम् ।
यदर्जितं मया पुण्यं तेन निर्वान्तु देहिनः ॥१॥
चन्द्रदूतस्य काव्यस्य यथाबोधं कृता मया ।
वृत्तिर्जनावबोधाय शोधनीया सुपण्डितैः ॥२॥

१–१ अस्पष्टमिदम्

Printed by—Mahanth Tribhuvandas Shastry, Ramananda Printing Press, Ahmedabad
Published by—Dalsukh Malvania, Director, L. D. Institute of Indology, Ahmedaba

...pe

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

...s of Contributions

...ributions embodying original ...rches; abstracts of theses accepted ...e University; critical editions of the ...lished Sanskrit, Prakrit, ...bramsa, Old Hindi, Old Gujarati ...appreciations and summaries of ...t and medieval important original ...notices of manuscripts and textual ...isms will be published in the ...al.

...rm of Articles

...should be written in any one of ...llowing four languages: Sanskrit, ... Gujarati and English. ...es written in language other than ...sh should be accompanied by a ...ary in English.

...neration

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

...al Subscription

...	Rs.	20/-
...e	Sh.	30
...A.	Dollar	5 00

Other Rules

(1) Contributions intended for publication in the Journal should be type-written (with double spacing) or legibly written on one side only of the paper. Copies should be retained by the authors.

(2) It is presumed that contributions forwarded for publication in the Journal are not submitted elsewhere.

(3) The copyright of all the contributions published in the Journal will vest jointly in the L. D. Institute of Indology and the authors.

(4) Ten offprints will be given to the contributors free of charge.

(5) Titles of books and Journals should be indicated by single underline. Sanskrit, Prakrit, Hindi, Gujarati terms occurring in the articles written in English should be underlined. The standard system of transliteration should be followed.

(6) Those who want their wroks to be reviewed in the Journal should send two copies of the same.

All contributions and correspondence may please be addressed to

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

OUR LATEST PUBLICATIONS

(1972)

32.	Philosophy of Shri Svaminarayana by Dr. J. A. Yajnik	Rs. 30
34.	अध्यात्मबिन्दुः —हर्षवर्धनोपाध्यायनिबद्धः स्वोपज्ञवृत्त्या युतः ; सं० मुनिश्री मित्रानन्दविजयजी — नगीन जी. शाह.	Rs. 6
35.	न्यायमञ्जरीग्रन्थिभङ्गः — चक्रधरकृतः; सं० नगीन जी शाह	Rs. 36
36.	New Catalogue of Sanskrit and Prakrit Mss. JESALMER COLLECTION — Compiled by Munirāja Punyavijayaji	Rs. 40
37.	Prakrit Proper Names Pt. II Compiled by Mohan lal Mehta and K. Rishabh Chandra	Rs. 35
38.	Karma and Rebirth by Dr. T. G. Kalghatgi	Rs. 6
	(1973)	
41.	Collection of Jaina Philosophical Tracts **Ed. Nagin J. Shah**	Rs. 16

SAMBODHI

(QUARTERLY)

VOL. 2 JANUARY 1974 NO. 4

EDITORS
DALSUKH MALVANIA
DR. H. C. BHAYANI

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD 9

CONTENTS

Notices on Buddhist Architecture in
Western Indian Vāstuśāstras

M. A. Dhanky

History and Culture of Gujarat of the
First Four Centuries after Christ

Rasesh Jamindar

Seminar on Jainism—A Report

Nandisuttam and Aṇuogaddārāiṃ—Reviewed

V. M. Kulkarni

न्यायवैशेषिक दर्शनमें ईश्वर

नगीन जी. शाह

અર્વાચીન તત્ત્વજ્ઞાનમાં ભાષાવિચાર

હ. ચૂ. ભાયાણી

લોથલ : ભારતની નગરસંસ્કૃતિનું અગ્રણી
આદિ કેન્દ્ર

રસેશ જમીનદાર

अज्ञातकर्तृक नेमिजिन चरित्र

पं बाबुभाई सवचंद शाह

NOTICES ON BUDDHIST ARCHITECTURE IN WESTERN INDIAN VĀSTUŚĀSTRAS

M. A. Dhanky

After the close of the seventh century, Buddhism progressively dwindled in strength in Western India. It speedily decayed in the subsequent century, and, by the ninth, died out even in the last pockets where it had lingered on for some time.[1] Not only that; just before the medieval epoch, Buddhism's place was fully and decisively taken over by the resurgent Jainism.[2] The first three centuries after the tenth was the period of Jainism's highest expansion as well as the high water-mark of its glory and influence in Rājasthān and Gujarāt. The early Western Indian *Vāstuśāstras* copiously but also reverentially refer to the Jina image and Jaina secred architecture : For the Jainas accorded the major and continuous patronage to the Māru–Gurjara art and architecture. In those days of ascendency and glory of Jainism, and the total eclipse of the Buddhist creed, a notice apropos Buddhist architecture inside Western Indian *Vāstuśāstras* is hardly to be expected. And yet, surprisingly enough, there at least are two brief but significant allusions to Buddhist structures, one to the *vihāra* and the other to a *prāsāda,* which, by the associated details, seems in that context to imply *stūpa.*

The reference to the *vihāra* or Buddhist monastery is found in the *Vāstuvidyā* of Viśvakarmā, a Māru–Gurjara *vāstu* manual of about the first quarter of the twelfth century.[3] The second notice which concerns with *stūpa* was encountered in the *Vṛkṣārṇava,* a *vāstu* work of a period as late as the mid fifteenth century.

The *Vāstuvidyā* sandwitches the *vihāra* description just between the *jagatī*-s affiliated to Brahmanical shrine and the

jagatī of the Jaina sacred building The original verse I shall first cite, followed by its translation:

[Viśvakarm=ovāca]

Vihāram yāddiśam proktaṁ tāddiśaṁ kathayāmyaham ॥
Madhye sthāpyah Budhaś=śrīmān agre citrena bhūṣitam ।
Tārā-harmya samopetam yakṣa-vṛnda-gaṇ=ānvitam ॥
eka-bhaumam dvi-bhaumam vā tri-bhu=ūrdhvam na kārayet ।
Citraśālā samopetaṁ upavarnaka-sankulam ॥

—*Vāstuvidyā, Jagatīlakṣaṇādhyāya, 72″–73″.*

[And Viśvakarmā said :]

"I am (now) telling [You, Jaya !] about the *vihāra* in the way it has been (earlier) said. In the centre (i.e. central cell), install the auspicious (image of) Budha (i.e. Buddha): And above (the image, i.e. the ceiling) be ornamented with painting. [Let the *vihāra*] have a chapal of Tārā,[4] with *yakṣa*-spirits and *gaṇa*-goblins. [The *vihāra* can be] one storeyed, or two storeyed; but it must not (in any case) be over three storeyed. Let the *vihāra* have a painted hall,[5] articulated with *upavarṇaka* (subsidiary shrines ? aisles ? columns ?)"

The *vihāra*'s description invokes the memories of the rock-cut *vihāra*-s at Ajaṇṭā, Elloṛā and Auraṅgābād : The painted hall, of Ajaṇṭā, the Tārā-chapel, of Aurangābād; and the storeyed character, of the Dothal and Tinthal Buddhist caves of Elloṛā. *Vāstuvidyā*'s description is seemingly based on some earlier source on *vihāra* architecture. The opening line apparently supports this conjecture.

We may next consider the reference in the *Vṛkṣārṇava*.[6] The passage referring to a Buddha's shrine is an follows :

dvāra-hīnam ca prāsādam Buddhadeva=sya (kāritah ? kīrtitah) ॥
Dvāra-sthāne kṛtā ālāś=caturdiksu vyavasthitāh ।
brahmasthāne ca samsthāpyaṁ yogadhyāna (pravartate) pravartitam) ॥

— *Vṛkṣārṇava*, 145 / 9″–10″

"Lord Buddha's shrine is constructed *without doors*. In (the customary) door-positions, niches[7] are to be made along the cardinal directions. In the central position[8] may be set up the image lost in contemplation."

The doorless Buddhist shrine with niches (implied to bear Buddha figures ?) is very probably the *stūpa*, of the type that became popular from the seventh century onwards.

The two references here discussed, are, though succinct, valuable since notices on Buddhist sacred art and architecture in *vāstu* manuals are rare to encounter.

NOTES AND REFERENCES

1 *Vide* Umakant Premanand Shah, " Gujarāt-mān̄ Bauddha-dharma ", *Svādhyāya*, Vol. I, No. 3, May 1964.

2 The destruction of Valabhī in about 784 was a set-back to Jainism in Gujarat. But fresh waves probably emanating from Mathurā invigorated Jaina movement in Wastern India as a whole.

3 The work is being edited at present by Shri Prabhashankar O. Sompura and myself.

* Jaya is the first of the four mind-born sons of Viśvakarmā. The *Vāstuvidyā* is in a dialogue form between Viśvakarmā and Jaya.

4 *Tārā-harmya*, as the text so refers.

5 Called *citraśālā* in the citation.

6 This work, too, is being edited by Sompura and myself.

7 The text uses the term *ālā* for the niche. *Ālaka* and *ālā* for niche are known from the fifteenth century epigraphical and literary sources in Western India.

8 *Brahmasthāne* as the text enjoins.

An Abstract of the Thesis of Dr. Jamindar entitled

HISTORY AND CULTURE OF GUJARAT OF THE FIRST FOUR CENTURIES AFTER CHRIST

Rasesh Jamindar

1 It is proved that the Western Kshatrapas were independent kings and not the Viceroys of the Kushānas : (*a*) the findspots of epigraphic records and coins of the Kushānas do not include Gujarat, where the Western Kshatrapas ruled for more than three centuries. (*b*) Kaniṣka's epigraphs also do not include the name of Bhūmaka and Nahapāna as Viceroys, as in the case with Kharapallana, Liaka etc. (*c*) The Western Kshatrapas always styled themselves as "Rājā Kshatrapa" and "Rājā Mahākshatrapa" which show their independent status. (*d*) The meaning of the word 'Kshathrapāta' is Bhūmipāla i.e. Bhūpala, according to which Western Kshatrapas seem to be Bhūpala. The name Bhūmaka assumes a new significance if we consider it to be identical with Bhūmipāla.

2 It is also interpreted here that the meaning of the word 'Kshatrapa' is not Viceroy but King according to the literary meaning of the Iranian word 'Kshathrapāta' and Indian word ' Kshatrapa '.

3 Almost all the scholars have unanimously taken it to be granted that Vimalasūri's "Paumacariyam" chronologically stands first. But in this thesis it is argued against this well-established theory and tried to put forth one new argument. Scholars do not agree with the date of this work of Vimala, though they do agree with the view that it is the first work of its kind. But according to recent studies the correct date of the composition of this work should come to 530 V.E. i.e. 473 A.D. In this thesis with the help of this date it is shown that it was Mallavādisūri who wrote the first big poem

namely "Padmacarita" based on Rāma story. This Mallavādisūri lived sometime between 317 & 397 A.D. He wrote "Padmacarita" consisting of 24000 verses. Thus Mallavādisūri is earlier than Vimalasūri and therefore the credit of Jaina version of Rāmāyaṇa goes to Mallavādi and none other.

4 Scholars generally opined that the Kshatrapa rule ended in or after Śaka Era 310 i.e. 388 A D., the date which is published by Prof Rapson. Then in 1960, K. V. Soundararajan published two lead coins of Swāmi Rudrasimha 3rd, bearing the date Śaka year 314 i.e. 392 A.D But here in this thesis the writer has cited and published one Kshatrapa coin found from a private collection of S. M. Shukla of Bombay, which is dated in Śaka year 320 i.e. 398 A.D. Till today this is the last known date of the Kshatrapa chronology. Conclusion is that the end of the rule of Western Kshatrapas may be placed sometime after the Śaka year 320 i.e. 398 A D.

5 It is welknown fact that coins do help a lot to know the Historical Geography of a King or Dynasty. But this writer in this thesis has questioned this very popular belief and tried to show some limitations which do come in the way : The modern places of coin-hoards may well fall within King's territory who issued them is rather exaggerated. Sometimes it so happens that a king, who issued coins, may be a fudatory chief of some great king, giving latter the rich tribute in currency of his own normally every year. In this condition it is quite possible to find a coin-hoard of that fudatory chief within the boundaries of his overlord. So from this one cannot easily fix up the historical geography of any king or dynasty just with the help of coins. Likewise, the question comes in our way while using the coin hoards either from public places, hill resorts or places of religious importance. In the same way circulation of currency from one state to another in the absence of exchange system is also possible. In such circumstances it is very difficult to fix boundaries just from coin-hoards.

6 It has been elaborately shown in this thesis importance of political and cultural significance of the three known epigraphs inscribed on Ashokan Rock of Junāgaḍh with special reference to the epigraph of Kshatrapa king Rudradāmā, for the first time, throwing a good deal of new light on: (*a*) the development of the Brāhmī script and the status of Sanskrit language during the period, (*b*) the specific system of keeping and preserving the records of previous events, (*c*) the system of administration, (*d*) the irrigation oriented agriculture and the necessary importance of building water reservoirs, (*e*) the reservoir based culture of Gujarat, (*f*) the benevolent activities of the kings for the better of the subject, and (*g*) religious condition of the area.

7 It is very welknown fact of history that the Gupta Emperor Candragupta-Vikramāditya conquered and ruled over Gujarat defeating the Śaka ruler. But it is positively proved here with the help of the literary and archaeological evidences that the Candragupta, the second, had never conquered Gujarat and ruled over it. No epigraphical records have been found from Gujarat to establish Candragupta's sway over Gujarat. The Guptas ruled over Gujarat only after 415 A.D. And it was Kumārgupta who ruled over Gujarat and none of his predecessors.

8 For the first time the geographical history of the Kshaharātas has been decided in this thesis and also comprehensively discussed the political geography of the Kārdamakas alongwith the precise identification of the places mentioned in their inscriptions.

9 Examining the script and the execution of the coins of both Bhūmaka and Nahapāna, a new inference has been derived regarding the proper relationship between them and found that they were related as father and son respectively.

10 Nahapāna has used different royal titles for himself in his inscriptions. It is clearly proved here that all those different titles are nothing but synonymous.

11 Broach was the capital city of the Kshaharātas is mentioned here for the first time, refuting other theories.

12 There is a dispute regarding the exact position of the three Kardamaka kings in geneology of the dynasty. Those three kings are Dāmajadasri 1st, Rudrasimha 1st and Jivadāmā. Examining the coins in all respect of these three kings it has been proved here that Damajadasri was the oldest son of the king Rudradāmā 1st, while Rudrasimha the youngest. Jivadāmā's place in the geneology is also fixed for the first time.

13 It is established here that the tradition of joint rule ceases since the Śaka year 226 i.e. 304 A.D., and the one king rule, either that of Mahākshatrapa or Kshatrapa, continues till the end of the Western Kshatrapas. This is proved with the help of coins.

14 The extermination of the Western Kshatrapa rule from Gujarat is credited to one General named Sarva Bhattāraka and not to Candragupta-Vikramāditya. Between the end of the Western Kshatrapas and the beginning of the sway of Gupta kings over Gujarat the abovementioned General ruled for nearly fifteen years.

15 The cultural history of the region under the Western Kshatrapas has been depicted here with all details for the first time, which covers almost 300 typed pages. In no book of Indian history this aspect is being given proper mention, excepting a para or two. This 2/3 portion of the thesis in itself is a valuable contribution to the subject.

16. The difference between the " Rājā Kshatrapa " and " Rājā Mahākshatrapa " has been shown clearly alongwith their capacity of issuing coins simultaneously having a clear cut difference of degree of assuming powers. This original way of administration of the Kshatrapas has been brought to the light.

17 After Prof. Rapson this writer of the thesis has for the first time exhaustively and elaborately dealt with Kshatrapa coins with the help of some more unearthed coin-hoards after that work was published. Over and above many new points

have been discussed and highlighted with special referen(all the details regarding obverse and reverse of the coin! execution and craftmanship, system of depicting king's tradition of giving father's name of the issuer with royal originality of mentioning date on the coins year-wise, inte tation of symbols and significance of the Greek legends (

18 A complete catalogue of Kshatrapa coins have l prepared painstakingly for the first time, which includes y wise Śaka date, name of the issuer either in the Kshatrap Mahākshatrapa capacity, its reference plus wherever poss its registered numbers as well as Rapson numbers.

19 It is for the first time here that this writer has p tively pointed out with the help of literary and archeolog sources that the famous temple of SOMANĀTHA was origin built during 2nd or 3rd century A.D., and not in the 5th 6th century A D. as has been so established

20 The name of the currency, prevalent during this per as KĀHĀPAṆA is definitely determined here discard other names like Kushaṇamūle, Suvarna, Rudradāma Khattapaka etc.

21 After Burgess the detailed and very minute but co prehensive account of the caves particulary Bāwā Pyārā a Uparkot caves has been elaborately given for the first ti throwing more light on: (*a*) presence of two Lion-heads on ea side of the entrance which no doubt helps us in fixing t date of this caves, (*b*) existence of eight sacred symbols Jaina religion on two of the door-frames, (*c*) regarding ex: measurement of some rooms and water tank etc. The date the caves has also been fixed very precisely.

22 Dates of Talājā caves and Boriā stūpa have also be mentioned very precisely.

23 A detailed account of Iconography of Gujarat has rece ed proper attention and many new things have been highligh alongwith a good deal of discussion on handicrafts of Gujar

24 Dates of Siddhasenasūri, Mallavadisūri and Sthiramati-Guṇamati have been established with all preciseness and their works have given due respect.

25 For the first time it has been stated here that Aṅga-vijjā was written in Gujarat by one unknown Jaina Muni and during the reign of the Kshatrapas

26 A flood of light has been thrown on the system of Education during this period and seats of learning have been mentioned. Valabhī, Broach, Devni Mori, and Junāgaḍh were famous centres of education, while Somanātha, Talājā, Dhānk and Intwā were also known. Yuddha-vidyā, Śabdā-vidyā, Artha-Vidyā, Gandharva-vidyā, Nyāya-vidyā etc. were the subjects taught then.

27 The date and name of newly found Era from the excavation of Devni Mori have also been discussed in length.

28 The exact place of one Ābhira king Īśvaradatta in the Kshatrapa Geneology has been fixed here very precisely.

29 Three Kshatrapa inscriptions, hitherto unknown, have been brought to light here.

30 Discussion about contemporary neighbouring king-doms has also been accounted, viz. Sātavāhanas, Guptas, Ābhi-ras, Traikutakas, Kathikas etc. The mooted question of iden-tifying the "Sātakarṇi" mentioned in the Rock Edict inscrip-tion of Kshatrapa king Rudradāmā has been given proper atten-tionand derived the conclusion that that Sātakarṇi was none other than Gautamiputra Sātakarṇi.

31 The different facets of the life of the people of Guj-arat have been highlighted for the first time throwing more light on : Geographical environment, Rivers, Mountains, Reservoirs, types of settlements, Business, use of currency, System of interest and giving loans, Agriculture, Food. Orna-ments, Auspicious occasions, Beliefs, Castes etc.

SEMINAR ON JAINISM – A Report

Under the auspices of the Eastern Zone Committee of Bhagwan Mahavira 2500th Nirvana Mahotsav Samiti,[1] a Seminar on JAINISM was held on Sunday, the 16th December, 1973 in Calcutta.

Professor Mrityunjoya Banerjee, Minister of Education, Government of West Bengal presided over the First Session and Dr S. N. Sen, Vice Chancellor, Calcutta University presided over the second Session. Sahu Shri Shanti Prasad Jai , Working President of the National Committee welcomed the President and the participants in the morning Session and Shree Bijoy Singh Nahar, Chairman, Bihar State Committee and Convenor, West Bengal State Committee welcomed the President and the participants in the afternoon Session

Shri Jain laid stress on importance of the Nirvana Celebrations falling next year and pleaded for practical approach to them. He felt that much can be done on this occasion to preach and practise the lessons and teachings of Bhagwan Mahavir in the present times, when man is steeped deep in violence and hatred. Mr. Jain maintained that we can give a more creative and constructive approach to this occasion by recasting the obsolete and obscure chapters of the Indian History. Shri Jain urged upon scholars to bring out a true and objective history of Jainism in its various aspects, which has enriched and influenced Indian culture.

Shri Nahar gave details of the various Eastern States Committees that are planning to hold these celebrations and maintained that this occasion is a touch-stone for all of us,

1 BHAGWAN MAHAVIR 2500TH NIRVANA MAHOTSAV SAMITI, 2, Old Court House Street, Calcutta-700001.

who have inherited Jainism as now is the time to prove worthy of our great tradition. Mr. Nahar strongly pleaded that this great and most auspicious occasion should not be counted as a mere festivity but should be taken as a rare opportunity to ameliorate the teeming millions out of the present turmoil and to guide them to a path of Dharma, Saṁyama and Tyāga, -to imbibe and practise Samyak Jñāna and Darśana to make us obtain Samyak cāritra.

In the morning session Dr. D. C. Sarkar, the noted historian and scholar read his paper on "JAIN ART". Prof. Sarkar dealt at length on the contribution the Jain Art has made and said that it is outstanding both from the point of quality and quantity He said that in all spheres of creative art, Jains were supreme. Jain temples are found in Bangla Desh also as in the South, North and West of our country. Its influence on the cultural pattern of our country is very great and deep. Dr. Sarkar unequivocally subscribed to the view that variety with deep insight, richness with supreme quality and ethos combined with unparallel artistic grace are some of the basic characteristics of the Jain Art. Dr. Sarkar dealt elaborately with these qualities and concluded that time is come, when we must make serious and creative efforts to preserve these noblest achievements of our ancestors, who gave some of the finest and noblest specimen of human art couched in divinity.

Professor S. K. Saraswati, U. G. C. Professor, Calcutta University read his learned paper on 'JAIN MOTIF IN INDIAN AND EASTERN ARCHITECTURE'. Professor Saraswati dilated upon the '*sarvatobhadrika*' style of the Jain Art and emphasised the enormous and valuable contribution, it has made to Indian architecture. Professor Saraswati strongly supported the view that a thorough and scholarly study and research should be undertaken to study the Jain architecture, which is not only historically important but is one of the greatest art styles in the world. Professor Saraswati gave details of the *sarvatobhadrika* style and said that a distinctive Jain

iconographic motif, however, seems to have been responsible for inspiring a rare type of Indian temple, a type that may be found to have significant reverberations in South East Asia. A four-faced image, usually known as *chaturmukha (chaumukha)* has been a very popular Jain iconographic theme from fairly early times." Prof. Saraswati went on to maintain "Indian literature on art frequently refers to a type of temple called *'sarvatobhadra'*. There are variations in the descriptions of the type in the different texts All the texts, however, are agreed that the fundamental design of a *sarvatobhadra* temple is that of a square shrine with four entrances in the four cardinal directions A four entrances in the four entranced *sarvatobhadra* temple admirably suits the needs of a four-faced Jain image, *pratimā sarvatobhadrikā*, and it is not without significance that the term *sarvatobhadra* has been used as a qualifying designation in each case. The iconographic theme and the architectural design seem to go together, one being complementary to the other. Dr. Saraswati proved that the number of Jain *sarvatobhadrikā* images of the early centuries of the Christian era is not small From Eastern India have been discovered also a fairly substantial number of such images of the early mediaeval epoch. Elaborating this point further, the great scholar said: 'It will be useful to mention in this context a few early temples of Burma consecrated for Buddhist usage They repeat not only the iconographic motif of *sarvatobhadrikā* images but also the architecture-design of *sarvatobhadra* temples in a clear and explicit manner. In such shrines the iconographic motif in each case occupies the position of the alter. The earliest of these temples seems to have been the Lemeythna at Hmawza (Thayetkhettaya-old kshetra). The exact date of this structure is not known'. Prof. Saraswati continued: 'In the Nat Hlaung Kyaung temple at Pagan in Burma, consecrated to the worship of Vishnu, the Jain motif is seem to have been followed, and in this context it may be useful to enquire whether the scheme finds ex-

pression in any Brahmanical temple in India or elsewhere.' His conclusion was equally important for in his opinion Jain motif in architecture as is apparent from the above survey, ' is seem to have extended its impact beyond sectarian confines and to have interesting reverberations among the votaries of other faiths, namely Buddhism and Brahmanism and in territories outside. This survey, more or less in outline, illustrates the need for a fuller investigation in this regard.'

The third Scholar, who followed was Professor K. C. Lalwani, of the I.I.T., Kharagpur. He read his paper on the Principles of Motion & Rest as propounded in the Bhagavatī Sūtra.

Professor Lalwani was as original as impressive and he dealt at length on this uncommon metaphysical principle made out by Bhagwan Mahavir to his diciple, Gautam Defining Matter, Prof. Lalwani said : 'matter is said to be that which undergoes modifications by combinations and dissociations. This is the earliest conception of Matter as 'real' and 'dynamic' on which the atomists, Descartes and Leibnitz have written at length in European philosophy and Force, Prof Lalwani described, is constant in quantity. There is no substance that does not act. There is no substance that is not the expression of force What does not act does not exist; what acts is real. Hence force is the essential attribute of the body. Hence the Law of Conservation of Motion was replaced by Leibnitz by the Law of Conservation of Force of Energy. According to the learned Professor, another proof that extension is not an essential attribute of the body is that Extension is of composite nature, and anything which is made of parts (Cf. *pradeśas* or space-points) cannot be the primary principle. Elaborating his point further Prof. Lalwani said that in a sense : 'a monad is a universe in miniature, a microcosm. It is a 'living mirror of the Universe' a concentrated world, a world for itself. But each monad represents the universe in its own way, from its unique point of view, with its chara-

cteristic degree or clearness. The higher the monad, the more clearly and distinctly it perceives, expresses or represents the world'. Prof. Lalwani compared the metaphysical theory on light with that of Bhagwan Mahavir and maintained that Mahavir's construction from this aspect is unparallel in human thought and history. Views held by Prof. Lalwani were thought-provoking and his exposition was very lucid, logical and spalding. He asserted that 'the idea of Motion and Rest is an original contribution by the Jains. Some have compared these with *rajas* and *tamas* in the Sāṅkhya view, but the comparison is wrong. The Jainas have considered *dharma* and *adharma* to be responsible for the systematic character of the universe. Without these, there would be only chaos in the cosmos.'

Dr. Govinda Gopal Mukhopadhyaya, Professor & Head of the Department of Sanskrit, Burdwan University read his paper on 'JAIN CONCEPTION OF SELF' In the words of Dr. Mukhopadhyaya, 'to the Jains there is a scale of consciousness at the top of which is *Paramātman* or *Sarvajña*, the omniscient Being, who is like an ideal which man should try to attain or aim at. But the *Paramātman* is not God, who creates, preserves and destroys the world. The Jain view denies God and extols man, than whom there is no higher power to be worshipped or adored. No other system of philosophy does uphold the dignity of man in such a manner as we find in the Jain system. This view seems to be a vindication of that famous utterance in the Bhagwad Gītā.

> Uddhared ātmanātmānam nātmānam avasādayet ।
> ātmaiva hyātmano bandhur ātmaiva ripurātmanaḥ ॥

But the Jains will assert that even after liberation there is infinite progression for the individual soul This Jain view of the self being as big as the body it inhabits naturally leads one to conclude that the Jainas take the self in the sense of the soul. As Dr. Jacobi suggests, the Jains arrived at their concept of soul, not through the search after the Self, the Self existing unchangeable principle in the everchanging world

of phenomena, but through the perception of *life* For the most general Jain term for soul is life (*jīva*), which is identical with self (*āyā*, *ātman*) Dr. Mukhopadhyaya was forthright and meaningful when he clearly maintained that if we take the root meaning of the word *ātman* which is derived from the verb '*at*' with the suffix '*manin*', then everyone will have to own that the Jain view is the truest of all which conforms to the original sense of the word. The root '*at*' implies constant movement (*sātatya gamana*) and the Jain theory of the infinite progression of the self brings out this basic characteristic of the *ātman* and that is why we affirmed at the outset that the Jains are *ātmavādins* in the truest sense of the term Dr. Mukhopadhyaya was of the opinion that a philosophical analysis and approach of Upanishads was very very close to Jainism—the most ancient religious faith in India. Dr. Mukhopadhyaya strongly felt that the concept of *Ātmā* as propounded in Jainism is one of the best and most cogent and logical approaches to it, which enormously impresses and influences the suceeding philosophies and religions. Dr. Mukherjee, who is regarded as a foremost authority on the Upanishads brought the theory of Self in Jainism very close to that of the Upanishads and gave a new interpretation to the whole concept by stressing that it would be wrong and fallacious to regard these two approaches as wholly contradictory. In many respects one complements the other, thus, clearly signifying their commonness on many points.

Shri K. K. Jain, Convenor of the Seminar Sub-Committee proposed a vote of thanks and expressed gratitude for the kind co-operation and participation by the great scholars. The House then adjourned for the afternoon session.

The afternoon session, was presided over by Dr. S. N. Sen, Vice-Chancellor, Calcutta University. The famous Hindi poet Dr. Ramdhari Singh "Dinkar" inaugurated it. Dr. Dinkar said that the historical link of Jain Thirthankaras is the oldest in human history and if one could obtain a full and authentic account of them, it would much clear the mist and

render a most valuable contribution to the annals of human history by opening new vistas and dimensions. Dr Dinkar wanted that the Nirvana Celebrations should be utilised this way too.

Dr S. N Sen said that the canons of Bhagvān Mahāvira should be fully followed and practised to make our democracy a great success. In his opinion, democracy can only flourish successfully and substantially by promoting a non-violent society. Mahāvīr, in his opinion, foresaw the modern principles of socialism in his great principle of Non-possession. Dr. Sen said that the ethical concept of Jainism is very important and practicable. It has the highest value and social pattern. Dr. Sen felt that such Seers as Mahāvīr and Buddha were, are the beacon light for all ages, all men and as nations as they not only give faith and conviction to man but also enable him to obtain the Summum Bonum of our existence

Sri Bejoy Singh Nahar, Chairman, Bihar State Committee of Bhagwan Mahavir 2500th Nirvana Mahotsav gave a warm welcome to all the participants and outlined the importance of the ensuing Celebrations. He rightly said that the present Seminar is a prelude to these celebrations and is meant to give a good start but the work as an impetus also.

Prof. Vivekananda Mukherjee of the Cuttack University, Orissa read his paper on 'JAINISM AND UPANISHADS'. He said that we must propagate the humanitarian outlook of Jainism amongst non-Jains and the world at large should know more and more of the fundamentals of this religion and philosophy. In his opinion Jainism is a versatile religion having a most practical and humanly benefiical philosophy to be practised. Jainism disciplines life in its full sense and if we follow the principles of Jainism, much of the present evils would not be there. He underlined the common approach and affinity between Jainism and Upanishads. Citing profusely and abundantly from scriptures, Prof. Mukherjee said that the thought and content of the Upanishads as run parallel to Jainism

—both may have followed different paths but obtain and arrive at a common end—an end of complete Bliss Prof. Mukherjee interpreted the Samyakjñāna, Samyak Darshan and Samyak Cārita and said that these are also the ultimate objectives of the Upanishads. In his opinion, Jainism, the oldest religion in human history, should be fully 're-discovered' now - so as to establish a great leeway between the modern and the ancient times.

Dr. S. P. Benerjee, of the Department of Philosophy, Calcutta University read his paper on the "THEORY OF MOKṢA in JAINISM". Introducing his subject he said that 'every existent must be either a *Jīva* or an *Ajīva* or a resultant of the two. *The concept of mokṣa is relevant only in the context of jīva. i e.,* it is pointless to speek of *mokṣa* of the *ajīva*. So, our main discussion will centre round the *jīva*. *Jīva* has been characterized by *upayoga amūrtitva* (formlessness), *kartṛtva* (agency), *svadehaparimāṇatva* (extension same as its own body), *bhoga* (enjoyment of the fruits of karma) existence in *Samsāra*, *Siddhatva* and *ūrdhvagatitva* (characteristic upward motion). These characteristics of *Jīva* sharply points out the distinction of the Jain view. Prof. Banerjee went on saying that it is certain that the *jīva has consciousness* whatever else it might have, consciousness or soul may not, however, be the exact translation of *jīva*. Niścaya Naya emphasises consciousness as essential for *jīva* while Vyavahāra maintains that the Jīva is possessed of four primes viz. Indriya (senses), *bala* (force), *āyu* (life) and *ānaprāna* (respiration). Vyavahāra Naya, however, does not contradict the existence of consciousness; it is essential through *upayoga*. The *Jiva* has been characterized both as formless and as of the same extension as its body. This appears paradoxical-but the paradox might be solved if one considers *Jīva* both from the *baddha* and the *mukta* points of view. The *baddha jīva* must have a body but *mukta jīva* is formless through it has *madhyamaparimāṇa*. The Jain theory of *mokṣa* strongly suggests the possibility of continuance of individuality after liberation. This

may throw new light on the highly interesting problem of immortality. If the theory of person and personal identity is construed in a fashion in which bodily criterian can be dispensed with, some form of *individual existence* may very well appear plausible in Jainism. Jain criticism of Nyāya concept of *mokṣa* on this particular point is illuminating Jainism tries to avoid the paradox of multiplicity without distinction on the one hand and to non-dualism which is the logical completion of the other Prof. Banerjee dealt at length on his subject aud made a remarkable survey of the concept of Mokṣa in Jainism.

Dr. Adhir Chakravorty, Professor and Head of the Department of History, Jhargram College, read his paper 'SOME ASPECTS OF SOCIO-ECONOMIC LIFE FROM THE JAIN CANONICAL LITERATURE'. He made a comprehensive and thorough analysis of the socio-economic life as available in the Jain canonical literature In his opinion, both 'Jainism and Buddhism were successful protests against the formalistic and lifeless theology and rituals of Brāhmanism which involved wanton violence in the form of bloody sacrifices. Further the Lord Mahāvīra and Buddha hailed from more or less the same region of the country viz. North Eastern India and were close contemporaries. Hence the socio-economic background of early Jainism and early Buddhism was the same. This fact has given rise to a tendency amongst scholars to gloss over facts gleaned from the early Jain texts Instead after stating the Buddhist point on any aspect of society and economy, one says that the same may be said from the Jain texts as well. It is however, conveniently forgotton that the geographical horizon of early Jainism was much wider. It comprised the Lāḍha country with its sub divisions, Submabhūmi (Burdwan and Birbhum districts), Vrajabhūmi (possibly Midnapore dist.), Tāmalitti (Tāmralipti, modern Tamluk) and Vānga and Sauvīradeśa (Sovira of the Buddhist texts, Lower Indus Valley) and Śauripura, the birth-place of Ariṣṭanemi in Gujarat in the west. According to tradition,

Ṛṣabha, the first of the Tīrthankaras visited, among other countries, Koṅkan, and southern Karnāṭaka. This is why the social and economic condition of India reflected in the early Jain texts is likely to be more varied. Hence a study of the socio-economic data contained in these will not be mere repetitions of what is known from the Buddhist sources. However such a study suffers from two inherent limitations In the first place, the Jain canonical literature primarily refers to the Śvetāmbara scriptures since the position of the texts of the Digambara sect still remains to be determined. This literature was composed and compiled in different parts of the country at different times and by different persons. Hence without a rigid stratification according to chronology and region of composition of the data contained in these texts by means of comparative and critical method there will always be the possibility of projecting a condition prevalent at a later date as valid for an earlier epoch It is indeed not unlikely that some institution prevalent in west India in the fifth century A.D. may be interpreted as true of Magadha in the sixth and fifth centuries B.C. In the second place, there is no systematic discussion in our texts of the social and economic organisation or condition of India. What information regarding these can be had is from casual references many of which are unique of their kind with the result that our knowledge of the socio-economic life from these texts is necessarily incomplete and any deduction from these will be, to say the least, hypothetical. In this small paper no attempt can be made at stratification of our texts. We shall remain content only with the presentation of certain informations which, according to persistant tradition, are associated with the Tīrthankaras and their contemporaries, religieux and laic.

As for social organisation, the system of castes is nowhere denied in the Jain texts. On the other hand, the *Sūtrakṛtāṅga* clearly mentions it as the very first of the eight objects of pride. The *Āvaśyaka Sūtra* equally enjoins that a real monk should not take pride in cast distinction. However, the order

of precedence in the social hierarchy did not correspond with that of the castes. Such at least the picture we get from the *Praśna–Vyākaraṇa* which mentions the transgressors of the vow of *brahmacarya* in the following order : kings, overlords, chaplains, high officers of the state. The same text has a more detailed enumeration with regard to the violations of the fifth vow of *aparigraha* : emperors, Vāsudevas, Māṇḍalikas, chieftains, Talavaras, commonders-in-chief, millionaires, bankers, Rāṣṭrikas, *purohitas* and the like In neither case the usual caste names are to be found. It is likely that people mentioned in these two lists were the wielders of power whereas the caste distinction was indicative of prestige only. This might have been the case in the early centuries of the Christian era when, viewed from the use of such terms of Talavaras, Māṇḍalikas Rāṣṭrikas etc , the *Praśanavyākaraṇa* was compiled

Dr. Chakravorty maintained that 'the Śūdras as a caste existed only in theory'. Even then like the term Brāhmana it came to signify a mode of conduct or a state of attitude In the *Uttarādhyayana Sūtra* it is stated that the possessor of good qualities is Brāhmaṇa and the reverse, Śūdra. The same text contracts the Brāhmanas and Kṣatriyas with the Cāṇḍālas. It will, thus, appear that in the early Jain texts, there is a tendency to use the terms Śudra and Cāṇḍāla as synonymous

Sri A. K. Bhattacharya, Director, Indian Museum and a wellknown scholar gave his discourse supported with slides He made a brief survey of the JAIN ICONOGRAPHY and stated that the relaxed torso from the Indus Valley Civilization pertains to any of the Jain Tīrthankara figures in their *Kāyotsarga* pose, existence of Jain images in that remote age can only be guessed. The Gupta dopestals of Tirthankara figures show a variety of arrangements of the figures and symbols on them. Sometimes, the Central *dharmacakra* is flanked by the particular symbols or emblems attached to the particular Thīrthaṅkaras; sometimes, again the symbol occupies the central position flanked often by lions signifying the

siṁhāsana or the lion-throne. One more feature in Jain iconography is its depiction of the patrons of the Tīrthaṅkaras, and scenes from the life of the Pontiffs. Dr. Bhattacharya gave varied description of the Jain images and explained their artistic and symbolic implications. It was, though short, a very vivid and panoramic reproduction of our iconography and its exquisitness.

Sri K. K. Jain again thanked the participants and the audience.

NANDISUTTAM AND ANUOGADDĀRĀIṀ[1]—Reviewed

V. M. Kulkarni

The *āgamas* are invaluable as religious scriptures to the Jains. But, in addition, they are a valuable source for the history of religious institutions in India and a complete picture of the composite Indian Culture. A very rich linguistic, socio-cultural and historical material lies embedded in them. Neglect of these texts leaves incomplete the picture of Indian culture portrayed only on the basis of the Pāli canon and Sanskrit literature. One of the reasons for their neglect by modern scholars is the absence of a critical edition of all the Jain *āgamas* based on modern, scientific methods of research. Such a critical edition is a desideratum. The task of preparing it, the text of which could lay claim to finality is highly complicated and really tough. The basic *sūtra* texts of the Jain *āgama* reveal inter-relations and cross contamination. The Prakrit languages present dialectal variations and the MSS, in hundreds, variant readings. The Jain *sthaviras*, when writing the *sūtra, cūrṇi, ṭīkā, vṛtti* etc, extensively quote passages from the old *sūtras* and from their commentaries. Naturally, one comes across almost similar or completely identical passages in hundreds pertaining to the same subject. These passages reveal difference in interpretation of certain words due to different traditions of interpretation. Ancient and modern

---

1 *Nandisuttaṁ and Anuogaddāraīṁ* (edited by Muni Puṇyavijaya, Pt. Dalsukh Malvania and Pt. Amṛtlal Mohanlal Bhojak) published as Jaina-Āgama-Series No. 1 by Shri Mahāvīr Jaina Vidyālaya, Bombay —26, 1968, pp. 1-53 + 1-70 (in Gujarātī) + 1-127 (in English) + 1-476 (List of Abbriviations, Tables of Contents, Texts and Appendices) Price : Rs. 40/-.

scholars have emended the readings without consulting MSS belonging to different groups and without taking into account the different traditions of interpretation. Copyists, not fully conversant with the old script, committed mistakes in copying the MSS written in old script and thus corrupted the text. Sometimes sectarian zeal is responsible for expunging passages from the text without MS evidence. Muni Puṇyavijaya, one of the three editors of the present edition, who devoted his entire life to the study of the Jain *āgamas* and commentaries on them such as *niryuktis, cūrṇis, ṭīkās, avacūrṇis, ṭippaṇakas, vṛttis* and *bhāṣyas* and possessed long experience in the field of critically editing *Jain āgama* texts evolved principles of textual criticism to be followed in critically editing the texts in the *Jaina-Āgama-Series*. These principles are :

(*i*) Use of old palm-leaf MSS.

(*ii*) Use of critically corrected commentaries on *āgamas* such as *cūrṇi, ṭīkā, avacūri, ṭippaṇaka* etc.

(*iii*) Use of quotations from the *āgamas* and also from their commentaries.

(*iv*) Comparison with the *sūtra-pāṭha* found in the other *āgamas*.

(*v*) Discerning wrong emendations made by commentators and/or by modern scholars.

(*vi*) Discerning mistakes made by copyists.

The editors, judiciously applying these principles present in this volume the critical text of *Nandi* and *Anuyogadvāra sūtras* which form the *cūlikā*, as it were, to the entire *śruta*. It would seem strange that the editors begin with the end. But their explanation is quite convincing and satisfactory. The *Nandi* falls in the *aṅga-bāhya* class. Normally, it should occupy a place subsequent to the *aṅgas*. But on account of its extraordinary position in the whole body of the *āgama* texts, it is placed first. It has secured the place of *maṅgalācaraṇa* in the beginning of the study of *āgamas*. So the editors too accord it the first place not only in this volume but in the entire

series of the project. If the *Nandi* serves as a *maṅgala*, the Anuyogadvārasūtra serves as a Key to the understanding of the *āgamas*. Naturally, these two texts form a pair: and rightly the editors open the series with them.

The text of the *Nandisūtra* is mainly based on eight MSS that are very old amongst the extant ones. In finalising the text the editors have made thorough use of the *Cūrṇi*, Haribhadra's Vṛtti, Malayagiri's *Vṛtti*, Śrīcandra's *Ṭippaṇa* and also consulted the *Dvādaśāranayacakra*, the *Samavāyāṅgasūtra* and Abhayadeva's *Vṛtti* on the *Bhagavatīsūtra* which abound in quotations and elucidation, etc, that have a bearing on the text of the *Nandisūtra*.

In the preparation of the critical edition of the *Anuyoga-dvārasūtra* the editors have used ten different MSS. some representing the unabridged text and others the abridged text. The text of this edition is mainly based on the Cambay palm-leaf MS and gives readings which are in conformity with the *Vṛtti* of Maladhāri Hemacandra and represents the unabridged text (*bṛhad-vācanā*).

From among the various useful appendices the two giving the alphabetical index of all the words occurring in the texts of the *Nandisūtra* and the *Anuyogadvārasūtra* as well in footnotes to them are of great importance. They give Sanskrit equivalents of each and every Prakrit word and indicate the *deśya* words, indeclinables and adverbs by appropriate signs. It is for the first time that such all-comprehensive indexes of these *āgama* texts have been prepared. These and similar indexes of the remaining *āgama* texts will facilitate the task of preparing a complete and authentic dictionary of the *āgama* texts.

The editors when speaking about the present critical edition rightly lay emphasis on the task of making available correct and genuine readings, point out the deficiencies in the printed editions and expose, more in pain than in anger, the glaring defects in the so-called new commentaries of

Ghasilalji and insist on the editor's prior equipment such as knowledge of tradition and history of *āgamas*. They fully discuss (Intro p. 107) some important readings such as *tesiyam teiāsiyam* (for *vesiyam* or *vesitam*, Sk *vaiśikam*) in the *Nandisūtra* (p. 29, 1.8) and *Kāvoyāṇam* or *Kānotānam* (for *Kāyāṇam – Kāya* or *Kāta* is a *deśya* word, meaning '*Kāvadi–vāhaka*, or *vivadha-vāhaka* in Sk.) in the *Anuyogadvārasūtra* (p. 73, 1.10) and they also throw fresh light on what is *pasatthā Jhavaṇā* and what is *apasatthā Jhavaṇā* rightly criticising the corrupt readings in the printed editions of the *Anuyogadvārasūtra*, and conclude how the preparation of a truly critical edition demands of its editor such qualities as tremendous patience, presever-ance, keenness for exactitude, vigilance and sincerity in scrutinising different MSS, in collating variants and in understanding the textual explanations given by commentators.

The critical editions is prefaced with a learned and masterly introduction treating of various topics such as the Jain *āgamas* and the *Vedas*, sources of the *aṅgas*, the Geographical Region of their composition, Language, Number, Classification, and Age of the *āgamas*, Author of *Nandisūtra* – Devavācaka, his Date, *Anuyoga* (Exposition), the Method of Exposition as demonstrated in the *Anuyogadvāra*, the Jain, the Buddhistic and the Vedic Methods of Exposition, Life and Date of the author and the Date of the *Anuyogadvāra* and, last but not the least, they treat of the rich socio-cultural material found in the two texts.

In their Introduction the editors clearly point out the difference between the *Vedas* on the one hand and the Buddhist *Tripiṭakas* and the Jain *Āgamas* on the other. The former are *śabda-pradhāna* whereas the latter are *artha-pradhāna*. The Brāhmaṇas have preserved not only the original words of the *Vedas* but their correct pronunciation also. The Jains have tried to preserve the meaning of the words concerned and not the original words of their *Tīrthaṅkaras*. This is a fact none can deny. It would not, however, be correct to belittle the importance of words. If words are to be depreciated there

is hardly any sense in undertaking a project like the present one and discussing the principles to be followed in critically editing the *āgama* texts and collating scores and scores of copies of text and recording variant readings It would only mean ' much ado about nothing. '

On p. 39 the *Anuyogadvārasūtra* is referred to as ' the earliest among the commentaries on the *Āvaśyaka* ', but on p. 45 we are told that ' it does not provide us with an exposition of the *Āvaśyaka-sūtra* '. The suggestion of the editors that *'Ghoḍamuhaṁ'* and *'Nāgasuhumaṁ'* stand for *aśva-śāstra* and *hasti-śāstra* respectively deserves consideration. In his paper " *Identification of a Few Śāstras mentioned in the Jaina Sūtras* " (JOI, Baroda, Vol. XVIII, 1968) Shri Anantlal Thakur identifies these two *Śāstras* with a work on erotics by *Ghoṭakamukha* and a work on the Science of Logic (*Sūkṣmo-nyāyah*) respectively. The English rendering of the Gujarati Introduction is quite satisfactory. It covers the entire Introduction except the topic entitled "Nandisūtra–Anuyogadvāra-sūtrāntargata Sānskṛtic Sāmagrī" (Gujarati Introduction, pp. 52–70) which is summarised under the heading "*Discussion on Certain Secondary Subjects* " (pp. 72–76). The editors fight shy of discussing the example of *Vrīḍanaka–rasa* as it refers to the ancient custom (prevalent in some parts of India) of taking the ' bridal garment ' (*Vahu-poti=vadhu-nivasana=ānandapaṭa*) from house to house with a view to declaring the bride's virginity and its being saluted to by the bride's father-in-law and mother-in-law. Ācārya Haribhadra and Maladhāri Hemacandra, do not, however, hesitate to explain fully this *gāthā* in their commentaries. We come across reference to such a 'bridal garment being carried from house to house in the *Gāthā–Sapta–Śatī* (V. 57) also. The editors understand the verse illustrating *hāsya-rasa* somewhat differently from the commentators referred to above. It is also possible to take the *gāthā* as referring to the illicit love between the *vadhū* and her *devara*, especially in view of some *gāthās* in the *Gāthā-saptaśati* portraying such love between them. The editors rightly

point out that the list of nine *rasas* in the *Anuyogadvāra-sūtra* substitutes *vrīḍanaka* in place of the *bhayānaka* in the traditional list. Here it may further be pointed out that the *Anuyoga-dvāra-sūtra* gives the pride of place to the *vīra* and not to the *śṛṅgāra rasa* as found in almost all the Sanskrit texts dealing with poetics. The explanation for this change by the author probably lies in the fact that the present work deals with the highest end of human life, viz., *mokṣa*, and that it is attainable through *heroic efforts in conquoring the internal enemies* (such as *kāma*, *krodha*, etc). The definitions and the verses illustrating these nine *rasas* are such as are not to be met with in the treatises on the science of dramaturgy or poetics. Still further it may be pointed out here that the *Anuyogadvāra-sūtra* (3rd century A.D.) is the *first* among the available texts that speak of *Śānta-rasa*. It is, indeed, extra-ordinary that none of the Jain writers on dramaturgy/poetics cares to take note of these significant changes in their treatment of the topic of *rasa*.

Incidentally, we may refer here to a few errors/misprints, although they are very minor, that have crept in through inadvertance: on p. 26, 1.12 (from below) we should read 'We' for 'I' as the Introduction is contributed by the three editors. On p. 35.1.11 (from below) we should read *destroys.* for *destroy*. On p. 49, 1.4 we should read *refuted* and on the same page (L. 12) *Sthavira.* On p. 50, L. 16 we should read *pāpāt* for *pātāt*. On p. 59, I.10 we should read *partially*. On p. 71 f.n 59*a* the *Kaṇagasattarī* is referred to as 'this Sanskrit work.' Strictly speaking, it is not erroneous. But the Prakrit title is apt to mislead. On p. 92, 1.12 (from below) we should read *ucyante*. In the English translation of the Gujarati Introduction (p. 107) *Vaiśeṣikam* is given as the Sanskrit equivalent of *vesiyaṁ*. It ought to have been *Vaiśikaṁ*. The appendices at the end meticulously record all the words in the texts as well as the foot-notes. But rare omissions could be detected. For instance, *mugundassa* (p. 63, l. 17) is not included in the Appendix (p. 415). Further, the Sanskrit meanings of a few words given in the Appendixes hardly add to

our knowledge. 'Śāstra–viśeṣa', 'vrati–viśeṣa', 'sūtra–bheda,' 'Śilpi-viśeṣa', 'dhānya-māna–viśesa,' 'Kālamāna-viśeṣa,' etc, are some such instances. The reviewer ventures to suggest that a critical edition of an *āgama* text should invariably be accompained by its Sanskrit commentary. For even to an advanced student of Prakrit the glossary of Prakrit words along with their Sanskrit meanings would not prove quite useful. In its absence an English translation or into Modern Indian Languages with detailed notes is an absolute must for the understanding of the text. Another suggestion the reviewer would like to make: There should be *separate* volumes of the critically edited text accompanied by Introduction, Translation, Notes, etc., in English and in Modern Indian Languages–adding English translation of *Sampādakiya* (Editors' Note) and of *Prastāvanā* (Introduction) to the Gujarati preface, as is done here–although considerations of resources at hand and of economy might have influenced this decision of bringing out the present edition in its present form does not appeal to one's aesthetic sense. Finally, the volumes of critically edited texts of the Jaina *āgamas*, should be, as far as practicable, brought out on *uniform pattern.*

These suggestions apart, it is superfluous to add that the prssent edition is simply superb. Its printing is pleasing to the eye and get up excellent. The editors deserve warmest congratulations for presenting to the world of scholars, especally schoiars of Jainology, this splendid critical edition.

न्यायवैशेषिक दर्शन में

ईश्वर

नगीन जी. शाह

(१) कणाद और ईश्वर

कणाद के वैशेषिक सूत्रों में ईश्वरका स्पष्ट उल्लेख नहीं है। इसी वजह से युक्तिदीपिकाकार मानते हैं कि कणाद के मत में ईश्वर नहीं है।[1] और गार्बे जैसे आधुनिक विद्वान भी ऐसा ही मत प्रदर्शित करते हैं[2]। किन्तु उत्तरकालीन न्याय-वैशेषिक संप्रदाय में ईश्वरने जो महत्त्व का स्थान प्राप्त किया है, उसे दृष्टि में रखते हुए टीकाकारों ने एवं कतिपय विद्वानों ने वैशेषिक सूत्रों में ईश्वर का संकेत खोजने का प्रयत्न किया है। 'यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः। तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्' वै. सू. १.१. २–३–इन दो सूत्रों का सीधा अर्थ है 'जिससे अभ्युदय और निःश्रेयस प्राप्त होता है वह धर्म है। उसका (=धर्म का) निरूपण करनेवाला होने से वेद प्रमाण है।' किन्तु टीकाकार और कतिपय विद्वान् 'तद्वचनात' का 'ईश्वरवचनात्' (ईश्वर का वचन होने से) ऐसा अर्थ करते हैं। यह कथन उचित नहीं लगता। 'संज्ञाकर्म त्वस्मद्विशिष्टानां लिंगम्' (वै. सू. २.१.१८) इस सूत्र में आया हुआ 'अस्मद्-विशिष्टानाम्' का अर्थ टीकाकार और कई विद्वान् 'महेश्वरस्य' ऐसा करते हैं। इस तरह से वैशेषिक सूत्रो में ईश्वर को खोज निकालने का कार्य कठिन है। है ही नहीं तो कैसे प्राप्त हो सकता है? उत्तरकालीन न्यायवैशेषिकों का ईश्वरविषयक यह महत्त्व का सिद्धान्त है कि परमाणुओं का आद्य कर्म (=गति) ईश्वरकारित है। किन्तु कणाद तो कहते हैं कि परमाणुओं का आद्य कर्म अदृष्टकारित है[3]। तथा उत्तरकालीन न्याय–वैशेषिकों का ईश्वरविषयक दूसरा महत्त्व का सिद्धांत यह है कि वेद ईश्वर-कृत है। कणाद इतना ही कहते हैं कि वेद के वाक्य बुद्धिमान् के द्वारा लिखे हुए होने चाहिए[4]। इसका सीधा अर्थ यह निकलता है कि वेद के रचयिता साक्षात्कृत-धर्मा ऋषि थे।

---

* मेरे इस निबन्ध को पं. दलसुखभाई मालवणियाजी ने ध्यान से पढ़कर मुझे उपकृत किया है, अतः मैं उनके प्रति मेरा कृतज्ञभाव प्रगट करता हूँ।

मेरे इन विचारों को हिन्दी भाषा में रखने में मेरे मित्र प. [illegible] मुझे सहायता मिली है, अतः मैं उनका आभारी हूँ।

(२) न्यायसूत्रकार गौतम और ईश्वर

गौतम के न्यायसूत्र में ईश्वरविषयक तीन सूत्र हैं। इन तीन सूत्रों में पुरुष-कर्म और उसके फल के विषय में ईश्वर का क्या कार्य है वह बताया गया है। प्रथम दो सूत्रों में विरोधियों के दो मतों को देकर तीसरे सूत्र में गौतम ने अपना सिद्धांत व्यक्त किया है। उन सूत्रों को क्रमशः समझने पर गौतम की ईश्वरविषयक मान्यता बिल्कुल स्पष्ट हो जाती है।

ईश्वरः कारणं पुरुषकर्माफल्यदर्शनात् (४. १. १९)

पुरुष के कर्मों का वैफल्य दिखाई देने से फल का कारण ईश्वर है।

कर्मफल का कारण कर्म नहीं किन्तु ईश्वर है। कर्म और कर्मफल के बीच नियत सम्बन्ध नहीं है। फल कर्म पर आधार नहीं रखता किन्तु ईश्वर पर आधार रखता है ऐसा मानना चाहिए, क्यों कि कर्म करने पर भी बहुत बार पुरुष को उसका फल मिलता हुआ नहीं दिखाई देता। ईश्वर ही हमें अलग अलग परिस्थितियों में रखता है, वही हमें सुख–दुःख देता है, वही हमें बन्धन में डालता है और वही मुक्त करता है। यह सब अपने कर्मों का परिणाम नहीं किन्तु ईश्वर की इच्छा का परिणाम है। हमारे कर्मों का इन सबके साथ कोई सम्बन्ध नहीं। कर्मसिद्धान्त झूठा है। ईश्वरेच्छा ही सच्ची है। बलीयसी केवलमीश्वरेच्छा ॥

न, पुरुषकर्माभावे फलानिष्पत्तेः (४.१.२०)

उपरोक्त सिद्धांत असत्य है क्योंकि वस्तुतः कर्मफल का कारण कर्म नहीं किन्तु ईश्वर ही हो तो कर्म न करने पर भी हमें इच्छित फल मिलना चाहिए। किन्तु कहीं भी कर्म किये बिना उसका फल मिलता हुआ दृष्टिगोचर नहीं होता। चले बिना नियत स्थान पर पहुँचा नहीं जा सकता। भिक्षाटन किये बिना भिक्षा नहीं मिलती। दवा लिये बिना रोग नहीं मिटता। यदि फल कर्म पर आधार न रखता हो और ईश्वर पर आधार रखता हो तो कर्म किये बिना फल मिलना चाहिए। किन्तु ऐसा नहीं होता। अतः फल ईश्वर पर नहीं किन्तु कर्म पर ही आधार रखता है। ईश्वर की कोई आवश्यकता नहीं। कर्म किया अतः उसका फल होनेवाला ही है। वटबीज बोया तो वटवृक्ष उगनेवाला ही है। उसमें किसी माध्यम (agency) की आवश्यकता नहीं। कार्य-कारण का नियम ही ऐसा है। कारण के होने पर कार्य होता ही है। जहर खाओ तो मृत्यु होगी ही। फिर जहर को अपने कार्य करने में किसी पर आधार नहीं रखना पड़ता है। कर्म करो तो उसका फल मिलेगा ही। इसमें ईश्वर की जरूरत ही क्या है?

तत्कारितत्वादहेतुः (४.१.२१)

कर्म ईश्वरकारित होने से (क्रम से) उक्त दोनों सिद्धान्त तर्कहीन हैं, असत्य हैं।

इस सूत्रमें गौतम अपना सिद्धान्त उपस्थित कर रहे हैं। वह इस प्रकार है— ऊपर के दोनों सिद्धान्त गलत हैं। एक कर्म-फल के नियत सम्बन्ध की अवगणना करता है

और दूसरा ईश्वर की अवगणना करता है। वस्तुतः तो कर्म-फल के बीच नियत सम्बन्ध है ही। अमुक कर्म करो और वह अपना फल देगा ही, इन कर्मों को फलने के लिए ईश्वर की आवश्यकता नहीं यह बात सच है फिर भी इच्छित फल प्राप्त करने के लिए कौनसा कर्म किया जाय यह जानना जरूरी है। इस कर्म का यह फल है यह ज्ञान तो उस फल की प्राप्ति चाहने वाले को होना ही चाहिए। जहर अवश्य मार डालता है यह बात सच है किन्तु मरने की इच्छा करनेवाले को उसका ज्ञान होना जरूरी है कि अमुक पदार्थ प्राणघातक है। वह ज्ञान न हो तो वह जिन पदार्थों को लेता है वह उसके प्राणों का घात न भी करे। अमुक औषधि के लेने से अमुक रोग मिटता है। उस औषधि को अपना कार्य करने के लिए वैद्य की आवश्यकता नहीं रहती। वैद्य की आवश्यकता तो रोगी के ज्ञान के लिए है कि उस रोग के लिए उसे कौनसी दवा लेनी चाहिए। रोगी रोग मिटाना चाहता है किन्तु उसके लिए कौनसा कर्म योग्य है उसका उसे ज्ञान नहीं है। वह ज्ञान उसे वैद्य देता है। और वह उस ज्ञानपूर्वक जब उस कर्म को करता है तब उसे उसका इच्छित फल मिलता है। अज्ञान से जैसी चाहे दवा ले उससे उसका रोग मिटता नहीं किन्तु उलटे ली हुई दवा अन्य तकलीफ पैदा कर देती है। अर्थात् इच्छित फल प्राप्त करने के लिए उस फल के अनुरूप कार्य क्या है उसका ज्ञान कर्म करनेवाले को होना जरूरी है। यह ज्ञान लौकिक विषय में तो उस उस विषय के जानकार देते हैं किन्तु राग आदि दोषों से मुक्त होने के लिए किस कक्षा में कौनसा कर्म करना, कैसी साधना करनी चाहिए इसका ज्ञान तो (रागादि दोषमुक्त सर्वज्ञ) ईश्वर ही करा सकता है। इस तरह कर्म और उसके फल के बीच नियत सम्बन्ध है, किन्तु उस नियत सम्बन्ध को जानने के लिए हमें (सर्वज्ञ) ईश्वर की आवश्यकता है ऐसा मत फलित होता है। ईश्वर केवल उपदेष्टा है, मार्गदर्शक है, कर्म-फल के नियत सम्बन्ध का ज्ञान करानेवाला है। उस अर्थ में ही वह कर्मकारयिता है। वह बलात् किसी से कर्म नही करवाता है। वैद्य केवल दवा बताता है किन्तु हम ऐसा ही कहते हैं कि वैद्यने रोग मिटाया है। उसी तरह से ईश्वर भी राग आदि रोग का ईलाज बताता है फिर भी हम कहते हैं कि ईश्वर ने यह रोग मिटाया—ईश्वर ने फल दिया, ईश्वरने अनुग्रह किया। उस अर्थ में ही ईश्वर फलकारयिता या फलसंपादयिता है। इस प्रकार ईश्वर जीव को इच्छित फल (=मोक्ष) के अनुरूप कर्म कौनसा उसका ज्ञान कराकर उसके प्रयत्न को, उसकी साधना को सफल बनाता है। यदि उसको यह ज्ञान न कराया जाय तो उसे इच्छित फल की प्राप्ति नहीं होगी।

कर्म-फल के बीच नियत सम्बन्ध है। इच्छित फल के इच्छुक को उस फल और उसके अनुरूप कर्म के बीच के नियत सम्बन्ध को जानना चाहिए। उस ज्ञान-पूर्वक यदि वह कर्म करता है, तो उसे इच्छित फल मिलता है। उस ज्ञान को देने-वाला ईश्वर है। उदाहरणार्थ, धूम और अग्नि के बीच कार्यकारणभावका नियत सम्बन्ध है, किन्तु जब तक इस सम्बन्धका ज्ञान व्यक्ति को न हो तब तक वह धूम परसे अग्निका अनुमान नहीं कर सकता। धूम और अग्नि के बीच के नियत

सम्बन्धका ज्ञान होने पर ही वह धूम से अग्नि का अनुमान कर सकता है। उसी तरह इच्छित फलकी प्राप्ति के लिए उस फल और उसके कर्म के बीच के नियत सम्बन्ध को जानना जरूरी है। इस ज्ञान को देनेवाला ईश्वर है।

दर्शनों में इष्ट फल मुक्तिको माना है। सभी मुक्ति (दुःखमुक्ति) चाहते हैं। इस इच्छित फल के लिए कौनसा कर्म करना चाहिए और कैसी साधना करनी चाहिए, किस क्रमसे करनी चाहिए इसका ज्ञान साधना कर दुःखमुक्त हुए जीवन्मुक्त देते हैं। जीवन्मुक्त उपदेष्टा है, पथप्रदर्शक है। इस तरह संभव है कि गौतम के मन में जीवन्मुक्त ही ईश्वर हो।

(३) वात्स्यायन और ईश्वर

हमने देखा है कि कर्म-फल के नियत सम्बन्ध का ज्ञान करानेवाले के रूप में ईश्वर का स्वीकार गौतमने किया है। उस ईश्वर का स्वरूप क्या है उसकी स्पष्टता वात्स्यायनने अपने भाष्य में (४.१.२१) की है। वह इस प्रकार है—

(a) गुणविशिष्टमात्मान्तरमीश्वरः। तस्यात्मकल्पात् कल्पान्तरानुपपत्तिः। अधर्ममिथ्याज्ञानप्रमादहान्या धर्मज्ञानसमाधिसम्पदा च विशिष्टमात्मान्तरमीश्वरः। तस्य च धर्मसमाधिफलमणिमाद्यष्टविधमैश्वर्यम्।

ईश्वर आत्मा ही है। आत्मा से अतिरिक्त कोई नया द्रव्य नहीं है। ईश्वर अन्य आत्मा की तरह ही है, किन्तु अन्य आत्मा और उसमें भेद इतना ही है कि अन्य आत्माओं में जो गुण होते हैं वे ही गुण उसमें होते हैं किन्तु उसके गुणों में वैशिष्ट्य होता है। वह वैशिष्ट्य क्या है?—अन्य आत्माओं में मिथ्याज्ञान, अधर्म (अधर्मप्रवृत्ति, क्लेशयुक्त प्रवृत्ति, रागद्वेषयुक्त प्रवृत्ति) और प्रमाद होता है। ईश्वरने उनका नाश किया है। उससे उसमें ज्ञान (सम्यक्‌ ज्ञान, विवेकज्ञान), धर्म (धर्मरूप प्रवृत्ति, क्लेशरहित प्रवृत्ति) और समाधिरूप सम्पत्ति होती है, जब कि अन्य आत्माओं में वह नहीं होती। उस के अन्दर धर्म के (धर्म प्रवृत्ति, क्लेश-रहित प्रवृत्ति के) और समाधि के फल रूप अणिमा आदि रूप ऐश्वर्य होता है, जब कि अन्य आत्माओं में वह नहीं होता। इस तरह अन्य अर्थात् संसारी आत्माओं से उसका भेद है। वात्स्यायनने मुक्त आत्माओं से ईश्वर का भेद कहा न होने पर भी स्पष्ट है। मुक्त आत्मा में कोई आत्मविशेषगुण होता नहीं जब कि ईश्वर में धर्म (धर्मप्रवृत्ति), ज्ञान, समाधि और ऐश्वर्य होता है। इस प्रकार ईश्वर आत्मा ही है, इसलिए संसारी और मुक्त आत्माओं से उसका भेद नहीं है। ईश्वर, संसारी और मुक्त ये तीन अलग जातियां नहीं किन्तु एक ही जाति है। जिस प्रकार संसारी और मुक्त आत्माएं आत्मा ही हैं उसी प्रकार ईश्वर भी आत्मा ही है।

इस प्रकार जो आत्मा अपनी अधर्मप्रवृत्ति का, अपने मिथ्याज्ञान का और अपने प्रमाद का नाश करके धर्मप्रवृत्ति, सम्यक्ज्ञान और समाधि संपादन करता है वह वात्स्यायन के मत में ईश्वर है। ईश्वर नित्यमुक्त नहीं। इस अर्थ में प्रत्येक जीव में ईश्वर बनने की शक्यता रही हुई है और ईश्वर अनेक भी हो सकते हैं। इस से यह सूचित होता है कि वात्स्यायन का ईश्वर विवेकी और क्लेशरहित जीवन्मुक्त ही है।

(b) सङ्कल्पानुविधायी चास्य धर्मः प्रत्यात्मवृत्तीन् धर्माधर्मसञ्चयान् पृथिव्यादीनि च भूतानि प्रवर्तयति। एवं च स्वकृताभ्यागमस्यालोपेन निर्माणप्राकाम्यम् ईश्वरस्य स्वकृतकर्मफलं वेदितव्यम्।

संकल्प होते ही उसके अनुरूप उसका धर्म (=पूर्वकृत खास प्रकार का कर्म) आत्मगत (=प्रत्यात्मवृत्ति, प्रति आभिमुख्यार्थे) पूर्वकृत धर्माधर्म के संचयों को (=संचित कर्मों को) विपाकोन्मुख करता है और पृथ्वी आदि भूतों को (निर्माणकाय[5] बनाने में द्व्यणुकादिक्रम से) प्रवर्तित करता है। (और इन निर्माणकायों की सहायता से वह अन्तिम जन्म में पूर्वकृत कर्मों के फलों को भोग लेता है।) अपने किये हुए कर्मों के फलों का भोग बिना लोप होता नहीं ऐसा नियम होने से निर्माणकाय के लिए उसके संकल्प का अव्याघात (अर्थात संकल्प से ही निर्माणकाय बनाने का उसका सामर्थ्य) उसके अपने पूर्वकृत कर्म का ही फल है ऐसा मानना चाहिए।

इससे यह फलित होता है कि वात्स्यायन का ईश्वर यह जीवन्मुक्त विवेकी पुरुष है।

(c) आप्तकल्पश्चायम्। यथा पिता अपत्यानां तथा पितृभूत ईश्वरो भूतानाम्।

धर्मप्रवृत्तिवाला, सम्यक्ज्ञानवाला, और समाधिसम्पन्न ईश्वर आप्तकल्प है– जिस के वचन में विश्वास रख सके ऐसा है। जैसे पिता पुत्र के लिए आप्त है उसी प्रकार ईश्वर सब भूतों के लिए आप्त है। पिता पुत्रका मार्गदर्शक है, ईश्वर सब भूतों का मार्गदर्शक है। पिता पुत्र के हित–सुख के लिए उसे उपदेश देता है, ईश्वर सब भूतों को दुःखमुक्ति के लिए उपदेश देता है। वात्स्यायन केवल आप्तता के विषय में ही पिता–पुत्र और ईश्वर–जीव के सम्बन्धों के बीच साम्य बताना चाहते हैं। इस दृष्टान्त (analogy) को इससे अधिक लंबा करना वात्स्यायन को इष्ट नहीं। उदाहरणार्थ, जैसे पुत्र को पिता पैदा करता है वैसे जीव को ईश्वर पैदा करता है, अथवा जैसे पुत्र पिता का अंश है वैसे जीव ईश्वर का अंश है, इत्यादि। ऐसा ईश्वर वात्स्यायन को मान्य नहीं। वात्स्यायन के मत में ईश्वर ऐसा व्यक्ति है जिसके उपदेश में विश्वास रखा जा सकता है: ईश्वर उपदेष्टा है, पथप्रदर्शक है, मोक्षमार्ग का नेता है।

इस पर से यह स्पष्ट होता है कि क्लेशरहित और विवेकज्ञानवर्षी जीवन्मुक्त ही ईश्वर है।

(d) न चात्मकल्पादन्यः कल्पः सम्भवति। न तावदस्य बुद्धिं विना कश्चिद्धर्मो लिङ्गभूतः शक्य उपपादयितुम्। आगमाच्च द्रष्टा बोद्धा सर्वज्ञाता ईश्वर इति। बुद्ध्यादिभिश्चात्मलिङ्गैर्निरुपाख्यमीश्वरं प्रत्यक्षानुमानागमविषयातीतं कः शक्त उपपादयितुम्।

ईश्वर आत्मा ही है, तत्त्वान्तर नहीं क्योंकि उसमें ऐसा कोई धर्म नहीं जो उसे तत्त्वान्तर सिद्ध करे। उसमें बुद्धि है और बुद्धि आत्मा का ही धर्म है। आगम में भी उसका यही धर्म बताया गया है। आगम उसका द्रष्टा, बोद्धा और सर्वज्ञाता के रूप में वर्णन करता है। इस तरह आगमने भी ऐसा कोई धर्म नहीं बताया जो उसे तत्त्वान्तर सिद्ध करे। यदि वह आत्मलिंग बुद्धि आदि से रहित हो तो वह निरुपाख्य बन जायगा, उसका विध्यात्मक वर्णन ही अशक्य बन जायगा, उसे जाना ही नहीं जा सकता: वह प्रत्यक्ष, आगम या अनुमान से अगोचर ही रहेगा। इस प्रकार ईश्वर आत्मा ही होने से वह सगुण है।

हम जानते हैं कि सांख्य-योग के अनुसार जीवन्मुक्त विवेकी पुरुष सर्वज्ञ होता है।

(e) स्वकृताभ्यागमलोपेन च प्रवर्तमानस्य यदुक्तं प्रतिषेधजातमकर्मनिमित्ते शरीरसर्गे तत्सर्वं प्रसज्यते इति।

निर्माणकायों को उत्पन्न करने के लिए प्रवृत्त होनेवाला अपने पूर्वकृत कर्म के परिणाम से ही उसमें प्रवृत्त होता है ऐसा यदि न माना जाय तो उसके निर्माण शरीरों की उत्पत्ति में उसके पूर्वकृत कर्म निमित्त नहीं हैं ऐसा अर्थ होगा; और ऐसा स्वीकार करने में तो अपने अपने सामान्य प्रकार के शरीर की उत्पत्ति में प्रत्येक जीव के अपने अपने कर्मों को निमित्त कारण न मानने में जो दोष आते हैं वे सब दोष यहां भी आवेंगे।

ऊपर के अर्थघटन के विषय में कई शंकाएं और उसका समाधान—(१) 'प्रत्यात्मवृत्तीन् धर्माधर्मसञ्चयान्' का अर्थ ऊपर के अर्थघटन में 'आत्मसन्निकृष्ट धर्माधर्मसंचयों ऐसा किया है, अर्थात् 'प्रति' का अर्थ यहां अभिमुख या सन्निकृष्ट ऐसा लिया है। 'प्रति' का ऐसा अर्थ होता है? हा, 'प्रत्यक्ष'शब्दगत 'प्रति' का अर्थ 'सन्निकृष्ट' या 'अभिमुख' ऐसा किया जाता है[6]। 'प्रत्यात्मवृत्तीन्' का विग्रह इस प्रकार हो सकता है—आत्मानं प्रति प्रत्यात्मम्, प्रत्यात्मं वृत्तिः येषां तान् प्रत्यात्मवृत्तीन्। इसका अर्थ होता है 'आत्मानं प्रति आभिमुख्येन समवायसम्बन्धेन येषां वृत्तिः ते, तान् प्रत्यात्मवृत्तीन्।' अर्थात्, ईश्वर अपनी आत्मा में समवायसम्बन्ध से रहे हुए संचित कर्मों को विपाकोन्मुख करता है। अन्य आत्माओं में समवाय-सम्बन्ध से रहे हुए संचित कर्मों को वह विपाकोन्मुख नहीं करता है। टीकाकार 'प्रति' का अर्थ 'प्रत्येक' करते हैं। ऐसा अर्थ लेने पर 'ईश्वर' का पूर्वकृत कर्म (धर्म) प्रत्येक जीवों के संचित कर्मों को विपाकोन्मुख करता है—ऐसा वाक्यार्थ होगा, जिसमें विरोध स्पष्ट है। 'प्रति' का 'प्रत्येक' अर्थ वात्स्यायन के समग्र विचार के जो अंश हैं उसमें विसंवाद लाता है जब कि 'प्रति' का 'अभिमुख' या 'सन्निकृष्ट' अर्थ उसमें संवाद लाता है। इसी दृष्टि से ही 'प्रति' का टीकाकार सम्मत अर्थ यहाँ छोड दिया गया है।

(२) यदि ऐसा अर्थ किया जायगा तो 'प्रलयान्त में ईश्वर सब जीवों के धर्माधर्म को एक साथ विपाकोन्मुख करता है' ऐसी जो मान्यता उत्तरकालीन न्याय-वैशेषिकों में प्रचलित है उसका क्या होगा? इस मान्यता को वात्स्यायन स्वीकार करते हों ऐसा भाष्य में कहीं भी मालूम नहीं पड़ता। तदुपरान्त भाष्यकार सर्ग-प्रलय की मान्यता को स्वीकार ही नहीं करते हों ऐसा ही संभव विशेष है। नैयायिक सर्ग को स्वीकार ही नहीं करते। वे संसार को अनादि-अनन्त मानते हैं। यह बात वार्तिककार उद्योतकर ने एक स्थान पर कही है। अर्थात् सर्गोत्पत्ति के लिए, सर्गारम्भे परमाणु के आद्यकर्म के लिए और प्रलयान्त में सब जीवों के कर्मों को विपाकोन्मुख करने के लिए नैयायिकों को ईश्वर की आवश्यकता नहीं।

(३) यहां ईश्वर यह जीवन्मुक्त ही है और जीवन्मुक्त आत्मा अपने संचित कर्मों को अन्तिम जन्म में भोग लेने के लिए निर्माणकायों को उत्पन्न करता है ऐसा फलित किया है तो प्रश्न है—(a) वात्स्यायन जीवन्मुक्त को मानते हैं? (b) उसे अन्तिम जन्म में संचित कर्मों को भोग लेना चाहिए ऐसा वे मानते हैं? (c) वे निर्माण-काय की कल्पना को मानते हैं? इनका उत्तर है—

वात्स्यायन जीवन्मुक्त की मान्यता का स्वीकार करते हैं। उनके अपने शब्द हैं—बहिश्च विविक्तचित्तो विहरन्मुक्त इत्युच्यते। न्यायभा. ४.२.२।

जीवन्मुक्त को अन्तिम जन्म में अपने सभी पूर्वकृत कर्मों का भोग लेना चाहिए ऐसा वात्स्यायन स्वीकार करते हैं। उनके अपने शब्द हैं—सर्वाणि पूर्वकर्माणि ह्यन्ते जन्मनि विपच्यन्त इति। न्यायभा. ४.१.६४।

वात्स्यायन निर्माणकाय की कल्पना का स्वीकार करते हैं। उनके अपने शब्द हैं—योगी खलु ऋद्धौ प्रादुर्भूतायां विकरणधर्मा निर्माय सेन्द्रियाणि शरीरान्तराणि तेषु युगपत् ज्ञेयान्युपलभते। ३.२.१९। जयन्त की न्यायमञ्जरी में निर्माणकाय की प्रक्रिया का उल्लेख है। इस संदर्भ में यह ध्यान में रखना होगा कि वात्स्यायन स्वयं योग की साधना प्रक्रिया से पूर्ण परिचित हैं और तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति के लिए योग के सभी अंगों का अभ्यास आवश्यक मानते हैं[4]।

(४) वात्स्यायन ने ईश्वर को सर्वज्ञाता के रूप में स्वीकार किया है। क्या जीवन्मुक्त को वात्स्यायन सर्वज्ञ मानते हैं?

'सभी द्रव्यों का उसकी सभी पर्यायों (अवस्थाओं) के साथ ज्ञान रखनेवाला' ऐसा सर्वज्ञ का अर्थ सांख्ययोगदर्शन को अभिप्रेत है। सांख्य-योग का जीवन्मुक्त अनन्तज्ञान (=तारकज्ञान=विशोका सिद्धि) रखता है और सभी ज्ञेयों को जानता है। वात्स्यायन को 'सर्वज्ञ' का ऐसा अर्थ यहां अभिप्रेत है या नहीं यह निश्चितरूप से नहीं कहा जा सकता। किन्तु इतना तो स्पष्ट है कि वात्स्यायन संदर्भ के अनुसार 'सर्वज्ञ' का अलग अलग अर्थ करते हैं। इन्द्रिय अपने अपने नियत विषय को ग्रहण करती है जब कि आत्मा रूप, रस, गंध, स्पर्श और शब्द इन पांचों को ग्रहण

करता है। अतः आत्मा सर्वज्ञ है और इस कारण से वह इन्द्रियों से भिन्न है ऐसा वात्स्यायन ने एक स्थल पर कहा है[10]। यहाँ संदर्भ कर्म-फल का है अत एव कर्म-फल के नियत सम्बन्ध को जाननेवाला—दुःखसमुदित (फल) और उसके उपायों (साधनाकर्म)-को जाननेवाला—ऐसा 'सर्वज्ञ' शब्द का अर्थ होगा। 'सर्वज्ञ' शब्द के अर्थ का इससे अधिक विस्तार प्रस्तुत संदर्भ में जरूरी नहीं। इस अर्थ में जीवन्मुक्त सर्वज्ञ है ही। विशेष में न्याय का जीवन्मुक्त सर्व ज्ञेयों को जाननेवाले के अर्थ में 'सर्वज्ञ' होता हो तो भी वह अर्थ प्रस्तुत संदर्भ में से फलित नहीं होता। साधक का, अथवा सर्व भूतों का उपकारक तो राग आदि क्लेशों से मुक्त, कर्म-फल के नियत सम्बन्ध को जाननेवाला व्यक्ति है। दूसरा बात यह भी है कि कर्म-फल के सिद्धांत के साथ सर्व द्रव्यों को—सर्व अवस्थाओं के साथ–जाननेवाले 'सर्वज्ञ' व्यक्ति की मान्यता का मेल नहीं खाता। कर्मसिद्धांत और ऐसा सर्वज्ञ एक दूसरे के विरोधि है। अतएव इस संदर्भ में तो किस कर्म का कैसा फल होता है वह जाननेवाला ही सर्वज्ञ है। वास्तव में योग की साधना का और योग की निर्माणकाय की प्रक्रिया का वात्स्यायनने स्वीकार किया है तो जीवन-मुक्तकी योगजन्य सर्वज्ञता का भी वे स्वीकार करते हों ऐसा विशेष संभव है।

इस तरह वात्स्यायन के मत में मोक्षमार्ग का उपदेशक, सर्वज्ञ, विवेकी, क्लेश-मुक्त, जीवन्मुक्त पुरुष ही ईश्वर है ऐसा स्पष्टरूप से फलित होता है।

(४) प्रशस्तपाद और ईश्वर

सृष्टि और प्रलय की कल्पना और ईश्वर जगत का कर्ता है ये दोनों मान्यता न्याय-वैशेषिक के उपलब्ध ग्रन्थों में सर्वप्रथम हमें प्रशस्तपाद के पदार्थधर्मसंग्रह में मिलती हैं। वे ईश्वर के लिए 'महेश्वर' शब्द का प्रयोग करते हैं। जीव अपने कर्मों के फलों का भोग कर सके उसके लिए महेश्वर को सृष्टि करने की इच्छा होती है। उसके परिणाम स्वरूप आत्माओं के अदृष्ट अपने अपने कार्य करने के लिए उन्मुख बनते हैं। आत्मा एवं ऐसे अदृष्टों के संयोग से पवन परमाणुओं में कार्यारंभक गति उत्पन्न होती है। पवनपरमाणुओं में यह गति उत्पन्न होने पर उन परमाणुओं का कार्यारंभक संयोग होता है जिस के परिणाम स्वरूप द्व्यणुकादिक्रम से पवनमहाभूत उत्पन्न होता है। इसी क्रम से बिना तेजमहाभूत के चार महाभूतों की उत्पत्ति होती है। इन चार महाभूतों की उत्पत्ति होने के बाद महेश्वर के संकल्पमात्र से पार्थिव परमाणु से संयुक्त तैजस परमाणुओं में से बडा अंडा उत्पन्न होता है। उस अंडे में से सर्वलोकपितामह ब्रह्मा को सकल भुवनों (चौदह भुवनों) के साथ उत्पन्न कर महेश्वर उसे प्रजा की सृष्टि करने का कार्य सौंपते हैं। ब्रह्मा ज्ञान, वैराग्य और ऐश्वर्य से युक्त है। वह जीवों के कर्मों के विपाकों को जानकर कर्म के अनुरूप ज्ञान, भोग और आयुवाले प्रजापतियों, मनुओं, देवर्षिओं, पितृओं, ब्राह्मणों, क्षत्रियों, वैश्यों, शूद्रों एवं छोटे बडे प्राणियों का सर्जन करता है, और उन्हें अपने अपने कर्म के अनुरूप धर्म, ज्ञान, वैराग्य और ऐश्वर्य से

जोडता है[11]। जब ब्रह्मा के मोक्ष का समय आता है तब संसार से—जन्मान्तर भ्रमण से—थके हुए प्राणिओं के विश्राम के लिए महेश्वर संहार की इच्छा करते हैं। संहारेच्छा के साथ ही सभी कार्य क्रमसे परमाणुओंमें विघटित होते हैं। इस तरह प्रलय होता है। प्रलय में प्रविभक्त परमाणु और धर्म-अधर्मसंस्कारों से अनुगत आत्माएं ही होती हैं[12]।

इस प्रकार प्रशस्तपाद के अनुसार महेश्वर के केवल संकल्प से सृष्टि और संहार होता है। महेश्वर की इच्छा पवनपरमाणुओं में उत्पन्न होती आरंभक गति का साक्षात् कारण नहीं। उसकी इच्छा तो अदृष्टों को कार्योन्मुख करती है। आत्म-संयुक्त ऐसे अदृष्ट पवन परमाणुओं में आरंभक गति उत्पन्न करते हैं। तथा महेश्वर सङ्कल्प से ब्रह्मा को और सकल भुवनों को उत्पन्न कर जीवसृष्टि के लिए ब्रह्मा को नियुक्त करता है। ब्रह्मा जीवों को कर्मानुरूप ज्ञान, भोग, आयु और मोक्षवाला बनाता है।

महेश्वर सर्जनेच्छा से पांच भूतों का, शरीरधारियों के रहने के स्थानों का (=त्रिभुवनों का) और ब्रह्मा का सर्जन करता है। जीवसृष्टि का सर्जन ब्रह्मा करता है और ब्रह्मा ही जीवों को उनके कर्मों के अनुसार ज्ञान, धर्म, वैराग्य, भोग, और आयु देता है। इसी वजह से ब्रह्मा को लोकपितामह कहा है। ब्रह्मा का मोक्ष होता है। ब्रह्मा प्रतिसर्ग भिन्न है जब कि महेश्वर तो एक और नित्य है। महेश्वर में केवल इच्छा है, जब कि ब्रह्मा में ज्ञान (=कर्म-फलज्ञान), वैराग्य और ऐश्वर्य है। महेश्वर सृष्टि उत्पन्न करता है किन्तु सृष्टि की उत्पत्ति से उसके विनाश के दरमियान उसका संचालन ब्रह्मा करता है। प्रलय में तो कर्म के अनुरूप फलदान की क्रिया रुक जाती है, विराम को प्राप्त होती है। इसलिए प्रलय में ब्रह्मा की आवश्यकता नहीं। महेश्वर का या ब्रह्मा का उपदेशक या वेद कर्ता के रूप में वर्णन करने में नहीं आया है।

उत्तरकालीन न्याय-वैशेषिक ग्रन्थों ने ब्रह्मा को दूर कर उसके कार्य को भी ईश्वर को ही सौंपा है। ईश्वर ही कर्म के विपाक को जानकर उसके अनुरूप फल उसके कर्ता को देते हैं। तथा उत्तरकालीन न्याय-वैशेषिक ग्रन्थों में ईश्वर ज्ञान और इच्छा दोनों गुणों का धारक है ऐसा माना गया है। यह वस्तु इसके बाद की चर्चा से स्फुट होगी।

(५) उद्योतकर और ईश्वर

प्रशस्तपाद ने जगत के कर्ता (=निमित्तकारण) के रूप में ईश्वर का स्वीकार किया है। किन्तु उसका व्यवस्थित विचार उद्योतकर के न्यायवार्तिक में हमें सब से पहले मिलता है। उद्योतकर कहता है कि जगत का उपादानकारण परमाणु है[13] और जीवों के कर्मों की सहायता से ईश्वर परमाणुओं में से सब कार्यों को उत्पन्न करता है[14]। ईश्वर ही सृष्टि की स्थिति के काल में जब जिस जीव के जिस कर्म का विपाक काल आता है तब उस जीव को उस कर्म के अनुसार फल देता है।

यह ईश्वर का अनुग्रह है[15]। ईश्वर का ऐश्वर्य नित्य है। वह धर्म का (=पूर्वकृत कर्म का) फल नहीं। ईश्वर में धर्म है ही नहीं[16]। ईश्वर में संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग और बुद्धि ये छ ही गुण हैं[17]। [एक स्थल पर उद्योतकर कहते हैं कि उसमें अक्लिष्ट और अव्याहत इच्छा भी है[18]। ईश्वर को शरीर नहीं।

ईश्वर को मानने की क्या आवश्यकता है? जीवों के धर्माधर्म ही परमाणुओं को कार्योत्पत्ति में प्रवर्तित करते हैं ऐसा क्यों नहीं मानते? इसके उत्तर में उद्योतकर कहते हैं कि धर्माधर्म अचेतन हैं और अचेतन स्वतंत्र रूप से किसी को कार्योत्पत्ति में प्रवर्तित नहीं कर सकता। मान लो कि धर्माधर्म परमाणुओं को कार्योत्पत्ति में प्रवर्तित करता है–अर्थात् परमाणुओं में कार्यारम्भक गति उत्पन्न करता है। धर्माधर्म तो करणकारक है। केवल करणकारक से क्रिया उत्पन्न नहीं होती। अतः केवल धर्माधर्म से परमाणुओं में आरंभक क्रिया उत्पन्न नहीं हो सकती। यदि कहो कि परमाणुओं की सहायता से धर्माधर्म परमाणुओं में आरंभक क्रिया उत्पन्न करता है तो यह भी ठीक नहीं। परमाणु तो कर्मकारक है; कर्मकारक और करणकारक ये दोनों मिलकर भी आरंभक क्रिया उत्पन्न नहीं कर सकते। मिट्टी (=कर्म) और दंड–चक्र (करण) इन दोनों से ही घटारंभक क्रिया उत्पन्न होती हुई किसीने नहीं देखी। इस प्रकार आरंभक क्रिया की उत्पत्ति के लिए कर्मकारक और करणकारक के साथ कर्तृकारक (=कर्ता) का होना आवश्यक है। यदि कहो कि कर्ता जीव है और वह अपने कर्मों (=धर्माधर्म) के द्वारा परमाणुओं में आरंभक गति पैदा करता है तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि जीव अज्ञानी होने से परमाणुओं में से जो जो कार्य जिस जिस रीतिसे होनेवाले हैं उसका उसे ज्ञान नहीं, और उसी वजह से उन उन कार्यों को उत्पन्न करने के लिए आरंभक गति परणुमाओं में उत्पन्न करने के लिए वह शक्तिमान नहीं। यदि कहो कि परमाणुओं में आरंभक गति की उत्पत्ति का कोई कारण ही नहीं तो यह भी अनुचित है, क्यों कि हमने कभी कारण के बिना किसी की भी उत्पत्ति देखी नहीं। अतः बुद्धिमान अर्थात सर्वज्ञ ईश्वर से ही परमाणु तथा कर्म (=धर्माधर्म) कार्योन्मुख होते हैं ऐसा मानना चाहिए। अर्थात्, ईश्वर ही परमाणुओं में आद्यकर्म उत्पन्न करता है और ईश्वर ही अदृष्ट को विपाकोन्मुख करता है।[19]

कोई शंका करता है कि ईश्वर जगत का कर्ता नहीं क्योंकि वह किसी भी प्रकार से जगत का कर्ता नहीं बन सकता है। ईश्वर को जगत का कर्ता मानने में दो विकल्प संभवित है—वह या तो दूसरे की सहायता से जगत को उत्पन्न करता है या दूसरे की सहायता के बिना ही जगत को उत्पन्न करता है। यदि वह अन्य की सहायता से जगत का कर्ता बनता हो तो जिसकी सहायता से वह जगत का कर्ता हुआ उसका वह कर्ता नहीं माना जायगा। यदि कहो कि जिसकी सहायता से वह जगत का कर्ता बनता है उसे वह अन्य किसी की सहायता से उत्पन्न करता है तो अब उसने जिसकी सहायता ली उसका तो वह अकर्ता ही रहेगा। यदि कहो कि

उसका कर्ता भी वह कोई तीसरे की सहायता से बनेगा तो वहीं कि वही आपत्ति आ के खडी होगी और इससे कभी मुक्ति होगी ही नहीं। यदि कहो कि वह किसी की भी सहायता के विना ही अपनी स्वेच्छा से जगत के कार्यों को करता है—जगत के कार्यों को निरपेक्ष रूप से अपनी इच्छा से ही उत्पन्न करता है तो पुरुष के कर्म निष्फल बन जायेंगे, उसकी साधना व्यर्थ हो जायगी और मोक्ष पुरुषार्थ नहीं रहेगा, अथवा उसकी इच्छा का अनुसरण कर मुक्तों को भी वापस संसार में प्रवेश करना पडेगा[20]।

इन शंकाओं का समाधान करते हुए उद्योतकर कहते हैं कि ईश्वर का निरपेक्ष कर्तृत्व तो न्याय–वैशेषिक स्वीकृत ही नहीं करते। अतः धर्माधर्म के वैफल्य का दोष नहीं आता। जिसकी सहायता से वह जगत के कार्यो का कर्ता बनता है उसका भी वह कर्ता बन सकता है, क्यों कि वह जगत के सभी कार्यों को युगपद् (एक साथ) नहीं करता किन्तु क्रम से करता है। उदाहरणार्थ, मनुष्य अमुक करण (=साधन) से बसूला बनाता है, उसके बाद बसूले से दंड बनाता है उसके बाद दण्ड से घट बनाता है, इत्यादि। उसी प्रकार ईश्वर जीव के धर्माधर्म की सहायता से जीव के शरीर, सुख, दुःख इत्यादि का कर्ता है: जीव के आत्ममनःसंयोग और अशुद्ध अभिसन्धि की सहायता से जीव के अधर्म का कर्ता है: जीव के आत्म-मनःसंयोग और शुद्ध अभिसन्धि की सहायता से जीव के धर्म का कर्ता है: जीव के सुख, दुःख और स्मृतिकी तथा उनके साधनों की सहायता से जीव की शुद्ध या अशुद्ध अभिसन्धि का कर्ता है। जब वह अमुक कार्यो को करता है तब वह जिसकी सहायता से उसे करता है उसका वह अकर्ता रहता है ऐसी शंका करने-वाले को उद्योतकर पूछता है कि इससे क्या आप ऐसा कहना चाहते हैं कि जब वह जगत में दिखनेवाला कोई कार्य करता है तब वह जिसकी सहायता से कार्य करता है उसका वह अकर्ता रहता है? उद्योतकर शंका को स्पष्ट कर अब उत्तर देता है कि यह शंका निर्मूल है क्योंकि वह जगत के सभी कार्यों को युगपद् नहीं बनाता किन्तु क्रम से बनाता है और क्रम से उसे जगत के सभी कार्यों का कर्ता मान सकते हैं, अतः निर्दिष्ट दोष नहीं आता। विरोधी पूछते हैं कि सब से पहले—अर्थात् प्रथम सर्ग की आदि में जब पहली बार—ईश्वर ने जीवों के लिए शरीर आदि बनाये होंगे तब तो जीवों के पूर्वकृत कर्म (=धर्माधर्म) के होने की शक्यता नहीं, तो फिर उस समय उसने किसकी सहायता से शरीर आदि बनाये होंगे? इस प्रश्न के उत्तर में उद्योतकर कहते हैं कि संसार अनादि है अतः प्रथम सर्ग की बात करना निरर्थक है। प्रलयान्तरित सर्गों की परम्परा का आदि नहीं[21]।

ईश्वर को जगत बनाने का क्या प्रयोजन है? जगत में लोग जो कार्य करते हैं वह किसी न किसी उद्देश से ही करते हैं–अमुक वस्तु को प्राप्त करने के लिए करते हैं या अमुक वस्तु को दूर करने के लिए करते हैं। ईश्वर को दूर करने जैसा कुछ भी नहीं है क्योंकि उसमें दुःख नहीं और दुःख को ही दूर करना होता है। उसे प्राप्त करने का कुछ नहीं क्योंकि वह वशी है, तृष्णारहित है, पूर्णकाम है।

कुछ दार्शनिक मानते हैं कि ईश्वर क्रीडा करने के प्रयोजन से जगत को उत्पन्न करता है। यह मान्यता भी बराबर नहीं। क्रीडा तो आनंद पाने के लिए होती है, और आनन्द प्राप्त करने का प्रयत्न तो वही करता है जो दुःखी होता है किन्तु ईश्वर में तो दुःख का अभाव है, अतः वह क्रीडा करने के लिए तो जगत उत्पन्न नहीं करता। कुछ दार्शनिक कहते हैं कि ईश्वर अपनी विभूति का प्रदर्शन करने के लिए विचित्र और विराट जगत उत्पन्न करता है। किन्तु यह मत भी बराबर नहीं। वह किस लिए अपनी विभूति का प्रदर्शन करना चाहता है? ऐसे विभूतिप्रदर्शन से क्या उसके नित्य ऐश्वर्य में वृद्धि होती है? नहीं, बिलकुल नहीं। वह ऐसा प्रदर्शन करने का बन्द करे तो भी उसके नित्य ऐश्वर्य में कोई न्यूनता आनेवाली नहीं। तो फिर ईश्वर जगत किस लिए बनाता है? उद्योतकर का उत्तर है कि वह उसका स्वभाव है इसलिए। पृथ्वी वस्तुओं को धारण करती है क्योंकि वह उसका स्वभाव है। उसी तरह ईश्वर जगत को उत्पन्न करता है क्योंकि जगत को उत्पन्न करना यह उसका स्वभाव है[२२]। यहां उद्योतकरने यह उत्तर नहीं दिया कि जीव अपने कर्मों के फल भोग सके इसलिए ईश्वर जगत को उत्पन्न करता है। यह खास ध्यान देने योग्य है।

यदि जगत के कार्यों को उत्पन्न करने का ही स्वभाव रखता हो तो वह निरन्तर कार्यों को उत्पन्न करता ही रहेगा, कभी भी विराम को प्राप्त नहीं होगा। यदि अ–कार्यको उत्पन्न करने का उसका स्वभाव हो, ब–कार्य को उत्पन्न करने का उसका स्वभाव हो, क-कार्य को उत्पन्न करनेका उसका स्वभाव हो, तो उसका वह स्वभाव हर एक क्षण रहेगा ही और परिणाम स्वरूप उसे अ, ब, क...n कार्य एक ही क्षण में एक ही साथ में करने चाहिए, अर्थात वह सभी कार्यों को क्रम से करता है यह मत घटित नहीं होता[२३]।

उपरोक्त शंका का समाधान करते हुए उद्योतकर कहते हैं कि निर्दिष्ट दोष आते नहीं क्योंकि कर्ता बुद्धिमान है और उसका कर्तृत्व सापेक्ष है। वह बुद्धिमान और सापेक्ष कर्ता होने से सभी कार्यों को एक साथ उत्पन्न नहीं करता। जिसकी कारण-सामग्री उपस्थित नहीं उसको वह उत्पन्न नहीं करता। जगत के सभी कार्यों को उत्पन्न करने का स्वभाव होने पर भी उन सभी कार्यों को एक साथ उत्पन्न नहीं करता क्योंकि उस उस कार्य को तभी उत्पन्न करता है जब उस कार्यरूप फल जिस जीव को भोगना होता है उस जीवका उस फल के अनुरूप कर्म का विपाक-काल हो[२४]।

बुद्धिमत्ता के बिना ईश्वर जगतका कर्ता नहीं हो सकता। इसलिए ईश्वर में बुद्धिगुण तो मानना ही चाहिए। उसकी बुद्धि अतीत, अनागत, और वर्तमान सभी विषयों को (अर्थों को) प्रत्यक्ष जानती है। उसकी बुद्धि परोक्ष-ज्ञानरूप नहीं। उसकी बुद्धि नित्य है। बुद्धि के नित्य होने से उसमें संस्कारगुण नहीं हो सकता। संस्कार के न होने से उसमें स्मृति भी नहीं

होती। उसमें दुःख नहीं, क्योंकि दुःख का कारण है अधर्म जिसका उसमें अभाव है। उसमें दुःख न होने से उसमें वैराग्य भी संभावित नहीं। उसमें दुःख न होने से उसमें द्वेष भी नहीं। हां उसमें अक्लिष्ट और सर्व विषयों में अव्याहत (=फलीभूत होनेवाली) इच्छा है। जैसे उसकी बुद्धि क्लिष्ट नहीं वैसे उसकी इच्छा भी क्लिष्ट नहीं। जैसे उसकी बुद्धि सभी विषयों को जानती है वैसे उसकी इच्छा सभी पदार्थों को बनाने में समर्थ है। जिस तरह उसकी बुद्धि अपने कार्य में अव्याहत है—किसी भी विषय को जानने के उसके कार्य में कोई बाधक नहीं हो सकता, ठीक उसी तरह उसकी इच्छा अपने कार्य में अव्याहत है—अर्थात इच्छा के अनुरूप फल (=कार्य) तुरत ही उत्पन्न होते हैं[25]।

ईश्वर बद्ध है या मुक्त? वह बद्ध नहीं क्यों कि उसमें सदैव दुःख का अभाव होने से वह अबद्ध ही है। वह मुक्त भी नहीं क्योंकि जो बद्ध होता है उसमें ही मुक्तता संभव है। ईश्वर को कभी बन्धन था ही नहीं, इसलिए वह मुक्त भी नहीं[26]।

कोई शंका करता है कि ईश्वर का जीवात्माओं के साथ कोई सम्बन्ध घटित नहीं हो सकता, अतः ईश्वर को उनका प्रेरक या अधिष्ठाता माना नहीं जा सकता। अर्थात जीवात्माओं में समवायसम्बन्ध से रहनेवाले धर्माधर्म का ईश्वर के साथ न तो साक्षात् सम्बन्ध है और न परम्परा से; और जिसके साथ ईश्वर का कोई सम्बन्ध नहीं ऐसे धर्माधर्म को ईश्वर किस प्रकार प्रेरित कर सकते हैं, और अप्रेरित वे अचेतन होने से अपने योग्य कार्य करने में प्रवृत्त किस प्रकार हो सकते हैं?[27]

उपर की शंका का समाधान करते हुए उद्योतकर कहते हैं कि ईश्वर और जीवात्मा का सम्बन्ध है। कौनसा सम्बन्ध है? संयोगसम्बन्ध। "वैशेषिक के मतानुसार संयोग गुण है और वह कर्मजन्य होने से अनित्य होता है। दो विभु द्रव्यों के बीच संयोगसम्बन्ध घटित नहीं हो सकता। ईश्वर और जीवात्मा विभु हैं, अतः उनके बीच संयोगसम्बन्ध नहीं हो सकता"—ऐसी शंका के उत्तर में उद्योतकर कहते हैं कि हम (=नैयायिक) तो अज (=नित्य) संयोग का स्वीकार करते हैं। ईश्वर और जीवात्मा के बीच संयोगसम्बन्ध है[28]। जो लोग (=वैशेषिक) अज संयोग नहीं मानते वे मन के माध्यम से ईश्वर और जीवात्मा के बीच सम्बन्ध स्थापित करते हैं। मन का ईश्वर के साथ संयोगसम्बन्ध है और ईश्वर के साथ संयुक्त मन का जीवात्मा के साथ सम्बन्ध है। इसी प्रकार वे आत्मा और जीवात्मा के साथ सम्बन्ध घटाते हैं[29]।

ईश्वर और जीवात्मा के बीच का अज संयोगसम्बन्ध व्यापक है या अव्यापक अर्थात वह सम्बन्ध उसके प्रत्येक सम्बन्धी को व्याप्त करके रहता है अथवा प्रत्येक सम्बन्धी के अमुक भाग में ही रहता है?—यह प्रश्न अव्याकरणीय है, अर्थात आत्मा और ईश्वर के बीच अज संयोगसम्बन्ध है इतना ही कहा जा सकता है, इससे अधिक कुछ भी कहा नहीं जा सकता[30]।

ईश्वर में क्रिया है या नहीं? ईश्वर में प्रेरणा रूप क्रिया है, चेष्टा रूप क्रिया नहीं। वह अन्य कारणों को कार्योत्पत्ति में प्रेरित करता है। वह किसी से प्रेरित नहीं होता। वह स्वतंत्र है। अर्थात उसमें परिस्पंदनरूप या चेष्टारूप क्रिया नहीं। उसे शरीर ही नहीं, अतः उसमें परिस्पन्दनरूप या चेष्टारूप क्रिया असंभवित ही है[31]।

जयंत भट्ट और ईश्वर

उद्योतकर ने ईश्वर के जगतकर्तृत्व की स्थापना की है और उस संदर्भ में उठनेवाले अनेक महत्त्व के प्रश्नों की चर्चा भी की है। अब हम जयन्त भट्ट की ईश्वर विषयक मान्यता का विचार करेंगे।

सर्व प्रथम वे ईश्वर का अस्तित्व इस प्रकार सिद्ध करते हैं। पृथ्वी आदि कार्य हैं क्योंकि वे अनित्य हैं और सन्निवेशवाले हैं (=रचनावाले हैं, सावयव हैं)। वे कार्य होने से उनका भी कोई न कोई कर्ता होना चाहिए। कार्यका कर्ता होता ही है। कर्ता के बिना कार्य उत्पन्न होता ही नहीं। उदाहरणार्थ, घट कार्य है और उसका कर्ता कुम्हार है। कर्ता के बिना घट नहीं हो सकता। इस प्रकार पृथ्वी आदि कार्यों का कर्ता सिद्ध होता है और वही ईश्वर है[33]।

इसके सामने कोई तर्क करता है कि कई कार्यों का कर्ता दिखाई नहीं देता। बेजोती भूमि में पौधे उग आते हैं। उनका कोई कर्ता नजर नहीं आता।

इस तर्क का खण्डन करते हुए जयन्त कहते हैं कि जो वस्तु दिखने योग्य होने पर भी यदि दिखाई नहीं देती हो तो 'वह नहीं है' ऐसा निश्चय किया जा सकता है किन्तु ईश्वर के अशरीरी होने से वह दिखने योग्य ही नहीं। अतः दिखाई नहीं पडता इसलिए उसका अस्तित्व नहीं ऐसा निश्चय किया नहीं जा सकता[33]।

यहां पुनः कोई आपत्ति उठाता है कि दृष्ट पृथ्वी, पानी आदि से ही अकृष्टजात पौधे की उत्पत्ति माननी चाहिए। अदृष्ट ईश्वर को उसका कर्ता मानना अनुचित है।

इसका उत्तर देते हुए जयन्त कहते हैं कि यह आपत्ति अयोग्य है। सभी परलोकवादी अदृष्ट कर्मों की कल्पना क्यों करते हैं? कर्म की कल्पना इसलिए की जाती है कि जिससे जगत के वैचित्र्य का स्पष्टीकरण हो सके। इसी तरह से अचेतन कारक चेतन से प्रेरित न हो तो कार्यों की उत्पत्ति का स्पष्टीकरण नहीं हो सकता। अतः जहां कर्ता दृष्टिगोचर नहीं होता है वहां भी कर्ता की कल्पना की गई है[34]।

कोई शंका करता है कि कार्य से तो सामान्यतः कर्ता का अनुमान होता है किन्तु विशेष प्रकार के कर्ता—आत्मविशेष ईश्वर का अनुमान नहीं हो सकता। इस शंका का समाधान करते हुए जयन्त कहते हैं कि आगम से विशेष प्रकार के कर्ता का ज्ञान होता है। यदि कहो कि आगम से उसका ज्ञान मानने से इतरेतराश्रय दोष आयेगा क्योंकि ईश्वर आगम से सिद्ध होगा और आगमप्रामाण्य ईश्वरकर्तृत्व

से सिद्ध होगा, तो ऐसा कथन भी योग्य नहीं क्योंकि ईश्वर अन्य प्रमाणों से भी सिद्ध होता है[35]। तथा, कार्य की विशेषता से ही कर्ता की विशेषता का अनुमान हो सकता है। धूम की विशेषता को प्रत्यक्ष कर के उस पर से अनुमान किया जा सकता है कि उसका कारण चन्दन की अग्नि है, घास-पत्ते की आग नहीं[36]। इसी तरह अपरिमित अनन्त प्राणियों के विचित्र सुखदुःख के साधनरूप भुवन आदि अनन्त कार्य अतिशय रहित पुरुष नहीं कर सकता। अतः उनका अतिशयवाला विशिष्ट कर्ता ही होना चाहिए ऐसा हम अनुमान से जान सकते हैं[37]।

तीनों लोक के निरवधि प्राणियों के सुख-दुःख के साधनों को किस तरह उत्पन्न करना, उनमेंके प्रत्येक साधन का प्रयोजन क्या है, उन सब साधनों का किस प्रकार नाश करना—इन सबको जाननेवाला ही उन सब कार्यों को कर सकता है। इससे सिद्ध होता है कि ईश्वर सर्वज्ञ है[38]। जिस प्रकार नियत विषय को ग्रहण करनेवाली इन्द्रियों की अपेक्षा इन्द्रियों का प्रेरक जीव सर्वज्ञ है उसी तरह जीवों के कर्मों को अनुरूप फल के साथ जोडनेवाला शक्तिमान् ईश्वर वैसा करने में असक्त जीवों की अपेक्षा सर्वज्ञ है[39]। असर्वज्ञता का कारण राग आदि दोष है। वे दोष ईश्वर में नहीं। इसीलिए वह सर्वज्ञ है[40]।

ईश्वर का ज्ञान नित्य है। सृष्टि की स्थिति की अवस्था में यदि एक क्षण भी वह ज्ञानरहित हो जाय तो कर्माधीन विविध प्रकार का व्यवहार ही दुनिया में रुक जायगा क्योंकि कर्म ईश्वर की प्रेरणा से ही कार्य में प्रवृत्त होते हैं। यह तो इष्ट नहीं। अतः सृष्टि की स्थिति की अवस्था में तो उसका विनाश नहीं, वह नित्य है। प्रलय के समय उसके नाश का कोई कारण न होने से उसका नाश नहीं होता। सर्गकाल में उसकी उत्पत्ति का कोई कारण न होने से उसका उत्पाद नहीं होता। इस प्रकार वह नित्य है।[41]

उसका ज्ञान एक ही है। उसके ज्ञान में कोई अन्तर-भेद नहीं आता क्योंकि उसका ज्ञान अतीत, अनागत, सूक्ष्म, व्यवहित सभी वस्तुओं को जानता है। वह सभी ज्ञेयों को—विषयों को युगपद् जानता है अतः उसके ज्ञान में भेद नहीं पडता। यदि कहो कि वह सभी विषयों को क्रम से जानता है अतः उसके ज्ञान में भेद संभव है, तो यह कथन ठीक नहीं क्योंकि अनन्त विषयों को क्रम से जाना ही नहीं जा सकता, अतः यदि क्रम के मत को मान लिया जायगा तो उसमें अज्ञातृत्व आयेगा और परिणामस्वरूप कर्मफलदानरूप व्यवहार का लोप हो जायेगा[42]।

ईश्वर का ज्ञान प्रत्यक्ष जैसा होने से प्रत्यक्ष कहलाता है। वह प्रत्यक्ष की तरह इन्द्रियसन्निकर्ष से उत्पन्न नहीं होता। अर्थ ईश्वर ज्ञान को उत्पन्न नहीं करते[43]।

जितने आत्मगुण ईश्वर में हैं वे सब नित्य हैं क्योंकि वे गुण मनःसंयोग से उत्पाद्य नहीं; उन्हें मनःसंयोग की अपेक्षा नहीं। दुःख और द्वेष उसे हैं ही नहीं। संस्कार (=भावना) का भी उसे कोई प्रयोजन नहीं, क्योंकि वह सर्वदा सर्वार्थदर्शी

होने से उसे स्मृति भी नहीं। उसे आनुमानिक या परोक्षज्ञान है ही नहीं। वह भूतानुग्रहवाला होने से उसमें धर्म स्वाभाविक ही है–जन्य नहीं। उस धर्म का फल परार्थ जगन्निर्माण है। उसमें नित्य सुख है, क्योंकि आगम में उसका वैसा वर्णन है। जो सुखी नहीं होता वह ऐसे कार्य करने की योग्यता नहीं रख सकता[44]।

ईश्वर की इच्छा भी नित्य है। यहां कोई शंका करता है कि इच्छा को नित्य मानने से सर्वदा जगत् की उत्पत्ति होती ही रहेगी और उसका कभी भी अंत नहीं आयेगा। सर्गेच्छा नित्य होने से संहार होगा ही नहीं, अथवा संहारेच्छा नित्य होने से प्रलय की धारा भी रुक नहीं सकती। यह शंका ठीक नहीं। ईश्वर की इच्छा नित्य है इसका अर्थ यह है कि वह स्वरूप से नित्य है, वह आत्ममनःसंयोग से उत्पाद्य नहीं; किन्तु उस इच्छा का विषय कभी सर्ग होता है और कभी संहार होता है। सर्ग-संहार के बीच अर्थात् जगत की स्थिति की अवस्था में 'इस धर्म का यह फल इसे मिले' ऐसी इच्छा ईश्वर को होती है[45]।

उसका प्रयत्न यह विशेष प्रकार का संकल्प ही है[46]।

इस प्रकार नौ आत्मगुणों में से ईश्वर में ये पांच गुण हैं — ज्ञान, सुख, इच्छा, प्रयत्न और धर्म। उसमें दुःख, द्वेष, अधर्म और संस्कार ये चार आत्म-विशेष गुण नहीं। अतः वह एक विशिष्ट प्रकार का आत्मा ही है, आत्मा से भिन्न द्रव्य नहीं[47]।

ईश्वर के विषय में एक प्रश्न उठाया जाता है—क्रियावान ही कर्ता होता है। ईश्वर तो अशरीरी है, अतः उस में क्रिया संभव नहीं। अतः अशरीरी कर्ता नहीं हो सकता। अशरीरी कर्ता हो ऐसा एक भी उदाहरण दुनिया में देखने या जानने में नहीं आया।

इस प्रश्न के उत्तर में जयन्त कहते हैं कि ईश्वर के विषय में कर्तृत्व का अर्थ है ज्ञान, चिकीर्षा और प्रयत्न (volitional effort) का योग (=संबंध)। वह ईश्वर में है ही। अशरीररूप जीवात्मा अपने शरीर को प्रेरणा करता ही है। अतः प्रेरणा करने रूप कर्तृत्व के लिए शरीररूप होना आवश्यक नहीं। इच्छामात्ररूप उसका व्यापार होने से अनन्तकार्यों को वह कर सकता है और उसे किसी भी प्रकार का क्लेश होना ही नहीं[48]।

इच्छामात्र से ही वह परमाणुओं को स्वकार्योत्पत्ति में प्रेरित करता है ऐसा नहीं मान सकते क्योंकि जड परमाणु उसकी इच्छा नहीं जान सकते और इच्छा को जाने बिना प्रवृत्ति कैसे कर सकते हैं? इस प्रश्न के उत्तर में वे कहते हैं कि जीव का अचेतन शरीर जीव की इच्छानुसार वर्ताव करता है तो फिर अचेतन परमाणुओं को ईश्वर की इच्छानुसार चलने में क्या बाधा आ सकती है?[49]

ईश्वर सृष्टि क्यों करता है? ऐसा उसका स्वभाव ही है। कभी वह विश्व का सर्जन करता है और कभी उसका संहार करता है। किन्तु अमुक नियत काल में ही

सृष्टि करने का और अमुक नियत काल में ही संहार करने का उसका स्व
है? उत्तर में जयन्त कहते हैं कि सूर्य को ही देख लीजिए: उसका नि
उदय होने का और नियतकाल में अस्त होने का क्या स्वभाव नहीं? स्वभा
में प्रश्न करना अयोग्य है[50]। अथवा ईश्वर क्रीडा के लिए जगत
केवल दुःखी ही क्रीडा करते हैं ऐसा नहीं किन्तु जो दुःखी नहीं हैं वे
करते हैं[51]। अथवा अनुकम्पा से ईश्वर सर्ग-संहार करता है[52]। यहां कोई
सकता है कि प्रलय में जीव दुःखी न होने से अनुकम्पा के पात्र नहीं, प
प्रति अनुकम्पा से ईश्वर सृष्टि करता है ऐसा मानना योग्य नहीं।
का समाधान करते हुए जयन्त कहते हैं कि प्रलय में भी जीव धर्माधर्म
से अनुविद्ध होता है। धर्माधर्म की जंजीर में जकडा होने से जीव
प्रवेश नहीं कर सकता। क्या ये जीव अनुकंपा के पात्र नहीं? हैं ही। जब
का फल नहीं भोग लिया जाता तब तक कर्म का क्षय अशक्य है। सर्ग के
के फलों का भोग अशक्य है। इसीलिए धर्म के शुभ फलों के भोग के लि
ईश्वर स्वर्ग आदि का निर्माण करता है और अधर्म के अशुभ फलों को
लिए ईश्वर नरक आदि को बनाता है। कर्मों को भोग कर परिश्रान्त हुए
आराम के लिए भुवनों का संहार भी ईश्वर करता है। इस प्रकार यह सब
कृपा का परिणाम है[53]।

ईश्वर जगत के सभी कार्यों का संहार एक साथ करता है यह बात
उतरती क्योंकि अविनाशी (=नष्ट नहीं हुए) कर्मों के फलों के उपभोग
प्रतिबन्ध उपस्थित नहीं होता। इस शंका के उत्तर में जयन्त कहते हैं कि
कर्मों की विपाकशक्ति ईश्वरेच्छा से कुण्ठित हो जाती है। उसकी इच्छा
कर्म ही फल देते हैं। उसकी इच्छा से कुण्ठित हुए कर्म फल देना बन्द क
ऐसा क्यों? इसका कारण यह है कि कर्म अचेतन हैं, अतः चेतन से प्रेरित
कर्म स्वकार्य में प्रवृत्त होते हैं[54]।

यदि सर्ग–प्रलय और सृष्टि-की-स्थितिदशा-में कार्य भी ईश्वरेच्छा से
हो तो ईश्वरेच्छा को ही मानो, कर्मों (=धर्माधर्म) को क्यों मानते हो?
के उत्तर में जयन्त कहते हैं कि कर्म के बिना जगत के वैचित्र्य की उप
होती। अतः कर्म को मानना ही पडेगा। विशेष में वे कहते हैं कि अगर
ईश्वरेच्छा को ही सर्ग आदि का कारण माना जायगा तो उसमें तीन दोष
(१) ईश्वर में निर्दयता का दोष आता है अर्थात् बिना कारण दारुण स
करनेवाला ईश्वर निर्दय ही माना जायगा। (२) वेद के विधि-निषेध नि
जायेंगे। अर्थात् ईश्वर की इच्छा से ही – कर्म के बिना – शुभाशुभ फल
हो सकते हैं तो वेद के विधि-निषेध व्यर्थ हो जायेंगे। और (३) मु
ईश्वरेच्छा से पुनः संसार में प्रवेश करना पडेगा, अर्थात् अनिर्मोक्षदोष
इसीलिए ही न्याय-वैशेषिक कर्मसापेक्ष ईश्वरेच्छा को सर्ग आदि
मानते हैं[55]।

वेद का कर्ता ईश्वर है[56]। नित्य ज्ञान आदि का धारक नित्यमुक्त, जगत्कर्ता एक ईश्वर वेद का कर्ता है ऐसा स्पष्ट उल्लेख सर्व प्रथम जहां तक मैं समझता हूँ जयन्त की न्यायमंजरी में मिलता है। कणाद ने तो इतना ही कहा है कि वेदवाक्यों की रचना बुद्धिपूर्वक है। गौतम आप्त वचनों को शब्दप्रमाण मानता है—आगम मानता है और उसका प्रामाण्य भी आयुर्वेद आदि शास्त्रों के प्रामाण्य की तरह ही निर्णीत होता है ऐसा वह कहता है[57]। प्रशस्तपाद ने महेश्वर का वेदकर्ता के रूप में वर्णन नहीं किया है। वात्स्यायन स्पष्ट रूप से साक्षात्कृतधर्मा ऋषियों को ही वेद का द्रष्टा और प्रवक्ता मानता है[58]। द्रष्टा और प्रवक्ता इन दो शब्दों का प्रयोग बहुवचन में हुआ है, यह ध्यान देने योग्य है। वात्स्यायन के मत में कोई एक नित्य ईश्वर वेद का कर्ता नहीं क्योंकि उन्होंने वैसे ईश्वर को माना ही नहीं है। उद्योतकर ने एक नित्य जगत्कर्ता ईश्वर की कल्पना को तो स्वीकृत किया है किन्तु ईश्वर का वेदकर्ता के रूप में स्पष्ट उल्लेख नहीं किया। और वह भी साक्षात्कृतधर्मा ऋषियों को ही वेद के कर्ता मानता हो ऐसा लगता है। इस प्रकार वेदों को पौरुषेय–पुरुषकृत–मानने का सिद्धान्त न्यायवैशेषिकों में पहले से ही अर्थात् कणाद के समय से ही प्रचलित होने पर भी वह पुरुष, जयन्त के समय तक, एक नित्य जगत्कर्ता ईश्वर नहीं किन्तु साक्षात्कृतधर्मा अनेक पुरुष हैं, अर्थात् ऋषिमुनि हैं। सर्व प्रथम जयन्त ही एक नित्य जगत्कर्ता ईश्वर को ही वेद का कर्ता मानता है।

जयन्त ने ईश्वर में आनन्द को स्पष्ट रूप से सर्व प्रथम स्वीकार किया है। और उसके मत में यह आनन्द केवल दुःखाभावरूप नहीं किन्तु विध्यात्मक (**positive**) है ऐसा उसके कथन से फलित होता है।

(७) श्रीधर और ईश्वर

ईश्वर में करुणा है इसलिए वह जीवों के लिए सृष्टि उत्पन्न करता है। यदि ईश्वर में जीवों के प्रति करुणा है तो वह केवल सुखमयी सृष्टि को क्यों नहीं बनाता? इसके उत्तर में श्रीधर कहता है कि वह जीवों के धर्माधर्म की सहायता से सृष्टि उत्पन्न करता है, अतः वह केवल सुखमयी सृष्टि कैसे बना सकता है? इससे उनकी करुणा में कोई बाधा नहीं आती, क्योंकि सृष्टिगत दुःख जीवों में वैराग्य उत्पन्न कर उनके मोक्ष का कारण बनता है[59]।

यदि सृष्टि की उत्पत्ति करने में ईश्वर को जीवों के धर्माधर्म का अनुसरण करना पड़ता हो तो उसका ईश्वरत्व कहां रहा? उसका स्वातन्त्र्य कहां रहा? इसके उत्तर में श्रीधर कहता है कि ईश्वर जीवों को उनके कर्मानुसार फल देता है इससे उसके ईश्वरत्व में या स्वाधीनता में कोई बाधा नहीं आती, बल्कि उसका ईश्वरत्व ही सिद्ध होता है। सेठ उसके सेवकों की योग्यता को लक्ष्य में रखकर उसके अनुरूप उन्हें फल देता है तो इससे उसका श्रेष्ठित्व नष्ट नहीं होता। ईश्वर प्रत्येक जीव के समक्ष उसके कर्म के अनुरूप भोगसामग्री उपस्थित करता है; उसके कर्म के विपाककाल में उस कर्म का योग्य फल उत्पन्न करके जीव के सामने उसे उपस्थित करता है[60]।

ईश्वर के विषय में कोई इस प्रकार की बाधा उपस्थित करता है : जगत में घट, पट आदि कार्यों का कर्ता जो हमें दिखाई देता है, वह शरीरी है, अत: जगत के कर्ता को भी शरीरी मानना चाहिए। घट कार्य का कर्ता कुम्हार ही पहले पहल तो उस कार्य को उत्पन्न करने के लिए किन कारणों की आवश्यकता है यह जानता है, फिर कारणों की सहायता से कार्य को उत्पन्न करना चाहता है, फिर अनुकूल प्रयत्न (= उत्साह, volitional effort) करता है, इसके बाद शरीर से अनुरूप व्यापार करता है, उसके बाद अन्य कारणों को कार्योत्पत्ति में प्रवृत्त करता है, फिर कार्य उत्पन्न करता है, ऐसा ही लोक में देखा जाता है। अत: ईश्वर भी यदि जगत का कर्ता है तब वह शरीरी ही होना चाहिए[1]। यदि कहो कि ऐश्वर्य के अतिशयों के कारण ईश्वर शरीर के बिना ही जगत उत्पन्न करता है तो यह कथन भी ठीक नहीं, क्योंकि इसी तर्क को बढ़ा कर पूछा जा सकता है कि बुद्धि के बिना ही (अर्थात् केवल इच्छा से ही) अपने अतिशय से वह जगत को क्यों नहीं बनाता ? यदि कहो कि जगत में घट, पट आदि कार्य का कर्ता बुद्धिमान है अत: जगत का कर्ता भी बुद्धिमान होना चाहिए तो इसी तर्क के आधार से यह भी स्वीकार करना चाहिए कि जगत का कर्ता शरीरी है क्योंकि घट, पट आदि का कर्ता शरीरी है[2]।

श्रीधर इसका विस्तृत उत्तर देता है। वह यह है–कर्तृत्व किसे कहते हो ? क्या 'शरीर के साथ सम्बन्ध होना' इसे कर्तृत्व कहते हो ? या 'जिन कारणों में कार्य उत्पन्न करने का सामर्थ्य प्रतीत हुआ हो उन कारणों को कार्योत्पत्ति में प्रेरित करना' इसे कर्तृत्व कहते हो ? यदि 'शरीर के साथ सम्बन्ध होना' इसे कर्तृत्व कहते हो तो सुषुप्त व्यक्ति में और कार्य करने में उदासीन व्यक्ति में भी कर्तृत्व मानना पड़ेगा। अतः 'योग्य कारणों को कार्योत्पत्ति में प्रेरित करना' ही कर्तृत्व है ऐसा मानना चाहिए किंतु 'शरीर के साथ सम्बन्ध होना' वह कर्तृत्व नहीं। इस प्रकार का कर्तृत्व शरीरसम्बन्ध के बिना भी शक्य है। उदाहरणार्थ, जीवात्मा को अपने शरीर को प्रेरित करने के लिए किसी अन्य शरीर के साथ सम्बन्ध जरूरी नहीं–जीव स्वत: ही अपने शरीर को प्रेरित करता है। यदि कहो कि जीव का पूर्वकर्मार्जित शरीर के साथ जो संबंध है वही उसको उस शरीर की प्रेरणा करने में सहायक कारण है तो यह ठीक नहीं, क्योंकि उसका अपने शरीर के साथ सम्बन्ध होने पर भी वह अपने शरीर से अपने शरीर को प्रेरित करता है ऐसा नहीं माना जा सकता। चाहे जितना भी कुशल नट क्यों न हो वह अपने कन्धे पर चढ़ नहीं सकता और चाहे जितनी भी तीक्ष्ण छूरी क्यों न हो वह अपने आपको काट नहीं सकती; उसी तरह चेतन की सहायता से भी शरीर स्वयं को प्रेरित नहीं कर सकता। यदि कहो कि जिस प्रकार जीव के द्वारा की गई प्रेरणा का आश्रय शरीर है अर्थात् जीव शरीर को प्रेरणा करता है, उसी प्रकार ईश्वर द्वारा की गई प्रेरणा का आश्रय भी उसका शरीर ही क्यों नहीं हो ? उसका उत्तर यह है कि ईश्वर के द्वारा की गई प्रेरणा का आश्रय परमाणु है। ईश्वर की प्रेरणा से परमाणु स्वकार्य में प्रवृत्त होते हैं। यहां विरोधी पुनः शंका उठाते हैं कि जीव स्वशरीर को इच्छा और प्रयत्न से प्रेरित करता है और

इच्छा-प्रयत्न का कारण शरीर है, अतः इच्छा-प्रयत्न के जनन द्वारा शरीर स्वयं ही अपने आपको प्रेरित कर सकता है ऐसा मानना चाहिए; इस प्रकार जैसे स्वशरीर को प्रेरित करने के लिए जीव का स्वशरीर के साथ सम्बन्ध जरूरी है वैसे ही परमाणुओं को प्रेरित करने के लिए ईश्वर का भी शरीर के साथ सम्बन्ध जरूरी है। इस शंका का समाधान यह है कि जीव के विषय में उसकी इच्छा और प्रयत्न का कारण शरीर है किन्तु उत्पन्न हुई इच्छा और प्रयत्न जब शरीर को प्रेरित करते हैं तब प्रेरणा का कारण शरीर नहीं-उस समय तो शरीर प्रेरणा का कर्म है अर्थात् प्रेरणारूप क्रिया शरीर पर ही होती है। इस प्रकार कारकों को कार्योत्पत्ति में प्रेरित करने रूप कर्तृत्व में शरीर की अपेक्षा है ही ऐसा नियम असत्य है, कारण कि शरीरव्यापार के बिना केवल इच्छा (will) और प्रयत्न (volitional effort) से ही चेतन (=योगी) जड वस्तुओं को प्रेरित करता हुआ दिखाई देता है। यदि कोई कहे कि इच्छा और प्रयत्न की उत्पत्ति के लिए तो शरीर की अपेक्षा है ही—तो उसका उत्तर इतना ही है कि उत्पत्तिशील (=अनित्य) इच्छा और प्रयत्न के लिए शरीर की अपेक्षा भले ही हो किन्तु जहां इच्छा और प्रयत्न नित्य और स्वाभाविक हो वहां उन दोनों को शरीर की अपेक्षा है ऐसा मानना अनुचित है, व्यर्थ है। ईश्वर में बुद्धि, इच्छा और प्रयत्न नित्य हैं, जीव में वे अनित्य हैं। दोनों ही आत्माएं हैं तो एक में नित्य और दूसरे में वे अनित्य ऐसा क्यों? आश्रय के भेद से एक ही गुण नित्य और अनित्य जगत में देखने में आता है। उदाहरणार्थ, जलीय और तैजस परमाणुओं में रूप नित्य (=अपाकज) है जब कि पार्थिव परमाणुओं में रूप अनित्य (=पाकज) है[63]।

जीव परमाणुओं को कार्योत्पत्ति में प्रेरित नहीं कर सकते कारण कि जीव स्वकर्मोपार्जित इन्द्रियों के द्वारा ही विषयों को जानने वाले होने से उनको शरीरोत्पत्ति के पूर्व विषयों का ज्ञान होना ही नहीं तो फिर सर्व विषयों का ज्ञान कैसे हो सकता है? और सर्व विषयों के ज्ञान के बिना सृष्टि जैसे कार्य को उत्पन्न करना अशक्य है। अतः असर्वज्ञ जीवों से भिन्न सर्वज्ञ ईश्वर की कल्पना की गई है। ऐसा ईश्वर ही सृष्टि का कर्ता है और जड परमाणु तथा कर्मों का अधिष्ठाता है[64]।

ईश्वर एक है या अनेक? इसके उत्तर में श्रीधर कहता है कि वह एक है, क्योंकि यदि ईश्वर अनेक हों और असर्वज्ञ हों तो जीवों की तरह वे सृष्टि कार्य करने में असमर्थ ही होंगे। यदि ईश्वर को अनेक मान कर सभी को सर्वज्ञ मानने में आवेगा तो एक से अधिक ईश्वर मानने का कोई प्रयोजन भी नहीं रहता क्योंकि एक सर्वज्ञ ईश्वर से ही सृष्टिकार्य हो जाता है। तथा सभी ईश्वर सर्वज्ञ होंगे तो भी वे समकक्ष होने से उनके बीच सदा ऐकमत्य तो रहेगा ही नहीं। अतः अनेक सर्वज्ञ ईश्वर मानने की अपेक्षा एक सर्वज्ञ ईश्वर ही मानना चाहिए। यदि अनेक सर्वज्ञ ईश्वर मानकर भी उनमें एक के ही अभिप्राय का शेष सभी सर्वज्ञ ईश्वर स्वीकार करके तदनुसार चलते हैं ऐसा मानने में आवे तो भी वह ही वास्तविक ईश्वर कहलाने के लायक है अन्य सर्वज्ञ नहीं। यदि कहो कि सर्वज्ञ

ईश्वरों में व्यक्तिगत मतभेद होने पर भी उनकी परिषद् द्वारा सृष्टिकार्य करने के लिए किये गये निर्णय का अनुसरण करके वे सभी ईश्वर एक दूसरे का विरोध किये बिना सृष्टिकार्य करते हैं तो इसका अर्थ यह होगा कि उनमें कोई ईश्वर नहीं। इससे यह सिद्ध होता है कि ईश्वर एक ही है[65]।

ईश्वर सर्वज्ञ है अतः कोई भी विषय का कोई भी विशेष उसमें अज्ञात नहीं। इसी वजह से ही ऐसे अज्ञान को लेकर उत्पन्न होनेवाला मिथ्याज्ञान भी उसमें नहीं है। इसीलिए मिथ्याज्ञानमूलक राग-द्वेष भी उसमें नहीं। राग द्वेष न होने से प्रवृत्ति भी उसमें नहीं। प्रवृत्ति न होने से धर्माधर्म भी उसमें नहीं है क्योंकि प्रवृत्ति ही धर्माधर्म का कारण है। धर्माधर्म उसमें न होने से सुख-दुःख भी उसमें नहीं। सभी विषयों का अनुभव उसमें सदा रहने के कारण उसमें स्मृति भी नहीं, संस्कार भी नहीं। अतः कुछ न्याय-वैशेषिक ईश्वर में संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न ये आठ गुण मानते हैं। और अन्य उसकी बुद्धि में ही अव्याहत क्रियाशक्ति का समावेश करके इच्छा और प्रयत्न का बुद्धि में ही अन्तर्भाव करते हैं। इस प्रकार वे इच्छा और प्रयत्न को बुद्धि से अलग नहीं मानते। अतः उनके मत में ईश्वर में छह ही गुण हैं। ईश्वर न बद्ध है और न मुक्त है। उसे नित्य मुक्त कह सकते हैं।[66]

(८) उदयनाचार्य और ईश्वर

न्याय-वैशेषिक परंपरा में ईश्वर विषयक निरूपण की पराकाष्ठा उदयनाचार्य कृत 'न्यायकुसुमांजलि' और 'आत्मतत्त्वविवेक' में दृष्टिगोचर होती है। इसीलिए उदयनाचार्य स्वयं ही ईश्वर को उद्देश कर कहते हैं कि तेरा अस्तित्व मेरे अधीन है (मदधीना तव स्थितिः)। उदयनाचार्य ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए निम्न तर्क उपस्थित करते हैं :

(१) कार्यात्[67]—जगत में पृथ्वी आदि हैं। वे विनाशी, सावयव और अवान्तर परिमाणवाले (अर्थात् अणुपरिमाण और परममहत्परिमाण के बीच के परिमाणवाले) हैं। अतः ये सभी कार्य हैं। उनका कर्ता नजर नहीं आता। किन्तु कार्य कर्ता के बिना असंभव है। अतः उनका कोई न कोई कर्ता तो होना ही चाहिए। घट का कर्ता कुम्हार है। उसी प्रकार पृथ्वी आदि का भी कोई कर्ता है ही। वह कर्ता ईश्वर ही है।

(२) आयोजनात्[67]—प्रलय में परमाणुओं में कर्म (=गति, Motion) होता है किन्तु उन कर्मों से परमाणुओं का कार्यारम्भक संयोग नहीं होता, परिणामस्वरूप परमाणुओं में से द्व्यणुकादि क्रम से कार्य नहीं होते[68]। अतः प्रलय में परमाणुओं में जो कर्म होता है उसे अनारंभक (bereft of causal efficiency) कर्म कहा गया है। परमाणुओं में से कार्य बनने के लिए परमाणुओं का कार्यारम्भक संयोग होना चाहिए, और परमाणुओं का ऐसा संयोग होने के लिए परमाणुओं में आरंभक कर्म उत्पन्न होने चाहिए;

परमाणुओं के आरम्भक संयोग का कारण आरंभक कर्म है। इस आरंभक कर्म को परमाणुओं में उत्पन्न कर के उसके द्वारा परमाणुओं का संयोजन करनेवाला कोई न कोई होना चाहिए और वही ईश्वर है। ईश्वर को माने बिना अनारंभक कर्म के स्थान पर आरंभक कर्म होने की कोई उपपत्ति नहीं मिलती। अतः परमाणुओं में आरंभक कर्म उत्पन्न करनेवाला और परमाणुओं के आरम्भक संयोगों का प्रयोजक–आयोजक–किसी न किसी को मानना ही चाहिए। और वही ईश्वर है।

(३) धृत्यादे[67]–(अ) गुरुत्ववाली वस्तु नीची गिरती है। गुरुत्ववाली वस्तुओं के पतनको रोकना चेतन के प्रयत्न से होता है। हमारा प्रयत्न हमारे शरीर को नीचे गिरने से रोकता है। उडते हुए पक्षी का प्रयत्न उसके शरीर को नीचे गिरने से रोकने का है। उडते पक्षी की चोंच में पकडी हुई जड वस्तु उस पक्षी के प्रयत्न से नीचे नहीं गिरती क्योंकि प्रयत्नवाले पक्षीने उसे धारण की है। गुरुत्ववाली जड वस्तु को किसी प्रयत्नवाले चेतन व्यक्ति ने धारण की हो तो वह नीचे नहीं गिरती। ग्रह, उपग्रह, आदि अचेतन होने पर भी वे नीचे नहीं गिरते–अपनी कक्षा से च्युत नहीं होते, अतः मानना पडेगा कि किसी प्रयत्नवाले चेतन व्यक्ति ने उसे धारण कर रखा होगा। यह व्यक्ति ही ईश्वर है। इस प्रकार ईश्वर समग्र ब्रह्माण्ड का धारक है[69]।

(ब) धृत्यादः[67] शब्द में 'आदि' पद है। उस 'आदि' पद से नाश अभिप्रेत है। तर्क इस प्रकार है–जिस प्रकार कार्य की उत्पत्ति के लिए निमित्तकारण (=उत्पादकर्ता) आवश्यक है उसी प्रकार कार्य के नाश के लिए भी निमित्तकारण (=नाशकर्ता) आवश्यक है[70]। न्याय-वैशेषिक मत के अनुसार वस्तु स्वभाव से ही नष्ट नहीं होती। वस्तु का विनाश निर्हेतुक नहीं। यदि वस्तु का नाश निर्हेतुक माना जायगा तो वस्तु क्षणिक बन जायगी और स्थायी द्रव्य जैसी कोई वस्तु ही नहीं रहेगी। इसलिए न्याय-वैशेषिक वस्तु के नाश को सहेतुक मानते हैं। घडे को लकडी से झटका मारने में आता है तब ही घडा आघात से फूटता है। यहां झटका मारने वाला–आघात करनेवाला घटनाशका कर्ता है। उसी तरह जगत के जिन कार्यों का नाशकर्ता मालूम नहीं होता उसका भी नाशकर्ता होना ही चाहिए; वह है ईश्वर। तथा समग्र विश्व के नाशकर्ता के रूप में ईश्वर को मानना चाहिए। ईश्वर की इच्छा से सर्गान्त में विश्व को जबरदस्त आघात लगता है और सभी कार्य परमाणुओं में विघटित हो जाते हैं। यहां आघात परमाणुओं में अनारंभक गति और वेग पैदा करते हैं। आघात से उत्पन्न हुआ वेग अनारंभक कर्म को प्रलयान्त तक चालू रखता है[71]। अतः विश्व के नाशकर्ता के रूपमें चेतन व्यक्ति को माने बिना छूटकारा नहीं। वह चेतन व्यक्ति ही ईश्वर है।

(४) पदात्[67]–(अ) अमुक अर्थ (=वस्तु) के लिए अमुक पद का प्रयोग होता है। 'अमुक शब्द का अमुक अर्थ है' ऐसा शब्द-अर्थ का संकेत है। इस संकेत का ज्ञान हमें गुरुजन देते है, किन्तु 'अमुक वस्तु अमुक शब्दवाच्य है' ऐसा संकेत सब से

पहले किसने किया ? ऐसे संकेत का जो प्रवर्तक है, वही ईश्वर है। प्रलयकाल में विश्व के नाश के साथ सभी संकेतों का नाश हो जाता है और सृष्टि की उत्पत्ति के साथ ईश्वर नये संकेतों को उत्पन्न करता है—इसके लिए वह पूर्व संकेतों पर आधार नहीं रखता।

(४) (ब) सृष्टि की उत्पत्ति के साथ वह नये संकेतों को देता है इतना ही नहीं किन्तु कलाओं को भी वही प्रारंभ करता है। पात्र बनाने की कला, वस्त्र बनाने की कला, लिपिकला, लेखनकला, इत्यादि कलाओं को सृष्टि के आरम्भ में सर्व प्रथम वही जीवों को सिखाता है। गुरु-शिष्य परम्परा द्वारा कलाएं हमारे समय तक चली आती हैं, यह परम्परा कहीं न कहीं से प्रारंभ हुई होगी। अर्थात् कला का आद्य प्रवर्तक=आविष्कारक=आदि गुरु-कोई होना ही चाहिए। वही ईश्वर है[12]।

यहां कोई शंका करता है कि ईश्वर अशरीरी होने से वह किस प्रकार कलाओं का कौशल जीवों को बताकर कलाओं को सिखा सकता है ? इसका उत्तर देते हुए उदयनाचार्य स्पष्ट शब्दों में कहते हैं कि ईश्वर भी कार्यवशात् बीच बीच में शरीर धारण करता है और विभूति बताता है[13]।

उदयन का यह उत्तर सुनकर कोई आपत्ति उठाता है कि न्याय-वैशेषिक शरीर को भोगायतन मानता है। यदि ईश्वर में धर्म नहीं है, तो भोगायतन कैसे हो सकता है। ईश्वर में धर्म मानना तो इष्ट नहीं है।

टीकाकार वर्धमान इस असंगति को दूर करने का प्रयत्न करता है। वह कहता है कि ईश्वर का धर्म उसके शरीर का कारण नहीं किन्तु जीवों का धर्म उसके शरीर का कारण है[14]।

(५) प्रत्ययत:[61]—वेद में विषयवस्तु का यथार्थ निरूपण है। वेद में कहा हुआ सब सत्य है। वेद प्रमाण है। वेद का प्रामाण्य निर्दोष व्यक्ति को सूचित करता है। रागादि दोषवाले व्यक्ति के वचन अप्रमाणभूत होते हैं—अयथार्थ होते हैं जब कि राग आदि दोषरहित व्यक्ति के वचन यथार्थ ही होते हैं। रागादि दोषरहित पुरुष ही वस्तु को यथार्थ जान सकता है। और जैसा वह उस वस्तु को जानता है वैसा ही उसका निरूपण भी कर सकता है; राग आदि दोषरहित व्यक्ति सर्वज्ञ होता है। वेद ऐसे रागादि दोषरहित सर्वज्ञ व्यक्ति के वचन रूप होने से उस का प्रामाण्य है। इस प्रकार वेद का प्रामाण्य राग आदि दोषरहित सर्वज्ञ व्यक्ति को अर्थात् ईश्वर को सिद्ध करता है।

(६) श्रुते:[67]—वेद के प्रामाण्य से निर्दोष ईश्वर को ऊपर सिद्ध किया है। किन्तु मीमांसक प्रश्न करते हैं कि वेद के प्रामाण्य से उसका कोई कर्ता ही नहीं है ऐसा क्यों नहीं मानते हो ? न्याय-वैशेषिक उत्तर देते हैं कि आयुर्वेद आदि शास्त्र जिस प्रकार पुरुषकृत हैं, उसी प्रकार वेद भी पुरुषकृत होने चाहिए। वेद का जो कर्ता है वही ईश्वर है।

(७) वाक्यात्[73]—वेद वाक्यरूप है। वेद वाक्यों पर से यह सिद्ध होता है कि वेद का कोई कर्ता होना ही चाहिए। महाभारतगत वाक्यों का कर्ता जिस प्रकार व्यास है उसी प्रकार वेदगत वाक्यों का कर्ता भी होना चाहिए और वह ईश्वर ही है।

(८) सङ्ख्याविशेषात्[74]—सृष्टि के आरंभ में दो अणुओं का संयोग हो कर द्व्यणुक बनता है। यह द्व्यणुक का परिमाण अणुपरिमाणजन्य नहीं क्योंकि यदि उसके परिमाण को अणुपरिमाणजन्य माना जायगा तो उसका (द्व्यणुक का) परिमाण अणुतर बनने का प्रसंग आयगा। वह महत्परिमाणजन्य भी नहीं क्योंकि अणुओं में महत्-परिमाण नहीं होता। तथा द्व्यणुक के परिमाण को महत्परिमाण न्याय-वैशेषिक नहीं मानते। द्व्यणुक का परिमाण भी अणुपरिमाण ही है, किन्तु अणु के अणुपरिमाण और द्व्यणुक के अणुपरिमाण के बीच थोडा भेद है, द्व्यणुक का अणुपरिमाण थोडा अल्प अणुपरिमाण है। अर्थात् अणु के परिमाण की अपेक्षा द्व्यणुक का परिमाण थोडा स्थूल है। ऐसी अवस्था में द्व्यणुक का परिमाण किससे उत्पन्न होता है यह प्रश्न उठता है। इस उलझन को सुलझाने के लिए न्याय-वैशेषिक ने यह सिद्धान्त माना है कि संख्या से भी परिमाण उत्पन्न हो सकता है। द्व्यणुक का परिमाण दो परमाणुओं में रही हुई द्वित्व संख्या से उत्पन्न होता है; किन्तु न्याय-वैशेषिक के मत में द्वित्व, आदि संख्या की उत्पत्ति के लिए अपेक्षाबुद्धि आवश्यक है। अपेक्षा बुद्धि यह तो चेतन का धर्म है, और जीवों ने तो अभीतक शरीर, इन्द्रियाँ आदि प्राप्त ही नहीं कीं। अतः जीवों की अपेक्षाबुद्धि इस द्वित्व संख्या की उत्पत्ति में कारणभूत नहीं हो सकती। इसलिए जिस चेतन की अपेक्षाबुद्धि सृष्टि के प्रारंभ में दो परमाणुओं में द्वित्व संख्या उत्पन्न करती है वही ईश्वर है[75]।

जीव का प्रयत्न जिस को साक्षात् प्रेरित करता है वह उसका शरीर है। उसी तरह ईश्वर जिसको साक्षात प्रेरित करता है वह उसका शरीर माना जायगा[76]। ईश्वरप्रयत्न परमाणुओं को साक्षात् प्रेरित करता है, अतः इस अर्थ में परमाणुओं को ईश्वर का शरीर माना जा सकता है। उदयनाचार्य इसी अर्थ में परमाणुओं को ईश्वर का शरीर मानता है[77]। तथा उदयनाचार्य ने आद्यकलाप्रवर्तक के रूप में ईश्वर को सिद्ध करते समय जिसके द्वारा कलाकौशल बताया जाता है–सिखाया जाता है ऐसा शरीर भी ईश्वर धारण करता है ऐसा कहा है। इतना होने पर भी ईश्वर अशरीरी है इस न्याय-वैशेषिकों की परम्परा के स्थापित मत का वह विरोध नहीं करता। वे ईश्वर में आनन्द गुण को मानते हुए नजर आते हैं।[78] उन्होंने ईश्वर को वेदकर्ता भी माना है। इन दो बातों में वे जयन्त का अनुसरण करते हैं। वे बुद्धि, इच्छा और प्रयत्न इन तीनों को ईश्वर में मानते हैं।

उदयनाचार्य एक महत्त्व के प्रश्न की चर्चा करते हैं। वह यह है—शरीर के बिना बुद्धि नहीं और शरीर के दूर होने से बुद्धि दूर हो जाती है यह बात अनित्य बुद्धि के लिए है। किन्तु नित्य बुद्धि के लिए शरीर की कोई उपयोगिता नहीं। अतः नित्य बुद्धिवाला ईश्वर अशरीरी है, ऐसा न्याय-वैशेषिकों का कथन है। इसी तर्क को बढा

कर कहा जा सकता है कि यदि ईश्वर का प्रयत्न नित्य है तो उसे भी ज्ञान-इच्छा की कोई उपयोगिता नहीं होनी चाहिए। नित्य प्रयत्न के अतिरिक्त ईश्वर में बुद्धि और इच्छा को क्यों मानते हो ?

इस प्रश्न का उदयनाचार्य द्वारा दिया गया उत्तर विचारणीय है। वह कहता है कि अनित्य प्रयत्न में दो धर्म हैं—(१) वह ज्ञानजन्य है, (२) ज्ञान का जो विषय होता है वही प्रयत्न का विषय होता है[78]। प्रयत्न नित्य होने से आत्मलाभ (स्वोत्पत्ति) के लिए ज्ञान की आवश्यकता नहीं किन्तु विषय के लिए तो उसे ज्ञान की आवश्यकता है[79]। प्रयत्न स्वरूप से ही विषयप्रवण नहीं होता। यदि उसे स्वरूप से ही विषयप्रवण माना जायगा तो प्रयत्न और ज्ञान में कोई भेद ही नहीं रहेगा। प्रयत्न और ज्ञान के बीच यही भेद है कि प्रयत्न स्वरूप से अर्थप्रवण नहीं जब कि ज्ञान स्वरूप से अर्थप्रवण है। यदि ईश्वर के नित्य प्रयत्न को निर्विषय माना जायगा तो ऐसा निर्विषय प्रयत्न विषयों का (= परमाणुओं का) प्रेरक कैसे बन सकता है ? अतः प्रयत्न को सविषय ही मानना चाहिए। और उसे सविषय माना जायगा तो ज्ञान को मानना ही पड़ेगा क्योंकि वह ज्ञान के द्वारा ही सविषय बनता है[80]। यहां कोई शंका उठा सकता है कि न्यायवैशेषिकों द्वारा सुषुप्तावस्था में माना हुआ जीवनपूर्वक प्रयत्न तो ज्ञानेच्छापूर्वक न होने पर भी सविषय है तो फिर उस ईश्वर के नित्य प्रयत्न को भी ज्ञान-इच्छा निरपेक्ष सविषय क्यों नहीं मानते हो ? उदयन इसका उत्तर देते हुए कहते हैं कि जीवनपूर्वक प्रयत्न ज्ञानेच्छापूर्वक प्रयत्न से भिन्न जाति का है अतः जीवनपूर्वक प्रयत्न के आधार से जो प्रयत्न जीवनपूर्वक नहीं ऐसे ईश्वर के नित्य प्रयत्न के विषय में ऐसा निश्चय नहीं किया जा सकता।[81]

(९) समापन

इस ईश्वरविषयक चर्चा का समापन दो महत्त्व की बातों का विचार कर के करेंगे। वे दो बातें ये हैं — (अ) न्याय-वैशेषिकों की ईश्वरकल्पना का आधार (model) और (ब) ईश्वर में बुद्धि, इच्छा और प्रयत्न मानने के विषय में न्याय-वैशेषिक-विचारकों के मतभेद का तार्किक मूल।

(अ) न्याय-वैशेषिक की ईश्वरकल्पना का आधार : जगत्कर्ता ईश्वर की कल्पना का आधार निर्माणकायकर्ता योगी है। इसका सूचन वात्स्यायन भाष्य में हमें मिलता है। वात्स्यायन तो उस योगी को ही ईश्वर मानता है ऐसा लगता है।

निर्माणकाय की प्रक्रिया के अंग :

(१) योगी केवल संकल्प से ही निर्माणकाय बनाता है; उसमें शरीरचेष्टा की अपेक्षा नहीं रहती।

(२) योगी के संकल्पमात्र से ही परमाणुओं में आरंभक कर्म (motion) उत्पन्न होता है।

(३) उस कर्म (motion) के द्वारा परमाणु संयुक्त होकर द्व्यणुकादिक्रम से निर्माणकाय उत्पन्न करते हैं।
(४) परमाणु निर्माणकाय के उपादानकारण हैं।
(५) योगी निर्माणकाय का कर्ता (= निमित्तकारण) है।
(६) योगी अपने पूर्वकर्मों (संचित कर्मों) को अन्तिम जन्म में भोग लेने के लिए निर्माणकाय बनाता है।
(७) अपने पूर्वकृत एक विशेष कर्म के फलस्वरूप योगी का निर्माणकाय का संकल्प व्याघात को प्राप्त नहीं होता।

जगन्निर्माणप्रक्रिया के अंग :

(१) ईश्वर संकल्पमात्र से ही जगत का सर्जन करता है, उसमें शरीरचेष्टा की अपेक्षा नहीं रहती—शरीर की अपेक्षा नहीं रहती। ईश्वर अशरीरी है।
(२) ईश्वर के संकल्पमात्र से परमाणुओं में आरंभक कर्म (motion) उत्पन्न होता है।
(३) इस कर्म (motion) के द्वारा परमाणु संयुक्त होकर द्व्यणुकादि क्रम से जगत के सभी कार्यों को उत्पन्न करते हैं।
(४) परमाणु जगत के उपादानकारण हैं।
(५) ईश्वर जगत का कर्ता है।
(६) जीव अपने पूर्वकर्मों का फल भोग सके इसके लिए ईश्वर जगत उत्पन्न करता है।

निर्माणकाय की प्रक्रिया के सातवे अंग का जगन्निर्माण की प्रक्रिया के अंग के साथ मेल नहीं बैठने से प्रायः कर के न्याय वैशेषिक चिन्तकों ने उसे छोड दिया है। ईश्वर में अपने पूर्वकृत कर्मजन्य धर्म नहीं होता इसलिए ईश्वर में धर्मका अभाव माना गया है।

इस प्रकार निर्माणकायनिर्माण की प्रक्रिया मामूली परिवर्तन के साथ जगन्निर्माण की प्रक्रिया बन जाती है। इससे स्पष्ट होता है कि जगत्कर्ता ईश्वर की मान्यता का आधार (model) निर्माणकायकर्ता योगी है।

(ख) ईश्वर में बुद्धि, इच्छा और प्रयत्न की मान्यता के विषय में न्यायवैशेषिक विचारकों के मतभेद का तार्किक मूल : प्रयत्न का कारण इच्छा है, इच्छा का कारण बुद्धि है। ज्ञान के बाद इच्छा होती है। इच्छा के बाद प्रयत्न होता है। यदि प्रयत्न नित्य है तो बुद्धि और इच्छा को मानने का कोई प्रयोजन नहीं रहता। जो लोग ईश्वर में प्रयत्न नहीं मानते किन्तु बुद्धि और इच्छा को मानते हैं और इच्छा को नित्य मानते हैं उन्हें बुद्धि को मानने की आवश्यकता नहीं रहती। जो लोग इच्छा और प्रयत्न को न

मान कर केवल बुद्धि को ही ईश्वर में मानते हैं उनके विरुद्ध इस दृष्टि से कुछ भी नहीं कहा जा सकता। इस दृष्टि से वे सच्चे लगते हैं। श्रीधर ईश्वर में केवल बुद्धि को ही मानता है।

किन्तु ईश्वर में केवल ज्ञान ही है तो वह जगन्निर्माण कैसे कर सकता है? अतः इच्छा को तो ईश्वर में मानना ही चाहिए। ईश्वर में इच्छा मानी जाय तो उसे नित्य ही माननी पड़ेगी और ऐसी नित्य इच्छा ज्ञान को निरर्थक तो नहीं बना देगी? नहीं, ज्ञान निरर्थक नहीं बनेगा। ईश्वर की इच्छा स्वरूप से नित्य है—अर्थात् वह मनःसंयोगसापेक्ष नहीं। किन्तु उसका विषय कभी यह होता है तो कभी वह होता है। उसके विषय का नियामक ज्ञान है। ईश्वर का ज्ञान तो युगपद् सर्वविषयक है तो उसकी इच्छा युगपद् सर्वविषयक क्यों नहीं? जीव भी जिन विषयों को जानता होता है उन सबकी इच्छा नहीं करता किन्तु जो भोगयोग्य है उसको ही चाहता है। उसी तरह यद्यपि ईश्वर सभी विषयों को जानता है फिर भी जो विषय उस उस समय उस उस जीव के भोगने योग्य होते हैं उसीकी इच्छा करता है। ईश्वर यह भोगयोग्यता ज्ञान से जानता है। जीव भी अमुक वस्तु उसे सुखकर है या दुःखकर है यह ज्ञान से जानता है। इस अपेक्षा से ईश्वर में ज्ञान और इच्छा दोनों को माननेवाले सच्चे लगते हैं, उद्योतकर ईश्वर में ज्ञान और इच्छा दोनों मानते हैं।

किन्तु यहां कोई प्रश्न कर सकता है कि इच्छा में ही ऐसा अतिशय क्यों नहीं मान लेते कि ईश्वर जिस समय जिसके लिए जो योग्य फल होता है उस समय उसके लिए वही फल चाहें। ईश्वर की इच्छा कभी अयोग्य होती ही नहीं, स्वतः योग्य ही होती है ऐसा क्यों न माना जाय? और इसे ही उसकी इच्छा का महत्त्व का अतिशय क्यों नहीं मान लिया जाय? ऐसी इच्छा मानने पर सर्वविषयक नित्य ज्ञान की कोई आवश्यकता नहीं रहती। अतः ईश्वर में केवल इच्छा माननेवाले का मत भी घट सकता हैं। प्रशस्तपाद महेश्वर में केवल संकल्प को ही मानता है। महेश्वर के संकल्प को ज्ञानकी कोई आवश्यकता नहीं रहती।

सन्दर्भ

१ तस्मात् सूत्रकारमते नास्तीश्वरः। युक्तिदीपिका, का. १५।

२ "The *Vaiśeṣika Sūtras*....originally did not accept the existence of God." Garbe, *Philosophy of Ancient India*, p. 23.

३ ...अणूनां मनसश्चाद्यं कर्मादृष्टकारितम्। वै. सू. ५.२.१३।

४ बुद्धिपूर्वा वाक्यकृतिर्वेदे। वै. सू. ६.१.१।

५ योगी हि योगर्द्धिसिद्ध्या विहितनिखिलनिजधर्माधर्मकर्मा निर्माय तदुपभोगयोग्यानि तेषु तेषु सन्निवेशेषु तानि तानि सेन्द्रियाणि शरीराणि तदनुगुणान्तःकरणानि च मुक्तैरात्मभिरुप-क्षितानि गृहीत्वा सकलकर्मफलमनुभवति प्राप्तैश्वर्यं इत्यन्तिमुपभोगेन कर्मणां क्षयः। न्यायमं., भा. २, पृ. ८८।

६ 'नानि ग्रहणेन च इन्द्रियार्थसन्निकर्षमूचनाद...। सां. त. कौ. ५। प्रतिगामिमुख्येन वर्तते...। न्यायमं.भा. १, पृ. १०३।

७ सर्गादौ कथमिति चेत् ? सर्गादेरनभ्युपगमात् अदृश्यमेतत्। अनादिः संसार इति पूर्वाभ्यस्त-सूत्रे प्रतिपादितमेतत्। न्यायवा. ३.२.६७।

८ द्रष्टव्य न्यायभाष्य ४.२.३८,४२,४६।

९ तत्र सर्वत्र्यवस्थापरस्य ज्ञानस्यानन्त्यात्ज्ञेयमल्पम्। योगसूत्र ३.३१। तारक सर्वविषय सर्वथाविषयमक्रमं चेति विवेकजं ज्ञानम्। योगसूत्र ३.५४।

१० सन्त्यात्र नु व्यवस्थितविषयाणीन्द्रियाणि तेभ्यस्तेभ्योऽन्यश्चेतनः सर्वज्ञः सर्वविषयग्राही विषय-व्यवस्थितिमतीतोऽनुमीयते। न्यायभा. ३.१.३

११ ततः पुनः प्राणिनां भोगभूतये महेश्वरसिसृक्षानन्तरं सर्वात्मगतवृत्तिलब्धादृष्टापेक्षेभ्यस्तत्संयोगेभ्यः पवनपरमाणुषु कर्मोत्पत्तौ तेषां परस्परसंयोगेभ्यो द्व्यणुकादिप्रक्रमेण महान् वायुः समुत्पन्नो नभसि दोधूयमानस्तिष्ठति।...। एवं समुत्पन्नेषु चतुर्षु महाभूतेषु महेश्वरस्याभिध्यानमात्रात् तैजसेभ्यो-ऽणुभ्यः पार्थिवपरमाणुसहितेभ्यो महदण्डमारभ्यते। तस्मिंश्चतुर्वदनकमलं सर्वलोकपितामहं ब्रह्माणं सकलभुवनसहितमुत्पाद्य प्रजासर्गे विनियुङ्क्ते। स च ब्रह्मा अतिशयज्ञानवैराग्यैश्वर्यसम्पन्नः प्राणिनां कर्मविपाकं विदित्वा कर्मानुरूपज्ञानभोगायुषः सुतान् प्रजापतीन्..सृष्ट्वा आशयानु-रूपैर्धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्यैः संयोजयतीति। पदार्थधर्मसं. पृ. १२७–१३१।

१२ ......ब्रह्मणोऽपवर्गकाले संसारखिन्नानां सर्वप्राणिनां निशि विश्रामार्थं सकलभुवनपतेर्महेश्वरस्य संजिहीर्षासमकालं ..शरीरप्राणनानां विनाशः।...ततः प्रविभक्ताः परमाणवोऽवतिष्ठन्ते धर्माधर्म-संस्कारानुविद्धा आत्मानस्तावन्तमेव कालम्। पदार्थधर्मसं. पृ. १२२–१२६।

१३ ईश्वरश्चेज्जगतो निमित्तं जगतः साक्षादुपादानकारणं किम् ? उक्तं—पृथिव्यादि परमसूक्ष्मं पर-माणुसंज्ञितं द्रव्यमिति। न्यायवा. ४.१.२१।

१४ न ब्रूमः कर्मानपेक्ष ईश्वरः कारणमिति। न्यायवा. ४.१.२१।

१५ कोऽनुग्रहार्थः ? यद् यथाभूतं यस्य च यदा विपाककालः तत् तथा तदा विनियुङ्क्त इति।
न्यायवा. ४१.२.१।

१६ अथ नित्यमैश्वर्यं धर्मवैयर्थ्यम्, न तद् धर्मात् भवतीति। नित्यमिति ब्रूमः।......न चेश्वरे धर्मोऽस्तीत्यचोद्यमेतत्। न्यायवा० ४ १ २१।

१७ सङ्ख्या–परिमाण–पृथक्त्व–संयोग–विभाग–बुद्धय एव तस्य गुणाः। न्यायवा. ४.१.२१।

१८ इच्छा तु विद्यतेऽक्लिष्टाऽव्याहता सर्वार्थेषु यथा बुद्धिरिति। न्यायवा. ४.१.२१।

१९ यदि पुनर्धर्माधर्माभ्यामेवाधिष्ठिताः परमाणवः प्रवर्तेरन् न युक्तमेतदचेतनत्वात्, न हि किञ्चिदचेतनं स्वतन्त्रमधिष्ठायकं दृष्टमिति। अभ्युपगम्यापि न धर्माधर्मौ [illegible] सामर्थ्यम्, न, करणस्य केवलस्य क्रियानिर्वृत्तावसामर्थ्यात्, न हि [illegible] क्रिया निर्वर्त्यमाना उपलभ्यते। अथ परमाण्वपेक्षाभ्यां धर्माधर्माभ्यां क्रियते, तदपि न युक्तम् [illegible], न हि कर्मकरणाभ्यां क्रियां जन्यमानां कचिदपि पश्याम इति। आत्मा कर्ता भविष्यतीति, [illegible] ज्ञत्वादिति। अकारणोत्पत्तिर्भविष्यतीति, न युक्तम् [illegible]। न [illegible]। तस्माद् बुद्धिमत्कारणाधिष्ठिताः परमाणवः कर्माणि च प्रवर्तन्त इति। न्यायवा. ४.१.२१।

२० न कारणमीश्वरः विकल्पानुपपत्तेः—कर्ता चेदीश्वरः, किं सापेक्षः करोति उत निरपेक्ष इति। किं चातः? यदि सापेक्षः, येन करोति तस्याकर्ता, एवमन्यथापि प्रसङ्गः, [illegible] येन करोति तस्याकर्तेति। अथायं किञ्चिदनपेक्ष्य तं करोति तदुत्पत्तावपि प्रसङ्गः। [illegible] करोति, एवमपि पुरुषकर्माफलं भवेत् अनिर्मोक्षश्च प्रसज्येत। न्यायवा. ४.१.२१।

२१ निरपेक्षकर्तृत्वस्यानभ्युपगमात् धर्माधर्मविफलत्वादिदोषो नास्ति, न [illegible] इति। येन करोति तस्याकर्तेति चेत्, नानेकान्तात्, [illegible] करोति न तन्न करोतीति, यथाऽनेकशिल्पपर्यवदातः पुरुषः कारणान्तरोपादानो वास्यादि करोति, [illegible] पादानो दण्डादि करोति, तदुपादानो घटादि; न च पर्यायकर्तृत्वे सति अकर्तृत्वम्, [illegible] धर्माधर्मोपादानः शरीरसुखदुःखादि, आत्ममनःसंयोगशुद्धाशुद्धाभिसन्धि[illegible], सुख-दुःखस्मृत्यपेक्षः तत्साधनाद्यपेक्षश्च शुद्धमशुद्धं चाभिसन्धिमिति। [illegible] चेत्—अथ मन्यसे यदाऽयं साध्यं किञ्चित् [illegible] निर्वर्तयति तदा [illegible] प्रसज्यत इति? नैतदेवम्, न ब्रूमः सर्वानर्थानयमेकस्मिन् काले करोतीति, अपि तु [illegible] पर्यायकर्तृत्वे चायमदोषः। यदादौ करोति तस्यासा[illegible] चेत्—अथ [illegible] शरीरादिकर्तृत्वं धर्माधर्माद्यपेक्षस्य, अथ यदादौ करोति कथं तत्? [illegible]— अनादिः संसार इति, प्रतिपादितमेतत्, धर्माधर्मवैफल्यं [illegible] कर्ता, एवं प्राण्यन्तरसमवायिनां धर्माधर्माणां साफल्यम्। न्यायवा. ४.१.२१।

२२ अथायमीश्वरः कुर्वाणः किमर्थं करोति? लोके हि ये [illegible] प्रवर्तन्ते इदमाप्स्यामि इदं हास्यामि चेति, न पुनरीश्वरस्य [illegible], [illegible] वशित्वात्। क्रीडार्थमित्येके-एके तावद् ब्रुवते क्रीडार्थमीश्वरः [illegible]। [illegible], क्रीडा हि नाम रत्यर्थं भवति, विना क्रीडया रतिमविन्दताम्, न च [illegible], दुःख[illegible]। दुःखिनश्च सुखोपगमार्थं क्रीडन्ति। विभूतिख्यापनार्थमित्यपरे—[illegible] मन्यन्ते। एतदपि तादृगेव—न हि विभूतिख्यापनेन [illegible] न [illegible] किञ्चिद्धीयत इति। किमर्थं तर्हि करोति? [illegible] धारणादिक्रियां तत्स्वाभाव्यात् कुर्वन्ति तथेश्वरोऽपि [illegible] प्रवर्तत इति। [illegible] तत्त्वमिति। न्यायवा. ४.१.२१।

२३ तत्स्वाभाव्यात् सततप्रवृत्तिरिति चेत्—अथ मन्यसे यदि प्रवृत्तिस्वभावकं [illegible] न प्राप्नुतः, न हि प्रवृत्तिस्वभावके तस्मिन् [illegible] तत्स्यैक-रूपत्वात्। न्यायवा. ४.१.२१।

२४ तैरप्योष. बुद्धिमत्त्वेन विशेषणात्–बुद्धिमत्त्वमिति प्रतिपादितम्; बुद्धिमत्तया च विशिष्यमाणं सापेक्षं च न सर्वदा प्रवर्तते, न सर्वमेकस्मिन् काले उत्पादयति, यस्य कारणसान्निध्यं तद् भवति, यदसन्निहितकारणं तन्न भवति, न च सर्वस्य युगपत्कारणसान्निध्यमस्ति, अतः सर्वस्य युगपदुत्पादो न प्रसक्तः, स खलु प्रवर्तमानो धर्माधर्मयोः परिपाककालमपेक्षते। न्यायवा. ४.१.२१।

२५ न च बुद्धिमत्तया विना चास्य जगदुत्पादो घटत इति। सा च बुद्धिः सर्वार्थाऽतीतानागतवर्तमानविषया प्रत्यक्षा, नानुमानिकी नागमिकी, न तत्रानुमानं नागम इति। ज्ञाननित्यत्वाच्च न संस्कारः – नित्यं विज्ञानमीश्वरस्येति न तत्र संस्कारो विद्यत इति, संस्काराभावात् बुद्धिनित्यत्वाच्च न स्मृतिः, स्मृत्यभावाच्च नानुमानम्। न दुःखमधर्मस्याभावात्। अत एव न वैराग्यमिति–दुःखाभावान्न विरज्यत इति। अत एव न द्वेषो दुःखाभावादिति। इच्छा तु विद्यतेऽक्लिष्टाऽव्याहता सर्वार्थेषु यथा बुद्धिरिति। न्यायवा. ४.१.२१।

२६ अत किमयं बद्धो मुक्त इति। न बद्धो दुःखाभावादेव, अबद्धत्वान्न मुक्त इति–बन्धवान् मुच्यत इति. न च भगवति बन्धनमस्तीति अतो न मुक्त इति। न्यायवा. ४.१.२१।

२७ आत्मान्तरगतानामसम्बन्धादधिष्ठातृत्वमनुपपन्नमिति चेत्–अथ मन्यसे अर्थान्तरसमवायिनो ये धर्माधर्माः तेन साक्षादीश्वरेण सम्बध्यन्ते न पारम्पर्येण; न चासम्बद्धमनुष्ठातुं शक्यते, न चानभिसंहितप्रयोजना धर्माधर्माः प्रवृत्तिर्युक्ता। न्यायवा. ४.१.२१।

२८ तच्च न, अजसम्बन्धोपपत्तेः। न्यायवा. ४.१.२१।

२९ येऽप्यजं संयोगं नेच्छन्ति तेषामप्यणुमनःसंयोगोपपत्तेरस्ति सम्बन्धः। न्यायवा. ४.१.२१।

३० स पुनरात्मेश्वरसम्बन्धः किं व्यापकोऽव्यापको वा इति अर्थाभावादव्याकरणीयः प्रश्नः। आत्मेश्वरसम्बन्धोऽस्तीत्येतदेव शक्यते वक्तुम्। न्यायवा. ४.१.२१।

३१ न्यायवा. ४.१.२१।

३२ ...तस्माद्विनाशित्वेनापि कार्यत्वानुमानात्..अथवा सन्निवेशविशिष्टत्वमेव हेतुमभिदध्महे...। न्यायमं. भा. १, पृ० १७९।

३३ अदृश्यमानस्य च कर्तुरनुपलब्धितो नास्तित्वमितिश्चानुपपत्तेः नाकृष्टजातवनस्पतीनामकर्तृकत्वमिति न विपक्षता। न्यायमं. भा. १, पृ. १८०।

३४ परलोकवादिभिरदृश्यमानानां कर्मणामपि कारणत्वाभ्युपगमात्। अथ जगद्वैचित्र्यं कर्मव्यतिरेकेण न घटत इति कर्मणामदृश्यमानानामपि कारणत्वं कल्प्यते तत्र, यद्येवमचेतनेभ्यः कारकेभ्यश्चेतनानधिष्ठितेभ्यः कार्योत्पादानुपपत्तेः कर्ताऽपि चेतनस्तेषामधिष्ठाता कल्प्यताम्। न्यायमं. भा. १, पृ. १८०।

३५ न चेतरेतराश्रयम् आगमैककारणत्वाभावादीश्वरासिद्धेः। न्याय भा. १, पृ. १८६।

३६ यथा चेतनधूपनितधूमविसदृशमवलोक्य चेतन एव वह्निरनुमीयते, तथा विलक्षणात् कार्यात् विलक्षण एव कर्ताऽनुमास्यते। न्यायमं. भा. १, पृ. १८३।

३७ न हीदं परिदृश्यमानमनेकरूपमपरिमितसत्त्वप्राणिगतविचित्रसुखदुःखसाधनं भुवनादिकार्यम् अनतिशयेन पुंसा कर्तुं शक्यमिति। न्यायमं. भा. १, पृ. १८३।

३८ तदेवमस्य त्रैलोक्यस्य निरवधिप्राणिसुखदुःखसाधनस्य सृष्टिसंहारविधानं सर्वविषयं बहु च जानन्नेव स्रष्टा भवितुमर्हति महेश्वरः। तस्मात्सर्वज्ञः। न्यायमं. भा. १, पृ. १८४।

३९ अपि च यथा नियतविषयवृत्तीनां चक्षुरादीन्द्रियाणामधिष्ठाता क्षेत्रज्ञः तदपेक्षया सर्वज्ञः, एवं सकलक्षेत्रज्ञकर्मविनियोगेषु प्रभवन्नीश्वरः तदपेक्षया सर्वज्ञः। न्यायमं. भा. १, पृ. १८४।

४० पुंसामसर्ववित्त्वं हि रागादिमलबन्धनम्। न च रागादिभिः स्पृष्टो भगवानिति सर्ववित्॥ न्यायमं. भा. १, पृ. १८४।

४१ नित्यं तज्ज्ञानं कथमिति चेत्—तस्मिन् क्षणमप्यजाते सति [illegible]प्रकारव्यवहारविरमप्रसङ्गात्। प्रलयवेलायां तर्हि कुतस्तदित्यनवकल्पनमिति चेत्, मैवम्, आप्रलयात् सिद्धे नित्यत्वे तदा विनाशकारणाभावात् अस्य आत्मन इव तज्ज्ञानस्य नित्यत्वं सिद्ध्यति। पुनश्च सर्गकाले तदुत्पत्तिकारणाभावादपि नित्यं ज्ञानम्। न्यायमं. भा. १, पृ. १८४।

४२ एवञ्च तदतीतानागतसूक्ष्मव्यवहितादिसमस्तवस्तुविषयं, न भिन्नम्, क्रमयौगपद्यविकल्पानुपपत्तेः। क्रमाश्रयणे क्वचिदज्ञातृत्वं स्यादिति व्यवहारलोपः। यौगपद्येन सर्वज्ञातृत्वे कुतस्त्यो ज्ञानभेदः?। न्यायमं. भा. १, पृ. १८४।

४३ प्रत्यक्षसाधर्म्याच्च तज्ज्ञानं प्रत्यक्षमुच्यते, न पुनरिन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नत्वमस्यास्ति, अक्षजानामेवार्थानां सवितृप्रकाशेनेव तेन ग्रहणात्। न्यायमं. भा. १, पृ. १८४।

४४ ज्ञानवदन्येऽप्यात्मगुणा येऽस्य सन्ति, ते नित्या एव, मनःसंयोगानपेक्षजन्मत्वात्। दुःखद्वेषौ तस्य तावन्न सन्त्येव। भावनाख्येन संस्कारेणापि न प्रयोजनम्; सर्वदा सर्वार्थदर्शित्वेन स्मृत्यभावात्। अत एव न तस्यानुमानिकं ज्ञानमिष्यते। धर्मस्तु भूतानुग्रहवतो वस्तुस्वाभाव्यादुद्भवन्न वार्यते। तस्य च फलं परार्थनिष्पत्तिरेव। सुखं त्वस्य नित्यमेव, नित्यानन्दत्वेनागमात्प्रतीतेः। असुखितस्य चैवंविधकार्यारम्भयोग्यताऽभावात्॥ न्यायमं. भा. १, पृ. १८५।

४५ नैष दोषः—अनात्ममनःसंयोगजत्वादिच्छा स्वरूपमात्रेण नित्याऽपि कदाचित्सर्गेण कदाचित्संहारेण वा विषयेणानुरज्यते। सर्गसंहारयोरन्तराले तु जगतः स्थितिदशायां अस्मात्कर्मण इदमस्य संपद्यतामितीच्छा भवति प्रजापतेः। न्यायमं. भा. १, पृ. १८५।

४६ प्रयत्नस्तस्य संकल्पविशेषात्मक एव। न्यायमं. भा. १, पृ. १८५।

४७ तदेवं नवस्य आत्मगुणेष्वस्य पञ्च ज्ञानसुखेच्छाप्रयत्नधर्माः सन्तीश्वरे। चत्वारस्तु दुःखद्वेषाधर्मसंस्कारा न सन्तीत्यात्मविशेष एवेश्वरो न द्रव्यान्तरम्। न्यायमं. भा. १, पृ. १८५।

४८ उच्यते—ज्ञानचिकीर्षाप्रयत्नयोगित्वं कर्तृत्वमाचक्षते। तच्चेश्वरे विद्यत एवेत्युक्तमेतत्। स्वशरीरप्रेरणे च दृष्टमशरीरस्याप्यात्मनः कर्तृत्वम्। इच्छामात्रेण च तस्य कर्तृत्वात् अनेकव्यापारनिर्वर्तनोपात्तदुर्वहक्लेशकारुण्यविकल्पोऽपि प्रत्युक्तः। न्यायमं. भा. १, पृ. १८५।

४९ यथा घटेनेन कार्यं आत्मेच्छयानुवर्तते । तदिच्छानुवर्तित्वे तयोः प्रमाणता ॥ **न्यायमं.** भा. १, पृ. १८५ ।

५० यस्तु प्रयोजनविकल्पः—किमर्थं सृजति जगन्ति भगवान्? इति—सोऽपि न पेशलः । स्वभाव एवैष भगवतः यत् कदाचित् सृजति, कदाचिच्च संहरति विश्वमिति । अथ पुनर्नियतकाल एवोऽस्य स्वभाव इति चेत्—आदित्यं पश्यतु देवानांप्रिय यो नियतकालमुदेत्यस्तमेति च । **न्यायमं.** भा. १, पृ. १८६ ।

५१ क्रीडार्थेऽपि जगत्सर्गे न हीयेत कृतार्थता । प्रवर्तमाना दृश्यन्ते न हि क्रीडासु दुःखिताः । **न्यायमं.** भा. १, पृ १८६ ।

५२ अथवा अनुकम्पयैव सर्गसंहारावारभतामीश्वरः । **न्यायमं.** भा. १, पृ १८६ ।

५३ शुभाशुभसंस्कारानुविद्धा ह्यात्मानः । ते च धर्माधर्मनिगडसंयतत्वादपवर्गपुरद्वारप्रवेशमलभमानाः कथं नानुकम्प्याः? अनुपभुक्तफलानां कर्मणां न प्रक्षयः । सर्गमन्तरेण च तत्फलोपभोगासम्भव इति शुभफलोपभोगाय स्वर्गादिसर्गम् अशुभफलोपभोगाय नरकादिसृष्टिमारभते दयालुरेव भगवान् । उपभोगप्रबन्धेन परिश्रान्तानामन्तराऽन्तरा विश्रान्तये जन्तूनां भुवनोपसंहारमपि करोतीति सर्वमेतत्कृपानिबन्धनमेव । **न्यायमं** भा.. १, पृ १८६ ।

५४ ननु च युगपदेव सकलजगत्प्रलयकरणमनुपपन्नम्, अविनाशिनां कर्मणां फलोपभोगप्रतिबन्धासम्भवादिति चोदितम्, न युक्तमेतत्—ईश्वरेच्छाप्रतिबद्धानां कर्मणां स्तिमितशक्तीनामवस्थानात् । तदिच्छाप्रेरितानि कर्माणि फलमादधति । तदिच्छाप्रतिबद्धानि च तत्रोदासते । कस्मादेवमिति चेत्—अचेतनानां चेतनानधिष्ठितानां स्वकार्यकरणानुपलब्धेः । **न्यायमं.** भा. १, पृ १८६ ।

५५ ननु एवं तर्हि ईश्वरेच्छैव भवतु कर्त्री संहर्त्री, किं कर्मभिः?—मैवम्—कर्मभिर्विना जगद्वैचित्र्यानुपपत्तेः । कर्मनैरपेक्ष्यपक्षेऽपि त्रयो दोषा दर्शिता एव—ईश्वरस्य निर्दयत्वं, कर्मचोदनानर्थक्यम्, अनिर्मोक्षप्रसङ्गश्चेति । तस्मात् कर्मणामेव नियोजने स्वातन्त्र्यमीश्वरस्य, न तन्निरपेक्षम् । **न्यायमं.** भा. १, पृ. १८७ ।

५६ वेदस्य पुरुषः कर्ता...त्रैलोक्यनिर्माणनिपुणः परमेश्वरः । **न्यायमं.** भा. १ पृ १७५

५७ आप्तोपदेशः शब्दः । **न्यायसू.** १. १. ८ । मन्त्रायुर्वेदवच्च तत्प्रामाण्यमाप्तप्रामाण्यात् । **न्यायसू.** २.१.६८ ।

५८ य एव आप्ता वेदार्थानां द्रष्टारः प्रवक्तारश्च ते .. । **न्यायभा.** २.१.६८ ।

५९ परार्थं प्रवृत्तोऽपि न सुखमयीमेव करोति, विचित्रकर्माशयसहायस्य कर्तृत्वादित्यर्थः । न चैवं सति करुणाविरोधः, दुःखोत्पादस्य वैराग्यजननद्वारेण परमपुरुषार्थहेतुत्वात् । **कन्दली** पृ. १३२ ।

६० स हि सर्वप्राणिनां कर्मानुरूपं फलं प्रयच्छन् कथमनीश्वरः स्यादिति भावः । न हि योग्यतानुरूप्येण भृत्यानां फलविशेषप्रदः प्रभुरप्रभुर्भवति । **कन्दली** पृ. १३३ ।

६१ सर्वोऽपि कर्ता कारकस्वरूपमवधारयति, ततः इच्छतीदमहमनेन निर्वर्तयामीति, ततः प्रयतते, तदनु कायं व्यापारयति, ततः कारणान्यधितिष्ठति, ततः करोति, अनवधारयन्ननिच्छन्नप्रयतमानः कायमव्यापारयन् न करोतीत्यन्वयव्यतिरेकाभ्यां बुद्धिवच्छरीरमपि कार्योत्पत्तावुपायभूतम् । **कन्दली** पृ. १३७ ।

६२ प्रभावातिशयादशरीरवद्बुद्धिमानेवायमीश्वरः करिष्यति । [illegible] न शक्नोतीति चेत् ? कुत एतत् ? तथानुपलम्भादिति चेत् ? [illegible] । कन्दली पृ. १३७ ।

६३ अत्र प्रतिसमाधिः—किं शरीरित्वमेव कर्तृत्वमुत परिदृष्टसामर्थ्यकारकप्रयोजकत्वम् । न तावच्छरीरित्वमेव कर्तृत्वम्, सुषुप्तस्योदासीनस्य च कर्तृत्वप्रसङ्गात्. किन्तु परिदृष्टसामर्थ्यकारकप्रयोजकत्वम्, तस्मिन् सति कार्योत्पत्तेः । तच्चाशरीरस्यापि निर्वहति यथा स्वशरीरप्रेरणायामात्मनः । अस्ति तत्राप्यस्य स्वकर्मोपार्जितं तदेव शरीरमिति चेत् ; सत्यमस्ति, न प्रेरणोपायो न भवति, स्वात्मनि क्रियाविरोधात् । प्रेर्यत्वमात्रमिति चेत् ; ईश्वरस्यापि प्रेर्यः परमाणुरस्ति । ननु स्वशरीरे प्रेरणाख्या इच्छाप्रयत्नाभ्यामुत्पत्तिः [illegible] शरीराभावादसत्यभावात् अस्ति तस्य स्वप्रेरणायामिच्छाप्रयत्नजननद्वारेणोपायत्वमिति चेत् ; [illegible] प्रयत्नयोरुपजननं प्रत्येव कारकत्वात्, [illegible] प्रेरणा [illegible] पायभूतमेव शरीरं कर्मत्वादिति व्यभिचारः, [illegible] स्यैव चेतनस्य कदाचिदचेतनव्यापारं प्रति सामर्थ्यदर्शनात्, बुद्धिमदव्यभिचारि तु कार्यत्वमितीश्वरसिद्धिः । इच्छाप्रयत्नोत्पत्तावपि शरीरमपेक्षणीयमिति चेत् ; अपेक्षतां यत्र तयोरागन्तुकत्वम्, यत्र पुनरिमौ स्वाभाविकावासाते तत्रास्यापेक्षणं व्यर्थम् । न च [illegible] नित्यत्वे कश्चिद्विरोधः । दृष्टा हि रूपादीनां गुणानामाश्रयभेदेन द्वयी गतिः—नित्यता अनित्यता च । तथा बुद्ध्यादीनामपि भविष्यतीति । [illegible] । अतः परं प्रपञ्चः । कन्दली पृ. १३८—१४० ।

६४ आत्माधिष्ठिताः परमाणवः प्रवर्तिष्यन्त इति चेन्न, तेषां स्वकर्मोपार्जितेन्द्रिय[illegible] शरीरोत्पत्तेः प्राक् सर्वविषयावबोधविरहात् ।...तेभ्यः परः [illegible] कोऽप्यधिष्ठाता कल्पनीयः, चेतनमधिष्ठातारमन्तरेणाचेतनानां प्रवृत्त्यभावात् । कन्दली पृ १४०–१४१ ।

६५ स किमेकोऽनेको वा ? एक इति वदामः । बहूनामसर्वज्ञत्वेऽस्मदादिवदसामर्थ्यात्, सर्वज्ञत्वे त्वेकस्यैव सामर्थ्यादपरेषामनुपयोगात् । न च समप्रधानानां भूयसां सर्वदैकमत्ये हेतुरस्तीति कदाचिदनुत्पत्तिरपि कार्यस्य स्यात्, एकाभिप्रायानुरोधेन सर्वेषां [illegible] नाथत्वम्, मठपरिषदामिव कार्योत्पत्त्यनुरोधेन सर्वेषामविरोधे प्रत्येकमनीश्वरत्वम् । कन्दली पृ. १४१ ।

६६ सर्वज्ञत्वान्न कुत्रचिद्वस्तुनि विशेषानुपलम्भः । अतो न तन्निबन्धनं मिथ्याज्ञानम्, मिथ्याज्ञानाभावे च न तन्मूलौ रागद्वेषौ, तयोरभावात् तत्प्रयोरपि [illegible], सर्वदैव चानुभवसद्भावात् स्मृतिसंस्कारावपि नासाते इत्यष्टगुणाधिकरणो भगवानीश्वर इति केचित् । अन्ये तु बुद्धिरेव तस्याव्याहता क्रियाशक्तिरित्येवं वदन्त इच्छाप्रयत्नावनभ्युपगच्छन्तः षड्गुणाधिकरणोऽयमित्याहुः । स किं बद्धो मुक्तो वा ? न तावद् बद्धः, बन्धनसमवायाभावाद् बन्धनहेतोः क्लेशादेरसम्भवात् । मुक्तोऽपि न भवति, बन्धविच्छेदपर्यायत्वान्मुक्तेः । नित्यमुक्तस्तु स्यात् । कन्दली पृ. १४२ ।

६७ कार्यायोजनधृत्यादेः पदात् प्रत्ययतः श्रुतेः ॥ वाक्यात् संख्याविशेषाच्च साध्यो विश्वविदव्ययः ॥ न्यायकुसुमाञ्जलि ५.१ ।

६८ ननु यदि परमाणुषु कर्म स्यात् तर्हि संयोगस्यावर्जनीयत्वाद् द्व्यणुकादिक्रमेण तदानीमेव विश्वं जगदुत्पद्येत, अत उक्तं प्रचय इति । प्रचयाख्यमेव संयोगं तदा कर्मारभते न तु कार्यारम्भकम् ...**न्यायकुसुमाञ्जलि बोधिनी,** २.३ ।

६९ धृतेः खल्वपि । क्षित्यादिब्रह्माण्डपर्यन्तं हि जगत् साक्षात् परम्परया वा विधारकप्रयत्नाधिष्ठितं गुरुत्वे सत्यपतनधर्मकत्वाद् वियति विहङ्गमशरीरवत् तत्संयुक्तद्रव्यवच्च । **न्यायकुसुमाञ्जलि** ५.४ ।

७० संहरणात् खल्वपि । ब्रह्माण्डादिद्व्यणुकपर्यन्तं जगत् प्रयत्नवद्विनाश्यं विनाश्यत्वात् पाट्यमानपटवत् । **न्यायकुसुमाञ्जलि** ५.४ ।

७१ महाभूतसंप्लवसंक्षोभलब्धसंस्काराणां परमाणूनां... । **न्यायकुसुमाञ्जलि** २.३ ।

७२ पदशब्देनात्र पद्यते गम्यते व्यवहाराङ्गमर्थोऽनेनेति वृद्धव्यवहार एवोच्यते । अतोऽपीश्वरसिद्धिः । तथाहि—यदेतत् पटादिनिर्माणनैपुण्यं कुविन्दादीनां, वाग्व्यवहारश्च व्यक्तवाचां, लिपितत्क्रमव्यवहारश्च बालानां, स सर्वः स्वतन्त्रपुरुषविश्रान्तो व्यवहारत्वात् । **न्यायकुसुमाञ्जलि** ५.५ ।

७३ गृह्णाति हि ईश्वरोऽपि कार्यवशाच्छरीरमन्तरान्तरा, दर्शयति च विभूतिमिति । **न्यायकुसुमाञ्जलि** ५.५ ।

७४ ईश्वरस्यादृष्टाभावेऽपि तच्छरीरसाध्यहेतुकास्मदादिभोगसम्पादकाऽदृष्टादेवेश्वरस्य शरीरोत्पत्तिरिति भावः । **न्यायकुसुमाञ्जलि प्रकाश,** ५.५ ।

७५ सा अपेक्षाबुद्धिजन्या, अनेकसंख्यात्वात् । न चास्मदादीनामपेक्षाबुद्धिः परमाणुषु सम्भवति । तद् यस्यासौ सर्वज्ञः । अन्यथा अपेक्षाबुद्धेरभावात् संख्याऽनुत्पत्तौ तद्गतपरिमाणानुत्पादेऽपरिमितस्य द्रव्यस्यानारम्भकत्वात् त्र्यणुकानुत्पत्तौ विश्वानुत्पत्तिप्रसङ्गः । **न्यायकुसुमाञ्जलि** ५.५ ।

७६ किमिदं शरीरत्वं यत् प्रसज्यते ? यदि साक्षात् प्रयत्नवदधिष्ठेयत्वं तदिष्यत एव । **न्यायकुसुमांजलि** ५.२ ।

७७ परमाणूनां...कर्मसन्तानस्येश्वरनिःश्वसितस्य... । **न्यायकुसुमांजलि** २.३ । परमाणवो हीश्वरशरीरं साक्षात् प्रयत्नाधिष्ठेयत्वात्, तेन तदाश्रयं कर्म ईश्वरनिःश्वसितं भवति । **बोधनी टीका** ।

अस्माकं तु निसर्गसुन्दर ! चिराच्चेतो निमग्नं त्वयीत्यद्धाऽऽनन्दनिधौ तथापि तरलं नाद्यापि सन्तृप्यते । **न्यायकुसुमाञ्जलि,** ५.१९ ।

७८ प्रयत्नस्य द्विधर्मकत्वात् । स हि ज्ञानकार्यो ज्ञानैकविषयश्च । **आत्मतत्त्वविवेक** पृ. ३८१ ।

७९ तत्र कार्यत्वनिर्वृत्तौ कारणतया ज्ञानं माऽपेक्षिष्ट विषयार्थं तु तदपेक्षा केन वार्यते ? **आत्मतत्त्वविवेक** पृ. ३८१ ।

८० न च तस्य स्वरूपेणैव विषयप्रवणत्वम्, ज्ञानत्वप्रसङ्गात् । अयमेव हि ज्ञानात् प्रयत्नस्य भेदोऽयमर्थप्रवण इति । न च निर्विषय एवास्त्विति वाच्यम्, अकारणत्वप्रसङ्गात् । **आत्मतत्त्वविवेक** पृ. ३८१ ।

८१ जीवनपूर्वकप्रयत्नवद् नित्यव्यवस्था भविष्यतीति चेत्, न, तस्य जात्यन्तरत्वात् । **आत्मतत्त्वविवेक** पृ. ३८१ ।

मुख्य संदर्भ ग्रन्थ

(१) आत्मतत्त्वविवेक, चौखम्बा सं० सि०, १९४०।

(२) न्यायदर्शन (सूत्र, भाष्य, वार्तिक, तात्पर्यटीका सहित), कलिकाता-संस्कृत-ग्रन्थमाला–१८, १९३६।

(३) न्यायकुसुमाञ्जलि (बोधनी आदि सहित), काशी संस्कृत-ग्रन्थमाला–३०, १९५७।

(४) न्यायमञ्जरी, काशी-संस्कृत सिरिज़–१०६, १९३४–३६।

(५) प्रशस्तपादभाष्य (कन्दली सहित), गङ्गानाथझा ग्रन्थमाला, वाराणसेय-संस्कृत-महाविद्यालय, १९६३।

અર્વાચીન તત્ત્વજ્ઞાનમાં ભાષાવિચાર

(એક પરિચય)

હ. ચૂ. ભાયાણી

એક રીતે જોઈએ તો તત્ત્વજ્ઞાનમાં આવતી દરેક ક્રાંતિ એટલે 'મત'ને સ્થાને 'જ્ઞાન'ને સ્થાપવાની મથામણ. મથામણો સફળ થાય કે નિષ્ફળ પણ નીવડે, અને તત્ત્વજ્ઞાનની દરેક ક્રાંતિ પોતાનું લક્ષ્ય સાધવામાં અંતે નિષ્ફળ જ નીવડી છે. કહેવાય છે ને કે કળા જ્ઞાન નથી શોધતી; વિજ્ઞાન જ્ઞાન શોધે છે અને પામે છે; જ્યારે તત્ત્વજ્ઞાન જ્ઞાન શોધે છે પણ માત્ર 'મત' જ પામે છે. આનો અર્થ એવો નથી કે તત્ત્વજ્ઞાનમાં આવાં પરિવર્તનો નકામાં હોય છે. દરેક પરિવર્તન તત્ત્વજ્ઞાનની સમસ્યાઓને ઉકેલવાની કોઈક નૂતન પદ્ધતિ લઈને આવે છે અને તે પદ્ધતિ દ્વારા તે પૂર્વપ્રચલિત પક્ષની પ્રચ્છન્ન પૂર્વધારણાઓને ખુલ્લી પાડે છે. આથી તપાસની નવનવી દિશાઓ ઊઘડતી રહે છે અને સમસ્યાઓનાં અનેક પાસાંની સમજ વધે છે.

ભાષા મનુષ્યને ઇતર પ્રાણીઓથી જુદું પાડનારું એક પ્રમુખ તત્ત્વ મનાતું હોઈને મનુષ્યનું સ્વરૂપ સમજવા માટે તેનો અભ્યાસ ઊંડા રસથી થતો આવ્યો છે. ભાષાવિજ્ઞાન ઉપરાંત મનોવિજ્ઞાન, સંસ્કૃતિવિજ્ઞાન, સાહિત્યમીમાંસા તેમ જ તત્ત્વજ્ઞાન પોતપોતાની દૃષ્ટિએ ભાષાનો વિચાર કરે છે. પ્રાચીન તેમ જ અર્વાચીન સમયમાં, પૂર્વમાં તેમ જ પશ્ચિમમાં કોઈ નહીં ને કોઈ સ્વરૂપે ભાષા વિશે તત્ત્વવિચાર ચાલતો રહ્યો છે. પ્રાચીન ભારતના વૈદિક સાહિત્યમાં, વૈયાકરણ પરંપરામાં (ભર્તૃહરિ વગેરે), મીમાંસા, ન્યાય વગેરે દર્શનોમાં, તો ગ્રીક સાહિત્યમાં હેરાક્લિટસ, પ્લેટો, ઍરિસ્ટોટલ વગેરેએ અને મધ્યકાલીન યુરોપમાં દેકાર્ત, લાયૂબ્નિત્સ, 'એમ્પિરિસિઝમ'માં, ફ્રેન્ચ 'એન્લાઇટનમેન્ટ'માં, વિકો, હામાન અને હેર્ડર, હમ્બોલ્ટ વગેરેએ ભાષાને લાગતો તત્ત્વવિચાર કરેલો છે. એમ છતાં વીસમી શતાબ્દીના ભાષાકીય તત્ત્વવિચારની વિશિષ્ટતા એ છે કે તે ભાષાના અધ્યયન દ્વારા માનવ ચિત્ત, જ્ઞાન, આચારનીતિ, પ્રકૃતિ, ઈશ્વર વગેરે જેવા તાત્ત્વિક વિષયોની સમજ પામી શકાશે એમ માનીને ચાલે છે.

ભાષા વિશેની તાત્ત્વિક વિચારણા સાથે તત્ત્વશાસ્ત્ર ('મેટફિઝિક્સ'), તર્કશાસ્ત્ર, પ્રમાણશાસ્ત્ર ('એપિસ્ટેમોલૉજી') વગેરે તત્ત્વજ્ઞાનની વિવિધ શાખાઓ સંબંધ ધરાવે છે. પણ આ ઉપરાંત સામાન્ય દૃષ્ટિએ પણ તત્ત્વજ્ઞાને ભાષા વિશે વિચાર કરવો પડે છે. વિજ્ઞાન સીધું હકીકતોની સાથે કામ પાડે છે, પ્રત્યક્ષનિષ્ઠ છે, ત્યારે તત્ત્વજ્ઞાન ઘણે અંશે માત્ર શાબ્દિક પ્રવૃત્તિ છે.

---

* શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના આશ્રયે તા. ૫-૩-૧૯૭૪ના રોજ આપેલું યુનિવર્સિટી-વ્યાખ્યાન.

તત્ત્વજ્ઞ શાબ્દિક ચર્ચા દ્વારા પોતાના વિચારોનું પરીક્ષણ કરતા હોય છે. આથી તે ભાષાની—પોતાના પ્રમુખ સાધનની—ક્ષમતા બાબત વિશેષ સચિંત હોય છે. પ્લોટિનસ અને બર્ગસાં જેવા અંતઃપ્રજ્ઞાને મહત્ત્વ આપતા તત્ત્વજ્ઞોએ ભાષાને મૂળભૂત સત્યો સૂચિત કરવા માટે અસમર્થ ગણી છે. તો બીજી બાજુ બીજા કેટલાક તત્ત્વજ્ઞો ભાષામાં એવી કોઈ પાયાની અયોગ્યતા હોવાનું માનતા નથી. તેઓ ભાષાને ખામીવાળી માને છે ખરા, પણ તેમને મતે ક્ષતિઓ દૂર કરી શકાય તેમ છે. મુદ્દો એ છે કે અંતઃપ્રજ્ઞાવાદી તત્ત્વજ્ઞો પણ વાણી સત્યને રજૂ કરવા અસમર્થ હોવાનું ત્યારે જ કહી શકે જ્યારે ભાષાની પ્રકૃતિ કેવી છે તે અંગે તેમણે પહેલેથી કોઈક ખ્યાલ બાંધ્યો હોય. અને ભાષાની સુધારણાની ચિંતા કરતા તત્ત્વજ્ઞોને તો ભાષા ક્યારે અર્થપૂર્ણ હોય છે અને પોતાનું કાર્ય બરાબર કરે છે તે નક્કી કરવા ભાષાના સ્વરૂપ અને બંધારણનો અનિવાર્યપણે વિચાર કરવો પડે.

વળી તત્ત્વજ્ઞાનનું લક્ષ્ય કે પ્રયોજન શું છે એ વિશે જે પાયાનો દૃષ્ટિભેદ આપણા સમયમાં ઉદ્ભવ્યો છે તેને કારણે પણ ભાષાની તાત્ત્વિક વિચારણાને અભૂતપૂર્વ મહત્ત્વ મળ્યું છે. તત્ત્વજ્ઞાનનું મુખ્ય કાર્ય જગતની મૂળભૂત રચના કે બંધારણ કેવું છે તે સમજવાનું અને તે અનુસાર વ્યક્તિગત આચરણ અને સમાજવ્યવસ્થાનાં ઉચિત ધોરણો કયાં છે તે નક્કી કરવાનું છે એમ પરંપરાથી મનાતું આવ્યું છે. પણ અર્વાચીન સમયમાં એમ લાગ્યું કે ઉપર્યુક્ત પ્રયોજન તત્ત્વજ્ઞાનની પહોંચની બહાર છે, કારણકે તત્ત્વજ્ઞાનની તપાસપદ્ધતિ પ્રત્યક્ષ નિરીક્ષણ અને પ્રયોગવિધાનનો આશ્રય ન લેનારી, કેવળ ચિંતનપ્રવૃત્તિ જ છે, અને આવી પદ્ધતિથી જગતની મૂળભૂત પ્રકૃતિ વિશે, અથવા તો સદાચાર–દુરાચાર વિશે કશા નક્કર નિર્ણયો પ્રાપ્ત ન થાય. આથી અઢારમી શતાબ્દીની વિમર્શાત્મક તત્ત્વવિદ્યા–Speculative metaphysics–ના વિરોધે ઓગણીસમી શતાબ્દીમાં સમીક્ષાત્મક તત્ત્વજ્ઞાન–Critical philosophyનો ઉદય થયો. તે અનુસાર તત્ત્વજ્ઞાનનું ખરું કાર્ય છે વિભાવોનું વિશ્લેષણ કરવું તે. જગત અને માનવજીવન વિશેની આપણી વિચારણા જે મૂળભૂત વિભાવોને આધારે ચાલે છે તે વિભાવોની સ્ફુટતા અને વિશદતા સાધવી એ જ તત્ત્વજ્ઞાનનું પ્રયોજન છે. સ્વયં વિચારનું સ્વરૂપ કેવું છે તેની સમાલોચના–એટલે કે વિચારની જ વિચારણા એ કૅન્ટના સમયથી તત્ત્વજ્ઞાનનો મુખ્ય વિષય બની.

આવી વિચારણા બે રીતે થઈ શકે : વિભાવો, વિચારો અને વિચારતંત્રોને તપાસ-સામગ્રી તરીકે લઈને, અથવા તો શબ્દો, વાક્યો, વાતચીતો વગેરે જેવાં ભાષિક રૂપોને સામગ્રી તરીકે લઈને. એટલે કે તે વિભાવવિવેચન હોય અથવા તો ભાષાવિવેચન હોય. કૅન્ટની આલોચના પહેલા પ્રકારની સામગ્રીને આધારે ચાલે છે, તો વર્તમાન શતાબ્દીમાં શરૂ થયેલ ‘ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાન’ કે ‘તર્ક–વિશ્લેષણીય’ આંદોલન બીજા પ્રકારની સામગ્રીને આધારે ચાલે છે. ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાન વિચારવિશ્લેષણને સ્થાને ભાષાવિશ્લેષણને પાયાની વસ્તુ ગણે છે. આ મતવ્ય અનુસાર તત્ત્વજ્ઞાનની સમસ્યાઓ—જેવી કે ચિત્ત, જ્ઞાન, વાસ્તવ, કારણ, પ્રકૃતિ, આચારનીતિ, ઈશ્વર વગેરેની સમસ્યાઓ એ તત્ત્વતઃ ભાષાને લગતી સમસ્યાઓ જ છે All questions of philosophy are questions of language. એ વિષયોને લગતી વિચારણા હકીકતમાં જગતની કોઈ લાક્ષણિકતાની ઉપર પ્રકાશ નથી નાખી શકતી; તે તો માત્ર ‘ચિત્ત’ વગેરે શબ્દો કઈ રીતે વપરાય

છે — આપણે તેમનો કઈ રીતે ઉપયોગ કરીએ છીએ તેના ઉપર જ પ્રકાશ નાખતી હોય છે. હકીકતે વિભાવોની તપાસને શબ્દોના વપરાશની તપાસથી જુદી રાખી શકાય તેમ નથી.

પણ આ પ્રમાણે જો તત્ત્વજ્ઞાનનું મુખ્ય કાર્ય ઉક્તિના અને શબ્દોના અર્થની લાક્ષણિકતાઓ તારવવાનું હોય તો તેની પાસે ભાષાપ્રયોગો અને તેમના અર્થોના સ્વરૂપને લગતી કોઈ સર્વસામાન્ય પૂર્વધારણા હોવી—કોઈ સામાન્ય અર્થસિદ્ધાંત હોવો અત્યંત જરૂરી છે. ‘અમુક ઉક્તિનો અમુક અર્થ છે’ એમ જ્યારે આપણે કહીએ છીએ ત્યારે એ ઉક્તિ વિશે આપણે શું કહીએ છીએ? શબ્દને ‘અર્થ હોવો’ એટલે શું? ક્યારે બે ઉક્તિઓને એકાર્થક ગણવી — આવી આવી બાબતોને લગતો કોઈક સામાન્ય સિદ્ધાંત સ્વીકાર્યા વિના તત્ત્વજ્ઞની વિચારણા આગળ વધી ન શકે

એક ઉદાહરણથી આ વાત સ્પષ્ટ કરીએ. જ્ઞાનની તપાસનો જ મુદ્દો લઈએ અને અંગે આપણે કાં તો એમ કહી શકીએ કે (૧) અમે જ્ઞાન કેવું છે તે તપાસીએ છીએ, અથવા તો (૨) અમે જ્ઞાનનો વિભાવ તપાસીએ છીએ, અથવા તો (૩) જ્યારે કોઈ એમ બોલે કે ‘હું જાણું છું કે બાબત આમ છે’ ત્યારે તે શું કહેતો હોય છે તેની અમે સ્પષ્ટતા કરવા પ્રયાસ કરીએ છીએ. આમાંનો પહેલો અભિગમ નિર્દેશવાદી અર્થસિદ્ધાંતનો —referential theory of meaning—નો છે. તે સિદ્ધાંત પ્રમાણે ‘અમુક શબ્દને અમુક અર્થ છે’ એટલે તે શબ્દ અમુક બાહ્ય પદાર્થનો નિર્દેશ કરે છે. નર્યા કે પ્રત્યક્ષ પદાર્થનો નિર્દેશ કરતા શબ્દો (નામો કે સંજ્ઞાઓ) પૂરતો આ પક્ષ બની શકે. પણ વિશેષણો, સંયોજકો, નામયોગીઓ વગેરેને લગતું કશું પણ આંગળી ચીંધીને અનુભવજગતમાંથી બતાવી નથી શકાતું. વળી ‘ઘોડો’ જેવા શબ્દ વ્યક્તિનિર્દેશક છે કે જાતિનિર્દેશક તેની પણ મોટી ગૂંચ છે. ‘જ્ઞાન’ નામનો કોઈ પદાર્થ આપણા વિચાર અને વાતચીતથી નિરપેક્ષપણે પ્રથમ વિદ્યમાન હોય તો તે પછી તે કેવો છે તેની તપાસ થાય: પણ એવો પદાર્થ કોઈએ શોધી બતાવ્યો નથી અને ‘જ્યારે’, ‘તરફ’, ‘અંદર’, ‘સાથે’, ‘અને’ વગેરેને લગતું બાહ્ય જગતમાં શું બતાવી શકાશે? દરેક શબ્દને અર્થ હોય છે, પણ એ અર્થ વસ્તુનિર્દેશક હોવાનું હમેશાં બતાવવું શક્ય નથી. આમ નિર્દેશવાદી અર્થસિદ્ધાંતની કચાશો ઉઘાડી છે.

ઉપર્યુક્ત બીજો અભિગમ વિચારવાદી અર્થસિદ્ધાંતનો છે. તે અનુસાર શબ્દોનો અર્થ એટલે આપણા ચિત્તમાં ઉપસ્થિત વિચાર કે વિભાવ. ‘ગાય’ એટલે તે શબ્દના વપરાશ વેળા વક્તા કે શ્રોતાના ચિત્તમાંનો ‘ગાય’નો ખ્યાલ. ‘જ્ઞાન’ની તપાસ કરવી એટલે ‘જ્ઞાન’નો વિભાવ તપાસવો. આ અભિગમમાં શબ્દને વક્તાના ચિત્તમાં રહેલા વિચારના સંકેત તરીકે લેવાય છે. પરંતુ અનેક શબ્દોના ઉપયોગ વેળા આપણા ચિત્તમાં કોઈ ચિત્ર ઉપસ્થિત થતું હોવા બાબત આપણે સહેજ પણ સભાન હોતા નથી; અને અનેક શબ્દોને લગતું કોઈ ચિત્ર જ ચિત્તમાં ઊઠતું હોતું નથી. દાખલા તરીકે આ વાક્ય લો: ‘જ્યાં સુધી આપણને તાત્ત્વિક વિચારણાનું સ્વરૂપ ન સમજાય...’ આ વાક્ય બોલતી વેળા તેના દરેક શબ્દ ટીક કયું ચિત્ર બોલનારના મનમાં હોવાનું કહી શકાશે? વાણીવ્યવહારમાં આપણે વિચારને અભિવ્યક્ત

કરીને તે આમાને પહોંચાડીએ છીએ ખરા, પણ વિચાર અને અર્થનો સીધો તાળો મેળવવા જતાં અનેક મુશ્કેલીઓ ખડી થાય છે.

અર્થને લગતો બીજો અભિગમ અર્થના વર્તનવાદી સિદ્ધાંત ઉપર આધાર રાખે છે. વાણીવ્યવહાર વેળાની દૃશ્ય પરિસ્થિતિ ઉપરથી અર્થનું સ્વરૂપ સમજવાની તે સિદ્ધાંત આશા રાખે છે. જે પરિસ્થિતિમાં શબ્દ પ્રયોજાય અને તેથી શ્રોતાની જે પ્રતિક્રિયા જોવામાં આવે તે જ એ શબ્દનો અર્થ. આ અભિગમનાં પણ ઘણી મુશ્કેલીઓ છે. એકના એક શબ્દનો પ્રયોગ વિવિધ પ્રતિક્રિયાઓ જન્માવી શકે અથવા તો કશી જ પ્રત્યક્ષ પ્રતિક્રિયા ન જન્માવે. જે પ્રકારના વર્તનના સંદર્ભમાં શબ્દપ્રયોગ થાય છે તેને આધારે અર્થનિર્ણય કરવાનું ઘણું ઓછી વાર શક્ય હોય છે. 'તેને હવે જ્ઞાન થયું' કે 'તેણે સાચી વાત જાણી' એમ બોલાય ત્યારે શ્રોતાના પ્રતિભાવને આધારે 'જ્ઞાન' કે 'જાણવું'નો અર્થ કઈ રીતે નક્કી થઈ શકે ?

સાચી વાત એ છે કે જ્યારે કોઈ તત્ત્વજ્ઞ ઉપર્યુક્ત અભિગમોમાંથી એકેયનો આદર કરે છે ત્યારે હકીકતમાં તો તે 'જાણવું' શબ્દના (અને તેના પરથી સધાયેલા શબ્દોના) વપરાશનાં વિવિધ પાસાંનો જ ઊહાપોહ કરતો હોય છે એટલે જેટલા પ્રમાણમાં વિભાવોનું વિશ્લેષણ કરવું એ તત્ત્વજ્ઞાનનું મુખ્ય કાર્ય ગણીએ તેટલા પ્રમાણમાં તે વિશ્લેષણ અર્થની તપાસને આધારે જ ચાલી શકશે, અને અર્થની તપાસ વાણીવ્યવહારમાં તે અર્થનો વાચક શબ્દ કઈ રીતે વપરાય છે–કઈ શરતો નીચે તેનો વપરાશ થતી હોય છે–તેની તપાસને આધારે જ થઈ શકશે.

પણ આ રીતે તત્ત્વજ્ઞાનની સમસ્યાઓને મૂળભૂત રીતે ભાષાની સમસ્યાઓ માનનારા તત્ત્વજ્ઞોમાં પણ બે પક્ષ છે. એક પક્ષના મત અનુસાર આપણા સામાન્ય વ્યવહારની ભાષા ધૂંધળી, અસ્પષ્ટ, સંદિગ્ધ, નાનાર્થ, સંદર્ભાશ્રિત અને આ કારણે ખોટે રસ્તે દોરનારી હોવાથી તત્ત્વજ્ઞાનના હેતુઓ માટે તે અયોગ્ય છે. તેની આ અયોગ્યતા જ બધી ઉપાધિનું મૂળ છે. પરિણામે તેને બરાબર સુધારીએ કે સમજીએ તો તત્ત્વજ્ઞાનની સમસ્યાઓ કાં તો ઊકલશે અથવા તો ઓગળી જશે. આ પ્રકારનો વિચાર વહેતો મૂકી તે અનુસાર તત્ત્વવિચાર કરનારાઓમાં ફ્રેગે અને રસેલ અગ્રણી હતા. મૂરનો તત્ત્વવિચાર પણ એ દિશામાં પુરસ્કારક બન્યો, પણ એનો સૌથી વધુ પ્રભાવશાળી પુરસ્કર્તા હતો વિટ્ગેન્સ્ટાઇન. તેના પ્રભાવ નીચે તત્ત્વજ્ઞાન તત્ત્વતઃ ભાષાશ્રિત હોવાનો મત વર્તમાન બ્રિટિશ-અમેરિકી તત્ત્વવિચારમાં સર્વોપરિ બન્યો.

તત્ત્વજ્ઞાનનું એક લક્ષ્ય વાસ્તવના સ્વરૂપને સમજવાનું છે, અને ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાનના મતે આની ચાવી આપણને ભાષાની લાક્ષણિકતાઓની તપાસ દ્વારા પ્રાપ્ત થાય છે. વિટ્ગેન્સ્ટાઇનના આગલા (એટલે કે 'ટ્રૅક્ટેટસ'માંના) તત્ત્વવિચાર અનુસાર અમુક વાક્ય વડે અમુક તથ્ય નિર્દિષ્ટ થાય છે. એનો અર્થ એ કે તે વાક્યના બંધારણ અને તથ્યના બંધારણ વચ્ચે કશીક સમાનતા છે. જગત જે તથ્યોનું બનેલું છે તે દરેક તથ્ય વસ્તુતત્ત્વની દૃષ્ટિએ અમુક બંધારણ ધરાવતું હોય છે. તે જ પ્રમાણે, અમુક તથ્યને પ્રસ્તુત કરતું વાક્ય પોતે તર્કનિષ્ઠ બંધારણ ધરાવતું હોય છે. વાક્યના તર્કનિષ્ઠ બંધારણ અને તથ્યના વસ્તુતત્ત્વનિષ્ઠ બંધારણની વચ્ચે કશીક સમાનતા હોય છે. તથ્યની તપાસ કરવા કરતાં તેને પ્રસ્તુત કરતા વાક્યની તપાસ કરવી સહેલી હોવાથી વાસ્તવનું સ્વરૂપ સમજવાનો તે જ

રાજમાર્ગ છે, પરંતુ વાક્યના બધાય ધર્મોને તે વાક્ય દ્વારા નિર્દિષ્ટ તથ્યના ધર્મો નહીં લઈ શકાય તેમ નથી. તેના કેટલાક ધર્મો 'આગંતુક' હોઈ તત્ત્વવિચારને ગેરરસ્તે દોરે [illegible] છે. તેમને આધારે તારવેલાં જગતના બંધારણને લગતાં અનુમાનો [illegible] નથી હ એટલે તત્ત્વજ્ઞાનનું પહેલું કાર્ય એક કૃત્રિમ, તાર્કિક ભાષા ઘડી કાઢવાનું—અથવા તો તે [illegible] ભૂમિકા રચવાનું—છે. તર્કસંગત વાક્યરચના ધરાવતી આવી કૃત્રિમ 'આદર્શ' કે [illegible] ભાષા દ્વારા આપણી સ્વાભાવિક સામાન્ય ભાષાની ઊણપ [illegible] અને [illegible] સુધારી લઈ શકાશે. આ અંગે એવી શ્રદ્ધા ધરાવાય છે કે એવી ભાષાના [illegible] આપણે વાસ્તવના તાત્ત્વિક બંધારણને લગતાં પાયાનાં તથ્યો ઉકેલી શકીશું. વિટ્ગેન્સ્ટાઇન પછી આ પરંપરામાં કાર્નાપ, ક્વાઇન, ગુડ્મેન વગેરે તત્ત્વજ્ઞોએ વિશિષ્ટ કાર્ય કર્યું છે

પણ ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાનને તત્ત્વવિચારની સાચી દિશા માનતો અને તે માટે સામાન્ય ભાષાવ્યવહાર પર લક્ષ કેંદ્રિત કરતો અર્વાચીન તત્ત્વજ્ઞોનો બીજો એક [illegible] 'સામાન્ય ભાષાના તત્ત્વજ્ઞો' તરીકે ઓળખાય છે. તેઓ એવા મતના છે કે સામાન્ય [illegible] જેવી છે તેવી જ ઠીક છે, અને તત્ત્વજ્ઞાનના હેતુઓ માટે પણ તે [illegible] છે. તેને સુધારવાની કે કોઈ કૃત્રિમ તાર્કિક ભાષા ઘડી કાઢવાની [illegible] જરૂર નથી. તત્ત્વવિચારની ગૂંચોનાં મૂળ ભાષામાં છે એ વાત [illegible], પણ [illegible] નો નહીં, પણ તત્ત્વજ્ઞોએ કરેલા ભાષાના દુરુપયોગનો છે. તત્ત્વજ્ઞો શબ્દોના [illegible] પ્રયોગોથી ફંટાઈને પોતાનો વિચાર ચલાવે છે, તેથી જ મુશ્કેલીઓ [illegible] છે આ પ્રકારની સમજને આધારે ઉદય પામેલો તત્ત્વવિચાર 'સામાન્ય ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાન' એવે નામે ઓળખાય છે. એનાં મૂળ વિટ્ગેન્સ્ટાઇનના ઉત્તરકાલીન તત્ત્વવિચારમાં ('ફિલોસોફિકલ ઇન્વેસ્ટિગેશન્ઝ'માં પ્રસ્તુત તત્ત્વવિચારમાં) છે. તે અનુસાર તત્ત્વજ્ઞાનની બધી નહીં તો ઘણી-ખરી સમસ્યાઓનાં મૂળ તત્ત્વજ્ઞોએ 'જાણવું', 'જોવું', 'મુક્ત', 'સાચું', 'સારું', 'કારણ' વગેરે સંજ્ઞાઓને તે સામાન્ય રીતે વપરાય છે તેના કરતાં જુદી કે ખોટી રીતે વાપરી છે, તેમાં રહેલાં છે. આથી તત્ત્વજ્ઞો અનેક અપનિવાર્ય ગૂંચોમા ફસાયા છે અને અસાધ્ય કૃત-પ્રશ્નોના—કૃતક પ્રશ્નોના—ભોગ બન્યા છે. જેવા કે 'બીજા લોકોના વિચાર કે લાગણી આપણે જાણી શકીએ છીએ ખરા?' 'આપણે ખરેખર કોઈ ભૌતિક પદાર્થ કદી જોઈએ છીએ ખરા?' 'કદી કોઈ મુક્તપણે પ્રવૃત્ત થતું હોય છે ખરું?' 'ભવિષ્યમાં ઘટના [illegible] નહીં, પણ એમ બનશે એવું માનવા આપણી પાસે કદી કોઈ કારણ હોય છે ખરું?' ઇત્યાદિ. તત્ત્વજ્ઞોની ભૂલ 'જાણવું', 'જોવું', 'મુક્ત', 'કારણ' વગેરે સંજ્ઞાઓ સામાન્ય [illegible] જે રીતે વપરાય છે તેથી અળગા ચાલવામાં છે. ભાષાનો ખરેખર ઉપયોગ કઈ રીતે [illegible] છે અને તત્ત્વજ્ઞો ક્યાં ખોટા રસ્તે ચડી ગયા છે તેની તપાસ કરીએ તો [illegible] પ્રશ્નોની કૃતકતા ખુલ્લી પડી જાય. વિટ્ગેન્સ્ટાઇનના મતે તત્ત્વજ્ઞનું કાર્ય ચિકિત્સકનું—[illegible] ગૂંચો દૂર કરવાનું છે. આ માટે શબ્દના અર્થને બરાબર તપાસવો જોઈએ—એટલે કે સામાન્ય ભાષક અમુક શબ્દને કઈ રીતે વાપરે છે તે તપાસવું જોઈએ.

તત્ત્વવિચારની આ પદ્ધતિને માન્ય કરનારાં બે જૂથો છે: એક વિટ્ગેન્સ્ટાઇનનું [illegible] જૂથ. એમાં વિઝ્ડમ, માલ્કમ, વાઇઝ્મેન, એન્સ્કોમ્બ વગેરેનો સમાવેશ થાય છે [illegible]

ઑક્સફર્ડના તત્ત્વજ્ઞોનું જૂથ. તેમાં રાઇલ, ઑસ્ટિન તથા તેમની પછીના સ્ટ્રૉસન, હાર્ટ, હેમ્પશાયર, હેર, ઉર્મ્સન વગેરેનો સમાવેશ થાય છે.

ઉપર વિટ્ગેન્સ્ટાઇનના ભાષાવિષયક તત્ત્વવિચારમાં પૂર્વકાલીન અને ઉત્તરકાલીન એવો મૂળભૂત ભેદ પડતો હોવાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. આ ભેદનો થોડોક ખ્યાલ મેળવવો એ આ વિષયમાં આધુનિક સમયમાં આવેલાં વળાંકોને સમજવા માટે જરૂરી છે.

જેમ કૅન્ટે વિચારની સીમાઓ આંકવાનું કાર્ય પોતાને માથે લીધેલું, તેમ વિટ્ગેન્સ્ટાઇને ભાષાની સીમાઓ આંકવાનું કાર્ય પોતાને માથે લીધેલું. 'ટ્રૅક્ટેટસ'ના તત્ત્વવિચારમાં તેનો મત એવો હતો કે તથ્યનિષ્ઠ વાણીવ્યવહાર (factual discourse) ની મર્યાદાની બહાર જે કાંઈ છે તે ભાષામાં **કહી** શકાતું નથી, પણ ભાષા દ્વારા **બતાવી** શકાય છે. ધર્મ અને આચારનીતિનાં સત્ય અનિર્વચનીય છે : તથ્યનિષ્ઠ ભાષાના માળખામાં તે પકડી શકાતાં નથી; તેમનું તથ્યલક્ષી વિશ્લેષણ થઈ શકતું નથી. છતાં પણ ભાષા મારફત તેમનું આકલન થઈ શકે છે. વળી તેનું બીજું મંતવ્ય એવું હતું કે વાસ્તવનું બંધારણ ભાષાના બંધારણનું નિર્ણાયક હોય છે. પણ ભાષાના આ બંનેય વિચારોની બાબતમાં 'ફિલોસોફિકલ ઇન્વેસ્ટિગેશન્સ'માં વિટ્ગેન્સ્ટાઇનના મતમાં પરિવર્તન થયું. તેમાં તે વાસ્તવને ભાષાનું નિર્ણાયક નહીં પણ ઊલટું જ—ભાષાને વાસ્તવની નિર્ણાયક—માને છે, કારણકે ભાષા દ્વારા જ વસ્તુઓ જોઈ શકાય છે. વળી પહેલાં તથ્યનિષ્ઠ ભાષાનું અને ધર્મ, નીતિ, કલાને લગતી ભાષાનું તાર્કિક બંધારણ એકસરખું હોવાનું અને ફરક ઉપરઉપરનો હોય તોપણ તાત્ત્વિક વિશ્લેષણથી તેની એકતા પ્રકટ કરી શકાતી હોવાનું તેનું માનવું હતું—ઉપરના ભેદો એક જ મૂળભૂત વસ્તુના વિવિધ પર્યાયો હોવાનો તેનો મત હતો. પણ ઉત્તરકાલીન વિચારણામાં ભાષાના વિવિધ ઉપયોગોને કશાક મૂળભૂત આતરિક ભેદોના આવિષ્કારક તરીકે ગણવાનો તેનો મત થયો. વિવિધ પ્રકારના વ્યવહારની ભાષાઓની વચ્ચેની સમાનતાઓ તાત્ત્વિક નહીં, પણ વિવિધ રમતોની વચ્ચેની સમાનતાઓની જેમ સ્પષ્ટપણે ન પકડી શકાય તેવી છે. આથી નિર્વચનીય અને અનિર્વચનીયની વચ્ચે સીમારેખા દોરવાને બદલે ભાષાના વિવિધ ઉપયોગો વચ્ચે સીમારેખા દોરવાનું કાર્ય કેન્દ્રવર્તી બને છે. આ સંદર્ભમાં વિટ્ગેનસ્ટાઇનનું અત્યંત પ્રસિદ્ધ બનેલું સૂત્ર છે : 'અર્થ નહીં, ઉપયોગ પૂછો.' આમ 'અર્થ એટલે શું ?' તેની તપાસની સાચી દિશા શબ્દ કઈ રીતે વાપરીએ છીએ, શબ્દ વડે આપણે શું કરીએ છીએ તેની તપાસ હોવાનું સ્વીકારવામાં આવ્યું.

ભાષાના ઉપયોગની આ રીતની તપાસને તત્ત્વવિચારની સાચી દિશા માનનારા આધુનિક તત્ત્વજ્ઞોનાં બે જૂથ હોવાનો ઉપર નિર્દેશ કર્યો હતો. તેમાંનું એક જૂથ— વિટ્ગેનસ્ટાઇનવાદી જૂથ અમુક વિશિષ્ટ તાત્ત્વિક સમસ્યાઓના ઉકેલમાં રસ ધરાવે છે, જ્યારે બીજું જૂથ— ઑક્સફર્ડનું જૂથ—સામાન્ય ભાષાની પ્રત્યક્ષ વિગતોમાં અને તેમના પરથી સામાન્ય તાત્ત્વિક વ્યાપ્તિઓ બાંધવામાં વધુ રસ ધરાવે છે. તેમનું સૂત્ર છે, 'તત્ત્વજ્ઞાન **વાત કરવાનો** નહીં, **કરવાનો** વિષય છે.'

આ પરંપરામાં થયેલા ઑસ્ટિને ભાષા કઈ રીતે કામ કરે છે તે પરત્વે ઊંડી જિજ્ઞાસા દાખવી છે. તેને મતે સામાન્ય વાણીવ્યવહારમાં એક શબ્દ અને બીજા શબ્દ વચ્ચે, એક

ઉક્તિ અને બીજી ઉક્તિ વચ્ચે જે ભેદ હોય છે તેની પાછળ કોઈક કારણ હોય જ છે. તેથી અમુક શબ્દના બધા પ્રયોગોને લગતી હકીકતો પૂરેપૂરી ધ્યાનમાં લઈને જ સૈદ્ધાંતિક તારણો કાઢવાં જોઈએ. ભાષાની પ્રકૃતિમાં લાઘવનો ગુણ રહેલો છે: તે વધુમાં વધુ અર્થવિવેક ઓછામાં ઓછી સામગ્રીથી સાધતી હોય છે. પરિણામે જો તત્ત્વજ્ઞો ભાષામાં કોઈ નવતર ભેદ બહારથી દાખલ કરવા જશે તો તેથી ભાષાની કરકસરની વ્યવસ્થા [illegible] થશે—એક જગ્યાએ કરેલો ફેરફાર કોઈક બીજી જગ્યાના આવશ્યક ભેદને નષ્ટ કરશે. દરેક શબ્દભેદ અર્થભેદનો વાચક હોય છે. ઉદાહરણ તરીકે, અંગ્રેજી look કે seem જેવા તદ્દન સાદા શબ્દોને લગતા સઘળા રૂઢિપ્રયોગો પોતપોતાની સાર્થકતા ધરાવે છે. આથી ભાષાની તાર્કિક સુધારણા કરવાના તત્ત્વજ્ઞોના પ્રયાસો નિષ્ફળ જવાના. ભાષાના [illegible] લાગતા અવયવનું છેદન કરવાથી સમગ્ર તંત્રની સમતુલા જોખમાશે અને તેને માટે તે પ્રાણઘાતક નીવડશે

સામાન્ય ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાને તત્ત્વવિચારની જે દૃષ્ટિ અને પદ્ધતિ અપનાવી છે તેના તેના વિષય અને વ્યાપ અંગે કેટલીક ગંભીર સમસ્યાઓ ઊભી થઈ છે. જો વિભાવોની તપાસ શબ્દ કઈ રીતે વપરાય છે તેની તપાસ દ્વારા કરવાની હોય, અને તત્ત્વજ્ઞાનનું એ મુખ્ય કાર્ય હોય તો પ્રશ્ન એ થાય કે તત્ત્વજ્ઞાન એ ભાષાવિજ્ઞાનનો જ એક ભાગ નહીં બની જાય? 'જાણવું', 'સારું', 'કારણ', 'ધારવું', 'સાચું' વગેરે શબ્દો જે રીતે પ્રચલિત વ્યવહારમાં વપરાય છે, જે રીતે વાક્યોમાં તે પ્રયોજાય છે તેને લગતી હકીકતોની તપાસ અને તારણો એ તો ભાષાવિજ્ઞાનનું કાર્યક્ષેત્ર ગણાય. તો પછી તત્ત્વજ્ઞાન અને ભાષાવિજ્ઞાન વચ્ચે ભેદરેખા ક્યાં દોરવી? વળી અર્વાચીન ભાષાવિજ્ઞાને જે અત્યંત ચોક્કસ વૈજ્ઞાનિક વિશ્લેષણપદ્ધતિઓ વિકસાવી છે તેની સરખામણીમાં ભાષાને તપાસવાની તત્ત્વજ્ઞોની રીત કોઈ નવશિખાઉની રીત હોવાની છાપ નથી પાડતી? આ અંગે અત્યારના તત્ત્વજ્ઞોમાં ઘણો ઉગ્ર વાદવિવાદ પ્રવર્તી રહ્યો છે, અને ઘેરી કટોકટીનું વાતાવરણ છવાઈ ગયું છે. તત્ત્વજ્ઞોની એવી દલીલ છે કે તત્ત્વજ્ઞાનનું કાર્ય કોઈ પણ વિદ્યાશાખાના વિષયની સાથે સીધું કામ પાડવાનું નથી. પરંતુ તે તે વિદ્યાશાખાની વિશિષ્ટ સંજ્ઞાઓને તપાસવાનું છે. આથી વિજ્ઞાનનું તત્ત્વજ્ઞાન ગણિતશાસ્ત્રનું તત્ત્વજ્ઞાન, મનોવિજ્ઞાનનું તત્ત્વજ્ઞાન વગેરેની જેમ ભાષાવિજ્ઞાનનું તત્ત્વજ્ઞાન એ ભાષાવિજ્ઞાનથી અલગ એવો વિષય હોઈ શકે. પરંતુ આ સામે વાંધો એ લેવાય છે કે સંજ્ઞાઓની તપાસ—શબ્દોનો અભ્યાસ એ તો ભાષાવિજ્ઞાનનો પોતાનો જ વિષય છે, એ માટે તત્ત્વજ્ઞાન સજ્જ કે યોગ્ય હોવાનું શી રીતે ગણાય? વળી ચોમ્સ્કીના આગમન પહેલાંનું ભાષાવિજ્ઞાન—બંધારણીય ભાષાવિજ્ઞાન—ભાષાના ધ્વનિ, રૂપ અને વાક્યના સ્વરૂપ પૂરતું મર્યાદિત હતું અને તેથી અર્થતત્ત્વનો વિચાર તત્ત્વજ્ઞોનું ક્ષેત્ર ગણીને બંને વિદ્યાશાખાઓ વચ્ચે વિષયવિભાગ કરી શકાય તેમ હતું. પણ ચોમ્સ્કીના ઉત્તરકાલીન ભાષાસિદ્ધાંતમાં અને તે પછીના 'જનરેટિવ સેમેન્ટિક્સ'નો પુરસ્કાર કરતી વિચારણામાં અર્થવિચારને જે સ્થાન મળતું થયું છે તેના પછી ઉપર્યુક્ત વિષયવિભાગ માટે કેટલો અવકાશ રહે છે? [illegible] સિદ્ધાંત અને ચુસ્ત પદ્ધતિથી સજ્જ એવા ભાષાવિજ્ઞાનીને જ હવે ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાનના માર્ગદર્શક ગણવો જોઈએ અને તેની પોતાની તપાસપદ્ધતિ [illegible] હોવી જોઈએ એવો કેટલાકનો મત છે.

બીજી દલીલ એવી કરવામાં આવે છે કે ભાષાપ્રયોગોમાં બંનેને રસ હોવા છતાં ભાષાવિજ્ઞાની અને તત્ત્વજ્ઞાનીના કાર્યનું લક્ષ્ય જુદું જુદું છે. ભાષાવિજ્ઞાનનું કાર્ય ભાષકે ચિત્તસાત્ કરેલા નિયમાવલી કે જે નિયમાવલીને આધારે તે અસંખ્ય ઉક્તિઓનું નિર્માણ અને ગ્રહણ કરી શકે છે તે નિયમાવલીની પુનર્ઘટના કરવાનું છે. વળી તે વ્યક્તિગત અને સામાજિક વર્તન પર ભાષાનો પ્રભાવ, ભાષાશિક્ષણ, યાંત્રિક અનુવાદ વગેરે વિષયો અંગેની સમજ અને સિદ્ધિ પામવા મથે છે. આની બાજુ તત્ત્વજ્ઞાનનું લક્ષ્ય સંજ્ઞાઓના અર્થનું સ્પષ્ટીકરણ કરવાનું અને ભાષાના ઉપયોગને સમજવાનું છે. તત્ત્વજ્ઞાનને ભાષાવિજ્ઞાન તરફથી જે આહ્વાન મળ્યું છે તે તેના પ્રયોજન પરત્વે નહીં પણ આધુનિક ભાષાવિચારની પદ્ધતિ પરત્વે છે, ભાષાવિજ્ઞાને વાક્યરચના અને અર્થતત્ત્વને લગતો જે સિદ્ધાંત વિકસાવ્યો છે તે લક્ષમાં લીધા વિના તત્ત્વજ્ઞાનને ચાલે તેમ નથી એમ કેટલાકનું માનવું છે.

ત્રીજી દલીલ એવી કરવામાં આવે છે કે તત્ત્વજ્ઞાનને ભાષાના ઉપયોગ(use)માં કે 'વાણી'માં રસ છે, જ્યારે ભાષાવિજ્ઞાનને ભાષાના પ્રયોગ(usage)માં કે 'ભાષા' માં રસ છે. ભાષા બોલનારાઓ ભાષાનો ઉપયોગ કશુંક **કરવા** માટે કરે છે : નિવેદન કરવા, ચેતવવા, સલાહ, વચન વગેરે આપવા કે હુકમ, વિનંતી વગેરે કરવા. તત્ત્વજ્ઞને શબ્દનો અમુક કાર્ય માટે અમુક શરત નીચે થતો **ઉપયોગ** તપાસવાનો છે, જ્યારે ભાષાવિજ્ઞાનીને તે ઉપયોગ માટે કામમાં આવતો **શબ્દ** તપાસવાનો છે. પરંતુ ઑસ્ટિન પ્રયોગને તેના ઉપયોગ સાથે ગાઢ સંબંધ હોવાનું તથા ભાષાવિજ્ઞાનના વિકાસ સાથે તત્ત્વજ્ઞાન તેનું અંગ બની જવાનું માને છે. શબ્દના ઉપયોગની ઝીણવટભરી તપાસ માટે ઑસ્ટિનના નિબંધ 'હાઉ ટુ ડુ થિંગ્ઝ વિથ વર્ડ્ઝ' અને 'એ પ્લી ફૉર એક્સ્ક્યુઝિઝ' તથા રાઇલ, ઝિફ વગેરેની 'વૉલન્ટરી', 'યુઝ', 'ગુડ' વગેરેની ચર્ચા આ દૃષ્ટિએ દ્યોતક છે. વેન્ડલરને મતે સામાન્ય ભાષાના તત્ત્વજ્ઞોથી ઑસ્ટિન સુધીની પરંપરામાં જે વિશ્લેષણપદ્ધતિ વિકસી તેનું જ સ્વાભાવિક અનુસંધાન આધુનિક ભાષાવિજ્ઞાનની વિશ્લેષણપદ્ધતિ પૂરું પાડે છે.

આ ઉપરાંત પણ સામાન્ય ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાનની વિષય તેમ જ પદ્ધતિની દૃષ્ટિએ બીજી કેટલીક ટીકા થઈ છે. એ વિચારધારા ધરાવતા તત્ત્વજ્ઞોએ પદ્ધતિમૂલક કે સૈદ્ધાંતિક ચર્ચા સામાન્ય રીતે ટાળી હોવાનું તેમના પર દોષારોપણ થયું છે; જોકે રાઇલે તથા પોતાના કાર્ય દ્વારા ઑસ્ટિને એ ટીકાઓનો પ્રતિકાર કરવા કેટલોક પ્રયાસ કર્યો છે. મુખ્ય મુશ્કેલી ભાષાને 'સામાન્ય' ક્યારે ગણવી ? 'ઉપયોગ'ને સામાન્ય ક્યારે ગણવો ? અર્થ કરવામાં મતભેદ પડે ત્યાં તેનો નિકાલ શેને આધારે કરવો ?— એ બાબતોને લગતી છે. કૅવેલે કેટલોક બચાવ કર્યો છે. પણ ત્યાં તો હમણાં હમણાં ભાષાવિજ્ઞાનીઓ તરફથી જે ઉગ્ર અને જોખમી હલ્લો આવ્યો છે તેથી ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞોમાં ભારે ખળભળાટ અને ફફડાટ મચી ગયો છે.

સામાન્ય ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાનની પદ્ધતિની જે સૌથી વધુ વજૂદવાળી ખામી છે તે એ છે કે વિભાવવિશ્લેષણના આધાર તરીકે તેમની પાસે કોઈ વ્યાપક, સુસંઘટિત ભાષાસિદ્ધાંત નથી, તેમની પાસે 'અર્થ એટલે ઉપયોગ' વગેરે જેવાં થોડાંક સૂત્રો જ છે. ઉપર્યુક્ત સૂત્રનું તાત્પર્ય આપણે ઉપર જોયું તેમ એ છે કે શબ્દનો અર્થ, તેને લગતી કોઈ માનસિક પ્રતિમાની અંતરમાં તપાસ કરવાથી નથી મળતો; અથવા તો તેને અનુરૂપ કોઈ વાસ્તવિક તત્ત્વની—

પછી તે અમૂર્ત હોય કે મૂર્ત, માનસિક હોય કે ભૌતિક, વિશિષ્ટ હોય કે સામાન્ય—તેની તપાસ કરવાથી પણ નથી મળતો; તે માટે તો ભાષામાં તે શબ્દ ખરેખર કઈ રીતે વપરાય છે તે સાવધાનીથી તપાસવું જોઈએ. અર્થવિચારને લગતા વિજ્ઞાનવાદી (idealist), પ્રત્યક્ષ અનુભવવાદી કે ટ્રૅક્ટેટસમાં છે તે પ્રકારના પક્ષમાંથી છૂટવા માટે આ ઉપયોગવાદી સિદ્ધાંત ઘણો ઉપયોગી હતો. અને હવે જેને ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાનનો પ્રતિષ્ઠકાળ ગણવામાં આવે છે (એટલે કે બીજા વિશ્વયુદ્ધથી ૧૯૬૩–૬૪ સુધીનો ગાળો) તે દરમિયાન ભાષા-પ્રયોગોની સૂક્ષ્મ અર્થછાયાઓ અને અર્થભેદો પરત્વે ઘણી ઝીણી નજરે કામ થયું એ વાત પણ સાચી, પરંતુ આવી તારવણી દ્વારા પ્રાપ્ત થયેલી હકીકતોને ઉપયોગમાં લેવા માટેનું સૈદ્ધાંતિક માળખું વિકસાવવાની દિશામાં ભાગ્યે જ કશું થયું. ઑસ્ટિનનું, સ્ટ્રૉસનનું કે હાઉસહૉલ્ડરનું કાર્ય આ દિશામાં આગળ વધવાના થોડાક મૂલ્યવાન સંકેતો આપવાથી વધુ આગળ જતું નથી. વિશ્લેષણના ઓજાર તરીકે ‘ ઉપયોગ ’નો ખ્યાલ ઘણો અસ્પષ્ટ હોઈ તે તેથી જાતજાતના ગૂંચવાડા ઊભા થવા લાગ્યા. આ સંજોગોમાં હમણાં સર્લે તેના ‘ સ્પીચ ઍક્ટ્સ ’ માં એક વ્યાપક સિદ્ધાંત રજૂ કરવાની દિશામાં જે થોડીક ગતિ કરી છે, તેથી સારી એવી આશા જન્મી છે. આ બાબત આપણે આગળ જોઈશું. તે પહેલાં અર્વાચીન ભાષા-વિજ્ઞાનમાં જેના વિચારોથી ક્રાંતિ પ્રકટી છે તે ચૉમ્સ્કીનો ભાષાવિચાર તત્ત્વજ્ઞાન માટે કેટલો પ્રસ્તુત છે તે જરા અહીં જોઈએ.

ચૉમ્સ્કીને મતે ભાષાવિજ્ઞાન, મનોવિજ્ઞાન અને તત્ત્વજ્ઞાન હવે જુદીજુદી સ્વયંપર્યાપ્ત શાખાઓ રહી નહીં શકે. તત્ત્વજ્ઞો અને ભાષાવિજ્ઞાનીઓની પદ્ધતિઓ તથા વિચારમુદ્દાઓ એટલાં બધાં સમાન છે કે એકના વિષયમાં પ્રાપ્ત થયેલી નવનવી દૃષ્ટિઓની બીજાના વિષયમાં અવગણના કરવી પરવડે તેમ નથી. ભાષાવિજ્ઞાનના કેટલાક વિભાવો વિશ્લેષણાત્મક તત્ત્વજ્ઞાન માટે ઠીકઠીક ઉપયોગી થઈ શકે તેમ છે, તો સામે પક્ષે અર્થ અને વપરાશના પ્રશ્નો પરત્વે ભાષાવિજ્ઞાનીને તત્ત્વજ્ઞો પાસેથી ઘણું જાણવાનું મળે.

ભાષાવિજ્ઞાનની તત્ત્વજ્ઞાન માટે કેટલી પ્રસ્તુતતા છે તેનો નિર્ણય ‘ભાષાની પ્રકૃતિ કેવી છે ?’ ‘ભાષા કઈ રીતે વપરાય છે અને સમજાય છે ?’ ‘ભાષાને પ્રાપ્ત કરવાનો પાયો કયો છે ?’ વગેરે પ્રશ્નો તપાસીને તેમને આધારે જ કરી શકાય. ચૉમ્સ્કી માને છે કે ભાષાવિજ્ઞાન અને તત્ત્વજ્ઞાન એકબીજાની નજીક આવ્યાં હોવા છતાં, અને કેટલીક મહત્ત્વની બાબતમાં તેમના નવા નિષ્કર્ષો પરસ્પરને માટે દ્યોતક હોવા છતાં, તેમનાં ક્ષેત્રો નિરનિરાળાં છે.

ભાષાવિજ્ઞાનીને અમુક શબ્દમાં જે રસ છે તે તે શબ્દથી વ્યક્ત થતા વિભાવ કે વક્તવ્ય-ને કારણે નહીં, પણ ભાષાની પ્રકૃતિને લગતી કેટલીક ધારણાઓ માટે તે પુરાવો પૂરો પાડે છે તે કારણે. પણ તત્ત્વજ્ઞોને ‘ જાણવું ’, ‘ કારણ ’ વગેરે વિભાવોને કારણે ભાષામાં રસ છે. આ જાતની તપાસમાં જેને રસ હોય તેને ભાષાસિદ્ધાંતને તપાસવાના હેતુથી એકઠી કરેલી સામગ્રીમાંથી ભાગ્યે જ કશું શીખવાનું મળે.

પણ બીજી બાજુ, જ્ઞાન કઈ રીતે પ્રાપ્ત થાય છે, અને જ્ઞાનનું સ્વરૂપ ચિત્તની કેટલીક સર્વસામાન્ય લાક્ષણિકતાઓથી કઈ રીતે નિયત થાય છે તે પ્રશ્નો પૂરતાં ભાષાવિજ્ઞાનનાં તારણો તત્ત્વજ્ઞોને જરૂર ઉપયોગી થાય. ચૉમ્સ્કીના ભાષાસિદ્ધાંતમાં માનવચિત્તના જ્ઞાન-

વ્યાપારો વિશે જે નવા સંકેતો તરફ ધ્યાન દોરવામાં આવ્યું છે, જે ' પર્સેપ્ચ્યુઅલ મૉડેલ ' અને ' લર્નિંગ મૉડેલ ' પ્રસ્તુત કરાયા છે તે સ્વજ્ઞાને માટે ઘણા ઉપયોગી નીવડે તેમ છે.

મનુષ્યનો ચોમ્સ્કીનો ખ્યાલ બુદ્ધિતત્ત્વવાદની તરફેણ કરતો અને પ્રત્યક્ષવાદનો વિરોધી છે. પ્રત્યક્ષવાદીઓ મનુષ્યનું જ્ઞાન અને વર્તન તેના પરિસરથી પૂર્ણપણે નિયત થયેલું માને છે અને એ દૃષ્ટિએ તેઓ મનુષ્ય અને ઇતર પ્રાણીઓ વચ્ચે, અથવા તો પ્રાણીઓ અને યંત્રો વચ્ચે કશો જ તફાવત હોવાનું માનતા નથી. પરંતુ ચોમ્સ્કી મનુષ્યમાં એવી કેટલીક વિશિષ્ટ શક્તિઓ (જેમને ' ચિત્ત ' એવું નામ આપી શકીએ) હોવાનું માને છે—એને જ કારણે મનુષ્ય મુક્ત વર્તન કરવાનું સામર્થ્ય ધરાવે છે અને જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવામાં પણ એ પાયાનો ભાગ ભજવે છે.

ચોમ્સ્કીની વિચારણા પ્રમાણે ભાષા એ મનુષ્યની આગવી શક્તિ છે, અને વિચાર-વ્યાપાર માટે તે અનિવાર્ય છે. તે માને છે કે માનવભાષાઓ વચ્ચે ભિન્નતા ઉપરછલ્લી અને સમાનતા તલગામી છે. ભાષાઓમાં કેટલાક વસ્તુગત તેમ જ સ્વરૂપગત સાર્વત્રિક ધર્મો છે જેને આધારે આપણે સાર્વત્રિક વ્યાકરણ કે સર્વ ભાષાઓના કોઈ સામાન્ય વ્યાકરણનો ખ્યાલ મેળવી શકીએ. ધર્મોની આ સાર્વત્રિકતાનો ખુલાસો મનુષ્યમાં ભાષાને લગતી આગવી શક્તિ હોવાનું માનીએ તો જ આપી શકાય. બાળકમાં સાર્વત્રિક સિદ્ધાંતોનું જન્મદત્ત જ્ઞાન હોય તો જ પોતે સાંભળેલાં ગણતર વાક્યો ઉપરથી તે અસંખ્ય નવાં વાક્યો રચી શકે. આ સિદ્ધાંતો માનવચિત્તનો જ એક અંશ હોવા જોઈએ. આ બાબતમાં ચોમ્સ્કી દેકાર્તના ' જન્મસિદ્ધ વિચારો 'ની, અને પ્લેટો સુધી પહોંચતી બુદ્ધિતત્ત્વવાદી પરંપરાની યાદ આપે છે. ચોમ્સ્કીના ભાષાસિદ્ધાંતમાં આ રીતે ભાષાપ્રાપ્તિને લગતા તથા ભાષાના વસ્તુલક્ષી અને સ્વરૂપલક્ષી સાર્વત્રિક ધર્મોને લગતા જે નિષ્કર્ષો તારવવામાં આવ્યા છે તેમનું તાત્ત્વિક વિચાર માટે સારું એવું મહત્ત્વ છે.

પણ ભાષિક તત્ત્વજ્ઞાનને લગતો એક વ્યવસ્થિત સિદ્ધાંત વિકસાવવાની દિશામાં હમણાં એક મહત્ત્વનો પ્રયાસ સર્લે કર્યો છે. તેના પ્રયાસની પૂર્વભૂમિકા આપણે જોઈ લઈએ. હેગલ-ની પરંપરા પ્રમાણેના તત્ત્વવિચારથી—' મેટફિઝિક્સ ' થી—મુક્ત થવાની વૃત્તિને પરિણામે 'વેરિફિકેશન' ઉપર ('પ્રત્યક્ષતથ્યસંવાદિતા' ઉપર) આધાર રાખતો અર્થસિદ્ધાંત અર્વાચીન તત્ત્વવિચારમાં પ્રચલિત થયો. આથી વિજ્ઞાનનું તત્ત્વજ્ઞાન અને ગણિતશાસ્ત્રના મૂળ આધારો—માત્ર એ બે ક્ષેત્રોમાં કરવામાં આવતાં વિધાનોને જ અર્થવાળાં વિધાનો ગણવામાં આવતાં. તત્ત્વવિદ્યા, ધર્મ, સૌંદર્યશાસ્ત્ર, આચારનીતિ, તેમ જ નિત્યના વ્યવહારનાં ક્ષેત્રોમાં થતાં વિધાનોને અર્થહીન કે વ્યર્થ ગણવામાં આવતાં. આવડા જબ્બર પ્રદેશને તત્ત્વવિચારમાંથી બાતલ કરવાની પરિસ્થિતિ અંગે સૌથી પ્રથમ સચિંત બનનાર તત્ત્વજ્ઞ વિટ્ગેન્સ્ટાઇન હતો. પ્રત્યક્ષ હકીકતને આધારે જેમનો તથ્યાતથ્યનિર્ણય થઈ શકે તેવાં વિધાનો, 'એનેલિટિક' વિધાનો અથવા તો સ્વવ્યાઘાતી વિધાનો કરવા ઉપરાંત આપણે અન્ય કાર્યો કરવા માટે પણ ભાષા વાપરતા હોઈએ છીએ એ બાબત તરફ—ભાષાના વિવિધ ઉપયોગો તરફ—તેણે આપણું ધ્યાન દોર્યું.

ઑસ્ટિને આ જ વિષયની વિચારણા આગળ ચલાવી. સ્ટ્રૉસને 'વાક્યનો ઉપયોગ' અને 'વાક્યનો ઉદ્દગાર (' અટરન્સ') એની વચ્ચે ભેદ કરેલો. વિટ્ગેન્સ્ટાઈને બોલવાને કર્મ' તરીકે ગણી શકાય એ વાત તરફ ધ્યાન દોર્યું હતું. બોલવાને કશુંક કરવા તરીકે ગણવા ઉપરાંત બોલવામાં કે બોલવા વડે પણ લોકો કશુંક કરતા હોવાનું કહી શકાશે. ઑસ્ટિનનો નિબંધ 'હાઉ ટુ ડુ થિંગ્ઝ વિધ વર્ડ્ઝ' આ મુદ્દાને આધારે ચાલે છે. અર્થદૃષ્ટિએ એકરૂપ લાગે ઘણા જ મળતા આવતા જે કેટલાક શબ્દો તત્ત્વચિંતનના ઉપયોગને વિશે ગણાય છે તેમની વચ્ચે હકીકતમાં રહેલા ભેદની તપાસ ઑસ્ટિને હાથ ધરી, અને અંગ્રેજી know, be sure, be cetrain વગેરે વચ્ચેનો ભેદ ઝીણવટથી પ્રસ્તુત કર્યો. ઑસ્ટિનનું માનવું હતું કે શબ્દોના આ પ્રકારના ચુસ્ત અધ્યયન વિના કોઈ પણ વ્યાપક અર્થસિદ્ધાંત માટે નક્કર આધારપીઠ નહીં પૂરું પાડી શકાય.

ભાષાનો ઉપયોગ આપણે આજ્ઞા કરવા, શાસન ચલાવવા, વિનંતી કરવા, વચન આપવા, આશા કે ધારણા રાખવા, ચેતવણી આપવા વગેરે માટે કરીએ છીએ, અને આ કામો કરવા માટે વપરાતાં વાક્યોને આપણે તથ્યાતથ્યના ધોરણથી કોઈક જુદા જ ધોરણે માપીએ છીએ. ઑસ્ટિને આવાં વાક્યોને પ્રથમ તો 'તત્કર્મપરક' ('પર્ફોર્મેટિવ') વાક્યો કહ્યાં, કેમ કે જે કાર્ય વાક્યના મુખ્ય ક્રિયાપદથી સુચવાય છે ('વચન આપવું', 'માગવું' વગેરે) તે કાર્યના જ તે વાક્યો પોતે અંગભૂત છે. તથ્યાતથ્યને ધોરણે જેમને તપાસી શકાય તેવાં વાક્યોને ઑસ્ટિને 'કૉન્સ્ટેટિવ' કહ્યાં પણ પાછળના સમયમાં તેને લાગ્યું કે આવો ભેદ કરી શકાય તેમ નથી. તથ્યાતથ્યપરક વાક્યો પણ અન્ય કાર્ય કરવા માટે વપરાતાં હોય છે. આથી ઑસ્ટિને બોલવું એટલે કશુંક કરવું એ વાત ઉપર ભાર મૂકવા માટે ઉપર્યુક્ત બંને પ્રકારને એક જ વર્ગમાં સમાવીને તેને 'ઇલોક્યુશનરી ઍક્ટ્સ' એવું નામ આપ્યું. કોઈ પણ વાક્ય પ્રકૃતિથી 'પર્ફોર્મેટિવ' કે 'કૉન્સ્ટેટિવ' નથી હોતું. પ્રત્યેક અર્થ તે વાક્યના આ ઉપયોગ ઉપર આધાર રાખે છે. ઑસ્ટિનની આ દૃષ્ટિમાંથી સિદ્ધાંતનાં જે કટકાબટકાં ખર્યાં તે ઉપયોગમાં લઈને સર્લે પોતાનો 'વાક્કર્મોનો સિદ્ધાંત' ઘડ્યો. સર્લ ઑસ્ટિનની કેટલીક સંજ્ઞાઓ અને સૂત્રોનો ઉપયોગ કરે છે ખરા, પણ સર્લનું પ્રયોજન જુદું છે. બોલવાના અમુક અંશને જે અનિવાર્ય અને પર્યાપ્ત શરતો નીચે 'ઇલોક્યુશનરી ઍક્ટ' (અભિવાચિક કર્મ) કહી શકાય તે શરતોને તે તારવવા માગે છે. આવી શરતોને આધારે સર્લ સંભવતઃ કોઈ પણ અભિવાચિક કર્મના ચણિયારા સમા દરેક ક્રિયાપદ કે શબ્દગુચ્છના ઉપયોગ માટેના નિયમો તારવવાની આશા રાખે છે, અને છેવટે તેમને આધારે વાક્કર્મોના વ્યાપક સિદ્ધાંતનું નિર્માણ કરવાનું તેનું લક્ષ્ય હોય તેમ લાગે છે.

સર્લના પુસ્તક 'સ્પિચ ઍક્ટ્સ'નું ઉપશીર્ષક છે: ભાષાના તત્ત્વજ્ઞાનનો એક નિબંધ. સર્લ 'ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાન', 'ભાષાનું તત્ત્વજ્ઞાન' અને 'ભાષાવિજ્ઞાન' એ ત્રણેયને જુદાજુદા વિષય ગણે છે. તેમના મતે ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાન અમુક ભાષામાં અમુક શબ્દો, ઉક્તિઓ વગેરેના સામાન્યપણે થતા ઉપયોગને ધ્યાનમાં લઈને વિશિષ્ટ તાત્ત્વિક સમસ્યાઓ ઉકેલવા પ્રયાસ કરે છે. ઑક્સફર્ડ જૂથનું સામાન્ય ભાષાનિષ્ઠ તત્ત્વજ્ઞાન આ પ્રકારનું છે. તે એક વિશિષ્ટ તપાસપદ્ધતિ છે. બીજી બાજુ ભાષાના તત્ત્વજ્ઞાનનું લક્ષ્ય નિર્દેશ, સત્ય, અર્થ, આવશ્યકતા વગેરે જેવાં ભાષાનાં કેટલાંક સામાન્ય લાક્ષણિક તત્ત્વો પર પ્રકાશ પાડવાનું

છે. તે ખરેખર થતા ભાષાપ્રયોગો ઉપર પણ ધ્યાન આપવાની પદ્ધતિ અખત્યાર કરે છે ખરું, પણ એ કાર્ય તેને માટે આનુષંગિક છે. ભાષાનું તત્ત્વજ્ઞાન એક વિષય છે, અને 'સ્પિચ ઍક્ટ્સ' એ ભાષાના તત્ત્વજ્ઞાનનું પુસ્તક છે. ત્રીજી બાજુ ભાષાવિજ્ઞાન નૈસર્ગિક માનવીય ભાષાઓનાં બંધારણોને—ધ્વનિબંધારણ, વાક્યબંધારણ અને અર્થબંધારણને વર્ણવે છે. ભાષાના તત્ત્વજ્ઞાનને સામગ્રી નૈસર્ગિક ભાષાઓની પાસેથી પ્રાપ્ત થાય છે, પણ 'સાચુ એટલે શું ?' 'નિવેદન એટલે શુ,' 'વચન એટલે શું' વગેરેને લગતાં તેનાં તારણો કોઈ પણ શક્ય ભાષા માટે હોય છે. 'સ્પિચ ઍક્ટ્સ' **ભાષાઓને** લગતો નહીં, પણ **ભાષાને** લગતો નિબંધ છે

સર્લને મતે ભાષા દ્વારા થતા સર્વ સંદેશાવ્યવહારમાં વાક્કર્મો સમાવિષ્ટ હોય છે. ભાષા-વ્યવહારનો એકમ શબ્દ કે વાક્ય નથી, પણ વાક્કર્મ કરતાં અમુક શરતો નીચે ઉદ્ગારાતું વાક્ય છે. ભાષા બોલવી એટલે વાક્કર્મો કરવાં અને ભાષાવ્યવહાર એ અમુક આશય કે પ્રયોજનથી થતું એક નિયમશાસિત વર્તન હોઈને આ વાક્કર્મો ભાષાસામગ્રીના ઉપયોગ માટેના અમુક નિયમોને અધીન રહીને થઈ શકતા હોય છે. વાણીવ્યવહારમાં જ્યારે અમુકવાક્ય ઉદ્ગારાય છે ત્યારે તેનાથી વિવિધ વાક્કર્મ કરાતાં હોય છે. વાક્ય બોલવામાં (૧) શબ્દો ઉચ્ચારાય છે એટલે કે **ઉચ્ચારણકર્મ** થાય છે: (૨) કશાકનું વિધાન કરવામાં આવે છે—એટલે કે **વિધાનકર્મ** થાય છે; (૩) કશુંક કહેવાય છે, પ્રશ્ન કરાય છે, આજ્ઞા કરાય છે, વચન અપાય છે વગેરે—**અધિવાચિક કર્મો** થાય છે: ઉપરાંત (૪) અમુક પરિણામ કે પ્રભાવ શ્રોતા ઉપર પડતો હોય છે—તેને સમજાવાય, ખાતરી કરાવાય, ગભરાવાય, વગેરે : એટલે કે **વાચા-પ્રેરિત કર્મો** (perlocutionary acts) થાય છે.

ભાષા બોલવી અટલે નિયમાધીન કર્મો કરવા એમ ઉપર કહ્યું છે. આ નિયમો નિયંત્રક (regulative) નહીં, પણ સંવિધાયક (constitutive) હોય છે. કોઈ પણ ભાષાનુ અર્થબંધારણ, એટલે તે ભાષાની ભીતરની સંવિધાયક નિયમાવલિનું રૂઢિ અનુસાર પ્રકટીકરણ કે સાક્ષાત્કરણ (realization), અને વાક્કર્મો એટલે આ નિયમોને અધીન રહીને બોલાતી ઉક્તિઓ દ્વારા કરાતાં લાક્ષણિક કર્મો. આ નિયમાવલિની તારવણી કોઈ અમુક જ ભાષા બોલવામાં અનુસ્યૂત વિશિષ્ટ પરંપરાઓની સાથે સંબદ્ધ ન હોવાથી આ પ્રકારની ગવેષણા ભાષાવિજ્ઞાનથી જુદી પડે છે, કારણકે ભાષાને માનવભાષાઓના પ્રત્યક્ષ બંધારણો તપાસવા-નાં હોય છે. આથી વાક્યાર્થનો અભ્યાસ એ વાક્કર્મોના અભ્યાસથી ભિન્ન નથી યોગ્યરીતે જોતાં બંનેએક જ પ્રકારનો અભ્યાસ હોવાનું જણાશે. તે બે જુદાંજુદાં દૃષ્ટિબિંદુથી થતા એક જ અભ્યાસનાં બે પાસાં છે. સમકાલીન ભાષાતત્ત્વજ્ઞાનમાં બે વલણ જોઈ શકાય છે. એક વલણ વાણીવ્યવહારની પરિસ્થિતિમાં પ્રયોજાતી ઉક્તિઓના ઉપયોગોને અનુલક્ષે છે, તો બીજું વાક્યોના અર્થને અનુલક્ષે છે. પહેલુ વલણ વિટ્ગેન્સ્ટાઇનના ઉત્તરકાલીન તત્ત્વ-વિચારમાં અને બીજું તેના પૂર્વકાલીન તત્ત્વવિચારમાં જોઈ શકાય છે. પણ આ બે અભિગમો પરસ્પર વિસંગત નહીં પણ પૂરક છે બીજા અભિગમમાં લાક્ષણિક રીતે પુછાતો પ્રશ્ન છે : વાક્યના ઘટકોના અર્થ સમગ્ર વાક્યના અર્થના કઈ રીતે નિર્ણાયક હોય છે? ત્યારે પહેલા અભિગમનો લાક્ષણિક પ્રશ્ન છે : 'અમુક ઉક્તિ બોલાય ત્યારે વક્તા કયા વિવિધ વાક્કર્મો

કરતો હોય છે? સંપૂર્ણ ભાષાતત્ત્વજ્ઞાનને માટે આ બંને પ્રશ્નોના ઉત્તર આવશ્યક છે. અને એ બંને પ્રશ્નો એકબીજા સાથે સંબદ્ધ છે. સર્લનો (અને ઑસ્ટિન તથા ઉત્તરકાલીન વિટ્ગેન્સ્ટાઇનનો) અર્થસિદ્ધાંત ભાષાને એક સંસ્થાકીય તથ્ય (institutional fact) ગણવા ઉપર આધારિત છે, અને તેનો પ્રકૃતિવાદી અર્થસિદ્ધાંત સાથે વિરોધ છે.

અર્વાચીન ભાષાતત્ત્વજ્ઞાને પ્રાપ્ત કરેલો એક મૂલ્યવાન નિષ્કર્ષ એ છે કે સામાન્ય વિભાવો પારિભાષિક વિભાવોથી એ રીતે જુદા પડે છે કે તે મુકામે વિશિષ્ટ હોય છે—ચુસ્ત નિયમોને અધીન હોતા નથી. જે વિવિધ અર્થોમાં તે વપરાય છે તેમની વચ્ચે અનેકના જેવું સામ્ય હોય છે, પણ તેનો અર્થ એ નથી કે તેમનું તાત્ત્વિક વિશ્લેષણ કરવું શક્ય નથી.

અમુક વાક્ય સમજવું એટલે તેનો અર્થ જાણવો. વાક્યનો અર્થ નિયમોથી નિર્ણિત થયેલો હોય છે અને એ નિયમો કઈ શરતો નીચે વાક્ય બોલાતું હોય છે અને તે વાક્યને શા તરીકે લેવાનું હોય છે તે દર્શાવે છે. હું વાક્ય બોલું છું અને અમુક અર્થમાં બોલું છું તેનો અર્થ એ કે (૧) અમુક નિયમોથી દર્શાવાતી જે અમુક પરિસ્થિતિ પ્રવર્તે છે તેનાથી શ્રોતાને જાણીતો કરવાનો મારો આશય છે; (૨) મારો આવો આશય હોવાની તેની જાણ દ્વારા હું ઉક્ત બાબતમાં તેને જાણીતો કરવા માગું છું; (૩) બોલાયેલા વાક્ય માટેના નિયમોના તેના જ્ઞાનના બળે તેને ઉક્ત બાબતમાં હું જાણીતો કરવા માગું છું. આ રીતે શ્રોતા પર અમુક અધિવાચિક પ્રભાવ ઉત્પન્ન કરવાનું પ્રયોજન સિદ્ધ કરવા માટે વાક્ય એક પરંપરાગત સાધન પૂરું પાડે છે. પરંપરાગત એટલા માટે કે અર્થ એ વક્તાના આશયનો તેમ જ રૂઢિની બાબત છે.

સર્લના મતે વાક્કર્મોનો તેનો સિદ્ધાંત એ ભાષાસિદ્ધાંત અને કર્મસિદ્ધાંતનું મિશ્રણ નથી. કેમકે બોલવું એ એક પ્રકારનું નિયમશાસિત વર્તન હોઈને ભાષાસિદ્ધાંત એ કર્મસિદ્ધાંતનો જ એક ભાગ ગણાય. વળી વાક્યોના અર્થોનો અભ્યાસ અને કરાતાં વાક્કર્મોનો અભ્યાસ એવા બે પ્રકારનાં તદ્દન અલગ અભ્યાસક્ષેત્રો નથી. 'અમુક વાક્યનું અમુક સંદર્ભમાં વાસ્તવિક-માં ઉચ્ચારણ કરવાથી અમુક વાક્કર્મ થાય'—એ સર્લના વાક્યાર્થના ખ્યાલનો એક ભાગ છે, અને સાથોસાથ 'એવું વાક્ય છે જે અમુક સંદર્ભમાં બોલાતાં, તેના અર્થને કારણે અમુક વાક્કર્મ સિદ્ધ કરે છે'—એ સર્લના વાક્કર્મના ખ્યાલનો એક ભાગ છે. વાક્ય ઉચ્ચારાતાં થતાં વાક્કર્મ વાક્યાર્થને લઈને જ થાય છે. જે કહેવાયું હોય તેના કરતાં વધુ અભિપ્રેત હોવાનું બને, પણ સિદ્ધાંત પૂરતું તો જે કાંઈ અભિપ્રેત હોય તે કહી શકાતું હોય છે.

પૂર્ણવાક્ય એ અધિવાચિક કર્મનું વ્યાકરણી સ્વરૂપ છે—પછી એ વાક્ય એક શબ્દનું બનેલું પણ હોય. વિધાનકર્મ અલગપણે નથી કરી શકાતું. અધિવાચિક કર્મની સાથે જ તે થતું હોય છે. માત્ર નિર્દેશ કે વિધાન ન કરી શકાય—તેની સાથોસાથ કશું પ્રતિપાદિત કરાય, પુછાય, વિનંતી કરાય કે એવું બીજું અધિવાચિક કર્મ પણ થાય જ. નિર્દેશ કરતું વાક્ય કશું કહેતું હોય તો જ તે નિર્દેશ કરતું ગણાય. બીજી રીતે કહીએ તો અધિવાચિક કર્મો ને તેમની વિધાનસામગ્રી હંમેશાં સહવર્તી હોય છે, પણ તેમ છતાં આપણે તેમનો એકબીજાથી અલગપણે વિચાર જરૂર કરી શકીએ.

ઘણાં વાક્યોમાં (૧) વાક્ય દ્વારા જે વિધાન થાય છે તે, અને (૨) વાક્યનું કાર્ય સૂચવતી યુક્તિ–એમ બે ભાગો હોય છે. કાર્યસૂચક યુક્તિ વાક્યને કઈ રીતે લેવાનું હોય છે તે દર્શાવે છે—એટલે તેનું અધિવાચક તાત્પર્ય શું છે, અથવા તો એ વાક્ય બોલવામાં ભાષક કયાં અધિવાચિક કર્મ કરે છે તે દર્શાવે છે. શબ્દનો ક્રમ, ભાર, કાકુ, વિરામ, ક્રિયાપદનો ભાવપ્રકાર (mood) અને તત્કર્મપરકતા–દર્શક ક્રિયાપદો એ આવી કાર્યસૂચક યુક્તિઓ છે. વાગ્વ્યવહારમા ઘણી વાર તો કેવળ સંદર્ભ જ સ્પષ્ટ કરી આપે છે કે વાક્યનું અધિવાચિક તાત્પર્ય શુ છે, તે માટે કશી જુદી કાર્યસૂચક યુક્તિની જરૂર રહેતી નથી. 'મારુ એમ કહેવુ છે કે…', 'મારી વિનંતી છે કે…', 'હું પૂછું છું કે…', 'હુ વચન આપુ છું કે. .', 'હું તમને ચેતવણી આપું છું કે…' વગેરે કાર્યસૂચક ક્રિયાપદ ધરાવે છે.

વિટ્ગેન્સ્ટાઇન અને ઑસ્ટિનની જેમ સર્લ અર્થને સંસ્થાકીય તથ્યના સંદર્ભમાં તપાસવાના મતના છે, અને એ કારણે તેમનો મત ઉત્તેજના–પ્રતિક્રિયા પર આધારિત અર્થ–સિદ્ધાંતથી જુદો પડે છે.

ગ્રાઇસે અર્થના સ્વરૂપ વિશે જે સિદ્ધાંત આપ્યો તે ઘટતા ફેરફાર સાથે સ્વીકારીને સર્લે અધિવાચિક કર્મોની પોતાની વિશ્લેષણપદ્ધતિ વિકસાવી છે. એ અનુસાર તે અંગ્રેજી શબ્દ promiseના વપરાશને આધારે, વચન આપવાના અધિવાચિક કર્મનું સવિસ્તર વિશ્લેષણ કરી બતાવે છે, અને એ જ રીતે request, question, thank, advise, warn, greet વગેરે કઈ શરતો નીચે વપરાય છે તે સંક્ષેપમાં સૂચવે છે. વિધાનકર્મનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ કરવા સર્લ નિર્દેશ અને વિધાનને વાક્કર્મો તરીકે તપાસે છે.

સર્લના મતે સમકાલીન ભાષિક તત્ત્વવિચારની ખામીઓના મૂળમાં કોઈ વ્યાપક સિદ્ધાંતનો અભાવ હોવાની હકીકત રહેલી છે, અને 'સ્પિચ ઍક્ટ્સ'માં સર્લનો પ્રયાસ આવો સિદ્ધાંત પૂરો પાડવાના શ્રીગણેશ માંડવાનો છે. સર્લની વિચારણાનું મૂલ્યાંકન કરતાં ઍલિસ કોલર કહે છે કે સર્લ પોતાના વિશ્લેષણને પોતે પ્રસ્તુત કરેલા વ્યાપક સિદ્ધાંતની સાથે જોડી આપતા નથી. તેના મતે સર્લનો વાક્કર્મનો ખ્યાલ કાચો છે, અને 'ભાષા બોલવી એટલે શું?' એ સમજવા માટે તે બહુ પ્રસ્તુત લાગે તેવો પણ નથી. સર્લ ભાષાનો સિદ્ધાંત એ કર્મસિદ્ધાંતનો એક ભાગ હોવાનું કહે છે, કેમ કે વાણી એ વર્તનનો જ એક ભાગ છે. પણ જો વાક્કર્મો સર્લે જેવા તારવી બતાવ્યા છે તેવા નિયમોથી શાસિત હોય તો તેમને કયા અર્થમાં વર્તનના પ્રકાર તરીકે લેખવા તે સમજાય તેમ નથી; અને ઊલટું, જો વાક્કર્મો વર્તનના જ પ્રકાર હોય, તો સર્લે તારવેલા નિયમો તેનું જે રીતે શાસન કરે છે તે સમજવું મુશ્કેલ છે. ત્રણ જુદાં જુદાં વાક્કર્મ ગણાવવાને બદલે સર્લે ઉદ્ગારકર્મ અને વિધાનકર્મ એ બેને અધિવાચિકકર્મનાં પાસાં ગણ્યાં હોત તો વધુ સ્પષ્ટતા થાત. અર્થ કેવળ વિધાનાત્મક નથી, ચેતવણી, પ્રશ્ન વગેરે દર્શાવતાં વાક્યો પણ સાર્થક વાક્યો છે એમ માનનાર માટે વિધાનો જેનો એક પ્રકાર હોય તેવો વ્યાપક વર્ગ સ્થાપવો જરૂરી બને છે. ઑસ્ટિને તે માટે વાક્કર્મોનો ખ્યાલ રજૂ કર્યો. સર્લે તે માટેનું સૈદ્ધાંતિક માળખું ઊભું કરવાનું માથે લીધું છે. પણ 'કર્મ'માં હલનચલન અને આશય અપેક્ષિત હોય છે. સર્લના સિદ્ધાંતમાં મુશ્કેલી એ છે કે અધિવાચિક કર્મ અને વિધાનકર્મ આશયવાળાં છે, નિયમ-

શાસિત છે, પણ તેમની સાથે હલનચલન સાંકળી શકાય તેમ નથી; તો બીજી બાજુ ઉદ્ગારકર્મમાં હલનચલન છે, પણ તે નિયમશાસિત નથી. આશયયુક્ત 'કર્મ'(act)ને વર્તન કયા અર્થમાં ગણવું એ એક મોટો પ્રશ્ન છે. કોલરને મતે 'સ્પીચ ઍક્ટ્સ'માં ભાષાસિદ્ધાંત વિશેના એક રસપ્રદ પુસ્તક માટેની કાચી સામગ્રી જરૂર છે—જેનાથી 'આપણે કેવળ શબ્દો વાપરીને જ શું કરી શકીએ?' એ પ્રશ્ન પર મૂલ્યવાન પ્રકાશ પડી શકે. *

આધારભૂત સંદર્ભો

E. Cassirer	:	*The Philosophy Symbolic Forms*, Vol. I, Language (અંગ્રેજી અનુવાદ, ૧૯૫૩)
P. Grice	:	*Meaning*, Philosophical Review (જુલાઈ ૧૯૫૭, પૃષ્ઠ ૩૭૭–૩૮૮)
K. Kunjunni Raja	:	*Indian Theory of Meaning* (૧૯૬૩)
W. P. Alston	:	*Philosophy of Language* (૧૯૬૪)
V. C. Chappell (Ed.)	:	*Ordinary Language* (૧૯૬૪)
M. Black (Ed.)	:	*Philosophy in America* (૧૯૬૫)
N. Chomsky	:	*Aspects of the Theory of Syntax* (૧૯૬૫)
,, ,,	:	*Language and Mind* (વિસ્તારિત આવૃત્તિ, ૧૯૭૨)
R. Rorty (Ed.)	:	*The Linguistic Turn* (૧૯૬૭)
G. Pitcher (Ed.)	:	*Wittgenstein* (The Philosophical Investigations) (૧૯૭૦નું પુનર્મુદ્રણ)
J. Lyons	:	*Chomsky* (૧૯૭૦)
J. R Searle	:	*Speech Acts* (૧૯૭૦નું પુનર્મુદ્રણ)

* 'પોઝિટિવિઝમ' અને 'એનેલિટિકલ' તત્ત્વજ્ઞાન—તત્ત્વવિચારના બે સંપ્રદાયોને અનુસરીને જ આ પરિચય અપાયો છે. અસ્તિત્વવાદ, 'ફિનોમિનોલોજી' કે પૌર્વાત્ય તત્ત્વવિચારની પરંપરાઓનો ભાષાવિચાર અહીંની વિષયમર્યાદાની બહાર ગણ્યો છે.

D. Pears : *Wittgenstein* (૧૯૭૧)

A. Koller : Review of Searle's '*Speech Acts*', *Language* (૪૬–૧, માર્ચ ૧૯૭૦, પૃ. ૨૧૭–૨૨૮)

C. Lyas (Ed.) : *Philosophy and Linguistics* (૧૯૭૧)

G. Harman : Review of Chomsky's '*Language and Mind*,' *Language* (૪૯–૨, જૂન ૧૯૭૩, પૃ. ૪૫૩–૪૬૪.) *

* વ્યાખ્યાન મોટે ભાગે તો ઉપરના સંદર્ભોમાંથી કેટલાકના ખંડોના અનુવાદને કે વક્તવ્યને ગૂંથી લઈને તૈયાર કરેલું છે.

લોથલ : ભારતની નગર–સંસ્કૃતિનું અગ્રણી આદિ કેન્દ્ર

રમેશ જમીનદાર

પ્રાસ્તાવિક

ઈસુની વીસમી સદીની વીશી–ત્રીશી દરમિયાન અંગ્રેજ શોધકોના પ્રયત્નોને કારણે ભારતની આદ્ય–ઐતિહાસિક સંસ્કૃતિના આલેખન માટેની અતિ મહત્ત્વની શોધ થઈ હતી. શોધકો હતા સર જ્હોન માર્શલ, ડૉ. અર્નેસ્ટ મેકે, હરગ્રીવ્ઝ વગેરે. સક્રિય ભારતીય પુરાવિદો હતા રા.બ. દયારામ સાહાણી, કા.ના. દીક્ષિત, માધો સરૂપ વત્સ. શોધ હતી સિંધુ સંસ્કૃતિની. મુખ્ય કેન્દ્રો હતાં હડપ્પા અને મોહેન્જો–દડો. આ શોધને પરિણામે ભારતીય ઇતિહાસના આલેખનની યોજનામાં આમૂલ ફેરફાર થયો. આથી જગતની પ્રાચીનતમ સંસ્કૃતિઓના નિરૂપણમાં ભારતનું સ્થાન નિશ્ચિત થયું. વિશ્વ સંસ્કૃતિનાં કેટલાંક સર્જનોમાં તો ભારતનો ફાળો અનન્ય રહ્યો : વસ્ત્રવણાટ, ગટરયોજના, ભઠ્ઠીમાં પકવેલાં મૃત્પાત્રો, લોકશાહી પદ્ધતિની વહીવટી વ્યવસ્થા વગેરે.

પરંતુ ૧૯૪૭માં ભારતીય ઉપખંડનું દ્વિશાખન થતાં સિંધુ ખીણ સંસ્કૃતિનાં બધાં જ કેન્દ્રો ભૌગોલિક દૃષ્ટિએ પાકિસ્તાનમાં ગયાં. ભારત આદ્ય–ઐતિહાસિક સંસ્કૃતિવિહોણું બન્યું. ભારતીય પુરાવિદોએ આ ક્ષતિ દૂર કરવાના પ્રયત્નો આરંભ્યા. આમ તો, છેક ૧૯૩૧માં રસ્તો બાંધવાના કારણસર સુરેન્દ્રનગર જિલ્લાના રંગપુર ગામેથી ચિત્રિત મૃત્પાત્રોનો મોટો જથ્થો હાથ લાગ્યો હતો, ત્યારે જ સિંધુ સંસ્કૃતિના દક્ષિણ વિસ્તરણની ભાળ મળી ગઈ હતી. આ મૃત્પાત્રો હડપ્પા અને મોહેન્જો–દડોના પ્રકારનાં જણાયાં હતાં. આને આધારે 'ભારતીય પુરાવસ્તુ સર્વેક્ષણ'ના અધિકારીઓએ ભારતના એક પ્રાકૃતિક એકમ ગુજરાતમાં સિંધુ સંસ્કૃતિના વસાહત હોવાનો દાવો કર્યો હતો, ૧૯૩૪માં. વ્યવસ્થિત ઉત્ખનન દ્વારા પ્રાપ્ત થયેલી ચીજોના પરીક્ષણને આધારે રંગપુર સિંધુ ખીણ સંસ્કૃતિનું એક અગ્રણી કેન્દ્ર જાહેર થયું હતું. આમ ભાગલા પૂર્વે જાણે ભાવિનાં સાંકેતિક એંધાણ રંગપુરે પૂરાં પાડયાં હતાં.

પરંતુ ભારતના ભાગલાએ ભારતીય પુરાવિદોમાં સિંધુ સંસ્કૃતિનાં કેન્દ્રો ગુમાવતાં અજંપો વધાર્યો. આ અજંપો ફળદાયી નીવડયો અને સ્થળતપાસ વડે એકલા ગુજરાતમાંથી સો જેટલાં સિંધુ વસાહતનાં કેન્દ્રો શોધાયાં. આનું શ્રેય ભૂતપૂર્વ મુંબઈ રાજ્યના પુરાતત્ત્વ ખાતાને ફાળે જાય છે, જેણે ૧૯૫૪થી ૧૯૬૦ દરમિયાન આ કાર્ય હાથ ધરેલું. આમરા, લાખા-બાવળ, પ્રભાસ–સોમનાથ, રોઝડી વગેરે મહત્ત્વનાં કેન્દ્રો હતાં. આમાં સૌથી મોટું અને અગત્યનું મથક હતું લોથલ.

લોથલની શોધ

આ સ્થળ અમદાવાદથી આશરે ૯૦ કિ.મી. દૂર ધોળકા તાલુકાના સરગવાલા ગામની સીમમાં આવેલ છે. આ ટીંબાની શોધ શ્રી શિકારીપુર રંગનાથ રાવે (ત્યારે 'ભારતીય પુરાવસ્તુ સર્વેક્ષણ'ના પશ્ચિમ-વર્તુળના વડા અને હાલ દક્ષિણ-પશ્ચિમ વર્તુળના વડા) ૧૯૫૪ના નવેમ્બરમાં કરી હતી. ૧૯૫૪-૫૫થી ૧૯૬૧-૬૨ દરમિયાન આ ટીંબાનું ઉત્ખનન કાર્ય એમણે કર્યું હતું. ઉત્ખનન કાર્યની સાથે સાથે પ્રાપ્ત થતી જતી ચીજોના સંદર્ભમાં છૂટક છૂટક માહિતી વૃત્તપત્રોમાં, સામયિકોમાં અને શોધપત્રોમાં પ્રસિદ્ધ થતી રહેતી હતી ૧૯૬૨માં ઉત્ખનન કાર્ય પૂરુ થતાં બે-એક વર્ષમાં એનો વિસ્તૃત અધિકૃત અહેવાલ પ્રસિદ્ધ થશે એવી ધારણા હતી. પરન્તુ સરકારી વહીવટી તંત્રની જટિલતાને કારણે આ મહાન શોધનો અહેવાલ પણ અભયગ્રન્થ બની રહ્યો. શ્રી રાવ પણ પોતાની તે પછીની અન્ય ઉત્ખનિત પ્રવૃત્તિમાં રોકાયેલા રહેતા હોઈ એની પ્રસિદ્ધિ વિશે ધ્યાન આપી શકયા નહીં હોય એમ માનવું રહ્યું. આ શોધ દરમિયાન પ્રાપ્ત ઈંટેરી દીવાલે બૌદ્ધિક સંવાદને મોકળું મેદાન પૂરું પાડ્યું. શ્રી રાવના મતે આ ઈંટેરી ધક્કો બંદરનો હતો. અન્ય વિદ્વાનો એને તળાવની પાળ તરીકે ઓળખાવતા રહ્યા. આથી આ શોધના અધિકૃત અહેવાલની પ્રસિદ્ધિ અનિવાર્ય હતી

ગ્રંથની આંકણી

આખરે લાંબા સમયની માંગે મૂર્તસ્વરૂપ ધારણ કર્યું અને શ્રી રાવે એશિયા પબ્લિશિંગના સહયોગથી અહેવાલ બહાર પાડયો. * શ્રી રાવના આ પુસ્તકમાં કુલ સોળ પ્રકરણો છે: (૧) પ્રસ્તાવના: (૨) સિંધુ ખીણ સંસ્કૃતિ-કેન્દ્રીય વિસ્તાર; (૩) સિંધુ ખીણ સંસ્કૃતિ-પૂર્વીય અને પશ્ચિમી વિસ્તાર (બલુચિસ્તાન, રાજસ્થાન, ઉ.પ્ર. વગેરે); (૪) સિંધુખીણ સંસ્કૃતિ -દક્ષિણ વિસ્તાર (ગુજરાત); (૫) લોથલ; (૬) ખેતી અને ઉદ્યોગો; (૭) કલાકારીગરી અને ગૃહ-ઉદ્યોગો; (૮) સમાજજીવન; (૯) વેપાર અને વાહનવ્યવહાર; (૧૦) સિંધુ લિપિ; (૧૧) ધર્મ; (૧૨) મૃતદેહની ઉત્તરક્રિયા; (૧૩) સિંધુ સંસ્કૃતિની પ્રજા; (૧૪) સંસ્કૃતિનો સમય; (૧૫) સિંધુ સંસ્કૃતિનો આરંભ; (૧૬) સિંધુ સંસ્કૃતિનો અંત અને વિનાશ.

આ પુસ્તકમાં બે પરિશિષ્ટ છે: (૧) હડપ્પીય સ્થળોની અકારાદિક્રમે વિપુલ સૂચિ. આ સ્થળો કયા જિલ્લા-તાલુકામાં છે અને એની માહિતી કયાં પ્રાપ્ત છે તે પણ દર્શાવ્યું છે. (૨) મોહન્જો-દડો, કાલિબંગન, લોથલ, રોઝડી, આહડ, એરણ, તક્કલકોટ અને પઈમપલ્લીનાં કેટલાંક મહત્ત્વનાં કાર્બન-૧૪ સમયાંકનો તુલનાત્મક રીતે આપ્યાં છે. આ બંને પરિશિષ્ટમાંની કોઠા પદ્ધતિએ આપેલી માહિતી ખૂબ ઉપયોગી બની રહે છે

ડેમી ક્વાર્ટો કદનાં બસો પંદર પૃષ્ઠ સુધી વિસ્તરેલા આ ગ્રંથમાં બાવન આર્ટપ્લેટ દ્વારા નાનાંમોટાં એકસો ચોવીસ ચિત્રો છે, જેમાં ૮૨ લોથલ વિશે છે. ઉપરાંત ૪૧ રેખાંકિત આકૃતિઓ છે, જેમા લોથલ અંગેની ૨૨ છે. લોથલ વિશે અંગ્રેજીમાં આ પહેલું પુસ્તક છે. ગુજરાતીમાં ડૉ. ઉમાકાન્ત શાહની 'લોથલ' નામની પરિચયાત્મક સ્વરૂપની

---

* 'Lothal and the Indus Civilisation' by S. R. Rao, Asia Publishing, 1973, Price Rs. 120/-. Foreword by Sir Mortimer Wheeler.

પુસ્તિકા ૧૯૫૯માં પ્રસિદ્ધ થયેલી. તે પછી ' ગુજરાતનો રાજકીય અને સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસ ' ગ્રંથ ૧ (૧૯૭૨)માં શ્રી રાવે [illegible] પ્રકરણ (પૃ. [illegible]) પ્રદાન કર્યું છે.

પુસ્તકનું મહત્ત્વ

શ્રી રાવનું આ પુસ્તક અનેક દૃષ્ટિએ મહત્ત્વનું [illegible] (૧) [illegible] અહેવાલ રજૂ કરવા નિમિત્તે શ્રી રાવે આ ગ્રંથમાં સમગ્ર સિંધુ સંસ્કૃતિ [illegible] લાઘવયુક્ત અહેવાલ સાદ્યંત પ્રથમવાર આપ્યો છે. પુસ્તકના [illegible] able to view the Indus civilisation as a whole on the basis of the Lothal finds and traces the Harappan substratum in the apparently unrelated chalcolithic cultures of the second millennium B.C. in India. આમ સમગ્ર સિંધુ સંસ્કૃતિનો આ [illegible] બની રહે છે. (૨) હડપ્પા–મોહેન્જો-દડોની શોધ થયા [illegible] આ સંસ્કૃતિ રૂઢિચુસ્ત હતી, અસ્પષ્ટ હતી, [illegible] ઉત્કર્ષમાં કોઈ ફાળો નોંધાયો ન હતો વગેરે પ્રશ્નો વિશે લોથલની શોધે [illegible] પ્રકાશ ફેંક્યો, જેની વિગતો લેખકે અહીં પ્રથમવાર આપી છે. (૩) આર્યોના [illegible] આકસ્મિક આક્રમણોને કારણે સિંધુ સંસ્કૃતિનાં નગરો નાશ પામ્યાં હતાં એવી આપણી પ્રચલિત માન્યતાનો આ પુસ્તકમાં સૌ પ્રથમવાર અસ્વીકાર થયો છે. (૪) ભારત અને પાકિસ્તાનમાંની પ્રાક્-હડપ્પીય, હડપ્પીય અને અનુ-હડપ્પીય જેવી બધી વસાહતોનો તુલનાત્મક અભ્યાસ અહીં લાઘવયુક્ત શૈલીમાં રજૂ થયો છે. (૫) પરિશિષ્ટ એકમાંની [illegible] ભારત-પાકનાં આ સંસ્કૃતિનાં બધાં ૭૮ કેન્દ્રોની અકારાદિક્રમની સૂચિ સંશોધકો માટે અતિ ઉપયોગી નીવડે છે. (૬) સિંધમાંથી પશ્ચિમ ભારતમાં આવવા માટે આ સંસ્કૃતિના લોકોએ ભૂમિમાર્ગને સ્થાને દરિયાઈ માર્ગ પસંદ કર્યો હતો તેની માહિતી લેખકે લોથલની શોધના આધારે અહીં રજૂ કરી છે; કેમ કે ભાલ-નળકાંઠાનાં વિસ્તારમાં કે સૌરાષ્ટ્રના ઉત્તર-પશ્ચિમ વિસ્તારોમાંથી હડપ્પીય કેન્દ્રો પ્રાપ્ત થયાં નથી. (૭) એકસો પાંસઠ જેટલાં ચિત્રો અને રેખાંકનો–નકશાઓ વડે આ સંસ્કૃતિને પ્રત્યક્ષ કરવામાં લેખકે કરેલો પરિશ્રમ અને પસંદગી અભિનંદનીય છે.

લોથલની વિશેષતા

આ વિશે શ્રી રાવના શબ્દો નોંધીએ : Fortunately, the discovery of a Harappan port-city at Lothal in 1954 and the subsequent explorations in Gujarat have lit dark corners of Indian Pre-history by revealing the exuberance, decay and metamorphosis of the Indus civilisation in the third and second millennium B. C. (Preface, p. X).

લોથલના લોકોનું સૌથી મોટું કાર્ય તો છે વહાણોને લાંગરવા માટેની ગોદીની બાંધણીનું. લોથલના ઇજનેરોનું વિજ્ઞાન અને કુશળતાના વિકાસક્ષેત્રે આ સૌથી મહત્ત્વનું પ્રદાન હતું. વહાણોમાંના માલને ચડાવવા-ઉતારવા માટે આ પ્રકારની આ સૌથી મોટી

ઇમારત બાંધવાનું શ્રેય લોથલની પ્રજાને ફાળે જાય છે. પાણીના પ્રવાહની દિશા અને દબાણને ધ્યાનમાં રાખીને કરેલી આ ગોદીની બાંધણી અનુપમ ગણાવી શકાય. આ વિશે લેખકના વિચારો રજૂ થાય એ વધારે ઉચિત થશે : The Lothal dock is noted for its unique water-locking device introduced in the spill-way which could be closed or kept open according to necessity. It regulated the flow of water at high-tide and ensured floatation of ships at low tide without allowing the basin to be silted-up In design and execution the Lothal dock was far ahead of the Phoenician and Roman docks of the later days. It was built not in the main stream but away from it, to minimize the danger from silting and floods. (પૃ ૭૦)

માટીની હુન્નરકલામાં પણ લોથલે ઘણું ઘણું આપ્યું છે : શેતરંજની રમતનું સાધન (પટ્ટ ૩૩ડી); એ માટેનાં મહોરાં (પટ્ટ ૩૪એ); ચોપટ રમવાના પાસા (પટ્ટ ૩૩સી); ચકરડાં અને ફિરકી (પટ્ટ ૩૨ સી) વગેરે નમૂનાઓ પુરવાર કરે છે કે લોથલના લોકો કેટલા પ્રગતિશીલ હતા. આ ઉપરાંત પથ્થરનાં તોલમાપ (પટ્ટ ૨૯એ); સોનાનો હાર (પટ્ટ ૨૯બી); કાર્નેલિયન મણકાનો હાર (પટ્ટ ૨૯ડી); શંખમાંથી બનાવેલો કંપાસ (પટ્ટ ૩૨ બી) વગેરે નમૂનાઓ પણ લોથલની વિશેષતા પુરવાર કરે છે.

જોડિયાં શબોની પ્રાપ્તિથી સતી થવાનો રિવાજ લોથલમાં હોવાનું અનુમાન થઈ શકે છે. શૃંગયુક્ત દેવનો અભાવ (પૃ. ૧૩૯), માતૃપૂજા અને શિવપૂજા વિશે ગુજરાતની પ્રજા અજ્ઞાન હોવાની વાત (પૃ. ૧૩૯), સૂર્યપૂજાનું વિશિષ્ટ મહાત્મ્ય (પૃ. ૧૩૯), નદીની નજીક સ્મશાનગૃહ અને સ્નાનનું મહત્ત્વ (૧૪૬-૧૪૭) વગેરે બાબતોમાં પણ લોથલની સંસ્કૃતિનું આગવાપણું અછતું થયા વિના રહેતું નથી.

પરંતુ ગોદીના જેવું મહત્ત્વનું પ્રદાન લોથલનું છે. વાઢકાપની જાણકારી બાબતમાં. અહીંથી પ્રાપ્ત થયેલી નવ-દસ વર્ષના બાળકની ખોપરી trephination નો અજોડ નમૂનો પૂરો પાડે છે. ત્યારે બાળકો ફેફરું-રોગનો ભોગ બનતાં હશે અને તત્સંબંધી શસ્ત્રક્રિયા થતી હશે એવુ અનુમાન લેખકે કર્યું છે. લેખકના મતે શસ્ત્રક્રિયાનો આ દાખલો સંભવતઃ વિશ્વનો પ્રાચીનતમ હોવો જોઈએ. (પૃ. ૧૪૯-૧૫૦)

સિંધુ સંસ્કૃતિના પ્રશ્નો અને ઉકેલ

સિંધુ સંસ્કૃતિની વસાહતોનો સૌથી મૂંઝવતો જો કોઈ પ્રશ્ન હોય તો તે છે તેનાં નગરોના વારંવાર અને આકસ્મિક વિનાશનો. આ અંગે વધુ પ્રચલિત મત એ છે કે આર્યોના આક્રમણોથી આ નગરો નાશ પામ્યાં હતાં. આ અને અન્ય મતોના પક્ષ-પ્રતિપક્ષની ચર્ચા શ્રી રાવે અહીં સંકલિત કરી છે (પૃ ૧૭૭-૧૭૯) અને અંતે ગુજરાતની સિંધુ-વસાહતોના અભ્યાસથી શ્રી રાવ સ્પષ્ટ અભિપ્રાય દર્શાવે છે કે આ નગરોનો નાશ પૂરને લીધે થયો હતો (પૃ. ૧૭૯). કાર્બન-૧૪ પરીક્ષણથી લોથલનાં બે પૂરોનું સમયાંકન શ્રી

રાવ ઈ.પૂ. ૨૦૧૦ ± ૧૧૫ અને ઈ.પૂ. ૧૯૦૦ ± ૧૧૫ નોંધે છે. તેથી ઈ.પૂ. ૨૦૦૦ની આસપાસ tectonic અંતરાયને કારણે સાબરમતીમાં આવેલા પ્રચંડ પૂરથી લોથલ-નગરનો નાશ થયો હતો (પૃ. ૧૮૦) એવું શ્રી રાવ જણાવી વધુમાં નોંધે છે કે પૂરની વિનાશથી બચેલા સિંધુ અને સાબરમતીની ખીણના લોકો સલામત જગ્યાએ સ્થળાંતર કરી ગયા હતા (પૃ. ૧૮૦). ટૂંકમાં શ્રી રાવ નિર્ભયપણે પોતાની માન્યતા રજૂ કરે છે. શ્રી રાવના મત વિશે વિવાદ સંભવી શકે પણ અહીં તે પ્રસ્તુત નથી.

સિંધુ સંસ્કૃતિનો બીજો મૂંઝવતો પ્રશ્ન છે લિપિના ઉકેલનો. વીસમી સદીમાં વીસ-ત્રીશી દરમ્યાન આ સંસ્કૃતિની શોધ થઈ ત્યારથી આજ સુધી સખ્યાબંધ અંગ્રેજ, ભારતીય, જર્મન, ફ્રેન્ચ અને રશિયન વિદ્વાનોએ આ લિપિને ઉકેલવાના સંનિષ્ઠ પ્રયાસો કર્યા છે, પણ કોઈને સંપૂર્ણ સફળતા મળી નથી. શ્રી રાવ લોથલની પચાસ જેટલી મુદ્રાઓનો અભ્યાસ કરીને આ લિપિ ઉકેલી હોવાનો વિશ્વાસપૂર્વક અભિપ્રાય રજૂ કરે છે. શ્રી રાવના આ સફળ પ્રયત્ન વિશે મહોર મારી છે કેમ્બ્રિજના 'આશ્મોલિયન મ્યુઝિયમ'ના સ્થાપક-નિયામક ડૉ. ડેવિડ ડીરિન્જરે એમના એક પત્રમાં : It is my firm opinion that you (i.e. Shri Rao) have deciphered the Indus Script That is the main thing (Preface, P. X). શ્રી રાવ એમની આ અજોડ સિદ્ધિ બદલ અનેક અભિનંદનના અધિકારી બની રહે છે. આ પુસ્તકમાં શ્રી રાવે આ વિશે વિશેષ વિગતો વિસ્તારથી આપી નથી; કેમ કે આ અંગે એમનો સ્વતંત્ર monograph બહાર પડવા છે

આમ શ્રી રાવે સિંધુ-સંસ્કૃતિના બે વિકટ મુદ્દાઓ વિશે તર્કસંગત વિચારો આ પુસ્તકમાં સૌ પ્રથમવાર રજૂ કરીને આદ્ય-ઐતિહાસિક ક્ષેત્રે અનુપમ પ્રદાન કર્યું છે એમ કહેવું જોઈએ.

લોથલ સંસ્કૃતિનો સમય

તુલનાત્મક અભ્યાસથી શ્રી રાવે લોથલના વિવિધ તબક્કાઓનું સમયાંકન અહીં રજૂ કર્યું છે. તદનુસાર લોથલ સંસ્કૃતિનો આરંભ ઈ.પૂ. ૨૪૫૦ થયો હોવાનો અને અંત ઈ.પૂ. ૧૬૦૦માં થયો હોવાનો અભિપ્રાય વ્યક્ત થયો છે (પૃ. ૧૬૬). આ પુસ્તકના પ્રકરણ સોળમાં શ્રી રાવે સિંધુ સ,સ્કૃતિની સઘળી વસાહતોના સમયાંકનની સાધકબાધક ચર્ચા કરી છે. આથી લોથલના સમયની તુલનાત્મક માહિતી પણ પ્રાપ્ત થાય છે.

લોથલનું ઉત્તરદાયીત્વ

શ્રી રાવના મતે લોથલની પ્રજાએ વિશ્વસંસ્કૃતિમાં અને માનવજીવનના વિકાસમાં અનેરો ફાળો નોંધાવ્યો છે : (૧) લોથલ એ સિંધુ-સંસ્કૃતિની ગુજરાતમાંની પ્રથમ વસાહત છે. (૨) સુસાથી તાંબુ આયાત કરનાર લોથલ સૌ પ્રથમ બંદર હતું. (૩) Carnalian માથી રેખિત મણકા સૌ પ્રથમ લોથલના કારીગરોએ બનાવ્યા હતા. (૪) સતીઓનો રિવાજ લોથલમાં સૌ પ્રથમ પ્રચારમાં આવ્યો. (૫) અનાજ દળવા માટેની ઘંટીની શોધ સૌ પ્રથમ લોથલની પ્રજા એ કરી હતી. આમ શ્રી રાવ claims that Lothal has several 'Firsts' to its credit.

વાદ–પ્રતિવાદ

શ્રી રાવનાં આ નિર્ભિક વિધાનોએ વિવાદનો વંટોળ જગાવ્યો છે. આનો સૌ પ્રથમ પડઘો ડૉ. હસમુખ સાંકળિયાએ આ પુસ્તકનું સંક્ષિપ્ત અવલોકન કરતાં Times Weeklyના ૧૬મી ડિસેમ્બર ૧૯૭૩ના અંકમાં પાડ્યો છે. ડૉ. સાંકળિયાના મતે : (૧) કચ્છમાંથી ૧૯ જેટલાં આ સંસ્કૃતિનાં કેન્દ્રો હાથ લાગ્યાં હોઈ લોથલ ગુજરાતીમાંની સૌ પ્રથમ વસાહત હોવાનું સ્વીકારી શકાય નહીં. (૨) સિંધુ ખીણની વસાહતોના લોકો તાંબુ વાપરતા હતા, તેથી લોથલે આયાત કર્યાનો મત સાબિત થતો નથી (૩) લોથલ જતા પૂર્વે સિંધુના લોકોએ carnalian મણકા બનાવવાની કળા વિકસાવી હતી. (૪) Anatomists આ મૃતદેહોની જાતિ–sex વિશે એકમતી પર આવી શક્યા નથી, તેથી સતી થવાના રિવાજનું અનુમાન થઈ શકે નહીં. (૫) અનાજ દળવાની ઘટી બે હજાર વર્ષ પછી અસ્તિત્વમાં આવી હોઈ લોથલના લોકો તેનાથી અજાણ હોય.

ડૉ. સાંકળિયાની શંકાઓનો શ્રી રાવે Times Weeklyના ૨૦મી જાન્યુઆરી ૧૯૭૪ના અંકમાં તર્કસંગત રીતે રદિયો આપ્યો હતો. શ્રી રાવની દલીલો આ પ્રમાણે હતી : (૧) કેવળ કચ્છમાં ૧૯ જેટલાં કેન્દ્રોની શોધથી–અસ્તિત્વથી એ તો પુરવાર થતું નથી કે તે બધી વસાહતો લોથલ પૂર્વે સ્થપાઈ હતી. આમાંનાં ૭ સ્થળો તો રાવે પોતે શોધ્યાં હતાં. તેથી તથા સુરકોટડાનો આરંભિક વસવાટ તેના ખોદકામ કરનારના મતે ઈ.પૂ. ૨૧૦૦–૧૯૦૦નો નિર્માયો હોઈ લોથલ શંકારહિત આ બધાંની પૂર્વેનું અને તેથી સૌ પ્રથમ વસાહતનું કેન્દ્ર ગણી શકાય. (૨) લોથલ, સુસા અને મોહન્જો–દડોમાંથી પ્રાપ્ત તાંબા–કાંસાના નમૂનાઓનું રાસાયણિક પૃથક્કરણ પ્રસ્તુત પુસ્તકમાં રજૂ થયું છે, જે સાબિત કરે છે કે મોહન્જો–દડોનું તાંબુ સ્થાનિક ઉપલબ્ધીનું હતું અને arsenic યુક્ત હતું. જ્યારે લોથલમાંથી પ્રાપ્ત ingot સ્પષ્ટતઃ આયાત કરેલું હતું. અને જેનું બંધારણ સુસાના તાંબાના બંધારણ સાથે મળતું આવે છે. (૩) સતી થવાની પ્રથા લોથલમાં હતી. સવાલ એટલો રહે છે કે આ રિવાજ ફરજિયાત હતો કે મરજિયાત ? (૪) ઈસુની પહેલી સદી સુધી કચ્છનું રણ shallow sea જેવું હતું. તેથી ઈ.પૂ. ૨૦૦૦ વર્ષ પૂર્વે હરપ્પી લોકો આવ્યા ત્યારે અહીં સૂકી જમીન હોવાનું કહી શકાય તેમ નથી. આ માહિતીને ઉપર્યુક્ત નંબર ૧ના સંદર્ભમાં ઉમેરી શકાય (૬) લિપિ ઉકેલ વિશેની શંકા પણ રહેતી નથી. ડિસેમ્બર ૧૯૭૩માં ચંડીગઢમાં ભરાયેલા અખિલ ભારતીય ઇતિહાસ પરિષદના અધિવેશનમાં 'અભિલેખવિદ્યા' વિભાગના પ્રમુખે જણાવ્યું હતું : Rao has quite succeeded in deciphering the writing of 500 seals......This is an epoch–making discovery in the field of epigraphy. It sets at rest many speculative theories and controversial views advãnced by various scholars on this subject.

ઉપસંહાર

લોથલની શોધથી પ્રાપ્ત કેટલાંક પરિણામો શ્રી રાવના મતે આ પ્રમાણે છે : (૧) હડપ્પા, મોહન્જો–દડો અને લોથલમાંથી પ્રાપ્ત માનવ–હાડપિંજરોના અભ્યાસથી સ્પષ્ટ

થાય છે કે સિંધુ સંસ્કૃતિની સમગ્ર પ્રજા Homogeneous નહેાતી. (૨) સિંધુની વિવિધ વસાહતેાની પ્રજાઓના ધાર્મિક માન્યતામાં પણ કેટલેાક તફાવત નજરે પડે છે (૩) સિંધુ લિપિમાં કેટલાંક morphological modifications અસ્તિત્વમાં આવ્યાં હતાં (Preface p. IX). (૪) Partly-syllabic અને partly-alphabetic એવી સિંધુ લિપિમાં સરળતા લાવવાની પ્રક્રિયા આ સંસ્કૃતિના અંતિમ વર્ષોમાં [illegible] આવતી હતી પરિણામે purely alphabetic system ઈ.પૂ. ૧૫૦૦મા અમલમાં આવી ગઈ હતી (૫) ઈરાનના Yahya Tepeમાંથી પ્રાપ્ત થયેલાં ઉપર સિંધુ-મુદ્રાંકની [illegible] છે, જેનેા સમય ઈ.પૂ. ૨૩૨૦ મુકાય છે. આ સંદર્ભમાં લેાથલમાંની સિંધુ મુદ્રાંકનેા નકશેા સમય ઈ.પૂ. ૨૪૫૦ તાર્કિક જણાય છે (preface, p. X). (૬) ગુજરાતનાં વર્તમાન ગામેા અને નગરેાનેા વ્યવસ્થિત અભ્યાસ કરવામાં આવ્યેા છે. તેથી સાબિત થાય છે કે આ ગામેા અને નગરેામાં હડપ્પીય પરંપરાએા હજુ પ્રચારમાં છે. દા.ત. [illegible] મુખ્ય રસ્તા અને ચેાપાસનું ઓરડાઓનું બાંધકામ; ઘરમાં કૂવાની વ્યવસ્થા; [illegible] સાથેનું બાંધકામ વગેરે. (૭) વહાણવટાના ઉદ્યોગ અને દરિયાઈ [illegible] પાયેા નાખ્યેા. (૮) Linear પદ્ધતિના માપનેા પ્રચાર કર્યો.

અંતમાં

શ્રી રાવના સાત-આઠ વર્ષના એકધાર્યા પરિશ્રમનું ફળ દાદ માગી લે તેવું છે આદ્ય-ઐતિહાસિક સ્થળોનાં ઉત્ખનનેામાં આ શેાધ સીમાચિહ્ન સમાન ગણી શકાય તેવી છે શ્રી રાવની ભાષા અત્યંત પ્રવાહી છતાં લાઘવયુક્ત અને અર્થસભર છે. તેથી ભલેા પુસ્તક પણ તેમણે ઘણું ઘણું ઉપયેાગી એવું ભાથું આપી દીધું છે પુસ્તકનેા મેટ-અપ અને છાપકામ ઉભય સુંદર છે. આકૃતિઓ સુરેખ અને સ્પષ્ટ છે. આ પુસ્તકનેા ગુજરાતી અનુવાદ થાય એ જરૂરી જણાય છે, જેથી ગુજરાતની વિશ્વવિદ્યાલયેાના વિદ્યાર્થીઓને આ ઉત્તમ સંસ્કૃતિનેા સાંગેાપાંગ પરિચય થઈ શકે. પુસ્તકની કિંમત ઘણી વધારે છે, જે એાછી રાખી શકાઈ હેાત.

नेमिजिन चरित्र

अज्ञातकर्तृक एक प्राचीन गूर्जर काव्य

पं. बाबुभाई सवचंद शाह

प्रास्ताविक—विराट विश्वना फलक उपर अनेक वंदनाय विभूतिओ थई गई अने थाय छे । तेओमां केटलीक एवी अनुपम विभूतिओ होय छे जेमनां जीवन जगतमां कविओ द्वारा वैविध्यपूर्वक वर्णवातां होय छे । आवी ज एक विरल विभूति जैनोना बावीसमा तीर्थंकर श्री नेमिजिन छे । श्री नेमिजिनना जीवन उपर श्रृंगारिक वर्णनोवालो तेमज आध्यात्मिकता सभर अनेक कृतिओ मळे छे । प्रस्तुत कृति अज्ञातकर्तृक छे । आथी तेना कर्ता विषे प्रकाश पाडी शकाय तेम नथी ।

आ कृतिनी पुष्पिकामां इति **नेमिचरित्रं** आपेलुं छे । परंतु आगमप्रभाकर पू. मुनिराज श्री पुण्यविजयजी संग्रहमां आ कृतिनुं नाम **नेमिजिन चरित्र नाटक** ए प्रमाणे नोंधेलुं छे अने संभव छे के पूज्य मुनिजीए आ कृतिनी रचना जोइने ते प्रमाणे नाम नोंधाव्युं हशे ।

कविए शरूआतमां संस्कृत श्लोक अने अंते उपसंहारमां बे संस्कृत श्लोको मूकी २७ कडीनी नानी रचना होवा छतां प्रस्तुत कृतिनुं **नेमिजिन चरित्र नाटक** नाम सार्थक करी बताव्युं छे ।

शरूआतमां द्वारिका नगरनुं वर्णन कर्युं छे । त्यारबाद वसंतऋतुनुं वर्णन, विविध वृक्षोनुं वर्णन अने पछी राजीमतीनुं वर्णन करेल छे ।

लंकाउली ऊयरदेसि भागि, जिसि घडी अंगि अनंगरागि;
श्रृंगार भृंगार रसावतार, वक्षोज वक्षस्थलि तार हार ॥१२॥

आ अने आवी अनेक कडीओथी राजीमतीना अंगोपांगनुं अद्भुत वर्णन करेल छे ।

पछी नेमिकुमारना पाछा वळ्या बाद विरहवर्णननो तादृश चितार रजू करेल छे ।

प्रतिपरिचय—आ कृतिनी एक ज प्रति श्री लालभाई दलपतभाई विद्यामंदिर अमदावादना आगमप्रभाकर पू. मुनिराज श्री पुण्यविजयजी संगृहीत हस्तप्रत

ग्रंथभंडारमांथी मळी आवी छे । तेनो नंबर ३४६६ छे । साइझ २५×११ से. मी. छे । पत्र एक ज छे अने ते जमणी बाजु उपरथी फाटेलुं छे । पत्रनी एक बाजु उपर पंदर पंक्ति छे । एटले बे बाजु थईने कुल ३० पंक्ति छे । दरेक पंक्तिमां ५० थी ५१ अक्षरो छे । प्रति देवनागरी लिपीमां लखायेली छे । प्रतिनो लेखन संवत मळतो नथी, परंतु लिपी उपरथी अने लेखन पद्धति प्रमाणे प्रति सत्तरमी शताब्दीनी होय तेम अनुमान करी शकाय छे । पुष्पिकामां बीजुं कांई लखाण नथी फक्त ॥ इति नेमिचरित्रं ॥ आटलुं दर्शावेल छे ।

ग्रंथकारः

कृतिमां ग्रंथकारनुं नाम निर्देशेल नथी आथी ते संबंधी निर्णय करवो मुश्केल छे। कृतिनी रचना जोतां ग्रंथकार अपूर्व कोटिना विद्वान जणाय छे ।

श्रीनेमिजिनचरितम् नाटकम् ।

सत्प्राकारविहारतोरणवती सच्चित्रशालालया,
सौधोत्सङ्गगतध्वजाञ्चलकरैर्या नृत्यतीवोन्मदा ।
वापीकूपतडागकौतुकवनैर्या सर्वतः सेविता,
सेयं राजति राजरम्यरसिकैर्धन्या पुरी द्वारिका ॥ १ ॥

योगींद्र जे गर्भे लगइ प्रधान, विज्ञान-ज्ञान-तणउं निधान ।
अध्यात्मनइ रंगि सदैव जागइ, वीवाहनी वात न चित्ति लागइ ॥२॥

लहलहंति गिरिनारि तरूयडा, महमहंति सुगंध मरूयडा ।
गहगहंति तरुरासि रूयडा, वनि वसंततणा गुण रूयडा ॥३॥

वनि वनि संचरतइ भमरि, दीठो बहुवणराइ ।
तो इ चित्ति न वीसरइ, न वि देखइ जाइ ॥४॥

हावभाव करती सवि आवइ, पुष्प-आभरण अंगि चडावइ ।
ओघसइं रसि हसइं दंताली, नेमि पाखलि फिरी हरिबाली ॥५॥

मूंकी मूंकी मनना अति आमला, स्वामि सुंदर सुजाण सामला ।
रूपयौवन सुलावन चगी, आणि एक रमणी तणूअंगी ॥६॥

वीनवइं हरखि रुक्मिणि राणी, देव देउर करु मुझ वाणी ।
भामणइ तुझ तणी प्रभु गेली, आणि नारि जगमोहणवेलि ॥७॥

सरस्वती डाहिडि मूर्त्तिवंती, सौभाग्यलक्ष्मी सम भाग्यवंती ।
राजीमती नारि खरी सुजाणि, नवेलडी मोहणवेलि जाणि ॥८॥

पोलिइं रच्या ओलि सुंद[र] थंभ, तिहां निवेश्या मणिपूर्ण कुंभ ।
तु नित्य नइ तोरणि बारि बारि, हुइं उत्सव द्वारमती मझारि ॥९॥

कामिनी मुखसरोवर सोहइं, कांति नीरलहरी मन मोहइं ।
नेत्रपद्म भमुहीवन दीपइ, भालि पालि त्रस जोइ न छीपइ ॥१०॥

गुरुड चंच सम सोहइ नासा, चंद्रमंडल कपोलविलासा ।
स्वर्गतउ पुर टलइ जिणि जोती, दंत दीपइं जिस्यां मुख मोती ॥११॥

लंकाउली ऊयरदेसि भागि, जिसी चडी अंगि अनंगरागि ।
शृंगार भृंगार रसावतार, वक्षोजवक्षस्थलि तारहार ॥१२॥

गुमनपाननणी करि कुंडली, कसमसंती अंगि पटोलडी ।
आरि हगाल्या हंस गलिइं करो, रुणझणाट करइं मणिनेउरो ॥ १३ ॥

सज्जने नयनमार्गमागते, जायते मनसि या मुदद्भुता ।
तत्र नैव वचनं प्रवर्त्तते, चेतसोऽनुभव एव केवलः ॥१४॥

उड्डीय वाञ्छितं यान्ति, वरमेते विहङ्गमाः ।
न पुनः पक्षहीनत्वात्, पङ्गुप्रायं कुमानुषम् ॥१५॥

हरिण मोर चकोर हुलाहिया, ससक सूकर जंबूक साहिया ।
टलवलइं कुरलइं विरसस्वरिइं, पसूअवाड तिहां मिरछ्या वलइ ॥१६॥

काचइं घडइ न स्थिर नीर थाइ, क्षणि क्षणि आउ गलंत जाइ ।
ए जीव रामारसि तोइ राचइ, आरंभि माचइ नवि धर्म साचइ ॥१७॥

गिउ वली वर राजल सांभली, मनि रली सघली नसती टली ।
भुइं पडी विकवइ जिम माछिलो, टलवलइ जल थोडइ आकुली ॥१८॥

उग्रसेन कुलबाली जोयती डुख जाली,
पहिरणि जसु फाली सयरनी कांति काली ।
नेमिकुमर निहालीतां रथ गिउ.. वालीइ
सिद्ध पुण विचाली मयण मूंकइ सराली ॥१९॥

असुख चडिउं ढोइ आपवूं शोक ढोइ,
वदण हणवणूं रोइ काजल आंखि छहइ ।
सहीयर मन मोहइ, नेमिनु मार्ग जोइ,
सही मयण विगोइ चीत माहरूं विलोइ ॥२०॥

किस्यूं सरोवर पालो . . ध तुमइं जि टाली,
कइ लही विचाली बाल लीधां ऊदाली ।
मुनि रहइं दीय गाली आल दइ सुद्ध बाली,
किस्यूं दव परजाली जीवडा कोडि बाली ॥२१॥

निज करम वखोडइ कांकणां वेगि फोडई,
तिलक कुंडल विछोडइ हार हेलां जि त्रोडइ ।
मणि नेउर मोडइ राइमइ पाय रेडइ,
पथिथी कवि जेडइ वेस बाली वजेडइ ॥२२॥

कुसुम जिम सू आलो रूप पीयूषपाणा,
दवदहनि कराली होइ जेसे मराली ।
विलवइ इम बाली नेमिना नेह टाली,
जणणि तइं जि लाला कांइ हुं नार पाली ॥२३॥

वरि मुकि विराधी सापि कालइं जि साधी,
वरि विसनरि दाधी कंठनो कांठि बाधो ।
सय.. . विषय विगधो माळडी पेटि मांधी,
.... ॥२४॥

सखि गमइ न गायूं चींता गाकि कमायूं ,
रुचइ नहि निवायूं ताप दि .... फूलायं ।
असुख उयरि ध्याउ होयडलइ डींव जायूं ।
किसिउं मइं कमायूं एउ जं छइ अमायूं ॥२५॥

इति विलापं श्रुत्वा यत् कृतं नेमिना तदाह --
दत्वा दानं ययौ नेमिरुज्जयन्ताद्रिभूषणम् ।
सहस्राम्रवनं नामोपमानं नन्दनं वनम् ॥२६॥

श्रीनेमिनः परमसंयमराज्यलब्धि-
र्ज्ञानं च पञ्चममभूत् शिखरे यदीये ।
मावन्महोदयमया च महोदयश्रीः,
श्रीमान्मुदेस्तु गिरिनारगिरीश्वरोऽयं ॥२७॥
इति नेमिचरित्रम् ।

ope

e Journal is primarily intended to mote researches in Medieval Indian lture. Hence emphasis will naturally on the languages, literature and tural sources of that period. But it also give sufficient space to other cles which throw light on Ancient lian Culture.

rms of Contributions

ntributions embodying original earches; abstracts of theses accepted the University; critical editions of the published Sanskrit, Prakrit, abhramsa, Old Hindi, Old Gujarati ts; appreciations and summaries of cient and medieval important original rks; notices of manuscripts and textual ticisms will be published in the urnal.

edium of Articles

ey should be written in any one of e following four languages: Sanskrit, ndi, Gujarati and English. rticles written in language other than glish should be accompanied by a mmary in English.

emuneration

he L. D. Institute of Indology will pay onorarium to the authors whose ntributions are accepted.

nnual Subscription

nland	Rs.	20/-
urope	Sh.	30
. S. A.	Dollar	5.00

Other Rules

(1) Contributions intended for publication in the Journal should be type-written (with double spacing) or legibly written on one side only of the paper. Copies should be retained by the authors.

(2) It is presumed that contributions forwarded for publication in the Journal are not submitted elsewhere.

(3) The copyright of all the contributions published in the Journal will vest jointly in the L. D. Institute of Indology and the authors.

(4) Ten offprints will be given to the contributors free of charge.

(5) Titles of books and Journals should be indicated by single underline. Sanskrit, Prakrit, Hindi, Gujarati terms occurring in the articles written in English should be underlined. The standard system of transliteration should be followed.

(6) Those who want their wroks to be reviewed in the Journal should send two copies of the same.

All contributions and correspondence may please be addressed to

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

OUR LATEST PUBLICATIONS

32.	Philosophy of Shri Svaminarayana by Dr. J. A. Yajnik	Rs. 30/-
34.	अध्यात्मबिन्दुः —हर्षवर्धनोपाध्यायनिबद्धः स्वोपज्ञवृत्त्या युतः ; सं० मुनिश्री मित्रानन्दविजयजी — नगीन जी. शाह.	Rs. 6/-
35.	न्यायमञ्जरीग्रन्थिभङ्गः — चक्रधरकृतः; सं० नगीन जी शाह	Rs. 36/-
36.	New Catalogue of Sanskrit and Prakrit Mss. JESALMER COLLECTION — Compiled by Munirāja Punyavijayaji	Rs. 40/-
37.	Prakrit Proper Names Pt. II Compiled by Mohanlal Mehta and K. Rishabh Chandra	Rs. 35/-
38.	Karma and Rebirth by Dr. T. G. Kalghatgi	Rs. 6/-
39.	Jinabhadrasūri's Madanarekhā Ākhyāyikā. Pt. Bechardas J. Doshi	Rs. 25/-
41.	Collection of Jaina Philosophical Tracts Ed. Nagin J. Shah	Rs. 16/-
42.	Sanatukumāracariya, Editors Dr. H. C. Bhayani and Prof. M. C. Mody	Rs. 8/-
43.	The Jaina Concept of Omniscience by Dr. Ram Jee Singh	Rs. 30/-

Published by Dalsukh Malvania, Director, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad-9

Printed by K. B. Bhavsar, Swaminarayana Mudrana Mandir, 46, Bhavsar, Society Nava Vadaj, Ahmedabad-13.