(1522)
30-9-74

SAMBODHI

(QUARTERLY)

VOL. 3 APRIL 1974 NO. 1

EDITORS
DALSUKH MALVANIA
DR. H. C. BHAYANI

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD 9

CONTENTS

Fabric of Life as conceived in Jaina Biology
J. C. Sikdar

Architectural data in the Nirvāṇakalikā
of Pādaliptasūri
M. A. Dhaky

A Note on 'आ-सत्त-वेणिउ'
M. C. Modi

Dhanapāla and Some Aspects of
Modern Fictional Technique
N. M. Kansara

Vivāhavallabhamahākāvya : A lost Jaina Sanskrit Poem
Satya Vrata

नवीन उपनिषदो की दार्शनिक चर्चा
कृष्णकुमार दीक्षित

शिशुपालवध में सन्धियोजना
सुषमा कुलश्रेष्ठ

सूप
बापालाल वैद्य

समाजविचारक मनु
रमेश बेटाई

लोककथा अध्ययननी ऐतिहासिक भौगोलिक पद्धति — एक परिचय
कनुभाई शेठ

तत्त्वार्थसूत्र — ऐतिहासिक मूल्यांकन
कृष्णकुमार दीक्षित

THE FABRIC OF LIFE AS CONCEIVED IN JAINA BIOLOGY

J. C. Sikdar

Biology is the science of living substances (*jīvadravayas*) The field of Jaina Biology differentiates the living from the non-living by using the word *jīvatthikāya*[1] (organism) to refer to any living things, plant or animal, just as modern Biology does. So it is relatively easy to see that a man,[2] a *Sāla* tree[3], a creeper[4] and an earthworm[5] are living, whereas pieces of matter (*pudgala*)[6], e g earth, stones, etc , are not so. But according to modern Biology, "it is more difficult to decide whether such things as viruses are alive."[7]

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

It appears that this *paryāpti* (vital force) is not a single substance but varies considerably from organism to organism (i e. one-sensed to five-sensed being), among the various parts of a single animal or plant, and from one time to another[18] within a single organ or part of an animal or plant. There are six *paryāptis*, but they share certain fundamental physical and chemical characteristics [19]

It is stated that there are ten kinds of *prāna*[20] (living material or life force), viz five *indriyaprāṇas* (life force of five senses), *ucchvāsaprāṇa* (life force of respiration), *āyuprāṇa* (life force of length of life), *manovākkāyaprāṇas* (life forces of mind, speech and body).

Actually speaking, these ten *prāṇas* are almost contained in six *paryāptis*, e.g *indriyaparyāpti* contains five *indriyaprāṇas*, *ānaprāṇaparyāpti=ucchvāsaprāṇa*, *śarīraparyāpti = kāyaprāṇa*, *bhāṣāparyāpti = vākprāṇa*, *manaḥparyāpti = manaḥprāṇa*, only *āyuprāṇa* appears to be an addition

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

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

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

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

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

nor the result of elements, while soul is the name of that *tattva* (reality) with which (soul) consciouness is related (as character or result)[29]

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

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

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

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

Haribhadra further advances the argument to refute the contention of the Materialists that this thing is directly proved that the element has got the nature of these two qualities or characters-hardness and non-livingness and when consciousness is not of the nature of these two characters (i.e. cannot exist with these two), then how can it be accepted that it was born out of elements.[34]

If consciousness does not exist in individual (i.e. uncombined) elements, then it cannot exist in the combined elements just as oil cannot exist in sand particles. And if consciousness exists in the combined elements, then it should exist also in individual eldments and so on.[35]

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

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

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

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

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

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

Thus *Prāna* of the *Sāṁkhya* is not a *Vāyu* nor is it evolved from the inorganic matters (*Bhūtas*), "but it is only a complex reflex activity (*Sambhūyaikāvṛtti*) generated from the operation of the psyco-physical forces in the organism."[42]

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

Caraka[45] explains *Vāyu* as the impelling force, the prime-mover, which sets in motion the organism, the organs (including the senses and the mind), arranges the cells and tissues, unfolds or develops the foetal structure out of the fertilized ovum. According to *Caraka* and *Suśruta*[46], there are five chief *Vāyus* with different functions for the maintenance of the animal life, viz. *Prāna, Udāna, Samāna, Vyāna and Apāna* as mentioned in the *Sāṁkhya*. *Suśruta*[47] describes *Prāna* as having its course in the mouth and function in deglutition, hiccough, respiration etc., *Udāna* in articulation and singing, *Samāna* as digesting the food substance in the stomach in conjunction with the animal heat, *Vyāna* as causing the flow of blood and sweat, and *Apāna* with its seat in the intestinal region as throwing out the urino-gential secretions [48]

In the mediaeval philosophy[49] there is mention of forty nine *Vāyus* among which there are ten chief *Vāyus*, viz (1) *Prāna* (2) *Apāna* (3) *Vyāna* (4) *Samāna* (5) *Udāna* (6) *Nāga* (7) *Kūrma*, (8) *Kṛkara* or *Krakara* (9) *Devadatta* and (10) *Dhanañjaya* [50]

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

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

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

"The protoplasm of the human body and of all plants and animals exists in discrete portions known as cells There are the microscopic units of structure of the body, each of them is an independent, functional unit, and the processes of the body are the sum of the co-ordinated functions of its cells. These cellular units vary considerably in size, shape and function. Some of the smallest animals have bodies made of a single cell, others such as a man or an oak tree are made of countless billions of cells fitted together."[53]

The major types of organic substances found in protoplasm are carbohydrates, protein, lipids, nucleic acids and steriods [54] "Some of these are required for the structural integrity of the cell, others to supply energy for its functioning and still others are of prime importance in regulating metabolism within the cell"[55]

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

References

1 *Bhagavati Sūtra*, 20 2. 665.
2 *Bhagavati Sūtra* 33 1 844, *Uttarādhayana Sūtra*, 36 158· *Tattvārtha Sūtra* II 24.
3 *Bhagavati Sūtra*, 22, 1 692
4. Ibid. 23 4 693.
5 *Tattvārtha Sūtra* II 24
6 *Bhagavati Sūtra*, 2, 70, 118.
7. Biology, (Villee) p 16.

8 Pajjatti –paryāpti, *Navatattva Prakarana* (Dharmavijaya) V 6, p 12, *Gommaṭasāra, Jīvakāṇḍa*, VV 118–19, *Lokaprakāśa*, Vinayavijaya, pt 1, 3rd Sarga, VV 15. 66

9. *Jīvavicāra*, VV 42, 43, *Gommatasāra, Jīvakāṇḍa*, V 129.

10 *Navatattvaprakarana*, V 6.

11 "Tatrasāhāraparyāptir yayādāya nijocitam / Pṛthakkhalarasatvenāhāraṁ pariṇatiṁ nayet", *Lokaprakāśa*, Pt I, 3rd Sarga, V 17

12. Vaikriyāhāra Yathocitam taṁ rasībhūtamāhāraṁ yayā śaktyā punarbhavī I Rasāsṛgmāṁsamedo asthimajjaśukrādidhātutām / nayedyathāsambhavaṁ sā dehapary-āptirucyate // (19), *Lokaprakāśa*, p 65, pt 1, 3rd Sarga

13 Dhātutvena pariṇatādāhārādindriyocitāt / Ādāya pudgalāṁstāni yathāsthānaṁ pravidhāya (20) Iṣṭe tadviṣayajñaptau yayā śaktyā śarīravān paryāptih sendriyāhvānā darhitā sarvadarśibhiḥ (21), Ibid, pp 65 66

14 According to the *Prajñāpanā Sūtra* (*Indriyapada*), *Jīvābhigama sūtra, Pravacanasāro-ddhāracom* etc, the power by which the molecules of nutrients or chyles are transformed for building of sense-organs is called indriyaparyāpti, Vide Ibid, p 66

15. Yayocchvāsārhamādāya, dalam prinamayya ca / Tattayālambya muñcet sochvāsa-parrāyāptirucyate //22// Ibid, p 66

16 Bhāṣārham dalamādāya gīstvam nītvāvalambya ca / yayā śaktyā tyajetprāṇī bhāṣāpar ryāptirityasau (29) Ibid, p 67.

17 Dalam lātvā manoyogyaṁ tattāṁ nītvāvalambya ca / yayā mananaśaktah syānmanaḥ-paryāptiratra sā / (30) Ibid

18 "Pajjattīpaṭṭhavanam jugavaṁ tu kamena hodi niṭṭhavanam / Aṁtomuhuttakālenahiyakamā, tattiyālāvā" 120, Ibid

The gaining of the capacities starts simultaneously, but the completion (of each of them) is effected gradually within the period of one *antar muhūrta* which increases in the case of each succeeding one Yet their total period does not exceed one *antar muhūrta*.

19 Ibid, 121

20. "Dasahā jīyāna pāṇā iṁdiusāsāujogabalarūvā / egiṁdiesu cauro, vigalesu cha satta aṭṭhava // (42) Asannisannipaṁciṁdiesu nava dasa kamena boddhavvā (43) *Jīvavicāra* –

"Paṁcavi iṁdiyapāṇā manavacikāyesu tinni balapāṇā / āṇapāṇappāṇā āugapānena hoṁti dasa pāṇā" /, *Gommaṭasāra, Jīvakāṇḍa*, 130.

21. *Gommaṭasāra, Jīvakāṇḍa*, p 90

22. *Jīvavicāra*, VV 43, 43.

"Ekendriyeṣu–pṛthivyādiṣu catvāraḥ prāṇāḥ sparśanendriyocchvāsāyuhkāyabalarūpāḥ dvīndriyesu catvārasta eva vāgbalarasanendriyayutāh ṣaṭ prāṇā bhavanti / tathā trīndriyeṣu ṣaṭ prāṇāsta eva ghrāṇendriyānvitāh sapta bhavanti tathā caturindriyesu saptaiva cakṣurindriyasahitā aṣṭau prāṇā bhavanti / tathā asañjñipañcendriyeṣu aṣṭau ta eva śrotrendriyayutā nava prāṇā bhavanti, tathā samjñipañcendriyeṣu nava ta eva manoyuktā daśa prāṇā bhavanti /" Ibid., (Commentary), p 27.

23 "Madaśaktivat vijñānaṁ / pṛthivyādīni bhūtāni cattvāri tattvāni / tebhya eva dehākāraparinatebhyah madaśaktivat caitanyamupajāyate /", *Nyāyamañjarī, Āhnika* 7, p 437 ff

24. "Padmādiṣu prabodhasammīlanavat tadvikārah /" *Sūtra* 19, *Āhnika* I, Chapter III, Gautama's *Nyāya Sūtra*, p 169.

25. "Ayaso yaskāntābhigamanavat tadupasarpanam, Ibid, *Sūtra* 22, p 171

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

27. "Varṣāsu ca svedādinā anatidavīyasaiva kālena dadhyādyavayavā eva calantah pūtanādi-krimirūpā upalabhyante /", *Nyāyamañjarī, Āhnika 7, Bhūta Caitanyapakṣa*, p 440

See the Positive Sciences of the Ancient Hindus, p 240

28. Prthivyādimahābhūtakāryamātramidam jagat / Na cātmādṛṣṭasadbhāvaṁ manyante Bhūtavādinah", *Sāstravārtāsamuccaya*, Haribhadrasūri, 1st stavak, v 30

29 Acetanāni bhūtāni na taddharmo na tatphalam / Cetanāsti ca yasyeyam sa evātmeti cāpare //" Ibid, 31

30 Yadiyaṁ bhūtadharmah syāt pratyekaṁ teṣu sarvadā / upalabhyeta sattvādikaṭhinatvādayo yathā //" Ibid, 32,

31 "Śaktirūpena sā teṣu sadāto nopalabhyate / Na ca tenāpi rūpena satyasatyeva cenna tat //" Ibid, 33

32. "Śakticetanayoraikyaṁ nānātvam vātha sarvathā / aikye sā cetanaiveti nānātve "nvasya sā yatah" Ibid, v 33

33. Anabhivyaktirapyasyā nyāyato nopapadyate, Āvṛtirna yadanyena tattvasaṁkhyāvirodhatah", Ibid, v. 35

34. Kāṭhinyābodharūpāni bhūtānyadhyakṣasiddhitāh / Cetanā tu na tadrūpā sā kathaṁ tatphalmbhavet ? Ibid., v. 43.

35 Pratyekamasati teṣu na ca syād renutailavat / sati cedupalabhyeta bhinnarūpeṣu sarvadā //" Ibid, v 44.

36 Tasmāt tadātmano bhinnaṁ saccitraṁ cātmayogi ca / Adṛṣṭamavagantavyam tasya śaktyādusādhakam //"
Ibid., 106.

37 "Madaśaktivat cet pratyekaparidṛṣṭe sāṁhatye tadudbhavah", *Sāṁkhya Sutra* 22, Chapter III,

"Nanu yathā mādakaśaktih pratyekadravyāvṛttirapi militadravye vartate, evam caitanyamapi syāditi ceona pratyekaparidṛṣṭe sati sāṁhatye tadudbhavah sambhavet / Prakṛte tu pratyekaparidṛṣṭatvam nāsti / nanu samuccite caitanyadarśanena pratyekabhūte sūksmacaitanyaśaktiranumeyā iti cenna / anekabhūteṣu anekacaitanyaśaktikalpanāyām gauravena lāghavādekasyaiva nityacitsvarūpasya kalpanaucityāt /", *Sāṁkhyapravacanabhāṣya*, Vijñānabhikṣu, p 18 , cf also Bhūtagataviśeṣagunanām sajātiyakāranagunajanyatayā kārane caitanyam vinā dehe caitanyāsambhavāt /" Ibid

Madye madaśaktirna gunah madyārambhakānām piṣṭaguḍamadhvādīnāṁ yat yasya karma tat karmabhirārabdham svasvakarmavirodhikarma yaducyate prabhāva iti / Caitanyādikam na karma" Gangādhara's *Jalpakalpataru*, 1867, Calcutta

Vide Positive Sciences of the Ancient Hindus, Dr B. N Seal, p 241

38. "Vāyuvat sañcārāt vāyavah prasiddhāh / asmākaṁ nāyaṁ niyamah yadindriyavṛttih kramenaiva bhavati naikadā Jātisāṅkaryasya asmākam adoṣatvāt / sāmagrīsamavadhāna anekarūpindriyaih ekadaikavṛttyutpādane bādhakaṁ nāsti", *Pravacanabhāṣya*, ch III, *Sūtrā*, 31, 32, p. 88.

Manodharmasya kāmādeh prānakṣobhatayā sāmānyādhikaranyenaiva aucityāt" Ibid.

39 Sāmānyakāranavṛttih prānādyā vāyavah pañca" *Sāṁkhyadarśana*, Chapter II *Sutra* 31, *Sāṁkhyakārikā*, 29.

"Prāna, breath, the ordinary inspiration and expiration, apāna, downward breath, the air or vital force acting in the lower parts of the body, *samāna*, collective breath, so named from conducting equally the food, etc, through the body *udāna*, ascending breath, the vital force that causes the pulsations of the arteries in the upper portions of the body from the naval to the head and *vyāna*, separate breath, "by which internal division and diffusion through the body are effected", 70 (Gauḍapāda, Wilson, p 105)

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

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

41 "Māno dharmasya kāmādeḥ / Prāṇakṣobhatayā sāmānyādhikaranyenaiva aucityāt *Sāṁkhya Pravacanabhāsya*, Chapter II, S I, p 38

42 "Karanāni-niyatavṛttayah santah sambhūyaikām prāṇākhyām vrttiṁ pratipadyante (Pratilapsyante), Śāṅkarabhāṣya, Brahmasūtra, cha II, pāda 4, sūtra 9
"Sāmānyā karanavrttih prāṇādyā vāyavah pañca /" *Sāṁkhyakārikā*, *Iśvarakṛṣṇa*, 29, see also *Sāṁkhyapravacanabhāṣya*, Chapter II, sūtras, 31, 32.

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

44 also Vācaspati Miśra, *Bhāmatī Ṭīkā*—
"Siddhāntastu na samānendriyavṛttih prāṇah / Sa hi militānāṁ vā vṛttirbhavet pratyekaṁ vā/na tāvat militānām ekadvitricaturindriyābhāve tadabhāvaprasaṅgāt/no khalu cūrṇaharidrasaṁyogajanmā, arunaganastayoranyatarābhāve bhavitumarhati / na ca bahuviṣṭisādhyam śibikodvahanam dvitriviṣṭisādhyam bhavati / na ca tvagekasādhyāṁ / tathā sati sāmānyavrttitvānupapatteh / apica yat sambhūyakārakāni niṣpādayanti tat Pradhānavyāpārānugunāvāntaravyāpārenaiva / Yathā vayasāṁ prātisviko, vyāpārah piñjaracālanānugunah /" iha ' tu śravanādyavāntaravyāpāropetāḥ prāṇā na sambhūya prāṇyuriti yuktaṁ pramānābhāvādatyantavijātīyatvācca śravanādibhyaḥ prāṇanasya / tasmādanyo vāyukriyābhyāṁ pranaḥ / Vāyurevāyamadhyātmamāpannaḥ mukhyo api prāṇah /", (*Śāṅkarabhāṣya*) cf jyeṣṭhaśca prāṇaḥ śukraniṣekakālādārabhya tasya vṛttilābhāt na cet tasya tadānīm vṛttilābhaḥ syāt śukram pūyeta na sambhavedvā śrotradīnāntu karnaśaṣkulyādisthānavibhāganiṣpattau vṛttilābhānna jyeṣṭhatvaṁ / ' *Śāṅkarabhāṣya*, Chapter II *pāda* 4, *sūtra* 9.

45 Caraka
"Vāyuh tantrayantradharah,. prāṇāpānodānasamanavyānātma pravartakah ceṣṭānāṁ, pranetā mānasaḥ sarvvendriyānāṁ udyotakah,. sarvaśarīradhātuvyūhakaraḥ, sandhānakaraḥ śarīrasya,pravartako vācah, harṣotsāhayoryonih, kṣeptā bahirmalānāṁ,. kartā garbhākrtīnāṁ /" *Caraka*, *Sūtrasthāna*, Ch. XII

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

47 *Suśruta*, *Nidānasthāna*, *Chapter I*
' Teṣāṁ mukhyatamah prāṇah / Śabdoccārananiḥśvāsocchvāsa-kāśādikāranam apānah / asya mūtrapurīṣādivisargah karma-kīrttitaṁ / vyānah prāṇāpānadhṛtityāgagrahanādyasya karma ca / samāno, apigovyāpya nikhilaṁ śarīraṁ vahninā saha / dvisaptati sahasreṣu nāḍirandhreṣu samcaran bhuktaṭ itarasān samyagānayan dehapuṣṭikṛt / udānaḥ karmāsya dehonnayanotkramanādiprakīrttitaṁ / tvagādidhātūnāśritya pañca nāgādayah sthitāh, udgārādi nimeṣādi kṣutapipāsādikaṁ kramāt / tandrāprabhṛti mohādi teṣām karma prakīrttītaṁ /" *Saṅgītaratnākara*, *Sāraṅgadeva*, vv 60-67, Chapter I', vol. I, pp 41-42, cf the summary in Rājā Sourindra Mohan Tagore's edition of the *Saṅgīta-darpana*
See also *Kalyānakāraka* § 3

48. Vide the *Positive Sciences of the Ancient Hindus*, p 230
49. Ūnapañcāśadvāyurudite putrāḥ te sarvve apajāh indrena devatvaṁ prāpitāh śarīrāntarabāhyabhedena daśadhā /"
Bhāgavataṭīkāyām Śrīdharasvāmin, Vide *Śabdakalpadruma*, 4th *Kāṇḍa*, p 342
50. Prāṇāpānau tathā vyānasamānodānasamjñakān / Nāgaṁ Kūrmaṁ ca Kṛkaraṁ Devadattam Dhanamjayaṁ //"
Saṅgītaratnākara, Ch I, v. 59, p. 41, vol. I
"Prāṇāpānau tathā vyānasamānodānasaṁjñakāh / Nāgah Kūrmaśca Kṛkaro Devadattadhanañjau //" v. 40, *Saṅgītadarpanaṁ* of Catura Damodara, chapter I, *Saṅgītaratnākara*, vol. I, ch I, vv-60-67, pp. 41-42.
51. "Śabdoccāranam (vāngniṣpattikāranaṁ) niḥśvāsah ucchvāsah (antarmukhkaśvāsah) tantrādīnāṁ kāranaṁ (sādhanaṁ) prānavāyuh, Vinmūtraśukrādivahatvamapānasya karma ākuñcana-prasāranādi vyānasya karma jñeyaṁ—aśitapītādīnāṁ samatānayanadvārā śarīrasya poṣanam samānasya karma / udānavāyuḥ ūrdhhvanayanameva asya karma nāgādayah nāgakūrmakṛkaradevadattadhanañjayarūpāh pañcavāyavaḥ / eteṣām karmāni ca yathākramam udgāronmīlanakṣudhājananavijṛmbhanamoharūpāni /'
Saṅgītadarpana, Chapter /, Śloka 53-48 cf the extract in *Śankarabhāṣya*—
"Prānah prāgvṛttirucchvāsādikarmā / Apānah avāgvṛttirutsargādikarmā / Vyānaḥ tayoḥ sandhau vartamānah vīryavatkarmahetuḥ / udānah ūrdhvavṛttih utkrāntādi hetuḥ / samānah samaṁ sarveṣu angeṣu yah annarasān nayati / iti".
Śārīrakabhāṣya, chapter II *pāda* 4, *sūtra* 2, Vide *Positive Sciences of the Ancient Hindus*, p. 230
52. Biology, p. 16
53. Ibid.
54. Biology, pp 25-26
55. Ibid.
56. Ibid., p. 33.

THE ARCHITECTURAL DATA IN THE NIRVĀNAKALIKĀ OF PĀDALIPTA-SŪRI

M. A. Dhaky

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

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

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

" *dvārapāla* pūjā-ādikam karma kṛtvā *dvārāṅgāni* kaṣāy-ādibhiḥ ūrdhva-udumbara *Yakṣeśa-Śrīyam* ca yo ātmano dakṣiṇa-vāma-*śākhayoḥ Kāla-Gaṅge Mahākāla-Yamune* vinyased iti devatā ṣaṭkam Jinājñayā sannirodhya etc "

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

"Tataḥ *Śukanās* ordhvam *garbhagṛhe* .. etc "

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

in order, the pot *(kumbhaka)*, the major frieze *(janghā)*,* the spire *(śikhara)*, the neck *(kaṇṭha)* and the myrabolan *(āmalasāraka)*;

"Tadanu *prāsādaṁ* gatvā *kumbhaka janghā–śikhara–kaṇṭha āmalasārakeṣu* brahma-pañcakam pṛthivyādini ca tattvāni vinyasya puṣpākṣatādibhiḥ mūla-mantreṇa prāsādamadhivāsayet."

The text further refers to the crowning members of the temple, namely, the peak (*cūlaka*), the pitcher finial (*kalaśa*), the banner (*dhvaja*) and the sacred wheel (*dharmacakra*) in order of the sequence in placement.

"Tataś cāruśaktim cālak ādhāre ratnapañcakam *cūlakaṁ kalaśaṁ dhvajaṁ dharmacakarm* ca yathākramam sthāpayet."[5]

The banner (implied to be over the spire) has been described in some details. It has to be of silk, *(paṭṭāṁśuka)*, bearing the cognizance of bull *(vṛṣabh ādi cihnite)* and further ornamented with golden bell and rattle *(kanaka-ghanṭikā-ghargharik opaśobhitaṁ)* and with varied floral ribbings *(vicitra-puṣpa-kaṭak ālankṛte)*. It is to be borne on a staff *(daṇḍe saṁyojya)*; and after the ceremonies are over, to be raised and placed in the banner holder with chant-utterance *(dhvajādhāre . sah ordhvībhūtaṁ daṇḍaṁ mūla-mantreṇa niveśayet.)*

The staff has to be new (*nūtanaṁ*), and made of bamboo (*veṇumayaṁ*), unmutilated (*avyaṅgaṁ*), with peel intact (*sa-tvacaṁ*), straight or unbent (*saralaṁ*), hailing from a good locale (*śubha-deśajaṁ*), with internodes in odd number (*pravardhamāna-parvaṁ*), and, its proportion has to be according to the dimensions of the building (*prāsāda-mānena pramāṇaṁ parikalpayet*) The relative proportion of the temple's basal diameter and that of the flag-staff from the basis of the latter's height. As the text goes on to say, for the temple having width from one to nine cubits (*hastas*), the height of the staff, would be four cubits, at further rise of building's height, the corresponding rise in the height of the staff would be two (inches at the rise of every cubit added ?)[6]

"Tac ca hastāt prabhṛti nava-hasta-paryanteṣu pratimā prāsādeṣu caturkarād ārabhya dvivṛddhyā daṇḍa-pramāṇam avaseyam".

The length of the banner is said to be half that of the *janghā* (?) or upto the complete *janghā* or equal to the (length) of the staff .[7]

"Dhvajam ca āyamato jangh-ārdha-lambi-jangh-āntam daṇḍa-pramāṇaṁ ca kartavyam.

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

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

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

"Mukte hastocchrite kalaśāt kartā rogatanka-varjitah syāt / Dvi-hastocchrite bahu-prajo bhavati / Tri-hastocchrite dhana-dhānyair vardhate Catur hast occhrite nrpa-vrddhih / Pañca-hastocchrite subhikṣam rāṣtra-vrddhi ś ceti"

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

References

1 *Editor* Mohanlal B Jhaveri, Bombay 1926.

2 *Cf.* Umakant Premanand Shah, "Madhyakālina Gujarātī kalā-nāñ keṭalānka Śilpo" (Guj), *Śri Jaina-Satyaprakāśa*, year 17, No 1, Ahmedabad 15 10.51, p 22 The original article appeared in Hindi in *Jñānodaya*, Kāśi, year 3, No 3

3 The *Nirvānakalikā* has been traditionally held to be the work by the earlier Pādalipta-Sūri who flourished somewhere in the early centuries The editor seemingly accepts the early date. So does Mohanlal Dalichand Desai *Cf Jaina Sāhitya-no Saṁkṣipta Itihāsa*, Gujarati, Bombay 1933, p. 104.) Muni Kalyanvijaya places it around the fifth century of Vikrama Era or raughly in the fourth century of Christian Era (*Cf Śri Kalyāna Kalika Paricaya*, Gujarati, Ahmedabad 1956, p 51) The content, the language, the advanced stage hinted by the elaborations in rite, the medieval elegance and finesse and some of the architectural terms used indicate the times not earlier than the end of the tenth or the beginning of the next century.

4 The *Vāstuśātras* give the name of Nandi instead of Kāla In any case Nandi or Kāla and Mahākāla are brahmanical divinities figuring as door-guardians of the Śivaite temples. Its presence in a Jaina work is rather intriguing. The door-guardians specified for the Jaina temple in Western Indian *Vāstuśāstras* are quite different and pertain to the Indras of different *lokas* in general. The fluviatile goddesses Gaṅgā and Yamunā are of course featured among the door-divinities.

• The text mentions only *kumbhaka* which is one of the five mouldings of the *Vedi-bandha* or lower part of the wall There is no reference to *pitha* or socle The treatment here is somewhat summary, or it may have implication in terms of style, a temple in the late Pratihāra idiom perhaps In any case the terminology is purely Northern, or more precisely the one that prevailed in Central and Western India from at least the tenth century onwards

5. The *Cūlaka* etc., by inference, could have come above the *āmalasāraka* The *cūlaka* could be the conical hat-like member with rounded top as on the Gop temple (Ca Late 6th Century), the Sun temple at Śri-nagara (Ca. 7th century), and as

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

6. The text is not clear on this point.

7 The presence of the qualifying term *Lambi* instead of *lambinaṁ* makes the interpretation a little dubious as Pt Babubhai Shah tells me The *vāstuśātsras* make *patākā* (flag) equal to the length of the *daṇḍa*.

A NOTE ON 'आ–सत्त–वेणिउ'

M. C. Modi

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

(i) तयणु दासिहि झत्ति सु-पसन्नु
आ-सत्त वेणिउ दविणु फुरिय-गरुय-हरिसिण दवाविवि । etc.,
[Neminaha-Cariu p. 12. St. 43]

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

(ii) अह पओसिउ दासदासीए
आ-सत्त-वेणिउ पउरु दाणु दासि-माणु वि पणा सिवि ।
[Neminaha-Cariu p. 62, St. 242]

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

(a) सिद्धत्थ-नरिंदो हरिस-पधाविएण चेडी-जणेण साहिय-तिहुयण ऽच्छेरय-रूव-सुय-जम्म-महूसवो चेडी जणस्स अवणीय-दासत्त-भावो आ-सत्त-वेणि-वंछि यत्थ-समत्थ-रयण-रासि-दाण–जणियाणंदो भणइ, अहृ–इच्चाइ [श्रीगुणचंद्रविरचित–महावीर चरित Leaf 123 (a) last lines]

(b) 'यदि तावदर्थलोभेन तदाऽऽसप्त-वेण्यर्जित यन्मदीयमेतद्धन तत्सर्वमेव त्वदीयम्' इत्यभिधाय हार-मणि केयूर-कङ्कण-काञ्चन-द्रव्यादि निवेद्य च निवेदितुमारेभे [श्री भोजदेव-विरचित शृङ्गारमञ्जरीकथा p 33, line 4]

(c) तो भणइ देवदत्ता बहु-वेणि-परंपरागया एसा ।
किं अम्मो किज्जिस्सइ रिद्धी कारइए तुज्झ ॥

[आम्रदेवसूरिविरचित-आख्यानक-मणि-कोश-टीका मूलदेवाख्यानक]

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

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

References

1. Haribhadra Sūri, Nemināha Cariu L.D. Series Volume 1, No 25, Ahmedabad.
2. Guṇacandra's Mahāvar Cariya Devchand Lalbhai Pustakoddhāra Granthānka 75, Surat.
3. Bhojadeva's Śṛngāra manjari Kathā Singhi Series Bhartiya Vidya-Bhavan, Bombay, Granthānka 30.
4. Āmradeva's Ākhyānaka Maṇi Kośa · Prākrta-Text Society Series, Ahmedabad·

DHANAPĀLA AND SOME ASPECTS OF MODERN FICTIONAL TECHNIQUE*

N M. Kansara

I . CRITICAL BACKGROUND :

As with the European Romances written in Middle Ages,[1] so in Sanskrit, the Romances like Bāṇa's Kādambarī and Dhanapāla's Tilakamañjarī are, in general, works of fiction in which the imagination is unrestricted In form they were long, resembling works of poetry in rhymed or alliterative prose occasionally interpersed with a verse or two. They concentrate on story rather than on character, and the story concerns unreal people engaged in strange, often supernatural, adventures. Their wide appeal is as a literature of escape The remarks of Mr. W. P. Ker[2], though meant for the medieval European authors of twelfth century Romances, strangely apply to Sanskrit Prose-romances variety of incident, remoteness of scene, and all the incredible things in the world, had been at the disposal of medieval authors. Mere furniture counts for a good deal in the best romances, and they are full of descriptions of riches and splendours In such passages of ornamental description the name of strange people and of foreign kings have the same kind of value as the names of precious stones, and sometimes they are introduced on their account. Sometimes this fashion of rich description and allusion has been overdone. There may be discovered in some writers a preference for classic subjects in their ornamental digressions, or for the graceful forms of allegory One function of romance is to make an immediate literary profit out of all accessible books of learning. It was a quick-witted age and knew how to turn quotations and allusions Much of its art is bestowed in making pedantry look attractive.

II DESCRIPTION, SCENE AND RETROSPECT :

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

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

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

(A) DESCRIPTIONS .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(B) SCENES:

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

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

(C) RESTROSPECT or SUMMARY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III NARRATIVE CONVENTION :

The commencement of Dhanapāla's TM can be classed as "the fairy-tale formula" of 'Once upon a time... . and then they lived happily ever after'[6], which neatly escapsulates the action of the story, placing it in a detached perspective; it exists in an ordered sequence, irrelevancies eliminated But the narrative is not quite as straightforward as that. In order to involve the listener directly in the story, Dhanapāla frequently adopts the convention of pretending that things are happening here and now; imagery and dialogue are made to work before our eyes, though he actually utilizes the past tense in his narration. One advantage of this is that he is free to call upon his characters to appear when he needs them. Since he knows the outcome of his story he is in a position to pick the salient points of its development and show the character in action at those points only.[7]

IV POINT OF VIEW :

Some times several narrators exist in the same novel, so that one narrative fits inside another like a set of Chinese boxes; this is Emily Bronte's technique in 'Wuthering Heights'[8] In Dhanapāla's TM, too, the role of the narrator is transferred from the author himself to Samaraketu to Harivāhana, the latter's narrative incorporating in itself the narrative of Malayasundarī, Gandharvaka and etc., much in the same manner of the above mentioned set of Chinese boxes.[9]

V : TIME

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

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

Vajrāyudha launched his attack on Kāñcī and laid the siege of the city in the Śarad season of Harivāhana's sixteenth year[14] It was on Madana-trayodaśī day, i e on the thirteenth day of the bright half probably of the month of Caitra,[15] that Vajrāyudha demanded the hand of Malayasundarī as a price of peace On the same night Malayasundarī tried to commit suicide in the Kusumākara garden at Kāñcī[16] and was saved by Samaraketu who had a brief meeting with her for an hour or so in the presence of Bandhusundarī, before he launched his surprise night-attack against Vajrāyudha These events seem to have taken place roughly between about 8-30 p m. to 10-30 p m. Early next morning Malayasundarī was sent away to the remote hermitage of Kulapati Śāntātapa Meanwhile, at about mid-night Samaraketu launched his night-attack[17] and was captured alive. And in a few days he arrived at the court of King Meghavāhana at Ayodhyā roughly in the month of Vaiśākha Thus, the siege of Kāñcī lasted for about six months or so.

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

In the Summer season of Harivāhana's seventeenth year Samaraketu accompanied him in the Mattakokila garden,[19] and Mañjīraka produced

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

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

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

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

After the departure of Gandharvaka from Ayodhyā, Harivāhana passed the Grīṣma and the Varṣā seasons ; he set out on a visit of his domains at the start of the Śarad season.[27]

In the meantime, after Gandharvaka carried unconscious Malayasundarī in the aeroplane and, having incurred the curse of Mahodara, became a parrot, Citramāya waited for about six months to execute the advice of Gandharvaka[28] and then, assuming the form of Harivāhana's

favourite elephant, carried him to the Ekaśṛṅga region.[29] Thus, Harivāhana waited for Gandharvaka for about four months,[30] and travelled in his domains for about two months, before he was carried away by the mad elephant.

After the disappearance of Harivāhana, Samaraketu travelled to the north of Lauhitya mountain, and passed through the Vindhya forest and, at the end of six months, arrived at Mount Ekaśṛṅga and met Harivāhana again. The month of Mārgasaha passed when he was on his way,[31] Harivāhana ceremoniously entered the Vidyādhara city of Gaganavallabha and was coronated as the Emperor of the Vidyādharas on the same day on which Samaraketu arrived and met him on Mount Ekaśṛṅga[32] And prior to that, Harivāhana propitiated the mystic Vidyās for six months. This roughly coincides with the time just after his being kidnapped by the flying elephant and his arrival at Ekaśṛṅga During the six months of Harivāhana's penance, Tilakamañjarī was waiting for the expiry of the period of six months stipulated by her father for searching out the prince! It seems Harivāhana met Tilakamañjarī the very next day, was invited by her on the second day, returned to Ayodhyā on the third day, returned to Vaitāḍhya on the fifth day, and started his penance and propitiation of the mystic Vidyās on the sixth day after his arrival to the region for the first time. About a week may be assumed to have been probably spent by Samaraketu during this very period in waiting for the news about Harivāhana, getting a message from him, and setting out in search of him. The events move in such a quick succession.

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

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

CAUSE AND CONTINGENCY :

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

includes both the causal and the contingent.[33] Graham Hough makes a tellingly obvious, though often ignored, point the novel includes more of merely contingent, the accidental, than any other literary kind.[34]

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

(1) The surprise night-attack by Samaraketu[35], which apparently looks accidental having no connection whatsoever with the current story of Meghavāhana and Harivāhana, is found later on to be causally connected with Malayasundarī's love for Samaraketu who resorts to that out-of-the-way measure in order to uphold the honour of both her father and himself and win her on the strength of his own character rather than elope with her and betray the trust put by her, as also by his own, father in him.[36]

(2) The strange music from the unknown island[37] which attracts the attention of, and impels, Samaraketu to trace the source of it looks quite contingent But we later on know that it was the music of the festival of the Holy-Bath Ceremony of Lord Mahavīra.[38]

(3) The sudden appearance of a parrot on the scene in response to the invocation of Kamalagupta[39] looks strangely accidental and mysterious at the point, but the mystery turns into a natural causal consequence when we find that the parrot is none else but Gandharvaka, cursed by Mahodara[40], and that he carried the message in keeping with his promise to Harivāhana.[41]

VII CHARACTER AND SYMBOLISM.

Just as dialogue and manners can be used by the novelist to 'place' his characters socially and culturally, so a fabric of symbolism may enable the writer to create a moral or intellectual framework for the action of his novel. Symbolism allows an author to link the limited world of his characters to one of the greatest systems of values, so that we are made to compare the happening in the novel with their mythological or historical parallels. Specific actions in the story illustrate general patterns of behaviour, and the private character acquires a new importance when he is seen in the light of his symbolic counterpart. A system of symbolism usually depends on the existence of a commonly known body of ideas and beliefs. In Western literature three basic systems recur most frequently; the symbolism of Christianity, of classical mythology and of Romanticism. Christian morality is of course ingrained into the history of the novel.[42]

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

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

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

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

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

VIII · CHARACTER AND LOCATION :

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

Dhanapāla, and for that matter all the writers like Subandhu, Bāṇa, Daṇḍin and others, of classical Sanskrit Prose-Romances, are very much fond of giving elaborate pictures of the cities, the palaces, and of the gardens, the temples, the river-banks, the lying-in chambers and etc., where the action of the novel takes place. Dhanapāla's descriptions of Ayodhyā and Kāñcī, the royal palaces of Meghavāhana and Tilakamañjarī, the Mattakokila garden, the Adṛṣṭapāra lake and the sandy shore thereof, the Jaina temples, the Ratnakūṭa island, the Vindhya forest, the Aśoka tree in the Kusumākara garden — all these serve as a luxuriously beautiful and appropriate background for, and 'location' of, various actions in the TM.

IX : CHARACTER AND SUBMERGED FORM

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

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

X · CONCLUSION

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

References ·

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

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

2 W P Ker Epic and Romance, pp 328-340.
3 E M. Forster, Aspects of the Novel, pp. 7-26.
4. ibid
5. References are to the page numbers of the Nirnaya Sāgara Press (2nd) Edition, Bombay (1938) as corrected by me in the light of about ten original manuscripts of the work, a Critical Edition of the TM, with Commentaries, is ready.
6. Johnathan Raban, The Technique of Modern Fiction, London, 1968, pp. 23 ff.
7. Raban, op. cit, p. 32.
8. This aspect is fully elaborated in Chap. VIII of my thesis.
9. ibid., p 35.
10 Raban, op cit., p 56.
11. ibid, p 57
12. ibid., p. 59.
13. TM (N), p. 79, 2 ff.
14. ibid., p 82, 2 ff.
15. ibid., p. 298, 6.
16. ibid., p. 302, 4 ff
17. ibid., p. 83, 19 ff.
18. ibid., p 108, 14 ff.
19 ibid., pp 105 ff
20. ibid., p. 95, 9 ff.
21. ibid., p. 271, 12 ff, 344, 1 ff
22. ibid., p. 164, 14.
23. ibid., p. 276, 19
24. ibid., p. 173, 4 ff., 338-339; 384, 9
25. ibid., p 341, 16 ff.
26. ibid., p. 343, 16 ff.
27. ibid., pp 179-181.
28 ibid., p. 380, 21-23
29. ibid., p. 242, p 387.
30. ibid., p. 223, 21
31. ibid., p. 202, 6-8
32. ibid., p. 236, 19 ff
33. Raban, op. cit, p. 69.
34. ibid.
35. TM (N), pp. 83-94.
36 ibid., p. 326.
37. ibid., p. 141.
38. ibid., p. 269
39. ibid., pp. 194-195.
40. ibid., pp. 381 334
41. ibid., p. 173. 1 ff, 384, 7-11.
42. Raban, op. cit, p. 101.
43. This has been treated in detail in Chap. IX of my thesis
44. Raban, op cit., p. 112.
45. Raban, op cit., p. 122.
46. TM (N), Intro. vs. 21.
47. ibid., p. 215, 14
48. ibid., p. 224-20 ff.
49. ibid., p. 370, 19.

VIVĀHAVALLABHAMAHĀKĀVYA

A lost Jaina Sanskrit poem

Satya Vrat

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

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

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

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

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

*

विवाहवल्लभमहाकाव्यम्

जिनेशं ! जगदाधारं ! केवलालोकभास्व(स्क)रम् ॥
भगवन् ! भयभीतानां सर्वज्ञ ! शरणं भव ॥१॥
भवाम्भोधौ महामोहवातविघ्नविभीषणे ।
मज्जन्तं तत्त्वपोतेन त्वं मामुद्धर्तुमर्हसि ॥२॥
अर्हन्! यदात्मज्ञानेन मोक्षसौख्यमवाप्यते ।
आत्मज्ञानं ततस्तत्त्वं सर्वमन्यत्प्रपञ्चनम् ॥३॥
प्रपञ्चात् कर्मणां प्राचां यत्तत्त्वविरहो(ऽ)जनि ।
तमन्तरं निराकर्तुं देहि देवेश! दर्शनम् ॥४॥
दर्शने देवदेवस्य देवदेवस्य दर्शने ।
अन्तरायाः परं कालात् केवलं कर्म्मपुद्गलाः ॥५॥
पुद्गलानां परावर्त्ताः परावर्त्ताः कृता मया ।
न मया भूयमेवायं समीपस्थो निरीक्षितः ॥६॥
निरीक्षितो न केनापि न केनापि परीक्षितः ।
गुरोरयोगान्मोहाद् वा गतः साक्षादलक्षताम् ॥७॥
अलक्षो लक्षतां याति रूपवानप्यरूपताम् ।
आत्मज्ञानं बिना नाथ! तत्स्वरूपे न तिष्ठति ॥८॥
तिष्ठति स्थापितो नैव प्रेषितो[3] नैव यात्यसौ ।
कर्मणां वशगा स्वामिन्! दुर्लङ्घ्या हि भवस्थितिः ॥९॥

---

1. The Ms has प्रवञ्चनम् । 2. The Ms has अन्तयाः रा । 3. The Ms has प्रेषिते ।

स्थितिरेकैव भविनां भवाब्धौ भवितव्यता ।
शुभाशुभमनोयोगात् जिनेश ! सुखदुःखदा ॥१०॥
दुःखदारिद्र्[1]यदहनं संतोषामृतभावितम् ।
आत्मज्ञानं यदा देव ! सर्वसिद्धिस्तदा मम ॥११॥
ममतामिश्रिते चित्ते मम तापो महान् भवेत् ।
ममताविरहान् नाथ मम तावत् महासुखम् ॥१२॥
सुखात्सतोषकल्पद्रुछायाविश्रमितं मनः ।
मनोरथान् जिनाधीश ! पूरयाशु मनोहितान् ॥१३॥
हिताहितविचारज्ञस्तत्त्वज्ञानशलाकया ।
आत्मानं कर्म्मणो भेदात् करिष्यामि कदा पृथक् ॥१४॥
पृथक्भूतो भवाम्भोधे[2] विंचरामि यदा जिन! ।
तदा मां पश्यति जनो जडोन्मत्तपिशाचवत् ॥१५॥
पिशाचवज्जडोन्मैत्त[3] चिन्तासन्तापतापितम् ।
ससारलहरीलीढं मूढं पश्याम्यहं जगत् ॥१६॥
जगत्प्रचारादन्यत्तु तदेव तव लक्षणम् ।
सिद्धान्तसारमेतद्धि तत्त्वज्ञास्तत्र साक्षिणः ॥१७॥
साक्षिभूतं मनो वेत्ति .. शुभे गतम् ।
यस्तत्त्ववित्स विज्ञेयः शेषः प्रावाहिको जनः ॥१८॥
प्रभोः प्रसादमासाद्य क्रियाकाण्डरतः सदा ।
जिन ...मे कदा वैराग्यवासितम् ॥१९॥
वैराग्यवासितो नित्यं महाव्रतपराक्रमः ।
बाह्यमाभ्यन्तरं परिग्रहत्यागं कदा श्र[ये] ॥२०॥
कदा श्रये सुसाधूनां परिचैर्या[4]पराक्रमः ।
मानमायाक्रोधलोभत्यागात् ध्यानं सदुत्तमम् ॥२१॥
उत्तमादुत्तमतरं वर्द्धे .... ।
कदात्मज्ञानजं ध्यानं ध्यास्याम्यात्मार्थसाधकम् ॥२२॥
साधकस्य च साध्यस्य भेदच्छेदपरायणः ।
अनादि[कर्म]काक्षो सं(कक्षौघं) धक्ष्यामि नितरां कदा ॥२३॥

---

1 The Ms has दुखदारिद्रदहन । 2 The Ms has भवाभिधि । 3 The Ms has जजेन्मत्तं ।
4. The Ms has परचर्या ।

कदा कुलालवच्चित्तं चक्रं मोहभ्रमाकुलम् ।
सकल्पभाण्डानुत्तार्य करिष्यामि स्थिरं स्थिरम् ॥२४॥
स्थिरासनसमासीनः स्थिरध्यानपरायणः ।
स्थिरे त्वयि स्थिरं चित्तं करिष्याम्यहं कदा ॥२५॥
कदा मुदा चिदानन्दकन्दांकुरु(र)महोदयम् ।
आत्मज्ञानामृतरासेः(शेः) सेवयिष्ये स्वचेतसि ॥२६॥
चेतसा इप्यामि कोऽहं कस्मात्किमागतः ।
क्व याता किमिदं को मे कस्याहमिति तत्त्वतः ॥२७॥
तत्त्वतः कल्पनाजालं मूलादुन्मूल्य मानसम् ।
जाग्रन् स्वमभ्रमं तिष्ठन् करिष्ये(ऽ)हं कदा स्थिरम् ॥२८॥
स्थिरात्स्थिरतरोऽसि त्वं चलाच्चलतरोऽस्म्यहं ।
कृपां कुरु या(यथा) नाथ त्वमात्मज्ञानदर्शनात् ॥२९॥
दर्शनादात्मनो मोक्षो भवो विस्मरणात्पुनः ।
इयतीयमार्हती वाणी वाग्विलासोऽपरः परः ॥३०॥
परोद(हि)ष्टं (?) नायाति परैर्नैवापहार्यते ।
कोऽहं सोऽहमिति ज्ञानं तत्त्वबुद्ध्या स्मराम्यहं ॥३१॥
अहं सोऽहं सोऽहं स इति जगतां जीवनपदम्
स्वपन् जाग्रन् लोक[ः] स्मरति सकलो ज्ञानविकलः ।
तदेवात्मज्ञानात्तव पदरजःकल्ककलितं
प्रविष्टं ध्यानाग्नौ महति मम सिद्धिं प्रकुरुते ॥३२॥
इत्थं यादवनन्दिनी भगवती राजीमती स्वामिनम्
स्तुत्वा नेमिजिनं विबुद्धहृदये स्वात्मावबोधं महः ।
पश्यन्ती परमेश्वरं जिनपतिं श्रीरैवताद्रौ स्थितम्
ध्यायन्ती भवसर्वसंगविरता निन्ये निशामुत्सुका ॥३३॥
इति श्रीविवाहवल्लभमहाकाव्ये श्रीनेमिनाथोपालम्भने(नै)-
कात्मा(त्म)ज्ञानोल्लासो नाम सप्तदशसर्गः ॥

1. The Ms has नौवापहार्यते । 2 The Ms has या व नन्दिनी । 3. The Ms has पश्यी ध्यंती ।

नवीन उपनिषदों की दार्शनिक चर्चा

कृष्णकुमार दीक्षित

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

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

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

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

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

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

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

> तदेजति तन्नैजति तद्दूरे तद्वदन्तिके।
> तदन्तरस्य सर्वस्य तदु सर्वस्यास्य बाह्यः ॥"

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

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

येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्येऽस्तीत्येके नायमस्तीति चैके । एतद्विद्यामनुशिष्टस्त्वयाहम्–" १.१.२० । उत्तर में यम ने जो कुछ कहा उसमें से सारभूत वक्तव्य निम्नलिखित है:

न संपरायः प्रतिभाति बालं प्रमाद्यन्तं वित्तमोहेन मूढम् ।
अयं लोको नास्ति पर इति मानी पुनः पुनर्वशमापद्यते मे ॥

आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु ।
बुद्धिं तु सारथिं विद्धि मनः प्रग्रहमेव च ॥
इन्द्रियाणि हयानाहुर्विषयांस्तेषु गोचरान् ।
आत्मेन्द्रियमनोयुक्तं भोक्तेत्याहुर्मनीषिणः ॥
इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः ।
मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः ॥
महतः परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुषः परः ।
पुरुषान्न परं किंचित् सा काष्ठा सा परा गतिः ॥ १।३।१०–११

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

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

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

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

शिशुपालवध में सन्धियोजना

सुषमा कुलश्रेष्ठ

महाकाव्य का लक्षण प्रस्तुत करते समय आचार्यों ने स्पष्ट निर्देश किया है कि महाकाव्य को भी नाटक के समान पञ्च सन्धियों से समन्वित होना चाहिये। भामह के अनुसार महाकाव्य सर्गबन्ध, महान् चरित्रों से सम्बद्ध, आकार में बड़ा, ग्राम्य शब्दों से रहित, अर्थसौष्ठव से सम्पन्न, अलङ्कारयुक्त, सत्पुरुषाश्रित, मन्त्रणा, दूत-सम्प्रेषण, अभियान, युद्ध, नायक के अभ्युदय एवं पंच सधियों से समन्वित, अनतिव्याख्येय तथा ऋद्धिपूर्ण होता है।[1] दण्डी ने भी उल्लेख किया है कि महाकाव्य के सर्गों में कथा की संधियों का निर्वाह किया जाता है।[2] कथावस्तु में अपेक्षित अंशके ग्रहण तथा अनपेक्षित अंश के त्याग के लिए नाटक में सधि-योजना का विधान था। कथावस्तु का एक नपातुला सुश्लिष्ट रूप इन संधियों से बनता है। रुद्रट ने भी महाकाव्य में संश्लिष्ट संधियों की योजना का निर्देश किया है।[3] आनंदवर्धन ने भी अभिनेयार्थ तथा अनभिनेयार्थ सभी प्रबन्धकाव्यों में संधि तथा सन्ध्यङ्गों की रसानुसारिणी घटना को आवश्यक बताया है[4] क्योंकि कथाशरीर को पञ्च संधियों तथा उनके अङ्गों का रसाभिव्यञ्जन में पर्याप्त योगदान है। विश्वनाथ ने भी महाकाव्य के लिए श्रृङ्गार, वीर, शांत में से किसी एक रस के अङ्गी तथा शेष सभी रसों एवं नाटक सधियों के अङ्गरूप में निर्वाह करने का निर्देश किया है।[5]

---

१. काव्यालङ्कार (भामहप्रणीत)—

सर्गबन्धो महाकाव्य महता च महच्च यत्।
अग्राम्यशब्दमर्थ्यञ्च सालङ्कार सदाश्रयम्॥
मन्त्रदूतप्रयाणाजिनायकाभ्युदयैश्च यत्।
पञ्चभिः सन्धिभिर्युक्त नातिव्याख्येयमृद्धिमत्॥१।१९-२०

२. काव्यादर्श—सर्गैरनतिविस्तीर्णैः श्रव्यवृत्तैः सुसन्धिभिः।
सर्वत्र भिन्नवृत्तान्तैरुपेत लोकरञ्जकम्॥१।१८ १९

३. काव्यालङ्कार (रुद्रटप्रणीत)—

सन्धीनपि संश्लिष्टांस्तेषामन्योन्यसम्बन्धात्।१६।१९

४. ध्वन्यालोक—सधिसन्ध्यङ्गघटन रसाभिव्यक्त्यपेक्षया।
न तु केवलया शास्त्रस्थितिसम्पादनेच्छया॥३।१२

५. साहित्यदर्पण—श्रृङ्गारवीरशान्तानामेकोऽङ्गी रस इष्यते।
अङ्गानि सर्वेऽपि रसाः सर्वे नाटकसन्धय.॥६।३१७

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

अर्थप्रकृतियाँ

कथावस्तु के निर्वाह में जिन तत्त्वों से सहायता मिलती है उन्हें अर्थ-प्रकृति कहते हैं। ये संख्या में पाँच है।[1] बीज, बिन्दु, पताका, प्रकरी तथा कार्य—इन पाँचों अर्थप्रकृतियों की योजना शिशु० में हुई है।

बीज

जिसका पहले अत्यल्प कथन किया जाये किन्तु आगे चलकर जो अनेक रूप से विस्तार पाये उसे बीज कहते हैं।[2] शिशु० के प्रथम सर्ग में देवर्षि नारद द्वारा श्रीकृष्ण के समक्ष इन्द्र-संदेश प्रस्तुत करते हुए अंत में शिशुपाल के वध के लिए प्रार्थना किये जाने में[3] 'बीज' अर्थप्रकृति है।

बिन्दु

अवान्तर कथा के विच्छिन्न होने पर भी प्रधान कथा के अविच्छेद का जो निमित्त हो उसे 'बिन्दु' कहते हैं।[4] जिस प्रकार तैल-बिन्दु जल में फैल जाता है, उसी प्रकार काव्य-बिन्दु भी अग्रिम कथाभाग में फैलता चला जाता है। शिशु० में श्रीकृष्ण के समक्ष शिशुपाल का वधरूप कार्य मुख्य कथा है। युधिष्ठिर के राजसूय यज्ञ का निमंत्रण अवान्तर कथा है। दो कार्यों के एक साथ उपस्थित होने से श्रीकृष्ण बलराम तथा उद्धव के साथ मंत्रणा करते हैं। बलराम का मत है कि पहले शिशुपाल के प्रति अभियान करना चाहिये जबकि उद्धव का मत इससे विपरीत है। इस प्रकार निर्णय न हो सकने से यहाँ अवान्तर कथा विच्छिन्न होती हुई-सी परिलक्षित होती है किन्तु थोड़ी ही देर में निर्णय हो जाने से पुनः मुख्य कथा अविच्छिन्न रूप से आगे बढ़ चलती है।

---

१. दशरूपक १।१८

२ दशरूपक—स्वल्पोद्दिष्टस्तु तद्धेतुर्बीजं विस्तार्यनेकधा ।१।१७

३. शिशु०—१।७२

४. दशरूपक—अवान्तरार्थविच्छेदे बिन्दुरच्छेदकारणम् १।१७

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

पताका

जो प्रासङ्गिक कथा दूर तक चलती रहे उसे 'पताका' अर्थप्रकृति कहते हैं।[1] श्रीकृष्ण का इन्द्रप्रस्थ-प्रस्थान तथा युधिष्ठिर का राजसूय-यज्ञ-सम्पादन एक दूरव्यापी कथानक है। अतः यहाँ पताका अर्थप्रकृति है (तृतीय सर्ग से चतुर्दश सर्ग तक)।

प्रकरी

प्रसङ्गागत एकदेशस्थित चरित को 'प्रकरी' कहते हैं।[2] प्रकरी—नायक का अपना कोई फलान्तर नहीं होता। शिशु० के षोडश सर्ग में शिशुपाल का एक प्रगल्भवाक् दूत श्रीकृष्ण के सम्मुख उपस्थित हो श्लेष द्वारा द्वयर्थक वचन कहता है। यह प्रसङ्गागत एकदेशस्थित चरित है। अतः यह 'प्रकरी' है और वह दूत प्रकरी—नायक है। इस दूत का अपना कोई फलान्तर नहीं है। वह तो केवल अपने आश्रयदाता राजा शिशुपाल के आदेश पर ही ऐसे वचन बोलता है। प्रकरी का अपना कोई फलांतर नहीं होता है किन्तु प्रकरी प्रासङ्गिक इतिवृत्त मुख्य इतिवृत्त के विस्तार में सहायक होता है। वाग्मी दूत के वचनों का अलग से कोई फल नहीं है किन्तु वे मुख्य कथा के विकास में सहायक सिद्ध होते हैं। उसके कटुवचनों से श्रीकृष्ण क्रुद्ध होते हैं, श्रीकृष्ण तथा शिशुपाल की सेना में तुमुल युद्ध होता है और अंत में श्रीकृष्ण शिशुपाल का सिर काट देते हैं। इस प्रकार यह प्रकरी प्रासङ्गिक इतिवृत्त मुख्य कथा के विकास में सहायक है।

कार्य

जो प्रधान साध्य होता है, जिसके लिए सब उपायों का आरम्भ किया जाता है, जिसकी सिद्धि के लिए सब सामग्री एकत्रित की जाती है उसे 'कार्य' अर्थप्रकृति कहते हैं।[3] शिशु० के विंश सर्ग में श्रीकृष्ण तथा शिशुपाल के युद्ध के पश्चात् श्रीकृष्ण द्वारा शिशुपाल का वध किया जाना 'कार्य' अर्थप्रकृति है।

---

१. दशरूपक—सानुबन्धं पताकाख्य...१।१३

२. दशरूपक— ....प्रकरी च प्रदेशभाक् १।१३

३. साहित्यदर्पण—अपेक्षितं तु यत्साध्यमारम्भो यन्निबन्धनः।
समापनं तु यत्सिद्ध्यै तत्कार्यमिति सम्मतम् ६।६९–७०

कार्यावस्थाएं

महाकाव्य–लक्षण में आचार्यों ने निर्देश किया है कि धर्म, अर्थ, काम मोक्ष इस चतुर्वर्ग में से एक महाकाव्य का फल होता है।[1] इनमें से एक की प्राप्ति और कभी कभी किन्हीं दो की प्राप्ति नायक की अभीष्ट हो सकती है। जब साधक (नायक) धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष इनमें से किसी एक अथवा किन्हीं दो की प्राप्ति की चेष्टा करता है, उस समय उसके समस्त क्रिया–कलापों में एक निश्चित क्रम रहा करता है। पहले साधक किसी फल की प्राप्ति के लिए दृढ़ निश्चय करता है, जब उसे फलप्राप्ति सुगमतापूर्वक होती हुई दृष्टिगत नहीं होती, तब वह बड़ी ही तीव्रता के साथ कार्य में लग जाता है, मार्ग में विघ्न भी उपस्थित होते हैं, उनके प्रतिकार के लिए वह प्रयत्न करता है, उस समय साध्य–सिद्धि दोनों ओर की खींचातानी में पड़कर संदिग्ध हो जाती है। धीरे धीरे विघ्नों का नाश होने लगता है और फलप्राप्ति निश्चित हो जाती है एवं अन्त में समस्त फल प्राप्त हो जाता है। यही कार्य की अवस्था का क्रम हुआ करता है जिसे पाँच भागों में विभक्त किया गया है। उन भागों के नाम इस प्रकार हैं—आरम्भ, यत्न, प्राप्त्याशा, नियताप्ति और फलागम।[2] इन पाँचों अवस्थाओं का सम्यक् नियोजन महाकाव्य में आवश्यक माना गया है। शिशु० महाकाव्य में ये पाँचों अवस्थाएं इस प्रकार हैं—

आरम्भ

'मुख्य फल की प्राप्ति के लिए जहाँ केवल औत्सुक्य ही होता है, उसे 'आरम्भ' कहते हैं।[3] शिशुपाल का वध ही यहाँ साध्य है। कवि माघ ने इस साध्य की सिद्धि के लिए साधक में औत्सुक्य प्रथम सर्ग के अन्तिम श्लोक में अभिव्यक्त किया है, जहाँ श्रीकृष्ण नारद से इन्द्र का संदेश सुनकर 'ओम्' कहकर शिशुपाल के वध के लिए अपनी स्वीकृति प्रदान करते हैं। स्वीकृति देने तथा नारद के आकाश मार्ग से लौट जाने के अनन्तर

१. साहित्यदर्पण—चत्वारस्तस्य वर्गा स्युस्तेष्वेकं च फल भवेत् ६।३१८

२. दशरूपक—अवस्था पञ्च कार्यस्य प्रारब्धस्य फलार्थिभिः।
आरम्भयत्नप्राप्त्याशानियताप्तिफलागमा· १।१९

३. दशरूपक—औत्सुक्यमात्रमारम्भ फललाभाय भूयसे १।२०

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

यत्न

फलप्राप्ति न होने पर उसके लिए किये गये त्वरायुक्त व्यापार को 'यत्न' कहते हैं ।[1] द्वितीय सर्ग में श्रीकृष्ण का बलराम तथा उद्धव के साथ मन्त्रणा करना, अन्त में राजसूय यज्ञ में जाने का निश्चय करना, जाने की तैयारी तथा इन्द्रप्रस्थ-प्रस्थान 'यत्न' अवस्था है ।

प्राप्त्याशा

जहाँ प्राप्ति की सम्भावना उपाय और अपाय (विघ्न) की आशङ्काओं से आक्रान्त हो किन्तु प्राप्ति की सभावना हो, उस अवस्था को 'प्राप्त्याशा' कहते हैं[2] । शिशु० काव्य में चतुर्दश से एकोनविंश सर्ग तक यह अवस्था है । युधिष्ठिर का राजसूय-यज्ञ-सम्पादन, यज्ञान्त में श्रीकृष्ण की अग्रपूजा, उनकी अग्रपूजा से क्रुद्ध शिशुपाल का भीष्म एवं श्रीकृष्ण के प्रति कटूक्तियों का प्रयोग करना, शिशुपाल का युद्धार्थ सेना तैयार करना, शिशुपालपक्षीय राजाओं के पहले से होने वाले नानाविधि अपशकुन, शिशुपाल के वाग्मीदूत का श्रीकृष्ण के समक्ष श्लेष द्वारा द्व्यर्थक वचन-प्रयोग, शिशुपाल-दूत के वचनों से श्रीकृष्ण सभा का क्षुब्ध होना, शिशुपाल की सेना का युद्ध के लिए पूर्णरूपेण तैयार होना, श्रीकृष्ण सेना और शिशुपाल-सेना का तुमुल युद्ध तथा दोनों सेनाओं के राजाओं का परस्पर द्वन्द्व युद्ध 'प्राप्त्याशा' अवस्था है । यहाँ फलप्राप्ति की सम्भावना उपायों तथा अपायों से घिरी हुई है । शिशुपाल का भीष्म एवं श्रीकृष्ण के प्रति कटूक्ति-प्रयोग फलप्राप्ति की सम्भावना को बल प्रदान करता है । शिशुपालपक्षीय राजाओं के पहले से होने वाले अपशकुन भी इसके सूचक हैं कि शिशुपाल का शीघ्र ही अन्त होगा ।

नियताप्ति

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

१. दशरूपक-प्रयत्नस्तु तदप्राप्तौ व्यापारोऽतित्वरान्वितः । १ । २०

२. दशरूपक-उपायापायशङ्काभ्यां प्राप्त्याशा प्राप्तिसम्भव. । १ । २१

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

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

फलागम

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

१. दशरूपक—अपायाभावतः प्राप्तिर्नियताप्तिः सुनिश्चिता। १। २१

२. शिशु०—दिङ्मुखव्यापिनस्तीक्ष्णान्ह्रादिनो मर्मभेदिनः।
चिक्षेपैकक्षणेनैव सायकानहितांश्च सः ॥१९। ९५

३. शिशु०—मुक्तानेकशरं प्राणानहरद्भूयसां द्विषाम्।
तदीयं धनुरन्यस्य न हि सेहे सजीवताम् ॥ १९। १०१

४. शिशु०—१९। १०२

५. शिशु०—विधातुमवतीर्णोऽपि लघिमानमसौ भुवः।
अनेकमरिसंघातमकरोद् भूमिवर्धनम् ॥१९।१०५

६. दशरूपक—समग्रफलसम्पत्तिः फलयोगो यथोदितः। १। २२

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

सन्धियाँ

एक प्रयोजन में अन्वित कथांशों के अवान्तर सम्बन्ध को सन्धि कहते हैं।[1] उपर्युक्त पांच अर्थप्रकृतियों तथा पांच कार्यावस्थाओं के सम्बन्ध (संयोग) से कथानक के विभाग होने पर क्रम से पांच सन्धियाँ निष्पन्न होती हैं।[2] 'सन्धि' शब्द का अर्थ है—सन्धान करना या ठीक रूप में लाना। किसी कथानक के सुष्ठु निर्वाह के लिए उसका भागों में विभक्त किया जाना आवश्यक है। इससे कथानक का सधान ठीक रूप में हो जाता है। आचार्य अभिनवगुप्त ने 'सन्धि' शब्द की निर्वचन के साथ सुन्दर व्याख्या की है—'एवं या एता· कारणस्य अवस्थास्तत्सम्पादकं यत्कर्तुरितिवृत्तं पञ्चधा विभक्तं त एव मुखप्रतिमुखगर्भविमर्शनिर्वहणाख्या अन्वर्थनामानः पञ्चसन्धयः इतिवृत्तखण्डाः सन्धीयन्त इति कृत्वा।'[3]

मुख

जहाँ अनेक अर्थ और रसों के व्यञ्जक 'बीज' (अर्थप्रकृति) की उत्पत्ति 'आरम्भ' नामक अवस्था के सयोग से हो, उसे मुखसन्धि कहते है[4]। शिशु० के प्रथम सर्ग में जहाँ 'बीज' और आरम्भ का संयोग हैं, मुखसन्धि है। शिशुपाल के वधरूप बीज का वपन नारद द्वारा श्रीकृष्ण के सम्मुख प्रस्तुत किये गये इन्द्र-सदेश में हुआ है। श्रीकृष्ण तथा नारद के संवाद में मुखसन्धि के प्रायः सभी अङ्गों का सुन्दर निर्वाह हुआ है।

प्रतिमुख

जहाँ मुखसन्धि में निवेशित फलप्रधान उपाय का विकास 'बिन्दु' और प्रयत्न के अनुगम द्वारा कुछ लक्ष्य तथा कुछ अलक्ष्य हो, उसे प्रतिमुख सन्धि कहते है[5] शिशु० के द्वितीय सर्ग का कथांश प्रतिमुख सन्धि है।

---

१. दशरूपक-अन्तरैकार्थसम्बन्धः सन्धिरेकान्वये सति। १। २३

२ दशरूपक-अर्थप्रकृतयः पञ्च पञ्चावस्थासमन्विताः।
यथासङ्ख्येन जायन्ते मुखाद्याः पञ्चसन्धयः १।२२।०३

३. ध्वन्यालोकलोचन-पृ० ३३८

४. दशरूपक-मुखं बीजसमुत्पत्तिर्नानार्थरससम्भवा।
अङ्गानि द्वादशैतस्य बीजारम्भसमन्वयात् ॥१।२४-२५

५. दशरूपक-लक्ष्यालक्ष्यतयोद्भेदस्तस्य प्रतिमुखं भवेत्।
बिन्दुप्रयत्नानुगमादङ्गान्यस्य त्रयोदश ॥१।३०

गर्भ

जहाँ पूर्वसन्धियों में कुछ कुछ प्रकट हुए फलप्रधान उपाय का ह्रास और अन्वेषण से युक्त बार बार विकास हो, उसे गर्भसन्धि कहते हैं[1]। शिशु० में तृतीय से पञ्चदश सर्ग तक यह सन्धि हैं। श्रीकृष्ण के इन्द्रप्रस्थ-प्रस्थान इन्द्रप्रस्थ नगरी में प्रवेश तथा युधिष्ठिर के राजसूय–यज्ञ–सम्पादन में तो फलप्रधान उपायका विकास ही होता है। श्रीकृष्ण की अग्रपूजा को देखकर शिशुपाल का क्रुद्ध होना श्रीकृष्ण के प्रति कटूक्तियों का प्रयोग करना और युद्धार्थ सेना तैयार करना आदि में उस फलप्रधान उपाय का ह्रास दृष्टिगत होता है किन्तु शिशुपालपक्षीय राजाओं के पहले से होने वाले अपशकुनों द्वारा पुनः उसका अन्वेषण होता है। इस प्रकार जहाँ फलप्रधान उपाय का ह्रास एवं अन्वेषण से युक्त बार बार विकाश हुआ है। अतः यहाँ गर्भसन्धि है

विमर्श

जहाँ बीजार्थ गर्भसन्धि की अपेक्षा अधिक विकसित हो किन्तु क्रोधादि के कारण विघ्नयुक्त हो उसे विमर्श सन्धि कहते है[2]। शिशु० में श्रीकृष्ण द्वारा शिशुपाल का वध किया जाना अत्यन्त सम्भव हैं किन्तु शिशुपाल दूत के वचनों से श्रीकृष्णपक्षीय लोगों का क्षुब्ध होना, शिशुपाल का विपुल सेना तैयार करना और दोनों सेनाओं में तुमुल युद्ध कुछ सीमा तक विघ्न सदृश भी हैं। अतः पञ्चदश सर्ग के अन्तिम भाग से लेकर विंश सर्ग के लगभग अन्त तक विमर्श सन्धि है।

निर्वहण

बीज से युक्त मुखादि सन्धियों में बिखरे हुए अर्थों का जहाँ एक प्रधान प्रयोजन में यथावत् समन्वय साधित किया जाय, उसे 'उपसहृति' या 'निर्वहण सन्धि कहते है[3] अन्त में श्रीकृष्ण द्वारा शिशुपाल का वध निर्वहण सन्धि है यह काव्य के विंश सर्ग के अन्तिम भाग में है।

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

---

१. दशरूपक—गर्भस्तु दृष्टनष्टस्य बीस्यान्वेषण मुहुः।
द्वादशाङ्गः पताका स्यान्न वा स्यात् प्राप्तिसम्भवः ॥१।३६

२. दशरूपक—क्रोधेनावमृशेद्यत्र व्यसनाद्वा विलोमनात्।
गर्भनिर्भिन्नबीजार्थः सोऽवमर्श इति स्मृतः १।४३

३. दशरूपक बीजवन्तो मुखाद्यर्था विप्रकीर्णा यथायथम्।
ऐकार्थ्यमुपनीयन्ते यत्र निर्वहण हि तत् ॥१।४८-४९

सन्दर्भग्रन्थसूची

१ काव्यादर्श (दण्डीप्रणीत)- गवर्मेण्ट ओरियण्टल सीरीज-४, पूना, १९३८ ई०

२. काव्यालङ्कार (भामहप्रणीत)-बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना १९६२

३ काव्यालङ्कार (रुद्रटप्रणीत)-काव्यमाला २, निर्णय सागर प्रेस, बम्बई, १९२८ई०

४. दशरूपक (धनञ्जयप्रणीत)-चौखम्बा विद्याभवन, बनारस, १९५५ई०

५. ध्वन्यालोक (आनन्दवर्धनप्रणीत)-चौखम्बा संस्कृत सीरीज, १९४० ई०

६. शिशुपालवध (माघप्रणीत)-चौखम्बा विद्याभवन, बनारस, १९५५ई०

७ साहित्यदर्पण (विश्वनाथप्रणीत)-मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, वाराणसी, १९६१ई०

Summary

Segments in Śiśupālavadha

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

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

Elements of the plot (Arthaprakṛtis)

(I) Seed (Bīja)-	Śiśupālavadha	–	Canto	I
(II) Vital Drop (Bindu)-	,,	–	,,	II
(iii) Episode (Patākā)-	,,	–	,,	III–xlv

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

Stages of the Action (Kāryāvasthās)

(i) Beginning (Ārambha)-	Śiśupālavadha	– Canto	i
(ii) Effort (Yatna)-	,,	– ,,	ii-iii
(iii) Possibility of Attainment (Prāptyāśā)-	,,	– ,,	xiv–xix
(iv) Certainty of Attainment (Niyatāpti)	,,	– ,,	xix–xx
(v) Attainment of the object (Phalāgama)	,,	– ,,	xx

Segments (Sandhis)

(i) Opening (Mukha)-	Śiśupālavadha	Canto	i
(ii) Progression (Pratimukha)-	,,	,,	ii
(iii) Development (Garbha)-	,,	,,	iii
(iv) Pause (Vimarśa)-	,,	,,	xv–xx
(v) Conclusion (Nirvahaṇa)-	,,	,,	xx

सूप

बापालाल वैद्य

निरुक्ति–शोभना आपोऽस्मिन् इति सूपः ।

जेमां पाणीनो सारो भाग होय छे ते सूप कहेवाय छे.

अंग्रेजीमां Soup–सूप शब्द छे ते आपणो ज लीधो छे प्राचीन समय मां भात बनावनार अने दाळ बनावनार जुदा जुदा रसोईयाओ हशे.

सूपं करोति इति सूपकारः ।
अन्धो भक्तं शिल्पं येषां आन्धसिकाः ।
ओदनं शिल्पं येषाम् औदनिकाः ।

सूपकार, आन्धसिक, औदनिक–रसोईया माटेना नामो छे.

जे जे कठोळना गुण आपेला छे ते ज गुण तेनो दाळना समजवाना छे.

दाळ माटे सस्कृत शब्द सुप छे 'सूपयोग्यं शमीधान्यं इति सूप्यः ।' मगना सूपने 'सूप्योत्तम' कहेलो छे, अर्थात् बधी जातनी दाळोमां मगनी दाळ उत्तम छे. मगनो सूप व्रण, कंठ, अक्षिरोगोओ माटे खूब ज पथ्य छे.

सुश्रुत कहे छे के "सुस्विन्नो निस्तुषो भृष्ट ईषत् सूपो लघुर्हितः ।" अर्थात् कठोळ उपरनी छाल काढी नाखी, खूब पाणोमां ते एकरस थई जाय त्यां सुधी बाफी, बनाववामां आवती दाळ के ओसामण पचवामां खूबज हलकां छे. दरदीने सूप आपवो होय त्यारे दाळने लोखंडना तवा उपर सेकी लेवी हितावह छे. सेकवाथी ते सुपाच्य बने छे, एटले सुश्रुते 'ईषत् भृष्टः' कह्युं छे. दरदीने सूप आपवो होय त्यारे दाळने सेकी लेवी ज जोईए.

दाळ सारी रीते चढो गएली होवी जोईए कठोळ फाटी जाय तेटलां बाफवां जोईए. पछी तेमां घी, तेल, हिंग, मेथी, मरचां वगेरेनो वघार (सस्कार) आपवो जोईए. दाळमां आंबलीनी खटाश पण नाखवो जोईए.

नत्रिलनुं एक मात्र साधन आपणो पासे कठोळ ज छे. गुजरातीओ रोज तुवेरनो दाळ खाय छे–पंजाबो अने उत्तर हिंदना माणसो अडदनो दाळ रोज खाय छे. केटलाक मगनी दाळ वापरे छे. केटलाक (मुसलमान, पारसी, युरोपियनो) मसूरनी दाळ वापरे छे. हिंदुओ अने जैनो मसूर खाता नथी, नहि खावामां धर्म

मनाय छे । अवारनवार बधी जातनी दाळ खावामां लेवी हितावह छे. काठिया-वाडमां कळथी खावानो रिवाज छे.

'मण्ड' एटले पण ओसामण—चोखाना ओसामणने मण्ड कहेवाय—कठोळना ओसामणने माटे मण्ड शब्द प्रयुक्त थतो नथी, त्यां यूष ज वपराय छे

'सूपयोग्यं शमीधान्यं इति सूप्यः' कठोळनुं ओसामण ए सूप्य छे. अर्थात् आपणे दाळ खाईए छीए ते सूप्य छे. भावमिश्रे दाळ माटे दाली शब्द योज्यो पण छे. दाली ए सूपनो ज पर्याय छे.

> दाली तु सलिले सिद्धा लवणार्द्रकहिङ्गुभिः ।
> संयुक्ता सूपनाम्नी स्यात्कथ्यन्ते तद्गुणा अथ ॥
> सूपो विष्टम्भको रूक्षः शीतस्तु सविशेषतः ।
> निस्तुषो भृष्टससिद्धो लाघवं सुतरां व्रजेत् ॥ भा. प्र.

दाळने पाणीमां सारी पेठे एकरस थई जाय त्यां सुधी ऊकाळवी. अंदर आदु, मीठुं, हिंग वगेरे नाखवुं. एनु ज नाम 'सूप' छे. सूप विष्टम्भकर, रूक्ष,[1] शीत छे.

दाळनी उपरनो पाणी जेवो भाग ते यूष—ओसामण.

सूप एटले दाळ. यूष एटले उपलुं नीतरुं पाणी. यूषो घणी जातना होय.

अहीं आपेल एक सादो प्रयोग जो संतान विनाना लोको अजमावशे तो संतानसुख जरूर मळशे. आवा वाजीकरण प्रयोगो श्रीमंतो करे तो बनावटी विटामिनोनी जरूर नहि रहे. जेने प्रजा नथी तेवां दंपतीने माटे तो आ उत्तम प्रयोग छे.

खेतरमां अडद वाववा. लीला छोड उपर शींगो बेसे एटले ते अडदना छोड कापी कापीने गायने खवडाववा—आवी गायनुं दूध रसायन अने वाजीकरण छे. अडदमां उत्तम कोटीनु नत्रिल विपुल प्रमाणमां छे. ते नत्रिल दूध द्वारा मळशे, शरीरमां नूतन ताझगी लागशे, शरीरने नवपल्लवितता प्राप्त थशे. पुरुषातन वधशे. ध्वजभंग—लिंग शैथिल्य—हशे तो ते पण जशे अने संभोग-शक्ति वधशे.

अडदने कफ-पित्त करनार कहेवामां आव्या छे. पचवामां भारे होवाथी कफ अने पित्तना विकारोमां अडद सारा नथी.

---

१ "सवाततादेशूला मलाप्रवृत्ति=विष्टम्भः (डल्हण) पेटमां वायु गुज मारे, चूंक आवे, झाडो साफ न उतरे ए स्थितिने आयुर्वेद 'विष्टम्भ' कहे छे.

अडद ने "प्रभूताभ्यन्तरमलो" अर्थात् अडदनी दाळने विशेष झाडो करावनार कही छे. तो कबजीयातवाळा माटे अडद सारा खरा के नहि ? 'भिन्नपुरीषमूत्रः' झाडो अने पेसाब बन्ने वधु पडतां करावनार कह्या छे, सभव छे, वधु पडतो युरीक-एसिड उत्पन्न करी वधु पेसाब लाववानो हशे.

पंजाबीओ, काठियावाडीओ–नो अडद मुख्य आहार छे. एटले ए प्रजा कदावर, खडतल, ऊंची, साहसीक छे.

गूजरातीओने अडद पचाववानी शकित नहि होवाथी गुजरातमां अडद जवल्ले ज खवाय छे. अवारनवार अडद अने एनी विविध बनावटो आहारमां लेवी जोईए.

दहींवडां सुंदर वानगी छे. अडदनी छुट्टी दाळ अने प्रवाही दाळ–अवारनवार खावामां लेवी जोईए. अमो तो कहीए छीए एकली तुवेरनी दाळ करतां गुजरातीओ ५–६ जातनी दाळो भेगो करीने रोज खाय तो सारुं. अडद, मग-तुवेर, वाल अने चणा नी दाळो=पंचकटीया दाळ–खावामां लेवी आरोग्य-दृष्टिए अमने वधु हितावह लागे छे. पाणी जेवी दाळ करतां घाटी के लचको दाळ करी ते ज खावामां लेवाय तो ठीक. पंचमहालना धाराळा, वाणीया–ब्राह्मणने "ढीली दाळना खानारा" कही तेमनो ठेकडी ऊडाडे छे तेमां घणुंज सत्य छे दाळ घाटी खावी जेथी वधु प्रोटीन मळी रहे. अडदनां वडां पण सारां.

उपसेक (अ. हृ. सू. ६–१८)

वाग्भटे आ नवो शब्द शिम्बीधान्योनी शरूआत करतां योज्यो छे. मग, तुवेर, मसूर वगेरे शिम्बीधान्यो लेप अने उपसेक–बन्नेमां हितावह छे.

उपसेकनो अर्थ अहीं अरुणदत्त–वाग्भटना टीकाकार–परिषेक करे छे. ज्यारे वाग्भटना बीजा टीकाकार हेमाद्रि उपसेकनो अर्थ व्यंजन-मसालो–करे छे जेनो साथे मिश्रकरी ओदन वगेरे खवाय छे ते. अने ते अहीं सूप (दाळ.गू.) ना अर्थमां ज व्यवहृत छे. अर्थात् उपसेकनो अर्थ सूप-दाळ एवो ज छे.

काव्यरचनामां केटलीक वखत नवा शब्दो योजवा पडे छे. पेया, विलेपी, शब्दो होवा छतांय जेम 'प्रमथ्या' शब्द प्रयोजवामां आव्यो छे तेवोज आ नवो शब्द उपसेक छे एम अमारु मानवुं छे.

चरक शिम्बीना गुणोमां "पित्तश्लेष्मणि शस्यन्ते सूपेष्वालेपनेषु च" लेप अने सूप तरीके शिंबो धान्यो कफपित्तमां वपराय छे.

उपसेक एटले सूप छे.

समाजविचारक मनु

रमेश बेटाई

प्राचीन परंपरामां बे उक्तिओ जाणीतो छे के "मनु जे कंई कहे ते उत्तम औषध छे"[1] अने "मनुना अर्थथी जे स्मृति जुदी पडे ते प्रशस्य नथी."[2] मनुने नामे जाणीता उपलब्ध ग्रंथने 'मनुस्मृति' अथवा 'मानवधर्मसूत्र' कहे छे तो धर्मशास्त्र-परंपरामां 'मानवधर्मसूत्र' नामक अत्यारे अनुपलब्ध एवो ग्रंथ पहेलां हतो ज एम मानवामां आवे छे। 'मनुस्मृति' पर अनेक टीकाओ लखाई छे अने छ टीकाओ तो ख्यातनाम छे ते पण आ ग्रंथना परंपरागत महत्त्वनी द्योतक हकीकत छे। याज्ञवल्क्य तेनी स्मृतिमां धर्मशास्त्रना ग्रंथकारोनी परंपरामां पहेलो मनुने मूके छे (याज्ञवल्क्य-स्मृति १.५) वळी तमाम अनुगामी स्मृतिओ मनुने ज परमप्रमाण मानीने चाले छे। टीकाकारो पण पोताना अर्थघटनमां आ ज दृष्टि अपनावे छे। बे टीकाकारो अथवा तो धर्मनिबन्धकारो सामसामा उतरे त्यारे मनुनु साचु अर्थघटन करवानो बंने दावो करे छे। आ बाबतमां विज्ञानेश्वरनी टीका मिताक्षरा अने जिमुतवाहननो ग्रंथ दायभाग एक उदाहरण रूप छे। ब्रिटिशरोए पण मनुना आ परंपरागत महत्त्वने समजी स्वीकारीने मिताक्षरामत तथा दायभागमत देशना पाश्चात्य अने पौरस्त्य भागोने माटे प्रमाण मान्या छे। आ बधा परथी भारतना प्राचीन समाजविचारमां मनुनुं महत्त्व केटलुं मोटुं छे ते स्पष्ट समजाय छे। वळी परम प्रमाण गणायेला मनुए आपेला घणा समाजविचारो एटला रूढ थई गया छे के आजे पण भारतीय समाजमां मनु जीवे छे; भारतीय समाज मनुना समाजविचारने ज मह्दंशे अनुसरे छे एम कही शकाय। माटे ज तो पंडित नहेरु कहे छे के : "भारतीयोनो वारसो तेनी पोतानी रीते अनोखो छे.. आपणे जे छीए ते तेना बनाव्या छीए अने आपणे जे भविष्यमां बनीशुं ते पण ते वारसा थकी ज।"[3]

आ मनु चुस्तपणे प्राचीन भारतीय प्रणालिकाने अनुसरीने वैज्ञानिक रीते व्यवस्थित समाजविचार आपवामां आद्य छे एम मानीए तो तेमां अतिशयोक्ति नथी। आपस्तम्ब के अन्य केटलाकना धर्मसूत्रग्रंथो तेनाथी प्राचीन होई शके, परन्तु जे परिपूर्णता, सर्वांगस्पर्शिपणा साथे मनु समाजविचार आपे छे, ते रीते जोतां तो ते वैज्ञानिक विचारणामां प्रथम ज छे। मनुओनो परंपरा छे अने तेमां क्रमे क्रमे मानवधर्मशास्त्रनुं कद नानुं थतुं आव्युं छे एवी निश्चित प्रमाण विनानी छतां परंपरा-

गत मान्यता छे। गमे ते सत्य होय, वर्तमान 'मनुस्मृति'ने पी. वी. काणे ई. पू. २०० थी ई. स. २०० वच्चे मूके छे। अमारी मान्यता छे के आ ग्रंथ ई. पू. २०० आसपासनो छे।

बे संभवित संपादनो

प्रास्ताविक विचारणा पूरी करीने आगळ वधतां पहेलां एक वधु वातनो निर्देश करी लेवो घटे के मनुओनी गमे ते अने गमे तेवडी परंपराए आ ग्रंथनुं संपादन कर्युं होय, आ परंपरामां गमे ते सत्य होय, परंतु एक वात तो ग्रंथ-रचनाना आन्तरिक प्रमाणोमांथी निश्चितपणे तरी आवे छे के प्रस्तुत भृगुए कहेला ग्रंथमां संपादनकर्ता बे मनुओ तो छे ज अने ते बे मनुओनु दृष्टिबिन्दु महांशे एक-बीजाथी जुदुं पण पडे छे। स्वरक्षणने माटे प्राचीन प्रमाणमां उदारमतवादी दृष्टिमांथी समाज रूढिवादमां सरी पडवानो आरंभ थयो ते समये आ ग्रंथ तेना वर्तमान स्वरूपे आपणने मळे छे। एम लागे छे के आ ग्रंथमां अध्याय २ थी ६ ए एक मनुनुं प्रदान छे, अध्याय १ तथा ७ थी १२ ए बीजा मनुनुं। ग्रंथने व्यवस्थित, वैज्ञानिक बनाववानुं काम बीजा मनुए कर्युं छे। प्रथम मनु विशेष आदर्शवादी अने प्रमाणमां उदारमतवादी छे; बीजो मनु वधु वास्तविक, व्यवहारु, वैज्ञानिक अने परंपरास्थापक छे। आनां प्रमाणो नीचे प्रमाणे आपी शकाय :

(१) अध्याय २ थी ६ ना घणा श्लोको, विचारो, विषयोनी अन्य अध्यायोमां पुनरुक्ति थई छे।

(२) अध्याय २ थी ६ना मनुनुं सामान्य वक्तव्य सुधारावादीनुं छे। नवी विचारणाने ते आवकारे पण छे। आनी सामे बाकीना अध्याय लखनार मनुनुं सामान्य वक्तव्य रूढिवादीनुं छे, ते व्यवहारदक्ष अने निश्चित विचारणानो आग्रही वधारे छे।

(३) पहेला मनु करतां बीजो मनु ब्राह्मणनुं गौरवगान अने शूद्रनी निन्दा घणी वधारे करे छे। प्रथम मनु ब्राह्मणना गुणार्जन, ज्ञान, अभिजात्य अने संस्कारिताने कारणे तेने सन्माने छे त्यारे बीजो मात्र तेना जन्मने कारणे।

(४) पहेलो मनु ज्ञानी शूद्रथी ज डरे छे, ज्यारे बीजाने तो शूद्र प्रत्ये पूरो अणगमो छे।

(५) पहेला मनु करतां बीजो धर्मप्रमाण घणा वधारे प्रमाणमां मागे छे।

(६) मनुना आदेशना निर्देश पण पहेला करतां बीजामां वधारे छे।

(७) 'चार वर्णोना धर्मो,' 'ब्राह्मणनुं गौरव,' 'शूद्रनो दरज्जो,' 'चार वर्णोना व्यवसाय' वगेरे आचारविभागना प्रथम मनुना विषयो बीजामां फरी चर्चाया छे।

(८) प्रथम मनुने स्त्रीप्रत्ये सन्माननो अने सहानुभूतिनी भावना छे अने ते साथे तेना पति, पुत्र अने पितानां मृदुता, स्नेह, सन्मान ते तेने माटे मागे छे। बीजा मनुने मन स्त्री तुच्छ अने शंकास्पद छे।

(९) पहेला करतां बीजा मनुमां वैश्यनो दरज्जो पण घणो उतरो गयो छे।

(१०) स्त्रीना बाळविवाह प्रथम मनुने जाणीता नथी लागता, बीजामां ते सामान्य छे।

समाजविचार एटले शुं

मनुना समाजविचारनी मीमांसा करतां पहेलां तेनी समाजविचारनी व्याख्या आपणे समजी लेवी जोईए। मनुना मत अनुसार 'समाजविचार' एटले शुं ते समजवामां आरंभनो श्लोक ज आपणने मददरूप थाय छे.

भगवन्सर्ववर्णानां यथावदनुपूर्वशः।
अन्तरप्रभवाणां च धर्मान्नो वक्तुमर्हसि ॥ (१ २)

"हे भगवान्, सर्व वर्णो अने तेमनामांथी उद्भवेली जातिओना धर्मो तमे अमने कहो।"

आ प्राथमिक विधानमांथी ए हकीकतनी निष्पत्ति थाय छे के मनुना मते चार वर्णो अने तेमना अनुलोम तथा प्रतिलोम विवाहोमांथी उद्भवेलो जातिओना विस्तृत धर्म एटले के आचार अने कर्तव्यमां भारतीय समाजविचारनो पायो छे। परन्तु एक वात समग्र स्मृतिमां स्पष्ट थाय छे के तेणे वर्ण अने आश्रमने अथवा तो कहो के वर्णाश्रमने समग्र समाजविचारना पायारूप गणेल छे। समाजजीवन अने समाजविचारना आ बे प्राथमिक पाया छे ए वात साची छे, कारण, समाजविचारमां ते जे जे विषयोनी मीमांसा करे छे ते विषयो—विवाह, गृहस्थधर्मो, स्त्रीनो दरज्जो, दाय, वगेरे वर्ण अने आश्रम ए बे पायारूप विषयोमांथी निष्पन्न थाय छे। आ उपरान्त जातिओना धर्मो अने व्यवसाय, राजधर्म, अदालतनो कायदो, वगेरे पण स्वाभाविक रीते वर्णधर्मनी मीमांसानो ज नीपज छे। मानवनो आश्रम के वर्ण गमे ते होय, ते पोतानां स्खलनोथी अने पापोथी मुक्त थई उत्कर्ष साधवानो प्रयत्न करतो होय ज छे। आ प्रयत्नोने परिणामे ज प्रायश्चित्तो वगेरे वर्णवाय छे तेने आपणे वर्णाश्रमना धर्मो पाछळना आनुषंगिक प्रश्नो गणी शकीए। आम मनुना समाजविचारनो पायो वर्ण अने आश्रम अथवा वर्णाश्रम छे।

चर्चेला विषयो

आटली चर्चाने अन्ते मनुए पोताना समाजविचारमां कया कया विषयोनी चर्चा आवरी लीधी छे ते आपणे अध्यायवार जोईए ।

अध्याय १ : परमात्मस्वरूप, मानवनुं मूळ, उत्पत्ति ।
अध्याय २ : धर्मनी व्याख्या, तेनां प्रमाणो, काम अने कर्मनी आवश्यकता, संस्कारो, विद्योपार्जन, ब्रह्मचारीना धर्मो ।
अध्याय ३ : विवाह, विवाहयोग्यता, पतिनो पत्नी प्रत्ये वर्ताव, गृहस्थना धर्मो, पांच महायज्ञो, श्राद्धादि ।
अध्याय ४ : स्नातकना धर्मो, गृहस्थाश्रमनी श्रेष्ठता
अध्याय ५ : स्नातकना विशेष धर्मो, विधिनिषेधो, भक्ष्याभक्ष्य, शुद्धिओ ।
अध्याय ६ : वनस्थ अने सन्यासीना धर्मो तथा तेनुं जीवन ।
अध्याय ७ : राजधर्म, राजा, राज्य, राज्यनो वहीवट, युद्धो, मुत्सद्दीगीरी
अध्याय ८ : व्यवहार, अदालतोनी कार्यपद्धति, दीवानी अने फोजदारी कामो, तेमना कायदा अने सजाओ ।
अध्याय ९ : फोजदारी तथा दीवानी कामो, कायदा अने सजाओ, स्त्रीपुरुषनो सबंध, नीतिनियमो, कसोटीओ वगेरे ।
अध्याय १० : वर्णसिद्धान्त, वर्णो, जातिओ; तेमनां धर्म, नीति, व्यवसायो; ब्राह्मणधर्म, शूद्रधर्म अने आपत्कालविधान ।
अध्याय ११ : दान, पातको, उपपातको, पायश्चित्तो, वगेरे ।
अध्याय १२ : मानवना त्रण गुणो, तेनुं सांसारिक अने आध्यात्मिक उत्थान, मनुनो कर्मसिद्धान्त, धर्मपालननो बदलो ।

मनुनी दृष्टिए समाज

'समाज' अने 'लोक' ए बन्ने शब्दो मनुना ग्रन्थमां समाज—Society माटे वापरेला छे ते छतां मनुए आ शास्त्रने 'धर्मशास्त्र' कहेवानुं पसंद कर्युं छे; पाछळथी आ शब्द सर्वमान्य बनी गयो छे । मनु 'धर्म' शब्दना अर्थो नीचे प्रमाणे आपे छे :

(१) कर्तव्य, (२) सदाचार, (३) वर्तनना शाश्वत नियमो, (४) सद्‌गुण-संपन्नता, (५) नीति, (६) उदात्तता, (७) दानादि, (८) धार्मिकता, (९) व्यवहार अने कायदो, (१०) प्रायश्चित्त, (११) मोक्षधर्म, वगेरे ।

मनुनो समाजविचार समजवा माटे आ अर्थोमां समाजशास्त्रना निरूपणना विषयो तथा निरूपणपद्धतिनो सारो एवो परिचय आपणने मळे छे। विषयोनो निर्देश आपणे उपर कर्यो छे। उपरीनिर्दिष्ट लगभग तमाम विषयो पाश्चात्य समाजशास्त्र एक या बीजी रीते चर्चे छे। ते उपरथी स्पष्ट थशे के :

(१) मनुने मन समाजविचार ए मानवना समग्र व्यक्तिगत अने सामाजिक जीवनने स्पर्शतो सर्वक्षेत्रीय विचार छे।

(२) आने लीधे ज आचार, व्यवहार अने प्रायश्चित्त समस्त रीते–व्यस्त रीते नहीं–तेने मन समाजविचार एटले के धर्मशास्त्र बने छे।

(३) आने लीधे ज निदान 'मनुस्मृति'मां धर्मशास्त्र शब्द, घणा विद्वानोए मानी लेवानी भूल करी छे तेम, मात्र Law के Hindu Law नथी, परन्तु भारतीय समाजविचार Hindu Social thought छे। तेने आधारे मनुनुं समाजदर्शन प्रगट थाय छे। तेना समाजविचारनां मूळ मूल्यो आ छे :

(१) धर्म अने नीति समाजनो पायो

अन्य अनुगामी समाजविचारकोनी तुलनाए मनु माटे ए नोंधपात्र छे के तेने मते धर्म अने नीति ए स्पष्ट रीते व्यक्ति, समाज, समाजजीवन अने समाजशास्त्रना पायरूप तत्वो छे। अहीं धर्म अने नीति ए कोई सम्प्रदायविशेषनां के कोई सीमाबद्ध तत्त्वो नथी, परन्तु मानवीय, मानवतानां शाश्वत तत्वो छे। आथी ज "धारणाथी धर्म कहेवाय छे, धर्म प्रजाने धारण करे छे"[५] ए धर्मनी व्याख्या अहीं धर्मने लागु पडे छे, नीति पण तेने ज अनुसरनारी समजवानी छे। मानवने पशुतामां सरी पडतो अटकावनार, तेने मानवतामां टकावी राखनार अने तेने सतत ऊर्ध्वगामी बनावनार मानवतानां मूल्यो एटले धर्म अने तेने सिद्ध करे ते नीति–आ अर्थमां धर्म अने नीति तेना समाजविचारनो पायो छे। धर्म अने नीति नथी तो समाज नथी, समाजजीवन नथी एम मनु माने छे। आथी ज धर्म एटले मानवजीवननो मानवीय शाश्वत आचार ए समजावतां ते धर्मनी व्याख्या आ प्रमाणे करे छे :

विद्वानो सज्जने सेव्यो रागद्वेष विना सदा,
मान्य जे हृदये थातो तेने धर्म ज जाणवो। (२.१)[६]

अने 'धर्म'नुं मूळ समजावतां वळी ते आगळ कहे छे के :

वेद आखो धर्ममूल, तज्ज्ञोनां शील ने स्मृति,
आचार सज्जनो केरो आत्मानी तुष्टि ये वळी। (२.६)[७]

समाजविचारनी जे कोई समस्याओ मनु चर्चे छे तेमां आ धर्म अने नीतिनो पायो स्वीकारीने ज ते चाले छे। मानव पशुथी जुदो छे; महाभारत कहे छे के "जगतमां मनुष्य करतां उच्चतर बीजुं कंई नथी,"[८] अने शंकराचार्य कहे छे के "जीवने माटे मनुष्यजन्म दुर्लभ छे।"[९] जीवने जे आ दुर्लभ मनुष्य जन्म सांपडे छे तेमां मानवी स्वाभाविक रीते ज पशुओथी जुदो पडे छे। आम तेने जुदो पाडवामां मुख्य तत्त्वो तेनो दृष्टिए धर्म अने नीति ज छे। अने तेथी ज तेना समाजशास्त्रनो आ पायो छे। नोंधपात्र ए छे के मनु तेना आ ग्रंथमां प्रवर्तमान सामाजिक प्रथाओ, रीतिनीतिने, रिवाजोने प्रमाणित करे छे त्यारे पण ते केटलीकवार तेनाथी जुदो पडे छे। त्यां पण आ ज दृष्टि काम करती देखाय छे। दाखला तरीके, अनुलोम विवाहोनुं वर्णन करतां ते कहे छे के क्रममां ब्राह्मणने चार पत्नीओ संभवे (३.१३), परन्तु साथे तरत ज ते उमेरे छे के :

आरोपी शयने शूद्रा विप्र पामे अधोगति;
तेनामां पुत्र जन्मावी ब्राह्मणत्व गुमावतो। (३.१७)[१०]

आ ज रीत नियोगज पुत्रना पुत्र तरीके स्वीकार करवा छतां नियोगसंबंधने भोग अनीतिमय अने पशुत्वरूप गणी तेनी सामेना पोतानो विरोध स्पष्ट शब्दोमां प्रगट करे छे :

द्विजोए विधवा नारी अन्ये ना ज नियोजवी;
अन्ये नियुक्त करतां धर्म शाश्वत नाशता. (९.६४)
विद्वान ब्राह्मणोए सौ निंद्यो छे पशुधर्म आ,
राज्यकाळे वेनकेरा मनुष्योमां कह्यो छतां. (९.६६)

कारण,

ज्येष्ठ भ्राता तणी भार्या नानाने गुरुपत्नी शी,
लघु भ्राता तणी भार्या ज्येष्ठनी पुत्री ए खरे। (९.५७)

(२) वास्तववाद अने आदर्शवाद

मनुना समाजविचारनुं बीजुं लक्षणए छे के ते एक बाजु व्यवहारदक्ष वास्तववादी-pratical realist छे, तो बीजी बाजु ते आदर्शवादी idealist छे. समाजना सामान्य अने असामान्य कक्षाना सौ सभ्योनो, एटले के समग्र समाजनो आमां अन्तर्भाव छे। छतां समाजनी गति अने प्रगति–mobility अने progress– अवलंबे छे असामान्यो उपर, आने लीधे ज ते वास्तवदर्शी होवा छतां अने प्रवर्तमान समाजनो वास्तविकताने स्वीकारवा छतां पोतानो समाजजीवननो आदर्श पण

आपे ज छे। आ आदर्श एटले तेने मन असामान्योनुं सहज जीवन। उपर आपेलां बे उदाहरणो आ विचारनां द्योतक छे। वळी ते गृहस्थना धर्मो उपरांत वधु विगते जुदा स्नातक गृहस्थना धर्मो वर्णवे छे; विधवाविवाह अपवादरूपे के आपत्कालधर्मरूपे मान्य करवां छतां वैधव्यनुं गौरवगान करे छे (५.१६०), ते आनां प्रमाणो छे। समाजनु जीवन, तेनी गति अने प्रगति वास्तविक जीवननी नीतिरीति उपरान्त आदर्शवाद अने नूतन प्रस्थाननी भावना पर अवलंबे छे तेवो मनुनो ख्याल छे। मनु जाणे एवी मान्यता धरावे छे के आ स्थितिने कारणे समाजजीवनमां स्वाभाविक अने प्रायः सर्वमान्य बनी गयेल प्रथाओ, नीतिरीति आदिने व्यवस्थित करीने मान्य करवानुं मात्र काम समाजचिन्तकनुं नथी; समाजचिन्तक समाजनो अभ्यासी, द्रष्टा, मीमांसक, तत्त्वद्रष्टा होवाथी साथे साथे समाजने ऊर्ध्वगामी बनाववा पण तत्पर होय छे। माटे ज 'मनुस्मृति'मां आपणने समाज, समाजजीवन, व्यक्ति अने व्यक्तिजीवनना वास्तविक चित्रण उपरान्त आदर्श समाजनुं चित्रण पण मळे छे। मनु आपणने वास्तविक समाज अने आदर्श समाज एवां बे चित्रो आपे छे। बंने तेने मन महत्त्वनां छे, समाजनी जीवादोरी समां छे।

(३) वर्णभेदनो मूळतः स्वीकार

आपणे समाजजीवननुं निरीक्षण करतां सहेजे जोइशुं के मानवमात्र समान छे, छतां मानव मात्र समान नथी। मानव तरीके सौ समान छे, समान रीते सौ राज-रक्षण अने आजीविकानां अधिकारी छे, सौनां सामान्य धर्मो पण मनु आपे ज छे (१०.६३). छता मनु जाणे छे के मानवो बिलकुल समान नथी। तेनी समाजरचनामां वर्णभेद ए सस्कारभेद नहीं पण मानवोना सामाजिक दरज्जाना ऊंचानीचापणानो पण द्योतक छे। मनु मानवस्वभाव, संस्कार, वृत्ति, शक्तिनुं वैविध्य स्वीकारे छे एटलुं ज कहेवुं पूरतुं नथी। व्यक्ति तरीके अने समाजना सभ्यो तरीके जुदा जुदा वर्णना सभ्योनो सामाजिक दरज्जो, तेमना अधिकार, तेमना कर्तव्यो अने उत्तरदायित्व जुदां जुदां छे अने तेमाथी सामाजिक ऊंचनीचनो भाव उद्‌भवे छे। ते कहे छे के:

ब्राह्मणो, क्षत्रियो, वैश्यो, द्विजाति त्रण वर्ण ए,
एकजाति वळी शूद्र चोथो, पंचम कोइ ना। (१०.४)

सामाजिक दरज्जामां संस्कार, कार्य, शिक्षण तथा सामाजिक उत्तरदायित्व ए चार अने तेने परिणामे घडाता जीवनना स्वरूपनी दृष्टिए—मात्र जन्मने कारणे नहीं—मनुए ब्राह्मणने श्रेष्ठ गण्यो छे अने ते कहे छे के :

उत्तमांगथी ए जन्म्यो वेदाभ्यासीय ए, बने
सृष्टि आखीयनो बीजी धर्मथी प्रभु ब्राह्मण.(१.९३)

अने सामाजिक दरज्जामां आ पछी मनु क्षत्रिय किंवा राजन्य, वैश्य अने शूद्रने मूके छे. आ व्याळना अनुसरणमां ज अनुलोम अने प्रतिलोम विवाहोना परिणामे जन्मती प्रजा आ चार वर्णोमां पण आन्तरिक ऊचो अने नीचो दरज्जो ऊभो करे छे, अने आ रीते मनु तत्कालीन समाजनो वास्तविकताने अनुसरतां सामाजिक दरज्जा बाबत स्वीकारीने चाले छे के समाजमां मानव तरीके सौ समान होवा छतां सौनो सामाजिक दरज्जो समान नथी, ओछों वत्तो छे, ऊंचो-नीचो छे. आ साथे नोंधपात्र ए छे के निदान मनुमां तो ए स्वीकारायुं ज छे के सामाजिक दरज्जो अने सामाजिक उत्तरदायित्व वच्चे अविनाभाव संबंध छे । तेथी समाजमां जेम व्यक्ति अने वर्णनो दरज्जो ऊंचो अने प्रतिष्ठा वधु तेम तेनी समाज प्रत्ये जवाबदारी वधु । आ कारणे ज शूद्र बाबत मनु कही शके छे :

पातक शूद्रने को'ना संस्कारे अधिकार वा,
अधिकार न धर्मे वा धर्मनो प्रतिषेध ना. (१०.१२६)

परंतु आवुं ते ब्राह्मण के क्षत्रिय ने माटे न कही शके । अलबत्त आपणे उपर जोयुं छे तेम मनु संक्रांतिना समयनो एवो स्मृतिकार छे तेथी जन्म अने कर्म बंने द्वारा वर्णनो सिद्धांत स्वीकारे छे, जन्म द्वारा वर्ण तरफ तेनो निश्चित झोक देखाय छे । छतां दरेक वर्ण पोतानुं सामाजिक उत्तरदायित्व जाळववामां जाग्रत रहे ए बाबत ते अति आग्रही छे । अने तेथी ज ऊँचा-नीचा सामाजिक दरज्जा साथे सामाजिक उत्तरदायित्व तेणे जोडयुं छे । आ साथे आग्रह तो छे ज के दरेक वर्ण अने तेमांनो दरेक जाति पोतपोताना व्यवसाय, कर्तव्य अने धर्मनी मर्यादामां रहीने ज उत्कर्ष साधे. आ कारणे ब्राह्मण के शूद्र पोताना वारसागत, संस्कारगत, विशिष्ट व्यवसाय अने कर्तव्यनुं आचरण न करे त्यारे व्यभिचार थाय एवी मान्यता मनु धरावे छे । समाजनी सर्वक्षेत्रीय आवश्यकताओ पूरी पाडवा माटे तेने आ ज उपाय देखाय छे माटे ज ते स्पष्टपणे कहे छे के :

व्यभिचारथी वर्णोना, अविवाह्य विवाहीने,
स्वकर्मना वळी त्यागे जन्मता वर्णसंकर । (१० २४)

आथी आपणे मनुए ब्राह्मणने जे विशेष अधिकारो आप्या छे तेने ज परिणामे कहोए के मनु ब्राह्मणोना सामाजिक प्रभुत्वना युगमां थयो छे तो पण तेनी दृष्टि सामा-

जिक कर्तव्य अने उत्तरदायित्वनो आ रीते योग करीने समाजजीवननी विभिन्न क्षेत्रोनी जरूरियातोनी पूर्तिनी ज छे। आने लीधे निदान मनुमां तो, ज्यारे ए एम कहे के :

न कदी मारवो विप्र सर्वपाप कर्या छतां,
करवो राष्ट्रथी दूर समग्र धन साथ दै (८.३८०)

त्यारे खरेखर ब्राह्मणने शरीरथी न हणतो समाज तेने जीवतो राखीने य तेने वधु आकरी सजा करे छे, कारण, एवो ब्राह्मण ब्राह्मणत्वमांथी ज अधःपतित थाय छे। महाभारत कहे छे के अश्वत्थामाना माथानो मणि लई लेवामां आव्यो त्यारे तेनो अर्थ आपणे तेनु ब्राह्मणत्व अने तेनो सामाजिक दरज्जो खूंचवी लेवामां आव्यां एवो करीए तो ते खोटुं नथी.

आ साथे ए पण स्पष्ट छे के चारेय वर्णोना धर्मो मनु वर्णवे छे त्यारे तेने मन चातुर्वण्य एटले ज आर्यत्व एवो अर्थ छे अने चांडाल तथा पारशव सुधीना तमाम अतिशूद्रो पण आर्यो ज छे। वास्तविक रीते मनुमां अनार्यो छे (अ) परदेशीओ अने (ब) वनवासी प्रजाओ अथवा आदिवासीओ, अने तेथी ज ते आर्योना धर्मो वर्णवे छे त्यारे तेमां विगते शूद्रोना धर्मो पण वर्णवाय ज छे।

(४) व्यक्ति अने समाज

मनु अने अन्य धर्मशास्त्रकारो कोई आधुनिक समाजशास्त्रनी पद्धतिए समाजजीवननी समस्याओनी चर्चा करता नथी। तेमनी पद्धति जुदी छे। विभिन्न विषयोने अनुलक्षीने व्यक्तिना संबंधे विचारतां तेओ विधि-निषेधो रूपे पोताना विचारो रजू करे छे, केटलीक वार सामान्य विचारणा पण आपे छे, आ छतां तेमना निरूपणमांथी सामाजिक संरचना, व्यक्ति अने समाज, सामाजिक नियंत्रण, वगेरे आजना समाजशास्त्रने अभिमत विषयो परना तेमना विचारो तारवी शकाय तेम छे। 'व्यक्ति अने समाज' ए प्रश्न बाबत मनुनो विचार हवे आपणे समजवा प्रयत्न करीए।

मनु जे रीते लग्न, वर्ण, आश्रम, जूथ, राज्य, अदालत, प्रायश्चित्त, शुद्धि वगेरेनी मीमांसा करे छे त्यारे पद्धति छे व्यक्तिने केन्द्रमां राखी तेना धर्मनी दृष्टिए चर्चा करवानी। आम, मनुनी नजर समक्ष सामाजिक जूथो, एकमो अने समाज स्थिर छे, व्यक्ति बदलाती छे। तेथी एम पण लागे के तेनी समक्ष मुख्यतः व्यक्ति छे, समाज नहीं। आ व्यक्ति आश्रम, वर्ण, जाति, गण, वगेरेनी सभ्य छे; राज्य, देश, वगेरेनी सभ्य छे, राज्यना कायदा पण व्यक्ति पर नियंत्रण लादे छे। मनु आ सर्वना संबंधे व्यक्तिना धर्मोनी चर्चा करे छे, तेनां कर्तव्योनी मीमांसा करे

छे, आम व्यक्ति आ सर्वे विभिन्न सामाजिक संस्थाओनी सभ्य छे, आ व्यक्तिओथी सामाजिक संस्थाओ वगेरे अने तेनाथी समाज बने छे, समाज छे एवी प्रतीति सामाजिक एकमो, जूथो अने संस्थाओथी थाय छे। आम मनुनी समाजरचनामां त्रण अंगो छे—व्यक्ति, व्यक्तिओथी बनती सामाजिक संस्थाओ, अने ते संस्थाओथी बनतो समाज। मनु व्यक्तिना धर्मोनी ज विशेष चिन्ता करे छे ते बतावे छे के तेने मते व्यक्ति जो धर्मपरायण एटले के आचार अने कर्त्तव्यपरायण बने तो आपोआप आ सामाजिक संस्थाओ, एकमो वगेरे, एटले के समाज सुदृढ अने चेतनवंत बने। पी. गिल्बर्ट कहे छे के : "सामान्य रीते संस्थानी व्याख्या आ रीते करवामां आवे छे : व्यक्ति अने जूथोना संबंधोने दोरनारां केटलांक टकी रहेता अने मान्य विधिस्वरूपो" "अने "कोई पण कायमी मानवीय समूहनी विशिष्ट एजन्सीओ एटले संस्थाओ ए एवां चक्रो छे जेना पर मानवसमाज गति करे छे; एवां यंत्रो जेना द्वारा समाज पोतानी प्रवृत्तिओ चलावे छे।"[१०] आ दृष्टि सामाजिक संस्थाओ अने समाजना मनुना ख्यालमां केटलेक अंशे निहित छे। व्यक्तिनो समाज साथेनो संबंध सामाजिक संस्था साथेना तेना संबंध द्वारा व्यक्त थाय छे। व्यक्तिनी समाज बाबतनी सभानता सामाजिक संस्था साथेना तेना आपलेना संबंधमां तरी आवे छे। आथी ज मनुने माटे व्यक्ति अने सामाजिक संस्था, एकम, जूथ विद्यमान छे अने ते बेना समन्वित अस्तित्वमां समाजनुं अस्तित्व अनुभवाय छे।

मनुनुं धर्मशास्त्र आम व्यक्तिने केन्द्रमां राखे छे अने तेनां कर्त्तव्योनो ज प्रधानपणे विचार करे छे। परिणाम ए आवे छे के समग्र समाजनां गति, स्थिति, प्रगति आदिमां व्यक्तिनुं सुख समाई जाय छे। भारतीय समाजशास्त्र माने छे के समग्र समाजना एक अविभाज्य तत्त्व तरीके व्यक्ति सतत कर्त्तव्यशील रहे तो तेने तेनां सुख अने अधिकारो तो पाछळथी मळी ज रहे छे; परन्तु व्यक्ति पोते समाजनुं एक अविभाज्य अंग अथवा तत्त्व छे ते भूली केवळ स्वाधिकार अने स्वना सुखनो ज विचार करे तेमां समाजनी स्थिरता, स्वस्थता के प्रगति नथी अने तेथी अन्ते व्यक्तिने पण अपेक्षित अधिकारनो भोगवटो के सुख मळतां नथी। आथी ज धर्मशास्त्रनी दृष्टिए समाजनो ख्याल एवो छे के व्यक्ति जेनी जेनी साथे अल्प या बहु प्रमाणमां, सीधी के आडकतरी रीते, लेणदेणना एटले के ऋणना संबन्धे बंधाय ते तमाम प्रत्ये तेनुं कंईकने कंईक कर्त्तव्य छे अने ते

તમામ સમાજમાં અન્તર્ગત છે । આથી મુખ્યત્વે માનવ સબંધોની જ ચર્ચા કરવા છતાં ધર્મશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ માનવના સમાજમાં દેવો, ઋષિઓ, પૂર્વજો, માનવો તથા પશુપંખીના જગતનો સમાવેશ થાય છે । અને વ્યક્તિ તથા સમાજના સંબંધ પરત્વે મનુનો ખ્યાલ એવો છે કે વ્યક્તિ અને સમાજ વચ્ચે લઘુતમ સઘર્ષ રહે અને ગુરુતમ સહકાર તથા સવાદિતા સધાય એ પ્રકારની સમાજરચનાનો ખ્યાલ રાખી ધર્મશાસ્ત્ર પોતાના વિચારો વિધેયકરૂપે નિરૂપે છે । "આપણે પરસ્પરનું સભાવન કરીએ તે સમયે તે ભાવો આપણને પ્રિય બનો"[૧૧] એ સિદ્ધાન્ત વ્યક્તિ વ્યક્તિના સંબંધ જેટલો જ વ્યક્તિ અને સમાજના સબંધને લાગુ પડે છે । વ્યક્તિ અને સમાજના પરસ્પર સબંધની આ સમસ્યા આધુનિક સમાજશાસ્ત્ર વિગતે વર્ચે છે અને તે ચર્ચામાં વ્યક્તિને સમાજની જરૂરિયાત, વ્યક્તિ વ્યક્તિનો સંબંધ, સામાજિક નિયત્રણો અને તેનાં પરિણામ, વ્યક્તિની અંગત આકાંક્ષાઓ અને સમાજ, વિભિન્ન સામાજિક જૂથો અને સંસ્થાઓના સભ્ય તરીકે વ્યક્તિ, ઇત્યાદિ પ્રશ્નો વૈજ્ઞાનિક રીતે ચર્ચવામાં આવે છે । આ સંબંધોની વાસ્તવિકતાના ઊંડાણમાં ઉતરી તેનાં મૂળગત સત્યો અને રહસ્યો તારવવાનો ખ્યાલ છે । સાથે આ ચર્ચા આડકતરી રીતે વ્યક્તિ અને સમાજના સંબંધો વધુ ઘનિષ્ઠ અને આત્મીય કઈ રીતે બને, તેમની વચ્ચે લઘુતમ સઘર્ષ અને ગુરુતમ સહકારની ભૂમિકા કઈ રીતે રચાય તે પણ તારવી આપી શકે છે । મનુએ આ સમસ્યા પર ઘણો વિચાર કર્યો છે । વ્યક્તિને, તેના બીજારોપણથી માંડીને સમાજની શી આવશ્યકતા હોય છે, વ્યક્તિના સામાજિક સસ્થાઓની સાથેના સબંધો, વિભિન્ન સામાજિક સંસ્થાઓના પરસ્પર સંબંધો, વિભિન્ન સામાજિક સસ્થાઓના સભ્ય તરીકે વ્યક્તિ, વગેરે પ્રશ્નો પર મનુએ વિચારણા કરીને જ પોતાના વિધિનિષેધો આપ્યા છે। આના પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે મનુના મતે સમાજ તથા તેની સામાજિક સસ્થાઓ, એ તમામની તંદુરસ્તી, પરસ્પર સહકાર વગેરે પર આધાર રાખે છે । મનુના નિર્દેશો બતાવે છે કે તેને મતે વ્યક્તિ તથા સમાજ સમાન મહત્ત્વ ધરાવે છે; બંનેનો સહયોગ, સહકાર અને તજ્જનિત ઉત્કર્ષ અને ઉભયનું સ્વાભાવિક અને તદુરસ્ત તથા પ્રગતિકર જીવન એ એમનો આદર્શ છે । પરન્તુ સમાજ એ એક એવુ તત્ત્વ છે જે વ્યક્તિઓ થકી જ સંભવે છે, વ્યક્તિની ચેતના તેનામાં ચેતનાનો આવિર્ભાવ કરે છે । આથી વ્યક્તિ તથા સમાજ બંનેના આધાર તરીકે વ્યક્તિને જ ગણી મનુ પોતાના આ વિચારો આપે છે ।

(૫) પાયાની માન્યતાઓ

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

संस्थाओ प्रत्ये कर्तव्यनिष्ठाथी शा माटे आचरण करे ? करे तो तेने शो लाभ ? न करे तो तेने नुकसान शुं ? अहीं एक स्पष्टता करी लेवी आवश्यक छे के पाश्चात्य जीवननी नीतिरीति, संस्कृति अने ज्ञाननो अतिशयित प्रभाव आजे भारतीयोना जीवन पर पडचो छे त्यारे पण एक हकीकत रहे ज छे के पाश्चात्य सामाजिक विचार-धारा करतां भारतीयना जीवन पर विशेष प्रभाव आजना महदंशे परिवर्तित संजोगोमां पण भारतीय विचारधारानो ज छे। ए फरियाद साची ज छे के "भारतीय समाज-शास्त्रीओए, मानव तथा जीवन समग्रना संबंधोनो अनोखो विचार करती अने प्राचीन समाजशास्त्रीय विचारधारा पर पूरतुं ध्यान आप्युं नथी।"[२२] अने ए वात पण तथ्ययुक्त छे के "तेना विषयो तथा अभिगममां भारतीय समाजशास्त्र तद्दन तटस्थ न बनी शके। तेमां थोडुंक गूढ दर्शन आवे जे भूतकाळ तथा वर्तमानने सातत्य पूरुं पाडे, जे भारतीय समाजनो परिवर्तनशीलता बनी रहे।"[२३] भारतीयनुं समग्र जीवन अमुक विशिष्ट पायानी मान्यताओथी अन्वित छे ए वात मनुनी विचारधारा स्पष्टपणे प्रगट करे छे। भारतीयना समग्र जीवन पर अने तेनी साथे तेना सामा-जिक जीवन अने चिन्तन पर ऊंडो प्रभाव पाडनारी आ पायानी मान्यताओ छे :

(१) आ जीवननां अने जीवन परम्परानां कर्मोने परिणामे माणसने प्राप्त थतां स्वर्ग अने नरक।

(२) जीवन ए एक महायज्ञ छे अने तेथी तेमां खास गृहस्थे पांच महायज्ञो सतत करवाना छे। महायज्ञो ए मानवने तेनी सामाजिक ऋणमुक्ति माटे जरूरी छे।

(३) आ यज्ञो पैकी पण सौथी वधारे महत्त्व पितृयज्ञनु छे, कारण, मानवना समग्र व्यक्तित्व पर वधुमां वधु प्रभाव पितृओ धरावे छे। तेथी तेनी कर्तव्यपरायणता वधुमां वधु पितृओ प्रत्ये छे।

(४) आ जीवन अने जीवनपरम्परानी समग्र प्रवृत्ति अने कर्त्तव्यशीलतामां मानव सतत मोक्ष किंवा निर्वाण प्रति गति करे छे।

(५) मानवना सतत उत्थान तथा अधःपतनमुक्ति माटे शुद्धिओ अने प्राय-श्चित्तो जरूरी छे।

(६) मानवनुं वर्तमान जीवन ए एना अनेक जन्मोनी परम्परा किंवा शृंखला-लामांनी एक कडी मात्र छे।

आ पायानी मान्यताओनां निश्चित सामाजिक परिणामो छे, जे मनुनी विचारणामां स्पष्टपणे प्रतीत थाय छे।

(१) प्राचीन युगनो भारतीय तेना वर्तमान जीवननुं सुख गमे तेटलुं अनुभवे ते छतां जीवनना तेना विशाळ ख्यालने अनुलक्षीने तेने पोताना आ जीवन करता आ जीवन पछीना जीवननी चिन्ता सतत वधु रहेती।

(२) आने लीधे तेनां आ जीवननां तमाम कार्यो तेनो एवो मनोवृत्तिथी घडातां, घडाई शकतां के तेनुं पारलौकिक जीवन सुधरे, उत्कृष्ट अने धन्य बने।

(३) तेना जीवनमां आ जीवन प्रत्ये ताटस्थ्य अने कैंक उदासीनतानी वृत्ति रहेती।

(४) तेना जीवन पर सत्कर्म, शुद्धि, पवित्रता, गुणार्जन, सात्त्विक जीवन, धार्मिकता, प्रभुपरायणता वगेरेनो प्रभाव आ कारणे ज रहेतो।

(५) जीवनमां नियतिवाद, पलायनवृत्ति, पुरुषार्थ तथा पराक्रम प्रति उदासीनता वगेरे पण आनां ज परिणाम हतां।

(६) भारतमां वर्ग-विग्रह, धर्मयुद्धो के क्रान्ति नथी थयां अने तेनी अस्मिता भूंसी नाखनारी परिस्थितिमां पण आनो ज आधार लई भारतीय टक्यो रह्यो छे ते आने ज लीधे।

(७) स्वकर्मपरायणता तथा जीवनना सौ आनन्दोना उपभोग, बन्नेनी दृष्टिए ते विशेष प्रमाणमां व्यक्तिवादी रह्यो छे ते आने लीधे ज।

(८) लोकसंग्रहनां कामो सतत कर्या करवा छतां समग्र समाजना कल्याणमां आत्मकल्याणनुं विलोपन करनारा भारतमां बहु ओछा नीकळ्या छे, दरेकने विशेष चिन्ता आत्मकल्याणनी रही छे, ते पण आने ज परिणामे।

समाजना गूढ निरीक्षणने परिणामे मनुनी पोतानी विचारणाए ज आ झोक समग्र धर्मशास्त्रने आप्यो छे। अने आने लीधे ज नरको (अध्याय ११), श्राद्धादि (अध्याय ३), पंचमहायज्ञ (अध्याय ३), प्रायश्चित्तो (अध्याय १०), शुद्धिओ (अध्याय ११) वगेरेनी विस्तृत चर्चामीमांसा आपणने मनुमां मळे छे। वळी बारमा अन्तिम अध्यायमां आ रीतना धर्मपालनने अनुसरनारी व्यक्तिना जीवनने मनु आचारपरायणता तरीके ओळखे छे (१२. २) अने एनी मीमांसा विस्तारथी करे छे (१२. ३ थी आगळ)। आमां सत्कर्मोथी मळता सज्जन्म अने दुष्कर्मोथी मळता हीन जन्मनो चर्चा पण करवामां आवी छे। एम कहेवामा आव्युं छे के विशेष धर्माचरण अने अति अल्प अधर्माचरण थकी स्वर्गनी प्राप्ति थाय छे (१२ २०)। जीवनमां कर्मो कल्याणकर कई रीते बने ते पण तेणे निर्देश्युं छे (१२.८३)। दुष्क-

मोना विपरीत प्रभावथी मुक्त थवा माटेनां प्रायश्चित्तो वगेरे पण आ कारणसर ज निर्देश्यां छे (अध्याय १०)।

(६) 'समाज' एटले शुं?[१४]

आना परथी एक अगत्यनो प्रश्न अहीं उद्‌भवे छे। मनुनी दृष्टिए 'समाज'नी व्याख्या शी? आनो जवाब अछडता निर्देशरूपे उपर आपेलो छे। उपर्युक्त मीमांसाने आधारे मनुना ज प्रत्युत्तररूपे आपणे आ प्रश्नने जवाब आ रीते आपी शकीए।

आपणे उपर जोयुं छे के सीधी या आडकतरी रीते, अति अल्प मात्रामां पण, व्यक्तना व्यक्तित्वना विकासमां प्रदान करनार, तेना आ जागतिक जीवनमां सहाय करनार तरफ मानवने कर्तव्यबंधन—ऋणबंधन रहे छे। आना परिणामे ज तेनुं जीवन उपकारवशता, प्रीति, भक्ति अने स्वात्मसमर्पणयुक्त बनी रहे छे।

मानवनो प्रथम संबंध आ संसारमां तेना मनुष्यजगतनी साथे छे। समाजना अनेक मनुष्यो सीधा या आडकतरा रीते तेना संपर्कमा आवे छे, व्यक्तिने तेनी साथे आपलेना, स्नेहनो, आत्मीयतानो संबंध बंधाय छे। आ ऋण, बन्धनमांथी मुक्ति माटे छे मनुष्ययज्ञ। मनुष्ययज्ञ एटले अतिथिधर्मनुं पालन। मनुष्यो प्रत्ये आ रीते कर्म बजावी मनुष्य संसारबन्धननो स्वीकार करे छे। ब्रह्मचारीने भिक्षा आपवो अने ए रीने सामाजिक शिक्षणप्रवृत्तिमां पोतानुं प्रदान करवुं ते जुदुं कर्तव्य गणायुं छे तो पण एक रीते तो मनुष्ययज्ञ ज गणाय। आ बन्धननो स्वीकार मनुष्यना समाजने तेना सांसारिक जीवननी समग्र व्यक्तिओनो समाज बनावे छे।

बीजो यज्ञ छे भूतयज्ञ, एटलेके पशुओ अने पक्षीओ प्रत्ये त्याग। पशुपक्षीओ पण आडकतरी रीते मानवना भलामां उपयोगी थाय छे। आथी मनुष्य तेमना प्रत्ये पण यज्ञभावनाथी, त्यागभावनाथी कंईने कई करे छे। आ रीते मानवसमाज जगतना संबद्ध मानवीना समाजमांथी विस्तरी पशुपंखीओने आवरी ले छे।

त्रीजो यज्ञ छे पितृओ प्रति। सर्वयज्ञोमां सौथी वधु महत्त्वपूर्ण आ यज्ञ छे। आगळ निर्देश कर्यो छे ते प्रमाणे मानवना समग्र व्यक्तित्व पर गुरुतम प्रभाव पितृओनो छे। मानवनुं समग्र शारीरिक अने सांस्कारिक व्यक्तित्व पितृओ थकी छे। पितृओनां अधूरां कार्यो ते संसारमां आगळ वधारे छे। नियमित तेमनुं स्मरण करी, श्राद्धादि अने पिंडदानादि करी ते पितृओ प्रत्ये पोतानी आभारवशता अने आत्मीयता प्रगट करे छे। आम मानवो अने पशुपंखीओथी आगळ वधी तेनो समाज पितृओना जगत सुधी विस्तरे छे।

चोथो अने पांचमो यज्ञ छे ऋषिओ अने देवो प्रत्ये। देवोए आ जगत सर्ज्युं छे, तेओ मानवनी श्रद्धानां प्रतीक छे, महान शक्तिओ रूप छे, तेमनामांनी श्रद्धा तथा पूजा अर्चा मानवने नवुं बळ आपे छे। वळी ऋषिओए मानवोने वेदो अने ज्ञान तथा दर्शन आप्यां, देवोमांनी श्रद्धा आपी, नीति अने धर्म आप्यां। आथी सस्कार तथा मानवतानां मूल्योना दाता देवो प्रत्ये पण मानवने कर्त्तव्य छे। आ रीते वळी मानवसमाज विस्तरे छे अने मानवना जगतमां देवजगत तथा ऋषिजगतनो उमेरो करे छे। मनुनी समाजभावना आटली विस्तृत छे, ते पछी ये अलबत्ता वधुमां वधु महत्त्व ते मानवना सांसारिक जीवनने आपे छे, एटले केन्द्रमां मानवसमाज छे अने तेनी आसपास आ विशाळ समाजभावना काम करे छे।

(७) 'जीवन' एटले शुं

'समाज'नो आ ख्याल मनुना 'जीवन'ना ख्यालने पण स्वाभाविक रीते ज सूचित करे छे. पुनर्जन्ममां श्रद्धा धरावता भारतीयो जीवन अथवा मानवनुं जीवन एटले जन्म अने मृत्यु वच्चेनुं जीवन मानता नथी। आ जन्म ए तो वास्तविक रीते मानवना जन्मोनी परम्परामां एक कडी मात्र छे तेथी जीवननी व्याख्या भारतीयोनी दृष्टिए "भूतकाळनां मानव आत्मानां जीवन वत्ता आ जीवन वत्ता भविष्यनां जीवन एटले जीवन" एवी थाय। आ ख्याल आ जीवनने आपत्तिओ, व्यथाओ, पीडाओ वच्चे मानवने आश्वासक बने छे, निराशावादमांथी बचावे छे, थोडो नियतिवादी पण बनावे छे, छतां जीववा माटे धैर्य, श्रद्धा वगेरे पण अर्पे छे।

वळी बीजी पायानी श्रद्धा ए छे के मानव आ जन्मपरम्परामां सतत प्रगति करे छे। ते ऊर्ध्वगामी बने छे। वळी तेनुं अंतिम लक्ष्य छे, स्वभावगत रीते तेणे स्वीकारी लीधेल आ संसारचक्रमांथी मुक्ति अथवा मोक्ष। आथी 'जीवन'नी बीजी व्याख्या छे "आ जीवन वत्ता परजीवन एटले जीवन"। आ व्याख्या आ संसारने ज सर्वस्व मानवानुं टाळतां शीखवे छे, उच्चतर जीवननी आशा मानवने आपे छे। आथी आ जीवनमां तेने आपत्तिओ सहन करतां, सत्कर्मो करतां, पुरुषार्थी बनतां शीखवे छे। साथे जीवननी वास्तविकता वच्चे तेने थोडो स्व-केन्द्री तथा पलायनवृत्तिवाळो पण बनावे छे। चार पुरुषार्थो पैकी त्रण–धर्म, अर्थ अने काम–आ जीवनना पुरुषार्थो छे तो मोक्ष ए परजीवननो पुरुषार्थ छे। 'मोक्ष'ने उच्चतर गणवानुं व्यक्ति शीखे त्यारे आगळा त्रण पुरुषार्थोमां ते दृढ बने ते जेटलुं शक्य छे, तेटलुं ज ते तेमना प्रत्ये उदासीन बने ते पण शक्य छे। व्यक्तिना व्यक्ति

तरीकेना तथा सामाजिक जीवनमां आनां दूरगामी परिणामो होई शके ते स्पष्ट छे। तेनुं ससारधर्मनुं निरूपण मानवना 'आ जीवन'ने स्पर्शे छे, साथे परजीवननो ख्याल तो तेमां छे ज।

(८) 'काम'नो ख्याल

आना ज अनुसधानमां मनुए 'काम'नो ख्याल उपसाव्यो छे। काम एटले मनुने मन 'इच्छा, आकांक्षा, प्राप्तव्यनी झंखना।' आथी कामनो ते विशाळ अर्थ करे छे। तेने अनुलक्षीने ते कहे छे के:

कामात्मता ना प्रशस्त, अहीं छे ना अकामता,
वेदनु ज्ञान छे काम्य कर्मयोग य वैदिक। (२–२)[२५]
सकल्पमूल छे काम, यज्ञो सकल्पसभव्या,
व्रतो ने यमधर्मोए सर्वे सकल्पसभव्या। (२–३)[२६]
क्रिया अकामनी कोई जगमां जोई जाणी ना,
मनुष्यो करता जे कै ते ते चेष्टित कामनुं। (२-४)[२७]
तेमां वर्ती योग्यरीते पामे अमर लोकने,
कल्पियां जगमां जे कैं सिद्ध सौ कामने करे। (२–५)[२८]

वेद, वैदिक कर्मयोग, यज्ञो, व्रतो, बधुं ज जो काममूलक होय तो ए तो तदन स्वाभाविक छे के काम अने तेनुं जेमां मूळ छे ते संकल्प विना आ जगतमां कशा ज गति, क्रिया सभवे नहीं। अने गति तथा क्रिया न संभवे तो व्यक्ति तथा तेना समाजनुं जीवन ज न सभवे। माटे ज ए जरूरी छे के व्यक्ति पोताना आ तमाम कामोमां योग्यायोग्यनी पूरी विचारणा करे, योग्यने अनुसरे अने अयोग्यनो त्याग करे। आम थाय तो ससार चाले, व्यक्ति अने समाज चाले, व्यक्ति अमरलोक सुधी गति करवानी अधिकारी बने। व्यक्तिनी अने तेनी पाछळ समग्र समाजनी चेतना अने गति काममूलक छे ते वात मनु आ रीते समजावे छे। अने तेना योग्यायोग्यनो आधार व्यक्ति पर ज छे एम ए माने छे।

(९) वारसो अने वातावरण

आना परथी एक अगत्यनो प्रश्न उपस्थित थाय छे। वारसो अने वातावरण ए बेना व्यक्ति परना प्रभाव बाबत मनु शुं माने छे? मनुए जे आखी वर्णाश्रमथी अन्वित अने जूथो, एकमो तथा संस्थाओमां वहेंचायेलो समाजरचना कल्पी छे तेमां व्यक्ति पर वारसानो प्रभाव तो होय ज ते ते सहज भावे स्वीकारी ले छे।

आ वारसो सहज, स्वाभाविक अने व्यक्ति तथा समाज माटे श्रेयस्कर बने तेवी समाज-रचना ते वांछे छे। तेथी ज तो बने तेटली ओछी वर्णसंकर प्रजा जन्मे ते बाबत तेनी उत्सुकता प्रगट थाय छे। पुत्रोमां पण ते सवर्णा पत्नीमां उत्पन्न करवामां आवेला औरस पुत्रने श्रेष्ठ माने छे, तेना मूळमां जन्मनार व्यक्तिने स्वाभाविक अने ए रीते उचित वारसो मळे ते ज तेनी दृष्टि छे। साथे जन्मनार वर्णसंकर होय के अन्यथा होय, परन्तु तेने वातावरण तथा सामाजिक दरज्जो पण अनुरूप अने उचित मळी रहे ते बाबत पण ते एटलो ज उत्सुक छे। तेणे वर्णोमां जे जातिव्यवस्था कल्पी छे तेना मूळमां रूढि के ब्राह्मणेतर के अन्य द्विजेतर जातिओ प्रत्येनी सूग करतां विशेष काम करे छे समाजने गुरुतम रीते उपकारक थाय ते स्वरूपे दरेक व्यक्तिने योग्य, अनुकूळ वातावरण तथा सामाजिक दरज्जो मळी रहे ते दृष्टि। अने आ रीते व्यक्तिने स्वाभाविक वारसो, उचित वातावरण तथा तदनुसारी सामाजिक दरज्जो मळी रहे ते साथे समन्वित रीते व्यक्ति माटे आधारभूत समाजनी पण जरूरियातो सहज रीते पूरी पडे ते दृष्टि काम करे छे। ए न भूलवुं घटे के सामाजिक मूल्यो जाळवी राखवानो मनुनो प्रयत्न छे; रूढिग्रस्तता अने सामाजिक स्थगितता समाजमां पाछळथी पेठां छे। व्यक्ति एटले तेने मन अमुक वारसो तथा वातावरणनो समन्वय छे। अने तेनी दृष्टि ए ज छे के आ समन्वय एवो होय जे व्यक्तिने विकासनो गुरुतम अवकाश आपे, साथे समाजने तेनो गुरुतम लाभ रहे। व्यक्तिनो एकांगी विकास के तेनी प्रगतिमां अवरोध बन्ने समाजने माटे अपकारक बनी शके ते ते जाणे ज छे।

(१०) मानववृत्तिओ अने विकास

चार पुरुषार्थोना साहजिक मार्गे व्यक्तिनी अने तेनी पाछळ समाजनी गतिनी वधुमां वधु व्यवस्थित विचारणा मनुए करी छे। अने नोंधपात्र ए छे के आ माटे मानवमन, वृत्तिओ, आकांक्षाओ, वासनाओ, बधाने बराबर रीते समजीने, तेने मनुनी भाषामां कहीए तो योग्य श्रेयना मार्गे वाळीने मनु व्यक्ति तथा समाजना धर्मोनी विचारणा करे छे। ते स्वीकारे छे के :

> असंख्य ब्राह्मणो जाणो कुमार ब्रह्मचारी कै
> स्वर्गने पुण्यथी पाम्या प्रजा ना दईने कुळे। (५–१५९)[५५]

छतां वास्तविक रीते तो आ गने मन एक अपवाद ज छे, ज्यारे सामान्य नियम तो ए ज छे के :

ना भणी विप्र वेदो, के पुत्र जन्मावी ना कुले,
अधःपात ग्रहे ईच्छी मोक्ष, यज्ञो कर्या विना । (६—३७)[४०]

मनु सामाजिक जीवननी, मानव स्वभाव तथा वृत्तिओनी वास्तविकताने जेवी न तेवी स्वीकारीने चाले छे, मानव तेना स्वभाव अनुसार जीवनमां योग्य मार्गे ज विकास साधे ते ते समजे छे, स्वीकारे छे, कारण, आम थाय तो ज समाज सर्वरीते तंदुरस्त अने चेतनामय रहे । ते गृहस्थने श्रेष्ठ गणे छे तेना मूळमां पण आ ज कारण छे । मनुनी खूबी ए छे के प्राचीन दार्शनिक श्रद्धाओ तेणे अति सहज स्वाभाविक रीते आम व्यक्तिना जीवनमां गूंथी लीधी छे । स्वाभाविक अने मानवसहज जीवन जीवती व्यक्ति ज स्वाभाविक अने तन्दुरस्त समाज सर्जी शके ने ते जाणे छे, स्वीकारे छे । जीवन प्रत्ये उदासीनता केळवतां शीखवता, संसार तरफ भागेडुवृत्ति केळवता मात्र अध्यात्म दर्शननी सामे मनुनी आ सहृदंशे दार्शनिक विचारणा दृढ मनोबळना व्यक्ति अने समाज माटे ऊभी छे । अने छतां अपवादने ते अपवाद तरीके मान्य करे छे, सन्माने छे, ते सिद्ध करे छे के मनुमां वैचारिक जडता नथी । व्यवहार अने आदर्श ए बेनो सुभग समन्वय मनु सतत करतो रहे छे । आपत्कालना अनेक अपवादोनो स्वीकार पण जीवननी अने मानवनी मनोवृत्तिनी वास्तविकताना स्वीकारनुं प्रमाण छे । मानवस्वभावनो आवो आत्मीय, वास्तविक अने गूढ परिचय तेना पछीना समाजविचारकोए भाग्येज दाखव्यो छे ।

(११) सामाजिक नियन्त्रण

एवी एक सामान्य मान्यता छे के भारतीय समाजमां व्यक्ति पर वधारे पडतां अने तेनी गति प्रगति-प्रवृत्तिमां अवरोधक एवां नियंत्रणो छे । भारतीय समाजमां व्यक्तिना मुक्त विकासनो अवकाश नथी, कदी हतो पण नहीं । पोतानी मनोकामना अने महत्त्वाकांक्षा बर लाववामां मदद करे एवुं वातावरण आ वधारे पडता नियंत्रणोने कारणे विक्षुब्ध थाय छे ।

छठ्ठी सदी बाद भारतीय समाजजीवनमां जे रूढिग्रस्तता अने स्थगितता पेसी गयां ते पहेलांना समयने, विशेषे करीने मनु तथा तेना समयना भारतीय समाजने आ आरोपो लागु पडता नथी । व्यक्तिना जीवन पर अमुक सामाजिक नियंत्रणो होय ज एतो स्वाभाविक छे, कारण, व्यक्ति अमुक संस्कार-वारसो लईने जन्मे छे ने समाजजीवनमां उछेर पामी पोताना व्यक्तित्वनो

विकास करे छे, अमुक सामाजिक दरज्जो भोगवे छे । तेनो समाज तेने जीवननी अमुक नीतिरीति तथा अमुक कर्त्तव्योनी जवाबदारी सोंपीने विकासनुं समुचित वातावरण पूरु पाडे छे । परन्तु व्यक्तिने आ वातावरण ए रीते मळे छे के तेनाथी तेना व्यक्तित्वनो, मनुना मते तेना वारसाने अनुरूप स्वाभाविक वातावरणमां उछेर अने विकास थाय ते ए रीते के साथे साथे ए समाजनी अन्य व्यक्तिओना तथा समग्र समाजना जीवन साथे सवादी होय, उपकारक न बने तो पण समाजनां गतिविधिमां ह्रासकर तो न ज बने । मनु व्यक्तिना समाज प्रत्येना एटले के सामाजिक एकमो, जूथो अने संस्थाओना सभ्य तरीकेना धर्मोनी मीमांसा करे छे त्यारे जे सामाजिक नीतिरीतिनां नियंत्रणो लादे छे तेनी पाछळ आ बंने दृष्टिओ काम करे छे । तेनी दृष्टि समक्ष एवी सामाजिक संरचना छे जेमां व्यक्ति अने समाजनां गतिप्रगति प्रवृत्ति परस्पर सवादो बनी रहे; परस्परना सहयोगी, उपकारक बनी रहे । मनुए नियत करी आपेली जीवनव्यवस्थानां सामाजिक नीतिरीति एटलेके नियंत्रणोना मूळमां आ उद्देश छे ।

आ कारणे ज सामाजिकदृष्टिए ब्राह्मणने उच्चतम दरज्जो आपीने वास्तविक रीते तो वधुमां वधु सामाजिक नियंत्रणो तेणे ब्राह्मण पर लादेलां छे, मनु राजाने ईश्वरनुं सर्जन कहे छे (७,३ अने ८) अने तेने जुदाजुदा देवोनी शक्तिना समन्वय रूप गणे छे (७,४ थी ८) ते साथे राजा पर जे नियंत्रणो मूक्यां छे ते तो 'शाकुन्तल'ना दुष्यन्त राजाने सबोधायेला शब्दोनो ज याद आपे के :

स्वसुख तणी न इच्छा कष्ट वेठे प्रजार्थे
प्रतिदिन, अथवा तो वृत्ति आवी ज तारी;
अनुभवी शिरपे जो वृक्ष तो तीव्र ताप
करत दूर व्यथा सौ छायथी आश्रितोनी (५, ६ [७])

शूद्रो प्रत्ये घणीये वार अणगमो बतावया छतां, द्विज वर्णोनी सेवा ए एकज कर्मनो आदेश तेने माटे कर्यो छे (१-९१) एम कहेवा छतां, अन्ते तो मनु शूद्र पर ओछामां ओछी सामाजिक जवाबदरी लादे छे । आम सामाजिक नियंत्रणने मनु सामाजिक दरज्जा साथे सांकळे छे । सामाजिक दरज्जो जेम वधु उच्च, तेम सामाजिक उत्तरदायित्व वधु, तेम सामाजिक नियंत्रणो वधु ए एनुं जाणे के पायानुं सूत्र छे.

મનુ સર્વ વર્ણોના નિયત ધર્મો આપવા છતાં આપત્કાલના એટલે કે કટોકટીના સંજોગોના જે અપવાદ આપે છે તેમાં એટલા બધા વિકલ્પ તે આપે છે કે તેને લીધે સ્વાભાવિક રીતે સામાજિક નિયંત્રણો હળવાં બને છે। આની પાછળ મનુમાં જડતાનો અભાવ છે તે દેખાઈ આવે છે અને કટોકટીમાં લઘુતમ નિયંત્રણો સાથે વ્યક્તિ જીવી જાય તે મનુનો ખ્યાલ સ્પષ્ટપણે પ્રતીત થાય છે । ધર્મો, કર્તવ્યો રૂપે સામાજિક નિયંત્રણો લાદતાં મનુ વ્યક્તિ જીવે, સ્વાભાવિક જીવન જીવે, ઉત્કર્ષકર જીવન જીવે. વ્યક્તિ અને સમાજ પરસ્પરાશ્રયી બની પરસ્પરને ઉત્કર્ષકર બને તે ખ્યાલ રાખે છે ।

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

મનુના સમાજવિચારનાં મુખ્ય તત્ત્વોની આપણે ચર્ચા કરી । વર્ણ અને આશ્રમ, ઋણ અને આચારના ચાર પાયા પર આધારિત ભારતીયના જીવનની આ સમાજરચનાના અનુસંધાનમાં મનુના સમાજવિચારનાં જે અગિયાર મુખ્ય તત્ત્વોની આપણે આલોચના કરી તેના પછીના આલોચકોએ બદલાતી જતી સામાજિક પરિસ્થિતિ વચ્ચે મનુના સમાજવિચાર પર પુનર્વિચારણા ન કરી, તેનું પુનર્મૂલ્યાંકન ન કર્યું અને સાચા સમાજવિચારકોની ફરજ ન બજાવી તેને પરિણામે સમાજમાં સડો પેસતો ગયો । પાછળના સમાજે તથા સમાજવિચારકોએ મનુના સમાજવિચારના ચેતનતત્ત્વને જતું કરી તેણે પ્રતિનિધિ રૂપે આપેલ સામાજવિચાર તથા સમાજરચનાના હાડપિંજરને વળગી રહેવાનું પસંદ કર્યું અને તેને પરિણામે સમાજમાં જડતા, દાંભિકતા, રૂઢિગ્રસ્તતા અને સ્થગિતતા પેસી ગયાં તેને માટે આદ્ય વિચારક મનુને ભાગ્યેજ દોષ દઈ શકાય । બાકી મનુની આ મૂળ વિચારણાના હાડપિંજરને વળગીને પણ ભારતીય સમાજ વિપરીત સંજોગો અને આપત્તિઓના ઝંઝાવાત સામે ટકી રહ્યો છે, આજે પણ ઘણે અંશે ભારતીયના જીવનમાં આ સમાજવિચાર વિદ્યમાન છે, તે તેની ગુણવત્તા તથા મહત્તાનું પ્રમાણ છે ।

पादटीप

१. यत्किञ्चिन्मनुरब्रवीत्तद्भेषजम् ।

२. मन्वर्थविपरीता या स्मृति सा न प्रशस्यते ।

3. "But there is a special inheritance for those of us of India. ..something that has gone to make us what we are and what we are likely to be–' 'Discovery of India.'

૪ આ પ્રશ્ન આ જ લેખકના પુસ્તક 'A Reconstruction of the original Interpretation of Manusmṛti' મા સવિસ્તર ચર્ચ્યો છે જુઓ પાઠ xxxiii થી xliii

५ धारणाद्धर्ममित्याहुर्धर्मो धारयति प्रजा ।

६ विद्वद्भि· सेवितः सद्भिर्नित्यमद्वेषरागिभि ।
हृदयेनाभ्यनुज्ञातः यो धर्मस्तं निबोधत ।। २०१

७ वेदोऽखिलो धर्ममूल स्मृतिशीले च तद्विदाम् ।
आचारश्चैव साधूनामात्मनस्तुष्टिरेव च ।। २०६

८ न मानुषात् श्रेष्ठतरं विद्यते भुवि ।

९ जन्तूना नरजन्म दुर्लभम् । અને दुर्लभ मानुष जन्म ।।
(વિવેકચૂડામણિમાં ૨ અને ૫)

१०. शूद्रा शयनमारोप्य ब्राह्मणो यात्यधोगतिम् ।
जनयित्वा सुत तस्यां ब्राह्मण्यादेव हीयते ।। ३ १७

११ नान्यस्मिन्विधवा नारी नियोक्तव्या द्विजातिभिः ।
अन्यस्मिन्हि नियुञ्जाना धर्मं हन्युः सनातनम् ।। ९-६४

१२ अय द्विजैर्हि विद्वद्भि पशुधर्मो विगर्हित ।
मनुष्याणामपि प्रोक्तो वेने राज्य प्रशासति ।। ९-६६

१३ भ्रातुर्ज्येष्ठस्य भार्या या गुरुपत्न्यनुजस्य सा ।
यवीयसस्तु या भार्या स्नुषा ज्येष्ठस्य सा स्मृता ।। ९-५७

१४. ब्राह्मणो क्षत्रियो वैश्यस्त्रयो वर्णा द्विजातय ।
चतुर्थ एकजातिस्तु शूद्रो नास्ति तु पञ्चमः ।। १०-४

१५ उत्तमाङ्गोद्भवाज्यैष्ठ्यात् ब्रह्मणश्चैव धारणात् ।
सर्वस्यैवास्य सर्गस्य धर्मतो ब्राह्मण. प्रभु ।। १-९३

१६. न शूद्रे पातक किञ्चिन्न च संस्कारमर्हति ।
नास्याधिकारो धर्मेऽस्ति न धर्मात्प्रतिषेधनम् ।। १० १२६

१७. व्यभिचारेण वर्णानामवेद्यावेदनेन च ।
स्वकर्मणां च त्यागेन जायन्ते वर्णसंकरा ।।

१८. न जातु ब्राह्मण हन्यात्सर्वपापेष्वपि स्थितम् ।
राष्ट्रादेन बहि· कुर्यात्समग्रधनमक्षतम् ।।

१९ "Institutions are usually defined as 'certain enduring and accepted forms of procedure governing the relations between individuals and groups." 'Fundamentals of Sociology' પા. 35.

२० "Institutions are the characteristic agencies of any permanent human association, they are the wheels on which human society marches on, the machinery through which society carries on its activities" એજ, પા.35.

२१ परस्परं भावयन्तो ते भावा भावयन्तु म'।

२२ "Indian sociologists have not paid due attention to Indian sociological thought, which is not only ancient but also unique in considering the relation of man to all life"

२३ Sociology in India cannot be entirely 'objective' in its contents and approach It has to contain a little bit of abstract philosophy which provides a continuum between the past and present, which constitutes the dynamics of Indian society."

२४ આ પ્રશ્ન આ જ લેખકના પુસ્તક 'A Reconstruction of the Original Interpretation of Manusmrti' મા સવિસ્તર ચર્ચ્યો છે પા 114 to 119

२५ कामात्मता न प्रशस्ता न चैवेहास्त्यकामता ।
काम्यो हि वेदाधिगमः कर्मयोगश्च वैदिकः ॥ २ २

२६ सकल्पमूलः कामो वै यज्ञा सकल्पसभवाः ।
व्रतानि यमधर्माश्च सर्वे सकल्पजा स्मृता ॥ २-३

२७. अकामस्य क्रिया काचिद् दृश्यते नेह कर्हिचित् ।
यद्यद्धि कुरुते किंचित तत्तत्कामस्य चेष्टितम् ॥ २-४

२८. तेषु सम्यग्वर्तमानो गच्छत्यमरलोकताम् ।
यथा संकल्पितांश्चेह सर्वान्कामान्समश्नुते ॥ २-५

२९. अनेकानि सहस्राणि कुमारब्रह्मचारिणाम् ।
दिवं गतानि विप्राणामकृत्वा कुलसततिम् ॥ ५-१५९

३० अनधीत्य द्विजो वेदाननुत्पाद्य तथा सुतान् ।
अनिष्ट्वा चैव यज्ञैश्च मोक्षमिच्छन्व्रजत्यधः ॥ ६-३७

३१. स्वसुखनिरभिलाषः खिद्यसे लोकहेतोः प्रतिदिनमथवा ते वृत्तिरेवंविधैव ।
अनुभवति हि मूर्ध्ना पादपस्तीव्रमुष्ण शमयति परिताप छायया संश्रितानाम् ॥ (શાકુન્તલ ૫–૬)

संक्षिप्त संदर्भग्रन्थसूचि

1. मनुस्मृति
2. याज्ञवाल्क्यस्मृति
3. Cultural Heritage of India–ભાગ ચોથુ
4. Discovery of India–J Nehru
5. Fundamentals of Sociology–Gilbert
6. Sociology for India–Unnithan etc
7. Manu and Yajnavalkya–Javaswal
8. Reconstruction of the Original Interpretation of Manusmrti–Betai
9. ભારતની પ્રાચીન સામાજિક સંસ્થાઓ– બેટાઈ

लोककथा अध्ययननी ऐतिहासिक भौगोलिक पद्धति–एक परिचय

कनुभाई शेठ

प्रस्ताविक

लोकविद्या [Folklore] ना एक अंगरूप लोककथाना अभ्यासना विकास अने प्रचार साथे साथे लोककथानुं अध्ययन जुदी जुदी दृष्टिथी थवा लाग्युं. दृष्टिनी आ भिन्नतानी अपेक्षाए लोककथाना अभ्यास अंगे जुदा जुदा संप्रदाय के पद्धति अस्तित्वमां आव्यां छे. एमां अभ्यासनी शास्त्रीयतानी अपेक्षाए ऐतिहासिक–भौगोलिक पद्धति विशेष महत्त्व धरावे छे. एटले अहीं ते पद्धति अनुसार लोककथाना अभ्यासनी रूपरेखा सक्षेपमां आपी छे.[1]

ऐतिहासिक भौगोलिक पद्धति

प्रस्तुत ऐतिहासिक भौगोलिक पद्धति [Historic Geographic Method] फिनलेन्डी पद्धति [Finnish Method] तरीके पण जाणीती छे, केमके तेनो उद्भव फिनलेन्डमां थयो छे. अलबत्त पछीथी अन्य प्रदेशना विद्वानोए पण एना पर चर्चा–विचारणा करी छे आ पद्धतिना प्रथम पुरस्कर्ता प्रो. जूलियस कान्हे [ई. स. १८६३–१९३३] छे आ पछो आ पद्धति अंगे विशेषपणे अध्ययन करनार तरीके प्रो. वी. एन्डरसन. [V. Anderson] तथा प्रो. पी. एल एन्ड्रये वे [p. Andreye] ने गणावी शकाय. ई स. १९१३ मां कार्ले कान्हे आ अंगे विस्तृत अभ्यास करी आ पद्धतिने शास्त्रीयता आपी छे. एमणे आ माटे आंतरराष्ट्रीय संस्था 'फोकलोर फेलाझ' [F F] नी स्थापना करी, आ संस्था द्वारा ते पछी लोककथाना अभ्यास अंगेना अनेक पुस्तको बहार पाडचां छे.

लोककथाना अध्ययननी आ ऐतिहासिक भौगोलिक पद्धतिनी केटलीक मर्यादाओ के दोषो[2] अंगे गंभीर टीका–चर्चा थई होवा छतां ते अनेक कथाओनी

---

१. आ पद्धति अंगेनी अत्रे प्रस्तुत करेली माहिती लोककथाविद् स्टिथ टोम्प्सनना 'द फोकटेईल' नामना ग्रंथने आधारे आपी छे जुओ 'द फोकटेईल' स्टिथ टोम्प्सन, न्यूयॉर्क १९४६, पृ ४३०–४८

२. आ पद्धतिमां दोष ए बताववामा आवे छे के एमा शैलीगत अध्ययन, सामाजिक, पृष्ठभूमि, व्यक्तिगत रूपान्तरोनो कथा साथेनो संबध इत्यादि मुद्दाओनी उपेक्षा करवामा आवे छे एमां मात्र स्थानिक तेमज प्रादेशिक स्रोतो सुधी पहोंचवानो प्रयास होय छे.

जीवन–कथा [Life History] आलेखवामां सफळ नीवडी छे. आ पद्धतिना अभ्यासक पासे आटली अपेक्षा राखवामां आवे छे के

१. रूपान्तरोनुं यथार्थ विश्लेषण आपे।

२ सर्व ऐतिहासिक अने भौगोलिक मुद्दाओनी नोंध ले।

३. मौखिक रूपान्तरो अंगेना सुज्ञात तथ्योनो विनियोग करी मूल-स्वरूप समीप पहोंचवानो प्रयास करे।

४ विविध रूपान्तरोनी उदभावनानी प्रक्रियाना संदर्भमां कथाए अनुभवेली परिवर्तननी प्रक्रिया अंगे समजूती आपे।

५, कथाना मूल–स्वरूपना उद्‌भवस्थान अने समय तथा एना प्रचार, प्रसारना विकास–मार्ग के क्षेत्र–मर्यादा अंगे कंई निदर्शन मळे।

रूपान्तरोनुं संग्रहण

प्रस्तुत पद्धतिमां सर्व प्रथम ए अत्यंत आवश्यक छे के यथाशक्य बहु-संख्यामां रूपान्तरोनुं संग्रहण करवामां आवे आ माटे प्राप्य सर्व कथा–संग्रहो के कथा–संग्रह–सूचिनो उपयोग करवो जोईए. वळी आ संदर्भमां हस्तप्रत स्वरूपनी सामग्री नो–हस्तप्रत ग्रन्थो के यादीनो–पण विनियोग करवो जोईए, तेमज मात्र लिखित के साहित्यिक रूपान्तरो ज नहीं पण यथाशक्य मौखिक रूपान्तरो पण मेळववां जोईए. आ अंगे जुदा जुदा प्रदेशना जन–समुदाय के व्यक्तिओनो प्रत्यक्ष के परोक्ष संपर्क साधवो जोईए, अने तेमनी पासेथी मळेलां सर्व रूपान्तरोने प्राप्तिनी तिथि तथा स्थानना नाम साथे नोंधवां जोईए. आ पद्धतिमा शक्य होय तेटला वधु प्रमाणमां रूपान्तरो मेळववां जोईए केमके जेम वधु रूपान्तरो हशे तेम रूपान्तरो अंगे तारवेला निर्णयोमां सूक्ष्मता अने चोक्क-साई आवशे।

आ बधा रूपान्तरो विगतवार [अथवा विगतवार टूंकसारमां] नोंधवां जोईए, केमके केटलीकवार एम बने छे के पूर्वे जे विगत बिनमहत्त्वनी लागती होय ते अभ्यास दरम्यान अति महत्त्वनी बनी जाय छे।

रूपान्तरोनुं नामांकन अने क्रमस्थापन

(Labeling and Arranging

आ प्रमाणे रूपान्तरो एकठां थई गया पछीनुं कार्य छे, एमना नामांकन अने क्रमस्थापननुं. दरेक रूपान्तरने एनी नोंधणी [recording] नी तिथि तथा

स्थान वडे अंकित करवां जोईए. साहित्यिक रूपान्तरो कालानुक्रम अनुसार अने मौखिक रूपान्तरो भौगोलिक क्रमे गोठववां जोईए.

मौखिक रूपान्तरो अंकित [Marked] करवा अर्थे [F. F संस्था द्वारा प्रचलित करायेली] एक विशिष्ट पद्धति अपनाववामां आवे छे, तदनुसार प्रत्येक देशना नामने टूंक संकेताक्षर आपवामां आवे छे. सर्व–संदर्भ [Bibliographical] विगत सहित प्रथम रूपान्तरोनी नोंधणी कर्या बाद ते प्रत्येक रूपान्तर आ संकेताक्षर द्वारा ज ओळखाय छे. आवी एक सकेतसूची पहेल प्रथम जर्मनीमां निर्धारित थई हती. त्यारबाद आ सकेतसूची आन्तरराष्ट्रीय क्षेत्रमां वपराती थई गई छे.

आ संकेतसूचीनी यादी आ प्रमाणे छे :

जन GN = Norwegian नोर्वेजीयन
जड GD = Danish डेनीश
जसफ GSF = Finnish–Swedish फिनीश–स्वीडीश
जस GS = Swedish स्वीडीश
जआ GI = Icelandic आइसलेन्डीक
जज GG = German जर्मन
जह GH = Dutch [Holland] डच [होलेन्ड]
जव GV = Flemish [Velamish] फ्लेमीश [वेलेमीश]
जअं GE = English अंग्रेजो
कस CS = Highland Scottish हाइलेन्ड स्कोटीश
कआ CI = Irish आयरिश
कब CB = Breton ब्रटन
कव CW = Welsh वेल्श
रफ RF = French फ्रान्स
रस RS = Spanish स्पेनिश
रप RP = Portuguese पोर्टुगीझ
रइ RI = Italian इटालीयन
रर RR = Roumanian रुमानियन
सर SR = Russion रशियन
सरश SRW = White Russian श्वेतरशियन
सरल SRK = Little Russian लघु रशियन
सज SČ = (Zechoslovak) जेकोस्लोवेक
सप SP = Polish पोलीश

सब SB = Bulgarian बल्गेरियन
सस SS = Serbocroation सर्बोक्रोशियन
फफ FF = Finnish फिनीशियन
फल FL = Lappish लेप्पीश
फए FE = Estonian एस्टोनियन
फलिव FLiv = Livonian लिवोनियन
फम FM = Hungarian [Magyar] हंगेरियन [मग्यार]
रफअम RFAM = American French अमेरिकी फ्रांसीसी
जअंअम GEAM = American English अमेरिकी अंग्रेजी
रसअम RSAM = American Spanish अमेरिकी स्पेनीश
रपअम RPAM = Brazilian Portuguese ब्राझीली पोर्तुगीझ

आ संकेतसूचीमां प्रथम अक्षर छे ते कथा [के रूपान्तर] जे देशनी होय छे ते देशनी भाषाना जूथने [linguistic group] तथा तेमनी पेटा भाषाने सूचवे छे अने ते पछीना अक्षरो जे ते स्थान के देशना नामनो निर्देश करे छे जेमके

जन GN = Norwegian नोर्वेजियन. आमां ज G = German जर्मन भाषा. न N = Norway नोर्वे देश

आ पछी आ संकेतयुक्त कथा के रूपान्तरोने क्रमबद्ध गोठववामां आवे छे. अने ते पछी तेने अंक आपवामां आवे छे. आ अंक संकेतसूचो साथे ते विशेष कथा के रूपान्तरना नामनो जेम वपरावा लागे छे. उदाहरणार्थे, जो स्वीडनमांथी पांच कथाओ के रूपान्तरो प्राप्त थयां होय तो तेने जस१[Gs_1], जस२ [Gs_2] जस३ [Gs_3] आदि संकेत-अंक वडे ओळखावी शकीए. आ प्रमाणे कोई पण कथाना कोई पण रूपान्तरने संकेत-अंक वडे ओळखी शकाय छे.

आ रीते आयोजन करवाथी लोककथाना अध्ययनमां एक सरळता ऊभी थाय छे. भारतीय लोककथाना भारतव्यापी प्रसरणना अभ्यास अर्थे भारतना विविध प्रदेशविशेषने लक्षमां राखी आवी सकेताक्षरी रचवामां आवे तो भारतीय लोककथाना अध्ययनमां सुव्य व स्थितता अने शास्त्रीयता आवे.

लोककथानां विविध रूपान्तरोनी आ प्रमाणे गोठवणी करवाथी—ते गमे ते संख्यामां होय तो पण—ते झडपथी कथाना कोई पण सूत्र [trait] अंगेनी ऐतिहासिक अने भौगोलिक मोजणी करवानुं कार्य सुगम करी आपे छे. अने चोकस संदर्भ अंगे अति-सक्षेपमां साधन—सामग्री पूरी पाडे छे.

कथा-पृथक्करण

[Analysis of tale]

आ प्रमाणे अभ्यास अंगे प्राथमिक भूमिका तैयार थई गया पछीनुं बीजुं कार्य छे ते कथाने मुख्य मुख्य कथा-सूत्रो (traits) मां विभक्त करवानुं. आ मुद्दानी स्पष्टता अंगे लोककथान्वेषक स्टिथ टोम्प्सने एना 'फोकटेईल'[1] नामना ग्रंथमां आ पद्धति अनुसार अनेक लोककथाओनो अभ्यास करनार एन्डरसन द्वारा विश्लेषित एक कथानुं उदाहरण आप्युं छे. आ कथा ते 'सम्राट अने पादरी' [The Emperor and Abbot]. आ कथा अंग्रेजी परंपरामां King John and the Bishop नामनी कथा तरीके जाणीती छे[2].

आ 'सम्राट अने पादरी' नी कथानी संक्षिप्त रूपरेखा आ प्रमाणे छे -

सम्राट अने पादरी. सम्राट पादरीने अमुक प्रश्नो पूछे छे. आ प्रश्नोना उत्तर आपवा माटे सम्राट पादरीने अमुक मुदत आपे छे. आपेल मुदतमां उत्तरो न आपे तो देहांत दंडनुं फरमान पादरीने स्थाने एनो कोई भरवाड मित्र [के घंटीवाळो के अन्य सामान्य जन] एनो वेश धारण करी सम्राटने उत्तरो आपी आवे छे. सम्राट पासेथी पादरीनो छूटकारो.

एन्डरसन अनुसार उपर्युक्त कथामां मुख्यत्वे नीचे प्रमाणे त्रण अंगो छे.

१. अन्तर्गत पात्रो २. समस्या अने ३. कथानकनी अन्य विगतो

एन्डरसन आ अंगोनां सूत्रो (traits) आ प्रमाणे आपे छे.

१. पात्रो. [The persons involved]

(क) पात्रोनी संख्या.

(ख) प्रश्न करनार व्यक्ति.

(ग) जेने प्रश्न पूछवामां आव्यो छे ते व्यक्ति.

(घ) उत्तर आपनार व्यक्ति.

२ समस्याओ [The riddles]

(अ) प्रश्नोनी (समस्यानी) संख्या

(ब) वास्तविक समस्याओ अने तेना उत्तरो

---

१ फोकटेईल, स्टिथ टोम्प्सन, ईन्डियाना, १९४६, पृ ४३२ अने पछीनां

२. ईंग्लीश अने स्कोटिश बेलेड्स, जे एफ. चाईल्ड. खंड १० पृ. ४१० न.४५ आ कथा भारतीय कथापरंपरामां 'राजा भोज अने गांगो तेली' नामे प्रचलित छे. एना तुलनात्मक अभ्यास अंगे जुओ-'आंधळे बहेरु', शोध अने स्वाध्याय, डो हरिवल्लभ चू. भायाणी. मुंबई १९६५, पृ. २४८-२५७

उ. त. क. स्वर्ग केटलुं ऊंचु छे ?

ख. सागर केटलो ऊंडो छे ?

ग. सागरमां केटलो जळराशि छे ?

. . ..

फ. हुं शुं विचार करु छुं ?

३. कथानकनी अन्य विगतो [other details of Narrative]

(अ) समस्या–पृच्छानुं निमित्त–कारण

(ब) प्रश्नोना [समस्याना] उत्तरो आपवानी समयमर्यादा

(क) प्रश्नोना उत्तरो आपवानी निष्फळता अंगे दंड

(ड) प्रश्नो जेने पुछाया छे ते व्यक्ति अने उत्तरो आपनार व्यक्ति वच्चेनुं शारीरिक साम्य

(इ) अदला–बदलानी प्रक्रिया केवा रीते सधाय छे ?

(ई) कार्यनुं अंतिम परिणाम

उपर रजू करेली विगतोना अवलोकनथी ए स्पष्ट थशे के आ कंइ कथानुं विविध कथा घटकोमां करवामां आवेलुं विभाजन नथी, पण कथाना विविध रूपान्तरोमांथी प्राप्त प्रकारान्तर [variation] नी सर्वे शक्यताओने प्रकट करवा अर्थे करवामां आवेल कथानुं पृथक्करण छे. आ पृथक्करणना कार्य पछीनुं कार्य छे आ शक्यताओनी नोंध करवानुं. आ अंगे स्वयं कथानी अन्वेषणा करी ते प्रत्येक चर्चा–प्राप्त मुद्दाओनी केवी रीते मावजत करे छे, तेनी नोंध करवी जोईए. उदाहरणार्थे एन्डरसननी उपर्युक्त कथाना सूत्र १ (ब) परना एना निरूपण ने रजू करी शकीए आ निरूपण स्टिथ टोम्सने[1], आ प्रमाणे आप्युं छे :

सम्राट [रशियानो झार, तुर्की सुलतान अथवा खलीफा] :

Ronwelcher,	जड GD २२
Jan V hollant,	जन GN १
Gesta Rom,	लीट (Lit) १
Fastnachtsp,[2]	सर (SR) १–९, (१०), ११–२०, २३, २४, (२५),
जज GG ३२, ४४, ४५, ४८, ५४, ५५.	सरस (SRW)१–५,
जव GV १, २, ४-७	सय (SU) १, ३–७, ९, १०. १३.

१ जुओ, फोकटेईल, स्टिथ टोम्पसन, १९४६, पृ ४३२

२ अहीं सुधी साहित्यिक रूपान्तरो छे

सप SP २,३.
सस SS ३-७.
[१२१ रूपान्तरो[1], २५.५% कुल रूपान्तरोना]
राजाः [उपर प्रमाणे रूपान्तरोनी नोंधणी करवामां आवतां, २५४ रूपान्तरो ५३.६%कुल रूपान्तरोना]
प्रमुखः [११ रूपान्तरोः २.३% कुल रूपान्तरोना]

आ रीते पोप, बीशप, अन्य ऊच्चवर्गना चर्चमेन, पादरी, वजीर, उमराव, प्रोफेसर, विद्वान, रखडु विगेरे प्रश्न-कर्ता तरीके होय एवां रूपान्तरोनी नोंध लई शकाय. वळी आ कथा-सूत्रनो जेमां अभाव होय एवा रूपान्तरोनी नोंध लेवी जोईए, केमके टकानी गणत्री करवामां आवा रूपान्तरोनु पण महत्त्व छे.

आ प्रमाणे विविध रूपान्तरोमां एक सूत्रना आवर्तनना टकानी गणना कर्या पछी तेनेा अभ्यास करी निर्णयो तारववां जोईए. आ सूत्रना आवर्तन गणना करतां बहुमति रूपान्तरोमां प्रश्न पूछनार व्यक्ति तरीके शहेनशाह [Monarch] नुं आवर्तन थयुं छे. आ आवर्तन ८१ ४१% छे.

अमुक सूत्रनुं केवळ बहुसख्यक रूपान्तरोमां प्राप्त थतुं आवर्तन निर्णायक कसोटी बनी शके नहीं. पण तेम छतां तेने एक महत्त्वनो आधार-सामग्री तो लेखी शकाय. जे रूपान्तरोमां अमुक कथा-सूत्रनी विशेषपणे मावजत करवामां आवी होय तेवां रूपान्तरोने एक अलग जूथ तरीके तारवी तेमनो मात्र ऐतिहासिक क्रमे के समयानुक्रमे नहीं पण भौगोलिक क्रमे पण अभ्यास करवो जोईए. अने आ संदर्भमां ए बाबत परत्वे खास ध्यान राखवुं जोईए के ते काई एक चोक्कस भौगोलिक सीमामां ज प्रचार-प्रसार पाम्युं छे के केम अने एम होय तो तेम थवानां कारणोनी पण तपास करवी जोईए.

उपर कथाना सूत्रनो अभ्यास केवी रीते करवो जोईए एनी योजना रजू करी छे. ते प्रमाणे कथानां अन्य सूत्रोनो पण अभ्यास करवो जोईए. आ पद्धति अनुसार कथानो अभ्यास करनारे कथा-सूत्रनी मावजतनी प्रत्येक शकचताना आवर्तननी गणना करी तथा प्रत्येक कथा-सूत्रमां समाविष्ट ऐतिहासिक तथा भौगोलिक तत्त्वनी समीक्षा करी कथाना प्रत्येक तत्त्वनो इतिहास शुं छे ते जोवानो प्रयास

१ एन्डरसने कथाना कुल ५७१ रूपान्तरो एकठा कर्यां हता एमानां १६१ साहित्यिक रूपान्तरो अने बाकीनां मौखिक रूपान्तरो हता

रखवो जोईए. केटलीक वार आ तथ्यो एवी प्रतीतिकर प्रमाणरूप सामग्री एकठी करी आपे छे के चर्चायेलुं कथा–सूत्र मूळ कथामां उपस्थित होवा अंगे भाग्ये ज शंका रहे. वळी कथाना अभ्यासके आ उपरान्त प्राप्त थती अन्य आधार–सामग्री [data] पर पण पूरतु लक्ष आपवुं जोईए केमके अभ्यासकनो रस मात्र कथा के कथा–सूत्रना मूळरुपना निर्देश पूरतो मर्यादित न थतां कथा के कथा–सूत्रना समग्र विकास- ह्रास परत्वे केन्द्रित होवो जोईए.

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

१. एना वृत्तान्तनुं सापेक्ष आवर्तन [टकानी गणना करवानो रीत उपर उदाहृत करी छे.]

२. एना प्रसारण क्षेत्रनो विस्तार.

३. एनां प्रसारण यात्रानी एनो पूर्ण कथाप्रकृति [Complete type] साथेनी एकरूपता.

४. सुव्यवस्थित रीते जळवायेल संस्करणो [Versions] मां एनी उपस्थिति [जो ते अव्यवस्थित रूपान्तरोमां [Confused Variants] मां उपस्थित होय तो एनुं महत्त्व वधे छे.]

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

६. सूत्रमां स्वाभाविकता, जेना विरोधमां अन्यमां प्राप्त थती अस्वाभाविकता

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

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

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

कथानां जुदां जुदां सूत्रो अंगे आ प्रमाणे करेला अभ्यास अने परीक्षण पछी प्राप्त थती आधार–सामग्री पूरता प्रमाणमा असंदिग्ध अने निश्चयात्मक रूपनी होय तो अभ्यासके आ आधार-सामग्री परथी जे जे विगतो मूळ रूपमां होवानो निर्देश कर्यो होय ते समग्रने लक्षमां लईने मूळ कथानो रूपरेखा रची काढवी जोईए. जो के घणीवार आ रीते जुदां जुदां कथा-सूत्रनी अन्वेषणा कर्या पछी सहज रीते आदिम प्रकृति के मूल कथानी रूपरेखा आलेखवानुं शक्य बनतु नथी. आ संदर्भमां अभ्यासके प्रथम अजमायशी आदिमप्रकृति के मूळ-कथानी [trial arche type] रूपरेखा घडी काढवी जोईए. एमां वधु अभ्यास करवामां आवतां के नवतर सामग्री प्राप्त थतां सुधारा वधाराने अवकाश रहे.

आ प्रमाणे अभ्यास कर्या पछी कथा के कथा-सूत्रनां विविध रूपान्तरो अंगे हवे पर्याप्त-प्रमाणमां सामग्री सांपडती होवाना कारणे पूर्वे जे शक्य न हतुं ते ऐतिहासिक अने भौगोलिक तथ्य अंगेनी अन्वेषणा शक्य बनशे. नवा मुद्दाओ लक्षमां आवशे. पूर्वे जे कथा-सूत्रो अल्पसंख्य रूपान्तरोमां उपस्थित थवाने कारणे अगत्यनां जणाता न हतां ते प्राचीन समयनां बधां साहित्यक रूपान्तरोमां उपस्थित छे तेम सामन्य रीते जणाई आवशे. आम आ कथा-सूत्रो ध्यान पर आवशे अने ते अगत्यना बनी जशे. आ अंगे विशेष अन्वेषणाने अते आ रूपान्तरोमां अरसपरसनुं एवुं पण साम्य मळी आववा संभव छे के आ समानताना संदर्भमां ते बधांने एक अलायदा जूथमां वर्गमां तारववा अनिवार्य बनी रहे अने वळी एम पण बने के प्राचीनतानी अपेक्षाए आ रूपान्तरो मूळ स्वरूपनी वधु समीप होई शके अथवा एवुं पण जणाय के आ बाबत मात्र अमुक मर्यादित क्षेत्र पुरती ज मळी आवती होय. उदाहरण तरीके, धारो के अमुक बाबत के मुद्दो [उपर कथित कथाना कोई पण मुद्दा ने अहीं लक्षमां राखी शकाय] मात्र बाल्टिक प्रदेशमां ज मळी आवे. आ परथी एम सूचवाय के आ प्रदेशमांथी प्राप्त थती बधी कथाओ के रूपान्तरोनुं विशेषपणे विश्लेषण करी ए तपासवुं जोईए के आ मात्र बाल्टिक प्रदेशमां उद्भूत थयेल खास उप-प्रकार [Subtype] छे के केम. जो एम होय अर्थात् कोई उप-प्रकारनो विकास थयो होय तो एना मूळ-रूपनी शोध करवा प्रयास करवो जोईए. वळी

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

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

એન્ટી આર્નેએ લોકકથાનો ઐતિહાસિક ભૌગોલિક પદ્ધતિ અનુસાર અભ્યાસ કરવા અંગે સુંદર વ્યવહારુ માર્ગદર્શન આપ્યું છે. તેમજ આ પદ્ધતિ અનુસાર કેટલાક આવા કથા-અભ્યાસો પણ રજૂ કર્યા છે કથાના મૂળ ઉદ્ભવસ્થાનની અન્વેષણાના અનુસધાનમાં એન્ટી આર્ને જણાવે છે કે કથા મૂળ કયા સ્થાનમાં આવિષ્કાર પામી હતી તે દરેક વખતે ન પણ જડી આવે. વધુમાં વધુ એટલી અપેક્ષા રાખી શકાય કે કથાના સ્થાન અંગે દક્ષિણ-પશ્ચિમ એશિયા, બાલ્કન, ઉત્તર આફ્રિકા, એશિયા માઇનોર જેવા સામાન્ય સૂચનો આપી શકાય. વળી પરીકથાઓનું [સ્થાનિક કથાઓની અપેક્ષાએ] ભાગ્યે જ કોઈ અમુક સ્થાન નિયત હોય છે. એટલે એ સદર્ભમાં કથા તત્ત્વ ભાગ્યે જ મદદરૂપ નીવડે. આર્ને સૂચવે છે કે ઉપલબ્ધ સર્વ સાહિત્યિક રૂપાન્તરોનું પરીક્ષણ કરી જોવુ જોઈએ કે તે સર્વ કોઈ ચોક્કસ બાબત તરફ દોરી જાય છે કે કેમ, પણ આ સાથે આર્ને અત્રે એવી ચેતવણી પણ આપે છે કે કેટલીક વાર સાહિત્યિક રૂપાન્તરમાં કથાતત્ત્વની પ્રતિલિપિ કથાના મૂળ સ્થાન કરતા બહુ દૂરનો જગ્યાએથી પ્રાપ્ત કરવામાં આવી હોય છે. સામાન્યતઃ કથાના પ્રસારણનું કેન્દ્ર નક્કી કરવાની વધુ આધારભૂત સામગ્ર સમગ્રો ભૌગોલિક પ્રસારણની અને ખાસ કરીને અમુક સ્થાનોમાં કથાનો પુનરાવૃત્તિ તથા લોકપ્રિયતાની સમીક્ષા કરવાથી પ્રાપ્ત થાય છે.

घणीवार एम पण बनवानी शक्यता छे के चोक्कस समय दर्शावनार साहित्यिक रूपान्तरमां प्राप्त थतुं कथा-तत्त्व ते समय करतां पूर्वेना के पछीना समयना कथा-स्वरूपने जाळवतुं होय छे. उ दा. क्यूपिड अने साईकीनी कथा, जे एपलसियस [Apulcius] ना रूपान्तरमां [ईस्वीसननी बीजो शताब्दीमां] प्राप्त थाय छे. ए वखते तेनुं स्वरूप पूर्ण विकसित होय एम जणाय छे; ते परथी एम अनुमान करी शकाय के आ कथाना मूळरूपनो उद्‌भव चोक्कस ई. स. पूर्वमां थयेलो होवो जोईए [केमके अन्यथा बीजी शताब्दी सुधीमां कथा आवा विकसित स्वरूपमां प्राप्त थाय नहीं. कथाना आवा विकसित-स्वरूपना घडावामां आटलो समय व्यतीत थयो होवो जोईए एम कही शकाय].

आ प्रमाणे अनुकूळतापूर्वक आयोजित करेली आधार सामग्रीनुं अर्थघटन करवानी दिशामां प्रयाण करवा अंगेनां आ तो केटलांक सूचनो छे. जो अभ्यासक आ प्रयाण-मार्गमां एनी प्रतीक्षा करी रहेला गर्तथी पोतानी जातने अलिप्त राखी शके अने तोलन-बुद्धिनो विनियोग करे तो जे कथानो ते अभ्यास करतो होय ते कथाना मूळ-रूप (arche type) नो समीप पहोंची शके छे. एनुं आ कार्य भाषाना अभ्यासक जे सैद्धांतिक रीते शब्दनुं इन्डो-युरोपी रूप घडी काढे छे, तेना जेवुं ज छे.

मौखिक परंपराना पोताना विशाळ अनुभव अने अभ्यासना निष्कर्ष रूप एन्टी आर्ने अने एन्डरसने कथाना विकास अने परिवर्तन तथा परिवर्तनना केटलांक कारणोनुं निरूपण कर्युं छे, जे आ प्रमाणे छे :

१ कथानो कोई विगतनुं विस्मरण खास करीने जे विशेष महत्त्वनी न होय. आ एक बाबतने कारणे घणी बधी कथाओमां परिवर्तन थयुं छे.

२. मूळमां न होय एवी विगतनुं उमेरण. घणीवार तो आ अन्य कथामांथी आवेलुं कथाघटक होय छे. जो के केटलीकवार ते केवळ नवसर्जन पण होय छे. सामान्यतः कथाना प्रारंभ के अंतमां आ प्रकारनुं उमेरण थाय छे.

३ बे के वधु कथाने एकी साथे सांकळी लेवी. आनो भोग सामान्यरीते लघु प्राणीकथा के दानवकथा अने धूर्तनी युक्तिओ बने छे.

४. विगतोनुं पुनरावर्तन सामान्यतः त्रणेकवार.

५. मूळकथामां एक ज वार आवता प्रसंगनुं पुनरा र्तन केटलीकवार खरेखर आ पुनरावर्तन नथी होतुं पण ए ज कथा के अन्य कथामां आनो साथे सादृश्य धरावती वस्तु होय छे.

६. सामान्य कथा-सूत्रनुं विशेषीकरण. [पक्षीने स्थाने चकली, हंस इत्यादि] अथवा विशेषनुं सामान्यीकरण [चकली इत्यादिने स्थाने पक्षीनो उल्लेख]

७. अन्य कथानी सामग्रीने सकलित करी देवी, विशेषत: कथाना अंतमां.

८. पात्रोनो विपर्यय विशेषतः परस्पर विरोधी पात्रो. चालाक शियाळ अने मूर्ख रींछनी अरसपरसनी भूमिका बदलाइ जाय चालाक रींछ अने मूर्ख शियाळ एम बनी जाय.

९. पशुकथाओमां पशु पात्रोने स्थाने मानव पात्रो आवी जाय.

१०. मानव-कथाओमां स्त्री अने पुरुषने स्थाने पशुओ आवी जाय.

११ ए प्रमाणे पशु, दैत्य या दानव एक बीजाना स्थाने बदलाई जाय.

१२. कथनशैलीमा परिवर्तन. कथा कहेनार स्वयं कथा—अन्तर्गत एक पात्र बनी जाय अने प्रथम पुरुषमां कथानुं कथन करे.

१३. कथामां एक परिवर्तन थतां, ए परिवर्तन नी अनुरूपता जाळवी राखवा अन्य परिवर्तन करवुं अनिवार्य बनी रहे.

१४. जेम कथा नवा प्रदेशमां सक्रमण करे छे, तेम ते नवा वातावरण ने अपनावे छे. अपरिचित रीतरिवाज के वस्तुने स्थाने परिचित वस्तुओ आवे छे. जेमके, अमेरिकन इन्डियन रूपान्तरोमां राजकुमारो अने राजकुमारीओ नायकना पुत्रो अने पुत्रीओ बनी जाय छे.

१५. ए प्रमाणे पूर्वकालीन के गतकालीन अप्रचलित कथा-सूत्रने स्थाने आधुनिक वस्तुओ आवे छे. कथानो नायक पोताना पराक्रम अर्थे रेल्वे ट्रेननो के हवे हवाइजहाजनो उपयोग करे.

कथाना प्रसरणनो अभ्यास करनारने आवां केटलाक परिवर्तनोनो अनुभव थाय छे. आ कांई मौखिक परंपरा अंगेना 'कायदाओ' [laws] नथी. केटलीक-वार यथार्थ स्थळान्तरमां एनो कोई जातनो प्रभाव न पडे. परन्तु ते मौखिक कथा-कथकना होठ पर ज जीवंत के सजीव रहेती होवाथी अन्य सजीव वस्तुनी जेम सततपणे परिवर्तननो भोग बने ए स्वभाविक छे. उपर जणावेल प्रक्रियानी समजण, मूळकथा अने एमांथी विकसित थयेला विविध रूपान्तरोना आन्तर-स्वरूपने वधु स्पष्टरेख करे छे.

परिवर्तनो अंगेना एन्टी आर्नेना निरीक्षण—निरूपणमां एन्डरसन, उपर जणावेली 'सम्राट अने पादरीनी कथा' ना विस्तृत अभ्यासने अंते आ प्रमाणे

उमेरो करे छे.

१. लोक कथानकना स्वय–सुधारणना नियमो
[Laws of Self-Correction in Folk-narrative]

२. कथाना खास प्रकारान्तरणनी रचना के निर्माण
[Formation of Special reduction of tale]

३. कथाना प्रसरणनी दिशा
[Direction of dissemination of folktale]

कथानी स्वयं–सुधारणाना नियमो

१ कथानां सर्व रूपान्तरोनु परीक्षण करतां एमां सतत परिवर्तन पामती विगतोनी मध्यमां कथातत्त्वनी स्थिरता खास ध्यान खेंचे छे. एन्डरसनने लागे छे के आ कथातत्त्वनी स्थिरता अभण के अणघड कथाकथकने आभारी छे, एम न कही शकाय. केमके कथानुं शब्दशः पुनरावर्तन भाग्ये ज शक्य छे. अने मौखिकपणे कहेवायेलां बे रूपान्तरो भाग्ये ज एक सरखां होय छे. आ स्थिरतानां कारणो आ प्रमाणे आपी शकायः १. दरेक कथा–कथके ते कथा पोताना आख्यायक पासेथी एक करतां वधुवार श्रवण करी होय छे. २. सामान्य नियम तरीके एणे ते कथा कोई एक व्यक्ति पासेथी नहीं पण कोई एक पूर्ण वर्गना सभ्यो पासेथी सांभळी होय छे. घणीवार तो भिन्न भिन्न रूपान्तरोमां प्रतिभासपन्न श्रोताओ प्रायः कथा-कथकनी भूल सुधारे छे. अने ए रीते कथाने एनी मूळभूत परंपरानी नजीक आणे छे. घणा रूपान्तरोनो श्रोता पोते श्रवण करेल विविध रूपान्तरो परथी एक मान्यरूप [Standard Form] घडी काढे छे. अने आ प्रमाणे कथाने आकस्मिक रीते–दैवयोगे खंडित थई जती रोके छे. वळी जो तेणे कथाने एकबीजाथी तद्दन भिन्न एवां रूपान्तरोमां श्रवण करी होय तो ते ते बन्नेनुं एकबीजामां मिश्रण न थई जाय ए रीते कथन करे छे.

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

कथाना खास प्रकारान्तरणनी रचना के निर्माण

पहेला प्रथम कथा–विगतमां थयेल फेरफार के परिवर्तन निःशंकपणे मूळ होय छे. स्मृतिनी भूल. केटलीकवार आवुं परिवर्तन श्रोताओने आनन्ददायक नीवडे छे एटले एनु पुनरावर्तन थाय छे. वळी पूरता प्रमाणमां प्रचलित थतां ते मूळ कथा–सूत्रनुं स्थान पण लई ले छे. आम कथानुं नवुं रूप सर्जाय छे. एवी रीते अने जेम मूळ कथा एना मूळ–केन्द्रमांथी अन्य स्थळे प्रसरे छे, एवी रीते आ पण मूळ–केन्द्रमांथी अन्यत्र प्रसरे छे. वळी केटलीकवार तो आ बन्ने–नवां अने जूनां रूपो साथे साथे जीवंत रहे छे.

प्रसगोपात एवुं पण बने के आ नवतर रूप मूळकथाना समग्र क्षेत्र-विस्तारमां प्रसरण पामी मूळकथानुं स्थान पण पडावी ले. आवा बनावने एन्डरसन कथाना जीवन–ईतिहासमां थयेलो उथल–पाथल तरीके लेखावे छे. 'सम्राट अने पादरो' नामनी उपर्युक्त कथामां आ प्रकारनां त्रण परिवर्तनो थयानु एन्डरसने नोंध्युं छे.

१. ई. स. १३००नी आसपास एनां बे पात्रोमां, एक समस्यामां अने अन्तमां परिवर्तन थयुं हतुं.

२. ई. स १५०० नी आसपास, एमांनी एक समस्यामां परिवर्तन थयु हतुं.

३. ई. स. १७०० नी आसपास पादरीना घर परनो शिलालेख 'मारे कोइ दुःख नथी' ए सामान्य थई पडयो हतो.

स्थानिक प्रकारान्तरनु निर्गमन [Emergence] थयुं होय के एमां उथल–पाथल थई होय छतां पण एमां मूळभूत कथानां केटलांक लक्षणो अवशेषरूप मळी आववानी पूर्ण शक्यता छे. जो के आम तो ते केटलांक प्राचीन रूपान्तरोमां सापडे छे, तेम छतां प्रचलित परंपरामां पण ते नवतर रूपान्तरो साथे रहेलां जोवा मळे छे. कथा एना मुळभूत केन्द्रथी प्रसरण पामी होय अने स्थानिक प्रकारान्तरे नवां केन्द्रो उपस्थित कर्यां होय [सामान्यतः मूळ प्रसारण–क्षेत्रनी मर्यादामां] तेवा सजोगोमा मूळकथानी वधु समीपमा होय तेवां रूपान्तरो समग्र प्रसरण–क्षेत्रनी परिधिनी सीमामां सांपडवानी विशेष शक्यता छे. वळी आ परिधि–रूपान्तरो एक बीजा वच्चे वास्तविकपणे साम्य धरावतां होय तथा खास करीने प्राचीन साहित्यिक रूपान्तरो साथे साम्य धरावतां होय तो ते प्राचीनतर स्तरनां छे ए हकीकतनुं समर्थन थशे. पण कथा–प्रसरणनी क्षेत्र–मर्यादानी बहारना रूपान्तरो आमां आवी न जाय तेनी अत्रे काळजी राखवी जोईए.

કથાના પ્રસરણ અંગે દિશા-સૂચન

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

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

કથાઓના વાસ્તવિક સંક્રમણ-માર્ગ અંગે એમ કહી શકાય કે તે સામાન્યતઃ મહત્ત્વના સાંસ્કૃતિક સંપર્કના પથને અનુસરે છે. સમીપવર્તી ભિન્ન સંસ્કાર-યુક્ત દેશમાં આ કાર્ય અંગે હસ્તક્ષેપ કરવાના મુકાબલે તેઓ આ કાર્ય વિશાળ જળના પ્રસ્તાર પર વધુ સહેલાઇથી સાધે છે. વળી તેઓ આડ-ભૂમિમાર્ગે કરતાં સીધા જળ-માર્ગને પ્રાયઃ વધુ અનુસરે છે. જેમકે, ઘણી બધી લોકકથાઓ જર્મનીથી ડેન્માર્કને સ્પર્શ પણ કર્યા વગર સીધી સ્વીડન પહોંચી ગઈ છે.

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

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

એન્ટી આર્ને એશિયન કથાના યુરોપમાં થયેલા પ્રસારણ અંગે બે માર્ગ સૂચવે છે. પ્રથમ માર્ગ તે દક્ષિણ-પશ્ચિમ એશિયાથી બાલ્કન કે ઉત્તર આફ્રિકાદ્વારા દક્ષિણ યુરોપ. બીજો માર્ગ, પૂર્વમાંથી સાઇબીરિયા અને કોકેશસ દ્વારા રશિયા. કેટલીકવાર છેલ્લા માર્ગમાં પરંપરાનુ પ્રસરણ રશિયાથી પૂર્વ તરફ પણ થયું હતું.

कथाना प्रसारण मार्गना अभ्यास अर्थे उत्तम रीत ए छे के वे समीपस्थित देशना रूपान्तरोनो अभ्यास करवो. पण समीप-पूर्वना प्रदेशना कथा-संग्रहनी अल्पता आवी अन्वेषणाने अति मर्यादित बनावी दे छे.

ऐतिहासिक-भौगोलिक पद्धति वस्तुतः मौलिक परंपराना प्रसारण अंगेना अध्ययननी पद्धति छे वळी जा कथा प्रमाणमां बहुसख्य रूपान्तरोमां उपस्थित न होय–वधु रूपान्तरो होय तेम वधु सारुं–अने कथानु स्वरूप, जेनो स्वतंत्र रीते अभ्यास थई शके एवा सकुल स्वरूपनुं न होय तो आ पद्धतिनो सफळतापूर्वक प्रयोग थई शकतो नथी. आथी ज आर्नेने ए बाबतनो ख्याल आव्यो नथी के अभ्यास मूळकथाना सशोधन आगळ अटकी जतो नथी पण जे कथाघटक वडे ते कथानुं निर्माण थयुं होय छे एनी अन्वेषणा करवा पर्यन्त एने आगळ लई जई शकाय छे. आ कथाघटको स्वरूपे सामान्यतः सादा होय छे, अने विश्लेषण अर्थे एमनुं विभाजन थई शकतुं नथी. एन्टी आर्नेनुं कथाघटको अंगेनु अन्वेषण असतोषकारक छे ते एम जणावेछे के मूलभूतरीते प्रत्येक कथाघटक कोई अमुक कथानो अ श होय छे. अने ज्यां ते वारंवार अन्य कथा के कथाप्रकृतिमां देखातो होय छे, त्यां पण ते मूलकथामां होय छे त्यांथी अपनाववामा आव्यो होय छे[1]. आर्नेनुं आ कथन ए बाबतनो समग्रपणे उपेक्षा करे छे के घणां कथात्मक कथाघटको [एकाद मुद्दायुक्त सादो प्रसग] एक स्वतंत्र कथानक तरीके अस्तित्व धरावे छे. उपरांत एमां केटलाक एवां पण कथाघटको होय छे जे भूमिका [Ground] नी अपेक्षा पूर्ण करे छे. अथवा कथानुं पहेल प्रथम निर्माण थयु होय एवी कथा-प्रकृति [Tale-type] मां पात्रो तरीके प्रयुक्त थाय छे क्रूर अपरमा, निषेध, जादु, वातचीत करतां पशुओ, दानवो, डाकणो, परीओ, वामन इत्यादि सामान्य साधनसामग्रीनो पात्र अने साज-सजावटना व्यापारमां कथा-कथक पोतानी ईच्छा मुजब उपयोग करे छे. लोककथामां प्राप्त थता आ पुरातन तत्त्वनुं नृतत्त्वशास्त्रीओ द्वारा अति गौरव करवामां आव्यु छे. पण आ बाबत एना वास्तविक महत्त्वनो आडे आववो न जोईए.

आ सामान्य जीवननां कथाघटको अने आदिवासीओना विचारो विविध स्थळे स्वतंत्र पणे उद्भव्या होय एवी सभावना छे. ते लोककथाने महत्त्वनाअशो

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

The Folktale, Stith Thompson. p. 439.

पूरा पाडे छे पण ते आ रीते कामगीरी करे छे ते पूर्वे एमनो कथा-संकलनकार-वडे उपयोग थयेलो होवो जोईए. कथा-सकलनकार एने कथात्मक अने कलात्मक एकतामां एकठां आणे छे. पोतानो कथाने रसिक बनाववा अर्थे नवां कथाघटकोनी पण ते शोध करे छे. पण सामान्यतः तो ते सामान्य भंडारनो सामग्रोनो घणो बधो उपयोग करे छे.

ऐतिहासिक-भौगोलिक पद्धति अनुसार कथाघटकनी अन्वेषणा करी शकाती नथी तेवुं आर्नेनुं मंतव्य सुधारा साथे स्वीकारी शकाय तेम छे. आ सर्वेनो आधार कथाघटको प्रमाणमां केटला सादां छे एना पर छे. उदाहरण अर्थे 'विघ्न-युक्त पलायन-दोड' [Obstacle Flight]. पलायन करनार व्यक्ति पोतानी पाछळ जादुई वस्तुओ नांखे छे जे विघ्नरूप बनी जाय छे अने पीछो करनारने विलंब करे छे ए कथाघटक अनेक कथामां आवे छे. पण ते स्वतंत्र रीते अस्तित्व धरावती कथा नथी. ते हमेशां कोई ने कोई सकुल-कथाना एक खंडरूपे ज प्राप्त थाय छे. तेम छतां स्वयं आर्नेए ज आना पर प्रबंध [Monograph] लख्यो छे. एमानां नीचेना मुद्दाओमां विभिन्नता [variation] सांपडे छे.

१. पलायन करनार व्यक्ति.

२. फेंकवामां आवेला पदार्थनी संख्या.

३. विविध पदार्थो फेंकवामां आवे छे.

४. विविध विघ्नो उपस्थित करवामां आवे छे.

५ पीछो करनार व्यक्ति

६ विविध कथा प्रकृतिओ [Tale-type] के जेनी साथे ते सलग्न होय.

७. एनुं संबंधित कथा साथेनुं समिश्रण जेम के रूपपरिवर्तन पामेल पला-यन करनार व्यक्तिओ.

ज्यां ज्यां विभिन्नता [Variation] होय छे त्यां त्यां आ पद्धति प्रमाणे अभ्यास थई शके छे. आ सिद्धान्त स्थानिक परंपरा दंतकथा [Saga] अने एक प्रसगयुक्त कथाने पण लागु पाडी शकाय छे.

आर्नेनां कथाघटक अंगेना विचार प्रत्येना विरोधोमांथी कोई पण विरोध कोई पण रीते ऐतिहासिक-भौगोलिक पद्धतिने कथा-प्रकृति [Taletype] परत्वे

प्रयुक्त करवानी यथार्थता पर असर पाडी शकतो नथी. वस्तुतः ते आर्नेना विधानने वधु उपयुक्त होवानुं सूचवे छे. वधु मूलभूत वांधाओ खास करीने लुन्ड [Lund] शहेर ना सी. डबल्यु ए वानस्यीडो अने प्रागूना एल्बर्ट वेस्सेल्स्कीए उठाव्या छे. पण आ बन्नेमांथी एकेये समग्र परंपरानो सर्वतोमुखी ख्याल ग्रहण थाय ते अर्थे, सर्व ज्ञात लेखित अने मौखिक रूपो जेमां प्रकट थयां छे, एवी सामग्रीनी यथार्थ तैयारी करवा अंगे कोई वांधो उठाव्यो नथी. पण अन्य दृष्टिथी आ प्रमाणे संगृहीत सामग्रीनुं अर्थघटन करवा अंगे विरोध उठाव्यो छे. मूळ केन्द्रथी कथानु प्रसरण तरंग–सम (wavelike) अने नवा प्रकारान्ते उपस्थित करेला अन्य केन्द्रोमांथी पण एज प्रमाणे तरंग–सम गति थाय छे. - मुख्यत्वे आवो धारणा आर्ने अने एन्डरसननी आ मौखिक कथाओनी अभ्यास करवानी प्रथामां राखवामां आवे छे. कथानुं क्रमशः अने समतल प्रसारण पण वास्तवमां आ प्रथानो अनिवार्य अंश नथी अने एन्डरसने आ प्रसरणना विविध प्रकारना प्रतिरोधोनो निर्देश करवामां काळजी पण राखी छे. पण वानस्यीडोने लागे छे के आ पद्धतिना अभ्यासके पोतानो अभ्यास ए धारणा पर वधु पडतो आधार राखीने कर्यो छे के कथा क्रमशः एक जातिमांथी अन्यमां, माईलथी माईल प्रथम समग्र प्रांतमां, त्यारबाद समग्र राज्यमां अने अंते कदाच विश्वमां प्रसार–प्रचार पामे छे. आ संदर्भमां ए माने छे के आ प्रक्रियामां आपणे सामान्यतः मानीए छीए ए करतां पण मोटी फाळ होय छे. लेखित रूपान्तरो, प्रवासीओ, सैनिको इत्यादि जेम एन्डरसने सूचव्यु छे तेम, कथाने सुदीर्घ प्रवासे लई जाय छे अने पछी विविध देशमां स्थापना थई गया पछी ते नवा प्रकारान्तर सर्जे छे. आ खास स्थानिक विकासमां वानस्यीडो विशेष रस धरावे छे.

केटलाक देशोमां [केटलांक जातिगत के राजकीय जुथ के जेओ पोते एक स्वतंत्र जुथ तरीके होवा विशे सभान होय छे] प्रत्येक कथाने एनुं विशिष्ट रूप होय छे जेने मूळढाचो [Oikotype] कहे छे, के जे अमुक देशमां तळपदी लेखाय छे. ते अन्य स्थाने 'विदेशी' लेखाय छे. सामान्यतः ते सुदूर भूतकाळमांथी वंशपरंपरागत अपनाववामां आवी होय छे–जो भ्रमण–कथाओ होय छे तो ते भारोपीयना सामान्य आदिकाळमांथी नहीं के विदेशमांथी–अपनाववामां आवी होय छे. अन्य मूळ ढांचा [Oikotype] मांथी आवेलां सुधारां [Modification] ने अनिच्छाए अपनाववामां आवे छे.

आ oikotype नी सापेक्ष स्थिरता[relative stability] मां फाळो आपनार तथ्योमांथी एक ए छे के कथाने जे नवा वातावरणमां लई जाय अने तेने नवी परम्पराना प्रवाहमा सफळतापूर्वक स्थापी शके एवा सारी कक्षाना कथा–कथकोनी प्रमाणमां अल्पता छे. गमेतेम पण आवी जीवंत परम्पराना वाहको सारा प्रमाणमां मळी आवे छे.

वान स्वीडोने एम लागे छे के कथाओमां थयेल घणीखरी सुधारणा कथाओना एक लोकसमाजथी समीपवर्त्ती अन्य लोकसमाजमां थयेला प्रसरणने कारणे नहीं पण बहुधा प्रतिभाशाळी कथा–कथकनी गतिशीलता [Mobility] ने कारणे थई छे. वान स्वीडोने मते एकरूपता धरावता कोई प्रदेशनी वंशपरम्परागत oikotype कोई पण कथाना अभ्यास माटे वधु महत्व धरावनार तथ्य छे घणा अभ्यासकोनी ए मुश्केली छे के तेओ आ oikotypes अने आर्ने अने एन्डरसने ऐतिहासिक भौगोलिक पद्धति अनुसार करेला अध्ययनमां दर्शावेल खास प्रकारान्तरो वच्चेनो भेद तारवी शकता नथी. Oikotypes नी विचारणा अंगेनुं औचित्य, प्रत्येक स्थानिक उप–प्रकारो [Sub-types] नी भौगोलिक सीमा–मर्यादा परत्वे खास ध्यान आपी अनेक कथा–प्रकृतिना [tale-types] सूक्ष्मतर अभ्यास द्वारा ज मात्र दर्शावी शकाय तेम छे. जो मात्र एम बने के आ खास विस्तृत रूपो Developments भौगोलिक रीते वधु सघनपणे समरेख बनी रहे तो सामान्य [oikotype] नी क्षेत्रमर्यादा नक्की करवानुं न्यायसंगत थाय. पण आवो सर्वतोमुखी अभ्यास करवामां आव्यो नथी. अने आ क्षेत्रोनुं सीमांकन प्रदेशगत अन्वेषण नहीं पण मात्र परंपरागत बाबत बनी रही छे.

आल्बर्ट एन्डरसननो विरोध साव बीजी भूमिका परनो छे. ए कथाओना लिखित रूपान्तरोना महत्त्व परत्वे एटली बधी श्रद्धा धरावे छे के ते मौखिक परंपराना अभ्यासने अविश्वसनीय गणे छे. एने चोक्कसपणे एम लागे छे के लिखित कथाओ अथवा मौखिक कथाओना प्रकाशित रूपान्तरो ज आ कथाओने आजे जे लोको एनुं पुनरुच्चारण करे छे तेमनी समीप लई गया छे. अभ्यासनी एक मात्र पद्धति ए छे के आ लिखित दस्तावेजोनी परस्पर तुलना करवी. मौखिक रूपान्तरो तो कथानी वियोजनामां कारणभूत बने छे,

એલ્બર્ટ વેસ્સેલ્સ્કી શક્તિશાળી સંશોધક અને વિવાદકાર હતો. એને નૉવેલો, ફેબ્યુલા ઇત્યાદિ અંગે સારું એવું જ્ઞાન હતું પણ મૌખિક પરમ્પરા અંગે એનું જ્ઞાન ઓછું હતું અથવા તો તે એનું સાચુ મૂલ્ય કરી શક્યો ન હતો. એને એમ લાગે છે કે જો એણે એમ દર્શાવ્યુ હોત કે [ઉદાહરણ તરીકે] ગ્રીમ બંધુઓએ પોતાની કથાની પુનઃસર્જના કરી હતી, અને વાસ્તવમાં તો એણે તે સાહિત્યમાંથી અપનાવી હતી, તો તેણે કથાઓ, વાસ્તવમાં લોકસ્મૃતિમાં જળવાઈ રહે છે અને મુખ–પરમ્પરા દ્વારા તે પ્રસરે છે એ વિચારનું અવમૂલ્યન કર્યું હોત. એન્ડરસને વેસ્સેલ્સ્કીના લોકકથા અંગેના આ એકતરફી નિરૂપણનું પ્રતીતિકર નિરાકરણ કર્યું છે. મૌખિક કથાઓના અનિવાર્ય વિભાજનને સ્થાને, એના સુદીર્ઘ અને સમૃદ્ધ અનુભવે એ કથાઓ જે સતત સુધારણા અનુભવે છે એ વસ્તુએ કથાઓને એમની મૂળ એકતા અને રસ ગુમાવતી વારી છે, એમ દર્શાવ્યુ છે.

વેસ્સેલ્સ્કી વિરોધી વસ્તુ પર ભાર મૂકે છે. તેમ છતાં ઐતિહાસિક–ભૌગોલિક પદ્ધતિને અનુસરનારાઓએ પોતે જે કથાઓનો અભ્યાસ કર્યો છે એના લિખિત રૂપાન્તરો પર જ સવિશેષ ધ્યાન આપ્યું છે. આના ઉદાહરણ અર્થે ઉપર્યુક્ત એન્ડરસનની–'સમ્રાટ અને પાદરી' વાળી કથાના અભ્યાસને રજૂ કરી શકાય. તે કથાનાં કુલ ૫૭૧ રૂપાન્તરોમાંથી એણે લગભગ ૧૬૧ જેટલા સાહિત્યિક રૂપાન્તરોનો ઉપયોગ કર્યો છે અને વાસ્તવમાં આમાંનાં કેટલાક સાહિત્યિક રૂપાન્તરો જ એને મૂળ–કથાની સ્થાપનામાં સૌથી વધુ ઉપયોગી જણાયાં છે. એન્ડરસને એ વસ્તુનો પણ કાળજીપૂર્વક અભ્યાસ કર્યો છે કે ક્યાં મૌખિક રૂપાન્તરો સાહિત્યિક રૂપાન્તરોનો પ્રભાવ દર્શાવે છે; જો કે આવાં રૂપાન્તરો કોઈ પણ સંજોગોમાં વેસ્સેલ્સ્કી માને છે, એટલી વધુ સંખ્યામાં નથી.

વેસ્સેલ્સ્કીએ ઉપસ્થિત કરેલ પ્રશ્ન લોકકથાના અન્વેષક માટે અતિ મહત્ત્વનો છે. આ બે પ્રકારની પરમ્પરા–મૌખિક અને લિખિત–વચ્ચેનો અરસપરસનો સંબંધ એક જટિલ પ્રશ્ન છે. આ વસ્તુ આજ પર્યન્ત કરવામાં આવેલા અધ્યયન કરતાં વધુ અધ્યયનની અપેક્ષા રાખે છે.

અરસપરસના આંતરપ્રભાવ અંગે વધુ વાસ્તવિક વિશ્લેષણ કરવું જરૂરી છે, જે કથાઓ પેન્ટામેરોને [pentamerone] અથવા perrault જેવા કથાસંગ્રહમાં જણાય છે તેનાં મૌખિક રૂપાન્તરોમાંથી કેટલા આ કથાસંગ્રહના પ્રભાવનો નિર્ભ્રાન્ત

સંકેત દર્શાવે છે—એ વધુ જ્ઞાનદાયક બનશે. વેસ્સેલ્સ્કી આ આંતરસંબંધનું અતિ મૂલ્ય આંકે છે એ વાત સાચી, પણ કથાના અન્વેષકે એનો ઉપેક્ષા પણ ન કરવી જોઈએ.

યુરોપ-એશિયામાં પ્રચલિત કથાઓનું પૂરતું સંશોધન થતું નથી.

સાહિત્યિક આંતર-સંબંધ અને મૌખિક પરમ્પરામાં પ્રસારણમાં એક સાથે એવા અભ્યાસની સંચાલના કરવી જરૂરી છે કે જે તે અભ્યાસક સંશોધન કરી શકે. આવી કથાના અભ્યાસકને ઘણીવાર એમ પણ લાગે છે કે જો એક પણ મૌખિક રૂપાન્તર ન હોત અથવા તો તે સર્વ મૌખિક રૂપાન્તરો હોત તો તેનું કાર્ય કેટલુ સરળ બની જાત ? જો એવી વાસ્તવિક કથા સાંપડે કે જેને સદન્તર સાહિત્યિક રૂપાન્તર ન હોય તો તે ઐતિહાસિક-ભૌગોલિક પદ્ધતિની માત્ર મૌખિક પરમ્પરાની બાજુની યથાર્થતા કેટલી તે અંગે શુ કાંઈ કહી શક્યો ન હોત ? આ સંદર્ભમાં ઉત્તર અમેરિકાના લોકો જેવા લોકોની કથાઓ અભ્યાસ અંગે ઉત્તમ તક પૂરી પાડે એમ છે. એમાંની કેટલીક દા ત. 'ધો સ્ટાર હસબન્ડ' [The star husband] તો સમગ્ર ખંડમાં પ્રસરણ પામી છે, અને કેટલાક ખાસ સ્થાનિક વિકસિત સ્વરૂપમાં દેખા દે છે. ઘનિષ્ઠ અભ્યાસ કરવા અંગે આવશ્યક રૂપાન્તરો પર્યાપ્ત પ્રમાણમાં પૂરાં પાડે એવું આ કથાઓનું સંકુલ સ્વરૂપ છે. જેનો આ પ્રમાણે અભ્યાસ થઈ શકે એવી લગભગ ૨૦ કે ૩૦ અમેરિકન ઇન્ડિયન કથાઓ પ્રાપ્ત થાય છે. વળી આજ પર્યન્ત આ રીતે જે કથાઓની અન્વેષણા થઈ છે, તે ઐતિહાસિક ભૌગોલિક પદ્ધતિને સામાન્ય રીતે ઉચિત ઠરાવે છે.

આ પદ્ધતિ અંગે જે ટીકા થઈ છે તે વસ્તુ ત એની સુધારણા કરવામાં સહાયભૂત બની છે. ખાસ કરીને સાહિત્યિક રૂપાન્તરોના મહત્ત્વ પર ભાર મૂકવાની તથા આખરી મૂળ સ્વરૂપની રચના પૂર્વે ખાસ સ્થાનિક સ્વરૂપની સ્થાપનાની બાબત ઘણી ટીકાઓનો ભોગ બની છે. આ પદ્ધતિનો વિકાસ થયો તે પૂર્વે ઘણી સારી કથાઓનો અભ્યાસ થયો હતો. તેમ છતાં તે સાચી પ્રગતિનું પ્રતિનિધિત્વ દર્શાવે છે. અને ભાવિ સંશોધન એના કલા-કસબ પરત્વેની સુધારણા કરવાનું ચાલુ રાખશે પણ તેનો ત્યાગ કરશે નહીં કે એના બદલે અન્યને અપનાવશે નહીં એમ ચોક્કસ લાગે છે.

ઐતિહાસિક—ભૌગોલિક પદ્ધતિનું સસ્કરણ થયા પૂર્વે લોકકથાનો થયેલો તુલનાત્મક અભ્યાસ એક બે બાબતમાં કંઈક ન્યૂનતા દર્શાવે છે જેમકે, મિસ કોક્સનું

'सीन्डरेला' ना अभ्यास अंगेनु कार्य, रूपान्तरोना संग्रहण तथा सूत्रोना विश्लेषणनी बाबतमां यथार्थता दर्शावे छे. पण आ रीते एकठी थयेली आधार-सामग्रीनुं अर्थघटन करवानो कोई प्रयास करवामां आव्यो नथी. ज्यारे अन्य अभ्यासकोए पण मूळ अने अप्रर्याप्त प्रमाणमां प्राप्त रूपान्तरोना सम्प्रसारण अंगे ज चर्चा करी छे. आ वात मां बेन्फे अने कोस्का, जेने साहित्यिक परम्परामां—खास करीने भारतथी आवेली साहित्यिक परम्परामां—मुख्य रस हतो, ए परत्वे ज नहीं पण हेटलेन्डना 'लीजेन्ड ओफ पर्स्यस' [the legend of perseus] जेवा नमुनारूप कार्य अंगे पण आ वात एटली ज साची छे.

छेल्लां त्रीस वर्षनी कथाओनुं निरूपण चुस्तपणे आ पद्धतिने अनुसरीने ज नथी थयुं. वानस्योडो अने तेना शिष्यमंडळे आ अभ्यासमां बे एक बाबतमां सुधारणा पण करी छे. तेओए कथाओना समूहोनो एकत्रित अभ्यास एमनां आंतरसंबंधनी सजीवताने प्रमाणित के अप्रमाणित करवा अर्थे कर्यो हतो अने एमनो मुख्यरस कथाना अंतिम मूळरूपनी स्थापना करवाना प्रयास परत्वे नहीं पण एमना Oikotype ना सशोधनमां हतो. अने आ अभ्यासनो आधार मुख्यत्वे ए धारणा पर हतो के अमुक प्रदेशना Oikotype ना लक्षणो मूळ केन्द्रथी थयेला सम्प्रसारण ने कारणे नहीं पण वृद्धमान्य आदिकाळथी प्राप्त वारसाने कारणे होय छे.

कथा पर लखायेला अन्य प्रबंधो आवी ज रीते अन्य मान्यताना के सिद्धान्तना भोग बन्या छे. आना उदाहरणमां तेगेथोफ [Tegethoff] द्वारा करवामां आवेला 'क्युपीड अने साईको' कथाना अभ्यासने आपी शकाय. एमां कुशाळतापूर्वक विश्लेषण थयुं छे. पण कथानुं मूळ स्वप्न अनुभवमां होवानुं करवामां आवेलुं अर्थघटन भाग्ये ज प्रतीतिकर लागे छे. ए ज प्रमाणे Boklenनुं Snowhite नी कथा अंगेनुं निरूपण अत्यंत असतोषकारक छे. एना रूपान्तरोनो संग्रह अपर्याप्त छे. अने एनी अर्थघटन करवानी पद्धति अव्यवस्थित अने निरंकुश छे. आ संदर्भमां कथानो व्यवस्थितपणे अभ्यास थाय ते इच्छनीय छे.

पूर्वे जेमणे आ ऐतिहासिक—भौगोलिक पद्धतिनो विनियोग करी लोककथाओ अंगे महत्त्वना प्रबंधो लख्या छे, ते बधाए एनो संपूर्ण स्वरूपमां प्रयोग कर्यो नथी. पण आ पद्धतिना वधु अने वधु प्रयोजन वडे ते आलेखित थया छे. शक्य एटला वधु प्रमाणमां रूपान्तरो एकठां करवानुं दस्तावेजी कार्य अने कथानी एक पछी एक

विगतनुं विश्लेषण कार्य, आ बे बाबत लोक-कथाना जीवन-इतिहासना उत्तम अभ्यास अर्थे प्रथम आवश्यकता लेखे व्यापकपणे स्वीकारावा मांडी छे.

सामान्यतः मोटा भागना प्रख्यात प्रबंधोमां काहेन अने आर्नेए विनियोग करेल अने एन्डरसन वडे जेनो विकास थयो छे, ए कला-कसबने अपनाववामां आव्यो छे.

काहेननुं एशिया अने युरोपनी लोककथाओ अंगेनुं मंतव्य आ संदर्भमां नोंध-पात्र छे.

आपणे गमे ते प्रकारनी लोककथानुं निरूपण करता होईए, सम्प्रसारणना बे केन्द्रो ऐतिहासिक काळमां स्पष्टपणे छूटा पाडी शकाय तेम छे : भारत अने पश्चिम यूरोप. जो कथा मूळभूत रीते भारतनी होय तेा एनुं परिभ्रमण, सामान्य नियम लेखे, सामान्य सांस्कृतिक प्रवाहना एशियाथी युरोपना वहननी दिशामां आगळ वधतुं दर्शावी शकाय छे. पश्चिम युरोपनी कथानुं प्रसारण ऊलटी दिशामां एशियाना मात्र ए ज विभाग सुधी पहोंच्युं छे के जे भाग रशियानी हकुमत नीचे आव्यो हतो. आ प्रसरण-केन्द्रो, गमे तेम, एक मात्र छे तेम नथी. एशिया माइनोर अने पूर्व अने उत्तर युरोपमां पण बहारथी आवेली कथाओ साथेसाथे प्रसंगोपात नवी नवी कथाओनो विकास पण थयो छे. आ उपरान्त पश्चिमी युरोपनी कथाओनो उद्भव सामान्यतः भारतथी आवेली कथाओना वास्तविक अने औपचारिक प्रभावे थयो छे.

युरोपीयन कथा परत्वे, भारतीय कथानुं मध्यस्थीपणुं के आडकतरुं अवलंबन कथानी जन्मभोम अंगेना प्रश्नने उकेल आणी शके तेम नथी. वळी एटलुं ज नहीं पण मात्र प्राचीन ईजिप्तना ज नहीं पण बेबीलोनना अवशेष [fragments] प्रकाशमां आवतां आ प्रदेशो पण कथासंक्रमणना मूळभूत केन्द्र होवानो प्रश्न उपस्थित थयो छे. आ शक्यताओ पण तपासवी जोईए.

ए स्पष्ट छे के लोककथाना जीवन-इतिहास अंगे हजी घणु वधु जाणवानुं बाकी रहे छे जे बाबतोनी चर्चा करवानो प्रयास कर्यो छे, ते मुख्यत्वे अमुक कथाओनां मूळ अने प्रसारण अंगे समजूती रजू करे छे अने प्रसंगोपात विशाळ कथा–समूहने लागु पाडी शकाय एवां केटलांक तथ्यो शोधी आपे छे.

आ प्रमाणे आपणे आ कथा-जूथोनी अभिरूचि अंगे कंईक जाणी शकीए छीए. जेमके अमुक लोको परिभ्रमणकथाओ ज केम पसंद करे छे,

बीजाओ रमुजी प्रसगो के स्थानिक कथाओ इत्यादि ज केम पसद करे छे. ज्यारे घणी बधी कथाओनो पृथक्करणनी दृष्टिए तथा पूर्वे घडायेली कोई पद्धति विना अभ्यास करायो होय तो लोककथाना जीवन-इतिहासना सदर्भमां भाषाकीय सीमाओनी अने भाषाकीय कुळोनी अगत्य प्रमाणवानुं शक्य बने छे. दा. त. शुं आ तथ्य भारतीय-आर्य कुळ अने अमुक प्रदेशोमां जे कथाओ प्रचलित छे ते बन्ने वच्चे कोई वास्तविक सह-सबध होवानुं सूचवे छे ?

कथात्मक शैलीनो प्रश्न परम्पराप्राप्त कथाओना संदर्भमां भाग्ये ज विचाराबो छे शुं भारत अने नजीकना पूर्वेनो कथाओ पश्चिम युरोपनी सरखामणीमां कथा वस्तु परत्वे अल्पप्रमाणमा एकता अने स्वरूप परत्वे अल्प चोक्कसाई दर्शावे छे ? असावध अवलोकनथी आम लागशे. पण निष्ठापूर्वकना अभ्यास थी जणाशे के आ वात साची नथी. आ मत साचो होय तो तेनो एक अर्थ ए: थाय के पूर्वमां कथाओ हजो पण जीवंत सघटना छे अने पश्चिममां ते अमुक नियत घाटमां ढळाई गई छे. अने एणे पोतानी सजीवता गुमावी दीधी छे अथवा तो शुं एनो अर्थ ए छे के एकत्वयुक्त कथाओ जेम युरोप तरफथी पूर्व तरफ संक्रमण करती गई तेम तेम खण्डित थती गई ? केटलीक कथाओना प्रसरणना अभ्यास साथे एमनुं शैलीगत अन्वेषण संकळाय तो वस्तु परम्परागत कथानकना सामान्य इतिहासमां आवी बाबत स्पष्ट करी आपे.

ऐतिहासिक भौगोलिक पद्धति प्राथमिक रीते कथातत्त्व साथे सकळायेली छे. आ अन्वेषण दर्शावे छे के कलेवर भले परिवर्तन पामतुं रहे पण कथावस्तु स्थायी रहे छे. जो आ साचे ज सत्य होय तो, लोकवृत्तना पाडेला भेद-प्रभेद [दाखला तरीके परोकथा अने लेाकगाथा [Saga] अथवा [Hero-tale]नुं कोई अमुक व्यक्तिगत कथानां जीवन इतिहासना निरूपणमां केाई महत्त्व रहेतुं नथी. पण आ भेद-प्रभेद पोते एक बीजाना संदर्भमां महत्त्वना छे.

ग्रीम्स के कोस्कांमां रजू थयेली पश्चिम युरोपनी कोई आदर्शरूप कथामां अमुक खास लाक्षणिक शैली होय छे. आ शैलीनो ऐतिहासिक तथा भौगोलिक क्षेत्र विस्तार केटलो ? वळी आ शैली ने अनुरूप एवा कथा रूपान्तरने परीकथा एवुं नाम आपीए तो आपणने ए प्रश्नने सदा सामनो करवानो रहेशे के अमुक कथा क्यारे परीकथा हती अने क्यारे न हती. अने शैलीनी अपेक्षाए अमुक रूपा-

न्तर परीकथा छे अने अमुक नथी ते तथ्य वळे रचना अथवा कथा-तत्त्वमां थयेला कया परिवर्तननी समजूती आपवानी रहे छे? आ प्रश्ननो वस्तुलक्षी कसोटी करवी शक्य छे. अने ते कदाच परीकथा अंगेनी समग्र विचारणा स्पष्ट करी आपशे. वेस्सेलस्की जेने कंईक पाछळना समयनुं अने विदग्धरूप [sophisticated form] [कदाच रेनेशां करता प्राचीन नहीं एवुं] धारे छे, अने वानस्योडो जेने सामान्य भारोपीयना आदिकालथी वारसागत रूप तरीके गणावे छे, ते बन्ने एक ज वस्तुनी वात नथी करता. रचना अने वस्तु परत्वे पुरता प्रमाणमां लक्ष आपवामां आव्युं होय एवां अनेक संशोधन भाविमां बहार पडशे.

ज्यारे लोककथाविदे कथाना जीवंत इतिहास अंगेना सर्व तथ्योनुं संशोधन करवा माटे, पोतानो बनतो प्रयास कर्यो होय छे त्यारे मनोविज्ञानी, समाजशास्त्री अने नृतत्त्वशास्त्री माटे पूरतो अवकाश रहे छे. हालपर्यन्त आ शास्त्रनो लोककथा ने समजवा अर्थे अल्पप्रमाणमां उपयोग थयो छे. केमके आ प्रकारनां लोककथा अंगेनां तथ्यो पण अल्प प्रमाणमां ज्ञात हतां.

ज्यारे प्राप्त सर्व रूपान्तरोना अभ्यास द्वारा लोककथाना मूळरूपनुं अनुमान चोकसाईथी करवामां आव्युं होय त्यारे मानसशास्त्री मानसशास्त्रना सिद्धान्त अनुसार आ मूळरूप विषे अनुमान करी शके छे. अने ज्यारे ते एक रूपान्तरथी अन्य रूपान्तरमां क्यां क्यां परिवर्तनो थया छे ते जाणे छे त्यारे ते आ परिवर्तनो अंगेनां कारणो नक्की करवानो प्रयास करे छे. एनी पासे अमुक कथाओनी, शुद्धता अने सूक्ष्मताथी गोठवेली, सर्व सामग्री होय छे. तो शु आ प्रमाणे प्राप्त थयेली आधार-सामग्री मौखिक परिवर्तन अंगेना आन्द्रेना सिद्धान्तने यथार्थ ठेरवे छे? लोककथाविदने मानसशास्त्रीओ सहायभूत जणाया नहीं, केमके आ मानसशास्त्रीओ कांतो आ मौखिक परम्परानी पद्धति अंगे अज्ञ होय छे अथवा तो तेओए आ पद्धतिनो उपयोग कर्यो होतो नथी. हवे एवी अपेक्षा राखवामां आवे छे के कथाना मूळ अंगेनां अनुमानो आधुनिक अने अविशिष्ट रूपान्तरो पर आधार राखतां नहीं होय अने कथक पासेथी कथाना श्रोता सुधी कथा संक्रमण करे छे, ते दरम्यान एमां थयेलां वास्तविक परिवर्तनो अंगे हवे उपलब्ध थती सर्व आधार सामग्रीने, स्मृति अने विस्मृति अंगेना अभ्यासने प्रायोगिक अनुभव उपरान्त, लक्षमां लेशे.

कोई पण जाति [race] ना सांस्कृतिक इतिहासमां लोककथा एक अगत्यनो अंश छे, नृतत्त्वशास्त्री अने बधी मानव संस्थाओए (Human institutes) विविध कथाओना विशाळ प्रमाणमां विकसित थता जीवन-इतिहासनो उपयोग पोतानी शोधनी समजण अर्थे करवो जोईए. जेटला वधु प्रमाणमां के संख्यामां तेओ लोककथाने यथार्थ रीते समजशे तेटला प्रमाणमां एमनुं मानवनी समग्र बौद्धिक अने सौन्दर्यलक्षी जिन्दगी अंगेनु मंतव्य वधु स्पष्टतर अने वधु चोक्कस बनशे.

तत्त्वार्थसूत्र – ऐतिहासिक मूल्यांकन

कृष्णकुमार दीक्षित

तत्त्वार्थसूत्रना कर्ता उमास्वातिना समय (लगभग ई. स.नी त्रीजी–चोथी शताब्दी) सुधीमां जैनोए स्वीकरेला विविध विद्याशाखाओ संबंधी सैद्धान्तिक मतोनो संग्रह एटले तत्त्वार्थसूत्र. दस अध्यायोमां विभक्त तत्त्वार्थसूत्र प्रथम अध्यायमां ज्ञानमीमांसाविषयक, बीजामां प्राणीजगतना व्यावहारिक अभ्यासने लगती, त्रीजामां अने चोथामां पौराणिक लोकभूगोळ विशेनो, पांचमामां प्रमेयमीमांसाविषयक अने छठी दस अध्यायोमां आचारशास्त्रनी समस्याओ हाथ धरे छे. परंपराप्राप्त साम-ग्रीने गोठववा माटे तेमणे पसंद करेल खोखुं – चोकठुं (framework) खास नोंध-पात्र छे कारण के प्रथम अध्यायना प्रारंभे ज तेओ जाहेर करे छे के सम्यक्‌दर्शन, सम्यक्‌ज्ञान अने सम्यक्‌चारित्र ए त्रण मोक्षमार्गना घटको छे (१.१) अने पछी स्पष्ट करे छे के सम्यक्‌दर्शननो अर्थ छे जीव, अजीव, आस्रव, बंध, सवर, निर्जरा अने मोक्ष ए सात मूळभूत तत्त्वोमां श्रद्धा (१ २,४.). प्रथम अध्यायनो शेष भाग सम्यक् अने असम्यक् ज्ञानना निरूपणमां रोकायेलो छे. बाकीना नवे अध्यायोने बे दृष्टिए जोई शकाय. ते आ प्रमाणे—कोइ कही शके के बेथी पांच अध्यायो सम्यक्‌ज्ञानना शक्य विषयो कया होई शके ते आपणने जणावीने ज्ञाननिरूपणने ज आगळ धपावे छे, ज्यारे छथी दस अध्यायो सम्यक् चारित्रनुं निरूपण हाथ धरे छे; अथवा तो कोई कही शके के बेथी पांच अध्यायो जीव अने अजीव ए बे तत्त्वोनुं, छठ्ठो अध्याय आस्रवतत्त्वनुं, आठमो अध्याय बंध-तत्त्वनुं, नवमो अध्याय सवर अने निर्जरा तत्त्वोनुं अने दसमो अध्याय मोक्षतत्त्वनुं निरूपण करे छे, (सातमा अध्यायनी स्थिति आ रीतिथी विरुद्ध छे कारण के ते अंशतः आस्रवविषयक समस्यानुं अने अंशतः सवरविषयक समस्यानुं निरूपण करे छे). गमे तेम पण, कोई पण व्यक्ति ऊपर एवी छाप अवश्य पडवानी के सम्यक्-दर्शन, सम्यक्‌ज्ञान अने सम्यक्‌चारित्र आ त्रण साथे मळीने मोक्षनो मार्ग बने छे ए मंतव्य तेम ज सम्यक्‌दर्शन एटले जीव, अजीव,, आस्रव, बंध, संवर, निर्जरा अने मोक्ष आ सात तत्त्वोमां श्रद्धा ए बंनेय मंतव्य जैनो प्रारंभथी ज धरावता होवा जोईए, अने तेम छतां हकीकत तो ए छे के आ बेय मान्यताओ उमास्वातिना समयमां नवो हती आ बन्ने मान्यताओनो क्रमशः विचार करीए.

प्रारंभथी ज जैन ग्रन्थकारो साधुनो केवो आचार मोक्षदायक छे तेनी चर्चा करता हता, अने वखत आव्ये पाछळथी तेमणे धर्मनिष्ठ श्रावकोनो केवो आचार स्वर्गदायक छे तेनो चर्चा शरू करी कारण के साधु थया विना मोक्ष पामवानो कोई प्रश्न ज न हतो आ उत्तरकालीन भूमिकाए जैन आगमानी सत्यतामां श्रद्धा सम्यक्-चारित्रमी अनिवार्य पूर्वशरत छे ए वात उपर तेम ज जैन आगमोमां श्रद्धा जागे ते माटे तेमनु श्रवण करवुं जोईए ए वात उपर भार मूकावानुं शरू थयुं. आ अंतिम मतव्यनी लोकभोग्य विचारणा उत्तराध्ययनना त्रीजा अध्ययनमां छे; त्यां ग्रंथकार खेद व्यक्त करे छे के मनुष्यजन्म दुर्लभ छे, मनुष्यजन्मथी वधु दुर्लभ जैन आगमोनुं श्रवण छे, आ श्रवणथी वधु दुर्लभ जैन आगमोमां श्रद्धा छे अने आ श्रद्धाथीय वधु दुर्लभ तो जैन आगमोना उपदेश प्रमाणेनो आचार छे. आ ज मंतव्यनी कंईक शास्त्रीय विचारणा दशाश्रुतस्कंधना दसमा अध्ययनमां छे; त्यां आचार प्रमाणे मनुष्योनी कक्षाओ पाडवामां आवी छे कारण के त्यां कह्यु छे के केटलाक तो जैन आगमोनुं श्रवण पण करता नथी, केटलाक तेमनुं श्रवण करे छे तो तेमनामां श्रद्धा धरावता नथी, केटलाक तेमनामां श्रद्धा धरावे छे तो तेमना उपदेश प्रमाणे आचरण करता नथी, केटलाक तेमनामां श्रद्धा धरावे छे अने साथे साथे तेमना उपदेश प्रमाणे आचरण पण करे छे. ज्यारे उमास्वाति जणावे छे के व्यक्तिमां सम्यक्दर्शन निसर्गथी या अधिगमने परिणामे जन्मे छे (१ ३) त्यारे तेओ पोते पण आ ज मंतव्यने निर्देशे छे—निसर्गनो प्रथम विकल्प विरल छे ज्यारे बीजो विकल्प जैन शास्त्रो भणवाने परिणामे जैन शास्त्रोमां जेमने श्रद्धा जागे छे तेमने अनुलक्षीने छे; तेथी सम्यक्दर्शन, सम्यक्ज्ञान अने सम्यक्चारित्र त्रण साथे मळीने मोक्षमार्ग बने छे एम कहेतो वखते जैनशास्त्रोना श्रवणमात्रथो कंईक जुदुं 'सम्यक्-ज्ञान' द्वारा तेमने अभिप्रेत होवुं जोईए. सम्यक्दर्शननी साथे साथे आ रीते सम्यक्-ज्ञानने स्वीकारवानी जैन परंपरा न हती एटलुं ज नहिं पण जैन सैद्धान्तिको द्वारा स्वीकृत एक अन्य मन्तव्य प्रमाणे सम्यक्दर्शनथी स्वतन्त्र नवी ज प्राप्ति तरीके सम्य-क्ज्ञानने निरूपवुं जैनने माटे अशक्य हतुं, कारण के आ सैद्धान्तिको मानवा लाग्या हता के ज्यां सुधी जैनशास्त्रोमां श्रद्धा न जागे त्यां सुधी जे कंई ज्ञान व्यक्तिमां होय छे ते मिथ्याज्ञान छे परंतु तेमनामां श्रद्धा जागतां ते ज ज्ञान आपोआप सम्यक्ज्ञान बनी जाय छे; उमास्वातिए पोते आ मन्तव्यनुं स्पष्टीकरण कर्युं छे (१, ३२-३३). तेथी, सम्यक्दर्शनथी अतिरिक्त नवी प्राप्ति जाणे के सम्यक्ज्ञान होय एवुं ज्यारे

उमास्वाति कहे छे (तेओ सम्यक्ज्ञानने नवो प्राप्ति तरीके गणे छे ए वस्तु सम्यक्-दर्शन सम्यक्ज्ञान विना प्राप्त करवु शक्य छे परंतु एथी ऊलटुं शक्य नथी एवी एमनी दलील [भाष्य १ १] उपरथी स्पष्ट थाय छे) त्यारे उमास्वाति शुं कहेवा मागे छे ते समजवु कठण छे एवुं सूचन करवामां आव्युं छे के सम्यक्ज्ञानथी उमास्वातिने जैन शास्त्रोनु पूर्ण ज्ञान अभिप्रेत छे, अने तेम होई शके; परंतु ध्यानमां राखवानुं ए छे के मोक्षप्राप्तिना अनिवार्य उपाय तरीके जैन शास्त्रोना पूर्ण ज्ञान उपर भार आपवो ते जैन सैद्धान्तिक वारसानुं अंग नथी. जे बन्युं लागे छे ते तो ए छे के उमास्वातिनी नजीकना समयमां जैन सैद्धान्तिकोने ए विषमतानुं भान थयुं के भारतीय दार्शनिकोमां मोटे भागे एक मात्र तेओ ज एवा हता जेमणे मोक्षप्राप्ति-ना अनिवार्य उपाय तरीके सम्यक्ज्ञानने मान्युं न हतु तेमनी विशिष्ट ऐतिहासिक पश्चाद्भूमिकानी दृष्टिए जोईए तो आ संदर्भमां सम्यक्दर्शन अने सम्यक्चारित्रनो उल्लेख न करवो तेमने माटे अशक्य हतो, तेथी तेमणे ते बेमां सम्यक्ज्ञानने मात्र उमेरी दीधुं अने जाहेर कर्युं के ते त्रण साथे मळीने मोक्षनो उपाय छे. अलबत्त, ज्यारे अजैन दार्शनिकोए प्रगट कह्यु के मोक्षनो उपाय एकमात्र सम्यक्ज्ञान छे त्यारे तेओ गर्भित रीते समजता हता के आ सम्यक्ज्ञान जैनोनां सम्यक्दर्शन अने सम्यक्चारित्र जेवां कशाकथी सहचरित होय छे, परंतु नोंधवा जेवी वात ए छे के तेमणे आ मुद्दो कदी स्पष्टपणे व्यक्त कर्यो न हतो तेवी ज रीते, जाणे के सम्यक्दर्शन अने सम्यक्चारित्र साथे मळीने मोक्षनो उपाय छे एवुं जैन दार्शनिको ज्यारे कहेता हता त्यारे तेओ गर्भित रीते समजता हता के आ सम्यक्दर्शन अने सम्यक्चारित्र अजैन दार्शनिकना सम्यक्ज्ञान जेवा कशाकथी सहचरित होय छे, परंतु आ वात तेमणे खूब मोडो स्पष्टपणे व्यक्त करी, अने ज्यारे ते स्पष्टपणे व्यक्त करी त्यारे सम्यक्दर्शन पूर्वे सम्यक्ज्ञान कदी उद्भवतुं नथी परंतु सम्यक्दर्शनना उद्भव पछी तो सम्यक्ज्ञान आपोआप उद्भवे छे एवा जैन सिद्धान्तना कंईक लाक्षणिक मतने परिणामे मुश्केलीओ ऊभी थई

आ रीते ज, जैन ग्रंथकारो स्पष्टपणे अने स्वाभाविक रीते ज समान हता के तेओ जे विचारो उपदेशे छे तेमने विशे कंईक विलक्षणता छे, परंतु आ बधा विचारो समग्रपणे समाविष्ट थई जाय एवो पोतानी कल्पनाओनो संग्रह (अर्थात् तत्त्वोनो विशिष्ट गण [set]) प्रस्तुत करवानी परंपरा तेमने प्राप्त थई न हती. ज्यां सैद्धा-न्तिक तत्त्वोनी ध्यान खेंचे एवी लांबी यादी घडवामां आवी छे अने ज्यां आ तत्त्वोने

स्वीकारवां उचित छे तेम ज न स्वीकारवा अनुचित छे एवी वात उपर भार मूकवामां आव्यो छे एवा सूत्रकृतांग २.५.१२–२८ अने औपपातिक १ ३३ जेवा गद्यखंडमा आ दिशामां कंईक शरूआत थई छे. परंतु उत्तरकाळे ए भान थयु के तत्त्वोनी आवी लांबी यादीने बनी शके तेटली टुंकावीने एक धोरणरूप बनावी देवी जोइए, अने परिणामे धर्मनिष्ठ आदर्श जैन श्रावकनी सैद्धान्तिक सज्जताने वर्णवती विशेषणरूप पदावलि अस्तित्वमां आवी. धर्मनिष्ठ आदर्श जैन श्रावकना निरूपण दरम्यान आ पदावलि सौ प्रथम सूत्रकृतांग २ २.२४ मा देखा दे छे अने पछी भगवती २.५, औपपातिक २.२० अने बीजे ठेकाणे तेनी पुनरुक्ति थयेलो छे. आदर्श जैन श्रावकने नीचेना बार तत्त्वोनुं ज्ञान होय छे एम अहीं जणाव्यु छे.

(१) जीव	(२) अजीव	(३) पुण्य
(४) पाप	(५) आस्रव	(६) सवर
(७) वेदन	(८) निर्जरा	(९) क्रिया
(१०) अधिकरण	(११) बन्ध	(१२) मोक्ष

क्रिया अने अधिकरण सिवायनां बधां तत्त्वो सूत्रकृतांग अने औपपातिकगत पेली पूर्वकालीन बे लांबी यादोओमा पण आवे छे (हकोकतमां, सूत्रकृतांगनी यादीमां अधिकरणने स्थाने अक्रिया छे), उपरांत, सूत्रकृतांगनी यादीनां बार तत्त्वोमां गणावेल वेदनतत्त्व उत्तरकालीन ग्रथोमा मळतुं नथी, उत्तरकालीन ग्रंथोमां तो मात्र अगीयारे तत्त्वो ज उपलब्ध थाय छे. आ बधो अस्तव्यस्त देखाती माहिती नवतत्त्व-सिद्धान्तना ऐतिहासिक मूल्यांकन माटे प्रस्तुत छे, कारण के ज्यारे निर्दिष्ट गद्यखंडो लखाया त्यारे आ सिद्धान्त प्रचलित न होई शके. आ सिद्धान्त प्रमाणे जैन सैद्धान्तिक मतोनुं समग्र तन्त्र जोव, अजोव, पुण्य, पाप, आश्रव, बंध, सवर, निर्जरा अने मोक्ष आ नव तत्त्वोमां समाई जाय छे, आ नव तत्त्वो खास ध्यान न खेंचे ए रीते (बीजां तत्त्वो साथे) आ गद्यखंडोमां नियतपणे छे. आ गद्यखंडोनो सदर्भ नितरां स्पष्ट करी दे छे के ज्यारे ते गद्यखंडो लखाया त्यारे नवतत्त्वनों सिद्धान्त प्रचलित होत तो तेओए जे हाथ आव्यां ते बधां तत्त्वोनो उल्लेख न कर्यो होत पण आ सिद्धान्ते जेमने खास ध्यानपात्र बनाव्यां छे ते नव तत्त्वोनो ज उल्लेख कर्यो

१ अमे आ विषय उपर जे कहेवाना छीए तेने ध्यानमां राखी कहेवु जोइए के अ अगणन उत्तरकालीन लहियाओनी बेदरकारीनु परिणाम छे.

होत. आ सिद्धान्तनी पोतानी ज वात करीए तो, ते सिद्धान्त अत्यन्त प्रबळपणे ऊठेली सैद्धान्तिक मागने संतोषवा घडवामा आव्यो हतो, कारण के हवे शक्य तेटला बधा ज लाक्षणिक जैन विचारोनी—तत्त्वोनी—यादी बनाववाना प्रश्न न हतो परंतु जैन सैद्धान्तिक मतोनु समग्र तन्त्र जेटला तत्त्वोथी आवरित थई जतुं होय तेटला ज तत्त्वोनी—बिनजरूरी तत्त्वोने स्थान आप्या विना—यादी घडवानो प्रश्न हतो. परिणामे छेल्ले अस्तित्वमां आवेली १२ तत्त्वोनी यादीनी बाबतमां वधाराना बिनजरूरी तत्त्वोने दूर करवानी सावधानीपूर्वकनी क्रिया थई. ज्यां सुधी प्रमेयमीमांसाविषयक मंतव्योने लागेवळगे छे त्यां सुधी जीव अने अजीव बे तत्त्वोए देखीती रीते ज पोतानी जातनी पूरेपूरी संभाळ लीधी—पोतानो जातने पूरेपूरी टकावी राखी, परंतु जेमने आचार-मीमांसाविषयक मंतव्यो साथे संबंध हतो ते शेष दस तत्त्वोमां निरर्थकताओ हती. जन्म-मरणचक्रना बंधननो अर्थ धरावतुं बंधतत्त्व अने आ चक्रमांथी छूटकारानो अर्थ धरावतुं मोक्षतत्त्व आ बे तत्त्वो उपयोगी हतां ए तो सहेजे समजी शकाय छे, परंतु वधारामां जे जरूर हती ते बंधना हेतुभूत एक तत्त्वनी अने मोक्षना हेतुभूत बीजा तत्त्वनी. परंतु केटलीक अप्रस्तुत बाह्य विचारणाओए बंधतत्त्व अने मोक्षतत्त्व उपरांत बे नहि पण पांच तत्त्वो स्वीकारवानुं जरूरी बनाव्युं. ते आ प्रमाणे. सारा एवा प्राचीन काळथी आस्रवने संसारचक्रमा जकडी राखवाने जवाबदार सामान्य माणसना आचार तरीके समजवामां आवतो, अने आ संसारचक्रमांथी मुक्तिने माटे जवाबदार आदर्श साधुना वैनयिक आचार तरीके संवरने समजवामां आवतो, परंतु पछी तरत ज पुण्य अने पाप ए बे तत्त्वो उमेरवामां आव्यां——पुण्य एटले शुभजन्मना हेतुभूत सुकृत्यो अने पाप एटले अशुभ जन्मना हेतुभूत दुष्कृत्यो. हवे एवुं लाग्युं के आस्रव–संवर ए बे तत्त्वोनो एक उपयोग छे, ज्यारे पुण्य अने पाप ए बे तत्त्वोनो बीजो उपयोग छे, अने तेथी चारेय तत्त्वोने बंध अने मोक्ष ए बे मूळभूत तत्त्वो साथे रहेवा देवामां आव्यां. पांचमा तत्त्व निर्जराने बीजा खास कारणसर रहेवा देवामां आव्युं मूळे तो वेदन अने निर्जरा बे तत्त्वोनो घनिष्ट अविनाभाव संबंध छे, अने जैन परम्परानी लाक्षणिकता तरीके तेमना उपर खास भार मूकवामां आवतो हतो. आम जैनो सारां–नरसां कृत्योने परिणामे आत्माने लागतुं अने तेमनां फळना भोग पछी आत्माथी छूटुं पडी जतुं 'कर्म' नामनुं एक जातनुं पौद्गलिक अर्थात् भौतिक द्रव्य मानता थया हता. पूर्वे करेलां कृत्यनां फळने भोगववानो प्रक्रिया वेदन कहेवाती, आत्माथी 'कर्म'द्रव्यना दूर

थवानी प्रक्रिया निर्जरा कहेवाती. बधां ज कर्मद्रव्यने दूर कर्या सिवाय मोक्ष थई शकतो नथी एवुं मनातुं हतुं एटले एवी समजण सदाय रही हती के साधुनो आचार पुष्कळ निर्जरा करे छे; परंतु धीमे धीमे वखत जता भारपूर्वक कहेवावा लाग्युं के साधुए (के अन्य व्यक्तिए) करेलुं तप ज आ पुष्कळ निर्जरानो उपाय छे — आ जातनी निर्जरानो पूर्वकृत्यनां फळभोगने परिणामे थती सामान्य प्रकारनी निर्जराथी भेद करवामां आव्यो. नवतत्त्वसिद्धान्तमां सवर उपरांत निर्जराने स्वीकारवामां आवी कारण के अहीं निर्जराथी अभिप्रेत हती पेली तप द्वारा थतो पुष्कळ निर्जरा अने संवरथी अभिप्रेत हतो साधुना आदर्श आचारथी (अने तपथीय) थतो नवां कर्मद्रव्यना सचयनो—आस्रवनो—निरोध. उमास्वातिना ९.२ अने ९.३ सूत्रो पाछळ आ समज रहेली छे. सूत्र ९.२ साधुना ते आचारो गणावे छे जे सवरना उपायभूत छे अने सूत्र ९.३ (जुओ ८.२४ पण) तपने विशे जणावे छे के ते निर्जरा पण करे छे. हकीकतना आ पासा उपर केटलाक सैद्धान्तिकोए एटलो बधो भार आप्यो के तेओ मोक्षमार्गना घटक तरीके केवळ सम्यक्दर्शन, सम्यक्ज्ञान अने सम्यक्चारित्रने ज नहि पण तपनेय गणवानी हदे गया– (उदाहरणार्थ,) आ मत उत्तराध्ययनना विरल (अने उत्तरकालीन जणातो) रचनाओमां स्थान धरावता तेम ज नवतत्त्वसिद्धान्तने स्थान आपता २८मा अध्ययनमां स्वीकारवामा आव्यो छे आपणे जोयुं तेम, आ मतनो स्वीकार उमास्वातिए कर्यो नथो वधारामां, उमास्वातिए नवतत्त्वसिद्धान्तमां पण सुधारो कर्यो छे. तेमने पोताने लाग्युं होवुं जोईए के जो आस्रव बंधनुं कारण होय, पुण्य शुभ बंधनु कारण होय अने पाप अशुभ बंधनुं कारण होय तो पुण्य अने पाप आस्रवना अवान्तर भेदो ज होवा जोईए, तेथी तेमणे नवतत्त्वना सिद्धान्ते स्वीकारेल तत्त्वोनी सूचीमांथी पुण्य अने पापने पडतां मूक्यां आचारविषयक मूळभूत तत्त्वोनी संख्या सातमांथी पांच करवामां ज उमास्वातिनुं कार्य समाप्त थई जतुं न हतुं, ते तो केवळ शरूआत हतो. तेमनुं खरुं काम तो आस्रव, बन्ध, सवर, निर्जरा अने मोक्ष आ पांच तत्त्वोना चोकठामां वारसागत आचारविषयक जूनी अने नवी चर्चाओने गोठववानुं हतुं. तेमणे ते काम केवी रीते पार पाडयु ते आपणे माटे झीणवटभर्या अभ्यासने पात्र छे.

शरूआतथी ज जैन ग्रंथकारो संसारचक्रमां मानवना बन्धनुं कारण अनेक दुष्ट क्रियाओ छे एवुं कहेता आव्या हता. वखत जतां आ क्रियाओनो विविधप्रकारे सूचीओ तैयार थई, अने अमुक एक संदर्भमा एक सूची प्रधानपणे रजू करवामां

आवती ज्यारे बीजा संदर्भमां बीजी, उमास्वाति पोताना ६. ६ सूत्रमां आवी चार सूचीओनो निर्देश करे छे, अने तेमने प्राप्त ग्रंथो उपर स्वतंत्रपणे दृष्टिपात करतां स्पष्ट जणाय छे के आ चार सूचीओ वधताओछा प्रमाणमां उपयोगमां लेवाती आ ग्रंथोना केटलाक गद्यखंडोमा कह्युं छे के पांच अव्रतो कर्मबन्धनुं कारण छे, केटलाकमां कह्युं छे के चार कषायो कर्मबन्धनुं कारण छे, केटलाकमां कह्युं छे के पांच इन्द्रियोना विषयोनो भोग कर्मबंधनुं कारण छे, केटलाकमां कह्युं छे के पांच क्रियाओ (वस्तुतः पांच क्रियापंचको अर्थात् पचीस क्रियाओ) कर्मबन्धनुं कारण छे. आमांनी प्रत्येक सूचीने तेनो पोतानो इतिहास छे ते उमास्वातिनी समजबहार छे, उदाहरणार्थ, सूत्रकृतांग २. २नी क्रियाविषयक चर्चा ते समयनी होवी जोईये ज्यारे उमास्वातिए जणावेल कोई पण क्रियापंचक घडवामां आव्यो न हतो, वळी तेमणे जणावेल त्रण क्रियापंचको तो एटला बधा उत्तरकालीन छे के पूर्वकालीन कोई चर्चामां तेमनो उल्लेख नथी—आ त्रण क्रियापंचकोने संग्रह-सूचीरूप स्थानांगमां नोंधवामां आव्या छे अने तेमां पण ते पाछळथी उमेराया होवा जोईए. परन्तु आ ऐतिहासिक दृष्टिना अभावनी बाबतमां उमास्वाति आपणा बीजा बधा प्राचीन ग्रंथकारोनी साथे छे, एकला नथी. प्रस्तुत सूत्रमां उमास्वाति सामान्यपणे कर्मबन्धनी वात नथी करता पण कर्मबन्धना एक प्रकार सांपरायिक कर्मबन्धनी वात करे छे, परन्तु तेथी आपणे जे कहेवा मागीए छीए तेमां कंई फरक पडतो नथी. केम ? समजावीए छीए. कर्मबन्धना ईर्यापथिक प्रकारथी कर्मबंधना सांपरायिक प्रकारनो भेद जणाववामां आव्यो छे. ईर्यापथिक कर्मबंध आदर्श साधुनी दिनचर्याथी थाय छे अने तेनी मानी लीधेली विशेषता ए छे के क्रियानुं फळ ते ज वखते अने त्यां ज भोगवाई जाय छे एटले फलभोग माटे पुनर्भव जरूरी नथी आपणा प्रस्तुत प्रयोजन माटे जेने पुनर्भव जरूरी नथी ते कर्मबंध कर्मबंध न होई प्रस्तुत सूत्रमां उमास्वाति कर्मबन्धनी ज वात करे छे अने कर्मबन्धना कोई एक खास प्रकारनी वात करता नथी एम धारवामां अमे साचा छीए. उमास्वातिने नडती बीजी मुश्केली वधु गंभीर छे. सूत्र ६.३–४ मां कह्युं छे के सुकृत्योथी पुण्यकर्मनो बन्ध थाय छे अने दुष्कृत्योथी पापकर्मनो बंध थाय छे. परंतु हमणा ज आपणने कहेवामां आव्युं तेम जो बधो कर्मबंध अव्रत, कषाय, इन्द्रिय-विषयभोग अने क्रियाने कारणे थतो होय तो सारां कृत्यो पुण्य कर्मनो बंध केवी रीते करी शके ए समजवुं कठण छे. ६. ११–१६ सूत्रोमां जाणे के गर्भित

रीते मुश्केलीनो उकेल सूचव्यो छे, कारण के त्यां आपणने आ के तें जातनां कृत्यो–जेमांना केटलांक देखीती रीते ज सारां छे अने केटलाक नरसां छे–द्वारा बंधातां कर्मोना भेद–प्रभेदो विशे कह्युं छे. तेम छतां खरेखर तो मुश्केली अणउकली ज रहे छे कारण के आवी रीते गणावेलां सुकृत्योने केवी रीते अव्रत, कषाय, इन्द्रियविषयभोग के क्रियानो प्रकार गणी शकाय ? उमास्वातिने न्याय करवा आपणे स्वीकारवुं जोईए के आ मुश्केली तो कर्मसैद्धान्तिकोए करेल आ समस्याना निरूपणमां पण रही छे ज, कारण के तेमणे स्पष्टपणे सुकृत्यो (=शुभकर्मो) अने दुष्कृत्यो (=अशुभ कर्मो) एवो विभाग (जे विभागनी नोंध उमास्वातिए सूत्र ८. २६ मां लोधी छे) कर्यो छे अने उमास्वाति सूत्रो ६. ११–२६ मां तेमने ज केवल अनुसर्या छे, तेम छतां कर्मबन्धना हेतुभूत कृत्योनी कर्मसैद्धान्तिकोनी प्रमाणभूत (standard) सूचीमां तो केवळ दुष्कृत्यो ज छे–जेम उमास्वातिए घडेली यादीमां छे तेम; आ प्रमाणभूत सूचीमां मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कषाय अने योग (८.१.) छे, जेमांना प्रथम चार दुष्कृत्यरूप ज छे ज्यारे पांचमो योग–जेनो अर्थ केवळ कृत्य छे–आचारशास्त्रीय दृष्टिए सारो के नरसो नथी, तटस्थ छे; योगने सूचीमां गणाववानु प्रयोजन ए छे के तेनाथी आदर्श साधुना ए कृत्यो जे कर्मबन्ध करवा छतां पुनर्भवनु कारण नथी तेमने आवरी लेवाय. कोई दलील करे के आ यादोमां गणावेल विषयोनो (items) क्रम तेमनी उत्तरोत्तर ओछी अने ओछी दुष्टतानो निर्देशक छे, परन्तु आ वात उमास्वातिनी सूची बाबतमां साची नथी. अथवा तो तेम होई पण शके, परन्तु आ यादोगत बधां ज विषयो दुष्कृत्यरूप ज होवाथो उमास्वातिनी सूचो विरुद्ध जे आपत्ति उठववामां आवी छे ते कर्मसैद्धान्तिकोनी आ सूची विरुद्ध पण रहे छे ज. एम तो न ज कही शकाय के उमास्वातिने पुण्यकर्मना बन्धनी समस्यामां कंई खास रस न हतो, कारण के धर्मनिष्ठ श्रावकना आचारने तेमणे महत्त्व आप्युं छे; अने धर्मनिष्ठ श्रावकनो आचार (साधुना आचारनी जेम मोक्षदायक नथी) पण शुभ जन्म या स्वर्गनुं कारण छे एवुं मानी लेवामां आव्युं होईने एने महत्त्व आपवानी साथे ज आ समस्या विशाळ पाये ऊभो थाय छे. आ कारणे नवतत्त्वसिद्धान्ते आस्रव अने संवरनी साथे साथे पुण्य अने पापने पण स्वीकार्यां; अने आ कारणे ज तत्त्वोनी सूचीमां पुण्य अने पापने न गणवा छतां उमास्वातिए विस्तारथो श्रावकाचारनु निरूपण कर्युं, आ वस्तु एनो रीते प्रकाश फेंकनारी छे. आम उमास्वाति सातमो

आठो अध्याय व्रतनो समस्याना निरूपणमां रोके छे—महाव्रतना शीर्षक नीचे साधुना आचारनी अने अणुव्रतना शीर्षक नीचे श्रावकना आचारनी चर्चा करे छे. तेमने आम करवुं पड्युं कारण के सामान्य चोकठामां व्रतोना द्वैविध्यनी समस्यानु निरूपण आस्रवना शीर्षक नीचे के संवरना शीर्षक नीचे करी शकाय तेम न हतुं–आस्रवना शीर्षक नीचे करी शकाय तेम न हतुं कारण के महाव्रत संवरनो भेद छे, आस्रवनो भेद नथी; संवरना शीर्षक नीचे करी शकाय तेम न हतु कारण के अणुव्रत आस्रवनो भेद छे, संवरनो भेद नथी. (नवमा अध्यायमां निरूपेली) संवरनी समस्यानी बाबतमांय उमास्वाति ते ज पद्धति अपनावे छे जे तेमणे आस्रवनी समस्यानी बाबतमां अपनावी छे, अर्थात् अहीं पण मोक्षना हेतुभूत मानवामां आवेली आदर्श साधुनी वैनयिक क्रियाओनी विविध सूचीओ तेओ आपे छे–जे सूचीओ जुदा जुदा ग्रंथोमां घडवामां आवी हती अने वधता-ओछा प्रमाणमां प्राचीन हती. आम देखीती रीते ज सौथी प्राचीन सूची त्रण गुप्ति अने पांच समितिओनी हती, बावीस परिषहोनी सूची पण ठीक ठीक प्राचीन हती, पांच चारित्रोनी सूची बहु प्राचीन न हती, बार अनुप्रेक्षानी सूची अने दस धर्मोनी सूची बन्ने खूब उत्तरकालीन छे. वधारामां बे प्रकारना तपनी–तेमना प्रभेदो साथे–सूची प्राचीन हशे पण बहु प्राचीन तो नहीं. निर्जरानी समस्या ९. ४७ मां निरूपवामां आवी छे ज्यां आपणने ए मतलबनुं कहेवामां आव्युं छे के आचारनो दृष्टिए माणस जेटलो वधु शुद्ध तेटलो वधु पुष्कळ निर्जरा ते करे छे–उमास्वातिनी पायानी समजण आ प्रश्न परत्वे जे छे तेनो निर्देश आपणे पहेलां करी गया छीए. कर्मबन्ध केवी रीते थाय छे अने मोक्ष केवी रीते थाय छे तेनो विगतोमां सैद्धान्तिक गूंच ऊठती नथी अने ते विगतोनुं वर्णन क्रमशः आठमा अने दसमा अध्यायोमां छे आम उमास्वातिए वारसागत आचारचर्चाओना समग्र राशिने आस्रव बन्ध, संवर, निर्जरा अने मोक्ष आ पांच तत्त्वोना चोकठामां गोठवी दीधो. आ रीते संगृहीत सामग्री प्रायः सर्वग्राही छे अने तेनी गोठवणी प्रायः व्यवस्थित छे, परन्तु आ बधानो एक दोष ए छे के ग्रंथकारमां ऐतिहासिक दृष्टिनो अभाव होवाथी प्राचीन, नूतन अने मध्यवर्ती वस्तुओनो खराब रीते भेळसेळ थई गई छे परन्तु जेवुं छे तेवा तत्त्वार्थसूत्रनो विचार करीए तो उमास्वाति आपणने जे कंई आपी शक्या छे ते ते परिस्थितिओमां तो घणुं उत्कृष्ट गणाय. [एकथी पांच अध्यायोमां संगृहीत सामग्रीनी बाबतमां कर्तानी ऐतिहासिक दृष्टिनी खामीने लीधे, समग्रपणे विचारीए तो, कंई ऊणप आवती नथी. आम होईने आ अध्यायो तेमनामां चर्चेली जैन मान्यताओनी अत्यन्त उपयोगी प्रस्तावनारूप बनी रहे छे.]

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

Form IV

(See Rule 8)

1, Place of Publication — Ahmedabad

2. Periodicity of its Publication — Quarterly

3. Printer's Name, Nationality, Address — 1 Swami Shri Tribhuvandasji Shastry, Indian, Shri Ramanand Printing Press, Kankaria road, Ahmedabad-22
   2 K. B. Bhavsar, Swaminarayana Mudranalaya Mandir, 46 Bhavsar Society, Nava Vadaj, Ahmedabad-13

4. Publisher's Name, Nationality, Address — Dalsukhbhai Malvania, Indian, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad—9

5. Editors' Names — 1 Dalsukh Malvania
   2. Dr H. C. Bhayani
   1. L. D Institute of Indology Ahmedabad—9
   2 School of Languages, Gujarat University, Ahmedabad—9

6 Names and Addresses of Individuals who own the Newspaper and partners or shareholders holding more than one-percent of the total capital — L D Institute of Indology, Ahmedabad-9

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

Dalsukh Malvania

Signature of publisher

Scope

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

...of Contributions

...tributions embodying ori... ...searches; abstracts of thes... ...the University; critical ed... ...published Sanskrit, Prakri... ...Apabhramsa, Old Hindi, Ol... ...appreciations and su... ...and medieval impor... ...notices of manuscript... ...will be published

...dium of Articles

...should be written in ...following four languag... ...Gujarati and Englis... ...articles written in languag... ...English should be accomp... ...summary in English

Remuneration

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

Annual Subscription

...dia	Rs.
Europe	Sh.
U. S. A.	Dollar

...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 ...les which throw light on Ancient ...in Culture

...ms of Contributions

...ributions embodying original ...rches, abstracts of theses accepted ...he University, critical editions of the ...blished Sanskrit, Prakrit, ...bhramsa, Old Hindi, Old Gujarati ... appreciations and summaries of ...ent and medieval important original ...s; notices of manuscripts and textual ...cisms will be published in the ...nal

...ium of Articles

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

...uneration

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

...ual Subscription

...nd	Rs.	20/-
...pe	Sh.	30
	Dollar	5.00

Other Rules

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

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

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

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

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

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

All contributions and correspondence may please be addressed to

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

OUR LATEST PUBLICATIONS

32.	**Philosophy of Shri Svaminarayana** by Dr. J. A. Yajnik	Rs. 3
34.	अध्यात्मबिन्दुः —हर्षवर्धनोपाध्यायनिबद्धः स्वोपज्ञवृत्त्या युतः ; सं० मुनिश्री मित्रानन्दविजयजी — नगीन जी. शाह	Rs. (
35.	न्यायमञ्जरीग्रन्थिभङ्गः — चक्रधरकृतः, सं० नगीन जी शाह	Rs. 3
36.	New Catalogue of Sanskrit and Prakrit Mss. JESALMER COLLECTION — Compiled by Munirāja Punyavijayaji	Rs. 4
37.	Prakrit Proper Names Pt. II Compiled by Mohanlal Mehta and K. Rishabh Chandra	Rs. 3
38.	Karma and Rebirth by Dr. T. G. Kalghatgi	Rs.
39.	Jinabhadrasūri's Madanarekhā Ākhyāyikā. Pt. Bechardas J Doshi	Rs 2
41.	Collection of Jaina Philosophical Tracts Ed. Nagin J. Sháh	Rs. 1
42.	Sanatukumāracariya, Editors Dr H. C. Bhayani and Prof M. C. Mody	Rs.
43.	The Jaina Concept of Omniscience by Dr. Ram Jee Singh	Rs. 3

17 2 75

SAMBODHI

(QUARTERLY)

VOL. 3 JULY-OCTOBER 1974 NO. 2-3

EDITORS
DALSUKH MALVANIA
DR. H. C. BHAYANI

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD 9

CONTENTS

The Absolute as Pure Consciousness

Kalidas Bhattacharya

A Phonological Sketch of Apabhraṁs'a
of the 11th Century A. D

W. S. Karunatilleke

The Āndhau Inscription of Rudrasimha I

Rasesh Jamindar

समराइच्चकहा में वस्त्र एवं आभूषणों के उल्लेख

झिनकू यादव

गीता और कालिदास

गौतम पटेल

उत्तर भारत में जैन यक्षी अम्बिका का प्रतिमा-निरूपण

मारुति नन्दन प्रसाद तिवारी

शृङ्गारमञ्जरी की शब्दावली

के. आर. चन्द्र

गुरु-स्तुति-चर्चरी

सं० र. म. शाह

તારંગાનું અજિતનાથ જિનાલય

સ્થપતિ મનસુખલાલ સેામપુરા

પેારબંદરની વાસુપૂજ્ય જિનની વાઘેલાકાલીન
પ્રતિમા અને તેનેા અભિલેખ

ત્રિભેાવનદાસ એા. શાહ, મણિભાઈ વેારા અને મધુસૂદન ઢાંકી

વત્સલ-ક્ષમામૂર્તિ શ્રીકૃષ્ણ

ઉપેન્દ્રરાય જ. સાંડેસરા

पद्मसुन्दरविरचित कुशलोपदेशकोश

सं० नगीन जी. शाह

1977
17275

A MODERN UNDERSTANDING OF ADVAITA VEDĀNTA

1. THE ABSOLUTE AS PURE CONSCIOUSNESS

Kalidas Bhattacharya

A

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

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

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

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

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

Mental status (*vrttis*, better, *antahkarana-vrttis*) come next to be distinguished in their freedom from this bodily subjectivity They are the states of cognition, feeling and will[3] that are not only felt as somehow dissociate from the corresponding objects—somehow standing at a distance—but also known that way explicitly when we introspect [4] There

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ness as only a property of the object In the former case the very use of the term 'introspection' might be questioned, but in the latter case the use is not illegitimate because, after all, this awareness is one of knownness But, then, the object of this awareness, the knownness of the object of primary cognition, is not revealed as subjective relatively to that earlier object, not revealed, in other words, as livingly dissociated from that object The only introspection that reveals its object as yet relatively subjective that way is the awareness of my primary *cognition* of an object, where the distinctive object of the introspection is that *cognition* (not that object), though with its erstwhile object somehow both hanging on and slipping This sense of the object of the primary cognition somehow both hanging on and slipping is precisely what we mean when we say that the cognition is being livingly dissociated from that object and so far standing as subjective relatively to it The introspection that does not reveal this relative subjectivity of the primary cognition may be called psychological introspection *(anuvyavasāya)*, the type of introspection we find spoken of in common psychological literature The type of introspection which, on the other hand, reveals that relative subjectivity of the cognition introspected may, in contrast, be called spiritual introspection[6] *(sākṣin)* It may be noted in passing that the reflective awareness of an object (not of its cognition)—apparently introspection of the first type—need not always refer to that object through the intervention of an intermediary like knownness or primary cognition though reflective, it may refer straight to the object of the primary level. When there is such straight reference, reflective awareness is, in reality, introspection of the spiritual type *(sākṣin)* The illusory snake, for example, detected as illusory, is known straight, though reflectively. Reflective knowledge of snake *as illusory snake*, which is the same thing as the retrospective account of what it is in the original experience,

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

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

B

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

10 *Mūlocchedikā anavasthā*

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

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

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

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

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

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

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

C

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

D

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

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

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

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

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

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

to them, in other words, subjectivity is symbolizable *a priori* and in a graded order, as mental (with appropriate *a priori* varieties), bodily (with space, time and qualitative varieties), and extra-bodily (as *mahābhūtas* only[13]) Much of the so-called empirical variety thus stands covered by Indian apriorities

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

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

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

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

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

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

W S. Karunatilleke

O. Introduction

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

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

(*a*) Western Apabhramśa, the literary documents of which range from 6th Cent. A D to 12th Cent. A D.

(*b*) Southern Apabhraṁśa, the literary documents of which range from 10th Cent A.D to 11th Cent A D,

and (*c*) Eastern Apabhramśa, the literary documents of which range from 7th Cent A.D to 12th Cent A D[4]

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

Jaina sect. This work is considered to have been composed around the middle of the 11th century A.D.[6] As the New Indo Aryan vernaculars had arisen by the 10th century A.D[7], it must be assumed that the type of Apabhramśa represented in our text is a purely literary variety that had gone out of colloquial usage at the time. Thus the variety of Apabhramśa described in this paper is literary Jaina Apabhramśa of the Digambara sect (to be abbreviated as DJA), which belongs to the southern group region-wise[8]

1 Phonemic Inventory

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

The following segmental phonemes can be posited for DJA.:

Vowels

The vowels of DJA[9] are considered here under two sub systems

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

	short			*long*		
	front	*central*	*back*	*front*	*central*	*back*
high	i		u	i.		u·
low		a			a:	

(*b*) vowels that contrast only for quality :

	front	*back*
mid	e	o

Consonants

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

1.1 Vowel length

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

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

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

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

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

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

1.12 Vowels / e / and / o /

In the representation of these vowels, four different ortho graphic symbols are used[10] which can be transliterated as [e], [e] and [o], [o] respectively Their distribution is as follows

In the non-final position of words,

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

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

In the word final position,

(a) in a closed syllable only [e] and [o] occur; e g [e] [addheN] 'by half'

Examples for [o] in this position are rare

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

For example, in the line, [utthiya e patthiva su] (Kch. 1.87) "having got up (and reported) to the king", the [e] is contracted to [e] only to suit the metric requirements. The metre of this verse is called Samānikā, which is defined as containing the metric quantities[11]

ra	ja	ga	la
– ⏑ –	⏑ – ⏑	–	⏑

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

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

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

1 13 Even in case of the non mid-vowels that contrast for length, the length-contrasts are restricted only to open syllables.

1.14 Vowel-contrasts

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

(a) Qualitative contrasts

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

(b) Quantitative contrasts

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

1.15 Distribution of vowels

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

1.15 1 Vowel sequences

There are two types of vowel sequences :

those that consist of two members and
those that consist of three members.

(*a*) Sequences of two vowels

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

V + V_1 sequences

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

$V_1 + V_2$ sequences

ai	,	sara sai	'Goddess Sarasvatī'
ai.	,	asai:	'bad'
au	;	paura	'noble'
ae	,	uvaesa	'instruction'
ao	,	paohara	'cloud'
a:a	,	anura a	'passion'
a·i	,	kokka·ivi	'having called'
a u	:	ta·u	'they' (f)
a:u	,	a sa.u ria	'filled with desire'
a e	,	a·esa	'instruction
ia	,	ia	'this'
iu	;	kiu	'done'
iu:	,	gha.iu na	'having killed'
ie	,	diesara	',chief of Brahmins'
io	,	vioa	'separation'
i·a	,	ṇi a	'led'
i:	,	ni:i	'law'

ı u	,	samı u	'vicı nity'
i e	,	tı,eN	'with her'
ua	,	cua	'fallen'
ua:	,	garua.ra	'heavıer'
uı	:	dui	'two'
ui.	,	suı na	'dream'
u a	,	du:a	'messenger'
u:ı:	,	hu ı.	'was' (feminıne)
ea	,	vea	'speed'
eı	,	kaheı	'says'
eu	;	deu	'god'
oa	,	toa	'water'
oı	;	avaloıa	'looked'
ou	,	goura	'gate'
ou.	,	kou.hala	'curıosıty'

(b) **Sequences of three vowels:**

Very frequently the vowel a and u, u seem to enter into construction wıth most of the above gıven two vowel sequences to yıeld sequences of three vowels Mostly these seem to occur at morpheme-boundary though withın the same word The following ınstances ware found :

aıu	;	aiuccıa	'very hıgh'
aea	;	ba laea	'a name'
aeu	,	paumaeu	' ,, '
a aa	;	saNcha aa	'shaded'
a ıa	;	dha ıa	'caused to run'
a ıu	;	gha ıu na	'havıng kılled'
ıaa	;	hıaa	'heart'
ıoa	;	vıoa	'separation'
uia	:	uıa	'rısen'
oıa	,	joıa	'seen'

1.15 2. Usually ın vowel sequences with either a or o as the last member, a phonetic glide 'y' develops and thıs ıs marked in the orthography. Thıs 'y' is of no phonemic sign

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

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

1 2 **Consonants**

Of the consonant segments the following need comment.

1.21 **Nasals**

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

- m 'bilabial nasal'
- ṇ 'retroflex nasal'
- N 'velar nasal'

Their distribution is ascertained as follows

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

Examples for their distribution are given below

word-initial position.

maa	'rut'
naa	'new'

intervocal position

ja ma	'until'
ja na	'know'

geminate position:

dummana	'sad'
donni	'two'

before homorganic stop:

thambha	'pillar'

before stop

laNpada	'addicted'
vidaNbia	'cheated'
daNti pura	'a city'
maNda	'little'
saNcallia	'moved'
saNcha·aa	'shaded'
saNjama	'restraint'
saNjha	'evening'
saNthia	'established'
parichaNdia	'an abandoned woman'
saNkia	'suspected'
saNkheva	'brevity'
phuliNga	'spark'
saNgha·u	'collected'

before /v/ and /s/,

saNvara	'restraint'
daNsana	'sight'

before /h/

tumha·risa	'like you'
genha	'take'
siNha	'lion'

word-final position;

hauN	'I'
tuhuN	'you'

Observations

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

thambha	'pillar'
khaNbha	'pillar'

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

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

/m/	has the allophone	[m]	bilabial nasal in all of its occurrences;
/n/	has two allophones,		
	a dental nasal and	[n]	before dental stops, and
	a retroflex nasal	[n]	elsewhere;
/N/	has two allophanes,		
	a palatal nasal	[ñ]	before palatal stops,
	and a velar nasal	[N]	elsewhere

1.22 'y'

'y' is orthographically represented in Kch It generally occurs intervocally singly, and there is only one form that shows its occurence in the initial position The form concerned is 'ya' meaning 'and' which is an enclitic and can be therefore considered as forming part of the preceding word. In its intervocalic occurrence 'y' can be treated as a phonetic-glide, having no phonemic relevance (cf. 1 152)[15]. Hence, in our phonemic transcription 'y' will never be written.

1 23 Consonant Contrasts

1 23.1 Examples for consonant contrasts are given below. However, instances for the single occurrences of stops intervocally other than the retroflex are rare.

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

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

An aspirate stop is geminated with the corresponding unaspirate

Examples for these contrasts are given below

-p ≠ -pp-	, aipaura	'very noble'	parippama na	'limit'
-ph ≠ -pph-	, pariphuria	'throbbing'	appha lia	'beat'
-bh- ≠ -bbh-	, nabha	'sky'	gabbha	'womb'
-t- ≠ -tt-	, karatana	'authorship'	nirutta	'certain'
-th- ≠ -tth-	, pothaa	'book'	atthi	'is'
-d- ≠ -dd-	, paridinta	giving	raudda	cruel'
-dh- ≠ -ddh-	, paridharia	'bearing'	saniddha	'smooth'
-ṭ- ≠ -ṭṭ-	, poṭa	'belly'	gharaṭṭa	'grinding stone'
-ṭh- ≠ -ṭṭh-	; seṭhi	'millionaire'	aṭṭhama	'eighth'
-ḍ- ≠ -ḍḍ-	; phuḍu	'clear'	uḍḍa.via	'flown'
-ḍh- ≠ -ḍḍh-	, paḍhama	'first'	vaḍḍha	'old'
-c- ≠ -cc-	, vicitta	'variegated'	uccia	'high'
-ch- ≠ -cch-	; parichandia	'abandoned woman'	accha	'be'
-j- ≠ -jj-	, ajia	'unvanquished'	ajjia	'acquired'
-jh- ≠ -jjh-	; parijhijja	'emaciated'	jujjha	'fight'
-k- ≠ -kk-	, nikea	'place'	hikka	'hiccough'
-g- ≠ -gg-	, vagi	'crane'	vagga	'group'
-gh- ≠ -ggh-	. parighulia	'shaking'	uggha.ḍa	'open
-m ≠ -mm-	, kama	'stepping'	kamma	'action'
-n- ≠ -nn-	, tana	'one's own'	kanna	'ear'
-l- ≠ -ll-	, salaha	'praise'	vallaha	'loved one'
-v- ≠ -vv-	, hava	'becoming'	savva	'all'

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

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

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

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

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

e g. pari-pa lhu 'protected'
pari–ppama·na 'limit'

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

(a) /joana saa sahasa parippama ṇe/ (Kch 1,3 2) which is phonetically,

[joyaṇa saya sahasa parippama:ne]
'limited by hundred thousand yojanas',

(b) /paripa:lhu puttu bhanantia.iN/ (Kch. 2, 6, 6) which is phonetically,

[paripa:lhu puttu bhanantiya ī] 'she kept him addressing him as son'.

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

1.24 Distribution of the consonants

1.241 Single occurence

Word-finally only /N/ occurs

e g kajjeN	'by the action'
hauN	'I'
kiN	'what'
paiN	'your'

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

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

1.242 Consonant sequences

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

Consonant sequences can be either geminate (occuring only intervocally) or clusters Examples for geminates were given earlier (Cf. 1 232 above). Examples for consonant clusters are given below

word-initial position ,

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

word-medial position

word-medial consonant clusters are classifiable as follows

1. nasal + [homorganic stop / spirant]

and 2 1 + h

Examples

-mp-	,	campa	'a city'
-mph-	,	phemphari	a fruit
-mb-	,	a ɛmta	'reddish'
-mbh-	,	khambha	'pillar'
-nt-	,	avani	a city'
-nth-	,	pantha	'traveller'
-nd-	,	chindana	'severi g
-ndh-	,	andha	'blind'
-nt-		tinta	'gambling house'
-nth-	,	ganthi	'knot'
-nd-	,	manda	'crush'
-Nc-	,	KaNcana	'gold'
-Nch-	,	laNchia	'marked'
-Nj-	;	saNjama	'restraint'
-Njh-	;	saNjha	'evening'
-Nk-	,	vaNkuda	'crooked'
-Nkh-	.	saNkheva	'brevity'
-Ng-		anaNga	'cupid'
-Ngh-	;	saNghada	'put together'
-Nv-	,	saNvara	'restraint'
-Ns-	;	aNsu	'tears'
-Nh-	:	siNha	'lion'
-mh-	;	tumha	'you'
-nh-	,	ginha	'grasp'
-lh-	,	ralho	'a name'

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

Word initial	Intervocal Single	Intervocal geminate	Intervocal clusters	word final
p	(-p-)	-pp-	-mp-	—
ph	(-ph-)	-pph-	-mph-	—
b	-	-	-mb-	—
bh	(-bh-)	-bbh-	-mbh-	—
t	(-t-)	-tt-	-nt-	—
th	(-th-)	-tth-	-nth-	—
d	(-d-)	-dd-	-nd-	—
dh	(-dh-)	-ddh-	-ndh-	—
ṭ	(-ṭ-)	-tṭ-	-nṭ-	—
ṭh	(-ṭh-)	-ṭṭh-	-nṭh-	—
ḍ	(-ḍ-)	-dḍ-	-nḍ-	—
ḍh	(-ḍh-)	-ḍḍh-	-nḍh-	—
c	(-c-)	-cc-	-NC-	—
ch	(ch-)	-cch	-Nch-	—
j	(-jh-)	-jj-	-Nj-	—
jh	(-jh-)	-jjh-	-Njh-	—
k	(-k-)	-kk-	-Nk-	—
kh	—	-kkh-	-Nkh-	—
g	(-g-)	-gg-	-Ng-	—
gh	(-gh-)	-ggh-	-Ngh-	—
m	(-m-)	-mm-	-mh-	—
-ṇ-	n	-nṇ-	-nh-	—
N	—	—	Nh	N
r	-r-	—	—	—
l	-l-	-ll-	-lh-	—
v	-v-	-vv-	—	—
s	-s-	—	—	—
h	-h-	—	—	—

– marks non occurence Segments given within parenthesis are of very limited occurence

2. Syllabic Structure

Always a vowel constitutes a syllabic nucleus All consonants other than /N/, and all the word initial clusters given above (cf under 1 242) occur as onsets Only /N/ occurs as coda word finally Medially all consonants other then /N/ can occur as onsets of the following syllable In case of medial consonant sequences, a syllabic cut is possible after the first consonant which would then be treated as the coda of the preceding syllable, the second consonant being treated as the onset of the following syllable Stops other then voiced retroflex are of very low-frequency medially as onsets A sequence of syllabic nuclei can occur without any onsets (or codas)
Examples (/ marks syllable boundary)

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

2.1 Syllable types

The following syllable types are found ( ) marks option :

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

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

tha	be	monosyllabic
ai	'oh'	disyllabic
kaa	'done'	disyllabic
khambha	'pillar'	disyllabic
paiN	'you'	disyllabic
anea	'various	trisyllabic
ajjava	'straight forwardness'	trisyllabic
annonna	'mutual'	trisyllabic
dekkhauN	'to see'	trisyllabic
aṇāviu	'summoned'	quadrisyllabic
kaṃcaṇamai	'golden'	'pentasyllabic

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

3. Remarks

3.1 Intervocalic single occurrence of stops

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

Old Indo-Aryan		*Apabhraṃśa*
Unaspirate stops other than labial and retroflex	>	ϕ
p	>	–v–
ṭ ḍ	>	–ḍ–
Aspirate stops other than retroflex	>	–h–
–ṭh – –ḍh–	>	–ḍh–

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

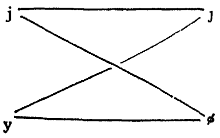
The resultant distributional pattern of the stop consonants has been partly disturbed due to loan-words from Old Indo Aryan and other Middle Indo-Aryan dialects that contained intervocalic stops. A few examples for these changes follow

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

3.2 'y'

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

Old Indo-Aryan Apabhramśa DJA)



/word initial position

/inter vocal position

Examples:

Old Indo-Aryan		*Apabhraṁśa (DJA)*
jana	'people'	jana
yāna	'vehicle'	ja·na
rāja	'king'	ra:a

Foot Notes

1 *Tagare G V*, Historical Grammer of Apabhraṁśa, Poona, 1948, pp 1–21.

2 Ibid

3 Ibid

4 Ibid

5 The following editions have been used

'Kara Kaṁḍa Cariu of Muni Kanakamara' edited by Hiralal Jain, 1934, Karanja Jaina Publication Society, Karanja, Berar, India

'Kara Kaṁḍa Cariu of Muni Kanakamara' edited by Hiralal Jain, 1964, Bharatīya Jñāna Pīṭha Prakāśan

6 'Kara Kaṁḍa Cariu', 1934 edition by Hirlal Jain, p. 37

7 *Chatterji S K*, Indo-Aryan and Hindi, Calcutta, 1960, pp 102-105.

8 Supplementary data and grammatical information have been taken from the following works:

Pischel, R, 'Comparative Grammar of the Prakrit languages,' translated into English by Subhadra Jha,

Bhayani, H C, 'Anuśīlano' (Prāyaḥ Gajarati ane Apabhraṁśa Viṣayak adhyayana lekhono saṁgraha) in Gujarati,

Hemacandra's 'Vyākaraṇa' of which the portions relevant for Apabhraṁśa have been edited and translated into Hindi by Śāligram Upadhyāya, under the title 'Apabhraṁśa Vyākaraṇa'

9 Pischel, also gives 'ṛ' (i e vocalic 'ṛ') as belonging to the vowel system of Apabhraṁśa He remarks "'ṛ' was retained just dialectally only in Apabhraṁśa". (cf Pischel, Comparative Grammar of the Prakrit Languages, p 51 §47) Examples for 'ṛ' given by him are,

tṛṇu	'grass'
gṛṇhai	'takes'

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

10 Cf Kara Kamḍa Cariu, 1964 edition by Hiralal Jain

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

	ma	ta	ra	bha	ya	ja	sa	na
1st syllable	–	–	–	–	⌣	⌣	⌣	⌣
2nd syllable	–	–	⌣	⌣	–	–	⌣	⌣
3rd syllable	–	⌣	–	⌣	–	⌣	–	⌣

where – marks 'heavy' and ⌣ marks 'light'.

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

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

i u i· u·

a a·

―――――――――――――――

e o

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

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

of *Maharūpasiddhi*, under 5 5

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

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

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

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

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

Colophon :

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

THE ĀṄDHAU INSCRIPTION OF RUDRASIṀHA I

Rasesh Jamindar

Āndhau (23.46 N.,69 53 E), a small village in the heart of the desert, is situated south–east of Khāvḍā in Khāvdā Tālukā of Kachchh District in Gujarat state Though possessing no significance at present either political or commercial or economic or cultural, this small deserted village is historically very important as it had offered no less than six[1] inscriptions belonging to the reign of Western Kshatrapas Out of these six Western Kshatrapa inscriptions, five have already been published[2] while one, under review, so far remains unpublished.

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

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

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

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

Text

१ त्रस्य राज्ञो क्षत्रप[स्य] [जय]
२ दाम पौत्रस्य राज्ञो म[हाक्षत्र]
३ पस्य स्वामि रुद्रदाम पुत्रस्य
४ [रा]ज्ञो महाक्षत्रपस्य स्वामि रुद्रसि-
५ हस्य वर्षे १००[+]१०[+]४ जेष्ठामुल(य)[5]
६ [शु]द्ध द्वादशिय मि[ति] प्रतिष्ठा पे
७ आभीरि[6] पुसकु
८ [?] [?] [पु] त्र[स]
९ हू वे [नि] कस गोत्र[स] [?]
१० नंदक ह[स्ते] उथापित

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

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

This epigraph throws some light on the genealogy of the Western Kshatrapa dynasty and the royal titles used by them Titles of *Rājā, Swāmi* and *Mahākshatrapa* have been used both for Rudradāmā and Rudrasiṁha, while for Jayadāmā only *Rājā* and *Kshatrapa* titles are used. *Swāmi* is omitted here. Junāgadh Rock-inscription of Rudradāmā,[5] Gundā inscription of Rudrasiṁha,[6] Junāgadh inscription of Jayadāmā's grandson[7] and Gaḍha inscription of Rudrasena[8] mention Jayadāmā as राजा क्षत्रप स्वामि. Therefore, the epigraph under discussion once again confirms the belief that Jayadāmā died during his kshatrap-ship without becoming Mahākshatrapa in the life-time of his father Chāṣṭan [9]

So far we have known only two inscriptions of Rudrasiṁha I (1) Gundā inscription[10] and (2) Mevāsā inscription.[11] Now we have two more inscrsptions of this king · one is from Vāndha[12] and another from Āndhau which is under review here. So far Rudrasimha is concerned, this epigraph throws no more light excepting offering us the year 114 which date we have already known from his coins. Rudradāmā, the son of Jayadāmā and the father of Rudrasiṁha, has been also mentioned as *Mahākshatrapa* here. The first two letters..त्रस्य of the first line of this record suggest that some words before them might have been engraved on the broken part of the stone which might have mentioned the name of Chāṣṭan, the father of Jayadāmā.

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

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

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

References

1 Five stone-inscriptions from Āṅdhau in Kachchh district were found in the last decade of ninteenth Century A. D, and were taken care of by the Diwan Bahadur Ranchhodbhai Udayaram, the then Diwan of the Kachchh state After that Shri D. R. Bhandarkar, the then Assistant Superintendent of the Western Circle of the Archaeological Survey of India, again took notice of these inscriptions in January 1906 Out of these, four were published in the Epigraphica Indica. The fifth one of these, which lay unpublished since then, is under review here Recently discovered Āṅdhau inscription of the year 11 was edited and published by Mrs Shobhana Gokhale in the Journal of Ancient Indian History, Vol.2, p. 104.

2 For 4 inscriptions of the year 52 see Epigraphica Indica; Vol. XVI, pp. 23 ff., and of the year 11 see Journal of Ancient Indian History, Vol. *II*, Nos. 1-2, pp. 104 ff, Calcutta, 1969

3 This may be read as ज्येष्ठामूलीये.

4 This री seems doubtful. Probably it may be श्री,

5 Epigraphica Indica, Vol. VIII, pp. 42 ff.

6 Ibid, Vol. XVI, pp. 233 ff.

7 Ibid, Vol. XVI, pp. 241 ff

8 Ibid, Vol. XVI, pp. 238 ff.

9 In Khāvdā inscription of the time of king Rudrasimha 1st Jayadāmā is mentioned as *Rāja* and *Swāmi* without using the *Kshatrapa* title as usual (See Journal of Oriental Institute, Vol XI, No 3, March 1962, p 238) But no importance is to be attached for omission of the *Kshatrapa* title as *Mahākshatrapa* title is also conspicuously omitted in case of Rudradāmā in this record This is an exception

10 See above footnote 6.

11 See Watson Museum Report, Rajkot, 1923-24 pp 12

12 This has been edited by this author & will be published in this Journal in the next issue

13 See above footnote 2

14 See Umesh Mishra Commemoration Volume, pp 703 ff, Allahabad, 1970

15 With the kind consent of Shri M H Raval, the then curator of the Museum, I was able to read this inscription in 1962 He also supplied me with a photo of this inscription I am grateful to him for his cooperation

समराइच्चकहा में वस्त्र एवं आभूषणों के उल्लेख

झिनकू यादव

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

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

वस्त्र के प्रकार

समराइच्चकहा में निम्नलिखित प्रकार के वस्त्रों का उल्लेख है।

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

उसके रेशे से बनाये जाने वाला वस्त्र कहा गया है।[7] हर्षचरित में दुकूल का प्रयोग उत्तरीय, अधोवस्त्र, साड़ी तथा चादर आदि के रूप में किये जाने का उल्लेख है।[8] डा. वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार सम्भवत कूल का अर्थ देश्य या आदिम भाषा में क[illegible] था, जिससे कोटिक शब्द बना है। दोहरी चादर या थान के रूप में विक्रयार्थ आने के कारण यह द्विकूल या दुकूल कहलाने लगा।[9] यशस्तिलक में भी दुकूल का उल्लेख पाया गया है, राजपुर में दुकूल और अंशुक की वैजयंतियां (पताकायें) लगायी गई थी।[10] इसी ग्रन्थ में आगे बताया गया है कि राज्याभिषेक के बाद सम्राट् यशोधर ने धवल दुकूल धारण किया।[11] हम्मीर महाकाव्य में नीले रंग के दुकूल का उल्लेख है।[12]

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

अंशुक समराइच्चकहा के उल्लेख से पता चलता है कि अंशुक एक प्रकार का महीन एवं सुन्दर रेशमी वस्त्र था[13]। डा. मोतीचन्द के अनुसार यह चन्द्र किरण एवं श्वेत कमल के समान सफेद होता था।[14] बुनावट के अनुसार इसके कई भेद बताये गये हैं यथा एकांशुक, अर्ध्यर्धांशुक, द्वयंशुक और त्र्यंशुक आदि।[15] आचारांग सूत्र में अंशुक और चीनांशुक दोनों का उल्लेख मिलता है।[16] बृहत्कल्प-भाष्य में दोनों को पृथक-पृथक गिनाया गया है।[17] कालिदास ने भी सीतांशुक[18] अरुणांशुक[19], रक्तांशुक[20] तथा नीलांशुक[21] का उल्लेख किया है। हर्षचरित में भी एक स्थान पर मृणाल के रेशों से अंशुक की सूक्ष्मता का दिग्दर्शन कराया गया है।[22] एक अन्य स्थान पर फूल पत्तियों और पक्षीयों की आकृतियों से सुशोभित अंशुक का भी उल्लेख किया गया है।[23] आदिपुराण में भी रंग भेद से इसे सीतांशुक, रक्तांशुक और नीलांशुक आदि कई नामों से उल्लिखित किया गया है।[24]

यशस्तिलक में भी सफेद अंशुक,[25] कुसुम्भांशुक या ललाई लिये हुए रंग का अंशुक[26] तथा कार्दमिकांशुक अर्थात् नीला या मटमेले रंग का अंशुक[27] आदि का उल्लेख है। रंग आदि के भेद से अंशुक भी कई प्रकार का होता था जो सम्भवतः दुकूल से निम्न कोटि का कपड़ा माना जाता था। यह सुन्दर, स्निग्ध तथा महीन होता था।

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

अर्धचीनांशुक—चीनांशुक की भांति समराइच्चकहा में अर्धचीनांशुक का भी उल्लेख है।[32] संभवतः यह आधा रेशम तथा आधा सूत का बना होता था अथवा चीनां-शुक के छोटे नाप का टुकड़ा था।

देवदूष्य—यह एक दिव्य किस्म का वस्त्र था जिसका प्रयोग अधिकतर धार्मिक प्रवृत्ति के लोग तथा राजा महाराजा ही करते थे।[33] आदिपुराण में' दूष्य का उल्लेख है जिसके अनुसार दूष्यशाल[34] कपड़े की चांदनी के लिए प्रयुक्त समझा जाता था। डा. वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार स्तूप के शरीर पर जो कीमती वस्त्र चढाये जाते थे वे देवदूष्य कहलाते थे।[35] भगवतीसूत्र में' देवदूष्य को एक प्रकार का दैवी वस्त्र बताया गया है जिसे भगवान महावीर ने धारण किया था।[36]

क्षौम वस्त्र—समराइच्चकहा में' इसका उल्लेख कई जगह किया गया है।[37] वैदिक साहित्य में' भी इसका उल्लेख है जिसे डा. मोतीचन्द ने अलसी की छाल से निर्मित बताया है।[38] तैत्तिरीय संहिता में' भी इसका उल्लेख आया है।[39] आश्वलायन श्रौत सूत्र में' क्षौम का उल्लेख दान देने के संदर्भ में' हुआ है।[40] आदिपुराण में भी क्षौम का उल्लेख है जो अत्यधिक कीमती, मुलायम और सूक्ष्म होता था।[41] हर्षचरित से पता चलता है कि आसाम के राजा भास्कर वर्मा ने हर्ष को बहुत से क्षौम के लम्बे टुकड़े भेंट स्वरूप प्रदान किये थे।[42] डा वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार यह आसाम और बंगाल में' उत्पन्न एक प्रकार की घास से निर्मित किया जाता था।[43] काशी और पुण्ड्र देश क्षौम के लिये प्रसिद्ध थे।[44] उपरोक्त उल्लेखों से स्पष्ट होता है कि क्षौम एक प्रकार का महीन, कीमती एवं सुन्दर वस्त्र था जिसका प्रयोग अधिकतर धनी, सम्पन्न एवं राजघराने के लोग ही कर पाते थे।

पटवास—समराइच्चकहा में' पटवास का भी उल्लेख है।[45] आदिपुराण में' पटांशुक का उल्लेख है।[46] जिसका अर्थ रेशमी वस्त्र लगाया जा सकता है। पटवास और पटांशुक एक दूसरे से भिन्न थे। पटांशुक एक कीमती रेशमी वस्त्र था जिसका प्रयोग धनिक ही कर पाते थे जबकि पटवास सूती एवं सस्ता वस्त्र था जिसका प्रयोग साधारण लोग भी करते थे। हर्षचरित में' राज्यश्री के विवाह के समय नये रंगे हुए दुकूल वस्त्रों के बने हुए पटवितान लगे हुये थे और पूरे थान में' से पट्टियां और छोटे-छोटे पट्ट फाड़कर अनेक प्रकार की सजावट के काम में' लाये जा रहे थे, यहां वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार पट पूरा थान था और पटी लम्बी पट्टियां थीं' जो झालर आदि के काम में' लायी जा रही थी।[47] इन सब उद्धरणों से स्पष्ट होता है कि पटवास सम्भवतः साधारण किस्म का कपड़ा रहा होगा।

वल्कल—इसका प्रयोग अधिकतर जंगल में' रहनेवाली जातियाँ अथवा साधु-संन्यासी करते थे।[48] छाल के वस्त्र को वल्कल कहा जाता था जो बौद्ध भिक्षुकों को अविहित थे।[49] कालिदास ने कुमारसंभव में' वल्कल वस्त्र का उल्लेख किया है।[50] बाणभट्ट ने उत्तरीय और चादर के रूप में' वल्कल के प्रयोग का उल्लेख किया है।[51] हर्षचरित में' उल्लिखित है कि सावित्रीने कल्पद्रुम की छाल से निर्मित वल्कल वस्त्र धारण किया था।[52]

अन्य वस्त्र उत्तरीय—समराइच्चकहा में' उत्तरीय को चादर के रूप में' उल्लिखित किया गया है जो कमर से ऊपर ओढ़ने के प्रयोग में' आता था।[53] उत्तरीय कन्धों पर

धारण किया जाता था।[54] यशस्तिलक में उल्लिखित है कि मुनिकुमार युगल, शरीर की शुभ्र प्रभा के कारण, ऐसे प्रतीत होते थे जैसे उन्हों ने दुकूल का उत्तरीय ओढ़ रखा हो।[55] आगे इसी ग्रन्थ में उल्लिखित है कि कुमार यशोधर के राज्याभिषेक का मुहूर्त निकालने के लिए जो ज्योतिषी इकट्ठे हुए थे वे दुकूल के उत्तरीय से अपना मुँह ढँके थे।[56] अमरकोष में उत्तरीय को ओढनेवाला वस्त्र बताया गया है।[57] कादम्बरी और हर्षचरित में दुकूल के बने उत्तरीय का उल्लेख है।[58] हर्षचरित में वल्कल के भी उत्तरीय का उल्लेख मिलता है।[59] इन सभी प्रमाणों से स्पष्ट होता है कि उत्तरीय का प्रयोग कमर से ऊपर ओढने के लिये होता था। यह विभिन्न किस्म का होता था।

कम्बल[60]—यह भेड़ बकरी के बाल से तैयार किया जाने वाला वस्त्र था जो ओढने के लिये प्रयुक्त होता था। कम्बल का प्राचीनतम उल्लेख अथर्ववेद में मिलता है।[61] आदिपुराण में भी इस वस्त्र का नाम आया है।[62] ह्वेनसांग के अनुसार यह भेड़, बकरी के ऊन से निर्मित किया जाता था और मुलायम तथा सुन्दर होता था।[63]

चेलवस्त्र[64]—यह एक मोटा और मजबूत किस्म का कपड़ा होता था। समराइच्चकहा में चेलगृह[65] का उल्लेख है जिससे पता चलता है कि यह एक मोटा तथा मजबूत कपड़ा रहा होगा जो दरी, गलीचा तथा तम्बू आदि बनाने के काम में आता था। भगवती सूत्र में भी चेल का उल्लेख है जिसे साधारण लोग अथवा साधु–संन्यासी धारण करते थे।[66]

स्तनांशुक—समराइच्चकहा में मणि–रत्नों से जटित एक प्रकार का वस्त्र बताया गया है जिसका प्रयोग राजघरानों की स्त्रियां करती थीं।[67] यहां इसका व्यवहार वक्ष बन्धनी के रूप में किया गया है। वैदिक काल में आर्य स्त्रियां स्तनपट्ट धारण करती थीं।[68] गुप्तकाल में भी उस समय के सिक्कों पर स्तन-पट्ट धारण की हुई स्त्रियों के चित्र अंकित हैं।[69] आदिपुराण में स्तनांशुक शब्द का उल्लेख मिलता है।[70] सम्भवतः यह एक रेशमी वस्त्र का टुकडा होता था जिसे स्त्रियां वक्षस्थल पर सामने से लेकर पीछे पीठ की ओर बांधती थीं। समराइच्चकहा में इसे मणि–रत्नों से युक्त बताया गया है जो सौंदर्यवृद्धि के लिए जटित किये गये जान पड़ते हैं।

गण्डोपधान[71]—समराइच्चकहा में इसे रखकर आराम से बैठने के लिए प्रयुक्त समझा गया है। सम्भवतः यह गोल तकिया की तरह का होता था जिस पर बैठने से आराम होता था।

आलिंगनिका[72]—यह एक प्रकार की लम्बी तकिया होती थी जिसका प्रयोग सोते समय किया जाता था।

आभूषण

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

वस्त्रों के धारण करने की कला के साथ-साथ आभूषणों का प्रयोग भी भारतीय सभ्यता के विकास के साथ-साथ प्रारम्भ हुआ।[73] समराइच्चकहा में निम्नलिखित आभूषणों का उल्लेख है।

कुण्डल—इसका उल्लेख समराइच्चकहा में कई स्थानों पर किया गया है।[74] यह कान में पहना जाने वाला एक अलंकार था जिसे स्त्री-पुरुष दोनों धारण करते थे। कुण्डल की आकृति गोल-गोल छल्ले के समान होती थी। अमरकोष में इसे कान को लपेट कर पहना जाने वाला आभूषण बताया गया है।[75] डा वासुदेव-शरण अग्रवाल के अनुसार इसमें गोल वाली तथा सोने की इकहरी लड़ी लगी होती थी, अजन्ता की चित्रकला में इस तरह के कुण्डलों को चित्रित किया गया है।[76] हम्मीर महाकाव्य में भी कुण्डल का उल्लेख है जिसका प्रयोग पुरुष किया करते थे।[77] यशस्तिलक में आया है कि सम्राट यशोधर ने चन्द्रकान्त के बने कुण्डल धारण किये थे[78]। इसी ग्रन्थ में आगे उल्लिखित है कि मुनिकुमारयुगल बिना आभूषणों के ही अपने कपोलों की कान्ति से ही ऐसे लगते थे मानो कानों में कुण्डल धारण किये हो।[79] आदिपुराण में मणि कुण्डल,[80] रत्न कुण्डल,[81] कुण्डली,[82] तथा मकराकृति कुण्डल[83] आदि विभिन्न प्रकार के कुण्डलों का उल्लेख है जिससे स्पष्ट होता है कि उस समय विभिन्न प्रकार के कुण्डलों का प्रयोग किया जाता था। यहां कुण्डली का तात्पर्य छोटे आकृति के कुण्डल से लगाया जा सकता है।

कटक—समराइच्चकहा में कटक का उल्लेख कई बार किया गया है।[84] इसका प्रयोग स्त्री-पुरुष दोनों करते थे। यह हाथ में पहना जाने वाला आभूषण था। कटक कदम्ब (पैदल सिपाही) की व्याख्या में वासुदेवशरण अग्रवाल ने बताया है कि सम्भवत कटक (कड़ा) पहनने के कारण ही इन्हें कटक कदम्ब कहा जाता था।[85] हर्षचरित में उल्लेख है कि 'कुमार के कटक मणिदेव की केयूर मणि से आलिंगन में उस प्रकार रगड़ खायेगी जैसे मन्दराचल के कटक विष्णु के केयूर से टकराये थे।[86] इन उद्धरणों से स्पष्ट होता है कि कटक और केयूर दोनो का प्रयोग स्त्री-पुरुष करते थे। आदिपुराण में एक स्थान पर दिव्य कटक[87] का उल्लेख है जिसे रत्नजड़ित कड़ा कहा जा सकता है।

केयूर[88]—इसका प्रयोग स्त्री-पुरुष दोनों करते थे। अमरकोष में अंगद और केयूर को पर्याय बताया गया है।[89] भर्तृहरि ने केयूर का उल्लेख पुरुषों के अलंकार के रूप में किया है।[90] किन्तु इसके विपरीत यशस्तिलक में आया है कि विरह की स्थिति में स्त्रियां बाहु का केयूर पैरो में तथा पैरो का नूपुर बाहु में पहन लेती है। * स्पष्टत इसका प्रयोग स्त्रियां ही नहीं, वरन पुरुष भी करते थे।

मुद्रिका—समराइच्चकहा में इसे अंगुलियों में पहना जाने वाला अलंकार बताया गया है।[91] मुद्रिका का उल्लेख भगवती सूत्र में भी आया है।[92] यशस्तिलक में अंगुठी के लिए उर्मिका[93] तथा अंगुलीयक[94] शब्द आये हैं। हर्षचरित में भी

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

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

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

रत्नावली—यह रत्नों की बनी हुई माला होती थीं जिसे राजघरानों की स्त्रियां ही धारण करती थीं।[105] रत्नावली का उल्लेख भगवती सूत्र[106] में तथा आदिपुराण[107] में आया है। रत्नावली में नाना प्रकार के रत्न गूथे जाते थे और मध्य में एक बड़ी मणि जटित रहती थी।

हार—समराइच्चकहा में हार का उल्लेख कई बार किया गया है।[108] यह गले में धारण किया जाने वाला आभूषण था। कालिदास ने हार का उल्लेख कई रूपों में किया है यथा-हार,[109] हारशेखर,[110] हारयष्टि,[111] तारहार[112] तथा कनकहार[113] आदि। आदि पुराण में एक सौ आठ मुक्ता लड़ियों से युक्त हार का उल्लेख है।[114]

एकावली—समराइच्चकहा में कथा प्रसंग में इसका उल्लेख आया है।[115] मोतियों की एक लड़ी की माला को एकावली कहा गया है जो मोतियों को घने रूप में गूंथ कर बनायी जाती थी। अमरकोष में एकावली को मोतीयों की इकहरी माला कहा गया है।[116] गुप्तकाल में एकावली सभी आभूषणों से अधिक प्रिय थी। वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार गुप्त कालीन शिल्प की मूर्तियों और चित्रों में इन्द्रनील की मध्य गुरिया सहित मोतियों की एकावली पायी जाती है, यह घने मोतियों को गूंथ कर बनायी जाती थी।[117] यशस्तिलक के उल्लेख से पता चलता है कि उज्वल मोती को मध्यमणि के रूप में लगाकर एकावली का प्रयोग किया जाता था।[118]

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

कहा जाता था। इस में मणि जटित रहते थे। हर्षचरित में स्त्रियों द्वारा कटि प्रदेश में धारण की हुई करधनी के रूपमें इसका उल्लेख है।[120] भगवतीसूत्र,[121] आदिपुराण[122] तथा यशस्तिलक[123] में भी इसका उल्लेख है। इन उल्लेखों से स्पष्ट होता है कि मणिमेखला का प्रयोग धनी सम्पन्न एवं राजघराने की स्त्रियां किया करती थीं।

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

कंठक—समराइच्चकहा में इसका उल्लेख अलंकारों की श्रेणी मे हुआ है।[126] किन्तु इसकी बनावट आदि का उल्लेख नहीं है। यह कंठ में पहना जाने वाला एक अलंकार था। आदिपुराण में कंठाभरण[127] का उल्लेख मिलता है जो स्वर्ण और मणियों द्वारा तैयार किया जाता था। सम्भवतः यह स्त्री–पुरुष दोनों का आभूषण था।

मुकुट[128]—समराइच्चकहा में इसे सिर पर बांधने वाले अलंकार के रूप में प्रयुक्त समझा गया है, जिसे ताज कहा जाता है। इसका प्रयोग राजा-महाराज, राजकुमार और राजपरिवार की स्त्रियां ही करती थीं। अजन्ता के भित्ति-चित्रों पर रत्न जटित लम्बोत्तरा मुकुट, चोटीदार मुकुट, मोती की लड़ी से अलंकृत लम्बोत्तरा मुकुट, कलगीदार मुकुट आदि विभिन्न प्रकार के मुकुट अंकित किये गये हैं।[129] आदि-पुराण में भी कई स्थानों पर मुकुट का उल्लेख है।[130] भगवतीसूत्र से पता चलता है कि ताज का प्रयोग राजा और राजकुमार ही करते थे।[131]

चूड़ामणि—समराइच्चकहा में इसे मणि और रत्नों से जटित बताया गया है।[132] हर्षचरित में मालती के शरीर पर कटि प्रदेश में करधनी, गले में मुक्ताहार, कलाई में सोने का कड़ा आदि के साथ केशों में चूड़ामणि मकरिका नामक आभूषण का उल्लेख है।[133] यह आभूषण स्त्रियां अपने बालों को गूंथ कर उसमें धारण करती थीं। आदिपुराण में तो चूड़ामणि[134] और चूड़ारत्न[135] दोनों का उल्लेख अलग–अलग किया गया है। यद्यपि अलंकार की दृष्टि से दोनों समान समझे जाते थे किन्तु मणि और रत्नों के जटित होने के विभेद से अलग–अलग नाम गिनाये गये हैं।

संदर्भ

1 मोतीचन्द्र—प्राचीन भारतीय वेशभूषा, भूमिका, पृ. 3।
2 वही—भूमिका, पृ. 2।
3 वही—पृ. 3।
4 सम०क० 4, पृ. 297.5, पृ. 495:8, पृ. 798।
5 मोतीचन्द्र—प्राचीन भारतीय वेशभूषा, भूमिका, पृ. 9।

6 आचारांगसूत्र, 25/13—' दुकूल गौडविषयविशिष्ट कार्पासिकम् । '
7 निशीथचूर्णी भाग 2, पृ 399—' दुगुल्लो रूक्खो तस्स वागो घेत्तु उदूखले कुट्टिज्जति पाणिएण ताव जाव झूसीभूतो ताहे कज्जति एतेसु दुगुल्लो ।'
8 हर्षचरित 1, पृ 34· 3, पृ. 65 तथा 5, पृ 172 ।
9 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित–एक सास्कृतिक अध्ययन, पृ. 76 ।
10 यशस्तिलक, पृ. 19—' दुकूलांशुकवैजयती सततिमि· ' ।
11 यशस्तिलक पृ. 323—' धृतधवलदुकूलमाल्यविलेपनालंकार: । '
12 दशरथ शर्मा—अर्ली चौहान डायनेस्टीज, पृ 262 मे उद्धृत ।
13 सम०क० 1, पृ 74 ।
14 मोतीचन्द्र—प्राचीन भारतीय वेशभूषा, पृ. 55 ।
15 वही, पृ 55 ।
16 आचारांग 2/14/6—' असुयाणि वा चीणसुयाणि वा । '
17 बृहत्कल्पभाष्य सूत्र 4/3662—' असुग चीणसुगे च विगलेंदी ।
18 विक्रमोर्वशी 3/12—' सितांशुका मगलमात्रभूषणा ' ।
19 रघुवश 9/43—' अरुणरागनिषेधिभिरशुके ' ।
20 ऋतुसंहार 6/4/29 ।
21 विक्रमोर्वशी, पृ 60 ।
22 हर्षचरित, पृ 10 ।
23 वही 10, पृ. 114—' बहुविधकुसुमशकुनिशतशोभिता द्युतिस्वच्छादशुकात् । '
24 आदिपुराण 10/181 . 11/133 12/30 : 15/23 ।
25 यशस्तिलक, उत्तरखण्ड पृ. 13—' सितपताकांशुक ' ।
26 वही, पृ. 14—' कुसुम्भांशुकपिहितगौरीपयोधर...' ।
27 वही, पृ. 220—' कार्दमिकांशुकाधिकृतकायपरिकर. ' ।
28 सम०क० 5, पृ 438 ।
29 आचारांग 2/14/6 · भगवतीसूत्र 9/33/9 : निशीथ चूर्णी 7, पृ 11 ।
30 बृहत्कल्पभाष्य 4/3662 ।
31 ' राजस्थान भारती–५ ' मे —दशरथ शर्मा—दशवीं शताब्दी मे आनन्द, सुखादि की सामग्री ।
32 सम०क० 2, पृ. 100 ।
33 वही 4, पृ. 291 · 9, पृ. 898, 911, 957, 973 ।
34 आदिपुराण 27/24 ।
35 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित–एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ 75 ।
36 भगवतीसूत्र 15/1/541 ।
37 सम०क० 7, पृ. 634–35, 647 ।
38 मोतीचन्द्र–प्राचीन भारतीय वेशभूषा, भूमिका पृ 4 ।
39 तैत्तिरीय सहिता 6/1/1/3 ।
40 आश्वलायन श्रौत सूत्र 2/3/4/17 ।

41 आदिपुराण 12/173।
42 हर्षचरित 7, पृ. 217।
43 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित-एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. 76।
44 मोतीचन्द्र—प्रा०भा०वेश०, भूमिका, पृ 9।
45 सम०क० 7, पृ. 645।
46 आदिपुराण 11/44।
47 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित-एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ 81।
48 सम०क० 8, पृ. 798।
49 मोतीचन्द्र—प्राचीन भारतीय वेशभूषा, पृ. 31।
50 कुमारसंभव-6/92।
51 हर्षचरित 1, पृ 34·4; 145 : कादम्बरी पृ. 311, 323।
52 हर्षचरित 1, पृ 10।
53 सम०क० 4, पृ. 254, 269. 5, 423, 444 6; 495 9, 862।
54 ए. के. मजूमदार-चालुक्याझ आफ गुजरात, पृ. 356।
55 यशस्तिलक—पृ 159 (वपुप्रमाणपटल दुकूलोत्तरीयम्)।
56 यशस्तिलक—पृ 316—'उत्तरीयदुकूलांचलपिहितविम्बिना।'
57 अमरकोष 2/6/118-(सव्यानमुत्तरीयं च)।
58 हर्षचरित 1, पृ 34.5, 162 · कादम्बरी पृ. 85, 95, 138, 174।
59 हर्षचरित 1, पृ 34:4, 143।
60 सम०क० 7, पृ. 656, 661।
61 अथर्ववेद 14/2/66-67।
62 आदिपुराण 47/46।
63 वाटर्स, आन युवानच्वांग 1, पृ 148।
64 सम०क० 8, पृ 766।
65 वही 7, पृ 656, 661।
66 भगवतीसूत्र 11/9/417: 15/1/541/1।
67 सम०क० 2, पृ. 95।
68 मोतीचन्द्र—प्राचीन भा०वेश०, भूमिका पृ. 4।
69 वही, पृ. 23।
70 आदिपुराण 12/176 : 8/8।
71 सम०क० 9, पृ. 974।
72 वही 9, पृ 974।
73 जे सी. सिकदार 'स्टडीज इन भगवती सूत्र, पृ. 241।
74 सम०क० 1, पृ. 31:2; 96, 100, 131, 5, 452. 6, 581; 595: 7; 639, 698: 9 911।
75 अमरकोष—2/6/130 (कुण्डल कर्णवेष्टनम्)

76 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित एक सांस्कृतिक अध्ययन, फलक 20, चित्र 78
77 दशरथ शर्मा—अर्ली चौहान डायनेस्टीज, पृ. 263 में उद्धृत।
78 यशस्तिलक—पृ. *367* (कुण्डलाम्यामलकृतश्रवणा)।
79 वही पृ. *159* (कपोलकान्तिकुण्डलितमुखमण्डलम्)
80 आदिपुराण 33/124 : 9/190 : 14/11।
81 वही 4/177 . 15/189।
82 वही 3/78।
83 वही 16/33।
84 सम०क० 1, पृ *31 7*. *714.15*, *16*, *724*।
85 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित-एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. 131।
86 वही पृ. *176* में उद्धृत।
87 आदिपुराण—29/167।
88 सम०क० 1, पृ. 31 2, 100 7, 638।
89 अमरकोष *2/6/107* (केयूरमगद तुल्ये)।
90 भर्तृहरि *2/19* (केयूरा न विभूषयन्ति पुरुष .) देखिये—रघुवंश *6/68*, कुमारसम्भव *7/69*
* यशस्तिलक पृ. 617 (केयूर चरणे घृत विरचित हस्ते च हिञ्जीरिकम्)।
91 सम०क० 2, पृ. 96, 98।
92 दशरथ शर्मा—अर्ली चौहान डायनेस्टीज, पृ. *262*।
93 यशस्तिलक—पृ० *67* (सरत्नोर्मिकाभरण)
94 वही—उत्तर० पृ० 131 (प्रसादीकरोत्यङ्गुलीयकम्)।
95 हर्षचरित 1, पृ. 10 (कम्बुनिर्मितोर्मिका)।
96 ए के. मजूमदार—चालुक्याज ऑफ गुजरात, पृ. 359 में उद्धृत।
97 सम०क० *6*, पृ. 597 (ठवेमि एवस्स समीवे छिन्नकण्णकटाहरणं)।
98 भर्तृहरि० *2/71* (दानेन पाणिर्न तु कंकणेन विभाति ..)
99 यशस्तिलक पृ. 15।
100 सम०क० 2, पृ 82, 95 4, *269 6*, *493*· *7*, *639*: 8, *744*· 9, 911
101 हितोपदेश *2/71* (नहि चूडामणि· पादे नूपुरं मूर्ध्नि धार्यते)।
102 आदिपुराण *7/237*· *12/22 5/268*. *7/129*।
103 दशरथ शर्मा—अर्ली चौहान डायनेस्टीज, पृ *262*।
104 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित-एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. *61*।
105 सम०क० *4*, पृ. *254*, 285।
106 भगवतीसूत्र *11/11/430*।
107 आदिपुराण *16/50*।
108 सम०क० 2; पृ. *76*, 85, *91*, *99*, 100: 3, 220: 5, 380, *452·6*, *495*: 7, *610–11*, *627*, *639*, *698*· 9: 911।
109 ऋतुसंहार *1/4*· *2/18*: मेघदूत—उत्तरमेघ 30 : कुमारसंभव 5/8।

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

गीता और कालिदास

गौतम पटेल

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

रघुवंश के राजाओं के गुण

रघुवंश के आरंभ में रघुवंश के राजाओं का गुणवर्णन विस्तृतरूप से कालिदास ने दिया है।[1] गीता के १६ वें अध्याय में निरूपित दैवीसंपत्ति के कतिपय गुणों का स्पष्ट निर्देश है। उदा० ...'आजन्मशुद्धानाम्' में शुचि—पवित्रता, 'यथाविधिहुतानाम्' में यज्ञ, 'यथाकामार्चितार्थिनाम्' में दान और 'शैशवेऽभ्यस्तविद्यानाम्' में स्वाध्याय जैसे दैवीगुणों का सुस्पष्ट आलेखन हुआ है।

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

"शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम्। दानमीश्वरभावश्च क्षात्रकर्म स्वभावजम्।"[5]

इस श्लोक का पूर्वार्ध इन्द्र के साथ युद्ध में और उत्तरार्ध कौत्सप्रसंग में रघु के जीवन में चरितार्थ होता हुआ दिखाई पडता है। रघु के लिए कालिदास ने 'दक्षिण, लब्धप्रशमन, स्वस्थ, प्रसादसुमुख...' जैसे शब्द प्रयुक्त किये हैं। जिसके पर्याय गुण के रूप में गीता में मिलते हैं।

" यस्मान्नोद्विजते लोक "[6] का सिद्धांत रघु के जीवन में चरितार्थ हुआ है। कालिदास के शब्दों में 'राजा प्रकृतिरञ्जनात्'[7] है। अपने सुयोग्य पुत्र अज को गद्दी पर सुप्रतिष्ठित करके स्वर्ग के भी विनाशधर्मी विषयों में आत्मवित् राजा रघु स्पृहारहित रहे।[8] स्वर्ग और उनके सुख क्षणिक है–ऐसा गीता भी कहती है।[9] राज्य को छोड कर कुलपरंपरानुसार वल्कल धारण कर के रघुराजा पुत्र की विनंती से वन में नहीं मगर नगर बाहर जा कर रहे। अविकृतेन्द्रिय, प्रशमस्थित, यतिलिङ्गधारी और अपवर्गार्थी राजा रघु धर्म के अंशावतार के रूप में शोभायमान हुए। 'अनपायिपदोपलब्धये' रघु योगिओं के साथ रहे, समाधि और अभ्यास द्वारा शरीर के पंचप्राणों को वश में कर के ज्ञानाग्नि से स्वकर्मों को भस्मीभूत करने का विचार किया—'अपरो दहने स्वकर्मणां ववृते ज्ञानमयेन वह्निना।'[10] यहां गीता के ज्ञान की यशोगाथा का गान करता हुआ श्लोक स्मृतिपट पर प्रतिबिंबित होता है।

यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ।
ज्ञानाग्नि सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुते तथा ॥[11]

ज्ञानाग्नि मे स्वकर्मो का दहन कर के, रघु त्रिगुणातीत बनकर 'समलोष्टकाञ्चन' बना। " रघुरप्यजयद्गुणत्रयं प्रकृतिस्थं समलोष्टकाञ्चन.।" यहां इस स्थल में तो ऐसा प्रतीत होता है कि कालिदास गीता के विचारो के उपरान्त भाषाशैली का भी अनुसरण करते हैं। और गीता के शब्दों में लोष्ट और अश्म दो शब्दो में से केवल अश्म को रखा। मानों उनको वह पुनरावर्तन अकाव्यमय लगा हो। गीता के गुणत्रय विभागयोग (अ.१४) में त्रिगुणातीत के लक्षण दिखाते हुए भगवान 'समलोष्टाश्मकाञ्चन'[12] शब्द प्रयुक्त करते हैं। इन शब्दों को छंद की आवश्यकतानुसार बदलकर, 'अश्म' शब्द की पुन उक्ति दूर करके, कालिदास रघुवंश में प्रयोजित करते हैं। इस पंक्ति में गुणत्रय को 'प्रकृतिस्थ' कहा है—यह गीता में अनेक बार निर्दिष्ट हुआ है।[13]

परमात्मा का जब तक दर्शन न हुआ तब तक स्थिरधी रघु योगविधि में से विरक्त नहीं हुए और तम से पर अव्यय ऐसे पुरुष का योगसमाधि द्वारा साक्षात्कार जब समदर्शी रघुने किया तब वह योग विधि से विरक्त हुआ।[14] यहां स्थिरधी शब्दप्रयोग गीता के 'स्थितप्रज्ञ' की याद दिलाता है। परमपुरुष तमस पर अव्यय है और इसे समदर्शी बन कर योगसमाधि से प्राप्त किया जा सकता है। यह गीता का सर्वमान्य सिद्धात है।[15] रघुराजा के अंत्येष्टिकर्म में भी अज ने गीता में निर्देशित एक सिद्धांत का उल्लेख किया है। " विदधे विधिमस्य नैष्ठिकं यतिभि सार्धमनग्निमग्निचित्"।[16] अग्निहोत्री अज ने रघु का अग्निरहित अंत्येष्टिसंस्कार यतिओं के साथ किया। रघु संन्यासी था इसलिए अग्नि को स्पर्श नहीं करता था अत उसका "अनग्निं नैष्ठिकं विधिं" करना पडा। गीता में भी संन्यासी को 'अन्--अग्निम्' कहा है, मगर सच्चा संन्यासी तो कर्मफलत्यागी ही है।[17] चरित्रनायक रघु के जीवन में गीता के आदर्श और विचारधाराएं कालिदास ने विष्णु के अवताररूप राम के जीवन से भी विशिष्टरूप से मूर्तिमंत की है।

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

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

कर्मयोग

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

सहजं कर्म कौन्तेय ! सदोषमपि न त्यजेत् ।
सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः ॥[३२]

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

"सहजं किल यद्विनिन्दितं न खलु तत्कर्म विवर्जनीयम् ।
पशुमारणकर्मदारुणोऽनुकम्पामृदुरेव श्रोत्रियः ॥"[३३]

कितना साम्य है। इन दोनों अवतरणों में 'सहज' और 'कर्म' शब्द एक ही है। 'न त्यजेत्' के पर्याय रूप से कालिदास 'न विवर्जनीयम्' प्रयुक्त करते हैं। 'सदोषम्' के बदले 'विनिन्दितम्' कहते हैं। दूसरी पंक्ति में दी गई यश की कल्पना भी कालिदास को गीता के धूम और अग्नि की उपमा से सूझी होगी। गीता भी यश को 'न त्यजेत्-कार्यमेव' ही कहती है।[३४] क्योंकि वह मनुष्य को पवित्रता देता है। ऐसा प्रतीत होता है कि यहां 'किल' अर्थात् कहते हैं ऐसा प्रयोग देकर कालिदास गीता का अवतरण देना चाहते है। कालिदास गीता के सुप्रसिद्ध निष्काम कर्म के सिद्धांत से अनजान नहीं। शिव 'केनापि कामेन' तप करते हैं तो सुदर्शन 'फलनिस्पृह' बन के तप करते हैं।[३५]

अवतारवाद

गीता का सुप्रसिद्ध सिद्धांत अवतारवाद भी कालिदास के सर्जन में अनेक स्थलों पर उल्लेखित हुआ है। विष्णु के वराह, नृसिंह, वामन, राम और गोपवेशधारी कृष्ण के अवतारों का सीधा निर्देश है।[३६] रघु और अज को लेखक यति और नृपवेशधारी धर्म और योग का अंश मानते हैं।[३७] राजा दशरथ पृथ्वी पर तीन रानियों से युक्त होने के कारण तीन प्रकार की शक्तियों से युक्त इन्द्र के अवतार के समान शोभित थे।[३८] कालिदास अवतार शब्द का भी स्पष्ट प्रयोग करते हैं। राम, लक्ष्मण, भरत और शत्रुघ्न को धर्म-अर्थ-काम और मोक्ष के देहधारी अवतार माने हैं। धर्मार्थकाममोक्षाणामवतार इवाङ्गभाक् ।[३९] गीता निर्दिष्ट अवतार के प्रयोजन से कालिदास अनजान तो नहीं हैं। धर्मसंरक्षणार्थैव प्रवृत्तिर्भुवि शार्ङ्गिणः ।[४०] विष्णु की पृथ्वी पर आनेकी प्रवृत्ति धर्मरक्षणार्थ है। विष्णु 'अज'-अजन्मा है तो भी जन्म धारण करते हैं। यह सत्य कालिदास और गीता में समानतया दिखाई पड़ता है।

अजस्य गृह्णतो जन्म[४१] ऐसा कालिदास और 'अजोऽपि सन्...संभवाम्यात्ममायया'[४२] ऐसा गीताकार कहता है। ईश्वर के जन्म और कर्म के प्रयोजन लोकानुग्रह है। कालिदास कहते हैं कि ईश्वर को कुछ भी प्राप्त करना बाकी नहीं। उदा० .

अनवाप्तमवाप्तव्यं न ते किंचन विद्यते ।
लोकानुग्रह एवैको हेतुस्ते जन्मकर्मणोः ॥[४३]

इसके साथ गीता का श्लोक भी देखिये—

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन ।
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥
यदि ह्यहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतन्द्रितः ।

मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ ! सर्वश ॥
उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम् ।
संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमा प्रजाः ॥[44]

शब्द और सिद्धांत में कितना आश्चर्ययुक्त साम्य ! और कालिदास की सुषमापूर्ण शैली का स्पर्श भी । अंतिम दो श्लोकों के समग्र सिद्धांत को उन्होंने श्लोकार्ध में रखा। मिताक्षरी–सरस कथनशैली कालिदास की कला की आत्मा है। दुष्यंत के चरित्र में स्वसुखनिरभिलाष खिद्यसे लोकहेतो [45] की उक्ति गीता की लोकसंग्रह भावना का सूचन करती है। रघु के चरित्र में स्थिरधीरा[46] और वसिष्ठ के संदेश में स्थिरधी [47] शब्दप्रयोग कालिदास गीता के स्थितप्रज्ञ से विदित है, यह सिद्ध करता है।

विभूतियोग

गीता के विभूतियोग विचार से भी कालिदास सुपरिचित हैं। कवि कहते हैं कि रघु की यशविभूतियाँ हँसो के हार में, तारकगण में और कुमुदयुक्त जल में प्रसारित हो गईं।[48] कवि मनु के लिए प्रणवः छन्दसामिव कहते हैं। तब मन में भ्रान्ति होती है कि क्या यह पद विभूतियोग से तो नहीं लिया गया ? गीताकार के अनुसार गीता में भी ईश्वर प्रणवः सर्ववेदेषु[49] है—ऐसा कहते है।

आत्मा की अमरता और देह की नश्वरता .

आत्मा की अमरता और देह की नश्वरता का गान गीता पूर्णरूप से गाती है। कालिदास भी मृत्यु को प्रकृति और जीवन को अकस्मात मानते हैं।[50] देह और देही का संयोग और वियोग सुना है।[51] कालिदास का यह स्वाभाविक कथन सुनते ही गीता का 'जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः' याद आ जाता है।[52]

मनुष्य पूर्वजन्म के संस्कारानुसार बुद्धिसंयोग प्राप्त करता है।[53] गीता की यह बात पार्वती में चरितार्थ होती है क्यों कि उनको 'प्राक्तनजन्मविद्या' मिलती है।[54] सुदर्शन भी ' पूर्वजन्मान्तरदृष्टप्रज्ञः है। और कालिदास तो 'भावस्थिराणि जननान्तरसौहृदानि' का उपासक है।[55] 'मनो हि जन्मान्तरसंगतिगतम्' ऐसा कालिदास स्पष्टतया कहते है।[57] गीता निर्दिष्ट लुप्तपिण्डोदक क्रिया में अर्जुन की द्विधा कालिदास के दिलीप[58] और दुष्यंत[59] दोनों अनुभव करते हैं।

दैव प्राधान्य

अनेक विद्वान स्वीकृत करते हैं कि गीता के 'दैवं चैवात्र पञ्चमम्'[60] में दैव प्राधान्य प्रतिपादित है। कालिदास की दैवप्राबल्य की भावना किसी भी सहृदय को उनकी कृतिओं में यत्र तत्र सर्वत्र ब्रह्म की तरह व्याप्त दिखाई देती है। उनके दैवप्राबल्य के निर्देशों को संग्रहित करें तो भी एक गवेषणपत्र तैयार हो जाय।[61] सब के हृदय में विराजित ईश्वर मानो यंत्रारूढ है इस तरह सर्व जीवों को अपनी माया से घुमाता हैं।[62]

गीता का यह कथन कालिदास काव्यमयरूप से प्रस्तुत करते हैं— . 'विषमप्यमृतं क्वचिद् भवेदमृतं वा विषमीश्वरेच्छया[63] ।

शब्दों व सिद्धांतों में साम्य :

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

मनो नवद्वारनिषिद्धवृत्ति हृदि व्यवस्थाप्य समाधिवश्यम्।
यमक्षरं क्षेत्रविदो विदुस्तमात्मानमात्मयवलोकयन्तम् ॥[64]

इसके साथ गीता के समानता रखनेवाले श्लोकों को देखें।

१ सर्वकर्माणि मनसा सन्यस्यास्ते सुखं वशी।
नवद्वारे पुरे देहे नैव कुर्वन्न कारयन् ॥[65]

२ सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुध्य च।
मूर्ध्न्याधायात्मन प्राणमास्थितो योगधारणाम् ॥[66]

३ त्वमक्षर परमं वेदितव्यम्। और अक्षरं ब्रह्म परमम्।[67]

४ ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना।[68]

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

त्वमेव हव्यं होता च भोज्यं भोक्ता च शाश्वत।
वेद्यं च वेदिता चासि ध्यानाद् ध्येयं च यत्परम् ॥[69]

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

(१) ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविः।[70] ईश्वर ही परमब्रह्म है। परं ब्रह्म परंधाम।[71]
(२) अहं क्रतुरहं यज्ञ स्वधाऽहमहमौषधम्।
मन्त्रोऽहमहमेवाज्यमहमग्निरहं हुतम् ॥[72]
(३) अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च॥
(४) वेद्यं पवित्रमोंकार.. ...।[74]
(५) पुरुषं शाश्वतं दिव्यम्....सनातनस्त्वम्।[75]
(६) वेत्ताऽसि वेद्य च परं च धाम।[76]
(७) वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम्।[77]
(८) स तं पर पुरुषमुपैति दिव्यम्।[78]
(९) पर ब्रह्म पर धाम .।[79]
(१०) त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम्।[80]

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

ध्यानयोग :

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

(१) शार्दूलचर्मव्यवधानवत्याम्[81] और चैलाजिनकुशोत्तरम्,[82] (२) संयमिनम्[83] और यतचित्तेन्द्रियक्रिय[84] मन संयम्य नियतमानस' आदि, (३) पर्यङ्कबन्धस्थिरपूर्वकायम्[85] और समकायशिरोग्रीवम् धारयन्नचलं स्थिरः।[86] (४) नेत्रैरविस्पन्दितपक्ष्ममालैर्लक्ष्यीकृत-घ्राणमधामयूखै[87] और संप्रेक्ष्यं नासिकाग्रं स्वं दिशश्चानवलोकयन[88] मनोनवद्वार श्लोक का साम्य तो आगे देखा। सहृदय को आनंद देनेवाला साम्य तो ध्यानस्थ शिववर्णन में दी गई उपमा में है।. उदा०

अन्तश्चराणां मरुतां निरोधान्निवातनिष्कम्पमिव प्रदीपम्।[89] और

यथा दीपो निवातस्थो नेङ्गते सोपमा स्मृता।
योगिनो यतचित्तस्य युञ्जतो योगमात्मन ॥[90]

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

कालिदास रघुवंश की विष्णुस्तुति में भी गीता के अनेक सिद्धांतो–श्लोकार्ध और शब्दसमूहों का प्रयोग करते हैं। विष्णु को 'आदिपुरुष'[91] और 'पुराणम्'[92] कहा है। गीता भी त्वमादिदेव पुरुषः पुराण[93] कहती है। विष्णु विश्व के कर्ता, हर्ता और भर्ता है जिसका साम्य गीता में भी है। और वह हृदयस्थ[94] हैं। गीता मे भी 'ईश्वर. सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति कहा हैं।[95] विष्णु सप्तसामोपगीत[96] हैं। गीतानुसार वह सर्व वेदों द्वारा वेद्य हैं। वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्य।[97]

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

अभ्यासनिगृहीतेन मनसा हृदयाश्रयम्।
ज्योतिर्मयं विचिन्वन्ति योगिनस्त्वां विमुक्तये ॥[98]

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

(१) अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते।[99]

(२) ईश्वर' सर्वभूताना हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति।[100]

(३) तेजोमयं विश्वमनन्तमाद्यम्[101] (कालिदास में तेज का पर्याय ज्योति शब्द है।)

(४) यतन्तो योगिनश्चैनं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम्।[102] कालिदास विष्णुस्तुति में कहते हैं कि ..

बहुधाप्यागमैर्भिन्ना पन्थान सिद्धिहेतव।
त्वय्येव निपतन्त्योघा जाह्नवीया इवार्णवे ॥[103]

ईश्वर के गुणों का साम्य :

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

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

अनन्यचेता सततं यो मां स्मरति नित्यश ।
तस्याहं सुलभ पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिन ॥[107]

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

कुमारसभव की ब्रह्मा की स्तुति में[108] भी ब्रह्मा को जगत के परम तत्त्व को मान कर जिन गुणों और लक्षणों का कालिदास वर्णन करते हैं, वे गीता में भी हैं। सबका विस्तृत वर्णन असंभव है परतु कतिपय ध्यानयोग्य निर्देश देखिये। ब्रह्मा को सृष्टि के आरंभ मे अकेला, सृष्टि सर्जन समय पर त्रिगुणात्मक और अंत मे भेद प्राप्त करने वाला वर्णन किया है। जगत् के प्रलय, स्थिति और सर्ग के कारणरूप एकमात्र ब्रह्मा ही है। उनकी रात्रि और दिन सर्व भूतों के प्रलय और उदय हैं।[109] गीता के १३ वे अध्याय की शैली में ब्रह्मा मे विरोधाभासी गुणों का एकपद-सहवास कालिदास दिखलाते हैं।

पुरुष-प्रकृति स्वरूप

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

त्वामामनन्ति प्रकृतिं पुरुषार्थप्रवर्तिनीम् ।
तद्दर्शिनमुदासीनं त्वामेव पुरुषं विदुः ॥[110]

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

जाने वो रक्षसाक्रान्तावनुभावपराक्रमौ ।
अङ्गिनां तमसेवोभौ गुणौ प्रथममध्यमौ ॥[111]

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

रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत।
रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्व रजस्तथा ॥[112]

रजोगुण की वृद्धि से विद्वान भी अयोग्य मार्ग पर पदार्पण करता है। 'अपथे पदमर्पयन्ति हि श्रुतवन्तोऽपि रजोनिमीलिता ।।[113] इसलिए प्राय' राम ने 'रजोरिक्त-मना' होकर राज्य किया होगा। मनुष्य में तमोगुण अतिमात्रा में हो जाय तो उसकी दशा का वर्णन गीता में है। इसका उदाहरण रघुवंश का अग्निवर्ण राजा है। वह दोष को देख कर भी त्याग नहीं सकता था। दृष्टदोषमपि तन्न सोऽत्यजत ।[114] गीता भी कहती है कि मनुज्य की बुद्धि तामसी हो जाय तो सभी बातें विरुद्ध लगती हैं। अधर्म को भी वे धर्म मानते हैं।

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता।
सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धि सा पार्थ तामसी ।।[115]

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

प्रबलतमसामेवंप्राया शुभेषु हि वृत्तय।
स्रजमपि शिरस्यन्ध क्षिप्तां धुनोत्यहिशङ्कया ।।[116]

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

<u>मुक्तिमार्ग</u>

मनुष्य कर्मानुसार गति प्राप्त करता है। कालिदासानुसार शुभकर्म का फल शुभ होता है। शकुन्तला योग्य वर सुकृत से आप्त करती है।[119] पूर्वजन्म के पवित्र और फलोन्मुख तप के फल को तपस्वी भोगते हैं। मनुष्य स्वकर्म से परलोक में भिन्न-भिन्न गति प्राप्त करते हैं।[121] कामदेवने ब्रह्मा के मन में पुत्री के लिए कामना की, परिणामतः उनको भस्मीभूत होना पड़ा।[122] कर्मानुसार गति का गीता मान्य सिद्धांत कालिदास की कृतिओं में अनेक स्थलों पर दिखाई देता है। शुभ कर्म द्वारा मनुष्य स्वर्ग प्राप्त करता है और कर्मफल क्षीण होने से पृथ्वी पर आना पड़ता है।[124] यह गीताकथित[125] विधान कालिदास अनेक बार स्वीकृत करते हैं। गीता मे यज्ञ इत्यादि शुभ कर्मों के फलस्वरुप स्वर्ग का निर्देश है किन्तु वैकुण्ठ का निर्देश नहीं। स्वाभाविकतया मनुष्य पुनर्जन्म और कलेश भय से मुक्तिमार्ग का आश्रय लेता है।[126] मुमुक्षु कर्मबन्धनछेदक धर्म की आकांक्षा करता है।[127] इन्द्रियनिग्रह से रघु सिद्धि प्राप्त करता है।[128]

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

मनुष्य निर्मम होकर ससारसागर को पार करता है इस विचार को कालिदास हृदयसाधर्म्यसहित उपमालकार से आत्मवत करते हैं।.. मारुति सागरं तीर्ण संसारमिव निर्मम. ।[133]

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

तत्त्वज्ञान से भी अतिथि (राजा) अज्ञान रूपी अंधकार का विनाश करता है।[135] रघु ने ज्ञानमय अग्नि से कर्मों को भस्मसात् किया।[136] गंगा–जमना के सगम में देहत्याग करनेवालो को तत्त्वज्ञान के बिना भी शरीरबंधन नहीं होता।[137] कालिदास सूचित करते हैं कि अन्यत्र ऋते ज्ञानान् न मुक्ति का सिद्धांत प्रतिपादित है। गीता और कालिदास में अति साम्य है कि अभ्यास से मननिग्रह करके योगी ईश्वर को खोजते हैं।[138] मुक्तिमार्ग में भी कालिदास और गीताकथनों मे साम्य हैं। गीतानुसार विधि-रहित, मंत्रहीन, धन के दान रहित, और श्रद्धा रहित यज्ञ तामस है।[139] कालिदास भी श्रद्धा, वित्त और विधि को साथ में आवश्यक मानते हैं।[140] गीता का 'या निशा सर्व-भूतानां' में उल्लिखित रात्रि और दिन का विरोधाभासी विचार भी कालिदास ने अग्निवर्ण के वर्णन में आलेखित किया है। भोगविलास में वह राजा रात्रि में जागृत रहना और दिन में सो जाना इसलिए 'रात्रिकमल' की उपमा उन्होने प्राप्त की।

आरुरोह कुमुदाकरोपमा रात्रिजागरपरो निशाशय ।[142] पुराणस्य कवेस्तस्य[143] जैसे कविकृत प्रयोग गीता के 'कवि पुराणम्' के साथ साम्य सूचित करते हैं। गीता में विष्णुपद के लिए 'यद् गत्वा न निवर्तन्ते'[145] कथन के भाव कालिदासने भगवान शिव के पदके लिए प्रयुक्त किये हैं। 'अनावृत्तिभय पदम्'। और कालिदास यह भी कहते हैं कि विष्णु का चिन्तन 'अभूय सन्निवृत्तये' है।[146]

कालिदास की प्रणयभावना के आदर्श में गीता की विचारझलक प्राप्त होती हैं। विवाहयज्ञ के काव्यरूप कुमारसंभवम् का उदाहरण देखिये। पार्वती में दैवी संपत्ति के अनेक गुण है—धुरेच्छा, मनस्विता, आहार्यनिश्चया, बहुक्षमा, मानिनी इत्यादि। निर्विषयार्थकाम होकर वह पंचाग्नि तप करती है। तब दैवी गुण दृष्टिगोचर होते है। शिव के साथ स्वधर्मचर्यार्थ पाणिग्रहण किया जाता है।[147] धर्म से शिव पार्वती की और पदार्पण करते है इसलिए पूर्वापराध से भयभीत कामकामना भी उच्छ्वसित होता है।[148] यहां गीता का धर्माविरुद्ध काम का सिद्धांत कालिदास स्वीकार करते हैं। काम ईश्वर का ही स्वरूप है।

देवों की यह योजना पूर्णत. निष्फल होती है कि कामदेव की सहायता से सौन्दर्य युक्त पार्वती शिव प्राप्त करे। शिव–कल्याण काम से प्राप्त नहीं होता क्योंकि काम, क्रोध और लोभ नरकद्वार हैं।[150] काम रूपी नरक द्वार से सत्यं-शिवं-

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

पादटीप

* यहाँ कालिदास की कृतिओं के सदर्भ सीताराम चतुर्वेदी संपादित 'कालिदास ग्रन्थावली' में से दिये है।

1 रघु. १–५ मे ८. 2 गीता १३–९. 3 रघु १–२१ 4 रघु. ३–५१.

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

9 गीता ९–२१; ८–६. 10 रघु. ८–२०.

11 गीता ४–३७ मल्लिनाथ भी टीका मे इस श्लोकका अवतरण देते हैं।

12 गीता १४–२८, ६–८. 13 ३–५, १३–१९; १३–२१. 14 रघु. ८–२२–२४

15 गीता १३–१७, ११–१७; १५–११. 16 रघु. ८–२५. 17 गीता ६-१ १८–४०

18 रघु. ८–१० देखो दिलीप. रघु. १–३८. कुश. रघु. १६–८ अतिथि. रघु. १७–४ देवलोक है। रघु १८–२३. सुदर्शन १९–१. दुष्यंत–शाकु. ५–२८, गीता में 'वर्णा' ७–१३ में देखो।

19 दशरथ रघु. ९–१. अतिथि १७–४३. 20 रघु. ८–२. 21 रघु ९–१. ९–८.

22 गीता १७–१५. 23 गीता २–५६, ५७. ५–१० 24 गीता २–३८ ४८
25 गीता ५–२० 26 रघु. १२–१९ 27 रघु. १५–६८ स तुल्यपुष्पाभरणो हि धीर । रघु १६–१४. 28 रघु १७–४३ 29 शाकु ५ २८
30 यन यन वियुज्यन्ते प्रजा स्निग्धेन बन्धुना । स स पापादृते तासा दुष्यन्त इति ॥
31 गीता १२–१३. शाकु ६–२३. त्वयि तु परिसमाप्त बन्धुकृत्य प्रजानाम् ।
32 गीता १८–४८ 33 शाकु ६–१ 34 गीता १८–२ 35 रघु १९–२.
36 नृसिंह–शाकु ७–३ वामन मेघ ६१ राम रघु १०–४४ कृष्ण मेघ १५.
37 रघु ८–१६. 38 रघु ९–१८. 39 रघु १०–८४. 40 रघु १५–४ सरि गीता ४–८.
41 रघु १०–२४ 42 गीता ४–६. 43 रघु १०–३१ 44 गीता ३–२२, २३, २४.
45 शाकु ५–७. 46 रघु ८–२० 47 रघु. ८–८८ 48 रघु. ४–१९
49 गीता ७–८. 50 रघु ८–४७ 51 रघु. ८–८९. 52 गीता २–२७
53 तत्र त बुद्धिसयोग लभते पौर्वदेहिकम् । गीता ६–४३ 54 कुमार. १–३०
55 रघु १८–५० 56 शाकु ५–२ 57 रघु. ७–१५.
58 रघु १–६६, ६७, ६८ 59 शाकु ६–२५ 60 गीता १८, १४
61 शाकु. १–१, ३–२, १–१६, ४–०–७, ५–२१, ६–८, ९–६–१२–१. विक्रम ३–०–९, ४–२–११, ४–३९–१, ४–४७–१, ४–६९, ५–१८–८, कुमार ४–१, ४–१०, ४–३१ रघु. ८–४६, ८–४७ 62 गीता १८–६१ 63 रघु.८–४६ 64 कुमार ३–५०
65 गीता ५–१३, ६–२४ मे २६ 66 गीता ८–१२ 67 गीता ११, १८, ८, ३
68 गीता १३–२३. 69 कुमार. २३–२–१३. 70 गीता ४–२४. 71 गीता १०–१२
72 गीता ९–१६ 73 गीता ९–२४. 74 गीता ९–१७. 75 गीता ११–१२.
76 गीता ११–३८ 77 गीता १५–१५. 78 गीता ८–१० 79 गीता १०–१२.
80 गीता ११–१८–३८ १३–१२, १७–३४. 81 कुमार. ३–४. 82 गीता ६–११
83 कुमार ३–४४ 84 गीता ६–१२. 85 कुमार ३–४५. 86 गीता ६–१३.
87 कुमार ३–४५. 88 गीता ६–१३ 89 कुमार ३–४८. रघु १३–५२
90 गीता ६–१९ 91 रघु १०–६ 92 रघु १०–१९ 93 गीता ११–३८.
94 रघु. १०–१९, ९ 95 गीता १८–६१ 96 रघु १०–२१. 97 गीता ९५–१५.
98 रघु १०–२३. 99 गीता ६–३५ 100 गीता १८–६१ 101 गीता ११–४७.
102 गीता–१५–११ पार्वतीप १३८ त्वय्यावेशितचित्तानां त्वत्समर्पितकर्मणाम् । गतिस्त्वं वीतरागाणामभूय.सन्निवृत्तय रघु १०–२७, तु० गीता १२–२, ९–२७, ९–१८, ८–१६.
103 रघु १०–२६. 104 गीता १३–२५. 105 गीता ९–२३ 106 रघु १०–२९.
107 गीता ८–१४, ९–२४, १०–१० 108 कुमार २–४ से १५ तक
109 साम्य→सहस्रयुगपर्यन्तमहय ब्रह्मणो विदु । रात्रि युगसहस्रान्ता तेऽहोरात्रविदो जना. ॥ गीता ८-१
110 कुमार २–१३ तुलना कीजीये गीता १३–१९ से २३ तक। 111 रघु १०–३८.
112 गीता–१४–१० 113 रघु ९–७४ 114 रघु. १९–४९ 115 गीता १८–३१.
116 शाकु ७–२४. 117 उच्छिष्टमपि चामेध्य भोजन तामसप्रियम् ॥ गीता. १७–१०.
118 रघु १९–१२ 119 भर्तारिमात्मसदृश सुकृतैर्गता त्वम् । शाकु ४–१३.
120 कुमार. ६–१० 121 परलोकजुषां स्वकर्मभिः गतयो भिन्नपथा हि देहिनाम् । रघु. ८–८५.

122 कुमार. ४–४१ 123 यामर्जिता कर्मभिरारुराह । रघु १८–२, १८–१२, २०
124 त्वल्पीभूतं सुचरितफले मेघ ३० 125 गीता ९–२०, २१ 126 कुमार ३–४.
127 कुमार ३–५१ 128 रघु ८–२३ 129 गीता ५–२८ 130 रघु १०–२४
131 रघु. ८–२४ 132 गीता ११–१८, १५–२, ५, ६ ९–१ 133 रघु १०–३०, ८–६०
134 रघु. १८–३३ 135 रघु १७–३४ 136 रघु ८–२० 137 रघु १३–२८
138 अभ्यासनिगृहीतेन मनसा हृदयाश्रयम् । ज्योतिर्मयं विचिन्वन्ति योगिनस्त्वां विमुक्तये ।। रघु १०, २३
अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना । परमं पुरुषं दिव्यं याति, पार्थानुचिन्तयन् ॥ गीता ८–८
139 विधिहीनमसृष्टान्नं मन्त्रहीनमदक्षिणम् । गीता १७–१३.
140 श्रद्धा वित्तं विधिश्चेति त्रितयं तत्समागतम् ॥ शाकु. ७–२९ रघु २–१६
141 गीता २–६९ 142 रघु १९–३४ 143 रघु ८–२६, कुमार ५–१५
144 गीता ८–९ 145 गीता १०–६
146 योगिनो यं विचिन्वन्ति क्षेत्राभ्यन्तरवर्तिनम् ।
अनावृत्तिभयं यस्य पदमाहुर्मनीषिणः ॥ कुमार ३–५०, रघु १०–२०
147 कुमार ८–८३ 148 कुमार. ६–१४ 149 गीता ७–११ 150 गीता १२–२१
151 गीता १८–५ 152 गीता ५–१८ 153 गीता ६–३०
154 द्रष्टव्य गौतम पटेल, पार्वती का तप–रहस्य, कुमारसंभव की चतुर्थ आवृत्ति ।
(प्रकाशक . सी जमनादास कंपनी), १९७३, पृ ६८–७२

उत्तर भारत में जैन यक्षी अम्बिका का प्रतिमा-निरूपण

मारुति नन्दन प्रसाद तिवारी

दोनों परम्परा में २२वें तीर्थंकर नेमिनाथ की सिंहवाहना यक्षी को अम्बिका (या आम्रादेवी) एवं कुष्माण्डिनी नामों से सम्बोधित किया गया है।

(क) शिल्प-शास्त्रों में

श्वेताम्बर परम्परा

निर्वाणकलिका में सिंहवाहना एवं चतुर्भुजा कुष्माण्डी की दाहिनी भुजाओं में मातुलिंग एवं पाश, और बायीं में पुत्र एवं अंकुश प्रदर्शित है।[1] सभी परवर्ती ग्रन्थ समान विवरणों का निर्देश देते हैं, पर उनमें मातुलिंग के स्थान पर आम्रलुम्बि के प्रदर्शन का उल्लेख है।[2] ज्ञातव्य है कि आम्रलुम्बि एवं पुत्र सिंहवाहना अम्बिका के विशिष्ट लक्षण हैं। मंत्राधिराजकल्प में अम्बिका की भुजा में बालक का उल्लेख नहीं किया गया है, पर आम्रलुबि के प्रदर्शन का निर्देश है। ग्रन्थ में कुष्माण्डिनी की कटि के समीप ही उसके दोनों पुत्रों (सिद्ध एवं बुद्ध) की उपस्थिति का भी उल्लेख है।[3] शोभन सूरि कृत स्तुतिचतुर्विंशतिका में भी अम्बिका के समीप दोनों पुत्रों के प्रदर्शन का निर्देश दिया गया है।[4] अम्बिका-ताटंकम् में उल्लेख है कि चतुर्भुजा

---

1 कुष्माण्डीं देवीं कनकवर्णां सिंहवाहनां चतुर्भुजां मातुलिङ्गपाशयुक्तदक्षिणकरां पुत्राङ्कुशान्वित वामकरां चेति ॥ **निर्वाणकलिका** १८.२२ देवतामूर्तिप्रकरण ७.६१

2 ...अम्बादेवी कनककान्तिरुचि सिंहवाहना चतुर्भुजा आम्रलुम्बिपाशयुक्तदक्षिणकरद्वया पुत्राङ्कुशासक्तवामकरद्वया च ॥ **प्रवचनसारोद्धार** २२, पृ० ९४

देखें [१] **त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित** ८.९.३८५-३८६,
[२] **आचारदिनकर**. ३४, पृ० १७७,
[३] **पद्मानंदमहाकाव्य** परिशिष्ट-नेमिनाथ ५७-५८,
[४] **रूपमण्डन**. १९, पृ० २०८ ग्रन्थ में पाश के स्थान पर नागपाश का उल्लेख है।

3 कुष्माण्डिनी पाशाम्रलुम्बिसृणिसत्फलमावहन्ती।
पुत्रद्वय करकटीतटग च नेमिनाथक्रमाम्बुजयुगं शिवदा नमन्ती ॥ **मंत्राधिराजकल्प**. ३.६४

4 नेमिनाथचरित. ४.२२, पृ० २५२, विविधतीर्थकल्प में सिंहवाहिनी अम्बिका को प्राचीन तीर्थ मथुरा की रक्षा करनेवाली बताई गई है (इत्थ कुबेरा नरवाहणा अम्बिया सीहवाहणा

अम्बिका का एक पुत्र उसकी उंगली पकड़े और दूसरा गोद में अवस्थित होगा। सिंहवाहना यक्षी फल, आम्रलुंबि, अंकुश एवं पाश से युक्त है।[5]

दिगम्बर परम्परा :

प्रतिष्ठासारसंग्रह में सिंहवाहना कुष्माण्डिनी (या आम्रादेवी) को द्विभुजा एवं चतुर्भुजा बताया गया है।[6] ग्रन्थ में आयुधों का उल्लेख नहीं किया है। प्रतिष्ठासारोद्धार द्विभुजा अम्बिका का ध्यान करता है और उसकी दक्षिण भुजा में आम्रलुम्बि एवं वाम में पुत्र (प्रियंकर) के प्रदर्शन का निर्देश देता है। आम्रवृक्ष की छाया में अवस्थित यक्षी के समीप ही दूसरा पुत्र (शुभंकर) भी निरूपित होगा।[7] अपराजितपृच्छा द्विभुजा अम्बिका की भुजाओं में फल एवं वरद का उल्लेख करता है। अंबिका के समीप ही उपस्थित दोनों पुत्रों में से एक उसकी गोद में अवस्थित होगा।[8]

दिगम्बर परंपरा के एक तांत्रिक ग्रन्थ में सिंहासन पर विराजमान चतुर्भुजा अम्बिका की भुजाओं में शंख, चक्र, वरद एवं पाश का उल्लेख किया गया है।[9] उसी ग्रन्थ में अष्टभुजा अम्बिका का भी ध्यान किया गया है। ग्रन्थ में उल्लेख है कि नेमिनाथ की आकृति के नीचे पट्ट पर अंकित आम्रकुष्माण्डिनी शंख, चक्र, धनुष, परशु, तोमर, खड्ग, पाश और कोद्रव धारण करती है।[10]

खित्तवाला अ सारमञ—वाहणो नित्थस्स रक्ख कुणति पृ० ११] उसी ग्रन्थ में आम्रलुंबि धारण करनेवाली अम्बिका के अहिच्छत्रा में भी स्थित होने का उल्लेख है। सिद्ध-बुद्ध में वेष्टित अम्बिका के शीर्षभाग में नेमिनाथ की मूर्ति स्थित है (पृ० १४)।
सिंहयाना हेमवर्णा सिद्धबुद्धसमन्विता।
कक्षाम्रलुम्बिभृत्पाणिरम्बा सङ्घविघ्नहृत्॥ विविधतीर्थकल्प उज्जयन्त-स्तव. १३.

5 शाह, उमाकान्त प्रेमानन्द, 'आइकनाग्रफी आव द जैन गाडेस अम्बिका', जर्नल आव द युनिवर्सिटी आव बोम्बे, खं०९ (न्यू सीरिज), १९४०-४१, पृ० १६०

6 देवी कूष्माण्डिनी यस्य सिंहगा हरितप्रभा। चतुर्हस्तजिनेंद्रस्य महाभक्तिविराजित॥
द्विभुजा सिंहमारूढा आम्रादेवी हरित्प्रभा॥ प्रतिष्ठासारसंग्रह पृ ६४, ६६।

7 सव्येकाद्युपगप्रियंकरसुतुकृप्रीत्यै करे बिभ्रती दिव्याम्रस्तबकं शुभंकरकराश्लिष्टान्यहस्ताङ्गुलिम्।
सिंहे भर्तृचरे स्थितां हरितमामाम्रद्रुमच्छायगां वन्दारुं दशकार्मुकोच्छ्रयजिनं देवीमिहाम्रां यजे॥
प्रतिष्ठासारोद्धारः ३ १७६ प्रतिष्ठातिलकम् : ७ २२, पृ० ३४७।

8 हरिद्वर्णा सिंहसंस्था द्विभुजा च फलं वरम्। पुत्रेणोपास्यमाना च सुतोत्सङ्गा तथाऽम्बिका॥
अपराजितपृच्छा : २२१.३६।

9 शाह, 'आइकनाग्रफी अम्बिका ..', पृ० १६१. देवी चतुर्भुजा शङ्खचक्रवरदपाशान्य-स्वरूपेण सिंहासनस्थिता.'

10 शाह, आइकनाग्राफी अम्बिका .., पृ. १६१ शाह ने परम्परा के अनुरूप ही अष्टभुजा अम्बिका का अंकन करने वाले एक चित्र का उल्लेख किया है। चित्र में अम्बिका के दक्षिण करों में कोद्रव, त्रिशूल, चाप, अभय, एवं वाम में सृणि, पद्म, शर, आम्रलुंबि प्रदर्शित हैं। वाहन सिंह समीप ही चित्रित है। शाह ने चित्र की तिथि का उल्लेख नहीं किया है।

तांत्रिक ग्रन्थ में अम्बिका का भयावह स्वरूप .

एक तांत्रिक ग्रन्थ अम्बिका–ताटंक में अम्बिका के भयकर स्वरूप का स्मरण किया गया है और उसे शिवा, शंकरा, स्तम्भिनी, मोहिनी, शोषणी, भीमनादा, चण्डिका, चण्डरूपा, अघोरा आदि नामों से सम्बोधित किया गया है। अपने प्रलयंकारी रूप में उसे समस्त सृष्टि की संहारकर्त्री भी बताया गया है। प्रलयंकारी स्वरूप में उसकी भुजाओं मे धनुष, बाण, दण्ड, खड्ग, चक्र, एवं पद्म आदि के प्रदर्शन का निर्देश है। सिंहवाहिनी देवी की भुजा में आम्र (आम्रहस्ता) का भी उल्लेख है।[11] शाह ने विमलवसही की देवकुलिका ३५ के समक्ष के वितान पर उत्कीर्ण विंशतिभुज देवी (भाव २५) की सम्भावित पहचान अम्बिका के इसी भयंकर स्वरूप से की है।[12] ललितमुद्रा में ऊंचे आसन पर विराजमान अम्बिका की १० भुजाएं खण्डित हैं। आसन के नीचे वाहन सिंह उत्कीर्ण है। अम्बिका की अवशिष्ट भुजाओं में खड्ग, शक्ति, सर्प, गदा, खेटक, परशु, कमण्डलु, पद्म, अभय एवं वरद प्रदर्शित है। यक्षी के दोनों पार्श्वो में त्रिभंग में दो अष्टभुज पुरुष आकृतियां अवस्थित हैं। दाहिने पार्श्व की आकृति वज्र (या वज्र–घण्ट) एवं अंकुश से युक्त है, जब कि बायीं ओर की आकृति पाश एवं मुद्राएं धारण करती है। शाह ने इन आकृतियों की पहचान अम्बिका के दो पुत्रों (सिद्ध एवं बुद्ध) से की है। उन्होंने सम्भावना व्यक्त की है कि अम्बिका का अपना स्वतन्त्र परिवार रहा है, जो सम्प्रति ग्रन्थों में अनुपलब्ध है।[13]

श्वेताम्बर परंपरा में अम्बिका की उत्पत्ति की विस्तृत कथा जिनप्रभसूरिकृत 'अम्बिका–देवी–कल्प' (१४००) में सुरक्षित है। ग्रन्थ में अम्बिका (या अंबिणी) के दोनों पुत्रों के नाम सिद्ध एवं बुद्ध बताये गये हैं। अम्बिका की उत्पत्ति से से सम्बन्धित दिगंबर कथा 'पुण्याश्रव कथा' के 'यक्षी कथा' में प्राप्त होती हैं।[14] दिगंबर परम्परा में अग्निला (अम्बिका के पूर्व जन्म का नाम) के दोनों पुत्रो के नाम शुभंकर और प्रभंकर बताये गये हैं।

श्वेताम्बर कथा में उल्लेख है कि पूर्व जन्म में अम्बिका सोम ब्राह्मण की भार्या थी, जिसे किसी अपराध पर उसके पति ने गृहत्याग के लिए विवश किया। फलत अम्बिका को अपने दोनों पुत्रों के साथ गृहत्याग करना पड़ा। भूख प्यास से व्याकुल अम्बिका एवं उसके पुत्रों के सहायतार्थ मार्ग का सूखा आम्रवृक्ष आम्रफलों से लद गया और सूखा कुआं जल से भर गया। अम्बिका ने फल एवं जल ग्रहण कर उसी वृक्ष के नीचे विश्राम किया। कुछ समय पश्चात् सोम पश्चात्ताप करता हुआ अम्बिका को ढूंढ़ने निकला। सोम को आते देखकर भयवश अम्बिका ने अपने

11 तदेव, पृ० १६१

12 तदेव, पृ० १६२

13 तदेव, पृ० १६२

14 ग्रन्थ की हस्तलिखित प्रतिलिपि सम्प्रति जिन–कांची के पुजारी के अधिकार में है।

दोनों पुत्रों के साथ कुएं में कूदकर आत्महत्या कर ली। वही अम्बिका अगले जन्म में नेमिनाथ की शासनदेवी के रूप में उत्पन्न हुई, और उसके दोनों पुत्र इस जन्म में भी पुत्ररूपमें उससे सम्बद्ध रहे। पूर्वजन्म का पति (सोम) उसका वाहन सिंह हुआ। दिगम्बर परम्परा में भी यही कथा नवीन नामों एवं कुछ परिवर्तनों के साथ प्राप्त होती है। दिगम्बर परम्परा मे अग्निला के अपने पुत्रों एवं सेविका के साथ गृहत्याग कर उज्जयन्त पर्वत पर वरदत्त मुनि के पास जाने का उल्लेख है।[15]

उपर्युक्त कथाओं से स्पष्ट है कि अम्बिका की लाक्षणिक विशेषताएं उसके पूर्वजन्म की कथा से प्रभावित एवं उस पर आधारित है। अम्बिका के दोनों पुत्र उसके पूर्वजन्म के पुत्र एवं आम्रलुम्बि भूख से रक्षा करने वाला आम्रफल है। भुजा में प्रदर्शित पाश उस रज्जु का प्रतीक है जिसकी सहायता से अम्बिका ने कूप से जल प्राप्त किया था। वाहन सिंह पूर्व जन्म का उसका पति है।[16]

❀ ❀ ❀

अंबिका या कुष्माण्डिनी को उसी नाम की हिन्दु देवी दुर्गा से प्रभावित स्वीकार किया जाता है, पर जैन परंपरा में अम्बिका की प्राचीनता से सम्बन्धित अपनी परंपरा के कारण उसे दुर्गा से प्रभावित स्वीकार करना अनुचित है। दुर्गा को अम्बिका के साथ ही कुष्माण्डी या कुष्माण्डा भी कहा गया है।[17] जैन परंपरा में यक्षी के आयुध हिन्दु दुर्गा से पूर्णत भिन्न है। यद्यपि दुर्गा का वाहन महिष एवं सिंह दोनों बताये गये हैं, पर भुजाओं मे स्थित अभय, चक्र, कटक एवं शंख आदि आयुध अम्बिका से सम्बद्ध नहीं है।[18]

दक्षिण भारतीय परंपरा : दक्षिण भारतीय परंपरा में कुष्माण्डिनी को धर्म देवी भी कहा गया है और उसका वाहन सर्वदा सिंह बताया गया है। दिगम्बर ग्रन्थ में चतुर्भुजा यक्षी की ऊर्ध्व भुजाओं में खड्ग एवं चक्र प्रदर्शित है, जब कि निचली भुजाएं गोद में स्थित दो बालकों को सहारा दे रही हैं।[19]

श्वेताम्बर परंपरा के अनामक ग्रन्थ में यक्षी द्विभुजा है और उसकी भुजाओं में फल एवं वरद प्रदर्शित है। यक्ष–यक्षी लक्षण में चतुर्भुजा धर्म देवी की गोद में उसके दोनों पुत्रों के अवस्थित होने का उल्लेख है। यक्षी दो भुजाओं से पुत्रों को सहारा दे रही है, तीसरी में आम्रलुम्बि प्रदर्शित है ओर चौथी सिंहवाहन की और मुड़ी है।[20] स्पष्ट है, कि दक्षिण भारतीय परम्परा में आम्रलुम्बि के प्रदर्शन में

15 शाह, आइकनाग्रफी अम्बिका .., पृ० १४७–१४८

16 तत्रैव, पृ० १४८.

17 बनर्जी, जितेन्द्रनाथ, डेवलपमेन्ट आव हिन्दू आइकनोग्रफी, कलकत्ता, १९५६, पृ. ५६२.

18 राव, टी. ए गोपीनाथ, एलिमेन्ट्स ओव हिन्दू आइकनोग्रफी, ख. १, भा. २, दिल्ली, १९६१, (पुनर्मुद्रित), पृ. ३४१–३४२.

19 रामचन्द्रन टी. एन, तिरुपरुत्तिकुणरम एन्ड इट्स टेम्पल्स, बुलेटिन, मद्रास गवर्नमेन्ट म्यूजियम, ख. १, भा ३, मद्रास, १९३४, पृ० २०९

20 तत्रैव, पृ० २०९.

नियमितता नहीं प्राप्त होती हैं। साथ ही उत्तर भारतीय परम्परा के विपरीत यक्षी की गोद में एक के स्थान पर दोनों पुत्रों के चित्रण का निर्देश किया गया है।

(ख) मूर्त अंकनो में

मूर्त चित्रणो मे सर्वत्र यक्ष-यक्षियों में अम्बिका ही सर्वाधिक लोकप्रिय रही है। प्राचीन परंपरा की यक्षी होने के कारण ही शिल्प में अम्बिका को सर्वप्रथम (छठीं शती) निरूपित किया गया। सभी क्षेत्रों मे नवीं शती तक लगभग समस्त जिनों के साथ यक्षी रूप में अम्बिका को ही अंकित किया गया. और गुजरात एवं राजस्थान के श्वेताम्बर स्थलों पर दसवीं शती के बाद भी सभी जिनों के साथ सामान्यत अम्बिका ही उत्कीर्णित है। केवल कुछ उदाहरणों में ऋषभ एवं पार्श्व के साथ पारम्परिक यक्षी निरूपित है। सभी क्षेत्रो की नेमिनाथ मूर्तियों मे अम्बिका द्विभुज है. पर स्वतन्त्र अंकनो मे यक्षी का द्विभुज एवं चतुर्भुज दोनो ही स्वरूपों मे चित्रण प्राप्त होता है, यद्यपि दसवीं–ग्यारहवीं शती तक उसका द्विभुज स्वरूप ही विशेष लोकप्रिय रहा है।[२१] सभी क्षेत्रों में अम्बिका का वाहन सिंह है,[२२] और उसकी दो भुजाओं में सर्वदा आम्रलुम्बि[२३] (दक्षिण) एवं बालक (वाम) प्रदर्शित है।[२४] गोद में अवस्थित बालक को अम्बिका का स्तन स्पर्श करते हुए उत्कीर्ण किया गया है। अम्बिका के शीर्षभाग में लघु जिन आकृति (नेमिनाथ) एवं आम्रफल के लटकते गुच्छकों का अंकन भी सर्वत्र लोकप्रिय रहा है। साथ ही दाहिने या वाम पार्श्व में दूसरे पुत्र के उत्कीर्णन की परम्परा भी सभी क्षेत्रों में लोकप्रिय रही है। दूसरे पुत्र की भुजा में फल (या आम्रफल) स्थित है और दूसरी ऊपर उठी भुजा माता के आम्रलुम्बि के स्पर्श को उद्यत है। अम्बिका अधिकतर ललितमुद्रा में विराजमान है।

राजस्थान–गुजरात :

गुजरात में छठीं शती में ही जिन मूर्तियो में यक्ष-यक्षी युगल का चित्रण प्रारम्भ हो गया और लगभग दसवीं शती तक सभी जिनों के साथ द्विभुज सर्वानु-

२१ खजुराहो, देवगढ एव लखनऊ संग्रहालय की दसवीं–ग्यारहवीं शती की स्वतन्त्र मूर्तियों में चतुर्भुजा अम्बिका का भी चित्रण प्राप्त होता है।

२२ श्वेताम्बर स्थलो की नेमि मूर्तियों के विपरीत दिगम्बर स्थलों पर वाहन सिंह का चित्रण नियमित नहीं रहा है।

२३ विमलवसही, कुम्भारीया (शान्तिनाथ अेवं महावीर मन्दिरो की देवकुलिकाअे) एव कुछ अन्य स्थलो पर कभी-कभी आम्रलुंबि के स्थान पर फल या मुद्रा भी प्रदर्शित है।

२४ शाह ने दो ऐसी द्विभुज अम्बिका मूर्तियों का उल्लेख किया हैं, जिनमें दाहिनी भुजा मे आम्रलुबि हैं, पर बायीं मे बालक के स्थान पर फल प्रदर्शित है। शाह न मूर्तियों क काल एव प्राप्ति स्थल का सकेत नहीं दिया है। कभी-कभी अम्बिका की दाहिनी भुजा मे बालक स्थित है, और बायीं मे फल प्रदर्शित है। शाह, आइकनाग्रफी अम्बिका , पृ० १५५, चित्र ९ और १०.

मूर्ति एवं अम्बिका ही उत्कीर्णित है। यक्ष–यक्षी युगल से युक्त प्राचीनतम जिन मूर्ति (छठी शती) अकोटा से प्राप्त होती है, जिसमें ललितमुद्रा में विराजमान द्विभुज अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुंबि एवं बालक स्थित है।[२५]

स्वतन्त्र मूर्तियां :

आम्रलुंबि एवं फल धारण करने वाली द्विभुज अम्बिका की छठी–सातवीं शती की प्राचीनतम स्वतन्त्र मूर्ति अकोटा से प्राप्त होती है।[२६] अम्बिका को सिंह पर आरूढ निरूपित किया गया है और दक्षिण पार्श्व में उसका दूसरा पुत्र (निर्वस्त्र) भी अवस्थित है। यद्यपि अम्बिका की वाम भुजा में फल प्रदर्शित है, पर गोद में पूर्ववत उसका पुत्र अवस्थित है। यक्षी के शीर्षभाग में आम्रफल का गुच्छक अनुपस्थित है। शीर्षभाग में नेमिनाथ के स्थान पर सप्तसर्पफणों से मण्डित पार्श्व की ध्यानस्थ मूर्ति उत्कीर्ण है। स्मरणीय है कि बप्पभट्टिसूरि कृत चतुर्विंशतिका [८वीं शती] में अम्बिका देवी का नेमि एवं महावीर दोनों ही के साथ अलग–अलग ध्यान किया गया है। उक्त ग्रन्थ में अम्बिका का महावीर के साथ स्मरण किया जाना और अकोटा की स्वतन्त्र मूर्ति मे शीर्ष भाग में पार्श्व का उत्कीर्णन यह प्रमाणित करता है कि आठवीं शती तक ग्रन्थ एवं शिल्प दोनों ही मे निश्चित रूप से अम्बिका को नेमि से सम्बद्ध नहीं किया जा सका था।

आम्रलुम्बि एवं बालक से युक्त द्विभुज अम्बिका की एक मूर्ति (८वीं शती) ओसिया के महावीर मन्दिर के गूढ़मंडप के प्रवेश द्वार पर उत्कीर्ण है। वाहन सिंह भी उपस्थित है। यद्यपि कुछ प्रारंभिक मूर्तियों में अम्बिका के साथ सिंह वाहन का उत्कीर्णन प्राप्त होता है, पर सिंह वाहन एवं शीर्षभाग में आम्रफल के गुच्छकों के नियमित चित्रण नवीं शती के बाद ही प्राप्त होते हैं। ढांक की सातवीं–आठवीं शती की एक द्विभुज मूर्ति में दोनों ही विशेषताएं अनुपस्थित हैं। यक्षी की दाहिनी भुजा घुटने पर स्थित है और बायीं में बालक अवस्थित है।[२७]

द्विभुजा अम्बिका की आठवीं से दसवीं शती की ६ स्वतंत्र मूर्तियां अकोटा से प्राप्त होती हैं। सभी में सिंहवाहना अम्बिका आम्रलुम्बि एवं बालक से युक्त है। दूसरे पुत्र का नियमित चित्रण नवीं शती की मुर्तियों मे ही प्राप्त होता है।[२८] दिगम्बर स्थलों की मूर्तियों में दूसरे पुत्र को दाहिने पार्श्व मे उत्कीर्ण किया गया है, पर श्वेताम्बर मुर्तियों मे उसका वाम पार्श्व में उत्कीर्णन ही विशेष लोकप्रिय रहा है।

घटियाला के माताजी के साल (जोधपुर) से प्राप्त एक मूर्ति (८६१) में सिंहवाहना अम्बिका की दाहिनी भुजा मे आम्रलुम्बि प्रदर्शित है, पर बायीं जानु पर

२५ शाह, उमाकान्त प्रेमानन्द, अकोटा ब्रोन्जेज, बम्बई, १९५९, पृ० २८–२९, फलक ११

२६ वही, पृ० ३०–३१, फलक १४,

२७ मानकलिया, हसमुख धीरजलाल, 'अर्लिएस्ट जैन स्कल्प्चर्स इन काठियावाड, जर्नल रायल एशियाटिक सोसायटी लन्दन, जुलाई, १९३८ पृ० ४२७–४२८

२८ शाह, अकोटा ब्रोन्जेज, चित्र ४८ बी, ५० सी, ५० ए।

स्थित है। गोद में बालक उत्कीर्ण नहीं है, पर दाहिनी और घुटने के समीप एक बालक आकृति अवस्थित है। जालोर से प्राप्त समान विवरणो वाली दूसरी मूर्ति जोधपुर के सरदार संग्रहालय मे सुरक्षित है।[39] कोटा राज्य के गढ़ स्थित सरस्वती भण्डार संग्रहालय में सिंहवाहना अम्बिका की एक द्विभुज मूर्ति सुरक्षित हैं। शीर्ष भाग मे आम्रफल के गुच्छकों से सुशोभित अम्बिका आम्रलुम्बि एवं बालक धारण करती है।[40] समान विवरणों वाली दसवीं शती की दो मूर्तियां क्रमश घाणेराव के महावीर (मुखमण्डप का पूर्वी अधिष्ठान) एवं नाडलाई के आदिनाथ (गर्भगृह का दहलीज) मन्दिरों पर उत्कीर्ण है। घाणेराव के उदाहरण मे शीर्ष भाग मे आम्रफल के गुच्छक एवं दूसरा पुत्र (दक्षिण पार्श्व) भी अंकित है। ओसिया की ग्यारहवी शती की दो देवकुलिकाओं (नं० १ एवं २: अधिष्ठान) पर भी समान विवरणों वाली द्विभुज अम्बिका की दो मूर्तियां उत्कीर्ण हैं। इन में दूसरा बालक अनुपस्थित है। कुम्भारिया एवं विमलवसही की ग्यारहवीं-बारहवीं शती की मूर्तियों में भी समान विवरणों वाली द्विभुज अम्बिका ही अंकित है। कुम्भारिया के शान्तिनाथ मन्दिर के शिखर की द्विभुज मूर्ति में अम्बिका की दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि के साथ ही खड्ग भी प्रदर्शित है, पर बायी में पूर्ववत् पुत्र स्थित है। प्रारम्भिक तेरहवीं शती (१२३२) के लूणवसही में भी समान विवरणों वाली द्विभुज अम्बिका ही उत्कीर्ण है। एक उदाहरण (नं. १८) में दाहिने पार्श्व में दूसरा पुत्र भी उत्कीर्ण है। जिसकी दाहिनी भुजा मे फल स्थित है और बायीं ऊपर उठी है। उपर्युक्त मूर्तियों के अध्ययन से स्पष्ट है कि निरन्तर बारहवीं शती तक अम्बिका का द्विभुज स्वरूप ही विशेष लोकप्रिय रहा है, और यक्षी के दूसरे पुत्र का चित्रण कभी नियमित नहीं हो सका था। दूसरे पुत्र का उत्कीर्णन जिन-संयुक्त मूर्तियों में दुर्लभ है।

मूर्त अंकन में सर्वत्र द्विभुज स्वरूप की लोकप्रियता के बाद भी ग्यारहवीं शती में अम्बिका की चतुर्भुज मूर्तियों का उत्कीर्णन प्रारम्भ हुआ। ग्यारहवीं-बारहवीं शती में कुम्भारिया, विमलवसही, जालोर एवं तारंगा आदि स्थलों पर अम्बिका को चतुर्भुज भी निरूपित किया गया। कुम्भारिया के शान्तिनाथ मन्दिर की देवकुलिका ११ (१०८१) एवं १२ की दो जिन मूर्तियो में सिंहवाहना अम्बिका चतुर्भुजा है। अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि, आम्रलुम्बि, आम्रलुम्बि एवं बालक स्थित है। समान विवरणों वाली बारहवीं शती की तीन अन्य मूर्तियां कुम्भारिया के नेमिनाथ मन्दिर (देवकुलिका ५ पश्चिमी) एवं विमलवसही की गूढ़मंडप की रथिकाओं की जिन मूर्तियों मे उत्कीर्ण है। समान विवरणों वाली चतुर्भुज अम्बिका की एक स्वतन्त्र मूर्ति विमलवसही के रंगमंडप के दक्षिण-पश्चिम के कोने के वितान पर उत्कीर्ण है। (चित्र : १)

---

३९ अग्रवाल, रमेशचन्द्र 'सम इन्टरेस्टिंग स्कल्पचर्स आव द जैन गाडेस अम्बिका फ्राम मारवाड,' इण्डियन हिस्टारिकल क्वार्टर्ली ख० ३२, अ. ४ डिसम्बर १९५६, पृ. ४३४-४३६

४० अग्रवाल, रमेशचन्द्र, 'गाडेस अम्बिका इन द स्कल्प्चर्स आव राजस्थान,' क्वार्टर्ली जर्नल मीथिक सोसायटी, ख० ४९, अ० २, जुलाई १९५८, पृ० १०-११

मूर्ति मे आम्रफल के गुच्छक एवं दूसरा पुत्र भी उत्कीर्ण है। उपर्युक्त श्वेताम्बर मूर्तियों से स्पष्ट है कि इन स्थलों पर चतुर्भुज अम्बिका के साथ किसी नवीन आयुध को प्रदर्शित नहीं किया गया[51] जब कि श्वेताम्बर ग्रन्थ दो निचली भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं बालक के साथ ही ऊर्ध्व भुजाओं में पाश एवं अंकुश के प्रदर्शन का निर्देश देते हैं।[52] परंपरा विरुद्ध अम्बिका की तीन भुजाओं मे आम्रलुम्बि का प्रदर्शन निश्चित ही यक्षी के द्विभुज स्वरूप से प्रभावित है।

तारंगा, जालोर एवं विमलवसही की बारहवीं शती की तीन चतुर्भुज अम्बिका मूर्तिया में तीन भुजाओं में आम्रलुम्बि के प्रदर्शन के स्थान पर केवल एक ही भुजा में आम्रलुम्बि प्रदर्शित है। अन्य दो भुजाओं में पाश एवं चक्र (या वरद) प्रदर्शित है। तारंगा के अजितनाथ मन्दिर के मूल प्रासाद की उत्तरी भित्ति पर अम्बिका त्रिभंग मे अंकित है। वाम पार्श्व में वाहन सिंह उत्कीर्ण है। यक्षी के करों में वरद, आम्रलुम्बि, पाश एवं पुत्र स्थित है। विमलवसही के गूढ़मंडप के दक्षिणी प्रवेश द्वार की मूर्ति में सिंहवाहिनी अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि, पाश, चक्र एवं बालक प्रदर्शित है। जालोर के महावीर मन्दिर के उत्तरी अधिष्ठान की तीसरी मूर्ति मे सिंहवाहना अम्बिका आम्रलुम्बि, चक्र, चक्र एवं पुत्र से युक्त है। अम्बिका की ऊर्ध्व भुजाओं में चक्र के प्रदर्शन का उद्देश्य चक्रेश्वरी एवं अम्बिका का संयुक्त अंकन रहा हो सकता है, क्यों कि किसी भी श्वेताम्बर ग्रन्थ में अम्बिका के साथ चक्र के प्रदर्शन का निर्देश नहीं किया गया है।

जिन-संयुक्त मूर्तियां

गुजरात एवं राजस्थान की समस्त श्वेताम्बर नेमि मूर्तियों में द्विभुजा अम्बिका का वाहन सिंह है और उसकी भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं पुत्र स्थित है।

उत्तर प्रदेश–मध्य प्रदेश

इस क्षेत्र की सभी मूर्तियां दिगम्बर परंपरा की कृतियां हैं।

स्वतंत्र मूर्तियां

अम्बिका की प्रारम्भिकतम स्वतन्त्र मूर्ति देवगढ़ के २४–यक्षियों के सामूहिक चित्रण (८६२) मे उत्कीर्ण है। समूह में अरिष्टनेमि के साथ 'अम्बायिका' नाम की चतुर्भुजा यक्षी अंकित है।[53] वाहन अनुपस्थित है, और यक्षी की भुजाओं

51 विमलवसही के गूढ़मण्डप के प्रवेशद्वार (दक्षिण) की मूर्ति इसका अपवाद है। सिंहवाहिनी अम्बिका की भुजाओं मे आम्रलुम्बि, पाश, चक्र, एव बालक प्रदर्शित है।

52 किसी भी श्वेताम्बर ग्रन्थ मे चतुर्भुजा अम्बिका की तीन भुजाओं मे आम्रलुम्बि के प्रदर्शन का निर्देश नहीं दिया गया है। श्वेताम्बर ग्रन्थो मे द्विभुजा अम्बिका का ध्यान अनुपलब्ध है पर मूर्ति चित्रण में द्विभुजा अम्बिका ही सर्वदा लोकप्रिय रही है।

53 ब्रुन, क्लाज़, द जैन–इमेजेज ऑव देवगढ, लिडेन, १९६९, पृ. १०२

में पुष्प (या फल), चामर, पद्म एवं पुत्र स्थित हैं। स्पष्ट है कि अम्बिका को विशिष्टता प्रदान करने की दृष्टि से कुछ अन्य यक्षियो के समान ही चतुर्भुज अवश्य उत्कीर्ण किया गया, पर अभी तक (८६२) उस क्षेत्र में उसके पारम्पारक स्वरूप का निर्धारण नहीं हो सका था। यही कारण है कि आम्रलुम्बि एवं वाहन सिंह दोनों ही अनुपस्थित हैं। पिछले पृष्ठों में हम देख चुके हैं कि श्वेताम्बर स्थलों (अकोटा एवं ओसिया) पर सातवीं–आठवीं शती में ही आम्रलुम्बि एवं सिंहवाहन का प्रदर्शन प्रारम्भ हो गया था। दिगम्बर स्थलों पर दसवीं शती से ही उपर्युक्त दोनों विशेषताओं का नियमित चित्रण प्राप्त होता है।[54]

प्रारम्भिक दसवीं शती की दो द्विभुज अम्बिका मूर्तियां मालादेवी मन्दिर को उत्तरी एवं दक्षिणी शिखर की रथिकाओं में स्थापित हैं। शीर्ष भाग मे आम्रफल के गुच्छको से सुशोभित सिंहवाहना अम्बिका आम्रलुम्बि एवं पुत्र से युक्त है। खजुराहो के पार्श्वनाथ मन्दिर (९५४) के दक्षिणी मण्डोवर पर भी त्रिभंग में द्विभुज अम्बिका निरूपित है। आम्रलुम्बि एवं बालक से युक्त अम्बिका का वाहन अनुपस्थित है। मस्तक पर आम्रफल के गुच्छकों से सुशोभित अम्बिका का दूसरा पुत्र भी दाहिने पार्श्व में अवस्थित है। ज्ञातव्य है कि खजुराहो में द्विभुज अम्बिका के चित्रण का यह अकेला उदाहरण है। खजुराहो की दसवीं से बारहवीं शती की अन्य समस्त मूर्तियों में अम्बिका चतुर्भुजा है।[55] यहां उल्लेखनीय है कि खजुराहो में जहां अम्बिका अेक ही उदाहरण में द्विभुजा है, वहीं देवगढ़ की लगभग ५० मूर्तियों (९वीं–१२वीं शती) में अम्बिका द्विभुजा है। देवगढ़ के केवल दो उदाहरणो में उसे चतुर्भुज प्रदर्शित किया गया है।[56]

देवगढ़ के मंदिर : ११ के समक्ष के मानस्तम्भ (१०५६) पर उत्कीर्ण चतुर्भुज मूर्ति में सिंहवाहना अम्बिका की भुजाओं मे आम्रलुम्बि, अंकुश, पाश एवं बालक[57] प्रदर्शित है। शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छक एवं जिन आकृति उत्कीर्ण है। समान विवरणों वाली दूसरी चतुर्भुज मूर्ति मंदिर १६ के स्तम्भ (१२वीं शती) पर उत्कीर्ण है। यक्षी का वाहन अनुपस्थित है, और ऊर्ध्व दक्षिण भुजा की सामग्री अस्पष्ट है। उल्लेखनीय है कि सामान्यत चतुर्भुजा अम्बिका का चित्रण दिगम्बर परम्परा के विरुद्ध है, क्योंकि केवल अेक ही दिगम्बर ग्रन्थ में अम्बिका के चतुर्भुज स्वरूप का ध्यान किया गया है, पर उसमें भी यक्षी के साथ शंख, चक्र, वरद, पाश के

---

54 दसवीं शती के पूर्व की मथुरा एवं लखनऊ समहालयों की कुछ जिन मूर्तियों में आम्रलुम्बि का प्रदर्शन प्राप्त होता है, पर वाहन अनुपस्थित है।

55 पार्श्वनाथ मन्दिर के शिखर (दक्षिण) में ही चतुर्भुज अम्बिका की अेक आसीन मूर्ति प्रतिष्ठित है। सिंहवाहना अम्बिका की भुजाओ मे आम्रलुम्बि, पूर्ण विकसित पद्म, पूर्ण विकसित पद्म एव पुत्र प्रदर्शित है।

56 इसमें देवगढ़ के सामूहिक चित्रण का उदाहरण सम्मिलित नही है।

57 बालक की वाम भुजा में भी आम्रफल स्थित है।

प्रदर्शन का निर्देश दिया गया है। दूसरी ओर श्वेताम्बर परम्परा में अम्बिका सर्वदा चतुर्भुजा निरूपित है। श्वेताम्बर ग्रन्थों में चतुर्भुजा अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं पुत्र के साथ ही पाश एवं अंकुश के प्रदर्शन का निर्देश दिया गया है। इस प्रकार स्पष्ट है कि देवगढ़ से प्राप्त दिगम्बर परंपरा की उपर्युक्त दोनों ही मूर्तियां श्वेताम्बर परंपरा से प्रभावित हैं। यह प्रभाव देवगढ़ के अतिरिक्त खजुराहो एवं लखनऊ संग्रहालय की दो अन्य चतुर्भुज मूर्तियों (११वीं-१२वीं शती) में भी स्पष्ट है।

खजुराहो के मन्दिर २७ की स्थानक मूर्ति (११वीं शती) में सिंहवाहन से युक्त अम्बिका एक पीठिका पर अवस्थित है। शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छक एवं जिन आकृति से युक्त अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि, अंकुश, पाश एवं पुत्र स्थित हैं।[58] चामरधारी सेविका एवं उपासकों से वेष्टित अम्बिका के दाहिने पार्श्व में दूसरा पुत्र आमूर्तित है। समान विवरणोंवाली लखनऊ संग्रहालय (६६ २२५) की मूर्ति में सिंहवाहना अम्बिका की एक भुजा में अंकुश के स्थान पर त्रिशूल-घण्ट प्रदर्शित है। ललितमुद्रा में विराजमान यक्षी के समीप ही उसका दूसरा पुत्र (नग्न) भी खड़ा है। भयानक दर्शन एवं बाहर निकले नेत्रों वाली अम्बिका के साथ स्त्री चामर-धारिणी और उपासक भी आमूर्तित हैं।

लखनऊ संग्रहालय (जी-३१२) की ललितमुद्रा में आसीन एक अन्य चतुर्भुज मूर्ति (११वीं शती) में अम्बिका की निचली भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं पुत्र, और ऊर्ध्व में पद्म में लिपटी पुस्तिका एवं दर्पण प्रदर्शित है। परंपरा से विपरीत पद्म और दर्पण का चित्रण हिन्दू देवी अम्बिका (पार्वती) का स्पष्ट प्रभाव दरशाता है। पद्म का चित्रण खजुराहो की अम्बिका मूर्तियों में भी प्राप्त होता है। शीर्षभाग में संभवतः जिन आकृति एवं आम्रफल के गुच्छकों से युक्त सिंहवाहना अम्बिका के वाम पार्श्व में दूसरा पुत्र अवस्थित है।

देवगढ़ से अम्बिका की सर्वाधिक स्वतन्त्र मूर्तियां (लगभग ५०) प्राप्त होती हैं।[59] (चित्र २) तीन उदाहरणों के अतिरिक्त अम्बिका सर्वदा द्विभुजा है, और उसके चित्रण में एकरूपता प्राप्त होती है। अधिकतर उदाहरणों में अम्बिका को साधारण पीठिका पर स्थानक मुद्रा में उत्कीर्ण किया गया है। कुछ ही उदाहरणों में अम्बिका आसीन है। शीर्षभाग में आम्रगुच्छ एवं लघु जिन आकृति से युक्त अम्बिका की भुजाओं में सर्वदा आम्रलुम्बि[60] एवं पुत्र प्रदर्शित हैं। कुछ उदाहरणों में बालक गोद के स्थान पर वाम पार्श्व में खड़ा है, और उसका एक हाथ अम्बिका के हाथ में स्थित है। सभी उदाहरणों में वाहन सिंह उपस्थित है। दिगम्बर परम्परा के अनुरूप ही दूसरे

58 खजुराहो की अन्य समस्त चतुर्भुज मूर्तियों में ऊर्ध्व करों में अंकुश एवं पाश के स्थान पर पद्म (या पद्म में लिपटी पुस्तक) प्रदर्शित है।

59 सर्वाधिक मूर्तियां ग्यारहवीं शती में उत्कीर्ण की गई।

60 साहू जैन संग्रहालय की एक मूर्ति (११वीं शती) में यक्षी की दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि के स्थान पर छत्रपद्म स्थित है।

पुत्र को दाहिने पार्श्व मे उत्कीर्ण किया गया है,[41] जिसकी एक भुजा आम्रफल प्राप्त करने के उद्देश्य से ऊपर उठी है, पर दूसरी या तो जानु पर स्थित है, या फिर उसमें फल प्रदर्शित है। परिकर म उड्डीयमान मालाधरो एवं कर्मी–कर्मा चामरधर सेवकों को भी आमूर्तित किया गया है। साहू जैन संग्रहालय की एक मूर्ति (१२वीं शती) में वाहन का सर सिंह का और शरीर मानव का है। उसी संग्रहालय की एक अन्य मूर्ति (११वीं शती) में यक्षी के वाम स्कंध के ऊपर पांच सर्प फणो मे मण्डित सुपार्श्व की खड्गासन मूर्ति उत्कीर्ण है। संग्रहालय की ही एक अन्य मूर्ति में परिकर मे दो चतुर्भुज देवियो (ललितमुद्रा अभय, पद्म, चामर, कलश) ९ जिने, एवं चामरधरो को मूर्तिगत किया गया है। यक्षी के वाम पार्श्व मे आम्रलुम्बि धारण किए उसका दूसरा पुत्र अवस्थित है। मन्दिर १२ की उत्तरी चहारदीवारी की स्थानक मूर्ति (११वीं शती) मे अम्बिका की दाहिनी भुजा मे आम्रलुम्बि अनुपस्थित है और उसके स्थान पर यक्षी की भुजा दूसरे पुत्र के मस्तक पर स्थित है। वामभुजा मे पूर्ववत पुत्र अवस्थित है। अध्ययन से स्पष्ट है कि देवगढ में अम्बिका के चित्रण में दिगम्बर परम्परा का निर्वाह किया गया था, और अन्य स्थलों के विपरीत यहां द्विभुज अम्बिका का चित्रण ही सर्वाधिक लोकप्रिय था।

देवगढ़ के समान खजुराहो में भी अम्बिका की ही सर्वाधिक स्वतन्त्र मूर्तियां प्राप्त होती है।[42] खजुराहो के तीनों जैन मन्दिरो (पार्श्वनाथ, घण्टाई एवं आदिनाथ) के ऋषभनाथ को समर्पित होने एवं ऋषभ की ही सर्वाधिक मूर्तियां प्राप्त होने के बाद भी चक्रेश्वरी से कहीं अधिक लोकप्रियता अम्बिका को प्राप्त थी। नेमिनाथ की केवल दो मूर्तियां प्राप्त होती हैं, फिर भी स्वतन्त्र अंकनों में अम्बिका सर्वाधिक लोकप्रिय रही है। खजुराहो से दसवीं–बारहवीं शती की ११ अम्बिका मूर्तियां प्राप्त होती हैं। एक उदाहरण (पार्श्वनाथ मन्दिर) के अतिरिक्त सभी में अम्बिका चतुर्भुजा है। ११ स्वतन्त्र मूर्तियों के अतिरिक्त ७ उत्तरांगो पर भी चतुर्भुजा अम्बिका की ललितमुद्रा में आसीन मूर्तियां उत्कीर्ण हैं। ११ स्वतन्त्र मूर्तियां में से दो पार्श्वनाथ और दो आदिनाथ मन्दिरों पर उत्कीर्ण हैं, और अन्य उदाहरण स्थानिक संग्रहालयों एवं नवनिर्मित मन्दिरों मे सुरक्षित हैं। सात उदाहरणों में अम्बिका त्रिभंग मे अलंकृत आसन पर खड़ी है, और अन्य में ललितमुद्रा में आसीन है। शीर्षभाग में आम्रफल के गुच्छक से युक्त सभी उदाहरणों में समीप ही वाहन सिंह उत्कीर्ण है। सभी चतुर्भुज मूर्तियों में निचली भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं बालक प्रदर्शित हैं। दो उदाहरणों (पुरातात्त्विक संग्रहालय १६०८, मन्दिर २७) में पुत्र गोद के स्थान पर वाम पार्श्व मे अम्बिका की उंगलियां पकड़े खड़ा है। अम्बिका को दोनों उर्ध्व भुजाओं में विकसित या चक्राकार पद्म, या पद्म में लिपटी पुस्तिका प्रदर्शित है। खुले संग्रहालय (के॰ ४२) की

41 मानस्तम्भो की आसान मूर्तियो मे अम्बिका का दूसरा पुत्र अनुपस्थित है।

42 तिवारी, मारुति नन्दन प्रसाद, 'इमेजेज ओव अम्बिका इन जैन टेम्पिल्स एट खजुराहो' 'जर्नल आव द ओरियेन्टल इन्स्टिट्यूट, बड़ोदा (स्वीकृत)।

एक मूर्ति में अम्बिका की ऊपरी दाहिनी भुजा में पद्म के स्थान पर आम्रलुम्बि प्रदर्शित है और निचली दाहिनी भुजा भग्न है। जैन धर्मशाला के प्रवेशद्वार के ११वीं शती के दो उत्तरांगों पर यक्षी की ऊर्ध्व वाम भुजा में पुस्तक प्रदर्शित है। केवल मन्दिर २७ की अकेली मूर्ति में ऊर्ध्व भुजाओं में अंकुश एवं पाश प्रदर्शित हैं। अध्ययन से स्पष्ट है कि मुख्य आयुधों (आम्रलुम्बि एवं बालक) के सन्दर्भ में कलाकारों ने जहां परम्परा का पालन किया, वहीं ऊर्ध्व भुजाओं में पद्म या पद्म-पुस्तिका का प्रदर्शन खजुराहो की अम्बिका मूर्तिओं की ही विशेषता रही है। उत्तर भारत में चतुर्भुज अम्बिका की सर्वाधिक स्वतन्त्र मूर्तियां खजुराहो से ही प्राप्त होती हैं। स्वतन्त्र मूर्तियों में शीर्ष भाग मे लघु जिन आकृतियां भी उत्कीर्ण हैं। एक उदाहरण (मन्दिर २७) में लांछन शंख (नेमिनाथ) भी उत्कीर्ण है। ग्यारहवीं शती की चार स्वतन्त्र मूर्तियों में दाहिने पार्श्व में दूसरा पुत्र भी उत्कीर्ण है, जिसकी एक भुजा मे फल है, और दूसरी आम्रलुम्बि के स्पर्श हेतु ऊपर उठी है। स्वतन्त्र मूर्तियों में अम्बिका सामान्यतः दो पार्श्ववर्ती सेविकाओं से सेव्यमान है, जिसकी एक भुजा में चामर या पद्म प्रदर्शित है, और दूसरी जानु पर स्थित है। साथ ही दोनों पार्श्वों में ललितमुद्रा में आसीन दो पुरुष या स्त्री आकृतियां भी आमूर्तित हैं, जिनकी भुजाओं में अभय एवं जलपात्र स्थित हैं। परिकर में उपासक, गन्धर्व एवं उड्डीयमान मालाधर आकृतियां भी चित्रित हैं। पुरातात्त्विक संग्रहालय (१६०८) की एक विशिष्ट अम्बिका मूर्ति (११वीं शती) में जिन मूर्तियों के समान ही पीठिका छोरों पर द्विभुज यक्ष [दाहिनी ओर] एवं यक्षी [बायीं ओर] की ललितमुद्रा में आसीन मूर्तियां उत्कीर्ण हैं। (चित्र ३) यक्ष की भुजाओं में अभय एवं पर्स और यक्षी की भुजाओं में अभय एवं जलपात्र प्रदर्शित है। शीर्ष भाग में पद्म धारण किये कुछ अन्य द्विभुज देवियां भी उत्कीर्ण हैं।

तीन द्विभुज अम्बिका मूर्तियां (१०वीं-११वीं शती) लखनऊ संग्रहालय (जे-८५३: जे-७६ ८, ०, ३३४) में सुरक्षित हैं। शीर्षभाग में आम्रवृक्ष एवं जिन आकृति से युक्त सभी उदाहरणों में ललित मुद्रा में विराजमान यक्षी के समीप ही वाहन सिंह उत्कीर्ण है। सभी में यक्षी आम्रलुम्बि एवं बालक से युक्त है। एक उदाहरण (जे-७९८) में दूसरा पुत्र एवं वाहन सिंह अनुपस्थित है। मूर्ति के परिकर में द्विभुज देवी (अभय एवं कलश) की लघु आकृति उत्कीर्ण है।

किसी अज्ञात स्थल से प्राप्त लगभग नवीं शती की एक विशिष्ट मूर्ति मथुरा संग्रहालय (०० डी ७) में सुरक्षित है। (चित्र ४) इस द्विभुज मूर्ति की विशिष्टता परिकर में गणेश, कुबेर, बलराम, कृष्ण-वासुदेव एवं अष्ट मातृकाओं का उत्कीर्णन है, जो अन्य किसी भी ज्ञात अम्बिका मूर्ति में नहीं प्राप्त होता है। ललितमुद्रा में पद्मासन पर विराजमान अम्बिका का वाहन सिंह आसन के नीचे उत्कीर्ण है। यक्षी की कुछ खण्डित दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि के स्थान पर अभयमुद्रा प्रदर्शित है, और बायीं से वह गोद में अवस्थित बालक को सहारा दे रही है। दाहिने पार्श्व में अम्बिका का दूसरा पुत्र भी अवस्थित है। पार्श्ववर्ती चामरधरों से सेव्यमान अम्बिका

मूर्ति की पीठिका पर एक पंक्ति में आठ स्त्री आकृतियां (अष्ट-मातृकाएं),[४८] उत्कीर्ण हैं। ललितमुद्रा में आसीन देवियों में से अधिकतर दोनों हाथ जोड़े हैं, और कुछ की भुजाओं में फल एवं अन्य सामग्रियां स्थित हैं। अम्बिका के शीर्ष भाग में उत्कीर्ण लघु जिन आकृति के दोनों पार्श्वों में बलराम एवं कृष्ण-वासुदेव की चतुर्भुज एवं त्रिभंग में खड़ी मूर्तियां उत्कीर्ण हैं। बलराम एवं कृष्ण का अंकन जिन के नेमिनाथ होनेका संकेत है, जिसकी यक्षी अम्बिका है। यह मूर्ति इस बात का स्पष्ट प्रमाण है कि लगभग नवीं शती में अम्बिका नेमि से सम्बद्ध की जा चुकी थी। तीन सर्पफणों से मण्डित बलराम (दाहिने पार्श्व) की तीन भुजाओं में पात्र (?), मुसल, हल (पताका संयुक्त) प्रदर्शित है, और चौथी भुजा जानु पर आराम कर रही है। कृष्ण की भुजाओं में अभय, गदा, चक्र एवं शंख स्थित है। वनमाला से सुशोभित दोनों देवों के मस्तक खण्डित है। अम्बिका के शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छक एवं उड्डीयमान मालाधर भी आमूर्तित है। अलंकृत भामण्डल से युक्त अम्बिका के दाहिने पार्श्व में गजमुख गणेश की द्विभुज मूर्ति उत्कीर्ण है। ललितमुद्रा में विराजमान गणेश की भुजाओं में अभय एवं मोदकपात्र प्रदर्शित है। गणेश की शुण्ड मोदक ग्रहण करने की मुद्रा में मोदक पात्र की ओर मुड़ी है। वाम पार्श्व की ललितमुद्रा में आसीन द्विभुज कुबेर की भुजाओं में फल एवं पर्स प्रदर्शित है।

जिन-संयुक्त मूर्तियां :

जिन-संयुक्त मूर्तियों में अम्बिका सर्वदा द्विभुजा है। भारत कला भवन (नं २१२) की नेमि मूर्ति (७वीं-८वीं शती) में त्रिभंग में खड़ी द्विभुज अम्बिका की दाहिनी भुजा में पुष्प और बायीं में पुत्र स्थित है। दूसरा पुत्र दक्षिण पार्श्व में खड़ा है। दक्षिण भुजा में आम्रलुम्बि के स्थान पर पुष्प का प्रदर्शन सातवीं-आठवीं शती के मथुरा से प्राप्त कुछ अन्य उदाहरणों में भी प्राप्त होता है। लखनऊ संग्रहालय की तीन नेमि मूर्तियों (जे-८५८, जे-७९३; १४.०.११७ १०वीं-११वीं शती) में द्विभुज अम्बिका उत्कीर्ण है। दो उदाहरणों में यक्षी आम्रलुम्बि एवं पुत्र धारण करती है, पर एक में (१४ ० ११७) आम्रलुम्बि के स्थान पर अभय प्रदर्शित है। एक अन्य उदाहरण (जे-७९२) में सामान्य लक्षणोंवाली द्विभुज यक्षी (अभय एवं सनालपद्म) आमूर्तित है। माला देवी एवं बजरामठ मन्दिरों की दसवीं-

४८ आचारदिनकर षष्ठिसंस्कार विधि एवं दिगम्बर ग्रन्थ विद्यानुशासन में अष्ट मातृकाओं के उल्लेख प्राप्त होते हैं। ये अष्ट-मातृकाएं ब्रह्माणी, माहेश्वरी, कौमारी, वैष्णवी, वाराही, इन्द्राणी, चामुण्डा और त्रिपुरा हैं। एक अन्य ग्रन्थ सारस्वतकल्प (बप्पभट्टि-सूरिकृत) में ब्रह्माणि, माहेश्वरि, कौमारी, वाराही, वैष्णवी, चामुण्डा, चण्डिका एवं महालक्ष्मी के नाम प्राप्त होते हैं। एक अन्य ग्रन्थ में चण्डिका एवं महालक्ष्मी के स्थान पर इन्द्राणी का उल्लेख प्राप्त होता है। देखें-शाह उ.प्रे., 'आइकनोग्राफी ऑफ चक्रेश्वरी, द यक्षी ऑव ऋषभनाथ', जर्नल ओरियन्टल इन्स्टिट्यूट, ख. २०, अं.३, मार्च १९७१, पृ. २८६.

ग्यारहवीं शती की तीन नेमि मूर्तियों में भी द्विभुजा अम्बिका (आम्रलुम्बि एवं पुत्र) उत्कीर्ण हैं। खजुराहो की दोनों ही मूर्तियों मे (मन्दिर : १० एवं के. १४) समान विवरणों वाली द्विभुज अम्बिका आमूर्तित है। मन्दिर : १० के उदाहरण (११ वीं शती) में यक्षी की दाहिनी भुजा भग्न है।

देवगढ़ की दसवीं–बारहवीं शती की १९ नेमि मूर्तियों में यक्षी द्विभुज अम्बिका है। अम्बिका की भुजाओं में पूर्ववत आम्रलुम्बि एवं बालक स्थित है। मन्दिर १३ और २४ की दो मूर्तियों (११वीं शती) में आम्रलुम्बि के स्थान पर क्रमशः आम्रफल एवं फल प्रदर्शित है। कुछ उदाहरणों (मन्दिर १२, १३) में समीप ही दूसरा पुत्र भी उत्कीर्ण है। वाहन सिंह भी केवल कुछ ही उदाहरणों (मन्दिर १२ चहारदीवारी एवं मन्दिर १५) में उत्कीर्ण है। शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छक भी कभी–कभी ही प्रदर्शित हैं। तीन उदाहरणों (१०वीं–११वीं शती) में नेमि के साथ सामान्य लक्षणों वाली द्विभुज यक्षी (अभय या वरद एवं फल) उत्कीर्ण है। मन्दिर : २१ की मूर्ति में दोनों पैर मोड़कर बैठी यक्षी की भुजाओं में पुष्प एवं कलश प्रदर्शित है। चार नेमि मूर्तियां (११वीं–१२वीं शती) में अपारम्परिक यक्षी चतुर्भुजा है। यक्षी की भुजाओं में वरद (या अभय), पद्म, पद्म, एवं फल (या कलश) प्रदर्शित हैं। स्पष्ट है कि देवगढ़ की नेमि मूर्तियों में अन्य स्थलों के समान ही द्विभुज अम्बिका उत्कीर्ण है। अम्बिका के साथ केवल आम्रलुम्बि एवं पुत्र के प्रदर्शन मे ही नियमितता प्राप्त होती है। यही नहीं, नेमि के साथ अम्बिका के स्थान पर सामान्य लक्षणों वाली अपारम्परिक यक्षी का चित्रण भी दसवीं शती से ही प्रारम्भ हो जाता है।

<u>बिहार–बंगाल–उड़ीसा :</u>

उल्लेखनीय है कि इस क्षेत्र की जिन मूर्तियों में यक्ष–यक्षी युगलों के उत्कीर्णन की परम्परा लोकप्रिय नहीं रही है, फिर भी अम्बिका की कई स्वतन्त्र मूर्तिया विभिन्न स्थलों से प्राप्त होती है, जिसका कारण निश्चित ही उसका प्राचीन परंपरा की यक्षी होना है। इस क्षेत्र के सभी उदाहरणों मे अम्बिका द्विभुजा है, और आम्रलुम्बि एवं पुत्र धारण करती है। इस क्षेत्र की सभी मूर्तिया दिगंबर परंपरा की कृतियां है।

लगभग दसवीं शती की एक मूर्ति राष्ट्रीय संग्रहालय, दिल्ली (६३. ९४०) में संगृहीत है। (चित्र ५) पूर्वी भारत के किसी अज्ञात स्थल से प्राप्त इस पालयुगीन मूर्ति में अम्बिका त्रिभंग में पद्मासन पर खड़ी है। वाहन सिंह आसन के नीचे उत्कीर्ण है। यक्षी की दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि प्रदर्शित है और बायीं में समीप ही अवस्थित पुत्र (निर्वस्त्र) की अंगुली स्थित है। शीर्ष भाग मे आम्रफल के गुच्छक एवं लघु जिन आकृति उत्कीर्ण है। परिकर मे उपासक, सेवक वाद्यवादक एवं नृत्यरत आकृतियां आमूर्तित हैं।

उड़ीसा के कियोनिझर जिले के आनन्दपुर स्थित पोदसिंगिदि नामक स्थल से

अम्बिका की एक मध्ययुगीन मूर्ति प्राप्त होती है।[44] ललितमुद्रा में विराजमान सिंह-वाहना अम्बिका की दक्षिण भुजा भग्न है, पर वाम मे पुत्र स्थित है। अन्तुआरा से प्राप्त और पटना संग्रहालय में संकलित (१०६९४) खड़ी मूर्ति मे भुजाओं की सामग्री स्पष्ट नही है। पर दाहिने पार्श्व की पुत्र आकृति उसे अम्बिका मूर्ति बतलाती है।[45]

मानभूम जिले के पक्बीरा से भी एक खण्डित मूर्ति प्राप्त होती है।[46] दाहिनी भुजा खण्डित है, पर बायीं में पुत्र स्थित है। अम्बिका नगर (बानकुरा) से भी सिंह-वाहना अम्बिका की एक खण्डित मूर्ति प्राप्त होती है।[47] यक्षी की एक अवशिष्ट भुजा पुत्र के मस्तक पर स्थित है। बरकोला से भी पद्म पर खड़ी अम्बिका की एक मूर्ति प्राप्त होती है।[48] सिंहवाहना अम्बिका की वामभुजा में पुत्र की अंगुलियां स्थित हैं। शीर्ष भाग मे आम्रफल के गुच्छक और जिन आकृति उत्कीर्ण है। लेखों मे उपर्युक्त मूर्तियों की तिथि के उल्लेख नहीं किये गये हैं।

ललितमुद्रा में आसीन सिंहवाहना अम्बिका की दो मूर्तियां नवमुनि एवं बारभुजी गुफाओं में नेमि के साथ उत्कीर्ण हैं। नवमुनि गुफा के उदाहरण मे शीर्षभाग में आम्रगुच्छकों से सुशोभित यक्षी की भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं पुत्र स्थित है।[49] जटामुकुट से सुशोभित अम्बिका के समीप ही दूसरा पुत्र (निर्वस्त्र) आमूर्तित है। बार-भुजी गुफा के उदाहरण में यक्षी की दाहिनी भुजा में फल और बायीं में आम्रवृक्ष की टहनी प्रदर्शित है।[50] शीर्ष भाग मे आम्रवृक्ष से युक्त यक्षी की बायीं भुजा के बगल (कोंख) मे उसका पुत्र स्थित है।

दक्षिण भारत :

उत्तर भारत के समान ही दक्षिण भारत में भी द्विभुजा अम्बिका का चित्रण विशेष लोकप्रिय रहा है। अम्बिका के साथ पुत्रों एवं वाहन सिंह के प्रदर्शन में नियमितता प्राप्त होती है। पर गोद के स्थान पर सामान्यत: दोनों पुत्रों को वाम पार्श्व में आमूर्तित किया गया है। आम्रलुम्बि का प्रदर्शन उत्तर भारत की तुलना में

44 जोशी, अर्जुन, 'फर्दर लाइट आन द रिमेन्स एट पोदसिंगिदि', उड़ीसा हिस्टोरिकल रिसर्च जर्नल, ख० १०, अं ४, १९६१, पृ ३१-३२.

45 प्रसाद, एच. के., 'जैन ब्रोंजेज इन द पटना म्यूजियम', श्री महावीर जैन विद्यालय गोल्डन जुबिली वाल्यूम, बम्बई, १९६८, पृ २८९

46 मित्रा, कालीपद, 'नोट्स आन टू जैन इमेजेज', जर्नल बिहार उड़ीसा रिसर्च सोसायटी ख. २८, भाग २, १९४२, पृ. २०३.

47 मित्रा, देबल, "सम जैन एन्टीक्वीटिज फ्राम बानकुरा पृ. १३१.

48 मित्रा, देबल, 'सम जैन एन्टीक्वीटीज फ्राम बानकुरा', वेस्ट बंगाल', जर्नल एशियाटिक सोसायटी, ख. २४, अ. २, १९५८, पृ. १३०-१३३.

49 मित्रा, देबल, 'शासनदेवीज इन द खण्डगिरि केव्स' जर्नल एशियाटिक सोसायटी, (बंगाल), ख. १, अ. २, १९५९, पृ. १२९.

50 तदेव, पृ. १३२.

काफी अनियमित रहा है। दक्षिण भारत में शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छकों के प्रदर्शन के स्थान पर आम्रवृक्ष के उत्कीर्णन की परम्परा प्रचलित रही है। मूर्त अंकनों एवं अभिलेखकी साक्ष्य के आधार पर यह सर्वथा निश्चित है कि अम्बिका दक्षिण भारत की तीन सर्वाधिक लोकप्रिय यक्षियों (अम्बिका, पद्मावती, ज्वालामालिनी) में से एक रही है। मध्ययुग में जहां कर्नाटक में पद्मावती सर्वाधिक लोकप्रिय रही है, वहां तमिलनाडु में अम्बिका को सर्वाधिक लोकप्रियता प्राप्त थी।

अम्बिका की प्राचीनतम ज्ञात मूर्ति अयहोल (कर्नाटक) के मेगुटी मन्दिर (६३४–६३५)[51] से प्राप्त होती है। ललितमुद्रा में सामान्य पीठिका पर विराजमान द्विभुजा यक्षी की दोनों भुजाएं खण्डित हैं। पर शीर्ष भाग में आम्रगुच्छकों एवं चरणों के नीचे सिंह वाहन का उत्कीर्णन यक्षी के अम्बिका होने के निश्चित प्रमाण हैं। आम्रफल के गुच्छकों के मध्य ही दो मयूर एवं दो सिंह आकृतियों के चित्रण से कान्तार का भाव व्यक्त है। यक्षी की वाम भुजा के अवशिष्ट भाग से उसका भूमि पर स्थित रहा होना निश्चित है। वाहन के पीछे वाम पार्श्व में अम्बिकाका पुत्र उत्कीर्ण है, जिसकी एक भुजा में फल स्थित है। अम्बिका के दोनों पार्श्वों में ५ सेविका आकृतियां उत्कीर्ण हैं, जिनकी भुजाओं में पुष्प, चामर, फल एवं पात्र स्थित है। दाहिने पार्श्व की एक सेविका की गोद मे अवस्थित पुत्र (निर्वस्त्र) निश्चित ही अम्बिका का दूसरा पुत्र है।

काची की आनन्दमंगल गुफा की सभी स्थानक अम्बिका मूर्तियों में सिंहवाहना अम्बिका की वाम भुजा पुत्र के मस्तक पर स्थित है।[52] त्रावनकोर राज्य के एक स्थल से प्राप्त उदाहरण (९वीं–१०वीं शती) में सिंहवाहना अम्बिका (खड़ी) की दाहिनी भुजा से वरद व्यक्त है, पर बायीं नीचे लटक रही है।[53] वाम पार्श्व में दोनों पुत्र अवस्थित हैं। तमिलनाडु के कलुगुमलाई से प्राप्त एक मूर्ति (१०वीं–११वीं शती) में सिंहवाहना अम्बिका की दाहिनी भुजा एक बालिका के मस्तक पर स्थित है[54] और बायीं में फल या आम्रलुम्बि प्रदर्शित है। वाम पार्श्व में दो बालक (पुरुष) आकृतियां अवस्थित हैं।[55]

एलोरा की जैन गुफाओं में भी अम्बिका की कई मूर्तियां (१०वीं–११वीं शती) प्राप्त होती हैं।[56] जिन में पूर्ण विकसित आम्रवृक्ष के नीचे आसीन द्विभुज अम्बिका

---

51 मेगुटी मन्दिर में चालुक्य शासक पुलकेशिन् द्वितीय का शक संवत् ५५६ (=६३४–६३५) का लेख उत्कीर्ण है। कजिन्स, चार्ल्स, चालुक्यन आर्केटेक्चर, पृ. ३१, फलक ४.

52 देसाई पी. बी., 'यक्षी इमेजेज इन साउथ इन्डियन जैनिज़म', डा. मिराशी फेलीसिटेशन वाल्यूम, नागपुर, १९६५, पृ. ३४५.

53 देसाई, पी. बी. जैनिजम इन साउथ इन्डिया एन्ड सम जैन इपिग्राफ्स, शोलापुर, १९६३, पृ. ६९.

54 पुत्र के स्थान पर पुत्री के चित्रण (अपारम्परिक) का आशय अस्पष्ट है, क्योंकि समीप ही दो पुत्र भी उत्कीर्ण हैं।

55 देसाई, जैनिज़म इन साउथ इण्डिया, पृ. ६४.

চিত্র—১০

चित्र – २.

चित्र – ३.

चित्र-४.

की भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं पुत्र (गोद में) स्थित है। यक्षी का दूसरा पुत्र सामान्यत वाहन सिंह के समीप ही कहीं आमूर्तित किया गया है। यक्षी के दोनों पार्श्वों में स्त्री-पुरुष सेवक आकृतियां उत्कीर्ण हैं, जिनकी भुजाओं में सामान्यत चामर प्रदर्शित है। द्विभुज अम्बिका की एक मूर्ति कर्नाटक राज्य के अंगदि स्थित जैन बस्ती से प्राप्त होती है।[57] त्रिभंग में आम्रवृक्ष के नीचे अवस्थित यक्षी की दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि प्रदर्शित है, जब कि बायीं समीप खड़े पुत्र के मस्तक पर स्थित है। पुत्र की एक भुजा में फल और दूसरे मे दण्ड प्रदर्शित है। दक्षिण पार्श्व में वाहन एवं दूसरा पुत्र आमूर्तित है। अकोला जिले के मुर्तजापुर से प्राप्त एक द्विभुज मूर्ति सम्प्रति नागपुर संग्रहालय में संकलित है।[58] आम्रवृक्ष के नीचे खड़ी अम्बिका के शीर्ष भाग में नेमि की मूर्ति उत्कीर्ण है। सिंहवाहना यक्षी आम्रलुम्बि एवं फल से युक्त है। प्रत्येक पार्श्व में उसका एक पुत्र खड़ा है। समान विवरणों वाली एक अन्य मूर्ति (आसीन) श्रवणबेलगोल के चामुण्डराय बस्ती से प्राप्त होती है। त्रावनकोर राज्य के चितराल से प्राप्त एक मूर्ति मे दाहिनी भुजा की वस्तु अस्पष्ट है, और बायीं नीचे लटक रही है। वाम पार्श्व मे अम्बिका के दोनों पुत्र उत्कीर्ण हैं।[59]

दक्षिण भारत में यक्षी का चतुर्भुज स्वरूप में भी चित्रण प्राप्त होता है। जिन कांची के भित्ति चित्रों में चतुर्भुज अम्बिका अंकित है।[60] पद्मासन में विराजमान यक्षी की उर्ध्व भुजा में अंकुश, पाश, एवं निचली में अभय, वरद प्रदर्शित हैं। बर्गेस ने भी कन्नड़ परम्परा पर आधारित चतुर्भुजा कुष्माण्डिनी का चित्र प्रकाशित किया है।[61] सिंहवाहना कुष्माण्डिनी की गोद में उसके दोनों पुत्र अवस्थित है। जिसे वह अपनी निचली भुजाओं से सहारा दे रही है। यक्षी की ऊर्ध्व भुजाओं में खड्ग एवं चक्र स्थित है।

❀ ❀

समस्त अध्ययन से स्पष्ट है कि सभी क्षेत्रों में समान रूप से अम्बिका का द्विभुज स्वरूप ही सर्वाधिक प्रचलित रहा है। जिन-संयुक्त मूर्तियों में अम्बिका सदैव द्विभुजा है। केवल स्वतन्त्र मूर्तियों में अम्बिका को चतुर्भुजा भी निरूपित किया गया है। सिंहवाहना अम्बिका के साथ परम्परा के अनुरूप ही आम्रलुम्बि एवं पुत्र और शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छकों का प्रदर्शन सर्वत्र लोकप्रिय रहा है। दिगम्बर स्थलों की जिन-संयुक्त मूर्तियों में सिंह वाहन का प्रदर्शन दुर्लभ है। ज्ञातव्य है कि दिगम्बर ग्रन्थों मे द्विभुज अम्बिका का ही उल्लेख प्राप्त होता है[62], पर मूर्त अंकनों

---

56 शाह, 'आइकनाग्रफी अम्बिका', पृ. १५४. 57 तदेव, पृ १५४–१५५.

58 तदेव, पृ १५५. 59 तदेव, पृ. १५६. 60 तदेव, पृ. १५८.

61 बर्गेस, जेम्स, 'दिगम्बर जैन आइकनाग्रफी', ध इण्डियन एण्टिक्वेरी, ख. ३२, १९०३, पृ. ४६३, फलक ४, चि. २२.

62 केवल दिगम्बर परम्परा के एक तांत्रिक ग्रथ—अम्बिकाताटंक मे ही चतुर्भुज एवं अष्ट-भुज अम्बिका का ध्यान किया गया है।

में द्विभुज के साथ ही चतुर्भुज अम्बिका का चित्रण भी लोकप्रिय रहा है। दिगम्बर परम्परा की सर्वाधिक चतुर्भुजा मूर्तियां खजुराहो से प्राप्त होती हैं। दिगम्बर स्थलो की तुलना में अम्बिका की चतुर्भुज मूर्तियां श्वेताम्बर स्थलों पर कम हैं, जब कि श्वेताम्बर ग्रन्थ द्विभुज के स्थान पर सर्वदा अम्बिका के चतुर्भुज स्वरूप का ही उल्लेख करते हैं। साथ ही जहा श्वेताम्बर स्थलो पर परम्परा के अनुरूप चतुर्भुज अम्बिका की ऊर्ध्व भुजाओं में पाश एव अंकुश नही प्रदर्शित है,[६३] वही दिगम्बर स्थलों (खजुराहो, देवगढ़, लखनऊ संग्रहालय) पर परम्परा के विरूद्ध ऊर्ध्व भुजाओं में पाश एवं अंकुश प्रदर्शित किया है। श्वेताम्बर स्थलें पर अम्बिका की स्थानक मूर्तियां दुर्लभ हैं, पर दिगम्बर स्थलो पर समान रूप से आसीन और स्थानक मूर्तियां लोकप्रिय रही हैं। केवल तारंगा के अजितनाथ मन्दिर (श्वेताम्बर) पर स्थानक अम्बिका की एक मूर्ति उत्कीर्ण है। अम्बिका के दूसरे पुत्र का प्रदर्शन स्वतन्त्र मूर्तियों में ही लोकप्रिय रहा है। श्वेताम्बर स्थलों के एकरूप स्वरूप के विपरीत [६४] दिगम्बर स्थलों पर चतुर्भुज अम्बिका के निरूपण में कई प्रकार प्राप्त होते हैं। आम्रलुम्बि एवं पुत्र के साथ ही चतुर्भुज अम्बिका को पदम , पदम-पुस्तिका, अंकुश, पाश एव त्रिशूल-घण्ट जैसे अपारम्परिक आयुधों से युक्त भी प्रदर्शित किया गया। खजुराहो की एक अम्बिका मूर्ति (१६०८) में यक्ष-यक्षी युगल का उत्कीर्णन अम्बिका मूर्ति में हुए विकास की अन्तिम परिणति है।

---

६३ केवल विमलवसही और तारंगा के दो उदाहरणों मे चतुर्भुज अम्बिका के साथ पाश का प्रदर्शन प्राप्त होता है।

६४ केवल तारंगा, जालोर एव विमलवसही की तीन चतुर्भुज मूर्तियो में ही अम्बिका के निरूपण मे स्वरूपगत भिन्नता प्राप्त होती है। अन्य सभी चतुर्भुज उदाहरणों मे तीन भुजाओं में आम्रलुम्बि और चौथी मे पुत्र स्थित है।

पाइअ–सद्द-महण्णवो में अनुपलब्ध

शृंगारमञ्जरी की शब्दावली

के. आर. चन्द्र

शृंगारमञ्जरी सट्टक की रचना विश्वेश्वर के द्वारा १८वीं शती के प्रारंभिक काल में की गई है। उस समय प्राकृत बोलचाल की भाषा नहीं थी और अपभ्रंश भाषा भी आधुनिक भाषाओं में बदल रही थी। इस परिस्थिति के कारण इस सट्टक में जीती–जागती प्राकृत भाषा नहीं मिलती। विश्वेश्वर संस्कृत भाषा के विद्वान थे अत प्राकृत व्याकरणों के आधार से संस्कृत का प्राकृत बनाकर इस सट्टक की रचना की हो ऐसा मालूम होता है। इसके अतिरिक्त कुछ ऐसे शब्द भी हैं जो 'पाइय-सद्दमहण्णवो' में उपलब्ध नहीं है। ऐसा होना स्वाभाविक भी था क्योंकि इस प्राकृत कोष के सम्पादन के समय तक शृंगारमञ्जरी प्रकाश में नहीं आयी थी। यहाँ पर ऐसे ही शब्दों का संग्रह किया जा रहा है जिससे आगामी प्राकृत कोष में उन्हें स्थान मिल सके। इन नये शब्दों की विशेषता निम्न प्रकार से दर्शायी जा सकती है :

१. संस्कृत के आधार से बने हुए शब्द
२. उपसर्ग लगाकर बनाये गए शब्द
३. भिन्न अर्थ वाले शब्द
४. पौराणिक विशेष-नाम वाले शब्द
५. व्यक्तिविशेषनाम वाले शब्द
६. असंकलित रूप वाले शब्द

अग्गवीअ ४ १३ (अग्रबीज)=एक असुर का नाम

अणिद्धारिय. १. १२ ८ (अनिर्धारित)=अनिश्चित

अणुसय ४ ४ (अनुशय)=ईर्ष्या, दुश्मनी

अण्णपरदा (आ) १,२९,३५ (अन्यपरता)-अन्यसम्बन्धी

अद्धेन्दु १.१ (अर्द्धेन्दु)–अर्द्धचन्द्र [जब कि 'अद्धोरु' इत्यादि शब्द पा.स.म में मिलते हैं]

अब्भमु १.१६ (अभ्रमु)-ऐरावत हस्ति की प्रिय हस्तिनी

अब्भुवाअ १ २६ (अभ्युपाय)-प्राप्ति का उपाय, पहोंच

अहिबद्ध १ १ (अधिबद्ध)–गाढ बंधा हुआ [जब कि 'अहिमय, अहिकिच्च' इत्यादि शब्द पा.स.म. में मिलते हैं]

अहिसंग १ २१.१ (अभिपग) आसक्ति
[पा स म. में 'अहिराम, अहिसंका, अहिसंधि' आदि है]
आआरिअ ३.७ ३ (आकार्य)-पास मे बुला कर
उन्चिअ १ २४ (उच्चित)-एकत्रित [पा.स.म. मे 'उन्चइअ']
उज्जिंभ १ १९ (उज्जृम्भ)–फैलना
उवजण १ २५ १ (उपजन) साथी लेाग. परिवार के लेाग
कम्मदि (म्हड) ३.९ (क्षति)-न्यूनता, कमी
चमक्किद (इ) १.५ (चमत्कृति)-चमत्कार [पा स म में 'चमक्कार' 'चमक्किअ' हैं]
चुक्किलदा (आ) ३ १० (च्युतिता)-च्युतिशीलता, नष्ट हो जाने का गुण [पा.स.म. में 'चुक्क' है]
छाआसुअ ४ ६ (छायासुत)-शनि नाम का ग्रह
णापअदि २ २३ ८ (ज्ञाप्यते)-सूचित किया जाता है
णासीर २.१९. ४.१४.२ (नासिर, नासीर)-आगाही करने वाला, आगेवान.
णिप्पुण्ण २.९.२ (निष्पन्न)-सिद्ध. [पा.स.म.में 'णिप्फण्ण' है]
णुद ४ १३ (नुत)-स्तुत
तिण्हिआ ४.७ (तृष्णिका)-तृष्णा
थोविअ ४.१ (स्तोकित)-थोडा किया गया, अल्पकृत
दिहा १.३८ (दिश्)-दिशा
पउत्थ ४ २३.२६ (प्रवृत्त)- प्रवृत्ति की गयी
पच्चइस्सं १ २९.३९ (प्रत्येष्यामि)-विश्वास करूंगा [पा.स.म. में 'पच्चइय', 'पच्चय' हैं परंतु मूल धातु और उसके अन्य रूप नहीं हैं]
पज्जाणअ १.१ (पर्यानत)-झुका हुआ [पा.स.म. में 'पज्जाउल' है]
पणअण १.१२ (प्रणयन)-रचना
पत्त १ ९ (पात्र)-नाटक के पात्र के अर्थ में
पम्म ३ १०; १.८ (पद्म)-एक पुष्प [पा स.म में 'पउम, पोम, पोम्म' मिलते हैं]
परामिस ३ ५५ (परामृश)-पोछना, स्पर्श करना [पा स.म में 'परामरिस, परामुस,' मिलते हैं]
परिक्किद अ) ४.२३.१५ (परिष्कृत)-सजा हुआ
परिव्वरिह ३.३३ (परिवर्ह)-सम्पत्ति, परिवार
पसत्ति १ १२.१० (प्रशस्ति)-प्रशंसा
पसमिक्खिअ २ २४ (प्रसमीक्ष्य)-प्रकर्ष से देखकर [पा स.म मे 'पसमिक्ख' धातु के रूप में दिया गया है]

पारिसअ ४.२३.१६ (पारिषद्)–शिव की सभा का सदस्य
१ २.२ –सभासद [पा.स.म. में 'पारिसज्ज' है]
पुप्फाउह १.२ (पुष्पायुध)–कामदेव [पा.स.म. में 'पुप्फावत्त, पुप्फबाण' है]
मग्ग २.३७ (मग्न)–डूबा हुआ, तल्लीन
मत्थिक्क ४.३ (मस्तिष्क)–सिर
महुव्वअ ३.२४ (मधुव्रत)–भौंरा
विउणेमि ३.४६ (विगुणयामि)–दुःखी करता हूँ।
विउणाविआ ३.१४ (विगुणापिता)–दोषारोपण किया गया [पा.स.म. में 'विउण' विशेषण के रूप में है]
विण्णावअ १ २४ (विज्ञापक) सूचित करनेवाला ['विण्णव' के अन्य रूप पा.स.म. में है]
वीरुअ २.४० (वीरुध)–पुनः पुनः पनपनेवाली एक पुष्पमयी लता या पौधा
संरज्जए १.२८ (संरज्जते)–अनुरक्त होता है [पा.स.म. में 'रज्ज, अणुरज्ज', और 'संचर, संतप्प' इत्यादि हैं]
सालिदा(आ) १.११ (शालिता) शोभा [पा.स.म. में 'सालिणी, माल्लिणिआ' हैं]
सुअती ४.२ (सुदती)–सुन्दर दाँतो वाली
सुंभ ४.१३ (शुम्भ)–मारना [पा.स.म. में 'णिसुंभ' के रूप हैं]
सुहाधाम १.३६ (सुधाधाम)–चन्द्रमा [पा.स.म. में 'सुहाकर' है]
सेअंबु १.२ (स्वेद+अंबु)–पसीने की बूंद
सेलूस १.५ (शैलूष)–नट
हरिआ ४ २५ (हरित्)–दिशा

ध्यान देनें योग्य कुछ अन्य शब्दरूप इस प्रकार है :

आकीडं १ ६ (आकीटम्)–कीडे तक
आबम्हं -१.६ (आब्रह्माणम्)–ब्रह्मा तक
अत्तदा १.२९.३७ (आप्तता, आप्तत्व)–विश्वसनीयता
णिट्ठदा २.९.१ (निष्ठता, निष्ठा)–निष्पत्ति, स्थिति
सुहिददा ३.३ (सुखितता, सुखित्व)–सुख का भाव
कहेत्ती १.१७.८ (कथयित्री)–कहनेवाली
वीहोंत ४.१३ (विभवत्)–होता हुआ
एदाहि ३.४० (एतस्मात्)–यहाँ से, इससे [हेमचन्द्र और अन्य व्याकरणकारों ने इस रूप को उद्धृत किया है। पिशल (४२६) ने व्याकरणकारों का संदर्भ दिया है, किन्तु किसी ग्रन्थ से यह रूप उद्धृत नहीं किया है।]

एक प्राचीन-गूर्जर बारहमासा काव्य

गुरु-स्तुति-चर्चरी

र म शाह

बारहमासा काव्यप्रकार पुरानी गुजराती-राजस्थानी, हिंदी, बंगला आदि साहित्य मे शताब्दियों से प्रचलित है। गुजराती में ठेठ तेरहवीं शताब्दी से बारहमासा (गुज. बारमासी) काव्य मिलते हैं।

उपलब्ध गुजराती बारहमासा काव्यो मे पाल्हण कृत 'नेमिनाथ बारमासा' (रचना वर्ष सं १२८९) अबतक प्राचीनतम माना जाता है।[1] उनकी समकालीन एक बारहमासा कृति यहां प्रस्तुत है, जो खेतरवसही जैन ज्ञान भंडार, पाटण से उपलब्ध ताडपत्रीय हस्तप्रत में मुझे प्राप्त हुई है। इसी प्रति मे आगमगच्छीय आचार्य जिनप्रभसूरि की अनेक रचनाएं लिखी हुई हैं।[2] उन्ही रचनाओं के साथ होने से और भाषा तथा रचना शैली में साम्य होने से प्रस्तुत कृति उन्हीं की रचना होने की अधिक संभावना है। जिनप्रभसूरिका समय विक्रम की तेरहवीं शताब्दी का अन्तिम चरण निश्चित है।

शृंगारनिरूपक बारहमासा काव्यप्रकार का जैन कवियों ने वैराग्यबोधक रचनाओं में सफल विनियोग किया है। यहां प्रकाशित काव्य बारह मासों के वर्णन के साथ गुरु के गुणों की स्तुति करने के लिए रचा गया है। यह सरल उपमालंकार से विभूषित, स्वाभाविक भाषा प्रवाह में सद्गुरु के गुणों का भाववाही वर्णन करने वाला अपने ढंगका एक सुंदर काव्य है।

काव्य की भाषा उत्तरकालीन अपभ्रंश है, जिसमें गुजराती की प्रथम भूमिका का उद्भव स्पष्ट दिखाई देता है। छंद प्रसिद्ध दोहा छंद है।

काव्यान्त उल्लेख में काव्य को चाचरी बताया गया है और गूर्जरीराग में उनका गान किया जा सकता है ऐसी सूचना है।

---

1 प्राचीन-मध्यकालीन बारमासा संग्रह, खंड १ संपा. संशो डा. शिवलाल जेसलपुरा, अमदावाद, १९७४, पृ. १

2 देखें—'आगमगच्छीय जिनप्रभसूरि कृत संधिद्वय' र. म. शाह, संबोधि वर्ष ", अंक "

गुरु-स्तुति-चर्चरी

नंदउ पुंडरीअ-गोयम-पमुह गणहर-वंसु ।
नामगहेण वि ह जाहं फुड्डु जायइ सिव-सुह-फंसु ॥१॥
जिणवर पत्ता मोक्ख-पुरि संघह मारगु देउ ।
तित्थ पवत्तइ गणहरहिं सासय-सुक्खह हेउ ॥२॥
आसाढह जिंव जलहरु गाजइ मोर उल्लासु ।
तिंव गुरु-आगम-देसण भवियण-मणह वियासु ॥३॥
सावण सलिलिहिं महीयल जिंव ओल्हावइ दाहु ।
पावह तावु तिंव भवियण सज्झाय-झुणि मुणिनाहु ॥४॥
भाद्रवइ भरु नीरहं सरवर सरिय पसरंति ।
सुह-गुरु सम-रसि भरिय पुण सरि सरि उविउ हरंति ॥५॥
आसोय सोहइ पुन्न ससि जिंव तारागणजुत्तु ।
अब्भ-विमुक्क गयणंगणि तिंव गुरु मुणिहिं पवित्तु ॥६॥
कत्तिउ चंदि दिणिवइ किरणिहिं नीमलु भाइ ।
सुरु गुरु झाणिहिं पूरीउ ससि-सूर विणु पडिहाइ ॥७॥
मागसिर मागइं मागु जिंव ववहार-वणिय-सत्थ ।
तिंव गुरु सुय-ववहारिहिं विहरइ धरणि पसत्थ ॥८॥
पोसह पोसइं निय-तणु विविह-आहारिहिं लोय ।
सुह्रु गुरु पोसइ सम रसि कारणि कम्म-विओय ॥९॥
माहह महियलु हिम-फरसु वाइ न चालण जाइ ।
सुगुरु आभिंतर-संठिउ बाहिरि कह वि न ठाइ ॥१०॥
फागुण फूलिय वणराई गुरु-गण हरिसु वहेइ ।
नं किर महुअर-झुणि मिसि रमणीउ चरिउ कहेइ ॥११॥
सोहइ वसंत वसंत-सिरि चेत्तह चाचरि चित्त ।
विसय-अगंजिय सुह-गुरुह पय किर वंदण पत्त ॥१२॥
वइसाहह सहयार-वणि कोइल महुर लवेइ ।
नं किर सुह-गुरु-आगमणु धामी वधावेइ ॥१३॥
दिण जेट्ठ जेठह जिंव रवि किरणिहिं खरउं तवेइ ।
तिंव गुरु दुक्कर-तव-चरणि कढिण-करो य दीवेइ ॥१४॥
सहला ताहं जि दीहडा सहला ताहं जि मास ।
जे गुरु वंदइ विहिपरि ताहं जि पूरिय आस ॥१५॥

॥ गुरु-स्तुति-चाचरि गूर्जरी-रागेण ॥छ॥

તારંગાનું અજિતનાથ જિનાલય

સ્થપતિ મનસુખલાલ સોમપુરા

તારંગા પર્વત પર સ્થિત, ચૌલુક્યાધિપ ગુર્જરેશ્વર મહારાજ કુમારપાળ વિનિર્મિત જિનદેવ અજિતનાથનુ મહાન ચૈત્ય પશ્ચિમ ભારતમાં આજે અવશિષ્ટ રહેલા પ્રાચીન-મધ્યકાલીન દેવભવનોમા સૌથી ઉન્નત અને મોટુ છે. અમદાવાદ જૈન શ્વેતામ્બર સંઘના પ્રમુખ શેઠશ્રી કસ્તૂરભાઈ લાલભાઈની પ્રેરણાથી શેઠ આણંદજી કલ્યાણજીની પેઢી તરફથી તેના જીર્ણોદ્ધારનુ કામ મારી દેખરેખ હેઠળ છેલ્લા છએક વર્ષથી ચાલી રહ્યુ છે જીર્ણોદ્ધારમાં મુખ્ય કાર્ય તો મંદિરનાં બહિરંગ પર ચડાવેલ વજ્ર-ગલ્તિ(ચૂના)ના થથેર પડ કાઢી નાખી મંદિરની અસલી કારીગરીને બહાર લાવવા, અને તેમા થયેલ ભાંગતૂટને સમારવા તેમ જ અંતરંગમા કરેલ રંગકામને ભૂમી-સ્તંભો, ભારપટ્ટો અને છતોને ચોખ્ખાં કરવાં તેમ જ વિશેષ મજબૂતી લાવવા પૂરતું સીમિત છે

આ મંદિરનું અદ્યાપિપર્યંત તલસ્પર્શી અધ્યયન થયુ ન હોઈ, જીર્ણોદ્ધારના પ્રારંભ પછી ત્યાં પાસખ બંધાઈ જતાં તેનું વિગતવાર સર્વેક્ષણ કરી એક પુસ્તક તૈયાર કરવાનો મને વિચાર આવ્યો મિત્રોનાં પણ પ્રેરણા-પ્રોત્સાહન મળ્યાં અધ્યયન-લેખન કાર્યમાં અમદાવાદ ખાતેના શ્રી ભોળાભાઈ જેસિંગભાઈ સંશોધન વિદ્યાલયના ગુજરાતી દેવાલય સ્થાપત્યના તજ્જ્ઞ ગણાતા આસ્થાન-વિદ્વાન ડા. કાન્તિલાલ ફૂલચંદ સોમપુરાનો સહકાર પ્રાપ્ત થયો ડા. સોમપુરાને મારા ખર્ચે તારંગા કેટલીયે વાર સાથે લઈ ગયો. તેમણે મારી સાથે રહી મંદિરનો વિગતવાર અભ્યાસ કરી નોંધો ઉતારી સાથે સાથે મંદિરનાં શિલ્પ-સ્થાપત્યની તસ્વીરો ખેંચાવી નેગેટિવો ડા. સોમપુરાને અમારા પુસ્તક માટે સોંપી પુસ્તકનો મુસદ્દો અંગ્રેજીમા ડા. સોમપુરા દ્વારા તૈયાર પણ થયો; તે શેઠ શ્રી. કસ્તૂરભાઈ લાલભાઈને ડા. સોમપુરા સાથે જઈ બતાવેલો અને શ્રી મજમુદાર પણ તે જોઈ ગયેલા. તે છપાવવાની વ્યવસ્થાની વેતરણ ચાલતી હતી, તે દરમિયાન ડા. સોમપુરાએ *Vidyā* (Vol. XV, No. 1, August 1971)માં "The Architectural Treatment of the Ajitanatha Temple at Taranga" શીર્ષક હેઠળ પ્રસ્તુત વિષય પર લેખ પ્રકાશિત કર્યો. છપાવ્યા બાદ કેટલોક કાળ વીત્યે મને ઔદાર્યપૂર્વક પ્રસ્તુત લેખની ૨૫ નકલો ભેટ આપી, તેમની આ સજ્જનતાનો અહીં સાભાર ઉલ્લેખ કરું છું

ડા. સોમપુરાનું અનુમુદ્રણ જોઈ જતાં પ્રારંભમા જ વાચ્યુ કે તે તો ગુજરાત યુનિવર્સિટીની શિક્ષકોને મળતી અન્વેષણ-ગ્રાન્ટના ફળરૂપે તૈયાર થયો હતો તેમા આપેલ ચિત્રોમાનાં ઘણાંખરા મારી નેગેટિવો પરથી હતાં,[1] પણ તે તથ્યનો ઉલ્લેખ લેખમા

૧ આમાના થોડાક શેઠ આણંદજી કલ્યાણજીની પેઢીના સંચાલક શ્રી ઠાકર સાહેબના છે આ વાતની નોંધ ડા. સોમપુરા અને મારા આગામી પ્રકાશનમા 'ઋણસ્વીકાર' માં અંતભાગે

કદાચ સરતચૂકથી રહી ગયો હશે તેમ લાગ્યુ અમારા બનેના સંયુક્ત પ્રયાસથી એ જ વિષય પર પુસ્તક તૈયાર થઈ રહ્યાનો નિર્દેશ તેમાં જોવા મળ્યો નહીં ડા સોમપુરાએ લગભગ અર્ધા દાયકાથી વિદ્વદ્-લેખન અનુસંગે સ્થાપેલ નવીન, વિમુક્ત પરંપરા હવે વિશેષ સ્થાયી અને સુદૃઢ રૂપ ધારણ કરતી જોઈ આનંદ અનુભવ્યો ડા સોમપુરાએ પોતાને આ વિષય પર જે કહેવાનું હતુ તે પ્રકાશિત કરી ચૂક્યા હોઈ, મિત્રો તરફથી સૂચના થઈ કે મારે આ મહત્ત્વપૂર્ણ દેવભવન પર કંઈ વિશેષ લખવા જેવુ હોય તો લેખરૂપે પ્રકાશિત કરવુ ડા. સોમપુરાનો લેખ વાચી જતા મને લાગ્યુ કે પ્રસ્તુત વિષય પર વિશેષ કહેવા માટે પૂરતો અવકાશ છે લેખના આયોજન-સંઘટનમા 'શાળાકીય' અને 'આભાસી-વૈજ્ઞાનિક' પદ્ધતિને બદલે સરળ, સ્પષ્ટ અને સુવાચ્યતામા સહાયરૂપ બને તેવા અભિગમ અને પદ્ધતિ અખત્યાર થઈ શકે તેમ છે તેમ પણ લાગ્યુ પુરાતત્ત્વવિદોના લેખન સામાન્યત સ્થૂળ માન-પ્રમાણ, ને તેમના શિલ્પસ્થાપત્યના આકલનમા કેટલીક વાર તત્ત્વ-સત્ત્વના અભાવ હોવા ઉપરાંત કલાપ્રેક્ષણ અને રસદર્શન પણ કેટલાક અપવાદો બાદ કરતા પ્રાય અનુપસ્થિત હોય છે આથી મારી પોતાની રીતે, શિલ્પીજનની દૃષ્ટિએ આ વિષય પર લખવા વિચાર્યું છે. સરકારમા સિંહાસનસ્થ વિદ્વાનો કે વિશ્વવિદ્યાલયોમાં મયૂરાસનાસીન વ્યુત્પન્નો જેવુ શિલ્પજનોનુ લખાણ અધિકૃત ન કહી શકાય કે પ્રમાણભૂત ન માની શકાય તેવી સમજણ સાથે, તે વાતનો સ્વીકાર કરીને, આ લેખ લખુ છુ ડા સોમપુરાનો વિદ્વદ્જનોચિત લેખ આ લેખનું પ્રેરણાસ્રોત બન્યો હોઈ, એ વાતનો સહર્ષ ઉલ્લેખ સૌપહેલાં કરી લઈ આગળ વધીએ.

સાંપ્રતકાલીન લેખન અને અજિતનાથ ચૈત્ય

અજિતનાથ જિનાલય પર સાંપ્રતકાલીન લેખકો દ્વારા જે કંઈ લખાયુ છે તેમાથી થોડાંકનો ઉલ્લેખ આપણને ડા સોમપુરાની સંદર્ભસૂચિમાં મળે છે, જેની નોંધ લીધા બાદ મારી સૂચિ આપીશ સોમપુરા નીચે નિર્દિષ્ટ સાંપ્રતકાલીન ગ્રન્થોનો ઉપયોગ કરે છે

"Burgess and Cousens 'Architectural Antiquities of Northern Gujarat'

Desai M D . 'Jain Sahitya no Samskipta Itihasa
Epigraphia Indica, Volume II [અને]
'Jainatīrtha Sarva Samgraha', Volmue I, pt. 1"[2]

ઉપર્યુક્ત સૂચિમા ગ્રંથોના મુદ્રણસ્થાન અને છપાઈ-વર્ષ અપાયા નથી, તેમ જ **જૈનતીર્થ સર્વસંગ્રહના** લેખક અને સમુચ્ચયકાર પં અંબાલાલ પ્રેમચંદ શાહનુ નામ આપ્યું નથી (અને P. 27 પર તેમનુ નામ Amritlal P Shah તરીકે ઘટાવવામા આવ્યુ છે જે કદાચ કલમદોષથી થયુ હશે, તેથી તે અંગે વિશેષ કહેવાની આવશ્યકતા નથી)

આવવાની હતી ડા સોમપુરાને જ્યારે મે તસ્વીરાદિ સોંપ્યું તે પળે તેમા કેટલીક તસ્વીરો શ્રી ઠાકર સાહેબની નેગેટિવો પરથી છે તે વાતનો ઉલ્લેખ કરવો રહી ગયેલો ડા સોમપુરાના લેખમાથી મારા નામનો છેદ ઊડ્યો ત્યારે શ્રી ઠાકર સાહેબના નામનો પણ દુર્ભાગ્યે અને સહસા લોપ થયો જે બદલ અહીં હું દિલગીરી વ્યક્ત કરુ છુ.

૨ Sompura, p 3

પણ અજિતનાથ ચૈત્ય પર તો Burgess–Cousens અને આ સોમપુરાના લેખના વચ્ચેના ગાળામા બીજા પણ કેટલાક લેખન–પ્રકાશન થયા છે, જેમાના ઘણાનો ઉલ્લેખ તેમણે કર્યો નથી આથી અહી મારી જાણવામાં આવેલી તેની સૂચિ પ્રકાશન–સ્થાન આદિ આવશ્યક વિગતો સાથે, છપાયાના વર્ષના ક્રમાનુસાર નીચે મુજબ છે

1 James Burgess and Henry Cousens, *Architectural Antiquities of Northern Gujarat (ASIIS XYVII)*, pp 115-16, Plts CVIII–CIX

2 J. Kirste, "Inscriptions from Northern Gujarat" *Epigraphia Indica*, Vol II, Calcatta, 1894

3 મોહનલાલ દલીચંદ દેસાઈ, **જૈન-સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ**, મુંબઈ, ૧૯૩૩, પૃ. ૨૬૪, અને ચિત્ર

4 Sarabhai Manilal Nawab, *Jaina Tirthas in India and their Architecture*, Ahmebabad, 1944, pp 47–48 and figs. 165-171

5 H D. Sankalia. *The Archaeology of Gujarat, (Including) Kathiawar*, Bombay, 1942, pp 112–113

6 ન્યાયવિજયજી, **જૈન તીર્થોનો ઇતિહાસ**, અમદાવાદ, ૧૯૪૯, પૃ ૧૯૩

7 પંડિત અંબાલાલ પ્રેમચંદ શાહ, **જૈન તીર્થ સર્વસંગ્રહ**, ભાગ પહેલો, ખંડ પહેલો, અમદાવાદ, ૧૯૫૩, પૃ. ૧૪૭–૧૪૯.

8 S K Saraswati in *The Struggle for Empire, BVB Vol V*, Bombay Sec, ed. 1966, p. 597.

9 M A Dhaky, "The Chronology of the Solanki Temples of Gujarat," *Journal of the Madhya Pradesh Itihas Parishad*, No. 3, 1961, pp. 58–60

10 મધુસૂદન ઢાંકી અને હરિશંકર પ્રભાશંકર શાસ્ત્રી, "કુમારપાળ અને કુમારવિહારો" **પથિક**, ઓક્ટો ૧૯૭૦, પૃ. ૫૬–૫૭ અને ૬૬ (આ ઉપરાંત "Jaina Temples of Taranga–A study" by C K. Shah નામક એક લેખનું અનુમુદ્રણ મારા જોવામાં આવ્યું છે, પણ અનુમુદ્રણમાં તે લેખ કયા સામયિકમા અને તેના કેટલામા અંકમાં છપાયો છે તેની વિગત છાપી નથી)

મંદિરના નિર્માતા અને નિર્માણકાળ

પર્વતસ્થ આ તુંગ–ભવ્ય જિનાલયના નિર્માતા તરીકે જૈનધર્માનુરાગી સોલંકીરાજ ગુર્જરેશ્વર કુમારપાળનું નામ પરંપરાથી જોડાતું આવ્યું છે. મંદિરની સ્થાપનાનો મૂળ પ્રશસ્તિ લેખ મળ્યો નથી અને મૂલનાયકની મૂર્તિ તેમજ પબાસણ પંદરમા શતકના જીર્ણોદ્ધાર વખતના હોઈ, પ્રતિમાની મૂળ પ્રતિષ્ઠાનો લેખ પણ આથી વિલુપ્ત થયો છે

મંદિર-નિર્માતા સબંધમાં ડા. સોમપુરાનું અવલોકન આ પછી ટાંકીશું.[5]

"The temple dedicated to *Ajitanātha* at Taranga is said to have been built during the reign of the *Solanki* king *Kumārapāla* (A.D 1143-1172) Though temple seems to have been restored and extended several times, it has retained the original form and to a great extent the sculptural wealth over the external walls and internally in *Gūdhamaṇḍapa* etc as well

From the account given in the '*Kumārapāla-pratibodha*' (V S. 1241) it seems that *Kumārapāla* ordered his minister *(Daṇḍanāyaka) Abhaya*, the son of *Yaśodeva*, to construct this temple [57] '*Prabhāvaka Carita*', (V S. 1334) also narrates about the construction of this temple by *Kumārapāla* [58]

Te [*sic*] arched-pillar (*kirtistambha*) erected it small cell *(devakulikā)* on the left of the main fortified entrance on the east, contains an epigraphical reference, dated V S 1230 (only two years after the demise of king *Kumārapāla*), wherein the name of the aforementioned minister *Abhaya*, who was trusted by the king with the construction work of the *Ajitanātha* temple [occurs] It reads like this ·

स. १२३० वर्षे फागण वदि ३ ववेग मे अमल(भये)न।'

Though no details as to construction of the temple is given here, it definitely commemorates the name of *Abhaya*, under whose direction the temple was erected and probably the date of completion of the work, in memory of which he caused to erect this *kirtistambha* (memorial pillar)'

57 Somaprabhasuri, 'Kumārpāla-Pratibodha', Aryakhaputacharya Katha p 453, M. D Desai, 'Jain Sahityano Samksipta Itihasa', p. 264, Para 374, p 275, Para 392

58 Prabhācandra Suri, 'Prabhāvakacarita', Shri Hemachandrasuri Prabandha, vv. 720-724, JSI, p 415, para 599.

ડા. સેામપુરાના ઉપર ટાંકેલ અવલેાકન પર કેટલુંક ટિપ્પણ પ્રથમ દૃષ્ટિએ જ આવશ્યક બની જાય છે પહેલી વાત તેા એ છે કે કુમારપાળ આ મંદિરના નિર્માતા હોવાનાં એથી વિશેષ

5 Ibid, p. 26

વાઙ્‌મયિક પ્રમાણો ઉપલબ્ધ છે, મંદિરની મિતિ શ્રી. સોમપુરાએ સૂચવ્યું છે તેમ સં. ૧૨૩૦/ ઈ.સ. ૧૧૭૪ નહીં, પણ તેનાથી ૧૧ વર્ષ પૂર્વની એટલે કે સં ૧૨૨૧/ઈ.સ ૧૧૬૫ હોવાનો સંભવ છે, અને મંદિરમાં જીર્ણોદ્ધાર સમયે સમારકામ જરૂર થયું છે, પણ તેને વધારવામાં આવ્યું નથી, કોઈ જાતનો વધારો થયેલો દેખાતો નથી. આ ટાંકણે મંદિરના કારાપક અને નિર્માણકાળ અનુલક્ષે શ્રી મધુસૂદન ઢાંકી અને શ્રી હરિશંકર પ્રભાશંકર શાસ્ત્રીનું અવલોકન ઉપર્યુક્ત હોઈ, તે અહીં અવતારી આગળ વધીશું *

> "તારંગાના ડુંગર પર કુમારપાળે દ્વિતીય તીર્થંકર અજિતનાથનું ઉત્તુંગ ભવન કરાવ્યાનાં સારા પ્રમાણમાં વાઙ્‌મયિક પ્રમાણો મળે છે તદ્‌વિષયક કદાચ સૌથી જૂનો ઉલ્લેખ "કુમારપાલપ્રતિબોધ"માં મળે છે એમાં કહ્યું છે તે પ્રમાણે જયદેવના પુત્ર દણ્ડાધિપ અભયની દેખરેખ નીચે એ મંદિર તારંગા-પર્વત પર રાજા કુમારપાળે કરાવેલું.[22] 'પ્રભાચન્દ્રાચાર્ય'ના "પ્રભાવકચરિત્ર" (સં ૧૩૩૩/ ઈ.સ ૧૨૭૭)માં જણાવ્યા મુજબ કુમારપાળને અજિતનાથની પ્રતિમા પૂજવાથી અજયમેરુ (અજમેર)ના રાજા શાકંભરિનાથ અર્ણોરાજ પર વિજય મળેલો. એ કારણસર આચાર્ય હેમચંદ્રના ઉપદેશથી તારંગા પર અજિતનાથ મૂલનાયકનું બિમ્બ સ્થાપેલું.[23] આ વાત ઉપાધ્યાય 'જિનમણ્ડન'ના 'કુમારપાલપ્રબન્ધ' (સં ૧૪૯૨/ ઈ.સ. ૧૪૩૬)માં પણ આપી છે.[24] આ મંદિર બાંધ્યાનું વર્ષ "વીરવંશાવલી"માં વિ.સં ૧૨૨૧/ઈ.સ ૧૧૬૫ આપ્યું છે[25] જે વિશ્વસ્ત માનવામાં હરકત જેવું નથી આ સિવાય 'રત્નમંદિરગણિ'ના 'ઉપદેશતરંગિણી' (આ.સં ૧૫૧૭/ આ ઈ.સ ૧૪૬૧)માં તારંગામાં મહારાજ કુમારપાળે ભવ્ય મંદિર બનાવી એમાં અજિતનાથ સ્થાપ્યાનો ઉલ્લેખ છે.[26] પંદરમા શતકના મધ્યભાગમાં રચાયેલ પંડિત મેઘની "તીર્થમાલા"માં પણ રાજા કુમારપાળે તારંગા પર સ્થાપેલ અજિતનાથની હકીકત નોંધી છે[27] તે ઉલ્લેખે સત્તરમા શતકના યાત્રી શીલવિજયે પણ પોતાની "તીર્થમાલા"માં એ જ હકીકત કહી છે[28]

22 ચર્ચા માટે જુઓ, દેસાઈ, મોહનલાલ દલીચંદ, "જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, મુંબઈ, ૧૯૩૨, પૃ ૨૬૪.

23 અહીં પણ મૂલ ગ્રંથ તપાસી શક્યા નથી; અમારો આધાર ન્યાયવિજયજીની "ઇતિહાસ" પૃ. ૧૯૩ પર આપેલ નોંધ છે

24 એજન, પૃ ૧૯૪.

25 એજન, પૃ. ૧૯૫, પાદટીપ

26 એજન

27 તારણગઢિ શ્રી અજિત જિણિંદ, હરખિંઈ થાપ્યા કુમરનરિંદ,
ચઉદસય-ચુમાલ જિણભૂયણિ અવર રાય તુ જનમલિ કવણ ।। ૨૨ ।।
(જુઓ "પ્રાચીન તીર્થમાલા-સંગ્રહ," ભાગ ૧લો, સંશોધક શ્રી વિજય ધર્મસૂરિ, ભાવનગર, સં. ૧૯૭૮, પૃ ૫૦)

28 ગઢતારિંગિ અજિતજિણંદ તીરથ થાપ્યું કુમરનરેંદ ।। ૨૯ ।। એજન, પૃ ૧૦૩

* ઢાંકી—શાસ્ત્રી, પૃ ૫૬-૫૭ અને ૬૪

તારંગાના મંદિરમાં કુમારપાળનો લેખ હજી સુધી નથી મળ્યો,[૨૯] પણ મન્ત્રીશ્વર વસ્તુપાલે તારંગા પર્વતની 'અજિતનાથ ચૈત્ય' વિશે નેમિનાથ તેમ જ આદિનાથના બિમ્બ સં. ૧૨૮૪/ઈ.સ. ૧૨૨૮માં સ્થાપ્યાના લેખ મળી આવ્યા છે.[૩૦] એ જ પ્રમાણે આબુના દેલવાડાના મંત્રી તેજપાલ-નિર્મિત લૂણવસહીના વરહુડિયા કુટુમ્બના દેહરી ૩૮ના સં. ૧૨૪૦ના લેખમાં એ કુટુમ્બે તારણગઢના શ્રી અજિતનાથના ગૂઢમંડપમાં આદિનાથ બિમ્બ કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ મળે છે.[૩૧] જોકે આ બન્ને ઉત્કીર્ણ લેખોમાં કુમારપાળે એ મંદિર કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ નથી, પણ ઉપર ચર્ચ્યાં તે પુરાણાં સાહિત્યિક પ્રમાણો લક્ષમાં લેતાં, તેમ જ મેરુજાતિનું ભવ્ય મંદિર ક્ષત્રિય રાજા સિવાય બીજો બંધાવી ન શકે એવું વાસ્તુશાસ્ત્રનું વચન જોતાં[૩૨] તારંગાનું મંદિર કુમારપાળે જ બંધાવેલું એમાં કોઈ શક નથી. મંદિરની સ્થાપત્ય તેમ જ શિલ્પની શૈલી પણ કુમારપાળનો કાળ સૂચવે છે."

૨૯ પણ મંદિરના પ્રાંગણમાં રહેલ એક દહેરીમાં આવેલ કીર્તિસ્તંભ પર કુમારપાળના છેલ્લા વર્ષનો સં. ૧૨૩૦/ઈ.સ. ૧૧૭૪નો લેખ હોવાનું પં. અંબાલાલ પ્રેમચંદ શાહે નોંધ્યું છે. (જુઓ "જૈન તીર્થ સર્વસંગ્રહ," ભાગ પહેલો, ખંડ પહેલો, અમદાવાદ ૧૯૫૩, પૃ. ૧૪૭)

૩૦ આ લેખો જુદા જુદા ગ્રંથોમાં પ્રગટ, પુનઃપ્રગટ થયેલા છે; જુઓ શાહ 'સર્વસંગ્રહ' પૃ. ૧૪૮. જિનહર્ષે વસ્તુપાલ-કારાપિત એ પ્રતિમાઓની નોંધ લેતાં અજિતનાથના એ ચૈત્યને 'કુમારવિહાર' સ્પષ્ટ શબ્દોમાં કહ્યો છે:

श्रीकुमारविहारेऽसौ तारंगानगमण्डने

नाभेयनेमिजिनयोर्जनयामास खत्तके ॥६५५॥ (૮૧) પ્રસ્તાવ ૮

૩૧ જુઓ "શ્રી અર્બુદ-પ્રાચીન-જૈન-લેખસંદોહ (આબુ-ભાગ બીજો)," સં. મુનિરાજ શ્રી જયંતવિજયજી, ઉજ્જૈન વિ. સં. ૧૯૯૪, લેખાંક ૩૫૨, પૃ. ૧૪૨-૧૪૬.

૩૨ *The Aparājitapṛcchā of Bhuvanadevācārya*, Ed. Popatbhai Ambashankar Mankad, *G O S*, CXV, Baroda, 1950, 183/3-8.

એક બીજી વાત એ છે કે પહેલાં કહેવાતા 'અભયડ શ્રેષ્ઠી'ના લેખની વાચના દા. સોમપુરાની પહેલાં તે જ પ્રમાણે અક્ષરશઃ પંડિત અંબાલાલ પ્રેમચંદ શાહ દ્વારા અગાઉ અપાયેલી છે, જે વાતનો ઉલ્લેખ સોમપુરા કરતા નથી.[ક] અહીં 'અમલ'ને બદલે 'અભય' શબ્દની સૂચિત વાચના શંકાસ્પદ છે. આથી અભયડનું નામ શિલાલેખમાં "definitely" જણાવેલું છે જ નહીં, અને પ્રસ્તુત લેખની મિતિ સં. ૧૨૩૦/ઈ.સ. ૧૧૭૪ને મંદિરના નિર્માણ પ્રતિષ્ઠાની મિતિ માનવા અંગે કોઈ જ કારણ આમ તો દેખાતું નથી.)

ક "પૂર્વદ્વારથી પ્રવેશ કરતાં ડાબી બાજુએ શ્રી અજિતનાથ મંદિરની સન્મુખ આશરે ત્રણ ફીટ ઊંચાઈવાળી એક દેરીમાં કીર્તિસ્તંભ વિદ્યમાન છે તેના ઉપર કુમારપાળના છેલ્લા વર્ષના સમયનો લેખ આ પ્રકારે વંચાય છે:

"सं. १२३० वर्षे फागण वदि ३, ववण से अमल(भये)न ॥" (શાહ, પૃ. ૧૪૭)

મંદિરનું તળ અને અંગ-ઉપાંગો

મંદિર ત્રણ સંરચનાઓના સંયોજનથી બનેલું છે. (૧) સાંધાર મૂલપ્રાસાદ, (૨) ગૂઢમંડપ, અને (૩) મુખમંડપ (ચિત્ર ૧ મૂલપ્રાસાદ માટે શ્રી સોમપુરા 'Sanctum proper' એવો અનુવાદ કરે છે, પણ પ્રાસાદ સાંધાર જાતિનો એટલે કે પ્રદક્ષિણામાર્ગ વાળો હોઈ, Sanctum properથી તો પ્રસ્તુત સંદર્ભમાં કેવળ અંતઃસ્થ 'ગર્ભગૃહ' સૂચિત થાય છે; જ્યારે મૂલપ્રાસાદનો વાસ્તવિક અર્થ છે કર્ણપ્રાસાદોથી, દેવકુલિકાઓથી ભિન્ન એવો 'મધ્ય' કિંવા 'મુખ્ય' પ્રાસાદ. આ પ્રાસાદ જો 'સાંધાર' હોય તો અંદરના ગર્ભગૃહ સમેત, એની સમગ્રતામાં તે 'મુખ્ય પ્રાસાદ' યા 'મૂલપ્રાસાદ' માનવાનો હોય છે 'ગર્ભગૃહ' મૂલપ્રાસાદ કહેવાતું નથી એક બીજી જગ્યાએ સોમપુરા ગર્ભગૃહ અન્તર્ગત રહેલ "ગર્ભ" ભાગને પણ "મૂલપ્રાસાદ" કહેવામાં કરે છે. "ગર્ભ"નું માન (૧૮ ફૂટ×૧૭ ફૂટ ૪ ઈંચ) આપતે સમયે તેને 'મૂલપ્રાસાદ'નું માન કહે છે[10] મૂલપ્રાસાદનો શાસ્ત્રકારોને અભિપ્રેત છે તેનાથી સોમપુરા જુદો જ અર્થ કરે છે. (વર્તમાન શિલ્પીઓ પણ એવો અર્થ કરતા નથી)[7]

આ સિવાય શ્રી સોમપુરાએ ગૂઢમંડપના "પાર્શ્વ-માર્ગો"ની વાત કરી છે ત્યાં શાસ્ત્રોક્ત શબ્દ 'પાર્શ્વાલિંદો' વાપરવો વધારે ઇષ્ટ છે. એ જ પ્રમાણે 'મુખમંડપ'ને તેમણે 'મહાચતુષ્કી' અને 'મહાશૃંગારચોકી' તરીકે ઘટાવ્યો છે,[8] તેમાં 'મહાચતુષ્કી' શબ્દ યોગ્ય નથી. અહીં "મહા" અભિધાન તો મુખમંડપ ઊંચો અને મોટો હોવાને કારણે તેમણે લગાવ્યું હશે, પણ તેને 'ચતુષ્કી' એટલે કે ચોકિયાળું કહેવું સયુક્તિક નથી; કેમ કે પ્રસ્તુત મુખમંડપ છ ચોકિયાળાના સંયોજનથી બનેલો છે: (આવા પ્રકારના 'મુખમંડપ'ને જૈન મુનિઓ તેમ જ શિલ્પીજનો "છચોકી" નામથી યોગ્ય રીતે જ ઓળખાવે છે.)[9]

સોમપુરા મંદિરની કુલ લંબાઈ ૧૫૧ ફૂટ, પહોળાઈ ૭૬ ફૂટ ૮ ઇંચ, અને કલશના બિંદુ પર્યન્તની ઊંચાઈ લગભગ ૧૭૫ ફૂટની ગણાવે છે.[10] મને લાગે છે કે પહોળાઈનો આંકડો ફરીને તપાસવો જરૂરી છે, અને ઊંચાઈની ગણતરીમાં કશીક ગંભીર ભૂલ થઈ જણાય છે. મેં તેના માપીને કરાવેલ 'ઉદય' પર પટ્ટી મૂકીને તપાસતા તેની ઊંચાઈનો આંક ૧૩૦ ફૂટથી થોડાક જ વધારે હોવાનું લાગ્યું છે મંદિરના મંડોવર (ભીંત)ની 'પીઠ

---

6 Sompura, p 5.

7 શાસ્ત્રમાં જ્યાં જ્યાં મૂલપ્રાસાદમાનમ એવું વચન આવે છે ત્યાં ત્યાં પ્રાસાદના બહારના કર્ણથી કર્ણનો વ્યાસ વિવક્ષિત હોઈ, 'ગર્ભ' અને મૂલપ્રાસાદ એ બન્ને વિભાગો નોખા હોવાનું સિદ્ધ થઈ જાય છે.

8 Sompura, p 4

9 વળી ત્યાં અન્યત્ર સોમપુરા આ અંગના સંદર્ભમાં આ પ્રમાણે અવતારે છે એ અંગ 'છચોકી' હોવાનું કહી ફરીને 'મહાચતુષ્કી' એવું એકવચન વાપરે છે! "But the *Sringara coki* on the east supported in [sic] ten free standing pillars is a rectangular porch measuring 10.2×5.5 m (33.5'×18') divided in six sections constituting *ṣad-cokis* This *coki* may also be called *Mahacatuṣki* (p 11).

10 Sompura, p 6

સાથેની ઊંચાઈ ૩૬.૫ ફીટ જ હોઈ તેના પર જો ૧૩૮.૫ ફૂટ જેટલી ઊંચાઈવાળું તોતિંગ શિખર હોય તો તે ભારે કઢંગુ અને અપ્રમાણ લાગે; જ્યારે તારંગાનો પ્રાસાદ શિખર સમેત એકંદરે પ્રમાણસરનો હોઈ, શિખરની ઊંચાઈનો દા સોમપુરાએ મૂકેલો આંક 'દર્શન' ઉપરાંત 'સામાન્ય સમજ' થી જોતાં પણ ઘણો મોટો અને ખોટો હોવા વિશે કોઈ શંકા રહેતી નથી. સોમપુરા એ આકડો જ્યાંથી લાવ્યા હોય તે સ્રોત વિશે સ્પષ્ટતા કરે અને તે આકડો સાચો છે તેવું સિદ્ધ કરી આપે તો પ્રાચીન વાસ્તુગણિત સંબંધમાં નવીન પ્રકાશની લબ્ધિ થવાની શક્યતા નકારી શકાય નહીં

મૂલપ્રાસાદ

તારંગાના જિનભવનની ભવ્યતા તેના મહાન મૂલપ્રાસાદને કારણે છે મૂલપ્રાસાદના તળના અંગોના જોવા જઈએ તો તેમાં 'કર્ણ' કિંવા 'કોણ' (મૂળખૂણો), 'કોણિકા' (ખૂણી), પ્રતિરથ' (પડરો), ફરીને 'કોણિકા', પછી નંદિકા (નંદી) અને છેવટે સુભદ્ર–ઉપભદ્રથી મંડિત 'ભદ્ર' કરેલું છે. અંગો સમદળિયાં છે, કોણ અને પ્રતિરથ એક માપના છે, જ્યારે નંદિકા તેનાથી અર્ધભાગે અને 'કોણિકા' ચોથે ભાગે છે, જ્યારે ભદ્ર કર્ણથી વિસ્તારમાં ચોગણું છે

'ઉદય'માં ભિટ્ટ, પીઠ, મંડોવર અને શિખરનો રાબેતા મુજબ સમાવેશ છે: પણ તેની વિગતોમાં કેટલીક વિશેષતાઓ છે, જેના વિશે હવે ક્રમવાર જોઈશું.

પીઠની ઊંચાઈ વધારવા તેમ જ શોભાના વર્ધનાર્થે એક ઉપર બીજું એમ બે 'ભિટ્ટ' (ભાટડા) કરેલા છે. જેમાં નીચેના પર અર્ધવર્તુળમાં અને ઉપરના પર અર્ધ–વર્તુળમાં અર્ધાં કમળો કાઢેલાં છે (ચિત્ર ૨) પીઠ શાસ્ત્રમાં કહેલ 'કામદ' પ્રકારની છે, અને એથી તેમાં 'ગજપીઠ', 'અશ્વપીઠ' અને 'નરપીઠ'ની અનુપસ્થિતિ છે. દા સોમપુરા તારંગાના પ્રાસાદની આ પીઠને "Archaic kāmada pītha [*sic*]" કહે છે.[11] કામદ પીઠનો પ્રચાર દશમા શતકનાં મંદિરોમાં જોવા મળે છે, પણ તારંગાના મંદિરની પીઠના થાટડાં તપાસતાં તેમાં archaism જણાતું નથી. ઘાટડા સૌ બારમા શતકના ઉત્તરાર્ધના વળાંકાઓ છતા કરે છે પીઠમાં ઉત્તંગ નકસીદાર મકર–પ્રણાલ કાઢેલી છે (ચિત્ર ૩).

આ કામદ પીઠ પર પ્રાસાદનો મહાન 'મંડોવર' ઊભો કરેલો છે (ચિત્ર ૬). તેમાં સૌપ્રથમ તો 'સમરાંગણસૂત્રધાર' જેને 'વેદિબંધ' કહે છે તે 'ખુરક' [ખુરો], 'કુમ્ભક' [કુમ્ભો], 'કલશ' [કળશો], 'અંતરપત્ર [અંધારી], અને 'કપોતાલિ' [કેવાળ] એમ પાંચ ઘાટડાનો સમૂહ આવે છે. અહીં ખુરકમાં ઉપરના અર્ધભાગે કમળવેલનું શોભન કોર્યું છે અને તેમાં મધ્યસૂત્રે જ્યાં જ્યાં ભદ્રનાસિકા કાઢી છે ત્યાં ત્યાં ગ્રીવા ઉદ્‌ગમ [દોઢિયા]નાં રૂપ કાઢ્યાં છે. કુમ્ભા પર ભદ્રભાગે વિદ્યાદેવીઓ-યક્ષીઓ, સરસ્વતી–શ્રુતદેવી આદિના તોરણાન્વિત–રથિકાઓમાં રૂપ બેસાડયાં છે,[12] અને આજુબાજુ અર્ધરત્નોની શોભા કરી

11 *Ibid*, p 8

12 સોમપુરા કુમ્ભા પરની પ્રતિમાઓને ૬૪ પૈકીની પર યોગિની મૂર્તિઓ ઘટાવે છે. (*Ibid.*, pp 24-25). પણ રાજસ્થાનમાં આવેલ નાડોલના પદ્મપ્રભના મંદિર (૧૧મી સદીનું છેલ્લું ચરણ), સાદડીના પાર્શ્વનાથ જિનાલય (એ જ કાળ), ચિતોડના સમિદ્ધેશ્વર નામથી પરિચિત જિનભવન (આ ઈ સ ૧૧૫૦ બાદ) અને જાલોરના કુમારવિહાર (ઈ.સ. ૧૧૬૬)માં તો

છે કુમ્ભાનો ત્રીજો ભાગ પૂરો થાય ત્યા 'મણિબંધ' મૂકયો છે જે રાજસ્થાન અને માળવાનો પ્રભાવ સૂચવે છે [13] અંતરપત્રમા 'કુંજરાક્ષ' (કુંજરખી)ના શોભન ઉત્કીર્ણ કર્યાં છે.

આ વેદિબન્ધની ઉપર છે 'મંચિકા'(માંચી)નો થર. ત્યારબાદ નિયમ મુજબ તો શરૂ થવી જોઈએ જંઘા, પણ તે પૂર્વે અહી બીજા બે થર કાઢયા છે—એક તો છે 'મણિપટ્ટિકા' [મોયલાપટ્ટી] અને બીજો છે 'નરપટ્ટિકા'(એક પ્રકારના નરથર) નો. આ બંને થરો વિશે ગુજરાત-રાજસ્થાનના ઉપલબ્ધ વાસ્તુશાસ્ત્રોમા કોઈ નિર્દેશ મળતો નથી 'મણિપટ્ટિકા' તો આ મંદિરથી થોડાક વર્ષો પૂર્વે બંધાયેલા, શત્રુંજય પર મન્ત્રીશ્વર ઉદયનના પુત્ર મન્ત્રી વાગ્ભટ્ટે ઈ સ ૧૧૫૫ (કે ૧૧૫૭)મા નવનિર્માણ કરાવેલ, યુગાદિદેવના પ્રાસાદના મંડોવરના એક અપવાદ સિવાય અન્ય કોઈ સોલંકીકાલીન ગુજરાતી મંદિરમા જોવા મળતી નથી. 'નરપટ્ટી' પણ ગુજરાતના વિદ્યમાન સોલંકીયુગીન દેવાલયોમા કયાયે દૃષ્ટિગોચર થતી નથી, પણ રાજસ્થાનમાં તે આપણને ઉદયપુર પાસેની મેવાડની જૂની રાજધાની અહાડ (આઘાટ)માં આવેલ વિષ્ણુ મંદિર (૧૦મા સદીનો અંતિમ ભાગ) મા[14], કિરાડુના સોમેશ્વર મંદિરમાં (ઈ. સ ૧૦૨૦ આસપાસ),[15] અને કિરાડુના શિવાલય નં. ૩ (૧૧મી શતાબ્દીનું આખરી ચરણ)માં[16] તે જોવા મળે છે. આ ઘાટડા સંબંધી બધા જ ઉપલબ્ધ જૂનાં દૃષ્ટાન્તો રાજસ્થાનમા મળતાં હોઈ, અહી તેની ઉપસ્થિતિ રાજસ્થાનમા પ્રવર્તતી (જેને શ્રી મધુસૂદન ઢાંકી 'મારુ-ગુર્જર' શૈલી કહે છે તેની) મુદ્રાનો પ્રભાવ સૂચવી જાય છે.[17]

હવે આવે છે જંઘા (જાંઘી). જંઘાના દેવથરમા રથિકાઓમા કર્ણે પ્રતિહારિણી સમેતના દિગ્દેવતાઓ[18] અને પ્રતિરથે અષ્ટભુજાળી વિદ્યાદેવીઓ છે. જંઘાની ઉપર 'તિલક'

કુમ્ભા પર સ્પષ્ટત પક્ષીઓ-વિદ્યાદેવીઓની જ મૂર્તિઓ છે' (આ મુદ્દા પર શ્રી મધુસૂદન ઢાંકીના વિવિધ લેખો જોઈ જવા.) અહી તારંગામા પણ એવું જ વરતાય છે સોમપુરા પ્રસ્તુત મૂર્તિઓ યોગિનીઓની છે તેવું નિર્વિવાદ સિદ્ધ કરી આપતા નથી મને લાગે છે કે જૈન પ્રતિમાશાસ્ત્રના સાંપ્રતકાળના સર્વોચ્ચ વિદ્વાન ડા. ઉમાકાન્ત શાહ અહીંનું મૂર્તિવિધાન તપાસી અભિપ્રાય આપે તે હવે જરૂરી બની જાય છે.

13 ગુજરાતમા અન્યથા આ અલંકરણ ૧૫મા શતક પહેલાના મંદિરોમાં બિલકુલ જોવા મળતુ નથી પંદરમા શતક પહેલાના ગુજરાતના વાસ્તુશાસ્ત્રોમા પણ તેનો ઉલ્લેખ મળતો નથી. માળવા ઉપરાત મહારાષ્ટ્રના ભૂમિજાદિ પ્રાસાદોના કુમ્ભા પર મણિબંધ કોઈ કોઈ સ્થળે જોવા મળે છે

14 *see* M. A. Dhaky, "Kiradu and the Maru-Gurjara style of Temple Architature", *Bulletin of the American Academy of Benaras*, Vol I, 1967, fig 73

15 *Idid*, fig, 66

16 *Ibid*, fig 75

17 ડા. સોમપુરાના ઉપર ચર્ચિત લેખમા તુલનાત્મક અધ્યયન અને વિશ્લેષણાત્મક ચર્ચાનો અભાવ આગળ તરી આવે છે

18 કયાક દિગ્પાલોમા ચારથી વિશેષ ભુજાઓ હોવાનું કળાય છે

(નક્ષકડાં)વાળા 'ઉદ્દગમ' દોઢિયા કાઢેલા છે. દોઢિયાને મથાળે કમળવેલની પટ્ટી કરી છે[19] અને તે પછી આવે છે 'ઊર્ધ્વજંઘા' (ઉપલી જાંઘી) અને તેમાં યક્ષ–યક્ષીઓ ને વિદ્યાદેવીઓનાં ઊભાં રૂપ[20] સામાન્ય નિયમ એવો છે કે બીજી જંઘા હોય તો પણ પહેલી જંઘાના અંતે 'ભરણી'નો થર લેવો જોઈએ, જે અહીં કોઈ કારણસર લીધો નથી, યા તો કોઈ આજે અજ્ઞાત એવા વાસ્તુમત અનુસાર તેમ કર્યું હશે આ ઊભેલાં ભંગમાં સ્થિત દેવતાઓના રૂપવાળી રથિકાઓની આજુબાજુ ઊભું અને લાંબુ એકેકું રત્ન કોર્યું છે.[21] રથિકાઓ ઉદ્દગમવાળી છે, અને ઉદ્દગમોની ટોચ પછવાડે 'ગ્રાસપટ્ટી' દેખા દે છે તેના પર ભરણી, તે પછી કામરૂપવાળી કપોતાલી અને કમળપટ્ટી કરેલા છે છેવટે આવે છે 'ખુરચ્છાદ્ય' કે 'કૂટચ્છાદ્ય' (છજ્જું) મેરુમંડોરાનો જ્ઞાત વાસ્તુશાસ્ત્રો પ્રમાણે તો અહીં હિસાબ પૂરો થાય છે. પણ અહીં વળી છાદ્ય ઉપર ફરીને કેવાળ અને કમળપટ્ટીના થર લઈ એક બીજુ 'ખુરચ્છાદ્ય' ચઢાવ્યું છે. આ વિશેષતાનું પ્રયોજન શું હશે તે વિચારતા એમ લાગે છે કે પીઠમાં ગજથર-અશ્વથર-નરથરના અભાવથી ઊંચાઈમાં થતો ઘટાડો અહીં માથલા ભાગમા લીધેલ કેવાળ-પટ્ટી અને કૂટચ્છાદ્યના થરથી સંતુલિત કરવાનો હોઈ શકે.

આ ઉપલા 'ખુરચ્છાદ્ય'ની ઉપર પ્રહાર' (પાલ)નો થર લઈ તેના મથાળેથી મંદિરના મહાશિખરનો ઉદય કર્યો છે.

શિખરની વિગતો ચર્ચતા પહેલા મંડોરામા ભદ્રભાગે આવતા ગવાક્ષોની વાત કરી લઈએ · (ચિત્ર–૩) સોમપુરા આને એમના લેખમાં એક સ્થળે Balcony તો બીજે સ્થળે ' ચન્દ્રાવલોકન ' કહે છે. પણ 'અવલોકનક' શબ્દ તો 'જાળી' માટે વપરાય છે; Balcony માટે 'ગવાક્ષ' શબ્દ જ શાસ્ત્રકારો વાપરે છે : (भद्रे गवाक्षकोपेतं); અને ચન્દ્રાવલોકનથી 'જાળી' મનાતુ હોવાનુ સમજાય છે (भद्रे चन्द्रावलोकनम् જેવા વિધાનો દ્વારા).

ગવાક્ષની રચનામાં પીઠની ઉપર 'રત્નપટ્ટ', તે પર 'રાજસેન', તે પછી 'વેદિકા', 'આસનપટ્ટ' અને 'કક્ષાસન' કર્યાં છે. વેદિકામા સુભદ્રને ખૂણે અને મધ્યભાગે તેમ જ ઉપભદ્રના ખૂણે ફરીને જૈન દેવ–દેવીઓની કુલ ૭ ઊભી પ્રતિમાઓ કંડારી છે (ચિત્ર–૨ તથા ૪) (આમાની કેટલીકનો પરિચય સોમપુરા આપે છે, પણ તેનો સંપૂર્ણ અભ્યાસપૂર્ણ પરિચય ડા. ઉમાકાન્ત શાહ સરખા આ વિષયના પ્રકાંડ વિદ્વાન નજદીકના ભવિષ્યમા કરાવે તેવી અપેક્ષા અસ્થાને નહીં ગણાય) આસનપટ્ટ પરના સ્તંભો 'મિશ્રક' જાતિનાં છે અને અલ્પાલંકૃત છે. સ્તંભો વચ્ચે નવખંડ પાડી તેમા ભૌમિતિક સુશોભનવાળી ખૂબસૂરત જાળી કરેલ છે. ઉપભદ્ર–સુભદ્રના સ્તંભોના ગાળામાં ત્રણ ખંડની જાળી ભરી છે. આ ગવાક્ષની ઉપર ઉપલા માળનો ગવાક્ષ કરેલો છે, અને તેને ટોચે 'સંવરણા'થી ઢાંક્યો છે. ઉપલો ગવાક્ષ સુભદ્ર પર જ કરેલો છે અને ઊંચાઈમાં ઘણો ઓછો છે. તેના સંદર્ભમા પણ અલંકૃત

19 આ વાત આપણને આબુ પર સ્થિત વિમલવસહીની ભમતીની છતો (આ.ઈ.સ ૧૧૮૯) નું સ્મરણ કરાવે છે

20 *See* Navab, figs 166–167.

21 આની કારીગરી અને ઘાટ સુંદર છે. રાજસ્થાનમા કિરાડુ આદિ સ્થળોનાં જૂના મંદિરોમા મોટા અર્ધરત્નોનો પ્રયોગ જંઘાના પડખલામા કરેલો જોવા મળે છે

વેદિકા–કક્ષાસનાદિ કર્યા છે. નીચલા અને ઉપલા ગવાક્ષમા દંડછાદ્યોના અંતે હાથીના રૂપ એસાડયાં છે[૨૨]

હવે લઈએ શિખરની વિગત. પ્રાસાદનું મહાન શિખર, જે વાસ્તુશાસ્ત્રોના હિસાબે ૩૭૩ અંડકનુ બનેલું છે (ચિત્ર-૧૪) ડા. સોમપુરાએ લગભગ સવા પાનુ ભરી તેનો હિસાબ તેમની સ્વકીય શૈલીમા માંડીને બતાવ્યો છે.[૨૩] હુ અહીં તે જ વાત સામાન્ય રીતે સમજી શકાય તેવી રીતે રજૂ કરવા પ્રયત્ન કરીને તેનાં અંડકોનો સરવાળો કેવી રીતે આવે છે તેનુ કોષ્ટક છેવટે આપીશ અહી જો કર્ણ–પ્રતિરથે કેવળ 'શૃંગ' (એકાંડ સતિન શિખર)નો જ શિખરના બંધારણમા ઉપયોગ થયો હોત તો તો માત્ર ૬૯ અંડકનું જ શિખર બનત પણ અહી તો શાસ્ત્રોક્ત 'કેસરાદિ જાતિના પ્રાસાદોમાથી 'કેસરિ' (૫–અંડક), 'સર્વતોભદ્ર' (૯ અંડક) અને 'નંદન' (૧૩ અંડક)ની લઘુ આવૃત્તિઓ એટલે કે "કર્મ"નો પ્રયોગ કર્યો હોઈ, અંડકની સંખ્યા ઘણી વધી જાય છે. આ સિવાય ભદ્રે ચચ્ચાર ઉરુ–શૃંગો ચઢાવ્યા છે અને ઉપરના ઉરુ–શૃંગને અડખેપડખે પ્રત્યંગો કર્યા છે અંડકનો આથી કુલ સરવાળો નીચે આપેલ સારણી મુજબ થશે

અંડક સંખ્યા

સ્થાન	પ્રથમ પંક્તિ	દ્વિતીય પંક્તિ	તૃતીય પંક્તિ	ચતુર્દિશાના મળીને કુલ સંખ્યા
કર્ણ	કર્મ . ૧૩	૯	૯	= ૩૧×૪ = ૧૨૪
પ્રથમ પ્રતિરથ	કર્મ . ૧૩	૯	૫	= ૨૭×૪ = ૧૦૮
દ્વિતીય પ્રતિરથ	કર્મ , ૧૩	૯	૫	= ૨૭×૪ = ૧૦૮
ભદ્ર	શૃંગ : ૧+૧	–	–	= ૨ × ૪ = ૮
		ઉરુશૃંગ , ...		૪ × ૪ = ૧૬
		પ્રત્યંગ		૨ × ૪ = ૮
ગર્ભ	મૂલશૃંગ:			૧
			કુલ સંખ્યા . ..	૩૭૩

શિખરમાં 'કર્મ' અને શૃંગો' અતિરિક્ત 'તિલકો' (તલકડાં) પણ ચઢાવ્યા છે. સોમપુરા આ તિલકની ગણતરી આ પ્રમાણે સમજાવે છે : The other member which

22 આવી વ્યવસ્થા ધુમલીના નવલખાના મંદિરના ગવાક્ષોમા પણ જોવા મળે છે. તારંગા અને ધુમલી પૂર્વે ખજૂરાહોમા કંદરિયા મહાદેવ (આ.ઈ.સ ૧૦૫૦) ઇત્યાદિ મંદિરોમાં પણ છે

23 Sompura pp. 6–7

adorns the spire is known as *Tilaka* (a rectangular box-like in [sic] shape, adorned with flat-tiered, stepped-out pyramidal top-knot) Each course of the *bhadra, Pratiratha, Nandi* and *Karna* [sic] is adorned with this member There are 40 *tilakas* on *bhadra*, 96 on *Pratiratha*, 64 on *nandis* and 48 on *Karnas* [sic], thus the total number of Tilaka [*sic*] here comes to 248 '[24]

પણ આ હિસાબ અમારા શિલ્પીઓના સાહચર્યથી સમજી શકે તેમ નથી. કર્ણ અને પ્રતિરથ પર તો તિલક છે જ નહીં અને ભદ્ર પર પણ ૪૦ની સંખ્યા તેઓ જે બતાવે છે તે પ્રકારે પડતી છે. અમે પરંપરાથી અને નજરે જે રીતે દેખાય છે તે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણને સાથે રાખી જે રીતે ગણતરી કરીએ છીએ તે અહીં કોઠામાં વિગતવાર જણાવીશ. તદનુસાર તો શિખરમાં ૬૪ તિલક જ આવે છે

૧	ઉપભદ્રના બન્ને છેડા પર કલિન શિખરીની ઉપર બબ્બે, ચતુર્દિશાના આવી આઠ	૮
૨	ભદ્રની આજુબાજુની પ્રત્યેક નન્દિકાની ઉપર ચચ્ચાર, એથી ચતુર્દિશાની આઠ નન્દિકાના બધુ મળી બત્રીસ .. .	૩૨
૩	કર્ણ અને આજુબાજુના પ્રતિરથો વચ્ચે રહેલ કોણિકાઓ પર ત્રણ ત્રણ, એથી ચતુર્દિશાની આઠ કોણિકાઓ પર ચોવીસ . ..	૨૪
		૬૪

ડૉ. સોમપુરા પોતે તિલકની કઈ રીતે "૨૪૮" જેવડી જબરજસ્ત સંખ્યા લાવ્યા છે તેનું સવિગત કરીને બતાવે તો સોમપુરા શિલ્પી સમાજને તિલક–ગણતરી વિશે નવું જ્ઞાન પ્રાપ્ય બની શકે

હું જાણું છું ત્યાં સુધી તો શાસ્ત્રોમાં તારંગાના આ મંદિરના શિખરથી પણ વધારે, ઘણા વધારે, મોટા અંડકવાળા શિખરોના વિવરણો આપ્યાં છે; પણ ત્યાં પણ એમાં તિલકથી વિશેષ સંખ્યા બતાવી હોય તેવું સ્મરણ નથી, અને વિશેષમાં ત્યાં ગણતરીઓ સ્પષ્ટ રીતે બતાવેલી હોઈ, હિસાબમાં ગોટાળો ઊભો થતો નથી.

ડૉ. સોમપુરાએ શિખરના મૂળ શૃંગના અલંકરણની વાત કરતાં જે લખ્યું છે તે અહીં ઉદ્ધૃત કરીને તે પર વિચારીએ :[25]

"All the facets of the *mulamanjari* [*sic*] i.e. principal spire raised over the sanctum is carried out, vertically, in pouplarly known *Jālaka* design, the genesis of *caitya*-arch motif, in receding order.[27] The original facet i e *mūlarekhā* of the *manjar* [*sic*] composed of eleven *caitya*-arch motifs,

24 *Ibid*, P 8   25 *Ibid*, 16.

surmounting each other, with *āmalaka* quoins at the upper end, alternating vertically till the apex is attained The other facets vertically take off-shoot like series of arched motif i e Jālaka in the nature of intricatic [sic] curves within curves.
[Infra 27. Here Fig 3]

આ અવતરણનું અંગ્રેજી ઘન (dense) અને ગહન હોઈ, કાવાપેચાને ઝટ સમજાઈ જાય તેવું ન હોઈ, મિત્રોને બતાવતા તેમણે સાદી ગુજરાતીમાં સમજ પાડી, પછી તેની સમજૂતિનો અંગ્રેજીમાં નીચે મુજબ અનુવાદ કરી આપ્યો છે The faces of the *mulasrnga* (principal or ultimate spire) are ornamented with *jāla* design, borne as the latter is from the interlacing *caitya*-dormer motifs The *karnarekhā* or *mūlarekhā* (principal or angle salient) consists of 11 *bhūmi*-segments demarcated by *karnāṇḍakas*-(angle-*āmalakas*), the laminal intervening between such *āmalakas* are filled with minor *udgama* patterns. In between the opposite angle-salients come other five, bearing the *jāla* proper. These are termed *latās* in the *vāstuśāstras*. The central one of these is a full salient with parabolic curve, to which on either side a pair of subsidiary or half-salient runs parallel

મૂલ શિખરના અંતે મોપલા-પટ્ટીવાળો 'સ્કંધ' (ખધ) કરેલો છે. ગ્રીવામાં રથે-પ્રતિરથે-ભદ્રે તાપસોના રૂપ કાઢેલાં છે, જે, અન્યત્ર જોવા ન મળતા હોઈ, નવીન અગત્ય (સોમપુરા આની નોંધ લેતા નથી) ધ્વજાપુરુષ કલશાદિ વિશે ખાસ વિશેષ કહેવાપણું નથી. શિખરના ભદ્રે તેના આરંભના ભાગમાં રથિકાઓ કાઢેલી છે, જેમાં ફરીને જૈન દેવી-દેવતાઓની પ્રતિમાઓ કાઢેલી છે, જુઓ (ચિત્ર ૯, ૧૦, ૧૧)

ગૂઢમંડપ

હવે ગૂઢમંડપ વિશે જોઈએ. ગૂઢમંડપની પીઠ અને મંડોવરનો મુખ્ય ભાગ મૂલપ્રાસાદ જેવાં જ હોઈ, અહીં કથન-પુનરાવર્તન નહીં કરીએ પણ અહીં ઉપલી જંઘાના યક્ષ-યક્ષીઓ ખડા નહીં પણ બેઠેલા, લલિતાસન, અર્ધપર્યંકાસનાદિમાં આસનસ્થ છે: (ચિત્ર ૭-૮) એક બીજી નવીનતા અહીં એ છે કે મંડોવરના અન્તે છજ્જાના ગાળામાં ખૂણે ખૂણે આકાશચારી, ખડ્ગધારી વિદ્યાધરોના રૂપ કરેલા હતા. કેટલાક હજી સાબૂત છે, બાકીનાં હિસાબથી નવા ઘડી તાજેતરમાં મૂક્યાં છે. સંભવ છે કે મૂલપ્રાસાદમાં પણ પ્રસ્તુત સ્થાને વિદ્યાધરોની મૂર્તિઓ હશે અને થોડીક જૂની હજુ પણ સ્વસ્થાને રહેલી છે. કપિલામાં પણ હતી તેમ લાગે છે.[26]

ગૂઢમંડપમાં ઉત્તર-દક્ષિણ ચોકિયાળા કરેલાં છે, પણ ચોકિયાળાને મથાળે માડ હતો કે કેમ તે કહી શકાય તેમ નથી. સત્તરમી સદીના જીર્ણોદ્ધારમાં ચોકિયાળાંની ઉપરના

26 જુઓ અહીં ચિત્ર ૬

ભાગમાં ગૂઢમંડપની અંતમાં મહેરાબો નાંખેલ પ્રવેશો હતા. (મહેરાબો હવે કાઢી નાખવામાં આવી રહી છે)

ગૂઢમંડપમાં ઉપરના ભાગે સંવરણા કરી છે પણ કર્ણ પ્રતિરથ અને નંદિકાદિ પર અન્યત્ર સામાન્યતઃ જોવા મળતા ઘંટિકાના સમૂહને બદલે 'કર્મ' ચડાવ્યા છે[27] જ્યારે ગૂઢમંડપના ગર્ભમાં સંવરણાનો વિન્યાસ કર્યો છે (ચિત્ર ૧૨, ૧૩). ડા. સોમપુરા નોંધતા નથી પણ સંવરણા ... ઘંટાયુક્ત છે. ચારે દિશાની આઠ આઠ મળી કુલ ૩૨ 'ઉરઘંટા' અને ઉપલી ટોચની 'મૂલઘંટા' ઉમેરતા સરવાળે ૩૩ ઘંટા થાય છે. સંવરણાના કેવાળ- કાયના અંગ પર ... ખૂબ નાની ઘંટિકાઓ મૂકેલી છે અહીં ખૂબીની વાત એ છે કે ... નીચેથી લેના ઉપર સુધી જતા ક્રમ મોટી કરતા ગયા છે. બીજે ક્યાય આ વિશેષતા જોવા મળતી નથી

ડા. સોમપુરાએ તારંગાની આ સંવરણા વર્ણવતી વખતે પરિભાષા-સંબંધી બે ... કર્યા છે. ઉરુઘંટાના પ્રતાનતંત્ર તેઓ "મધ્યલતા" ઘટાવે છે[28] તે એક. અને 'મૂલઘંટા'ને આમલસારિકા કહે છે તે બીજો[29] 'મધ્યલતા' તે શિખરના દર્શનમાં વચ્ચે દેખાતો ઊભો પટ્ટો છે. સંવરણાના મધ્યસૂત્રો પર વેગાયેલ ઉરઃઘંટાઓમાં 'લતા'નો કોઈ ભાસ છે જ નહીં. પ્રાચીનોએ સર્જેલ પરિભાષા મર્મયુક્ત હતી તે ધ્યાનમાં લેવું જોઈએ. શાસ્ત્રકારોએ 'લતા' શબ્દ સંવરણાના સંદર્ભમાં ક્યાય વાપર્યો જ નથી તે વાત પણ આ પળે લક્ષમાં લેવી જોઈએ બીજુ સંવરણામાં મૂલઘંટાને સ્થાને આમલસારક કિંવા આમલસારિકા કરી હોય તેવો તો ગુજરાતના સોલંકીકાલીન વિદ્યમાન મંદિરોમાં કેવળ એક જ દાખલો છે. અને તે છે સુણકના નીલકંઠ મહાદેવના મંદિરના ગૂઢમંડપનો (આ ૧૧મી સદીનો અંતભાગ)[30] અહીં તો સ્પષ્ટતઃ 'મૂલઘંટા' જ છે: (જુઓ ચિત્ર ૧૩)

મુખમંડપ

ગૂઢમંડપના બહિર્ભાગને આમૂલચૂલ જોઈ લીધા પછી હવે લઈએ મુખમંડપને.

મુખમંડપ કિંવા છચોકી મિશ્રક જાતિના દશ સ્તંભો અને બે દ્વારસ્તંભો મળી બાર સ્તંભો વડે નિયોજવામાં આવી છે તેમાં ચઢવા માટે વિમલવસહી (આબુ)માં છે તેમ ત્રણ સોપાનમાલાઓ કરી છે. સ્તંભો ઊંચા છે. તળિયે ૩ ફૂટ ૮ ઇંચના વ્યાસે અને ઊંચાઈમાં

27 મહેરાના ગૂઢમંડપ પર કર્ણ ઇત્યાદિ પર 'શૃંગ' વા 'કર્મ' ચઢાવેલા હતા. સંવરણાની સાથે ... મેળ બેસતો ન હોઈ, કલાની દૃષ્ટિએ તેનો ત્યાં પ્રયોગ વાંછનીય નથી

28 "The Madhyalatā on all directions has prominent *Ghantika* (sic.) motifs and the uppermost two layers have similar motifs on corners as well." (Sompura p 17).

29 "The Sambaranā (Sic) is suprimposted with (!) a heary cogged wheel and pitcher i.e, *amalasila* and *kalaśa*" (*Ibid*)

30 ડા. સોમપુરા આ મંદિરને અન્યત્ર દશમી સદીનું ગણાવે છે. પણ દશમી સદીના મંદિરોના ... ગિરિ ... તેવો એક પણ દાખલો હોય તો ડા. સોમપુરા સાધાર, સયુક્તિક, લક્ષણ અને પ્રમાણ સાથે રજૂ કરશે તો ગુજરાતના સોલંકીકાળના ઘણાખરા મંદિરોનો કાળ એકાદ સદી આગળનો થઈ શકે !

૧૮ ફૂટ ૯ ઇંચ છે. જે આકડા મેં પણ માપેલા અને ડા. સોમપુરાએ પણ આપ્યા છે.[31] મુખમંડપના સ્તંભો ગૂઢમંડપની ચોકીઓના સ્તંભો જેવડા અને જેવા જ છે (સ્તંભોના ભૂષણ વિશે સોમપુરાનું વિવરણ જોઈ લેવું)

સ્તંભો પર ટેકવેલ વિતાનોના બે ચિત્રો સોમપુરાએ પ્રકાશિત કર્યાં છે જેના પરથી પ્રકારોનો અંદાજ આવી શકશે.[32] 'સમતલ' પુષ્પયુક્ત અને 'મંદારક' જાતિના આ વિતાનોની વિગતવાર પરિભાષા અને સમજૂતી માટે J. M Nanavati and M. A. Dhaky "The ceilings in the Temples of Gujarat", *Bulletin*, Museum *and Picture Gellery*, vol XVI-XVII, Baroda 1963 જોઈ જવું. ડા. સોમપુરા આ પુસ્તકનો તેમની સંદર્ભસૂચિમા ઉલ્લેખ કરતા નથી)

હવે ગૂઢમંડપની અંદર પ્રવેશતા તેમા સૌથી વિશેષ ધ્યાન ખેંચતી વાત તો અષ્ટાશ અને તેના પર ટેકવેલ મોટો વિતાન છે. ડા સોમપુરા ગૂઢમંડપના આ સ્તંભોની ચોકિયાળા-ના તેમ જ મુખમંડપના સ્તંભો સાથેનુ સાદૃશ્ય અને સમાનતા બતાવી પછી નોંધે છે કે ' The total height of these pillars 5.7 m. is (18'–9⅝") [Sompura means The total height of these pillars is 5 7 (i e. 18'–9⅝")] પણ અહી એક વિગતદોષ છે અંદરના સ્તંભો ત્રણેક ફૂટ ઊંચા 'ઉચ્ચાલક' (ઠેકી) વાળા હોઈ, અહીં ઊંચાઈ એટલી વધી જાય છે. ડા. સોમપુરા આ ઉચ્ચાલકોની નોંધ લેવી વીસરી ગયા જણાય છે. ઉચ્ચાલકો વચ્ચાળે ભદ્રની જોડીમાં જેને ડા. સોમપુરા "Conventionalized brackets" કહે છે તે 'મદલ' (મદલ, ઘોડા) શોભાર્થે કરેલા છે અને બાકીના સ્તંભોના ગાળામાં જેને ડા. સોમપુરા "Semi-circular arches adorned with cusped tips alternated by circular arubesqul ornament decked with minute figures" કહી વર્ણવે છે તે શાસ્ત્રકથિત "ધ્રુલ્લિકાતોરણ" કાઢેલાં છે; પણ આ મદલ અને તોરણો મૌલિક નહી પણ જીર્ણોદ્ધાર સમયના છે, તેમ વિશેષ નિરીક્ષણ પરથી જણાય છે. (ડા. સોમપુરા આ બાબતમાં મૌન સેવે છે.)

સ્તંભો પરના લગભગ ૨૫ ફૂટના વ્યાસ ધરાવતા મહાન સભા પદ્મ ઘારક–વિતાનનું ડા સોમપુરાએ કંઈક વિગતથી વર્ણન કર્યું છે. (ઓળખ અને અન્ય કેટલીક પરિભાષા "નાણાવટી–ઢાકી" પર આધારિત છે. ઉલ્લેખ થયો નથી.) હુ અહી તેથી પુનરાવર્તન ન કરતા ડા સોમપુરાના અવલોકનમા જે રહી ગયુ છે તે વિશે જ વાત કરીશ. તે છે મધ્યની પદ્મશિલા વિશે : (ચિત્ર ૧૫) આ પદ્મશિલા અને છેવટના લૂમાના થર વચ્ચે સંધાન–પટ્ટો છે, જે વસ્તુતઃ હોવો ન જોઈએ મધ્યકાલીન કામોમાં નીચેના થરો સાથે પદ્મશિલાની મેળવણી નોંખાપણુ ટાળીને જ થતી હોવાનું જાણીએ છીએ આથી શંકા ઊભી થાય છે કે આ પદ્મશિલા મૌલિક છે કે નહીં ? પદ્મશિલાનું સ્વરૂપ તપાસતાં તેનાં પ્રારંભનાં કાચલા, જે અન્યથા વિતાનના લૂમાથી નીચે રહેલા કાચલાંઓના સ્વરૂપ–સદૃશ હોવાં જોઈએ તેને બદલે અણિયાળાં અને જાળીદાર વરતાય છે. આ પ્રકાર સોલંકીકાલીન

31 Sompura p. 25.
32 Sompura figs. 17 & 19.

નહીં પણ ૧૬મી સદીના કામમાં, ગિરનાર,[33] રાણકપુર,[34] ઇત્યાદિ સ્થળોએ જોવા મળે છે આથી એમ જણાય છે કે મૂળ પત્રશિલા કોઈ કારણ સર નુકસાન પામી હશે યા હેઠે પડી ગઈ હશે તેથી જીર્ણોદ્ધાર સમયે નવી કરીને મૂકી હશે. અહીં હું આ વાત સૂચન-રૂપે મૂકું છું અને ભવિષ્યમાં પત્રશિલાના કરીને સૂક્ષ્મતાથી નિરીક્ષણ-પરીક્ષણ કરી આખરી નિર્ણય લેવાનો રહેશે

ગૂઢમંડપ અને ગર્ભગૃહ વચ્ચેના અંતરાલમાં ચચ્ચાર સ્તંભોની બે જોડી અને એક ભીંત, મોઢા આગળનીમાં વચ્ચેના બે થંભ ઉડાડી ગૂઢમંડપના અષ્ટાશના બે થંભ સાથે વચલી હારના બે થંભનો મેળ કરી ચોકી જેવું કર્યું છે. ગર્ભગૃહ વિશે આગળ ઉપર આવનાર એક અવતરણમાં આવનાર હોઈ અહીં, દ્વારશાખા વિશે થોડું જોઈએ. દ્વારશાખાની ચર્ચા જે પ્રકારે અને જેવા અંગ્રેજીમાં દા. સોમપુરાએ કરી છે તે સાધારણજનના મગજમાં એકદમ ઉતરી શકે તેમ નથી. સોમપુરા કહેતા નથી પણ દ્વાર શાસ્ત્રકથિત "નવશાખાદ્વાર" છે. સોમપુરા શાખાઓનો ક્રમ શાસ્ત્રને તેમ જ શિલ્પીઓની પરંપરાને અભિમત છે તેથી અવળો ગણાવે છે આથી 'બાહ્યશાખા' કે જે સૌથી છેલ્લી અને બીજા સમાણી હોય છે તેને તેઓ સૌથી પહેલી ને-દ્વાર-છિદ્રને અડતી શાખાને-ગણાવે છે (જુઓ એમના અવલોકનો)

"The *Bāhyasakhā* on [sic] opening of the door, is carved with an under-cut creeper In the arrangement, from the wall side of the door, *rūpasākhā* [sic] is flanked by a pair of *patraśākhā* on either side, then comes *Rūpastambha* [sic] immediately followed by *patra*, 2nd *Rūpaśākhā* (sic], and *Bāhyaśākhā*, falling on the opening of the door."[35]

શાખાગણતરીનો આ અવળો ક્રમ ઉપલબ્ધ શાસ્ત્રોમાં અને વિદ્યમાન પ્રાચીન મંદિરોમાં તો જોવા મળતો નથી. પણ દા. સોમપુરા પાસે પરંપરા, પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ અને શાસ્ત્ર-પ્રમાણથી વિપરીત કહેવા માટે કોઈ ચોક્કસ પ્રમાણો હશે જ, જે જો તેઓ રજૂ કરી શકે તો પશ્ચિમ ભારતના જ નહીં, સારાયે ઉત્તર ભારતના વિદ્વદ્જનો અને શિલ્પીજનો માટે જ્ઞાનદ્યોતક બની રહેશે

મંદિરનાં સ્થાપત્ય વિશે વિશેષ

આ મંદિરમાં અત્યાર જે કંઈ સુધારાવધારા થયા હોય તે અંગે પૂર્વે થઈ ગયેલી ચર્ચા અમુક અંશે રસપ્રદ તેમજ વર્તમાન સંદર્ભમાં સુસંગત હોઈ, તેને પ્રસ્તુત કરી આગળ વધીશું. મારે તે સંબંધમાં જે કંઈ કહેવાનું હતું તે તો કહી ચૂક્યો છું

"The extent of restorations carried out in this temple in the 16th century needs some investigation.

33 *See* Navab, figs. 202–203

34 *See* M A Dhaky, "Renaissance and the late Māru–Gurjara Temple Architecture," *Journal of the Indian society of oriental Art, Western Indian Art*, fig 19, also cf Varkana temple ceiling, Ibid., fig. 21,

35 Sompura p. 14

Burgess thinks " The spire or *śikhara* is of the usual style of the Gujarat temples and might readily be taken as belonging to the sixteenth or a later century "[119] Dr. Sankalia also remarks, " The *śikhara* does not seem to be old."[120] Commenting on the plates of this temple published by Burgess he remarks that they do not show the *chaitya* window ornament (*jālaka*) clearly and that mere shape is not a sure guide [121] S K Saraswati, however, feels that the temple " seems to have retained its original form and design to a very great extent "[122] S K. Saraswati is fully justified in his comment, for the renovations carried out to this temple are not of such nature as to alter fundamentally the structure and appearance of this temple, The sculptures on the *janghā* were retouched after their mutilation by the iconoclasts The *garbhagrha* was reinforced, so much so that free-standing pillars of the ambulatory are now embedded in the extensions with a consequent loss of space in the passage. The original appearance of the *garbhagrha* is also marked and marred. Voussoir arches were introduced for strengthening the lintels at places. Externally, the whole temple was plastered and whitewashed Otherwise, the whole structure is original, even the *śikhara* upto its finial The *śikhara* does show the *jālaka* work of the usual 12th century type and its form is also of that age "[35]

119 A A N.G., p 116 120 Archaeology of Gujarat, p. 113.
121 Ibid foot note 6 122 Struggle for Empire, p. 597.

ચૂનાનુ પડ ખૂલી જતા હવે પરિસ્થિતિ સ્પષ્ટ જણાઈ આવી છે કે મૂળ મંદિર જેમનું તેમ જ છે, અને તેમાં પુનરોદ્ધારો થયાનુ સ્પષ્ટ રીતે જણાઈ આવે છે. આથી બર્જેસ તેમ જ ડા. સાંકળિયાની તારવણી ખોટી ઠરે છે અને પ્રા. સરસ્વતી તેમ જ શ્રી મધુસૂદન ઢાકીના અંદાજ સાચા ઠરે છે. ડા. સોમપુરાએ આ બાબતમાં કશું જ વિવેચન-પુનરાવલોકન ન કર્યું હોઈ મારે થોડો વિશેષ વિસ્તાર કરવો પડ્યો છે.

ડા. સોમપુરા મંદિરના સ્થાપત્યના ગુણદોષની કશી જ ચર્ચા કરતા નથી, પણ શ્રી મધુસૂદન ઢાકીના લેખનમાં આ અંગે કેટલાંક અવલોકનો થયાં છે, જે અહીં પહેલાં અવતારી તે બાબતમાં જે કંઈ વિશેષ કહેવા જેવું હશે તે કહીશું.[36]

35 Dhaky, "Chronology," p p. 58–59 36 *Ibid*, p. p. 29–60.

"What could have been a grand masterpiece of work looks sick and unimpressive for its size This is due to several defects, some architectural and others decorative, inherent in this temple that seems to have been planned and completed rather perfunctorily.

(*i*) The lack of complete set of mouldings in the basement results in inappropriateness in its height which in turn affects adversely the proportions of the elevation when viewed from the ground level

(*ii*) The *kumbha* of the *vedībandha* is disproportionately tall, the niches on the *janghā* are rather flat and not properly integrated with the *mañcikā* below The *bharaṇī* is square and lacks in relief.

(*iii*) The *vedikā* of the balconies has been carried upto the level of *kapotāli*, and thus looks unpleasantly high

(*iv*) The *bhadra*-balconies themselves are too broad, and while the grills that shut them are beautifully carved, their insertion results in a double disadvantage—the light in the ambulatory is considerably dimmed, and when viewed from outside, the beauty otherwise created by the void in the balcony is annihilated

(*v*) The *kapilā* connecting the sanctum and the closed hall is too long and almost domineers the senses.

(*vi*) While the *mūlamañjarī* is fine and beautifully shaped, the use of *karmas* as minor turrets produces an effect that is far from happy

(*vii*) The pillars of the porches and the *gūdhamaṇḍapa* are plain to the point of harshness They are in fact too tall to look nice, especially those that support the central ceiling are about 22 ft high These ought to have been only 16 ft. in order to maintain the ratio of 1:1 5 between the height of the pillar and the diameter of the ceiling.

(*viii*) The *samvaraṇā* roofing is made up of *ghaṇṭās* that are tantalizingly small for its size The use of progression (*pratikrama*) introduced in the size of *urah-ghaṇṭās* is unparalleled and far from satisfactory from aesthetic point of view."

શ્રી મધુસૂદન ઢાંકીના જે અવલોકનો છપાયા છે તેના ઉપર એકાદ દાયકો વીતી ગયો છે, અને ત્યાર બાદ ચૂનાના પડ ઊખડી જતાં અસલી કારીગરી સ્પષ્ટરૂપે બહાર આવી છે આથી તેના સ્થાપત્ય વિષયક ગુણદોષ વિશેષ સ્પષ્ટ બન્યા છે

(૧) દરેક રથ-પ્રતિરથ હવે વિશેષ ઊંડાણ બતાવી રહેતા હોઈ છાયા-પ્રતિછાયાની સ્વચ્છંદ-લીલાથી મંદિર શોભી રહે છે.

(૨) જંઘાની રથિકાઓના માંચીમાં પડના લાખસાંના અભાવે તેમ જ 'નરપટ્ટી' અને 'મણિબંધ'ની વધારાની ઉપસ્થિતિને કારણે પ્રત્યેક રથ-પ્રતિરથમા થોડીક સપાટતા આવી ગઈ છે તે વાત સાચી છે.

(૩) શિખરની રેખા અને જાલ હવે સ્પષ્ટરૂપે પ્રગટ થતા એ ને કલાની દૃષ્ટિએ ઉચ્ચ કોટિના છે તેમ દેખાઈ આવે છે.

(૪) ગૂઢમંડપ મૂળ પ્રાસાદથી થોડો મોટો કર્યો હોત તો સોમનાથના મંદિરની જેમ વિશેષ સુંદર અને સમતોલ દેખાત.

મંદિરની બહારની સાફસફાઈનુ એક બીજું પરિણામ એ આવ્યું છે કે તેની શિલ્પ-પ્રતિમાઓના આકાર-પ્રકાર તદ્દન સ્પષ્ટ બની ગયા છે. નીચલી જંઘાના રૂપ વિશેષ ઘસાયેલાં છે, પણ ઉપલી જંઘાની બેઠેલી યક્ષ-યક્ષીઓની પ્રતિમાઓમા ઘણીક સારી હાલતમા છે અને તેમાની કેટલીકને તો કુમારપાળના સમયની કલાના ઉત્તમ રત્નરૂપે ગણાવી શકાય તેમ છે.[37]

ઉપસંહાર

ડા. સોમપુરાના લેખની પૂર્તિ રૂપે અહીં યત્કિંચિત કહ્યું છે. પણ તારંગા ઉપર એનાં તમામ પાસાની છણાવટ સાથે પુષ્કળ ચિત્રો સહિતનું એક પુસ્તક તૈયાર થાય તે ઇચ્છવા-યોગ્ય છે. આ અનુષંગે વિદ્વદ્‌વિશ્વને અમારા શિલ્પીજનો વતી એક વિનંતી છે કે પ્રસ્તુત પુસ્તકનું લખાણ 'ઉચ્ચકોટિ'નું કરવાને બદલે 'મધ્યમકોટિ'નું રાખવું; કેમકે જેમ પરમહંસ અને જીવનમુક્તોના વ્યવહાર, ક્રિયા-ચર્યાને સામાન્ય સંસારી જનના નિયમો લાગુ પડી શકતા નથી, તેમ 'ઉચ્ચ કોટિ'નું લખાણ પણ લેખનની સર્વસામાન્ય સંહિતાથી પર રહે છે. આથી હવે 'મધ્યમ કોટિ'નુ લેખન હાથ ધરવામા આવે ત્યારે નીચે મુજબની વાતો ધ્યાનમાં રાખવામાં આવે તેવી અમારી પ્રાર્થના છે :

(૧) તારંગાના મંદિરને લગતાં તમામ સાહિત્યિક અભિલેખીય આધારો-પ્રમાણોની પૂરી ચકાસણી કરી તેના ઇતિહાસનું સુવ્યવસ્થિત પ્રસ્તુતીકરણ ભૂમિકા રૂપે કરવામાં આવે.

(૨) મંદિરના સ્થાપત્યનું સૂક્ષ્મતા સાથે વિવરણ કરવા ઉપરાંત વિવેચન પણ થાય. તેમાં અંગ-ઉપાંગોનાં લક્ષણો અને લાક્ષણિકતાઓના સર્વેક્ષણ-પરીક્ષણ, તુલનાત્મક, ચિકિત્સા ઉપસ્થિત હોવાં ઘટે

37 સોમપુરા અહીંની ઇન્દ્રની પ્રતિમા વિષે જ કલા-વિવેચનાત્મક વિધાન કરે છે તે સારાયે લેખમા પોતાના એકાકીપણાથી શોભી ઉઠવા ઉપરાંત ભાષાની દૃષ્ટિએ પણ સારું એવું ધ્યાન ખેંચી રહે છે. "The figure of *Indra [Italic ?]* is very interesting one (!) It is represented in a very peculiar forceful (!) manner" (Sompura p. 22).

(૩) સ્થાપત્યના વિવરણમાં શાસ્ત્રોક્ત પરિભાષાની ચોકસાઈ જળવાવી જોઈએ. કેટલાક લાંબા સમયથી જાણીતા અને વપરાતા શબ્દો સિવાય બીજા તાજેતરમાં જ ધ્યાનમાં આવેલા શબ્દો વપરાય ત્યારે અગાઉ જે લેખકો દ્વારા તેનો પ્રથમ વાર જ પ્રયોગ થયો હોય તેમના સંદર્ભ ટાંકવા જોઈએ.

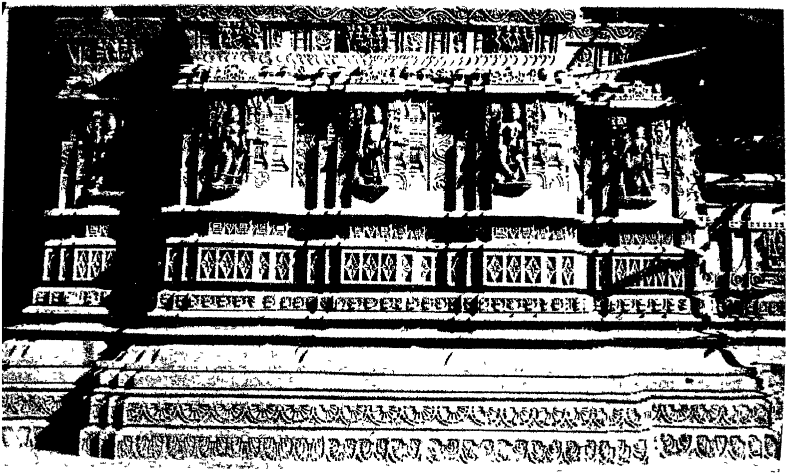
(૪) મંદિર સાથે સંલગ્ન તમામ પ્રતિમાઓના તલસ્પર્શી અધ્યયન, પિછાન તેમ જ વિવરણ તેમાં હોય

(૫) મંદિરના શિલ્પ-સ્થાપત્યના ગુણદોષ, વૈશિષ્ટ્ય, કલાકક્ષા અને રસાત્મકતા વિશે જે કંઈ અંદાજી શકાય તેનો નિચોડ દાખલા-દલીલ સાથે તાટસ્થ્ય સાથે અપાય

(૬) લેખનમાં ભાષાશુદ્ધિની (અંગ્રેજીમાં હોય તો, આપણી માતૃભાષા ન હોવાને કારણે વળી સવિશેષ) ચીવટ અને અભિવ્યક્તિમાં ક્લિષ્ટતાને સ્થાને સ્પષ્ટતા તેમ જ અર્થપૂર્ણતાનો ખ્યાલ રખાય

(૭) "હું ને મારી પહેના બર્જેસાદિ, વચ્ચે કોઈએ કંઈ સંશોધન કર્યું જ નથી, (કર્યું હોય તો "કાલ્પનિક" છે, નકામું છે એથી ધ્યાનમાં લઈ શકાય નહીં)" તેવું વલણ દાખવવાને બદલે તમામ સંશોધકોના લેખ, પુસ્તકાદિની સંપૂર્ણ સૂચી આપવી અને તેમનાં મંતવ્યોના તટસ્થ અને તલાવગાહી પરીક્ષણ કરી જ્યાં જ્યાં શુદ્ધ સંશોધન હોય અને ઉપયોગી માહિતી એકઠી થઈ હોય, પ્રથમ જ વાર પ્રગટ થઈ હોય તેનો હવાલો આપવો અને જ્યાં સુધારા-વધારા કરવાની આવશ્યકતા જણાય તે તે સ્થળે આવશ્યક તથ્યોનો અવલોકનોના આધારે, પ્રમાણોની ભૂમિકા પર, ઉલ્લેખ કરવો, જરૂર જણાય ત્યાં નવી સ્થાપનાઓ કરવી. સત્યાસત્યનો નિર્ણય વાચકો અને વિદ્વાનો પર છોડવો આટલા મુદ્દા ધ્યાનમાં રખાશે તો તારંગા પર એક કે વિશેષ વ્યક્તિઓના સમ્મિલિત પ્રયાસથી 'મધ્યમકોટિનું પણ ચિરાયુ અને ફળદાયી સાહિત્ય તૈયાર થઈ શકશે [38]

38 આ લેખ તૈયાર કરવામાં મળેલ સૌ મિત્રોની સહાયનો અહીં સહર્ષ ઉલ્લેખ કરું છું. લેખ તૈયાર થઈ જતા છેલ્લે શ્રી મધુસૂદન ઢાંકીને બતાવી જેના તેમણે કરેલ સૂચનોનો અહીં સમાવેશ કર્યો છે, અને જરૂર હતી ત્યાં ભાષામાં સુધારા કર્યા છે.

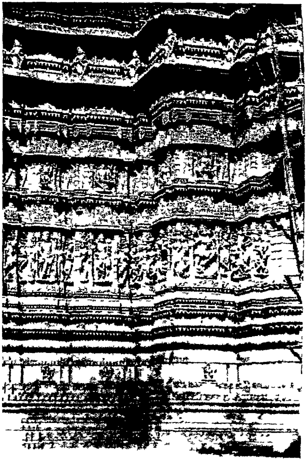


ચિત્ર-૨

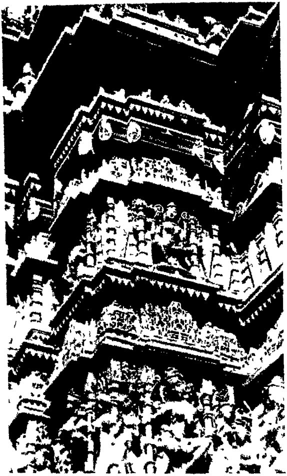
ચિત્ર – ૩.

ચિત્ર-૪.

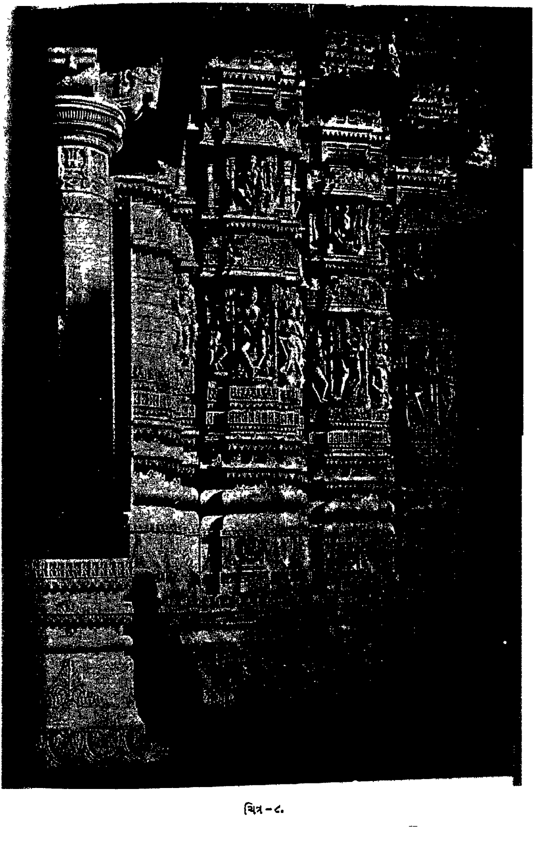
ચિત્ર-૫



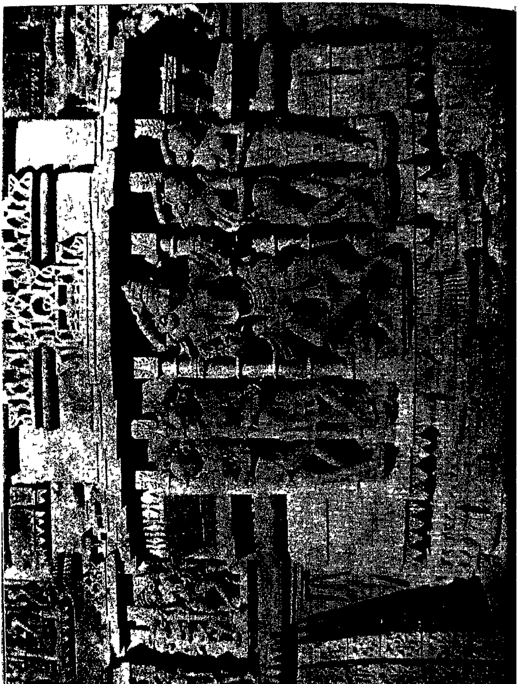
ચિત્ર

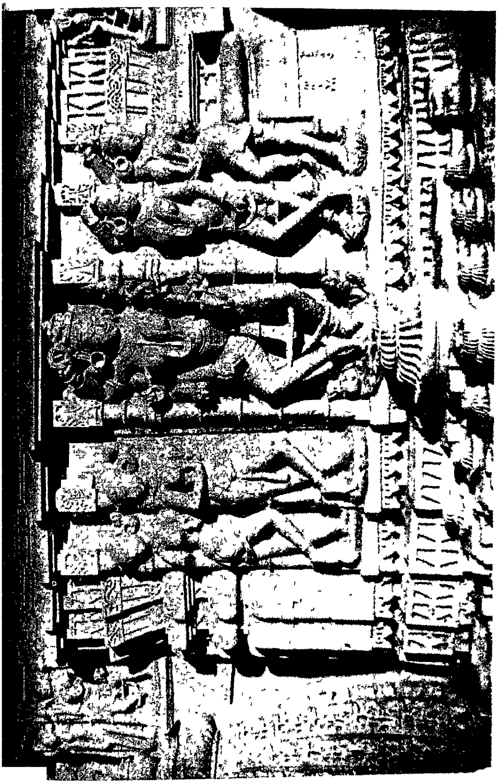


ચિત્ર–૭.

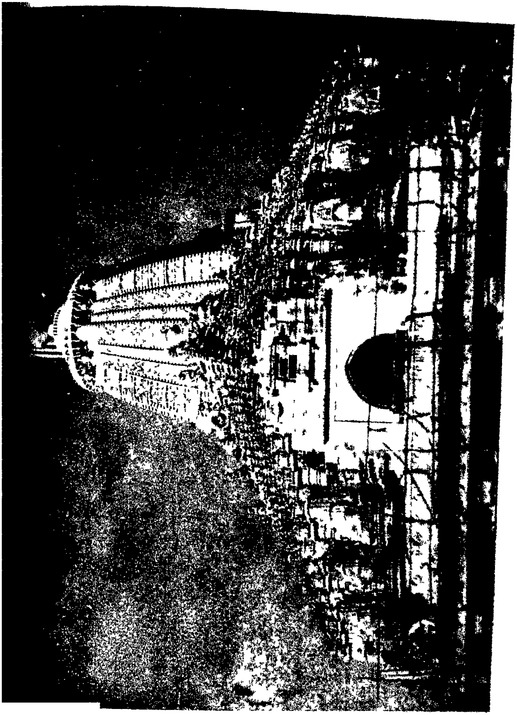


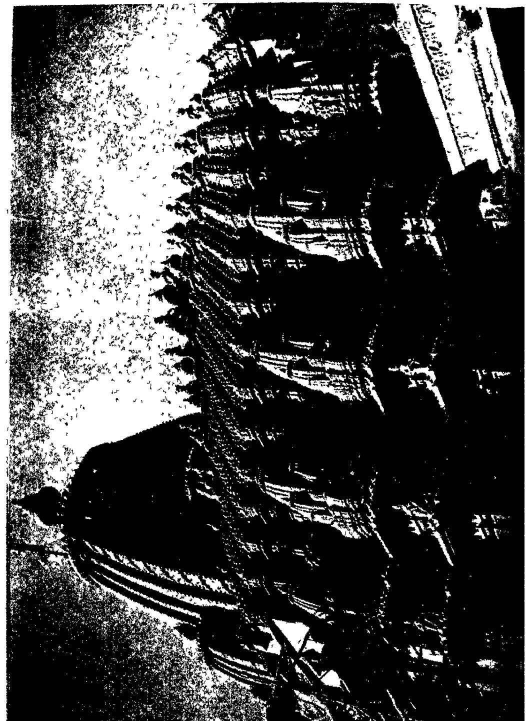
ચિત્ર-૮.

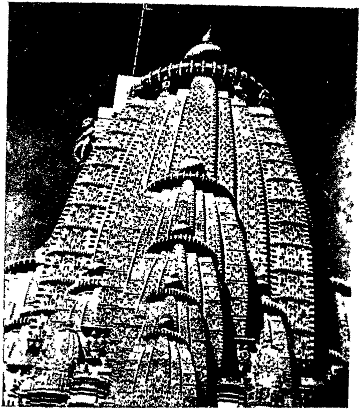




ચિત્ર-૧૧૦







ચિત્ર – ૧૪.

ચિત્ર – ૧૫.

પોરબંદરની વાસુપૂજ્ય જિનની વાઘેલાકાલીન પ્રતિમા અને તેનો અભિલેખ

ત્રિભોવનદાસ ઓધવજી શાહ
મણિભાઈ વોરા
મધુસૂદન ઢાંકી

પોરબંદરની પ્રાચીનતા વિશે થોડુંક ભૂમિકારૂપ વિવેચન અમે અન્યત્ર કરી ગયા છીએ[1] સાંપ્રત લેખમાં પોરબંદર-સ્થિત વાસુપૂજ્ય-જિનાલયના મૂલનાયક શ્રી વાસુપૂજ્ય સ્વામીની પ્રતિમા તથા તેના આસન પર કોરેલ લેખની વાચના-વિવરણ કરવા વિચાર્યું છે[2]

પોરબંદરમાં જૈનો ક્યારથી વસ્યા અને જિનાલયો ક્યા સમયથી બંધાવા લાગેલા તે મુદ્દા પર જોઈએ તેવું સંશોધન થયું નથી, પણ આ લેખના ત્રીજા લેખકે આ અગાઉ પોતાના લેખમાં સાંપ્રત સંદર્ભમાં ઉપયોગી થાય તેવી પ્રકાશિત કરેલી એક નોંધ અહીં ઉદ્ધૃત કરીશું, જેના તાત્પર્ય પરથી એમ જણાય છે કે પોરબંદરમાં પંદરમા શતકમાં ભગવાન પાર્શ્વનાથનું એક મંદિર વિદ્યમાન હતું: (ઉદ્ધરણ જે લેખમાંથી લેવાયેલું છે તેનો મૂળ સંદર્ભ જૂનાગઢ—અનુલક્ષિત છે.)[3]

> "[જૂનાગઢ સંબંધી] બીજો ઉલ્લેખ રજૂ કરીશ એ જ કાળ સમીપવર્તી (રત્નાકર ગચ્છના હેમચન્દ્રસૂરિશિષ્ય) શ્રીજિનતિલકસૂરિનાં પ્રારંભિક જૂની ગુજરાતીમાં રચાયેલ "ચૈત્યપરિપાટીસ્તવન"માંથી *
>
> જૂનઇગઢ પાસને જલવિહાર [તિજલ-વિહાર]
> નવપલ્લવ મંગલપુરિ મઝાર।
> પુરિ પાસ રિસહ મયણી જુહારી
> ભુ ભિલીય સપ્રતિકે ગઈ વિહારી ॥૩॥
>
> અહીં પણ 'જૂનઇગઢ'માં (જૂનાગઢના) [તેજપાલ વિહારના] 'પાર્શ્વ'નો ઉલ્લેખ છે સાથે સાથે 'મંગલપુર'ના પ્રસિદ્ધ નવપલ્લવ પાર્શ્વનાથ, ને વિશેષમાં 'પુર' (પોરબંદર)ના ×

* "જૈન તીર્થોનો ઇતિહાસ" શ્રી ચારિત્ર સ્મારક ગ્રંથમાળા પુષ્પ ૩૮મું. અમદાવાદ. ૧૯૪૯, પૃ. ૫૬૯. સંપાદક : મુનિરાજ શ્રી ન્યાયવિજયજી (ત્રિપુટી).

× 'પુરિ પાસ'નો અર્થ 'પુરે પાર્શ્વ' થાય, આમાં કહેલ 'પુર' ગામ તે 'ઘૂમલિકા'ના રાણક બાષ્કલદેવના સં ૧૦૪૫/ઈ.સ. ૯૮૯ના તામ્રપત્રમાં કહેલ 'પૌરવેલાકુલ' અને મધ્યકાલીન લેખોમાં આવતું 'પુરબિંદર' એટલે કે હાલનું 'પોરબંદર' હોવું જોઇએ. 'પોરબંદર'માં આજે તો પાર્શ્વનાથનું કોઈ જ મંદિર નથી. (સંપાદકે 'પુર'ની પિછાન આપવાનો પ્રયત્ન કર્યો નથી.)

---

1 જુઓ અમારો લેખ "પોરબંદરના શાંતિનાથ જિનાલયના બે શિલાલેખો," શ્રી ફાર્બસ ગુજરાતી સભા ત્રૈમાસિક, એપ્રિલ-જૂન ૧૯૬૫, પૃ. ૧૭૨-૭૩.

2 આ લેખવાળી પ્રતિમાનો ટૂંકો ઉલ્લેખ અમે પ્રસ્તુત લેખમાં એ જ મુદ્દા પર કરી ગયા છીએ

3 મધુસૂદન ઢાંકી, "જીર્ણદુર્ગ-જૂનાગઢ વિશે," પથિક, અમદાવાદ, ડિસેમ્બર, ૧૯૭૦.

પાર્શ્વનાથ, 'મયણી' (મિયાણી-)ના ઋષભદેવ તેમ જ ભુંભિલી (ધુમલી)ના સમ્પ્રતિ નિર્મિત વિહારનો+ ઉલ્લેખ છે.)"

– 'મયણી' તે પોરબંદરથી ૨૨ માઈલ વાયવ્યે આવેલું સમુદ્રવર્તી પુરાણું ગામ 'મિયાણી' (મણિપુર) જણાય છે (સંપાદક આ ગામની પિછાન આપી શક્યા નથી.) આજે 'મિયાણી'-મા ગામના જૂના કોટની અંદર નીલકંઠ મહાદેવના સં. ૧૨૯૦/ઈ સ. ૧૨૩૪ના લેખવાળા મંદિરની સમીપ પણ ઉત્તરાભિમુખ જૈન મંદિર ઊભેલું છે તેનો સમય શૈલીની દષ્ટિએ, ૧૩મી શતાબ્દીનો અન્તભાગ જણાય છે. ચૈત્યપરિપાટીમા ઉલ્લિખિત જિન ઋષભનુ મંદિર તે નિશ્ચયતયા આ પુરાણું મંદિર જણાય છે

+ ધુમલીમા સુપ્રસિદ્ધ નવલખા મંદિરથી દક્ષિણમા એક જૈન મંદિરનુ (વાણિયાવસીનું') ખંડેર ઊભું છે આજે તો તેમા થોડાક થાભલા માત્ર ઊભા છે તેમાથી મળી આવેલ જિનપ્રતિમાનુ રેખાંકન James Burgessના *Antiquities of Kathiawad and Kutch*, London, 1876, Plate XLVI પર રજૂ કર્યું છે")

જિનતિલકસૂરિનો સમય પંદરમા શતકના અંતિમ ચરણમા મૂકવો જોઈએ, કેમકે તેમના ગુરુ હેમચન્દ્રસૂરિના ગુરુ અભયદેવસૂરિના ઉપદેશથી ખંભાતના શાહ શાણુરાજે ગિરનાર પર વિમલનાથનો જે પ્રાસાદ બંધાવેલો[4] તેની મિતિ સં ૧૫૦૯/ઈ સ. ૧૪૫૩ આપવામા આવે છે આથી જિનતિલકનો પોરબંદરના પાર્શ્વનો ઉલ્લેખ પંદરમા શતકના અંત ભાગનો માનીએ તો પ્રસ્તુત મંદિર તે પૂર્વે બંધાઈ ચૂક્યુ હશે

પોરબંદરમા બીજુ પ્રાચીન મંદિર શાંતિનાથનું છે, જે ત્યાના પ્રશસ્તિલેખ અનુસાર રાણા ખિમાજીના સમયમાં સં. ૧૬૯૧/ઈ.સ. ૧૬૩૫મા બંધાયેલુ.[5]

પણ આ લેખમા જેની વાત કરવાની છે તે વાસુપૂજ્યની પ્રતિમા વિશેષ પ્રાચીન છે વાસુપૂજ્યસ્વામીનુ સાંપ્રત મંદિર તો તદ્દન આધુનિક છે, પણ તે આધુનિકતા વર્તમાન જીર્ણોદ્ધારના કારણે લાગે છે કેમકે આ મંદિર જ્યા આવેલુ છે તે ભૂમિ પોરબંદરના પ્રાચીનતમ ભાગ અંતર્ગત આવેલી છે.

પ્રતિમા પરના ઉત્કીર્ણ લેખ વિશે જોઈ જતા પહેલાં પ્રતિમાના સ્વરૂપ વિષે થોડુ અહી કહીશુ પ્રતિમા આરસની છે પદ્માસનાસીન જિન વાસુપૂજ્ય અશોકવૃક્ષના આશ્રયે સ્થિર થયેલા છે. (જુઓ ચિત્ર ૧). વૃક્ષના મૂળ ભાગે હરિણયુગલ જણાય છે. જિનના પૃષ્ઠભાગે વૃક્ષનો રેખાવાળા પર્ણ અને પુષ્પાદિ સાથે વિસ્તાર કરેલો છે. અડખેપડખે 'બિજપૂર' તેમ જ 'કમલદંડ'ને ધારણ કરી રહેલા પ્રતિહારરૂપી ઇન્દ્રો કોર્યા છે. પ્રતિહારોની નીચેની રથિકાઓમાં જમણી બાજુ સ્ત્રી મૂર્તિ અને ડાબી બાજુએ પુરુષ મૂર્તિને જિનેન્દ્રનું આરાધન કરતી બતાવી છે, જે પાત્રો દેહદુર્ગંધનાશનો ઉપાય જણાવતા વાસુપૂજ્યના પૂજન–કથાનક સાથે સંકળાયેલ રોહિણી અને અશોકચંદ્ર હોવા જોઈએ રોહિણી અને અશોકચંદ્રનાં રૂપની વચ્ચાળેની કોરી જગ્યામા પાંચ પંક્તિનો સંવતયુક્ત લેખ કંડાર્યો છે પૂજાપાના ધોવાણથી લેખ ખૂબ જ ઘસાઈ ગયેલો છે, અને વાચનમા ખૂબ કઠણાઈ અનુભવવી પડે છે.

4 જુઓ મોહનલાલ દલીચંદ દેસાઈ, **જૈનસાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ**, મુંબઈ, ૧૯૩૩, પૃ ૪૯૫-૯૬, તથા ત્રિપુટી મહારાજ, **જૈન પરંપરાનો ઇતિહાસ** (ભાગ ત્રીજો), અમદાવાદ ૧૯૪૯, પૃ ૧૫.

5 પાદટીપ ક્રમાંક ૧ અનુસાર

લેખ (ચિત્ર ક્રમાંક-૨) આ પ્રમાણે છે.

(१) संवत १३०४ वर्षे फागुण वदि ११ शुक्रे
(२) (देद्दा ?) सुत भा. वालकेन तस्य सो–
(३) हिणिनाम स्वपत्नीश्रेयार्थं । श्री
(४) वासपूज्यजिनबिंबं प्रतिष्ठितं । चं–
(५) द्रगच्छीयश्रीचंद्रप्रभसूरिशिष्येण: ।

સં ૧૩૦૪ (ઈ.સ. ૧૨૪૮)ના ફાગણ વદી ૧૧ ને શુક્રવાર કોઈ (દેદા ?)ના પુત્ર ભાનુશાલી (ભણુશાળી) વાલાકે પોતાની સોહિણી નામની પત્નીના શ્રેયાર્થે જિન વાસુપૂજ્યનું બિંબ (ભરાવ્યુ), જેની પ્રતિષ્ઠા ચન્દ્રગચ્છના શ્રી ચન્દ્રપ્રભસૂરિના શિષ્યે કરી.

લેખની ભાષા થોડીક અપભ્રષ્ટ છે ('ફાલ્ગુન'ને બદલે પ્રાકૃત રૂપ ફાગુણનો પ્રયોગ છે.) જોડણીના દોષો પણ છે ('સોહિણી'ને બદલે 'સોહિણિ', 'વાસુપૂજ્ય'ને બદલે 'વાસપૂજ્ય') અને અપૂર્ણ પણ છે ('કારાપિત'નો અભાવ) બિંબ ભરાવનાર શ્રાવક તેમ જ પ્રતિષ્ઠાકર્તા આચાર્યના નામ તો આપ્યાં છે, પણ કયા ગામમાં પ્રતિષ્ઠા થઈ અને કયા ચૈત્યમા થઈ તે જણાવ્યુ નથી. આથી પ્રસ્તુત પ્રતિમા મૂળ પોરબંદરમા જ અધિવાસિત હતી કે પછીના કોઈ કાળે અન્ય સ્થાનેથી ત્યા લાવવામા આવી તેનો નિર્ણય હાલ તો થઈ શકે તેમ નથી પ્રતિમા પ્રમાણમા નાની હોઈ, તેનું મૂળે સ્વતંત્ર મંદિર હોવાની શક્યતા ઓછી છે. જો પોરબંદરનુ, હાલ વિનષ્ટ, પાર્શ્વનાથનુ મંદિર પ્રદરમા સાતક્થી ઠીક પ્રમાણમા જૂનુ હોય તો સદરહુ મંદિરમાં આ પ્રતિમા ઈ.સ. ૧૩૦૪મા બેસાડવામા આવી હોય તેવો થોડોક તર્ક કરી શકાય

ચન્દ્રગચ્છના ચન્દ્રપ્રભસૂરિના શિષ્યોનો ઉલ્લેખ આપણને આચાર્ય હેમચન્દ્રના **ધાતુપારાયણવૃત્તિ**ની વિ. સં ૧૩૦૭/ઈ.સ ૧૨૫૧માં સમર્પિત થયેલ, ને વિસલદેવ વાઘેલાનો શાસનકાળ ઉલ્લેખતી એક તાડપત્ર પર લખાયેલી પ્રતમાં મળે છે,[6] જે પોરબંદરના લેખ પછી ત્રણ જ વર્ષ બાદનો હોઈ, વર્તમાન સંદર્ભમાં ઉપયોગી બની રહે છે.

જિન વાસુપૂજ્યની અશોકવૃક્ષયુક્ત રોહિણી–અશોકચન્દ્રની આરાધકમૂર્તિ સમેત મૂર્તિ પૂજવાના મહિમાનુ કથાનક નાગેન્દ્રગચ્છના વર્ધમાનસૂરિએ [મંત્રી વાઘુના પાચમા વંશજ આહલાદન દંડનાયકની વિનંતીથી, પત્તન (અણહિલપાટણ)ના વાસુપૂજ્ય–મંદિરના ઉદ્ધાર બાદ) વિ.સં ૧૨૯૯/ઈ.સ ૧૨૪૩મા રચેલ **વાસુપૂજ્યચરિત્રમાં** આપેલુ છે.[7] કદાચ આ કથાનકનો પ્રચાર થયા બાદ પોરબંદરવાળી પ્રતિમા નિર્માઈ હોય તો કહેવાય નહીં. ગ્રંથ રચના પછી પાંચ સાલ બાદ પ્રસ્તુત પ્રતિમા–પ્રતિષ્ઠા થઈ છે, જે કંઈક અંશે ઉપલા તર્કનુ સમર્થન કરે છે.[8]

---

6 જુઓ **જૈન પુસ્તક પ્રશસ્તિ સંગ્રહ** પ્રથમ ભાગ, *Singhi Jain Series*, No 18, Bombay 1943

7 જુઓ **શ્રી વાસુપૂજ્ય ચરિત્ર**, જૈન આત્માનંદ સભા, ભાવનગર વિ.સ. ૧૯૯૭, પૃ. ૨૨૭

8 રોહિણી–અશોકચન્દ્રવાળી કથા તેરમા શતકથી વિશેષ પ્રાચીન છે કે નહીં તેનો નિર્ણય થવા ઉપર આ તર્કની સંભવ્યતા–અસંભવ્યતાનો નિશ્ચય નિર્ભર છે. આ કથાનક તરફ અમારું ધ્યાન પં બાબુલાલ શાહે દોર્યું છે, જેનો અહીં સાનંદ ઉલ્લેખ કરીએ છીએ.

તેરમા શતકની કોઈ કોઈ આરસની જિન પ્રતિમાના પૃષ્ઠભાગે પત્ર–ફળ–ફૂલથી લચી રહેલ વૃક્ષો કંડારેલ જોવામાં આવે છે. આવી એક પ્રતિમા ડા ઉમાકાન્ત શાહે થોડા વર્ષ અગાઉ પ્રકાશિત કરી છે.[9] એક બીજી પ્રતિમા કુંભારિયાના તેરમા શતકના બીજા ચરણમા નિર્માયેલ સંભવનાથના મન્દિર તરીકે હાલ પરિચિત જિનભવનના ગૂઢમંડપમાં તૃતીય લેખકે જોયેલી શ્રી હરિશંકર પ્રભાશંકર શાસ્ત્રી તેમ જ તૃતીય લેખકે ઘોઘામા નીકળેલ પ્રતિમાનિધિ પર સંશોધન કરતી વેળાએ સં ૧૩૫૭/ઈસ. ૧૩૦૧ની એવી એક અન્ય પ્રતિમા ત્યા જોયેલી. આ વૃક્ષોથી જિનનાં સ્વકીય ચૈત્યવૃક્ષો વિવક્ષિત છે કે તેની પાછળ કોઈ કથાનક રહેલાં છે તે વિષે વધારે સંશોધન થવુ જરૂરી છે

ઉદાહરણાર્થે અમે અહી ખંભાતમા થોડા વર્ષો અગાઉ ભૂતિમાથી નીકળી આવેલ જિન પ્રતિમાઓમાના એક પ્રતિમા ચિત્ર ૩ માં રજૂ કરીએ છીએ[10] આ પ્રતિમા પણ આરસની છે. અહીં વિષયની રજૂઆત વિશેષ નાટ્યાત્મક અને કલાત્મક જણાય છે. ફલક વચ્ચાળે ઝાડના પ્રમલ્બ થડના ઊર્ધ્વભાગે ભરાવેલ પોયણા પર ચડાવેલ પોયણાના આસનમા નાનીશી ધ્યાનસ્થ અને મનોરમ જિન–પ્રતિમા બતાવી છે જિનબિંબ પર વૃક્ષમાથી જ પાગરતું મૃણાલછત્ર ઢાળેલુ છે. છત્ર ઉપરના ભાગે નાનામોટા પર્ણ–ચક્રો કંડાર્યાં છે, ને આજુબાજુ પુષ્પરાજિ અને ફળની લૂમોથી લચકતી લતાઓ બતાવી છે નીચે થડની બન્ને બાજુએ લટકતા લતાના છેડાઓની કલિકાઓમા સૂંઢ પરોવી રહેલ હાથીનું જોડુ બતાવ્યુ છે. આ પ્રતિમા વાસુપૂજ્યની તો નથી લાગતી, રોહિણી આદિ પાત્રો અહીં અનુપસ્થિત છે પણ ગજયુગ્મની હાજરીનો શું સંકેત હશે, તેની પાછળ કઈ કથા સંકળાયેલી હશે, તે શોધી કાઢવુ જોઈએ. કંડાર–શૈલી તો તેરમા શતકની જ જણાય છે

પોરબંદરની વાસુપૂજ્ય–જિનની પ્રતિમા એ જૈન પ્રતિમા–વિધાનનુ એક વિરલ દૃષ્ટાત રજૂ કરે છે. વિશેષમાં ઉટ્ટંકિત પ્રતિષ્ઠા લેખ દ્વારા તેમાં જિનનુ નામ પ્રમાણિત હોઈ, પ્રતિમાનુ જિનપ્રતિમાશાસ્ત્રના અધ્યયનમાં વિશેષ મૂલ્ય બની રહે છે.[11]

ચિત્રો ૧ પોરબંદરના શ્રી વાસુપૂજ્ય જિનાલયના મૂળનાયક શ્રી વાસુપૂજ્યસ્વામીની સં ૧૩૦૪ના લેખવાળી મૂર્તિ :

(પુરાતત્ત્વ સંશોધન મંડળ, પોરબંદરના સૌજન્યથી)

૨ જિન વાસુપૂજ્યની પ્રતિમાના આસન પરનો સં ૧૩૦૪નો લેખ .

(પુરાતત્ત્વ સંશોધન મંડળ, પોરબંદરના સૌજન્યથી)

૩ ખંભાતના ચિંતામણિના દેરાસરમા હાલ પ્રતિષ્ઠિત તેરમા શતકની આરસની સવૃક્ષ જિનપ્રતિમા

(શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના સૌજન્યથી)

9 *Cf* Umakant Premanand Shah, *Studies in Jain Art*, Benares 1955, plt. XXVII, fig 73

10 આ પ્રતિમા હાલ ખંભાતના ચિંતામણિના દેરાસરમાં પ્રતિષ્ઠિત થયેલી છે. તસ્વીર મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજીએ થોડા વર્ષો અગાઉ લેવડાવેલ

11 પચ્ચીસેક વર્ષ પહેલાં મુનિશ્રી ભુવનવિજયજી તેમ જ પ્રથમ લેખકે કરેલી વાચના દ્વિતીય અને તૃતીય લેખકે થોડીક શુદ્ધ કરેલી, જેની વિશેષ પરીક્ષણ દ્વારા વિશુદ્ધિ શ્રી અમૃતલાલ ભોજક તથા શ્રી લક્ષ્મણ ભોજકે કરેલી છે. લેખકો તેમની સહાયનો અહીં ઉલ્લેખ કરતાં હર્ષ અનુભવે છે

ચિત્ર-૧.

ચિત્ર-૨.

ચિત્ર – ૩.

વત્સલ-ક્ષમામૂર્તિ શ્રીકૃષ્ણ

ઉપેન્દ્રરાય જ. સાંડેસરા

સોએ સો પુત્રો હણાઈ ગયાના સમાચારથી ધૃતરાષ્ટ્ર વાવાઝોડામાં ભાંગી પડેલ વૃક્ષની જેમ ધરતી ઉપર ઢળી પડ્યો. પોતાની કપાઈ ગયેલી પાંખોવાળા જનાવર પક્ષી જેવા દીનહીન રાજાનો શોક કરવા માંડ્યો એને જમદગ્ન્ય રામ, દેવર્ષિ નારદ, વેદવ્યાસ અને ભીષ્મની સલાહ યાદ આવી દૂતકાર્ય કરવા આવેલા શ્રીકૃષ્ણે કુરુસભામાં કહેલાં વચનોનું સ્મરણ કર્યું 'શ્રીકૃષ્ણે સભામાં મને કલ્યાણકારી વચનો કહ્યાં હતાં. "રાજન્ ! તમે વૈર ન કરો, અને પુત્રને પૂરો વશમાં રાખો અલં વૈરેણ તે राजन्पुत्रः सङ्गृह्यतामिति ।' પરન્તુ મેં દુર્મતિએ એમનું માન્યું નહિ, અને હવે અત્યંત સંતાપ કરું છું ' વળી રુદનપાત કરતો બોલ્યો કે, 'હે સંજય ! મેં આ જન્મમાં પૂર્વે એવું એકે પાપ કર્યું હોય એવું મને સ્મરણ નથી, કે જેને લીધે મારે મૂઢને આવું (ઘોર દુઃખરૂપી) ફળ ભોગવવું પડે, પણ પૂર્વજન્મમાં મેં કંઈ એવું અપકર્મ કર્યું હશે જેથી વિધાતાએ મને આવા દુઃખદાયી પ્રસંગમાં લાવી મૂક્યો છે. . . બસ હવે તો બ્રહ્મલોકના વિશાળ રાજમાર્ગનો આશ્રય કરીને ઊભેલા સદાચારી એવા મને, પાંડવો આજે જ જોશે ! અર્થાત્ હું સંન્યાસી થઈશ.'[1] (૧૧-૧-૧થી, ૧૦થી ૨૦).

સંજયે જવાબ આપ્યો : 'રાજન્ ! તમે મધ્યસ્થ છતાં પુત્રો પ્રત્યે પક્ષપાત કર્યો. તમે રાજ્યની લાલસામાં એવા લુબ્ધ થઈ ગયા કે પોતાનો કોઈ જાતનો સ્વાર્થ સાધી શક્યા નહિ ! (સ્વાર્થ સાધવાની આકાંક્ષાથી પોતાનું જ અહિત કર્યું !) તમે ભીષ્માદિનાં હિત વચનો ન ગણકાર્યાં, પણ દુઃશાસનાદિ દુષ્ટ મંત્રીઓની સલાહ માની માણસે એવી રીતે વર્તવું જોઈએ કે ભવિષ્યમાં પસ્તાવું પડે નહિ. હવે શોક કરવાનો કંઈ અર્થ નથી...'[2] તમારા પુત્રોએ પાંડવોરૂપી અગ્નિને દુઃખદાયક વાક્યોરૂપી પવનથી ધમાવી તેમાં હોમરૂપી

---

1 ધૃતરાષ્ટ્રના આ શબ્દો શું આજે સાંભળવા મળતા નથી કે? પોતાનાં દુષ્કૃત્યો ભૂલી જવાનું આ પ્રકારનું માનસ સર્વવિદિત છે વળી દુઃખભારથી ખિન્ન થઈને સ્મશાનવૈરાગ્ય આવવાનો અનુભવ પણ સાર્વત્રિક છે

2 (ક) સાર્વત્રિક વત્સલતા અર્થાત્ સાચી વત્સલતા હિત કરે. પોતાનો અર્થ, 'સ્વાર્થ' સાધે જ્યારે ધૃતરાષ્ટ્ર જેવી સંકુચિત વત્સલતા પ્રણાશના માર્ગે લઈ જાય

(ખ) ધૃતરાષ્ટ્રના દુર્વિચારોથી પ્રણાશ સર્જાયો છે અને એ અભિવ્યક્ત કરતા આવા બીજા સંદર્ભો માટે જુઓ . (બધા સંદર્ભ ખંડ ૪ના છે) : પ્રકરણ ૧, 'સુજ્ઞ મંત્રી', નોંધ ૧૨, પ્રકરણ ૨, 'સારથિપ્રવર' - નોંધ ૪૩, પ્રકરણ ૩, 'સંરક્ષક' નોંધ ૧; પ્રકરણ ૪, 'મિત્રાક' નોંધ ૫, પ્રકરણ ૫, 'ધૃતિ-ઉત્સાહપ્રેરક' નોંધ ૫, ઇત્યાદિ

ઘી હોમી પ્રજ્વલિત કર્યો અને પછી પતંગિયાની જેમ તેમાં ઝંપલાવીને કેશવરૂપી અગ્નિ-જ્વાળાથી બળી મૂઆ તેનો શોક કરવો યોગ્ય નથી માટે ધૈર્ય રાખો અને બુદ્ધિથી મન્યુનો નાશ કરો' (૧૧-૧-૨ થી ૩૬)

એ પછી વિદુરે ધૃતરાષ્ટ્રને અમૃતસમા આહ્લાદક વચનોથી આશ્વાસન આપ્યું [8] ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૨થી ૭) અને પુત્રશોકાભિસંતપ્ત પુત્ર ધૃતરાષ્ટ્રને (પ્રાણીમાત્રના પિતા સમ) પિતા વેદવ્યાસે પણ પુત્રશોકના ભડભડતા હુતાશનને પ્રજ્ઞા અર્થાત્ સદ્બુદ્ધિરૂપી જળથી શાંત કરવાનો અનુરોધ કરી સાન્ત્વન આપ્યું ('સ્ત્રીપર્વ' અ ૮)

સંજય, વિદુર, વેદવ્યાસ વગેરેની સાન્ત્વનવાણીથી કંઈક સ્થિરચિત્ત થયેલા ધૃતરાષ્ટ્રે સમરભૂમિ પર જવા વિચાર્યું અને તે માટે ગાન્ધારી, કુન્તી આદિ સ્ત્રીઓને તેડાવી આ શોકાકુલ અને તેથી બેહોશ જેવા સ્ત્રીવૃંદ સાથે ધૃતરાષ્ટ્ર રણભૂમિ ઉપર જતા હતા ત્યારે હસ્તિનાપુરમાં અભૂતપૂર્વ શોકમય વાતાવરણ સર્જાયું ('સ્ત્રીપર્વ' અ ૯). રણભૂમિ ઉપર જતાં માર્ગમાં નિશાયુદ્ધમાં પાંડવસેનાની કતલ કરી નાસી જતા કૃપાચાર્ય, અશ્વત્થામા અને કૃતવર્મા મળ્યા તેમાંથી કૃપાચાર્યે પ્રથમ ધૃતરાષ્ટ્રને ધીરજ ધરવા બે શબ્દો કહ્યા, પછી દેવી ગાન્ધારીને ઉદ્દેશીને કહ્યું 'તમારા પુત્રો યુદ્ધમાં પીઠ બતાવ્યા વિના શસ્ત્રોથી મૃત્યુ પામ્યા હોઈ સ્વર્ગે ગયા છે, માટે શોક ન કરશો. વળી અમે ઊંઘતી પાંડવસેનાને, પાંચાલોને અને દ્રૌપદીના પુત્રોને કાપી નાખીને વૈર લીધું છે, માટે ધીરજ ધરજો, ઇત્યાદિ.' પછી પાંડવોના ડરથી અલગ અલગ ત્રણ રસ્તે તે ત્રણે નાસી છૂટયા. (જેમાંથી અશ્વત્થામાને શોધી કાઢીને પાંડવોએ પ્રભાતમાં જ હરાવ્યો) ('સ્ત્રીપર્વ', અ. ૧૦)

ધૃતરાષ્ટ્ર સમરાંગણ તરફ જઈ રહ્યા છે એવું સાંભળ્યું એટલે ધર્મરાજા, પાંડવ ભાઇઓને લઈને તેમને મળવા ઊપડયા તેમની સાથે શ્રીકૃષ્ણ, સાત્યકિ, યુયુત્સુ, શોકાકુલ દ્રૌપદી અને પાંચાલ રાજાઓની રાણીઓ પણ ગયાં. યુધિષ્ઠિર ગંગાતીરે પહોંચ્યા ત્યાં શું જોયું ?— ટીંટોડીની પેઠે કરુણ વિલાપ કરીને રડારોળ કરતી હજારો સ્ત્રીઓ ! યુધિષ્ઠિરને જોતાં જ એ સ્ત્રીઓ તેમને વીંટળાઈ વળી, અને મર્મભેદી વચનો સંભળાવવા લાગી. 'ક્યાં ધર્મરાજની ધર્મજ્ઞતા અને ક્યાં તેમની અત્યારની ક્રૂરતા ? એમણે તો પિતાઓ, ભાઈઓ, ગુરુઓ, પુત્રો અને મિત્રોનો પણ વધ કરી નાખ્યો ! દ્રોણ, ભીષ્મ અને જયદ્રથને મારી નખાવીને તમને ટાઢક વળી ને ? પિતાઓ, ભાઈઓ, દુર્ધર્ષ અભિમન્યુ અને દ્રૌપદીના પુત્રોને તમે હવે જોઈ શકવાના નથી, તો પછી તમારે રાજ્ય કોને માટે કરવું છે !'—આમ કકળતી સ્ત્રીઓના ઘેરામાંથી નીકળીને યુધિષ્ઠિર તથા પાંડવો ધૃતરાષ્ટ્ર પાસે આવ્યા. યુધિષ્ઠિરે ધૃતરાષ્ટ્રને પ્રણામ કર્યા. શોકાર્ત ધૃતરાષ્ટ્ર યુધિષ્ઠિરને કમને ભેટયો, (મો ઉપરનું) સાન્ત્વન આપ્યું અને પછી એના મનમાં ભીમસેનરૂપી વનને ક્રોધાગ્નિથી બાળી નાખવાની ઇચ્છા ઉદ્ભવી એનો દેખાવ ભડભડાટ બળતા અગ્નિ જેવો થઈ ગયો. મહાપ્રાજ્ઞ શ્રીકૃષ્ણ એનો આ અશુભ સંકલ્પ પ્રથમથી જ પામી ગયેલા એટલે તેમણે તો ભીમસેનની લોખંડની મૂર્તિ મંગાવી રાખી હતી અને ધર્મરાજાની પછી જ્યારે ભીમ ધૃતરાષ્ટ્રને મળવા ગયો ત્યારે

8 વિદુરના આશ્વાસન વક્તવ્યમાં જગતભરના લગભગ સર્વ મુખ્ય ધર્મસંપ્રદાયોનું ઊંડી કરણ કરનાર વિખ્યાત 'મધુબિંદુ' દૃષ્ટાંત આપે છે. "સ્ત્રીપર્વ" અ ૫, ૬ વિશેષ માહિતી અને વિવરણ માટે જુઓ "ભારત-રત્ન' બીજી આવૃત્તિ, પૃ. ૩૬૨થી ૩૬૭.

શ્રીકૃષ્ણે બે હાથથી ભીમસેનને ખસેડી દઇને તેની લોખંડની મૂર્તિને ધૃતરાષ્ટ્રની બાથમાં હડસેલી મૂકી એ મૂર્તિને જ સાચો ભીમસેન માનીને, દસહજાર હાથી જેવા બલવાન ધૃતરાષ્ટ્રે બાથમાં ભીંસીને તેને ભાંગી નાખી ! અને પછી લોહી ઓકતો ઓકતો ભોંય પર પટકાયો![4] સંજયે એને શાંત પાડ્યો, થોડી વારે એનો ક્રોધ ઉતરી ગયો, ત્યારે એ 'ઓ મારા ભીમ રે !' એમ પોક મૂકીને આક્રંદ કરવા લાગ્યો.' (૧૧-૧૧-૧ થી ૨૧) ધૃતરાષ્ટ્રનો ક્રોધ ઊતરી ગયેલો જોઈને નરશ્રેષ્ઠ શ્રીકૃષ્ણે એને સ્પષ્ટ શબ્દોથી આશ્વાસન આપવા માંડ્યું : 'રાજા ધૃતરાષ્ટ્ર ! શોક ન કરશો. તમે આ ભીમનો વધ કર્યો નથી, તમે તો એની લોઢાની પ્રતિમાનો નાશ કર્યો છે ! ભરતશ્રેષ્ઠ ! તમને ક્રોધવશ થયેલા જોઈને, (જાણે કે) યમરાજની દાઢમાં સપડાયેલા ભીમને મેં ખેંચી લીધો હતો. રાજશાર્દૂલ ! મહાબાહો ! તમે અતુલ બળશાળી છો. તમારા બાહુઓની ભીંસને કોણ સહન કરી શકે એમ છે ? જેમ યમરાજનો ભેટો થયા પછી કોઈ પણ પ્રાણી જીવતું છૂટી શકે નહિ, એમ તમારી બાથમાં સપડાયા પછી કોઈ પણ પ્રાણી જીવી શકે નહિ, તેથી તમારા પુત્રે (દુર્યોધને, તાલીમ લેવા માટે) ભીમની લોહપ્રતિમા ઘડાવી હતી તેને જ કૌરવ્ય ! મેં તમારી આગળ ધકેલી દીધી હતી ! પુત્રશોકના સંતાપને લીધે તમારું મન ધર્મથી ચળી ગયું. રાજેન્દ્ર ! તેથી જ તમે ભીમને હણવાનું ઇચ્છ્યું. પણ રાજન્ ! તમને એ ઘટતું નથી. કારણ કે તમે વૃકોદરને મારી નાખશો તોપણ તમારા પુત્રો કોઈ રીતે જીવતા થવાના નથી. માટે અમે સમર્થ એવા આપ સાથે જે વર્તાવ કર્યો છે તે બધાં કાર્યોને અનુમતિ આપો અને મનને શોકાતુર કરો નહિ. तस्माद्यत्कृतमस्माभिर्मन्यमानैः क्षमं प्रति। अनुमन्यस्व तत्सर्वं मा च शोके मनः कृथाः ॥' (૧૧-૧૧-૨૨થી ૩૦).

અંધ ધૃતરાષ્ટ્રે જોયું કે પોલ પકડાઈ ગયું છે. એણે ભીમના મૃત્યુનો મિથ્યા શોક મૂકી દીધો. કોગળા કર્યા. હાથ-મોં ધોયાં. ત્યાર બાદ મધુસૂદન શ્રીકૃષ્ણે એને ધીરજ રાખવા માટે પુનઃ કહ્યું : 'રાજન્ ! તમે વેદો અને વિવિધ શાસ્ત્રોનું અધ્યયન કર્યું છે. તમે પુરાણો સાંભળ્યાં છે. સંપૂર્ણ રાજધર્મો સાંભળ્યા છે. એમ તમે વિદ્વાન અને મહાપ્રાજ્ઞ છો. અને પાંડવોને બળ તથા શૌર્યમાં અદકા જાણતા હતા છતાં કૌરવ ! તમે (મારી અને ભીષ્મ, દ્રોણ, વિદુર, ગાન્ધારી વગેરેની) સલાહ માની નહિ.[5] જે સ્થિતપ્રજ્ઞ રાજા પોતાના દોષોને અને

4 'દસ હજાર હાથીના બળવાળા' અર્થાત્ અતીવ બલવાન ધૃતરાષ્ટ્રે આટલી વૃદ્ધ વયે પણ ભીમની લોખંડની મૂર્તિને કેવળ બાહુબળથી જ તોડી નાખી એવું વર્ણન, અત્યંત દૃઢ વૈરભાવના અને તેમાંથી પ્રજળતા ક્રોધ-શોકની ઉત્કટતા બતાવવા માટે મહાભારતના કવિએ કર્યું હોય એમ લાગે છે. ધૃતરાષ્ટ્રે કોઈ અન્ય રીતે ભીમનો વધ કરવાની ત્રેવડ કરી હશે, જેને શ્રીકૃષ્ણે નિષ્ફળ કરેલી.

5 तत एनमुपातिष्ठञ्शौचार्थं परिचारकाः ।
कृतशौचं पुनश्चैनं प्रोवाच मधुसूदनः ॥ ११-१२-१.
राजन्नधीता वेदास्ते शास्त्राणि विविधानि च ।
श्रुतानि च पुराणानि राजधर्माश्च केवलाः ॥ ११-१२-२
एवं विद्वान्महाप्राज्ञ नाकार्षीर्वचनं तदा ।
पाण्डवानधिकाञ्जानन्बले शौर्ये च कौरव ॥ ११-१२-३.

દેશકાળના વિભાગોને સમજે છે, તે જ પરમ શ્રેય પામે છે પણ જે અનીતિના માર્ગે ચાલીને પોતાના કલ્યાણ તથા હિતાહિતની વાત કહેવા છતાં સમજતો નથી તે આપત્તિમાં આવીને શોક કરે છે ભારત! તમારું વર્તન પાછળ વર્ણવેલ રાજા જેવું હતું તેનું ચિંતન કરો રાજન્! તમે અવિધેયાત્મા—પરતંત્ર—હતા, દુર્યોધનના કાબૂમાં હતા. તમે તમારા અપરાધથી જ આપદામાં છો પછી ભીમનો વધ શા માટે વાંછો છો? તેથી પોતાના દુષ્કૃત્યોનું અનુસ્મરણ કરીને તમે કોપને કાબૂમાં રાખો. પાંડવોની સાથે (ઈર્ષ્યામૂલક) સ્પર્ધાથી જે ક્ષુદ્ર પાંચાલીને સભામાં ઘસડી મંગાવી હતી તેને ભીમસેને વેર વાળવા માટે મારી નાખ્યો છે પરંતપ! વળી તમે નિર્દોષ પાંડવોને તરછોડ્યા હતા તે તમારા તથા તમારા દુરાત્મા પુત્રના ગુનાહ તરફ નજર નાખો (અને વેરનો ત્યાગ કરો)[0] (૧૧-૧૨-૪ થી ૧૦)

દેવકીપુત્ર શ્રીકૃષ્ણે એ રીતે રાજા ધૃતરાષ્ટ્રને સાવ સાચી વાત કહી એટલે એણે

---

[0] राजा हि यः स्थितप्रज्ञः स्वयं दोषानवेक्षते ।
देशकालविभागं च परं श्रेयः स विन्दति ॥ ११-१२-४

उच्यमानं च यः श्रेयो गृह्णाति नो हिताहितम् ।
आपदं समनुप्राप्य स शोचत्यनये स्थितः ॥ ११-१२-५

ततोऽन्यवृत्तमात्मानं समवेक्षस्व भारत ।
राजंस्त्वमविधेयात्मा दुर्योधनवशे स्थितः ॥ ११-१२-६

आत्मापराधादायस्तस्तत्किं भीमं जिघांससि ।
तस्मात्संयच्छ कोपं त्वं स्वमनुस्मृत्य दुष्कृतम् ॥ ११-१२-७

यस्तु तां स्पर्धया क्षुद्रः पाञ्चालीमानयत्सभाम् ।
स हतो भीमसेनेन वैरं प्रतिचिकीर्षता ॥ ११-१२-८.

आत्मनोऽतिक्रमं पश्य पुत्रस्य च दुरात्मनः ।
यदनागसि पाण्डूनां परित्यागः परंतप ॥ ११-१२-९.

ઉપરના શ્લોકોમાં, તેમાંય ખાસ કરીને શ્લોક ૬માં વર્ણવેલ **અવિધેયાત્મા** (પરતંત્ર) ધૃતરાષ્ટ્ર (-મનુને, મનને વશ મનુષ્ય) સાથે સરખાવો ગીતાનો **વિધેયાત્મા** (મન ઉપર પોતાનો કાબૂ રાખનારો, સ્વતંત્ર અર્થાત્ પરમાત્માને વશ મનુષ્ય):

रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् ।
आत्मवश्यैर्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥ ६-४-३४ (ગીતા ૨-૬૪)
प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते ।
प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ॥ ६-२४-२५ (ગીતા ૨-૬૫)

રાગદ્વેષરહિત અને પોતાના કાબૂમાં રહેલી ઇન્દ્રિયોથી વ્યાપાર ચલાવતો વિધેયાત્મા (સ્વતંત્ર) ચિત્તની પ્રસન્નતાને પામે છે ચિત્તની પ્રસન્નતાથી તેનાં (વિધેયાત્માનાં) સર્વ દુઃખો નાશ પામે છે પ્રસન્ન ચિત્તવાળાની બુદ્ધિ શીઘ્ર સ્થિર થાય છે

૧૧-૧૨-૪માં આવતું 'સ્થિતપ્રજ્ઞ' પદ આ સંદર્ભમાં જોવાથી શ્રી કૃષ્ણની વત્સલતાનો ખ્યાલ આવશે.

ઉત્તર આપ્યો 'માધવ! મહાબાહો! તમે કહો છો તેમ જ છે ધર્માત્મા! પુત્રસ્નેહને લીધે મેં ધીરજ ગુમાવી હતી. પરંતુ તમારી રક્ષા પામીને સત્યપરાક્રમી બળવાન ભીમ મારા બાથમાં ન સપડાયો તે સારું થયું! કેશવ! હવે મારો રોષ અને ઈર્ષ્યા દૂર થયાં છે તેથી હવે હું મધ્યમ પાંડવ ભીમને મળવા ઇચ્છું છું. મને પાંડવો પ્રત્યે કલ્યાણ અને પ્રીતિની લાગણી થઈ છે.' એમ ક્રોધનું ઝેર ઊતર્યા પછી ધૃતરાષ્ટ્ર બાકીના ચારે પાંડવ ભાઈઓને ભેટ્યા રડતાં રડતાં એમના ગાત્ર પંપાળ્યા, તેમને આશ્વાસન અને આશીર્વાદ આપ્યા (૧૧ ૧૦-૧૦થી ૨૫)

ત્યાર બાદ પાંડવો ધૃતરાષ્ટ્રની અનુજ્ઞા લઈને શ્રીકૃષ્ણની સંગાથે ગાન્ધારીને મળવા ગયા યુધિષ્ઠિર મળવા આવ્યા જાણીને પુત્રશોકાર્ત ગાન્ધારીનું ચિત્ત વ્યથિત થયું. એમણે ફરી એક વાર પાંડવોને શાપ આપવાનું ઇચ્છ્યું (અગાઉ માટે જુઓ 'શલ્યપર્વ' ૬૨-૬૧થી ૬૫) એમનો આ દુર્વિચાર જાણીને (અંતઃકરણમાં બેઠેલા તટસ્થ સર્વજ્ઞ પિતા) વેદવ્યાસ મનના જેવા વેગથી આવી પહોંચ્યા વેદવ્યાસ પ્રાણીમાત્રના હૈયામાં ઉદ્ભવતા ભાવોને દિવ્યચક્ષુથી જોઈ જાણી શકતા હતા આવીને એ કલ્પવાદી—નિરોગી હિતવચન બોલનાર મહાત્માએ પુત્રવધૂ ગાન્ધારીને સમજાવ્યાં: 'ગાન્ધારી! શાન્ત થા યુધિષ્ઠિર ઉપર ક્રોધ ન કર, મારું સાંભળ. યુદ્ધના અઢારે દિવસ જ્યારથી દુર્યોધન તારી પાસે આવી કલ્યાણકારી આશીર્વાદ માગતો ત્યારે તું એને 'જ્યાં ધર્મ છે ત્યાં જય છે' એમ કહેતી તારું એ વચન સાચું પડ્યું છે, માટે સત્યવાદિની! તું ધર્મનું પૂર્ણ મરણ કર ક્રોધને કાબૂમાં રાખ આમ અધીરી ન થા.' (૧૧-૧૩-૧થી ૧૧)

ક્ષાત્રતેજથી સંપન્ન ગાન્ધારીએ પ્રશંસનીય સંયમ રાખ્યો—પાંડવોને શાપ્યા નહિ એ શોકાર્ત રાજરાણીએ સસરા દ્વૈપાયન વ્યાસ આગળ વરાળ કાઢી. 'હું પાંડવોની અસૂયા નથી કરતી તેમનો નાશ પણ ઇચ્છતી નથી પણ પુત્રશોકને લીધે મારું મન વિહ્વળ થઈ જાય છે. જેમ કુન્તીએ પાંડવોનું રક્ષણ કરવું જોઈએ, એમ મારે પણ મારા પુત્રોનું રક્ષણ કરવું જોઈએ. દુર્યોધન, શકુનિ, કર્ણ અને દુઃશાસનના દુર્વર્તનથી કૌરવોનો સંહાર થયો છે તેમાં હું બીભત્સુ અર્જુન, વૃકોદર, નકુલ, સહદેવ કે યુધિષ્ઠિર કોઈને લગાર પણ દોષ દેતી નથી. મારા પુત્રો લડવાડિયા હતા અને આંતરવિગ્રહમાં માર્યા ગયા છે તેનું મને દુઃખ નથી. પણ (સામાન્ય રીતે) ઉદાર મનવાળા ભીમે વાસુદેવના દેખતાં, દુર્યોધનને ગદાયુદ્ધ માટે આહ્વાન આપ્યું એને અનેકવિધ રીતે ઘૂમતો જોઈને તે અધિક તાલીમ પામ્યો છે તે જાણ્યું, એટલે (પોતાનો જીવ બચાવવા અધર્મથી) તેનો નાભિથી નીચેના ભાગમાં પ્રહાર કર્યો આનાથી (આ અધર્મથી) મારો કોપ સળગી ઊઠે છે. અરે! શૂરવીરો યુદ્ધમાં કેવળ જીવ બચાવવા માટે જ મહાત્મા ધર્મજ્ઞોએ દર્શાવેલ ધર્મપથનો શા માટે ત્યાગ કરતા હશે! (૧૧-૧૩-૧૨થી ૧૯).

આ આચારપૂત અકાટ્ય દલીલોનો શો જવાબ હોઈ શકે!

માતા ગાન્ધારીની આ ધર્મપૂત, કરુણાસભર વાણી સાંભળી, બીધેલા ભીમે, તેનાથી બની શકતો વધુમાં વધુ અનુનય કરી, દુર્યોધનને અધર્મથી હણવાનાં કારણો બતાવ્યાં. તેમાં દુર્યોધનના પરાક્રમની ભારોભાર પ્રશંસા કરી. (૧૧-૧૪-૧ થી ૧૦).

ગાન્ધારીને તેનાથી થોડું સારું લાગ્યું, એટલે ફરીથી કંઈક પ્રેમ સાથે દુઃશાસનના રુધિરપાનનું કારણ પૂછ્યું. જવાબમાં જાણે ભ્રાતૃપ્રેમથી ઊભરાઈ જતો હોય એવો દેખાવ કરી, વ્યવહારુ બની, ભીમે તેનું રુધિરપાન કર્યાનો ઇન્કાર કરી દીધો ! અને એ તો કેવળ પ્રતિજ્ઞાપાલન માટે હોઠ જ લોહીવાળા કરેલા, એવું બહાનું બતાવી દીધું ! (૧૧–૧૪–૧૧ થી ૧૯).

ગાન્ધારીને આ પ્રતીતિજનક તો ન લાગ્યું, પણ ભીમસેનને ઉદાર દિલથી માફ કરી, માત્ર આટલું જ કહ્યું 'તેં તારો અલ્પ અપરાધ કરનાર માત્ર એક જ પુત્રને (=વિકર્ણને) જીવતો રાખ્યો હોત તો, રાજ્ય વિનાના વૃદ્ધ અને અંધ એવા અમને તે લાકડીરૂપે થાત. વળી મારા બધા પુત્રોના કાળરૂપ તેં જો (ક્ષાત્ર) ધર્મનું પાલન કર્યું હોત (દુર્યોધનને અધર્મથી માર્યો ન હોત) તો મને આટલું બધું દુઃખ ન થાત.' (૧૧–૧૪–૨૦થી ૨૨)

આટલું કહેતામાં ગાન્ધારી ફરી કોપાવિષ્ટ થયાં, અને 'ક્યાં છે એ રાજા યુધિષ્ઠિર?' એમ પૂછવા માંડ્યાં. (૧૧–૧૫–૧).

'તમારા પુત્રોનો નાશ કરનાર, નૃશંસ અને શાપયોગ્ય એવો હું આ રહ્યો' એમ મધુર વાણી બોલતા અને ધ્રૂજતા ધર્મરાજ, હાથ જોડીને હાજર થયા અને નમ્રતાથી વિનતી કરી, 'શાપાર્હ હોઈ મારે જીવીને કે રાજ્ય, ધન વગેરેનુંય શું કામ છે? માટે શાપ આપો' (૧૧–૧૫–૨થી)

સંયમી ગાન્ધારી કંઈ જ ન બોલ્યાં. માત્ર ઊંડા નિસાસા મૂકવા લાગ્યાં. એવામાં આંખોના પાટાની તરાડમાંથી એમની નજર યુધિષ્ઠિરની આંગળીઓનાં ટેરવાં ઉપર પડી કે તરત જ તે રાજાના દર્શનીય નખ અત્યંત કુરૂપ બની ગયા. આ જોઈને અર્જુન શ્રીકૃષ્ણની પાછળ છુપાઈ ગયા અને બીજા પાંડવો ડરને લીધે આઘાપાછા થઈ ગયા પણ કરુણાળુ ગાન્ધારીએ પ્રબળ સંયમથી ક્રોધને દૂર કર્યો, સ્વસ્થ થયાં અને માતાની જેમ પાંડવોને સાન્ત્વન આપ્યું. લેવાને બદલે આપ્યું[7] (૧૧–૧૫–૫થી).

એ પછી ગાન્ધારીની આજ્ઞા લઈને પાંડવો માતા કુન્તી પાસે ગયા.

મૂર્તિમન્ત શોક સમા કુન્તી, કર્ણમૃત્યુનો શોક પણ પ્રગટ નહોતા કરી શકતાં. તેમની પાસે દ્રૌપદી લગભગ બેહોશ જેવી ભોંય પર પડી પડી રડતી હતી. એટલે કુન્તી દ્રૌપદી અને પાંડવોને લઈને ગાન્ધારી પાસે આવ્યાં[8] (૧૧–૧૫–૯ થી ૧૪). સાસુ ગાન્ધારીએ સમદુઃખિયણ દ્રૌપદીને કહ્યું—વિધિની એ નોંધપાત્ર વિચિત્રતા છે કે ગાન્ધારીને કૌરવ–પાંડવ સર્વ પુત્રવધૂઓમાં દ્રૌપદી સહુથી વધુ પ્રિય હતી, અને એ વહાલી વહુને જ એમના પેટના દીકરાઓએ ચીર ખેંચીને અપમાની હતી—'પુત્રી ! આમ ન કર મુજ દુઃખિયારી

[7] गान्धारी विगतक्रोधा सान्त्वयामास मातृवत् ॥
આ મહિલાની જીવંત ધર્મશ્રદ્ધાને શાની ઉપમા આપવી? રત્નાકર સાગરની, ભગવતી વસુંધરાની કે અનંત આકાશની આપવી?

[8] કુન્તી ગાન્ધારીને વડીલ ગણતાં. પુરુષો આપસમાં લડી મૂઆ, પણ આ સ્ત્રીઓએ પ્રેમનો તંતુ વડવા ન દીધો, જાળવ્યો અને ઊલટો મજબૂત પણ કર્યો. મહાયુદ્ધના પ્રચંડ શોરબકોરમાં આ મંગળ સૂર, જાણે કે દબાઈ જઈને સંભળાતો નથી એવું લાગે છે. પરંતુ અમાંગલિક ઘોંઘાટ દૂર થયો, મંગલ સૂર જ સર્વોપરિ રહ્યો.

તરફ થોડી નજર કર મને તો હવે લાગે છે કે કાળની પ્રેરણાથી આ લોકોનો વિનાશ થયો છે. ભાવિ ભાવ થવાનો હતો તે થયો. શ્રીકૃષ્ણનો અનુનય નિષ્ફળ જતાં, વિદુરે ઉચ્ચારેલ વાણી ફળી છે માટે અપરિહાર્ય અને ખાસ કરીને બની ચૂકેલી ઘટનાનો શોક ન કર. એ સૌ સંગ્રામમાં મૃત્યુ પામ્યા છે માટે શોક કરવા લાયક નથી અત્યારે તો જેવી તું એવી હું છું. જો મને કોણ આશ્વાસન આપશે?' વળી આત્મલક્ષી બની બોલ્યા. 'અરેરે! મારા જ (દુર્યોધન જેવા કુલિઅંશનો જન્મ આપવાના) અપરાધથી આપણા અગ્રગણ્ય કુલનો વિનાશ થયો છે'[1] (૧૧-૧૫-૧૫થી ૨૦).

* * *

હવે કવિ સત્યવાદિની તપસ્વિની ગાન્ધારીની આંખે રણભૂમિનું દર્શન કરાવે છે મહાભારતના સર્વોત્તમ વિભાગો પૈકીનો, વિશ્વના કરુણ કાવ્યોમાં માર્ગ મુકાવે તેવો, હિમ હૃચમચાવી મૂકતો આ વિભાગ, યુદ્ધના ઘોર તાંડવનો, ભ્રાતૃકલહના અનર્થકારિતાનો, કુસંપનો અને મન્યુના પુરસ્કારનો અંજામ શું હોય તેને તાદૃશ ખડો કરે છે. મહાભારતની એક કરતાં વધુ દૃષ્ટિકોણથી નિહાળવાની ખાસિયત પ્રમાણે અહીં પણ ગાન્ધારીને બે રીતે સમરાંગણ જોતા વર્ણવ્યા છે (૧) મહર્ષિ કૃષ્ણ વ્યાસના વરદાનને લીધે દિવ્યચક્ષુથી (૧૧-૧૬-૧ થી ૪) અને (૨) શ્રીકૃષ્ણને આગળ રાખીને ધૃતરાષ્ટ્ર તથા પાંડવોની સાથે બધી કૌરવ-પાંચાલ સ્ત્રીઓ રણભૂમિ ઉપર ગઈ ત્યારે (પાટા ખોલીને ચર્મચક્ષુથી?) (૧૧-૧૬-૯થી ૧૮).

રણક્ષેત્ર ઉપર કમલનયન પુરુષોત્તમ શ્રીકૃષ્ણની સાથે ફરતાં ગાન્ધારીએ શું જોયું? છૂટા વાળ પીંખતી, ટીટોડીની પેઠે વિલાપ કરતી, પુત્રો, ભાઈઓ, પિતાઓ અને પતિના શબ ખોળતી દોડાદોડ કરતી વીરમાતાઓ, વીરભગિનીઓ, વીરપુત્રીઓ અને વીરપત્નીઓથી ઘેરાયેલું સમરાંગણ, ચારે બાજુ હિંસક પ્રાણીઓનાં ટોળાં માંસની ખેંચાખેંચ કરતાં કે રમતા કે ઘોરતા પડ્યાં છે. સુવર્ણનાં કવચો, નિષ્કો, મણિઓ, બાજુબંધો, માળાઓ, વીરપુરુષોના હાથ, પગ, ધડ, માથા, તલવારો, ગદાઓ, બાણ, ધનુષ્યો, પરિઘો, શક્તિઓ

1 तस्मिन्नपरिहार्येऽर्थे व्यतीते च विशेषत ।
मा शुचो न हि शोच्यास्ते संग्रामे निधन गता ॥ ११-१५-१९
यथैव त्व तथैवाह को मा माश्वासयिष्यति ।
ममैव ह्यपराधेन कुलमग्र्य विनाशितम् ॥ ११-१५-२०.
૧૧-૧૫-૧૯ સાથે સરખાવો ૬-૨૪-૧૧ (ગીતા-૨-૧૧) અને ૬-૨૪-૨૭ (ગીતા-૨-૨૭)
गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः ॥ ગીતા. ૨-૧૧ અર્ધ.
પંડિતો મૃત્યુ પામેલાનો કે નહિ મૃત્યુ પામેલાનો અર્થાત્ જીવતાનો અનુશોક કરતા નથી
तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्व शोचितुमर्हसि ॥ ગીતા. ૨-૨૭ અર્ધ.
માટે જે અપરિહાર્ય છે, તેનો તારે શોક કરવો યોગ્ય નથી.
૧૧-૧૫-૧૯, ૨૦માં નિર્દેશિત વચનો ઉચ્ચારતી સન્નારીએ ગીતાવચનો નહોતા સાંભળ્યા, ગીતાવચનો તેના હૃદયમાં સ્ફુર્યાં હતાં.

રથ, મરેલા ઘોડાઓ અને મૂર્ધાભિષિક્ત રાજાઓના ધૂળ ચાટતા શબોથી યુદ્ધભૂમિ ઊભરાઈ રહી છે એના પ્રિયજનની શોધ કરતી નારીઓ ધડ મળે તો માથું નહિ અને માથું મળે તો ધડ નહિ એવા દેહભાગોને એકઠા કરીને મેળવતી હતી. માત્ર ધડ જોઈને કે માત્ર મસ્તક જોઈને સ્ત્રીઓ બેહોશ થતી હતી કોઈ વળી શબના હાથ પગ વગેરે અંગોને શબ સાથે મેળવી જોતી હતી, અને કકળતી હતી. આ જોતા જોતા દુ:ખના હિમાલય સમા બોજા નીચે કચડાઈ ગયેલા ગાન્ધારીએ, ક્ષમામૂર્તિ શ્રીકૃષ્ણને રડતાં રડતા કહ્યું : 'કેશવ ! હું પુત્રો, પૌત્રો અને ભાઈઓને એકીસાથે મરી ગયેલા જોઉં છું એટલે મે પેલા ભવમાં ખરેખર મહાપાપ કર્યું હશે[10] (૧૧-૧૬-૧૬ થી ૫૯)

થોડુંક આગળ ચાલતા દુર્યોધનનુ શબ જોતા ગાન્ધારી ધીરજ ખોઈને એકાએક બેભાન બની ગયા. ભાનમા આવતા 'હા પુત્ર ! હા પુત્ર !' એમ ધ્રુસકે ધ્રુસકે કરુણ વિલાપ કરવા લાગ્યા અને સમીપમા જ ઊભેલા શ્રીકૃષ્ણને કહેવા લાગ્યા, 'હે સમર્થ ! યુદ્ધની શરૂઆતમાં આ નૃપસત્તમ દુર્યોધને મને પ્રણામ કરી, 'હે અમ્મા ! કુટુંબીજનોના આ સંઘર્ષમા—આન્તર-વિગ્રહમા, મને તારો જય થાઓ, એવો આશીર્વાદ આપ, अस्मिञ्ज्ञातिसमुद्धर्षे जयमम्बाब्रवीतु मा' એમ કહ્યું હતુ ત્યારે અમારા ઉપર આવનાર ઘોર સંકટની વાત જાણવા છતાં, પુરુષર્ષભ ! મેં તેને ઉત્તર આપ્યો હતો કે, જ્યાં ધર્મ છે ત્યાં જય છે. इत्युक्ते जानती सर्वमहं स्वं व्यसनागमम् । अब्रुवं पुरुषव्याघ्र यतो धर्मस्ततो जय. ॥ અને વળી કહ્યું હતું કે 'યુદ્ધમા જો તુ મોહવશ નહિ થાય તો તુ અવશ્ય શસ્ત્રોથી જિતાતા લોકોમા અમરોની જેમ—દેવોની જેમ—વિહાર કરીશ' આમ મેં પહેલેથી કહ્યું હતુ તેથી મને દુર્યોધનનો (એટલો) શોક નથી થતો, પરંતુ પ્રભુ ! દીન ધૃતરાષ્ટ્ર રાજાનો શોક થાય છે. માધવ ! જુઓ તો ખરા ! જે મૂર્ધાભિષિક્ત રાજાઓને મોખરે ચાલતો હતો તે જ આજે ધૂળ ફાકતો સૂતો છે ! જેને રાજાઓ વિનોદ કરાવતા તેને ગીધો વિનોદ કરાવે છે ! જેને પ્રથમ રમણીઓ સુંદર વીંઝણાથી પવન નાખતી તેને હવે પક્ષીઓ વીંઝણા નાખે છે ! કેશવ ! જેણે ૧૧ અક્ષૌહિણી સેનાઓને રણમા ઉતારી હતી તે (સ્વ-પરના) અન્યાયથી માર્યો ગયો છે ! મૂર્ખ અને મંદભાગ્યનો તે, વિદુર, તેના પિતા અને વૃદ્ધોની અવગણના કરીને માર્યો ગયો છે ..... મૃત પતિઓ પાસે બેસીને વિલાપ કરતા સ્ત્રીઓને જોઈને પુત્રોના વધ કરતાયે મને ઘણું દુઃખ થાય છે આ યુદ્ધમાં મારા પુત્રોને અને પૌત્રોને હું માર્યા ગયેલા જોઉં છુ, તોપણ મારા હૃદયના સેંકડો કકડા કેમ થઈ જતા નથી ?' . ...વળી જાતે જ થોડું આશ્વાસન લેતા બોલ્યા. 'માધવ ! જો આગમો અને શ્રુતિઓ સત્ય હશે તો મારો પુત્ર બાહુબળથી મેળવેલા દિવ્ય લોકોમાં જરૂર ગયો હશે.' ('સ્ત્રીપર્વ', અ. ૧૭).

આમ અનુક્રમે ગર્વિષ્ઠ દુઃશાસન ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૧૮). વિદ્વદ્‌માન્ય સુંદર વિકર્ણ, શરવીર દુર્મુખ, ચિત્રસેન, વિવિંશતિ અને દુઃસહ ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૧૯). શ્રીકૃષ્ણ અને અર્જુન કરતાં જે બળ અને શૌર્યમાં દોઢો ગણાતો તે સિંહ જેવો દૃપ્ત અને નવયુવાન અભિ-

---

10 ગાન્ધારી રણભૂમિદર્શન કરતાં કરતા અક્ષોભ્ય અને વત્સલ શ્રીકૃષ્ણ આગળ પોતાનું હૃદય ખાલી કરે જાય છે. તેથી 'સ્ત્રીપર્વ', અ. ૧૬થી અ. ૨૫ સુધીના તેમના સર્વ હૃદયોદ્‌ગાર શ્રીકૃષ્ણને સંબોધીને છે. તેથી આ દશે અધ્યાયમા શ્રીકૃષ્ણને વારંવાર જુદા જુદા નામ અને વિશેષણથી સંબોધેલા છે.

મન્યુ[11] વિરાટ, ઉત્તર, કાંબોજ સુદક્ષિણ, લક્ષ્મણ, સુદર્શન[12] ('સ્ત્રીપર્વ' અ ૨૦), દીર્ઘ-રોષી મહારથી કર્ણ ('સ્ત્રીપર્વ' અ ૨૧), અવન્તીનો રાજા, (રાજા શન્તનુના જયેષ્ઠ ભાઈ) મહાધનુર્ધર બાહ્લિક, ગવિષ્ઠ અને મનસ્વી જયદ્રથ ('સ્ત્રીપર્વ' અ ૨૨); સર્વત્ર કાયમ શ્રીકૃષ્ણની સ્પર્ધા કરતો મહારથી શલ્ય, પર્વત પ્રદેશનો પ્રતાપી રાજા ભગદત્ત, વીરશયનમાં સૂતેલા, પિતા શન્તનુના આજ્ઞાંકિત પુત્ર, ધર્માત્મા, અજોડ ધૈર્ય-વીર્યશાળી અને વિદ્વાન નરસૂર્ય પિતામહ દેવવ્રત ભીષ્મ, ઇન્દ્ર અને પરશુરામ જેવા અસ્ત્રવેત્તા દ્રોણાચાર્ય[13] ('સ્ત્રીપર્વ' અ ૨૩), તથા દ્રુપદ, વિરાટ વગેરે બીજા અનેક રાજા, મહારાજા, મહારથીઓ અને ક્ષત્રિયોના મુડદાંને ફોલતા ગીધ-કાગડાઓને ઉડાડવા એમની પત્નીઓ નિષ્ફળ પ્રયત્ન કરતી હતી, અને ખેંચી જતા કૂતરા તથા શિયાળિયાંને હાંકી મૂકવા વ્યર્થ મહેનત કરતી હતી એનું કરુણ વર્ણન આંખમાંથી આંસુધારા કઢાવે છે. આ કરુણતાની અવધિ યૂપધ્વજ મહારથી ભૂરિશ્રવાની પત્નીઓ પૈકી એકે અર્જુને કાપી નાખેલા એના હાથને ઉત્સંગમાં લઈને એ હાથે કરેલી શૃંગારલીલાઓ વર્ણવતા શ્રીકૃષ્ણની સમીપમાં અર્જુને કરેલા અધર્મ-

---

11 (૧) દુઃશાસનથી દુઃસહ સુધીના છયે યોદ્ધાઓ ધૃતરાષ્ટ્ર-ગાન્ધારીના પુત્રો છે.

(૨) अभ्यर्धगुणमाहुर्यं बले शौर्ये च माधव ।
पित्रा त्वया च दाशार्ह दृप्तं सिंहमिवोत्कटम् ॥ ૧૧-૨૦-૧

આ અભિમન્યુના શબ ઉપરથી તેનું કવચ ખસેડીને રડતી ઉત્તરા શ્રીકૃષ્ણને દેખીને, તેમને ઉદ્દેશીને વિલાપ કરે છે

अय ते पुण्डरीकाक्ष सदृशाक्षो निपातितः ॥ ૧૧-૨૦-૬. ગધ
बले वीर्ये च सदृशस्तेजसा चैव तेऽनघ ।
रूपेण च तवात्यर्थं शेते भुवि निपातित ॥ ૧૧-૧૨-૧૦.

'પુંડરીકાક્ષ! તમારી જેવી આંખોવાળા આ હણાયા છે નિષ્પાપ કૃષ્ણ! એ બળ, સામર્થ્ય, તેજ અને રૂપમાં આબેહૂબ તમારા જેવા જ છે, છતા પણ તે ધરાશાયી થયા છે!'

વળી વિલાપ કરતા, અભિમન્યુ જાણે જીવતો હોય એમ એને પ્રશ્નો પૂછે છે તેમાં

स्वस्रीय वासुदेवस्य पुत्र गाण्डीवधन्वनः ॥ ૧૧-૨૦-૧૫ ગધ.
कथं त्वं रणमध्यस्थ जघ्नुरेते महारथा' ॥ ૧૧-૨૦-૧૬. કપ.

'શ્રીકૃષ્ણના ભાણેજ અને ગાંડીવધન્વા અર્જુનના પુત્ર અને રણક્ષેત્રમાં ઘૂમતા તમને એ મહારથીઓ શી રીતે હણી શક્યા?'

ઉત્તરાનું અભિમન્યુ સાથેનું લગ્નજીવન પૂરા છ માસ ચાલેલું, સાતમે મહિને અભિ-મન્યુ વીરગતિ પામ્યો. (૧૧-૨૦-૨૬).

12 ઉત્તર એ વિરાટરાજનો પુત્ર, કાંબોજ અર્થાત્ પામીર વિસ્તારનો રાજા સુદક્ષિણ; લક્ષ્મણ દુર્યોધનનો પુત્ર, સુદર્શન ધૃતરાષ્ટ્રનો પુત્ર.

રણભૂમિ ઉપર સૂતેલા 'આચાર્ય' દ્રોણની મુઠ્ઠીમાં ધનુષ્ય દ્રઢતાથી પકડેલું હતું અને હાથ-મોજાં પહેરેલા હતા' ૧૧-૨૩-૩૧.

આ સંદર્ભે દ્રોણે શસ્ત્રાસ્ત્રોનો ત્યાગ કરેલો ('દ્રોણપર્વ' અ. ૧૯૨) તે વિધાનથી અવળું પડે છે અર્થાત્ મહાભારતની પદ્ધતિ પ્રમાણે પ્રત્યાઘાત . આ બીજું રીતનું આલેખન છે.

કૃષ્ણને ફિટકાર આપતાં કરેલાં ક્રંદનમા આવે છે [14] ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૨૪ અને ૨૫–૧ થી ૨૭)

આ ક્રંદનો, વિલાપો, અધર્મકૃત્યાના આઘાતો, ભૂતકાળના (રાજસિક) સુખોના દુઃખદાયક અનેક સ્મરણો, એના પ્રત્યાઘાતો, સળગતી ચિતાઓ, ગવાતા સામગાનો[15] નિઃશ્વાસો અને ક્રન્દનોની ખેંચાખેંચીનું ફળ હતું ? ઈર્ષ્યા અને લોભનું. કુસંપ અને વૈરનું. આ ઈર્ષ્યા અને લોભમૂલક પ્રત્યાઘાતના રૌદ્રદર્શનનો ઉપસંહાર કરતા ગાન્ધારી બોલ્યા 'હું યુ ! જે નરર્ષભો પોતાના શસ્ત્રોના વેગથી દેવોનો પણ વધ કરી શકે એવા હતા, તે દ્રોણ, ભીષ્મ, વૈકર્તન કર્ણ, કૃપ, દુર્યોધન, અશ્વત્થામા, મહારથી જયદ્રથ, સોમદત્ત, વિકર્ણ અને શૂરવીર કૃતવર્માના સપાટામાંથી છટકી ગયેલ સર્વ પાંડવો તમારા કારણે જ માર્યા ગયા નહિ અને બચી ગયા છે.[16] અરે ! કાળનો પલટો તો જુઓ કે (પાંડવો સિવાય) આ

---

14 भार्या यूपध्वजस्यैषा करसंमितमध्यमा ।
कृत्वोत्सङ्गे भुजं भर्तुः कृपणं पर्यदेवयत् ॥ ११-२४-१६
वासुदेवस्य सान्निध्ये पार्थेनाक्लिष्टकर्मणा ।
युध्यतः समरेऽन्येन प्रमत्तस्य निपातितः ॥ ११-२४-१८
किं नु वक्ष्यसि संसत्सु कथासु च जनार्दन ।
अर्जुनस्य महत्कर्म स्वयं वा स किरीटवान् ॥ ११-२४-१९
इत्येवं गर्हयित्वैषा तूष्णीमास्ते वराङ्गना । ११-४-२०. કખ

'આ યૂપધ્વજ ભૂરિશ્રવાની પાતળી કટીવાળી પત્ની પતિના હાથને ખોળામા રાખી કરુણ વિલાપ કરે છે : '.. (એ હાથને ભૂરિશ્રવા !) તમે જ્યારે બીજા (=સાત્યકિ) સાથે યુદ્ધ કરવામા રોકાયેલા અને પ્રમત્ત હતા, ત્યારે અક્લિષ્ટ કર્મ કરનારા (અનાયાસે કાર્ય કરનાર) અર્જુને વાસુદેવની સાનિધ્યમા કાપી નાખ્યો છે ! તો હે જનાર્દન ! સભાઓમાં તમે કે સ્વયં કિરીટી અર્જુન, અર્જુનના આ મહાન કાર્યની (!) શી રીતે પ્રશંસા કરશો ?' એમ ફિટકાર આપીને એ વરાંગના સ્તબ્ધ થઈને બેસી રહી છે '

આ વિલાપમા નિર્દેશેલ પ્રસંગ માટે જુઓ ખંડ ૪, પ્રકરણ ૨, 'સારથિ પ્રવર'મા 'દ્રોણ પર્વ' અ ૧૧૭, ૧૧૮ના સંદર્ભો અર્જુનનું વર્તન નિન્દ્ય નહોતું, પરંતુ દુઃખી, પ્રેમાળ અને અસહાય પત્નીની નજરમા તો એ 'નિંદ્ય' જ હોય

15 સામગાન મૃત્યુ પામેલાની પાછળ થતું. તથા એનો દેવ પિતૃ ગણાય છે તેથી સામધ્વનિને અમાંગલિક માનવામા આવેલો છે અને સામધ્વનિ થતો હોય તે દરમિયાન ઋગ્વેદ કે યજુર્વેદનું અધ્યયન કરવાનો નિષેધ કરેલો છે (જુઓ મનુ ૪-૧૨૩, ૧૨૪ ઇ) મહાભારતના યુદ્ધના અંતે દ્રોણ વગેરે કેટલાક મોટા યોદ્ધાઓની પાછળ સામગાન થયેલું. (૧૧-૨૪-૩૮, ૪૧, ૨૬-૩૯, ૪૦)

16 अवध्याः पाण्डवाः कृष्ण सर्व एव त्वया सह ।
ये मुक्ता द्रोणभीष्माभ्यां कर्णाद्वैकर्तनात्कृपात् ॥ ११-२५-२८.
दुर्योधनाद्द्रोणसुतात्सैन्धवाच्च महारथात् ।
सोमदत्ताद्विकर्णाच्च शूराच्च कृतवर्मणः ।
ये हन्युः शस्त्रवेगेन देवानपि नरर्षभाः ॥ ११-२५-२९.

બધા (નરશ્રેષ્ઠો) યુદ્ધમા માર્યા ગયા છે! માધવ! કઈ પણ કાર્ય કરવામાં દૈવને અતિશ્રમ પડતો જ નથી કારણ કે આ શૂરવીર ક્ષત્રિયશ્રેષ્ઠો (સાધારણ) ક્ષત્રિયોના હાથે પણ હણાયા છે! જ્યારે તમે સંધિ કરવાનો સંકલ્પ પાર પાડયા વિના જ ઉપાલબ્ધ પાછા ફર્યા હતા ત્યારે જ, કૃષ્ણ! મારા બલવાન પુત્રો મૃત્યુ પામી ચૂકયા હતા. શાંતનુપુત્ર ભીષ્મે અને વિદુરે મને તે જ વખતે જણાવી દીધુ હતુ કે, 'હવે દીકરાઓ ઉપરનો સ્નેહ ત્યજી દેજો.' એમનુ એ ભવિષ્યદર્શન મિથ્યા બનવાને પાત્ર નહોતુ. અને તાત! જનાર્દન! મારા પુત્રો જોતજોતામાં ભસ્મીભૂત થઈ ગયા!' (૧૧-૨૫-૨૮થી ૩૩).

આ બોલતા બોલતા ગાન્ધારી શોકાવિષ્ટ થઈ ભોંય પર પછડાયાં, દુઃખથી એમનુ વજ્ઞાન (=વિવેક) નાશ પામ્યુ ધૈર્ય ખોયુ કોપાવિષ્ટ થઈ ગયાં અને એમને લાગ્યું કે આ બધા સંહારનો દોષ શ્રીકૃષ્ણનો જ છે.[17] એટલે એમણે શ્રીકૃષ્ણને શાપ્યા. 'કૃષ્ણ! જનાર્દન! પાડવો અને કૌરવો આંતરકલહ કરીને બળી મૂઆ, પણ તમે એમના નાશની શા માટે ઉપેક્ષા કરી? તમારી પાસે શક્તિ હતી, તમારી પાસે બહુ સેવકો અને વિપુલ સૈન્ય હતુ, તમે શાસ્ત્રકૌશલ અને વાક્પાટવ બન્નેથી સમર્થ હતા, છતાં પણ મધુસૂદન! કુરુકુળના નાશની જાણીજોઈને ઉપેક્ષા કરી છે. માટે મહાબાહો! તેનુ ફળ તમને મળશે જ.[18] મારી પતિસેવાથી મેં જે તપોબળ સંપાદન કર્યું છે, તે દુર્લભ તપોબળના સામર્થ્યથી ચક્રગદાધારી એવા તમને હું શાપ આપુ છું કે ગોવિન્દ! નિકટનાં બન્ધુજન એવા

---

[17] जगाम शौरिं दोषेण गान्धारी व्यथितेन्द्रिया ॥ ११-२५-३५ ગધ.

મહાભારતમા કવિ વેદવ્યાસે જેમની અદ્વિતીય ધર્મશીલતાનું ગાન કર્યું છે (૧-૧-૫૯), જેમને ધર્મના દશ દ્વારરૂપી 'ધર્મ'ની દશ પત્નીઓ પૈકી એક મતિ દેવીના અંશાવતારરૂપે વર્ણવ્યા છે (૧-૬૧-૯૮, સાથે જુઓ ૧-૬૦-૧૩, ૧૪). જે નિર્લોભી, જિતેન્દ્રિય, સંયમ-પ્રાપ્ત સમૃદ્ધિથી જ સાચુ સુખ મળે એમ તત્ત્વપૂર્વક સમજનાર અને નિશ્ચયપૂર્વક આચરનાર છે તે સતી ગાન્ધારી જેવા પણ તીક્ષ્ણતમ વેદનાથી ક્ષણભર ધૈર્ય ખોઈ બેઠા. પૂજ્ય શ્રીકૃષ્ણને શાપી બેઠા તે દર્શાવે છે કે અપ્રમત્તાચરણ કેટલુ બધુ દુષ્કર છે? માટે સંપૂર્ણ નમ્રતા સાધકના અંતરમાથી ઊગવી જોઈએ ગાન્ધારી જેવા અત્યંત અપ્રમત્ત ધર્માચરણ કરનાર પણ જો વિચલિત થઈ જતા હોય તો, તેને 'પરમાત્માની મંગલકારી ઇચ્છા,' તરીકે ઘટાવવુ પડે, કે જે પરમાત્માની પ્રકાશમાન, દિવ્ય નજરમા સંહાર અને સર્જન સમાન છે, અર્થાત્ અહેતુક ભક્તિપૂર્ણ કર્મયોગનું અનુશીલન એ આદર્શ થયો

[18] पाण्डवा धार्तराष्ट्राश्च द्रुग्धा कृष्ण परस्परम् ।
उपेक्षिता विनश्यन्तस्त्वया कस्माज्जनार्दन ॥ ११-२५-३६.
शक्तेन बहुभृत्येन विपुला तिष्ठते बले ।
उभयत्र समर्थेन श्रुतवाक्येन चैव ह ॥ ११-२५-३७
इच्छतोपेक्षितो नाशः कुरूणां मधुसूदन ।
यस्मात्त्वया महाबाहो फलं तस्मादवाप्नुहि ॥ ११-२५-३८.

મહાભારતના કવિનો સ્પષ્ટ મત છે કે શક્તિશાળી મનુષ્ય પોતે એકલો પ્રામાણિક રહે તે પર્યાપ્ત નથી જ, જ્યા જે અન્યાય હોય તેને યોગથી (બુદ્ધિયોગથી, કર્મયોગથી કર્મ-ફલાસક્તિ ત્યાગથી) દૂર કરવાની તેની ફરજ છે. પ્રાપ્ત ધર્મ છે તેની એ ઉપેક્ષા કરે તો કર્મના દોષથી એ લેપાય.

કૌરવ-પાંડવો જ્યારે પરસ્પરનો સંહાર કરતા હતા, ત્યારે તમે તેની ઉપેક્ષા કરી છે માટે તમે તમારા બન્ધુજનોના સંહાર કરશો. મધુસૂદન! આજથી છત્રીસમા વર્ષે તમે સંબન્ધીઓ, અમાત્યો અને પુત્રો મૂઆ પછી વનમાં રઝળશો અને (અનાથની જેમ) કુત્સિત રીતે મૃત્યુ પામશો. એ વખતે જેમ અત્યારે આ ભરતોની સ્ત્રીઓ પછાડા ખાય છે એમ તમારી યાદવ સ્ત્રીઓ પણ પુત્રો, સંબંધીઓ અને બાંધવોના મૃત્યુથી પછાડા ખાશે' (૧૧-૨૫-૩૪ થી ૬૨).

ગાન્ધારીના આ ઘોર વચનો મહામના શ્રીકૃષ્ણે મંદહાસ્ય સહિત સ્વીકાર્યાં. એમણે ઉત્તર આપ્યો: 'શુભા! યાદવકુળનો સંહાર કરી શકે તેવો (જગતમાં) મારા વિના બીજો કોઈ પુરુષ નથી. ક્ષત્રિયાણી! મેં જે અગાઉથી જ નક્કી કર્યું હતુ, તેને જ તમે વ્યક્ત કર્યું છે. અન્ય કોઈ મનુષ્યો કે દેવ-દાનવો પણ (સંગઠિત) યાદવોનો નાશ કરી શકે એમ નથી. તેથી તેઓ પરસ્પર લડીને જ નાશ પામશે'[19] (૧૧-૨૫-૪૩ થી ૪૫)

શ્રીકૃષ્ણનાં આ સ્વીકારવચનો સાંભળીને પાંડવો ત્રાસ પામી ગયા, અત્યંત ઉદ્વેગ પામ્યા અને જીવનથી પણ નિરાશ થઈ ગયા. (૧૧-૨૫-૪૬)

એક શક્તિશાળી અને શ્રેષ્ઠ મનુષ્ય તરીકે શ્રીકૃષ્ણે મહાયુદ્ધ અટકાવવા અને શાંતિ કરાવવા નિષ્કામભાવે પૂર્ણ ખંતવાળો નિષ્કપટ પ્રયત્ન કર્યો હતો, તેથી કર્મથી લેપાતા નથી. પણ મ.ભા.માં શ્રીકૃષ્ણ નરોત્તમ ઉપરાંત પરમાત્માના અવતાર તરીકેય નિરૂપાયેલા છે (ગાન્ધારીનું શાપવચન ઉચ્ચારાયું તેના અગાઉ થોડા પ્રહર પૂર્વે શ્રીકૃષ્ણને સંબોધાયેલું આ યુધિષ્ઠિરવચન અહીં સ્મર. त्वं हि कर्ता विकर्ता च लोकानां प्रभवाप्ययः ॥ (૯-૬૨-૨૬ ગદ્ય) ભગવાનને માટે કંઈ અશક્ય નથી જ. તેથી સર્વ શક્તિમાન જેનું વિશેષણ છે એવા ભગવાને પાંડવ-કૌરવોનો વિનાશ અટકાવ્યો નહિ તેથી પરમાત્મા હોવા છતાં કર્મથી લેપાયા એમ કવિએ નિરૂપ્યું છે. 'ઈશ હોય (સમર્થ હોય) તો પણ જો પાપને રોકે નહિ તો (સ્વધર્મ આચરે નહિ તો) તે કર્મથી લેપાય છે' એવું કવિનું દર્શન છે, તેનું નિરૂપણ કવિએ આ પ્રસંગ દ્વારા કરીને મનુષ્યહૃદયમાં રહેલા 'ધનુર્ધર પાર્થ'ને સદૈવ જાગ્રત અને ચક્ષુષ્માન રહેવા પ્રબોધ્યું છે. ટીકાકાર પં. નીલકંઠે અત્રે ટાંકેલું વચન સ્મર.

अनिरस्तः परध्वंसो याति शक्तमुपेक्षकम् ।
कुलध्वंसप्रसूतार्तिर्गांधार्या इव केशवम् ॥

જે પુરુષ પોતે શક્તિમાન હોય છતાં બીજાઓના નાશને અટકાવતો નથી અને ઊલટો તેની ઉપેક્ષા કરે છે, તેના ઉપર જેમ ગાન્ધારીના કુલનાશનું દુઃખ કેશવ ઉપર આવી પડ્યું, એમ પોતાનો નાશ આવી પડે છે.

૧૯ तच्छ्रुत्वा वचनं घोरं वासुदेवो महामनाः ।
उवाच देवीं गान्धारीमीषदभ्युत्स्मयन्निव ॥ ૧૧-૨૫-૪૩.

संहर्ता वृष्णिचक्रस्य नान्यो मद्विद्यते शुभे ।
जानेऽहमेतदप्येवं चीर्णं चरसि क्षत्रिये ॥ ૧૧-૨૫-૪૪

अवध्यास्ते नरैरन्यैरपि वा देवदानवैः ।
परस्परकृतं नाशमतः प्राप्स्यन्ति यादवाः ॥ ૧૧-૨૫-૪૫

ગાન્ધારીના શાપવચનો સ્વીકારતા શ્રીભગવાને કહ્યું કે 'આ પ્રમાણે તમે મને શાપો એવું મેં પ્રથમથી જ નક્કી કર્યું હતું' કારણ (૧) ગાંધારીના દુઃખતપ્ત અંતઃકરણમાંથી નીકળતી

પણ ગાન્ધારીના શાપનો શ્રીકૃષ્ણે અનુપમ વાત્સલ્ય અને ક્ષમાશીલતાથી સહેજ પણ વિચલિત થયા વિના સ્વીકાર કર્યો અત્યંત શોકાતુર થઈ વિવેકબુદ્ધિથી ચળીને ગાન્ધારીએ શાપ આપ્યો, તેથી વસ્તુસ્થિતિનુ યથાયોગ્ય નિદર્શન કરાવી એમનો શોક દૂર કરવા આશ્વાસન આપ્યુ 'ગાન્ધારી! હવે ઊઠો, બેઠા થાઓ! શોક દૂર કરો. તમારા (દુર્યોધનને નિયંત્રણમાં ન રાખવાના) અપરાધથી જ કૌરવો માર્યા ગયા છે. તમારો પુત્ર દુરાત્મા, ઈર્ષ્યાળુ અને અત્યંત અભિમાની હતો હવે એ નિષ્ઠુર, કઠોર વૈર કરનાર અને વૃદ્ધોની શિખામણનું ઉલ્લંઘન કરનાર દુર્યોધનના દુષ્કૃત્યોને સારા માની, તમે પોતે જ કરેલા દોષોનું, મારામાં શા માટે આરોપણ કરો છો?[10] ભૂતકાળમાં મરણ પામ્યું હોય કે નાશ પામ્યું

અગ્નિશિખા સમી વિનાશક તીવ્ર લાગણીઓને આમ માર્ગ મળવાથી યાદવો બચી જાય અનન્યાશ્રયી ભક્તો વતી ભક્તવત્સલ ક્ષમામૂર્તિ શ્રીકૃષ્ણે આઘાત સહન કર્યો : સરખાવો શ્રી ઉમાશંકર જોષીકૃત ' ગાંધારી ' કાવ્યરચનામાં ગાંધારીનુ ઉચ્ચારણ

હા એ થયુ સારુ જ : શોકતપ્ત
આ માવડીયેથી થયા ન શપ્ત
તે પાચ મારા કુમળા કુલાંકુરો
રહ્યા સહ્યા! ભસ્મ સમા, જગદ્ગુરો

*   *

આ જીભ ભોળી લલચાવતા ગયા
ને શાપ પોતા પર ખેંચીને ઠર્યા.
વિનાશ જો આમ થવો જ જો હતો,
એનો ન કો ઉત્તરદાયી અન્ય તો
ને શાપ જો ઉચ્ચરવા સમો હતો,
તો અન્ય ના કો ખમતીધરે હતો
એ શાપની વીજ પડી, સુભાગ્ય કે,
વર્જી દ્રુમો પર્વતશૃંગ ત્રાટકે.

(' પ્રાચીના ' ૩જી આવૃત્તિ, પૃ. ૪૩, ૪૪).

(૨) યાદવો અભિમાનથી છકી જાય, અને અન્યાયી બને તો તેનુ કાર્યકારણ ભાવને અનુલક્ષીને આ જ પરિણામ આવે. બાકી યાદવો એટલા બળવાન હતા કે આંતરિક ફૂટ સિવાય તેમનો નાશ અન્ય મનુષ્યો તો શું પણ દેવો કે દાનવો સુધ્ધાંય કરી શકે નહિ. તે માટે શાપની જરૂર નથી. ગાંધારીએ તો તપ.પ્રભાવે અને લાગણીઓની ઉત્કટતા દરમિયાન આ ભાવિભાવનુ દર્શન કરી લીધુ, તેને શાપરૂપે વ્યક્ત કર્યું. એ અભિવ્યક્તિ શાપ આપ્યા સિવાય, વધુ સાત્વિકતાથી થઈ શકી હોત. જુઓ પ્રકરણને અંતે પરિશિષ્ટ ' સિંધુ '.

૧૦ उत्तिष्ठोत्तिष्ठ गान्धारि मा च शोके मनः कृथा ।
तवैव ह्यपराधेन कुरवो निधनं गता ॥ ११–२६–१.
या त्वं पुत्रं दुरात्मानमीर्षुमत्यन्तमानिनम् ।
दुर्योधनं पुरस्कृत्य दुष्कृतं साधु मन्यसे ॥ ११–२६ ३.
निष्ठुरं वैरपुरुषं वृद्धानां शासनातिगम् ।
कथनात्मकृतं दोषं मय्याधातुमिहेच्छसि ॥ ११–२६–२.
જુઓ ઉપર નોંધ ૧૦માં ગાંધારીનું વચન.

હોય એનો જે શોક કર્યા કરે છે તે દુઃખ, અને દુઃખમાંથી દુઃખ એવો બે પ્રકારનો અનર્થ મેળવ્યા કરે છે. બ્રાહ્મણ સ્ત્રી તપ કરનારા, ગાય ભાર વહનારા, ઘોડી શીઘ્ર દોડનારા, શૂદ્રા સેવા કરનારા, વૈશ્ય સ્ત્રી પશુપાલન કરનારા અને રાજપુત્રી અર્થાત્ ક્ષત્રિયાણી તમારી જેમ વધ કરનારા પુત્રોને જન્મ આપ્યા કરે છે (આ સ્વાભાવિક ક્રમ છે. તેથી કેવળ દુઃખદાયક શોક મૂકીને શાન્ત થાઓ)[૩૧] (૧૧-૨૬-૧ થી ૫)

વાસુદેવના એ અપ્રિય (લાગતા પણ ખરેખર તો વાત્સલ્ય અને સહનશીલતાથી ભરપૂર સત્ય) વચનો સાંભળીને શોકથી વ્યાકુળ આંખોવાળા ગાંધારીએ (ધીરજ રાખવાનો પ્રયત્ન કરતા કરતા) મૌન ધારણ કર્યું ધૃતરાષ્ટ્રે પણ શોક ઉપર કાબૂ રાખ્યો. યુધિષ્ઠિરે મૃત યોદ્ધાઓના અગ્નિસંસ્કારની વ્યવસ્થા કરી રાત્રે અગ્નિસંસ્કાર થઈ ગયા પછી (પ્રભાતે) સૌ ગંગાતીરે ગયા. સ્નાન કર્યું અને મૃતાત્માઓનું જળથી તર્પણ કર્યું[૩૨] (૧૧-૨૬-૬ થી ૪૮ અને અ. ૨૭)

* * *

આ વિભાગમા વાસુદેવનું અત્યંત વત્સલ અને ક્ષમાશીલ રૂપ અભિવ્યક્ત થાય છે

પુત્રોના સર્વનાશના હૃદયભેદક સમાચાર સાંભળ્યા પછી, અંધ ધૃતરાષ્ટ્ર પ્રેમાળ અર્જુનના 'રાજન્! તમે વૈર ન કરો (પણ પ્રેમ કરો)' શબ્દોનું સ્મરણ કરે છે, પણ તેના અંતરમા તો દ્વેષની જ્વાળા ભભૂકે છે અને એ દ્વેષપ્રેરિત જુગુપ્સામા તેણે ભીમને ચગદી

ક્રાન્તદર્શી કવિનું અહીં સૂચન છે કે ગાંધારીએ દીકરાને અધર્મમાંથી અટકાવવા ભારે પ્રયત્ન કરેલો **પણ પૂરો નહીં**. પુત્રસ્નેહથી સમબુદ્ધિમા આવેલી (અતિ અલ્પ પ્રમાણુથી) ક્ષતિને લીધે (જેમ કે કુંતીને પુત્રજન્મ થયાનું સાંભળીને ગાંધારીને ઈર્ષ્યા થયેલી ૧-૧૦૭ ૮ થી ૧૬) એ કર્તવ્ય (સ્વધર્મ) પૂર્ણ રીતે આચારી શક્યા નહિ તેથી કર્મના નિયમને આધીન રહીને, નારી હોવા છતા પુત્રોના સમૂળ ઉચ્છેદથી થતા શોકને પ્રાપ્ત થયા કવિ નિત્ય અમત ધર્મપાલન કરવાનો અનુરોધ કરતા અન્યત્ર કહે છે શરીરના નાશ કરતાય ધર્મ (પાલન) જ વિશિષ્ટ છે शरीरस्यापि नाशेन धर्म एव विशिष्यते ॥ ૧-૨૦૫-૧૭ ગદ્ય

આ છતા પણ ગાંધારીનો પુત્ર-પતિને વારવાનો પ્રયત્ન અને ન્યાયપરાયણતા દુન્યવી સામાન્ય ગજે માપતા અનુપમેય અને અપ્રતિમ જ રહ્યા હતા

તેથી આ નિરૂપણ ગાંધારીનું અવમૂલ્યન કરવા માટે નથી પણ નિર્દોષ ધર્મપાલન (કર્મયોગનું આચરણ) કેવું દુષ્કર છે અને તેને કોઈ વીરલા જ અક્ષુણ્ણ રીતે સાચવી શકે છે. માટે નમ્રતાપૂર્વક, અસૂયા વિના કર્મયોગ આચરવાની કવિ દૃષ્ટિ વિશદ કરવા માટે છે

૩૧ मृतं वा यदि वा नष्टं योऽतीतमनुशोचति ।
दुःखेन लभते दुःखं द्वावनर्थौ प्रपद्यते ॥ ૧૧-૨૬-૪,
तपोऽर्थीयं ब्राह्मणी धत्त गर्भं गौर्वोढारं धावितारं तुरंगी ।
शूद्रा दासं पशुपालं तु वैश्या वधार्थीयं त्वद्विधा राजपुत्री ॥ ૧૧-૨૬-૫,

૩૨ કુંતીના કહેવાથી યુધિષ્ઠિરે કર્ણની ઉત્તરક્રિયા કરી હતી. પરંતુ કર્ણના જન્મની આ વાત ગુપ્ત રાખવા માટે યુધિષ્ઠિરે સ્ત્રીઓને શાપ આપતી વાણી ઉચ્ચારેલી કે, "સ્ત્રીઓના હૃદયમા ગુપ્ત વાત ટકશે નહિ', એવું મ ભા. ની મુંબઈ આવૃત્તિમા આવતું વચન અહીં ક્ષેપક તરીકે મુકાયેલું છે જુઓ 'સ્ત્રીપર્વ' ક્ષેપક ૮૦. પરંતુ સમીક્ષિત વાચનાના 'શાંતિપર્વ' અ. ૬-૧૦મા યુધિષ્ઠિરને આ શાપ આપતા નિરૂપ્યા છે.

નાખવાની યેાજના ઘડી. દક્ષ-વત્સલ શ્રીકૃષ્ણે તે નિષ્ફળ કરી. ધૃતરાષ્ટ્રના દુષ્કૃત્યોની ને દુર્યોધન જેવા દુષ્ટ મનુષ્યના વશવર્તી-પરતંત્ર બનીને રહેવાની તેની જીવનચર્યાની સમીક્ષા કરી, તેને ધર્મમાર્ગ ઉપર સ્થિર થવા અને વૈરઝેર ત્યાગી પ્રેમભાવ સ્થાપવા સમજાવ્યું. દુર્યોધનની અનુપસ્થિતિમા ધૃતરાષ્ટ્રે પ્રીતિભાવ દાખવ્યેા પણ ખરેા.

અને પછી રૌદ્ર રણભૂમિનુ નિરીક્ષણ કરવા નીકળેલાં ગાન્ધારીની સાથે જ શ્રીકૃષ્ણે પ્રયાણ કર્યું. એ ધર્મશીલા સાધ્વી નારીના આઘાત-પ્રત્યાઘાતોને અનુકમ્પા અને સહાનુભૂતિથી નરમ પાડ્યા. એના અંતરના દુઝતા ઘાનેા મલમ બન્યા. એના પ્રકોપના વિદ્યુત્પ્રહારમાથી સુકેામળ પાંડવોને બચાવી પેાતે જ એનું નિશાન બન્યા. અને એમ પ્રિયજન અને સજ્જન પાંડવોને તેા બચાવ્યા જ, સાથે એટલા જ પ્રિય અને સજ્જન ગાન્ધારીને પણ કુળના રહ્યાસહ્યા અંકુરોને ભસ્મીભૂત કરવાના પશ્ચાત્તાપના અગ્નિકુંડમાં ગેાતાવામાથી પણ ઉગારી લીધા.

એમ સૈાને ઉગારી લીધા પછી એ ક્ષમામૂર્તિએ ગાન્ધારીના શાપને મુખ બગાડ્યા વિના સ્વાભાવિકપણે સ્વીકારી લીધેા. ભાવિ અપમૃત્યુ અને કુલનાશની આપત્તિઓની વેદનાને સહેજ પણ લેખામાં લીધા સિવાય, પૂર્ણપણે સહન કરીને એ પુરુષોત્તમે શાપ દેનારને પણ વસ્તુસ્થિતિનેા યથાતથ ખ્યાલ આપીને मा च शोके मनः कृथा ।નુ સાન્ત્વન આપ્યુ;

કર્મમાત્રથી અલિપ્ત એવા પૂર્ણ કર્મયેાગી, મહાયેાગેશ્વરમા જ આ તાટસ્થ્ય, વાત્સલ્ય અને ક્ષમા (ક્ષમાશીલતા અને સમર્થપણું) સંભવી શકે.

* * *

સતી ગાન્ધારી અહીં એવા પરમ ભક્ત જીવનું પ્રતીક છે, જેણે સમગ્ર જીવન સત્ય-ધર્મની ઉપાસનામા ગાળ્યું. સતત પરમાત્માનું અનુસ્મરણ કર્યું. એમ કર્તવ્ય-કર્મ કરતાં કરતા અનેક વિપત્તિઓ વેઠી. ભીષણ સર્વનાશની તીક્ષ્ણતમ વેદના સહન કરી. સ્વયં ધર્મને જ જાણે કે ક્યાંઈ જતેા દીઠેા. અને એણે પરમાત્મા સાથેનું અનુસંધાન જાણે કે, થોડી ક્ષણેા માટે ગુમાવી દીધુ. ગાન્ધારીએ શ્રીકૃષ્ણને દીધેલેા શાપ એ શાપ નથી સર્વો, પરંતુ પરમાત્માના અણધાર્યા વિરહથી ઉદ્ભવેલી, કોઈ પણ સ્થૂળ વેદનાને ટપી જાય એવી એ તીક્ષ્ણતમ-તમ વેદનાનું પ્રકટીકરણ બન્યેા. શાપના મિષે એ વત્સલ અન્તર્યામી પ્રત્યે ફરિયાદ છે 'તમે મને કેમ છેાડી દીધી?'[૨૬]

પરંતુ અન્તર્યામી તેા બાથ પકડીને સાથે જ ઊભા છે. અન્તરમાં ભારી રહેલી અનેક અલ્પ દૂષણેને ય વેદનાની ભઠ્ઠીમા ગાળી નાખીને વાત્સલ્ય અને ક્ષમાશીલતામાં પરિવર્તિત કરે છે એને અહિંસક આચાર શીખવે છે. નવું જીવન બક્ષે છે.

અને એમ માનવજાતિ વાત્સલ્ય અને ક્ષમાના પથે (અહિંસાના માર્ગે) આગળ વધે છે.

---

૨૬ સર ક્રૂસારૂઢ પરમ ભાગવત ઇસુ ખ્રિસ્તના અન્તિમ શબ્દો : 'એલી એલી લમા સબક્થની? અર્થાત્ 'મારા ભગવાન, મારા ભગવાન, તમે મને કેમ છોડી દીધો?'

(જુઓ 'શુભસંદેશ' માથ્થી ૨૭-૪૬, ને માર્ક ૧૫-૩૪)

પરિશિષ્ટ

' સિન્ધુ '

(સંદર્ભ ગાન્ધારીશાપની પાદટીપ ૨૦)

માત્ર વીસ વર્ષની તરુણ વયે ચિરનિદ્રામાં પોઢી ગયેલી બંગાળની તરુ દત્ત (૧૮૫૬–૭૭) 'રામાયણ'માંથી માતૃપિતૃભક્ત શ્રવણનું વસ્તુ લઈને 'સિન્ધુ' કાવ્ય લખ્યું છે. બંગાળમાં શ્રવણ 'સિન્ધુ' નામે ઓળખાય છે. ઉન્નત અને પરિશુદ્ધ બનતી જતી ઊર્મિઓનું ગાન કરી, અન્તરની ચેતનાને એ નાનું કાવ્ય દિવ્યદર્શન કરાવે છે. શાપ આપ્યા સિવાય પણ એનાં પાત્રો ભાવિભાવની ઝાંખી કરીને રાજા દશરથને માર્દવથી ચેતાવે છે. તેમાંથી ઉપયુક્ત થોડી કંડિકાઓ:

રાજા દશરથે અજાણપણે, મૃગ માનીને 'સિન્ધુ' અર્થાત્ શ્રવણને વીંધ્યો. બાળક સિન્ધુની ચીસ સાંભળી દશરથ તેની પાસે દોડી આવ્યા, ખોળામાં લીધો ભાનમાં આણ્યો. સિન્ધુ ભાનમાં આવતાં દશરથના મુખમંડળ ઉપર બ્રહ્મશાપના ડરની ઘેરી ચિન્તાભરી રેખાઓ છવાઈ ગઈ. પણ ઉદાસ સિન્ધુ બોલ્યો

"What dost thou fear, O mighty king?
For sure a king thou art!
Why should thy bosom anguish wring?
No crime was in thine heart!

* * *

"No curses, no! —O bear no grudge,
Not that my blood has split,
Lo! here before the unseen Judge,
Thee I absolve from guilt

"The Iron, red-hot as it burns,
Burns thouse that touch it too,
Not such my nature—for it spurns,
Thank God, the like to do.

"Because I suffer should I give
Thee king, a needless pain?
Ah no! I die but mayest thou live
And cleansed from every stain!

"મહારાજ તમે શું કામ ડરો છો? તમારા હૃદયમા કંઈ પાપ નહોતુ તો પછી હૈયામા આટલી બધી વેદના કેમ?

"ના રે ના, હુ શાપીશ નહિ મારુ લોહી ઢળ્યુ તેનો કશો દુ:ખરોષ મારા અ તરમા નથી. એ અદૃશ્ય ન્યાયાધીશની સમક્ષ તમને હુ દોષમુક્ત ઠરાવું છુ.[૩૪]

"અગ્નિથી લાલચોળ થયેલુ લોઢુ સ્પર્શે તેને દઝાડે છે: ના મારી પ્રકૃતિ એવી નથી. પાડ ભગવાનનો, એને લોઢાની માફક વર્તવુ સાવ અણગમતુ છે.

"મને પીડા થઈ એટલે મારેયે તમને નાહક પીડવા એ ક્યાંનો ન્યાય? ના મહારાજ, હુ અત્યારે મરી રહ્યો છુ, પણ તેમે જીવો, કોઈ ડાઘ વિના જીવો."

સિન્ધુના નિર્દોષ વચનોથી દશરથ દ્રવીભૂત થઈને રડવા લાગ્યો મરણોન્મુખ સિન્ધુએ તેને આશ્વાસન આપી, પોતે એક વખત કબૂતરના જોડીમાંથી નરને મારી નાખેલો, તેની માદાના આક્રંદ અને દુ ખથી ભરપૂર ખિન્ન દૃષ્ટનુ ફળ પોતાને મળ્યુ છે, વગેરે વિગત કહી પોતાના ઉપવાસી નિર્બળ વૃદ્ધ માતાપિતાને પાણી પહોંચાડવા કહ્યુ દશરથ બાળક સિન્ધુનું શબ અને જળનું કમ ડળ લઈને તેના માબાપ પાસે ગયો, ભૂખ અને તરસથી પીડાતા અને બાળક સમયસર પાછો ન આવ્યો તેની ચિન્તાથી આકુળવ્યાકુળ વૃદ્ધો આગળ વ્યથિત હૃદયે બીના વર્ણવી પુત્રશોકથી બ ને વૃદ્ધોના હૃદય ભાંગી પડ્યા. એમના મૃત્યુની ઘડી આવી પહોંચી અને અ ત સમયની એ ઘડીઓમા અન્તર્દૃષ્ટિ ખૂલી ગઈ. એમને ભવિષ્ય-દર્શન થયુ શાપની અભદ્રતા અને કટુતા આણ્યા સિવાય એમણે દશરથને એ વિગત જણાવી, વૃદ્ધ મુનિ કહે છે·

"Our hearts are broken Come dear wife,
    On earth no more we dwell;
Now welcome death and farewell life,
    And thou O King farewell!
"We do not curse thee, God forbid,
    But to my inner eye
The future is no longer hid,
    Thou too shalt like us die.
"Die–for a son's untimely loss!
    Die–with a broken heart!
Now help us to our bed of moss,
    And let us both depart."

("Ancient Balleds & Legends of Hindustan by Toru Dutt, P. 132 ff–140 ff)

---

૩૪ સર. શાપ એ છે અનાચાર, શાપ દેવો ન કોઇને
આઘાત થાય છે એથી પ્રભુના પ્રેમનેત્રને. —રમણભાઈ નીલકંઠ

" અમારાં હૈયાં ભાંગી ગયાં છે ચાલો સતી, આ દુનિયાની વિદાય લઈએ. હર્ષથી ભેટીએ મૃત્યુને, ને જીવનને આપીએ વિદાય, ને રાજા તમને પણ.

" તમને શાપ નહીં દઈએ, રાજા. ભગવાન એમ ન કરાવે ! પણ મારી અન્તર્દષ્ટિ ભાવિ પરનો પડદો હઠાવીને જોઈ રહી છે, રાજા કે તમારેય અમારી પેઠે મરવાનું નિર્માણ છે.

" મરવાનું છે તમારે પુત્રને અકાળે ગુમાવીને, રાજા, અને ભગ્ન હૃદયે હવે અમને પોઢાડી દો શૈવાળની શૈય્યામાં અને વિદાય લેવા દો અમને આ ફાની દુનિયાની."

(લેખકનાં આગામી પુસ્તક '**શ્રીકૃષ્ણ–પુરુષોત્તમ અને અન્તર્યામી**'નું એક પ્રકરણ)

पद्मसुन्दरविरचित

कुशलोपदेशकोश

सं नगीन जी. शाह

The Kuśalopadeśakośa, as its name suggests, is a small collection of beneficial wise sayings embodied in 77 Sanskrit verses. It contains practical suggestions for the success in political, social and religious career. It is fraught with pithy sentences expressing practical sagacity.

The style is simple. It is neither elaborate nor obscure One hardly finds any literary embellishment The work seems to be the first composition of Padmasundara, the author.

Padmasundara was honoured by Emperor Akbara He was a great scholar and prolific writer. He wrote *Akabaraśāhiśṛṅgāra-darpaṇa* (a work on poetics, published in Gangā Oriental Series), *Hāyanasundara* (a work on Astrology), *Pramāṇasundara* (a work on Logic, included in *Jaina Philosophical Tracts* published in L. D. Series), *Sundaraprakāśa-śabdārṇava* (a lexicon). *Yadusundaramahākāvya*, *Pārśvanāthamahākāvya*, *Rājamallābhyudaya mahākāvya*, etc

The text of this small work is edited here on the basis of a paper ms belonging to the L. D. Collection preserved in the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad. It bears the Serial No 1682. It has three folios. Folio 1A is blank and 3B contains only 10 lines. Folios 1B, 2A, 2B and 3A contain 14 lines each. Each line has 42 letters The size of the ms is 20 5 cms x 10.5 cms. The handwriting is uniform and beautiful. The ms is written in the 17th century of Vikrama Era

कुशलोपदेशकोश

श्रीपरमज्ञानप्रदाय नमः

नत्वा मद्गुरुमुद्गिरन्तमनिशं धर्मोपदेशामृतं
यत् पीतं श्रवणाञ्जलीभिरजराऽमृत्युप्रदं देहिनाम् ।
श्रीमन्त यदनन्तशर्मशिवद कर्मारिमर्मापह
ज्योति पुञ्जमिवानिस(सं)स्फुरदुरुज्ञानप्रभाभासुरम् ॥१॥

सदसद्व्यवहारनयाल्लौकिकलोकोत्तरप्रमाणवशात् ।
सद्भूतेतरभावान्नयसङ्ग्रहता सती यदपि ॥२॥

तदपि व्यवहारनये प्रवृत्तिरिति लौकिकी समाख्याता ।
सद्गासद्दशहिताय प्रहिता कविवचनरचनाऽस्ति ॥३॥

वक्ष्ये बोधविबोधनकुशलं कुशलोपदेशकोशमिदम् ।
कुरुते विचक्षण खलु निरीक्षितं श्रुतमतेर्बुद्ध्या ॥४॥

सामर्थ्यमखिलकरणे बहिराकारस्य गोपनं युक्तम् ।
शस्त्रव्यसनाभ्यसनं कार्यं विजिगीषुणा सततम् ॥५॥

प्राय परिभवभुवनं पुरुष परुषो निराकृति कथित ।
तेन विशेषाडम्बरमपि हेयं न च बुधैर्जातु ॥६॥

कोऽपि न विश्वसनीयो विशेषतो दुष्टमनुजनिवहानाम् ।
ज्ञानप्ररूपिताखिलधर्मभ्रंशं समीप्सुवताम् ॥७॥

निजमतपक्षस्थापनसमुत्थदुर्ध्यानतार्तरौद्रभृताम् ।
पाखण्डदुष्टसत्त्वप्रत्यन्तनिवासिना सङ्गम् ॥८॥

योऽपिद्बालचिरन्तनविरुद्धधूर्ताम्बुवह्निनृपतीनाम् ।
हेमकृद्भन्यशपथप्राचकीर्पूणां परित्याज्यम् ॥९॥

नीचालसशस्त्रभृतां शृंगिसरिन्नखिनरेशवश्यानाम् ।
बलवन्नास्तिकचौरकृतघ्नदुर्बुद्धिपुरुषाणाम ॥१०॥

प्रातस्त्यशान्तसमये क काल को व्ययागमो देश ।
कोऽहं काममशक्ति को वैरी सम्पदनुबन्ध ॥११॥

को देव कस्याहं किं कुलमुख्यं सुखं ममास्ति कुत ।
प्रत्याहृते परै किमु सद्य प्रत्युत्तरं दातुम् ॥१२॥

इति चिन्तयति मुहुर्मुहुरहर्मुखे किं दिनस्य मम कृत्यम् ।
के सुहृदो गुरुरपि क सदसत्कृत्यं किमिह बन्धु ॥१३॥

स्थितिरिह् सातत्यवती यदन्तिकं गम्यते प्रयोजनतः ।
तस्य स्थैर्यादिगुणव्यसनानि च चिन्तयेन्मतिमान् ॥१४॥
खिन्नैरपि मोक्तव्यं न कालकृत्यं कदाचिदपि सुहृदा ।
क्लेशजित पुरुषोऽपि हि पुरुषार्थफलं न चाप्नोति ॥१५॥
उन्नतमनोरथानां मनस्विना माननीयमपि करणम् ।
तद्विधिरनुमानवशाद् यतते सम्पत्सु सोद्योगः ॥१६॥
परुषं कर्म न कुर्यान् क्षमावते सज्जनाय जातु च न ।
मथितादपि चन्दनतः प्राय प्रादुर्भवत्यग्नि ॥१७॥
सत्सङ्गतिर्विधेया शुभोपदेशप्रदा वयोवृद्धा ।
बहुशास्त्रश्रुतकुशला निरन्तरं सेवनीयास्ते ॥१८॥
इह परलोकविरुद्धं कुर्वाणं नरमभित्यजेद् विबुधः ।
यो हन्ति निजं स कथं परमवति गरिष्ठमन्दमति ॥१९॥
विद्यातप प्रयासै शौर्येण धनेन धर्मसङ्गैश्च ।
अकुलीनोऽपि कुलीनो भवति नरस्तत्क्षणादेव ॥२०॥
नात्मानमतीवोच्चैःप्रयासत खलु गरीयम कुर्यात ।
यदि तस्मादवपातो महते दु खाय तद् भवति ॥२१॥
गतवस्तुनो न शोक कार्यं प्रतिपन्नकार्यपरिहार ।
निश्चिन्तस्वापकृतो निद्राभङ्गो न कर्तव्य ॥२२॥
दैविकमानुषदोषैर्भूय कार्यं न जायतेऽवश्यम् ।
शान्त्या दैविकदोषान्निवारयेन्मानुषान् स्वधिया ॥२३॥
येषामयशो दौ रथ्यं कार्पण्यं मूर्खताऽतिपापत्वम् ।
नित्यक्लिष्टसरोगा मृतोपमास्तेऽपि जीवन्त ॥२४॥
दैन्या वृत्तिरनीहितमनोरथत्वं विरुद्धकरणं च ।
परवशताऽसन्तुष्टिर्नरक किमत परं तस्य ॥२५॥
सकलकुटुम्बः स्ववशः सन्तोषः स्वजनता च विभुत्वम् ।
इष्टमनोरथलब्धि स्वर्गे किमत परं रम्यम् ॥२६॥
दुर्मन्त्रिणि निर्भीक कृतघ्नतस्तूपकारबुद्धिरपि ।
दुर्नयतो नयतेच्छु स नेष्टसिद्धिं लभेत नरः ॥२७॥
वैरमकुर्वन् बहुभिर्वशाद् बहुसम्मते स्वयं स्वमतम् ।
सुसुखैर्भाव्यमवश्यं सर्वासु शुभक्रियासु बुधै ॥२८॥
मायाविनामपि नृणां नि स्पृहता खलु फलप्रदा भवति ।
द्रोहप्रयोजनेन च कार्योत्सुकता स्वत सुजनै ॥२९॥
पात्रेषु न कर्तव्या मत्सरता जातुचित कुलीनेन ।
स्वज्ञातिकष्टमधिकं नोपेक्ष्य कार्यमेकत्वम् ॥३०॥

मानयतामपमानस्तद्दोषाद्यशसोऽपि वृद्धि स्यात् ।
नश्यन्ति ज्ञातिजना भूय· कलहादतिक्रोधात ॥३१॥
वर्धन्तेऽविक्रमधिकं कमलिन्यो ज्ञातयोऽम्बुना मिलिताः ।
परिपूजयेद् विशेषाद् निस्वं साधर्मिकं मित्रम् ॥३२॥
स्वकुलानुचिताय नरो न यानि कार्याय गौरवगरिष्ठ ।
अधमक्रयाणकक्रयविक्रयणायाप्रयोजनत· ॥३३॥
न निजाङ्गवाद्यमनिशं तृणच्छेदं मुधा क्षितौ लिखनम् ।
न नखैर्दशननखानां निघर्षणं कार्यमार्येण ॥३४॥
आत्मानमात्मनैव प्रवर्तमानं निवारयेत् कुपथे ।
पाथोनिधिरुद्वेल परेण किं वार्यते स्वस्मात् ॥३५॥
दानं यदि मानयुतं यथौचित्येन पूजितं वचनं ।
यदि शौर्यं नयवर्यं त्रिजगद्वशकृन् त्रयं चैतत् ॥३६॥
अर्थादधिनेपथ्यो महाधनी सुष्ठुवेषपरिहीन ।
विबल सबलद्वेषी महतामुपहासनिलय स्यात ॥३७॥
चौर्यादिगुणेषु सदा बद्धधनाशो गुणेषु मशयवान् ।
शक्तौ च निरभियोगो नेहितलक्ष्मीमवाप्नोति ॥३८॥
फलसमये सालस्य कृताभियोगो विनिष्फलत्वेऽपि ।
निशङ्को रिपुमङ्गे न नरश्चिरमेधतेऽवश्यम् ॥३९॥
दुर्लभवधिमल्लानां निर्मायनरेष्वनादरी सततम् ।
स्त्रीशठवच·प्रतीन शीघ्रविनाशं समभ्येति ॥४०॥
सेर्ष्य.(र्ष्य) कुल्टाकामी गणिकालुब्धोऽपि निर्धन पुरुष· ।
प्रवयाविवाहकाङ्क्षी सकलजनस्योपहासाय ॥४१॥
कामिस्पर्धो(र्धी) निस्वस्तरुणीकोपाद् विवाहकर्ता यः ।
दोषस्फुट प्रियास्पृक् पश्चात्तापं स समुपैति ॥४२॥
पण्याङ्गनादिषु रिपुर्निवारितार्थप्रियो भियाऽत्यर्थम् ।
स्त्रीरन्ता दारिद्र्ये स हीयते सकलसम्पद्भि ॥४३॥
निर्बुद्धि· सिद्धयर्थी कार्यस्य सुदुखित सुखाकाङ्क्षी ।
अचरकर्या परस्वैर्मन्दमतीना त्रयो गुरवः ॥४४॥
दैन्यः स्वसुतायत्ते भार्यावित्ते वनीपकसदृक्ष ।
दत्त्वानुग्रहणमतिस्तदपरपुरुषाधम कोऽस्ति ॥४५॥
मतिगौरवादहं युर्बहुगर्वीमागधोक्तिभिर्भवति ।
लिप्सुर्लुब्धे नृपतौ दुर्मतयस्तु त्रय· पुरुषा· ॥४६॥
हितवादिषु स द्वेषी रोगी यदपथ्यसेवको भवति ।
नीरुग्भेषजभक्षी निःसंशयतो मुमूर्षुमतिः ॥४७॥

भोजनकाले कुपितो गन्ताऽमार्गेऽपि शुष्ककुलजात ।
कुलमदतोऽसेवाकृत् त्रयो महामन्दमतिमुख्याः ॥४८॥

मित्रोद्वेगकरो यो धूर्तैर्विश्वास्य वञ्च्यते मनतम ।
गुणवान् मत्सरसहितः सकला विकलाः कलास्तस्य ॥४९॥

रमणीरमणीयतरोऽन्यदारसक्तोऽप्रियोऽपि सिद्धार्थै ।
गोष्ठीनिरतो निधनो निर्बुद्धिशिरोमणिः पुरुषः ॥५०॥

धातुर्वादादिकृते विहितधनाशो रसायने रसिकः ।
विषभुक् परीक्षणार्थं त्रिकमेतदनर्थकोशगृहम् ॥५१॥

गुह्योक्ता परवश्य कुकर्मणो भृत्यभीतिकर्ता यः ।
निजकोपसमापाती दुर्यशसामपि पदममी स्युः ॥५२॥

दोषेष्वधिको रसिकः क्षणानुरागी च गुणगणाभ्यासे ।
बहुहानिरल्परक्षी नास्पदमपि सम्पदां भवति ॥५३॥

प्रणतेष्वनतो मौनी दुर्बलपीडितनरेषु सोत्साह ।
बहुगर्वेण स्तब्धो न भवेज्जनवल्लभः क्वचन ॥५४॥

दीनवदनोऽतिदुःखे सुखसम्पत्तौ न दुर्गतेर्भयकृत ।
दुष्कर्मणि निर्लज्जो बालैरुपहस्यते स भृशम् ॥५५॥

धूर्तस्तुत्या भ्रमितस्त्वात्मनि यशसैव पात्रपोषकर ।
आत्महितेष्वविमर्शी क्षयमेव स शीघ्रमुपयाति ॥५६॥

वाचाल कुशलोऽहं चपलः सहितोद्यमोऽस्मि सोऽहमिति ।
निःशङ्क शूरोऽहं स मन्यते यस्तु मूढात्मा ॥५७॥

धर्मद्रोहसुखेच्छुरन्यायेन च विवर्धिषुर्नितराम् ।
श्रेयःसंबलमुक्तो मरणान्ते दुर्गतेरतिथिः ॥५८॥

मुखरत्वेनाभिज्ञः सम्पल्लाभे भवेत् सदा विकृतः ।
गणकोक्तौ सुतकामी न धीमतां माननीयः स्यात् ॥५९॥

बुधसदसि स्वश्लाघी क्लिष्टोक्त्या मन्यते कविंमन्यः ।
व्याचष्टे श्रुतमश्रुतं तन्मतये खलु नमस्कुर्मः ॥६०॥

परगतमर्मस्पर्शी हसन्निवोद्वेजकोऽतिचाटूक्त्या ।
अगुणी गुणिनिन्दाकृत क्रकचप्रतिम परः स पुमान ॥६१॥

दक्षः स्वसभाधीती महातुरः साभिलाषुकोऽत्यन्तम ।
अनवसरज्ञोऽपि गत कपिकच्छुसमा इमे ख्याता. ॥६२॥

वचनास्मारकदूतः खरस्वरो गीतगानकारी च ।
योगी गृहाश्रमरतः सोद्वेगकरास्त्रयश्चैते ॥६३॥

स्फुटदोषिजनश्लाघी गुणिजनगुणनिन्दकोऽसमर्थः सन ।
राजाद्यवर्णवादी सद्योऽनर्थस्य भवति गृहम् ॥६४॥

निजधर्मणोऽपमानं वित्तायुर्मर्मवञ्चनं मन्त्रम् ।
गृहदुश्चरितं च तथा प्रकाशयेज्जातु नो मतिमान् ॥६५॥

मूर्खं पण्डितमान्यो मूर्खंमन्योऽपि पण्डितो मान्य· ।
पण्डितमूर्खान्तरत स पण्डित पण्डितंमन्य ॥६६॥

विच्छिन्नश्रुतवचन· खण्डस्फुटिताक्षरोक्तिवाचाल ।
खण्डितपण्डितमान्यो न खण्डित पण्डितंमन्य ॥६७॥

व्याकरणतर्कछन्दोज्योतिर्वैद्यश्रुतिस्मृतिपुराणै ।
षड्दर्शनमर्मज्ञ सार्वपथीनो भवेत् कुशल ॥६८॥

तद्विपरीतो मूर्खो गणयति बुधमान्यमात्मनाऽऽत्मानम् ।
शठधूर्तादिस्तुतिभि स च मूर्खशिरोमणि प्रवर ॥६९॥

तीव्रक्रोधाहङ्कृतिमायालोभादयो हि सन्ति निजे ।
पात्रमपकीर्तिगुणिनां तत पर प्राप्यते कुत्र ॥७०॥

अकथितपरमर्मज्ञो द्वन्द्वालापावरोधसि परस्य ।
प्रविशेन्नानाहूतो नाङ्गस्पर्शी भवति चतुर ॥७१॥

योऽपृष्टो बहुभाषी परासनग्राहको बहुविरुद्ध ।
बहुहास्यमर्मवक्ता विद्वेष याति तत्क्षणत ॥७२॥

वक्तुर्नवरसमर्म स्वयमनभिज्ञो विनिन्दते तस्मै ।
विद्वद्वचनेष्वरुचिर्निगद्यते ज्ञानदग्धनरः ॥७३॥

गम्भीरमतिविदग्धास्तत्त्वविद· सर्वशास्त्रकुशलाश्च ।
नीरागद्वेषरता दुर्लभ्या मानुषे लोके ॥७४॥

विख्यातकीर्तिधवला सत्कायो दानशीलितपोभि ।
प्रगुणा धर्मणि चतुरा· किमुत मृता सन्ति जीवन्तः ॥७५॥

मुनिपद्ममेरुसुगुरो पदारविन्दद्वयैकमधुपेन ।
मुनिपद्मसुन्दरेण कृतमिति कुशलोपदेशमिदम् ॥७६॥

कुशलोपदेशकोश निजहृदि सदने दधाति य कुशलः ।
तस्याक्षयनिधितुल्या बुद्धिर्न क्षयमवाप्नोति ॥७७॥

इति श्रीपद्ममेरुशिष्यपद्मसुन्दरविरचितं कुशलोपदेशकोशाभिधं लिखनत· संदर्भत·
पूर्णीकृतम् ॥

nal is primarily intended to
researches in Medieval Indian
Hence emphasis will naturally
e languages, literature and
sources of that period. But it
give sufficient space to other
which throw light on Ancient
ulture.

f Contributions

ions embodying original
s; abstracts of theses accepted
niversity; critical editions of the
ed Sanskrit, Prakrit,
nsa, Old Hindi, Old Gujarati
reciations and summaries of
nd medieval important original
tices of manuscripts and textual
will be published in the

of Articles

ld be written in any one of
ing four languages: Sanskrit,
jarati and English.
itten in language other than
hould be accompanied by a
in English

ation

Institute of Indology will pay
m to the authors whose
ns are accepted.

ubscription

Rs. 20/-
Sh. 30
Dollar 5.00

Other Rules

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

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

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

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

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

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

All contributions and correspondence may please be addressed to

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

OUR LATEST PUBLICATIONS

32.	Philosophy of Shri Svaminarayana by Dr. J. A. Yajnik	Rs.
34.	अध्यात्मबिन्दुः —हर्षवर्धनोपाध्यायनिबद्धः स्वोपज्ञवृत्त्या युतः ; सं० मुनिश्री मित्रानन्दविजयजी — नगीन जी. शाह.	Rs.
35.	न्यायमञ्जरीग्रन्थिभङ्गः — चक्रधरकृतः; सं० नगीन जी. शाह	Rs.
36.	New Catalogue of Sanskrit and Prakrit Mss. JESALMER COLLECTION — Compiled by Munirāja Punyavijayaji	Rs
37.	Prakrit Proper Names Pt. II Compiled by Mohanlal Mehta and K. Rishabh Chandra	Rs
38.	Karma and Rebirth by Dr. T. G. Kalghatgi	Rs
39.	Jinabhadrasūri's Madanarekhā Ākhyāyikā. Editor, Pt. Bechardas J. Doshi	Rs
41.	Collection of Jaina Philosophical Tracts Ed. Nagin J. Shah	Rs
42.	Sanatukumāracariya, Editors Dr. H. C. Bhayani and Prof M. C. Mody	Rs
43.	The Jaina Concept of Omniscience by Dr. Ram Jee Singh	Rs
44.	Pt. Sukhlalji's Commentary on Tattvārtha Sūtra of Vācaka Umāsvāti Eng. trans. by Dr. K. K. Dixit	Rs
45.	Isibhāsiyāiṁ Ed. by W. Schubring	Rs
46	Haimanāmamālās'iloñcha of Jinadevasūri with S'rivallabha's Com.; Ed. by Mahopadhyaya Vinayasagara	Rs

Published by Dalsukh Malvania, Director, L. D. Institute of Indology, Ahm
Printed by K. B. Bhavsar, Swaminarayana Mudrana Mandir, 46, Bhavsar
Nava Vadaj, Ahmedabad-13

SAMBODHI

(QUARTERLY)

17 2 '75

VOL. 3 JANUARY 1975 NO. 4

EDITORS

DALSUKH MALVANIA

DR. H. C. BHAYANI

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD 9

CONTENTS

The Absolute as Pure Consciousness (Contd)
Kalidas Bhattacharya

Some Clarifications (Vedānta)
Kalidas Bhattacharya

Some Important Episodes in the Vasudevahiṇḍī and the reconstruction of the Bṛhatkathā
J. C. Jain

Daṇḍin's Indebtedness to Subandhu
Maan Singh

Bappa Bha..i and his Tārāgaṇa
A. N. Upadhye

Two More Inscriptions of Western Kshatrapas
Rasesh Jamindar

The Solankies of Ṭoḍā
Ram-Vallabh Somani

The 'Primitive' in the Kauṭilya's Arthas'āstra
Ganesh Thite

1978 /
17.2.75

A MODERN UNDERSTANDING OF ADVAITA VEDĀNTA

THE ABSOLUTE AS PURE CONSCIOUSNESS (Contd.)

Kalidas Bhattacarya

A

Introspection, we have held till now, is pure subjectvity, subjectivity proper But there is something wrong about it, even as distinguished It is still introspection *of a mental* state. It is still compelled, as it were, to refer to a state that is an object, and so far, therefore, as not fully dissociate or free. It is not fully free for another reason also Introspection, even of the spiritual type, is after all a temporary affair and, however prolonged, relapses every time into unreflective work-a-day life. The final essence of an individual, as completely dissociate from all that is accident, should, on the other hand, be a never-lapsing introspection that is under no compulsion to refer to a mental state

Introspection could be prolonged, as much as one liked through concentration on a particular state of mind, usually a cognitive one, and the chances of lapse into unreflective life could be eliminated through continuous culture of detachment, love of truth and freedom, etc. which all tend to paralyse distracting factors But though introspection could be made permanent that way it would still remain introspection *of a mental state*, of the state, viz which has been concentrated on How can it get away from the need of referring and realize its pure essential being as subjectivity untarnished ?

The whole question, however, is in a way illegitimate. One who asks this question has understood introspection as only psychological *Spiritual* introspection does not *concentrate on* a mental state as an object. It rather is intent on *withdrawing*

from[1] it Even positive concentration on a state (or anything whatsoever) is not possible till one withdraws from its surroundings Spiritual introspection not only withdraws from the surroundings, it seeks to withdraw even from what is left over. Withdrawal here is from the latter's presentedness, from it as an object, and the result is its liquidation into subjectivity, its reduction to the subjective act of withdrawal itself[2] and *pari passu* the understanding of it as symbolic construction In spiritual introspection, the so called reference to the mental state is thus self liquidating, nullifying the content, dialectically enough, as soon as it is said to be held to Not that there is no reference, but the reference is ever vanishing As ever vanishing, it claims to be, at the ideal stage of perfection, really no reference at all and is, during the period of vanishing, a sort of *free* reference, resisting, as it does, any kind of compulsive entanglement in it Its free reference to the object—here to mental states—is the same thing as its withdrawal from that, only symbolically interpreted in a forward-looking language. Spiritual introspection is never compelled to refer to any object.

There is, of course, an alternative here The alternative is mere withdrawl, bare transcendence, without any positing of positive subjectivity, such transcendence being neither positive nor negative. Not positive because no subjectivity is posited, and not negative for the following reason.

Though it is said that the presentedness, i e the objectivity of mental states, is negated, what is really negated here is only the *genuineness*, the *ultimacy*, of objectivity, not that objectivity as after all there, so that what is intended is not so much negation as viewing from outside.

1 This is a new characteristic feature of spiritual introspection not touched before

2 In Pātañjala Yoga it is called *nirodha*, taking place at a higher level of *citta* than where *ekāgra* takes place The conscious *samādhi* at this higher level is wholly negative, called *asamprajñāta*, as distinct from the *samprajñāta* at the *ekāgra* level *Nirodha* has, by some, been called *asparśa-yoga*, Some, again, call it *apraṇidhāna-yoga*.

Another name of this viewing from outside is transcendence which is an entirely indeterminate affair, neither positive nor negative nor-one may add-both positive and negative or neither-positive-nor-negative[3], because it involves no sort of commitment at all. It is merely viewing from outside without any sticking to, any commitment to, that *outside* This is the Mādhyamika concept of *śūnyatā*. Or-a third alternative-, the withdrawal or transcendence, even as so indeterminate, may be understood as after all a form of *consciousness*, but consciousness which, in spite of its purity, is still wholly indeterminate This is the Yogācāra concept of *vijñaptimātratā* Neither of these alternatives, hower, is acceptable to the Advaitin Withdrawal, according to him, is negative attention, and all negation, he holds, presupposes, and posits also as a result, a positive as the ground. That positive ground, according to him, is pure subjectivity Implicitly operating as the ground all through of the process of dissociation, from the extra-bodily world, through body and mind, to the stage of introspection, it evidences itself reflectively in its pure positive autonomy at this last stage The Advaitin does not deny that lured by the successive acts of withdrawal, one might think that this withdrawal alone, whether as *śūnyatā* or as *vijñaptimātratā*, is the ultimate stand It is just in order that one is not misled that way that between what he would call final realization and that transcendence he introduces another item for training, viz a warning statement *(mahāvākya)* that the final truth is pure subjectivity, not merely the withdrawal nor even the withdrawing self *qua* withdrawing It is this warning statement that occasions at the stage of final withdrawal the direct awareness of pure subjectivity It revives the implicit ground that has so long been continuously pushed aside under the pressure of ever growing withdrawing activity The final withdrawal, called trancendence, is not, according to the Ad-

3 Neither-positive-nor-negative is still in the form of a possible commitment, only demanding that the indecision will ultimately be removed at a higher level.

vaitin, the final truth, for, first, substantively, it is but pure positive subjectivity, and, secondly, the final withdrawal as a process has again to be withdrawn from, this last withdrawal being absolutely non different from that substantive pure subjectivity, being different only in name.

There is somthing novel about the warning statement too. Ordinarily, whatever knowledge we have through a *statement* is conceptional, not direct But the warning statement in question occasions direct awareness of subjectivity. This is possible because, like statements which point to things bodily present before us, this warning statement points to the ground which has all along been present This is the Advaita theory known as *śābdāparokṣavāda*. The Advaitin, however, would not object to other means for reviving the awareness of pure subjectivity The warning statement is requisitioned in order to correct the Mahāyāna infatuation with bare transcendence

Spiritual introspection as self-revealing pure subjectivity is, as we have shown, not *tied to* the mental states it refers to. Either this reference is all *pseudo* or even as reference it is free.

Even if one understands the introspection under consideration as psychological, even then its reference to the mental states introspected may not be as compulsive as that of these states to their objects Even psychological introspection can conceivably get away from the need of referring and realize its pure being as subjectivity untarnished if it is made to concentrate on one particular mental state, viz the conviction (reached through systematic analysis) that from out of every mental state and, therefore, from mind itself as their objective substratum introspection, which had stood so long as undistinguishedly fused there, is to get dissociated in its free subjectivity. This demand on which introspection now concentrates is undoubtedly an objective mental state, but as a *demand* for the realization of subjectivity proper it is an object that continuously dissipates itself, making room for

that subjectivity to get dissociated. The demand, in other words, is just for the objective mental state to forgo its objectivity In so far, then, as introspection has for its object a mental state that goes on liquidating itself, it cannot be said to be *bound* by that state. In plain language, it is not so far compelled to refer Whatever reference is there is *free* so far. So far, again, as the reference is free, so far the subjectivity of introspection is not jeopardized. Whatever of non-freedom appears to linger is evidently in the process of self-dissolution. It follows inevitably that the ultimate freedom of man lies in purest non-referring subjectivity-subjectivity which is wholly in itself

B

All difficulties are not over yet. The Advaitin insists that there is another hurdle—and a big one at that–to cross Introspection, even of the spiritual form, is after all a subjectivity conscious of itself as an *individual*, as *I*, not as *you* or *he*. My introspection, whether spiritual or psychological, is after all my introspection, not yours or his What I introspect, spiritually or psychologically, is a particular group of mental states which are mine only I do not introspect your or his states, nor you or he mine. If, then, the final truth is to be pure subjectivity, it cannot be *I*-consciousness only, however reflective and dissociate that may be There are many such centres of subjectivity each of which may claim to be the ultimate truth. Obviously, this is not the Advaita thesis It follows that even the sense of individuality—*I*-consciousness —has to be transcended. How is this transcendence to be effected in order that one may land in some impersonal subjectivity ? Normally, subjectivity is so much of the form of 'I' that if there be any that could transcend this limitation it should better be given another name. A more non commital name is 'consciousness'. How, now, to pass from pure individual subjectivity (*jīva-sākṣin*) to impersonal consciousness?

It cannot be said that *you* and he are only objects to me quite as much as other objects and may be withdrawn from in the way they are, This cannot be said if only for the reason that in my awarness of *he* I am aware of him as a possible person, as one who, with his body and mind, *can* claim himself as an *I* exactly as I do The only difference is that while in claiming myself as a person I understand myself essentially as *I* the pure subjectivity that is free of body (and mind), I understand *him* as a person only so far (and necessarily so) as I understand him through a body-identified, in other words, solely by means of that body and, therefore, in whatever way, though partially, with it I am not directly aware of him as a centre of pure consciousness even implicitly as I am in my own case explicitly I am aware of him as a centre of pure consciousness only as *he would* claim it as his *I*. As for *you*, it is only a *he* selected for my addressing, with, however, this important distinguishing feature that in my addressing you - or one of the '*he*'s as you - I feel somehow *confronting* your 'I', you as a centre of pure consciousness, directly You and he are as much independent *subjects* as I am and should not, therefore, be understood in terms of the *I* that constitutes me as pure subjectivity The theory known as *ekajīvavāda*[4] is unacceptable How, now, to transcend the individuality that lingers in introspection ?

Some hold that this individuality derives ultimately from the individuality of the mind and body, called mine, and would, therefore, lapse automatically as these latter are, withdrawn from Their idea is that pure subjectivity *as such*, forming the final essence of the individual, is impersonal, though misunderstood as personal, i e individual, because of its undistinguished fusion with the mind and body, called mine, so that with the process of dissociation from these completed it comes to be realized as it is in itself, as free of all individuality. At the first stage, indeed, of introspection there is still some reference to mental states, but as that reference is

4 I have here touched only the central point of *ekajīvavāda*.

necessarily in the process of self-liquidation nothing more need be done if we only hold on to it. The reference in the intrinsic process of self liquidation will eventually disappear of itself

But this account is based on *ekajīvavāda* and stands or falls with that As soon as you and he are recognised as independent subjects coordinate with me, *ekajīvavāda* collapses It cannot be said that the apparent individuality of each of these subjects is eventually that of the corresponding mind and body, only wrongly attributed to them For even if we assume that, what it would all come to is that *in each case* including the case of *I*, there is *a* non-individual pure consciousness as a final truth, and that, in turn, would mean that there are many such pure consciousnesses True, there being no other criterion of individuality at this state, *logically* these so-called many non-individual pure consciousnesses have to be taken as one and the same But with the Advaitin, no final judgment comes from logic. Logic has no independent say; it either only strengthens (chiefly by way of refuting contrary possibilities) what one has already experienced or proposes what one is to experience, their being in either case concrete living experience that supersedes logic. What one *is to* experience is not, again, in Advaita, just what is logically proved It is in the minimum, what *others* (in the Advaita fold) have already experienced (and what as so experienced have been recorded in the Scriptures), what, in other words, are livingly suggested in one's own experience and therefore demand to be livingly experienced, though after requisite discipline of mind. In the living experience known as introspection there is no living suggestion, no living demand, as to *how* the non-individual pure consciousness that I am to experience should be indentical with what he or you are to experience Rather, he and you being from the beginning experienced as distinct subjects—either distinct in themselves or distinct from me—and contrary living suggestions not forthcoming, the demand is that when the individualities of mind-

body complexes are transcended the pure consciousnesses arrived at are still each individual.

In the absence of any contrary suggestion, *I*, *you* and *he* even as pure subjectivity, are each so far individual, even though the individuality of the mind-body complex has in each case been transcended Indian transcendentalists are mostly at one in this thesis Only the Buddhists and *ekajīva-vadins* have disagreed. Even the *bahujīvavādi* Advaitins admit the plurality of *jīvasākṣins* Some of these transcedentalists who believe in the plurality of pure selves—we mean the Sāṁkhya-Yoga philosophers, the Vaiṣṇavas and some Śaivas—have stopped with this plurality, never attempting their merger in a Great one; and some, like the *bahujīvavādi* Advaitins and most of the Śaivas, have advocated the merger Though the *bahujīvavādi* Advaitins admit the plurality of *Jīva-sākṣins* they hold yet that this plurality is as transcendable as that of other things If plurality in other cases was only a mode of symbolic representation *nāmarūpa*, so is the case here too. Even *jīvasākṣin*-and, therefore, its plurality-is a symbolic representation of one undifferenced absolute pure consciousness, and the *jīvasākṣin*, by transcending its individuality, may pass on to that But how exactly ?

C

In religious attitude man does, as a matter of fact, withdraw, or at least seeks to withdraw, from his individuality. Through whatever degree of self-abnegation he comes to be in communion with a supreme over-personal[5] self called God. This over personal self is understood, in the minimum, as the most perfect ideal without any blemish or limitation any-

5 Over-personal in the sense that God transcends the individual *I*, *you* and *he* who are normally called persons Otherwise, however, the God of religion is himself a person in the sense of being a unit of consciousness, though even as a unit it is limitless, *freely*, i e symbolically or creatively, granting unithood to individual subjects or somehow comprehending them.

where. An ideal everywhere is the *final* point to be arrived at in the line of progress one is continuously achieving Here, in our present case, the line of progress is that of dissociation from whatever is objective – better, from whatever is symbolically representable as construction[6] from the point of view of subjectivity Hence its maximum is the ideally perfect blemishless subject, called God, from whose point of view even the individuality of the individual subject is a symbolic of creative representation. To whatever extent, then, in religion the individual subject negates himself to be in communion with this over-personal subject, and the important point to note is that all individual subjects agree that one and the same over-personal ideal subject[7] is the ideal for them all to be in communion with The *ideal* for different people in the same attitude cannot differ from individual to individual, quite in the same way as the same physical world for common men does not The ideal everywhere is a demanded existence, not what is immediately there in its actuality. It is a regulative principle, and as such it is felt as what *ought to be*, what has to be realized, either by way of making it actual through will or by way of experiencing oneself as essentially constituted by it, and in the latter case the experience in question is either one of identity—partial or complete—or some very close relation.

Two other distinctive features of religion may here be noted. The first is that in religion proper as *communion* the individual, before he comes to be in communion with God, has already, through proper discipline, experienced himself as a centre of pure subjectivity he has already freed himself from entanglement with his mind-body complex and *a fortiori*, through that, from the world of physical things In other words, one who is in religious attitude proper is already at a

6 According to some transcendentalists, representable as created by (transcendental) will

7 'Subject' here means centre of pure consciousness. God is the absolute final centre of consciousness.

much higher level than one in which an ordinary man is he is already as free as possible. The second point to note is that religion is basically a matter of *feeling*, not of knowledge. In feeling, as distinguished from knowledge, some sense of individuality has to persist In spite of whatever amount of self-abnegation is required for communion with God, he feels after all that it is he who is in such communion No doubt, he feels too that he is he only so far as he depends on God, but there is no denying also that it is he who finds himself to be so dependent. Communion is basically this indetermination, this see-saw, and such indetermination is exactly what distinguishes feeling from knowledge When angry with a person I feel him as hateful, this hatefulness is experienced to be as much an objective property of the person as alternatively my hating In knowledge as a form of experience, on the other hand, the individual knower *I* counts for nothing. the situation there is that X is such and such, not *I know that X is such and such* Even self-knowledge is no exception in self-knowledge the situation is that the *I* is such and such. The so-called concomitant experience of the *I* that knows this situation—the *I* that is the so-called subject relatively to he *I* that is known—is only a misreading of the self-revelation of the latter.

Religion proper is a matter of feeling involving self-abnegation, to whatever extent, and it is appropriate to a stage of spiritual purity where exactly—to come back to our main thesis—there arose the cognitive demand for getting rid of individuality The moral gathered is that in the cognitive attitude too individuality can be dissociated from through concentration on the *ideal* at this stage If in religion it was communion, here it is the cognitive *discovery* of the ideal, and the ideal here is the same perfect pure consciousness which as one and the same ideal for pursuers of spiritual dissociation is the absolute truth. Since here the approach is not through feeling the truth is not God with whom one might be in communion, nor is there any see-saw of the individual seeker and

that truth. The ultimate here is the final perfect blemishless subjectivity which, after the dissociation from all that is object is complete, demands to be discovered cognitively as not only over-personal but intrinsically as *impersonal* pure consciousness constituting the truth of all that has so far been realized, viz purest individual subjectivity As at the ultimate stage there is no question of alternation between it and the individual that realizes it, the absolute is the only truth and the whole truth. This is knowledge-discovery of the ultimate principle, realization which, not having any emotional warmth about it, is colder no doubt, than communion, but despite that, a profoundly living experience, throbbing with all the pulses of spiritual life, and yet dignified and with all the controlled quiet of ommiscience and omnipotence The ultimate is omniscient in the sense that everything, from the individual pure subjects to the grossest physical things of the world, is to be understood as its different symbolic representations at appropriate stages, it is omnipotent in that these symbolic representations are its own construction, it first symbolically diversifying itself into many centres of pure individual subjectivity, and then, through them, constructing their respective mind-body complexes and the world of physical things—may be, each latter through what just precedes it, may be, alternatively in other ways.

From pure individual subjectivity to this impersonal pure consciousness as absolute it is a prolonged passage consisting of grades and stages, no sudden leap. Though religion is a feeling attitude it it not, for that reason, of no relevance to the knowledge approach to the absolute. It may well constitute a stage in the passage from the pure individual subject to the absolute. *Īśvara-sāṣkin*[8]—the God of religion proper—may well be a stage between *jīva-sākṣin* and *Brahman* But this is not necessary The path from *jīva-sākṣin* to *Brahman* may pass through quite another stage or stages, *Īśvara-sāksin* not coming into the picture at all.

8 Not Īśvara, as the term is ordinarily understood to be. The distinction between *Īśvara-sākṣin* and *Īśvara* will soon be worked out

Whatever be the relevance of *Īśvara-sākṣin* for the realization of *Brahman-hood*, we may note in passing that there are two widely different concepts of God in the Advaita literature One of these—the more important one- is that of *Īśvara-sākṣin* who, like *jīva-sākṣin*, and more perfectly than that, dissociates himself from all that is object, realizes himself as pure consciousness and has the whole world of objects as symbolic constructions As just said, in these respects the *Īśvara-sākṣin* is at a stage advanced in that (*i*) for him, even the *jīva-sākṣin* is a symbolic construction, (*ii*) he is over-personal pure consciousness, one sole absolute centre of consciousness and (*iii*) ultimately he constructs the *jīva-sākṣins* symbolically and the rest of the objective world through them[9], so that the ultimate agency (of course, symbolically understood) belongs to him, not to the *jīva-śākṣins* There are two other differences One is that while the individual (*jīva-sākṣin*) was first aware of himself as only undistinguished from the mind-body complex (and entangled through that in the world of physical objects) and then having dissociated himself from these came to discover himself as free so far (even having been really free in spite of apparent fusion), *Īśvara-sākṣin* is not understood that way. He is somehow understood as ever free. True, he represents himself symbolically as pure individual subjects. But that representation is not the same type of construction as when an individual subject constructs (is made to construct) his own world of objects To the *Īśvara-sākṣin* individual pure subjects are not *objects* No individual pure subject is wholly a construction He evidences the *Īśvara-sākṣin* bodily, though as limited The latter appears in no way as shrouded (except partially) or distorted, symbolic construction presenting the *Īśvara-sākṣin* as limited, which it is really not. The first difference, then, between the *Īśvara-sākṣin* and the *jīva-sākṣin* is that unlike the latter the former is ever free.

9 When it is a question of constructing the world that is *common to* the individual *jīvas*, it is constructed by the *Īśvara-sākṣin* through *some* specific *jīva-sākṣins* Except these specifically few *jīva-sākṣins*, others are made to construct each his own world of objects only.

There is another difference which is more fundamental. It is that in his very act of constructing the *jiva-sākṣins* and the world of objects the *Īśvara-sākṣin* is understood equally also *as not constructing it*, understood, in other words, as enjoying his being – and that in fullest self-evidence – as just the sole solitary truth = pure impersonal consciousness, and nothing else This is *Īśvara-sākṣin* evidencing himself as just the absolute, and for this he requires no extra labour, no extra discipline The *jiva-sākṣin* too has, it is true, some such dual function · he constructs – rather, is made to construct – the world of objects and evidences himself at the same time as pure consciousness. But the pure consciousness as which he evidences himself is neither that *Īśvara-sākṣin* nor the impersonal absolute as they are in themselves · he evidences himself as *delimited* consciousness, as an individual subjectivity which he is. What it all means is that the *jiva-sākṣin* is still unfree in the sense that experiencing himself as limited he experiences at the same time that this limitation is a fault and experiences, therefore, a demand to dissociate himself from the fault *at some later stage of experience*. Till then the *jiva-sākṣin* does not know himself as absolute, though he knows himself very well as pure subjectivity and even as delimited pure consciousness. While, thus, all the distinction that there is between the *Īśvara-sākṣin* and Brahman is just functional, nothing ontological – the same principle alternatively experiencing itself as Brahman and the *Īśvara-sākṣin* this cannot be said of the *jiva-sākṣin*. The distinction of the *jiva-sākṣin* from the *Īśvara-sākṣin* and *a fortiriori* from Brahman is of profound ontological import

We have given above the more important of the two senses in which the term *Īśvara* (God) is used in the Advaita literature. The other sense is much naiver, though, strangely enough, often popular among later Vedantic scholars. In this other sense, God is what ordinary man has made of the absolute. He is how the *jiva* (not the *jiva-sākṣin*), with all his (the *jiva's*) fusion with the mind-body complex and entanglement, through that, with the world of physical things, under-

stands the absolute. It is presumed that even ordinary men, the *jivas*, are somehow dimly aware, from the beginning, of the absolute as an ideal perfection, as a dimly apprehended regulative principle, so to say, but since they themselves are in that state of fusion and entanglement – another name of which is *ajñāna* — they misrepresent it, in various forms according to the density of their individual *ajñānas*, as various deities to worship, meditate on and offer prayers to. This is God as *saguṇa Brahman* and is as much in the world of objects *(māyika-jagat)* as any other thing, though it is much superior to them in various respects This God is as much subject to the influence of *māyā* as any other individual in the world; only, dialectically enough, verily under the influence of *māyā* it is understood as free from that influence, its freedom, in other words, being itself *māyika*, quite as much as verily under the influence of drug a man may consider himself (or others) as unlimitedly free The other God, God as *Īśvara-sākṣin*, however, is never under the influence of *māyā*, nor like the *māyika* God does it create (re-create) the world at a point of time. The so called creation by the *Īśvara-sākṣin* is only symbolic construction which, as symbolic, i e. unnecessary for him — being only a sport (*līlā*) for him — is undoubtedly *māyika*, but *transparent* at the same time, as every symbolism *known as symbolism* is The *Īśvara-sākṣin*, in other words, is not subject to *māyā*; he rather weilds it, and, therefore, weilds it freely.

It is just in order to avoid confusion of these two ideas of Gods that the more important one we have called *Īśvara-sākṣin* and the other *Īśvara*. The distinction between *Īśvara-sākṣin* and *Īśvara* parallels that between *jiva-sākṣin* and *jīva*.

Pure individual subjectivity, in order to realize itself as the *Īśvara-sākṣin*, may deliberately attempt cognitive dissociation from its individuality in the way suggested above, or, alternatively, it may be made to attain that stage, once it has dissociated itself from all that is objective, through re-awakening warning statements like 'I am Brahman' and 'That thou

art '. This second procedure we have already discussed. Many of the Advaitins are for this second procedure This second procedure is parallel to *divine grace* in religion as distinct from communion through one's own effort But, then, just as between such grace and self-made communion there is not much of fundamental difference, the two being practically two sides of the same state of affairs, or the same state of affairs looked at from two different angles, so is the case with deliberate passing over to the *Īśvara-sākṣin* stage and being made to reach the stage through re-awakening warning statements The former is intuition, i e my intuiting the truth and the latter is revelation of that truth to me Intuition and revelation are, like communion and grace, two sides of one and the same situation Be it noted further that intuition or revelation of the *Īśvara-sākṣin* is finally the same thing as intuition or revelation of Brahman.

At the *jīva* stage where there is little freedom from objects there is an awareness all through of other individual *jīvas*, *you* and *he*. Likewise, at the stage of *jīva-sākṣin* too—the stage of pure individual *I*-subjectivity—where there is freedom from all objects, there is the awareness of *you* and *he*, maybe with their objective sides still hanging on to them. *I*, even at this stage, is not only aware of itself as pure subjectivity, it is aware of itself as a speaker, and addresser, too and, therefore, of a *you* as a listener, and—what is equally important—of itself as being understood by that listener to be a possible 'you'—in other words, as a *he*[10] As, however, there is no determination as to who definitely is here the *you* to be addressed, *I* is here understood as only a *possible he*, i.e as *any* subjectivity. A definite particular X is spoken of as *any* X only when it is understood as just an instantiation of *X-ness* where *X-ness* is understood as the dominant theme. It follows that when *I* understands itself, from the point of view of a possible *you*, as a *possible he*, what it understands

10 *He*, we have already seen, is one who could be a *you*, who, in other words, is a *possible you*. *He* is the same thing as a possible *you*

itself to be, so far, i e as what it *ought to be,* is *he-ness,* not this or that *he* but what could instantiate itself as any *he* whatsoever. Further, as here there is no room for abstract universal which is always adjectival, this he ness is a universal substantive, and *he* as a universal substantive is but pure consciousness as *absolute* It follows that as soon as *I* comes to be aware of itself as pure individual subjectivity (*jīva sākṣin*) it is aware of itself as what also ought to be pure consciousness as absolute, as Brahman This is the import of the *mahāvākya* '*Tat tvam asi*' ('That thou art') — 'tat' standing for *possible he* and '*tvam*' for how *I* is understood from the point of view of a possible listener The whole statement '*Tat tvam asi*' intends that *tvam* (*I* understood as a possible *you*) is really (i.e as what is ought to be) a possible *he,* i e the absolute, *tvam* shedding its *tvam*-ness, though retaining the core-character which is pure consciousness, and *tat* shedding its possibleness and yet retaining, similarly, its core-character of pure consciousness. At the *jīva-sākṣin* stage this absolute identification is felt as what *ought to be.* This ought-to-be character is understood as realizable in actuality either as many Advaitins hold, through listening to the *mahāvākya* '*Tat tvam asi*' or, as others appear to hold, through one's own further effort of concentration[11] on this *mahāvākya.*

Be it noted here that though the *jīva-sākṣin* has withdrawn himself from his body and mind this withdrawal is no physical separation yet, and, therefore, listening or concen tration is not out of court at this stage The *jīva-sākṣin* is *jīvanmukta,* retaining the mind-body complex and, through that, the world of objects, but not being in any way committed to it, being committed to only one thing, viz. itself as pure subjectivity This non-commital retention of everything else is only another name of symbolically constructing it.

This is not, of course, the whole story of *jīvanmukti* for the account given here is true equally of *videhamukti.* The

11 Or, if one likes, negative attention.

only difference between *jīvanmukti* and *videhamukti* is that at the former stage one is still living, whereas the *jīvanmukta* attains *videhamukti* only after death The *jīvanmukta* to remain living does not mean that he remains tied wholesale to his body. What it means is only that though he has attained that stage through his own effort at dissociation and though no amount of that effort has undone, because it cannot undo, his *prārabdha*—the system of those *pūrvajanmasamskāras* which are responsible for all his experience (except those which are due to dissociation) at the present life—he, even as *jīvanmukta* continues to have those experiences, in spite of the fact that he has learnt to keep spiritually aloof from them at the same time, much as one can keep aloof from the pain consequent upon a surgical incision even though that pain continues to be felt There is, of course, a theory that at the stage of *videhamukti* one ceases to construct objects symbolically. We shall examine that theory in a later section

'Tat tvam asi' is a *mahāvākya* which is to be received by the *jīva-sākṣin* from a *you* The *mahāvākya 'Aham Brahmā'smi'* on the other hand, is not to be so received from others It is an idea, or a re awakening statement, that arises automatically, and either the *jīva-sākṣin* follows assiduously what is suggested by it or it directly occasions, through *śābdāparokṣa*, the realization of that Brahman.[12]

12 There may be another course of advance (even in the region of freedom) where the free *I* may have to encounter – it may be in supreme love or some such pure sentiment — free *you-s* and *he-s* and may, that way, realize a cosmic subjectivity which in no time gives way to the impersonal pure consciousness as the absolute.

A MODERN UNDERSTANDING OF ADVAITA VEDĀNTA

SOME CLARIFICATIONS

Kalidas Bhattacarya

A

A few questions need now be answered for the sake of clarification They are :

(*a*) Should not subjectivity = consciousness, no matter whether pure or otherwise, belong to some substantive, some self which is subjective or conscious ?

(*b*) May not the so called self to which it belongs be no other than the objective mind ?

(*c*) Is consciousness separable at all from mental states ? Is it by itself a distinct metaphysical entity ?

To the first question the Advaita answer would be as follows:

X could be said to belong to a substantive *Y* conceivably on two grounds either if *Y* were capable of remaining without *X* or if it could have anything else belonging to it But a substantive self which can remain without consciousness and is, therefore, intrinsically as dark as matter would be a useless supposition Only a very few philosophers have admitted this, and even they have insisted more on its *capability* of remaining with consciousness than without it As for the other alternative, viz that it could have something else belonging to it, it may be noted that besides pure subjectivity there is no scope for anything else to belong to the so called substantive here [1] The Advaitin has indeed spoken of pure being and

1 Sub-conscious (unconscious) traces belong to what we shall latter designate as objective *mind*

Some hold, indeed, that pure sentiments like love and piety and pure moral will also belong to it But these are either forms of pure consciousness or not In the former case there is nothing to distinguish them from pure consciousness, once this latter is understood as self-contained and in the latter case they belong to the objective *mind*

pure bliss as equally the ultimate essence of man But these are not distinct from pure subjectivity, in the sense that they are addable as coordinate factors Subjectivity=consciousness is, for him, no mere logical or transcendental presupposition. It *exists*, so that, as in other cases of existent things, pure being (pure existence) is here too an ultimate metaphysical essence, with only this difference that, as the ultimate essence of *subjectivities* of different grades, it shows itself as non different so far from *pure subjectivity*, *I am* is not merely *I think* but also *I exist*. Only, much as in the case of 'am' denoting thinking, here too there is no distinction between *I* and *am* Pure consciousness and pure being are the same essence, only spoken of differently Or, they are the same essence discovered through different alternative approaches of metaphysical dissociation [2] Pure bliss too might, in the same manner, be extracted as the ultimate essence of every man's life and shown as non different from pure consciousness and pure being.[3] The three being non-different, no substantive self over and above them is needed

2 The concepts of pure being (*sat*), pure consciousness (*cit*) and pure bliss (*ānanda*) *vis-a-vis* one another will be discussed in greater details later

3 The Advaitins have sometimes demonstrated non-difference of pure consciousness, pure being and pure bliss from one another very ingeniously through interpreting each in terms of double negation We need not discuss that *logical* demonstration here

Sometimes, however, they present this double-negative interpretation in a simpler and more convincing manner It is that the absolute is the negation of the world (including *jīvas*) which is *asat*, *acit* and *anānanda* In other words, as *sat* it has to be understood as not *non-sat*, as *cit* it has to be understood as not-*non-cit*, and as *ānanda* it has to be understood as not-*non-ānanda* There is no question so far of these three double negations to be either identical with or different from one another. So far, this absolute has to be understood as just the negation of the world which they claim they have shown to be not-*sat*, not-*cit* and not-*ānanda*. As for the relation between this negative *not-world* and the positive absolute, the two are obviously the same thing, only spoken in two different ways in the *vyāvahārika* mode of speech.

Those who hold that there is a substance, called knower or agent[4], of whom consciousness can be predicated adjectivally as a feature, have understood by this substance *either* the mere *being*—the mere existence, the *that* only—of consciousness, consciousness as such being understood as the mere *what*, *or* itself an existent thing with its own *being*, on the one hand, and its own intrinsic nature *(svarūpa)*, on the other as two distinct sides, consciousness forming only an *additional* character of it In this latter alternative, consciousness, obviously, is a *contingent* character of that substance

The Śaivas and the Śāktas in India and the Spinozists in the West advocate the former view. Many Śaivas and Śāktas have held that pure consciousness is only a function or power, and the substantive behind it is just *pure being* which weilds that function or has that power. The substantive is the *being* of that function, that which makes that function an existent affair It follows that the function as such—the function without being, something which is a function and yet not an existent affair—is but a *power* of that substantive But if the substance here is that which makes the power something existing and that power, *as power*, does not refer to the substance—in our present case, is without being—the two are only two aspects of one and the same situation and are, as such, like burning power and the fire that has that power, hardly two distinct ontological entities Fire and that burning power are not merely not two physically separate entities, they are not even *distinct* conceptually, 'distinct' meaning that each is pinpointedly distinguishable, and, of course, addable to one another. Fire and burning power are neither of them definable without reference to the other Of neither, again, can there be even a definition *by type* suggesting that in some ideal situation fire could be defined without reference to burning power and *vice versa*. Thus, there is no ground whatsoever for calling them two entities, though it is a fact at the same time that we do call them two, which means that all the distinction

4 The concept of self as agent we may have an occasion to discuss later.

there is between them is only verbal And this is exactly what the Advaitin has claimed · all distinction between self (*ātman*) and pure consciousness (*cit*)—between knower (*jñātā*) and knowledge (*jñāna*)—is verbal

So far as the relation between the substantive being and the functional pure consciousness is concerned, the Spinozists (and with them may be grouped some schools of Śaivism) hold the same view They differ only with regard to the relation between consciousness (subjectivity) and objects As distinct from most of the Indian trancendentalists, they hold that subjectivity and object, and, therefore, grades of either are parallel functions (in Spinozistic language, attributes) of the same substantive being

It may be noted, however, that through it is wrong to speak of a self or knower behind pure consciousness[5] such use would not be out of order if the knowledge in relation to which the self is to be called knower be only mental states *(citta-vṛttis)*, not pure consciousness. Mental states, we have seen, are not subjective in the proper sense of the term. Subjectivity proper is but pure subjectivity which, though realized first as *individual* pure subjectivity *(jīva-sākṣin)*, is really pure consciousness itself just delimited It is to this pure consciousness as delimited that appropriate mental states—and, through them, bodily and extra-bodily affairs—stand as objects, which means that in that respect it is their subject Pure consciousness can in this sense be called *knower*. But at the same time, and exactly in the same sense, it is its knowledge too As, therefore, the context and the sense remain the same, it matters little whether one calls pure consciousness knower or knowledge of everything else. In any case, there is no distinction here between substance and a feature that could be predicated of it.

5 For all Indian transcendentalists pure consciousness (subjectivity) and knowledge proper are one and the same thing Why it is so will be evident as we proceed

Knowledge proper is pure consciousness itself. If mental states are themselves called conscious, this is a simple error. Consciousness, penultimately, is pure individual subjectivity and ultimately, it is pure consciousness As mental states are not subjective in the proper sense of the term they are not conscious and *a fortiori* not consciousness -Sometimes their phosphorencence passes in the name of consciousness and mostly, again, they are called conscious because from the objects at lower stages they stand dissociated and are, therefore, subjective relatively to them But this subjectivity falls far short of pure subjectivity which is spiritual introspection (*jīva-sākṣin*) Half-dissociated mental states are miscalled Knowledge,[6] first, because they are relatively subjective and secondly because they appear to refer to things called their objects That their relative subjectivity falls far short of pure subjectivity is by now abundantly clear But what is no less important is that it is not they as presentations which refer to things called 'their objects'. They only stand dissociated from these objects and what truly refers to these latter is introspection=pure subjectivity. Introspection refers to objects though them; at the most one can say they are the modes of this reference. One may, again, view them in a third alternative perspective It is that, unreflectionally experienced as dissociated from objects, they are yet reflectively discovered in introspection to be as much dissociated as not, because, though they are dissociated from objects these objects are not dissociated from them In that distant sense, to introspection mental states continue to be identified with, though at the same time dissociated from, objects

No mental state as such is knowledge or a mode of consciousness. In case, however, one prefers to call it knowledge which would indeed be a source of infinite confusion—pure subjectivity=delimited pure consciousness might in contrast be, with some justice, called knower. But that is not necessary.

6 We are here excluding those mental states which are ordinarily called feelings and volitions

The real situation here is, as we have repeatedly shown, that mental states (particularly those which are mistakenly called knowledge) are only a kind of phosphorescent objects with which pure subjectivity is found, on reflection (i.e. in introspection), to have been *directly* fused and from which, in introspection, it is straightaway distinguished out. Considered from the point of view of pure subjectivity, they constitute the first fused stage, and that is why every mental state is discovered, in introspection,[7] as with pure subjectivity *emerging* and yet as an object and, therefore, also as a mode of reference, reference being only another name for subjectivity and object alternating indeterminately.

The controversy as to whether mental states should or should not be called knowledge (or modes of consciousness) is not one of mere use of language The linguistic problem is undoubtedly there, but what more is there—and that is the real intention of the Indian transcendentalists[8]—is whether or not there is pure subjectivity behind mental states and what relation it bears to them.

The other group of thinkers (suggested in p. 20) who recognise a substantive self behind mental states have taken it as itself something with an intrinsic nature of its own and with consciousness as an additional contingent character. The Nyāya–Vaisesika thinker and the Rāmānujist are the best exponents of this view. The former has openly admitted that all conscious states (with him there is no single *consciousness as such* except as an abstract universal, adjectival to every conscious state) are contingent, each of them occasioned at a particular point of time and enduring for a limited period.[9] For him, therefore, the substance called self is intrinsically

7 Not in unreflective experience where it stands as an *object*, though dissociated from some other object or objects

8 When we are speaking of Indian transcedentalists, obviously we are excluding the Buddhists

9 With further details of this limited period we need not be concerned here.

without consciousness, and we have seen that a hypothesis of this type is entirely useless. As for the Rāmānujist, he has not indeed held either that the substantive self is intrinsically without consciousness or that all consciousness is contingent. But he has distinguished between a type of consciousness which is intrinsic to the self and another which occasionally happens there and continues for a limited period of time But this is only reminiscent of the distinction the Advaitin draws between pure subjectivity and mental states The Rāmānujist's intrinsic consciousness corresponds largely to the Advaitin's pure subjectivity and his contingent conscious to the latter's mental states His only point of departure is that for him mental states are themselves states of consciousness, which, however, we have just seen, is a wrong notion Mental states are not states of consciousness at all, whatever consciousness may be spoken of as having been there being only consciousness as undistinguishedly fused with them. The so-called contingent consciousness is not qualitatively of the same stuff with intrinsic consciousness It is because the Rāmānujist has taken it as of the nature of consciousness that he calls it knowledge *(jñāna)* too, distinguished form intrinsic knowledge in being only attributive or secondary *(dharmabhūta-jñāna)* intrinsic knowledge being understood as constituting the very nature *(svarūpa)* of the substantive self

The Nyāya Vaiśesika thinker, otherwise, agreeing with the Rāmānujist, differs with him sharply on this last point. He would never admit any intrinsic knowledge (consciousness) belonging to a substantive self the substantive self is, according to him, without knowledge, without consciousness. Yet, however, the difference is not as fundamental as it appears to be For dispite all else he has said he understands the substantive self as, after all, *intrinsically capable of possessing consciousness* (knowledge) and in that sense he is even prepared to call it conscious (cetana), At least this capability is then the *svarūpa* of that self Further, one could doubt if there is no eternal intrinsic knowledge in at least one self, viz. God.

[Capability for X might indeed be understood positivistically as the mere fact that given that which is said to have that capability and other causal factors, X will occur. But even then the factor which is said to have that capability could not be considered merely as it is, i e without that capability itself as a distinctive character, for in that case there would be no reason why that factor and not any other could be responsible for the occurrence of X The same point cannot however be urged against all the other causal factors involved Many of these other causal factors are mere accessories, though necessary (*vide* the distinction between *nimitta* and *upādāna*), and if some of them are not mere accessories they too will have to be considered as having that *capability*, like the one which is already admitted to be so

The way we are talking about *upādāna* is, of course, in the line of *satkāryavāda*, and Nyāya Vaiśeṣika would undoubtedly demur. But, then, his very notion of *samavāya*, may be called in question He cannot deny that his notion of *samavāya*, at least his notion of *svarūpasambandha*, involves a paradox: only, he has been bold enough to accept the paradox as after all one that is *given*, a final inexplicability that one has to put up with. The Advaita reaction to this attitude has been recorded several times in this work.]

Nyāya-Vaiśesika admits self as a substance behind mental states on two other grounds. They are .

(a) A group of mental states, differing from one another, are yet experienced as *mine*, i e. somehow unified in the context of *I*. It follows that *I* here, i.e. the self, is the unifying principle, the substance

(b) Memory—the phenomenon of remembering what was once experenced—cannot be explained unless one admits that there is a self which comprehends both this memory and that original experience.

To both the arguments, however, Advaita would offer the following simple reply .

He has nothing against there being something ulterior behind mental states (including the memory and the original

experience spoken of in the second argument) somehow holding them in a unity. He would only point out that this ulterior something may well be what he calls pure individual conscious (*jiva-sākṣin*) which, again, is a delimitation of absolute pure consciousness, and with regard to neither of these is there any scope for substance-character distinction.

B

We turn now to the question (*b*) asked in p 18 It is whether the substantive, called self, to which pure consciousness is often said to belong may not be the *mind (antahkarana)* to which all mental states--cognitions, feelings and volitions—belong. The Advaitin would reject this possibility on the following grounds :

Like mental states, mind too, if there is any other than the mental states[10], is detected, in introspection as an *object*, and so this introspection=pure consciousness which is subjectivity *par excellence* cannot have that mind as its substratum. That which something reveals as its object is nowhere found to be its substratum. If it be objected that a transparent liquid is found to reveal a cup both as its substratum and as an object, the pertinent reply would be that it is never revealed as *its* (that liquid's) object.

Mind could somehow be called a substratum of consciousness if only the latter were understood, in the Kantian manner, as a transcendental presupposition, as an act or function—one could even say, as an overtone—which by itself is neither existent nor non-existent. In that case, whatever existence it may appear to have in common parlance could be understood as having been borrowed from mind which as an object exists. But the Advaitin, we have seen, would not regard consciousness as neither-existent--nor–non-existent

10 It may even be held (though the Advaitin has not done that) that there is no mind other than mental states, the unities known as 'my mental states', 'your mental states' etc being made possible by corresponding individual pure subjectivities

If consciousness could at all belong to a substratum, the latter would have to be itself subjective. Consciousness is subjectivity at its clearest—complete dissociation from all that is object Consciousness, so understood, cannot be spoken of as yet belonging to an *object* Some pan-objectivists have defined the subjective as that object which is in some unique relation to another object such that one as knowledge or knower refers to the other as known But it is difficult to see how that improves the situation, for the whole problem is about this very relation. If in course of analysis of this relation—which precisely the Indian transcendentalists have attempted—it transpires that the subjective is subjective just in so far as it dissociates itself from some object and, therefore, cannot be related to that object except in terms of dissociation, what does the pan-objectivist gain by keeping that relation confined still to objects? The only point they appear to score is that they speak throughout in a single language—the language of object—and hold that if the subject-object relation *within the field of objects* is a paradox it is after all a paradox which is given and has, therefore, to be accommodated if even as a not further treatable paradox. This is undoubtedly a score over easy dualism But, then, if someone, equally a lover of monocratic language, can analyse the relation further and proceeding with that analysis finds that the paradox can be removed through a total revolution, viz. by replacing the monocratic language of object by an equally monocratic language of pure subjectivity, there is no reason why this revolution should not be welcome.

Thus, if consciousness could at all belong to a substratum the latter would have to be itself also subjective. The Advaitin, however, would go further and contend that no substance other than consciousness is at all required. According to him, we have already seen, a conscious self, as so conceived, would differ only in name from pure subjectivity considered as existent (literally, pure subjectivity=pure existence)

When the Cartesians, including Spinoza—and much later,

Schelling—understood consciousness as belonging, as an attribute or aspect, to another principle called Substance or Indifference, this other principle was but *being* (existence) reified; only while the Cartesians took it as *definite* something Schelling took it as indefinite The Advaitin would here only point out (*i*) that, metaphysically, pure being is but pure consciousness (space being an affair at a much lower level, viz. that of body long transcended), and (*ii*) that the theory of pure being as Indifference is only a re-statement of the Śaiva and Śākta position, already referred to, that *being* is the *that* aspect scarcely distinguishable from the *what*=pure consciousness

Hegel understands pure subjectivity as after all an abstraction—though a living abstraction at that, because it can operate by itself and weave out a whole system of abstractions — but he adds that as these abstractions inevitably lack a sense of reality the whole system—which means, in effect, the basic pure subjectivity—has to concretize itself into mind and like things through dialectical amalgamation with its *other*, this *other* being nothing positive but just the self-negation of that subjectivity. Advaita would not very much question this mechanism of self-negation and dialectical amalgamation for its own theory is not altogether different. It would only point out that the Hegelian notion of concretization of the abstract is in sharp contrast to the central Advaita thesis that the reality of a thing consists just in its essence which is freed from whatever entanglement it has in other things, whether those other things are definite positives or a dark indefinite background or even the mere self-negation of that essence. Hegel insists indeed that true freedom consists in absorbing the *other* rather than escaping (getting dissociated) from it. Somehow, this is the dominant trend of Western thought But the Advaitin would, like some present-day Existentialists, prefer to argue as follows :

(*i*) The so-called concrete freedom is not attainable unless one has first realized freedom-in-itself.

(*ii*) Otherwise, what Hegel calls concrete freedom might

in some cases be a form of entanglement which is bondage to whatever degree.

(*iii*) Once freedom-in-itself is attained there is no need for getting entangled again.

The main point of the Advaitin is that whatever of subjectivity is realized as essence, there is no need for going back to the objects got over. *If one likes* one *may* forgo this intrinsic joy of realization and turn again to objects which, along with this very temporal fact of recovering that freedom in-itself, stand in their true colour as having been constructed or de constructed symbolically or created or de-created through transcendental will They may also appear as being *in the* process of construction, de-construction, creation or de-creation. The *jīvanmukta* can even go further : he may *utilize* that realized metaphysical freedom *to do good to the world*—and that, of course, in a total way unthinkable for good people who have not realized this freedom : whatever good which the *jīvanmukta* performs is a *total* good. Anyway, none of these forms of turning again to object is *necessary* for one who has realized absolute freedom. Realization of consciousness-by-itself is at least a full alternative to construction, creation and moral life, if these latter are taken to be of intrinsic worth. The Advaitin just prefers this alternative It is because he prefers it that he preaches *no-action* too. Not indeed complete no-action before full realization of pure consciousness, but either partial no-action before that or complete no-action after that.[11] Partial no-action means that as a

11 Of course, for the Advaitin, there is no scope for action at any level beyond *citta*, and he recommends cessation of action even at higher sub-levels of *citta*. Whatever look like *vidhis* at these higher levels and sub-levels he has explicitly called *vidhicchayās*, and all apparent will-activities like dissociation (*vairāgya*) at these levels and sub-levels he would regard as of the essence of *knowledge*. What *we* are claiming in the text is that even if these will-activities are not translated that way, even then *no-action* would be an alternative valid doctrine, an alternative, say, to Tantra and German transcendentalism.

particular stage of subjectivity is attained we need not repeat the good actions that were needed for coming up to that stages, though other good actions are necessary for further progress along the line Complete no-action means that with final realization of pure consciousness there need not be a turn-back to objects and, therefore, to will. It may be noted in passing that actions necessary for coming up to particular stages of subjectivity are necessary as only extrinsic means. Realization at whatever stage is *sui generis*—it is subjectivity (at the ultimate stage, consciousness) discovering itself.

The Hegelians have spoken of another type of concrete freedom It is freedom enjoyed in all theoretical pursuit of Nature—the freedom of Science. In so far as Science is a dispassionate study it is free, and in so far as it is rich in content it is concrete—at least more concrete than the Advaitin's pure consciousness which either has no content or, at the most, looks dispassionately at one, as in introspection The Advaitin, however, would reply that introspection's dispassionate 'looking at' is just a step for it to realize its *in–itself* and that once this in-itself is realized there is no need felt to turn outward and look at the contents once again, even to study them dispassionately. This does not, of course, prevent anyone from coming out of the shell One may choose not to remain engrossed in the bliss of self–awareness but come out for dispassionate study, as in Science. But that, at its best, is only another alternative which the Advaitin simply does not prefer.

There is a third alternative too—one advocated by the Tāntrikas and probably also by Hegel. It is that every upward process of realization[12] of pure subjectivity is, in that very process, equally a downward free construction in knowledge and creation through will The Advaita has no *preference* for this alternative. Regarding ultimate alternatives there is no

12 This upward process is as much of partial realization as of symbolic de construction or de-creation.

scope for logical decision Whatever decision one takes is either existential or pragmatic,

C

To turn now to the third question (c) asked in p. 18, as to whether consciousness is at all realizable in dissociation from mental states Many philosophers in India and the West have denied this possibility. They cannot understard how there can be mere consciousness which is not some cognition, some feeling or will. According to them, these states are themselves modes of conscionsness, and they are modes exactly in the sense in which red, blue, yellow, etc. are modes of colour. There is no mere colour, they say, apart from these modes, and so is the case with consciousness.

The Advaitin would reply that such a thesis could at all be entertained if consciousness=subjectivity were regarded as an object—to be more precise, an objective character of mental states But that it is not so is clear, as we have seen, from the analysis of introspection as subjectivity proper realizing itself as freed from the mental states that are introspected. The Advaitin has also shown that the apparent objectivity of these states is really either their objective phosphorescence or introspection remaining undistinguishedly fused with them.

In other ways too the Advaitin has sought to demonstrate this transcendent character of consciousness. One of these is the analysis of dreamless sleep, another of the phenomenon that we sometimes know a thing as unknown, a third the analysis of error detected as error, and so on From the commonsense objective point of view, none of these phenomena are as intelligible as they should be, involving as they do inescapable consciousness from that standpoint, and the Advaita idea is that a correct analysis of these phenomena that could keep aloof from the contradictions would go to prove that there is consciousness dissociable, to various extents, from mental and semi-mental states. Let us see how.

On awaking from dreamless sleep I feel sure, we are told, that during the period of that sleep there was no mental state.[13] We are told also that this assurance relating directly to something that is past cannot but be a case of memory. But nothing that was not once known can possibly be remembered. It follows that the absence-of-all-mental-states that is now remembered was somehow *known* in that dreamless sleep, from which, in turn, it further follows that this *knowledge of* could not have itself been a mental state, all mental states having been, professedly, absent then. It must have, therefore, been mere consciousness standing aside all mental states. This *knowledge of* was but introspection, it being presumed that if introspection can reveal a positive mental state, it can also reveal the absence of all such states.

This absence as revealed in dreamless sleep is, according to the Advaitin, the primaeval object, logically the first object of introspection as its (introspection's) self-negation—a self-negation that forms at the same time a dark positive ground capable of developing, in other interests, into different stages of objectivity and also into detailed objects Objectivity as this primary self-negation *cum* dark positive ground is precisely what is known in Advaita as *māyā* [14]

The second phenomenon that the Advaitin analyses is what he calls 'knowledge of a thing as unknown'. Normally, when we know an object as *such and such*, some aspects of it are, *in the same cognitive situation*, implicitly admitted although they cannot be said to be known in the way one knows that object as *such and such*. The *reality* of that object, for example—meaning by that its being there (for whatever

13 The word 'mental state' is used here in a wider sense, covering sub-mental states like percept, body-sense, etc

14 We are also told by the Advaitin that on awaking from dreamless sleep we remember another thing also It is that there was a feeling of peace (bliss) too during the sleep The important point to note in this connexion is that according to the Advaitin this feeling too is no mental state. Really, it is non-different from pure consciousness.

period) *prior* to the cognition—is admitted this way. It cannot be said that this prior being is not known, for it is *admitted*, however, implicitly, and admitted quite as much as the object in the form 'such and such' Nor is that prior being perceived or remembered or inferred. Not inferred, because any such inference would presuppose its admission in some other case It is, therefore, known *as unknown*, meaning that its knowledge is not through any mental state In contrast, its being *now* and *such and such* may be said to be known *as known*, and the only intelligible meaning of this latter phrase is that these aspects are known as *revealed through mental states*. From this, again, it follows that there is a kind of knowledge, however mysteriously related to the object known, which is independent of mental states altogether This precisely is the Advaitin's pure consciousness as knowledge proper which not only, as already seen, reveals mental states direct but, as just seen, somehow reveals other things too direct, i e. without any mental state intervening as a medium.

Not only the prior being but the very being—the independence—of the objects, its thinghood, is also known in the same way, known, in other words, as unknown. Empirically, the Advaitin is not an idealist. he, like any normal man, admits the prior being and independence of the object known. He only insists that though both the object as such and such and its prior being *cum* independence are known and, therefore, undenied so far (rather asserted, as against the *Vijñānavādi* Buddhist), the two sides are known in two different ways—one known as known and the other known as unknown.

Demands too that, we have held earlier, emerge from time to time on the pathway of progressive realization of pure impersonal consciousness are known as unknown. The only difference between these and the other things known as unknown is that while demands, initially known as unknown, come later to be known as known, this cannot be said of the other things that are known as unknown. And, secondly, when the demands higher up on the path of progressive realization

come to be known, that knowledge is not mediated by mental states.

Indeed, whatever a matter of inalienable faith may be said to be known as unknown, there being on some occasions a felt need, and on some occasions none, that one should put in best efforts to make it known as known *Inalienable* faiths are all of them of cognitive import Non–cognitive faiths are those which are dispensable

Questions and searches, too, are cases of knowing something as unknown, provided the questions are not silly and the searches not unregulated, i. e unbacked by guiding hypotheses. That about which one asks a relevant question is already known, and similarly with what is seriously sought after,[15] And, yet, in either case it must at the same time be also unknown, for were it not unknown there could not be question or search at all It cannot be said that some part or aspect of the thing was known and some other part unknown If by that is meant that only the part which is unknown is questioned or searched after, the difficulty would be that if this part be wholly unknown there could not be question or search Nor can it be said that this part itself is *partly* known and *partly* unknown, for the same difficulty would arise with regard to this latest unknown part. Neither, also, can it be said that the question is not about, and the search not for, any *part*, but about or for the whole thing considered as with the unknown part True, when we ask a question[16] about a thing it stands partly known and partly unknown. But that alone does not occasion the question The question about a certain character of a thing necessarily presuppose that the *possibility* of that character in that thing is already known, the question that is raised being about its *actuality*, and between possibility and actuality the relation is not that of a part and a whole. The content in both the cases is absolutely

15 Perhaps there is not much of difference between relevant question and serious cognitive search. The Sanskrit term '*jijñāsā*' stands for both

16 And similarly in the case of search.

the same. Further, all questions are not about whether a known thing (actually) possesses a certain character or not Questions like 'Are you coming?' may with some effort be translated that way and questions like "What are you thinking?' may be dismissed as casual and, therefore, not serious But what about the question 'Is there God? or the very question itself "What about the question 'Is there God' " " The latter is, of course, a second-level question and may, like corresponding higher level questions, be dismissed as merely formal. But the question 'Is there God?' is unambiguously a first-level one and yet not about some character of a thing Existence is no *character* of a thing, the question is clearly about the actualization of a possibility—the content remaining unchanged, which means that the content stands known. Only, when there is question it is known as unknown The content of every question and search is thus known as unknown.

There is another case of knowing something as unknown In the case of error detected as error, when, for example, in the rope-snake illusion the snake is now known as false and the rope as what was truly there, the snake that was perceived earlier can only be said to be what was known *as not known as unknown* If the snake was known and was yet not real, what it all comes to is that though it as snake was known its prior being and independence were not known. Rejection now of that snake means that it is denied to have been known as unknown, though there is no denial of it having been known Normally, when a thing is known *as real* it is known as *known as unknown*, meaning that it was not merely presented as an object but also that its prior being and independence (thinghood) were known too, and these latter, we have seen, are known as unknown. True, in normal unreflective cognition the object is not known explicitly-*as real*. It is only in contrast with illusion detected as illusion that we feel retrospectively aware that in normal unreflective knowledge we implicitly knew the reality of the object, meaning at least that its reality was not denied. Illusion unravels for the first time, the mysteries of normal unreflective cognition.

In all the cases mentioned above—from the cognition of an object as real to illusion detected as illusion—there is knowledge of something as unknown. Only, in the case of illusion detected as illusion one comes to be aware of this 'knowledge of something as unknown' through its denial Again, as much in the cognition of an object as real as in the cognition of it as false, knowledge of X as unknown is a type of knowledge (of X) which is free from the intervention of a mental state. As knowledge in these two cases has nothing to do with a mental state, it means that what we have here as knowledge is mere consciouness As differentiated from the pure consciousness experienced in dreamless sleep, it does indeed still refer to an object X that is known But this reference is as free as introspection referring to a mental state Besides, even pure consciousness as dreamless sleep is not without all reference It refers still to the *absence* of all mental states, absence being specifically mentioned as an object

All the cases mentioned above—from dreamless sleep to illusion detected as illusion—understood in the ordinary way people understand them, involve some basic contradictions. In dreamless sleep it is knowledge of the absence of all knowledge, in the other cases it is some form of knowledge of a thing as unknown. The only reasonable way to get rid of such contradictions is to recognise levels or types Some present-day linguistic analysis and symbolic logicians who recognise types just for this purpose have yet understood them as only levels of *consideration* (in there terms, levels of language), intending thereby that there are no corresponding levels of realities, some realities having higher ontological status than some others. This they could not admit because, for various reasons they were committed to the empirical—the perceivable—as the only level of reality Free from that inhibition[17], the Advaitins

17. This does not mean that transcendentalism is more naive than empiricism. In the history of philosophy, both Indian and Western,-transcendentalists and empiricists have always *argued* with one another Even so in the present days Only it is a matter of accident

—and, for the matter of that, Indian transcendentalists in general, and many too in ths West—understand the levels to be levels of reality too, the higher being at least more real than the lower, if not rejecting it altogether It is more real because it is more of the essence of the lower, and essence is that which at the higher level of reflection is distinguished out and found to be such that the content at the lower level can be represented *in its terms* as a logical construction

These transcendentalists do not deny that the levels in question are levels of consideration, but all considerations must be of *some content* taken, at least implicitly, as real, unless there are explict reasons to the contrary. The higher level consideration is not of a mere lower-level *sentence* The content here is what that sentence is a statement of, i.e a real, and not merely that, in consideration at the higher level the lower-level real has been transported to that higher level, having undergone necessary changes to suit that higher level. The higher-level consideration, even as referring to the lower-level real, reveals certain features of it, constituting its relative essence, which were unsuspected before and which cannot be detected by that lower level consideration. A higher level consideration is not, again, a *co-ordinate* consideration of the same content from just a different angle. For, first, it is already taken as a content of that higher-level; secondly, a different coordinate consideration does not reveal features unsuspected before; thirdly, no account of the content from the point of view of one such consideration can be translated into the language of another; and, fourthly—what is of impor·

that modern people are more favourbly disposed toward the empirical than toward the metaphysical. This may be due to the influence of Science in modern days. But even then Science and its present-day canvassers—I mean the contemporary empiricists have to settle the issue between perception (observation) and logic One cannot serve both these masters at the same time unless one of these is somehow subordinate to the other. The qrestion of questions todav is which to be subordinated to which? The issue started from the days of Kant and remains unsolved to this date.

tance here—contradictions met with in one such consideration cannot be removed by another.

Basic contradictions met with in a first-level consideration can be removed, if at all, in another *higher-level* one, and it is removed there because the contents now is viewed in its *essential transcendent* character, the accident being viewed now as either the self-negation of that transcendent character or as its function—either symbolic construction, the essence just symbolized in the language of the accidental, or created by the essence-as-transcendental-will just to demonstrate the freedom of that essence in another fashion If, therefore, in our present case, knowledge at the ordinary empirical level involves such basic contradiction it can be freed from that when in its essential form it is understood, at a higher-level, as non empirical, i.e as non mental—when, in other words, it is understood as autonomous pure consciousness Kant's apriorities are the appropriate *contents* of pure consciousness at different higher levels. Advaita is concerned with pure consciousness itself—either in its *free* reference at the level of (spiritual) introspection or higher up as over-personal consciousness, God, limiting itself into pure individual centres of subjectivity and symbolizing itself, through grades, into the world of objects, including mental states, or, still higher up, as the self-contained impersonal pure consciousness withdrawn into itself

D

It must be noted, however, that ways in which the Advaitin has sought to demonstrate the separateness of consciousness, viz. through the analysis of dreamless sleep and of the cases of knowing a thing as unknown, are none of them convincing *if consciousness has not already been understood as subjective in the sense of being dissociable from mental states, and, therefore, as virtually separate from them.* There are people, for example, who hold that consciousness, even as introspection, is an object among objects, its subjectivity, like that of any

other mental state called cognition, being only a relationa character explicable as its being in a cognitive situation along with another which, as in relation to it, is, *technically its* object. Such people, unable to recognise any intrinsic subjectivity of consciousness, would interpret dreamless sleep, if there is any according to them, as only a *total blank*, not even with some consciousness of it at that stage Awareness of this blank on awaking they would never call its memory or retrospection, but either the memory of what was just before the blank coupled with the normal experience on awaking or, in case the period of dreamless sleep is very short, that normal experience along with the *experience* that was before the blank, not the memory of that experience The former alternative is maintained by those who hold that it is introspection which reveals an experience and the latter by those who hold that mental states are themselves self-revealing. In the former case the memory of the pre-sleep experience establishes the continuity of that experience with the post-sleep one and thereby proves the blank between the two, assuming, of course, that memory refers to the past as past and direct experience carries with it its presentness as an overtone. In the latter case, the blank period being very short, the pre-sleep experience continues with the post-sleep one and thereby exposes the blank, quite as much as two quickly successive sounds expose the aching void in between, or as a ring perceived presents the empty space it has bounded. If the gap be long, the pre-sleep experience may be taken as revived in memory. Some of these philosophers may even deny the so-called dreamless sleep altogether as a figment of imagination.

As for the so-called 'knowledg of something as unknown,' those who are not prepared to admit consciousness as subjectivity in our sense will not hesitate to interpret each of the cases mentioned differently. Reality of an object that is known, whether that reality consists in its being prior to its cognition or in its independence (thinghood), they would not,

for example, understand as itself in any way known as a separate item, but as just being a postulate of all knowledge, meaning that it consists just in *that object being known.* Reality of a thing known is, according to them, no content that is known : it is neither an immanent part of the thing known nor any content transcending it. The proposition 'An object is real' is equivalent, according to them, to 'An object is known.'

Demands (cognitive faiths) and questions too they would interpret in simpler ways. Knowledge of these is no doubt knowledge of *possibilities,* but they would not take possibility (possible object) as belonging to a *higher level* For them, there are no levels, either of reality or even of consideration. A possible object, according to them, is only an object that is known by thought, i e *inferred* If by 'actual object' is meant an object that is known directly, in perception, as present before me, now and here, a possible object, in contrast, is one that is not so known either because it is not here and now or because, though it is here and now, I fail to perceive it, and that too either because there is some additional factor – some defect or some obstruction – or because it is constitutionally unperceivable Except for this difference, the actual and the possible have the same ontological status There is no level-distinction anywhere, not even the level-distinction of consideration These thinkers are not worried over basic contradictions which, others hold, have only to be got rid of by distinguishing between levels (types) of consideration (language). They entertain an interesting attitude toward such basic contradictions. They hold that though one must try one's best to get rid of contradictions, if in spite of our best efforts we, in our normal objective attitude, cannot get rid of some we have to put up with them as final inexplicabilities, as inexplicabilities which are after all given. Because of these basic paradoxes they are not prepared to give up the normal objective attitude and indulge in all sorts of mystic flights in the subjective attitude the transcendentalists recommend.

These pan-objectivists are so far well-entrenched. True, the transcendentalists have, with their distinction of levels in the subjective attitude, got rid of the basic contradictions. But if there is no justification of the distinction of levels and that subjective attitude on other independent grounds, postulation of these in deference only to these paradoxes would only be *ad hoc* Further, these pan-objectivists have no prior idea as to what this new attitude and level distinction are precisely and in their details [18]

No doubt, the basic contradictions, are got rid of, as we have seen, if level-distinction is admitted. But, then, in order to dislodge these pan-objectivists from their uni-level objective standpoint we have to offer independent grounds for level-distinction and for going over to the subjective attitude. In the first two chapters of this work we have elaborated these very grounds. The Advaita rejoinders to pan-objectivism, developed in this section, are based on those independent grounds.

E

A question is often asked as to whether consciousness—at least I-consciousness, specifically—can be separated even from body. Dialectical materialists hold that all forms of consciousness are somehow linked inseparably with physiological complications, though consciousness has, according to them, a cycle of life all its own, as reflecting or reacting upon, in specific manners, bodily or extra-bodily stimuli. Others, less revolutionary, hold that at least the sense of personal identity is no other than that of the identity of body.

To the Dialectical Materialist Advaita would reply as follows:

First, Dialectical Materialism has not distinguished between pure consciousness and mental states, and, secondly, whether

18 Many of them would also dismiss the idea of 'levels of consideration (language)' on the ground that a higher-level consideration of a *sentence* of the lower-level will not really solve the paradoxes which they are meant to solve. For, the paradoxes do not concern the use of language only.

distinguished or not, consciousness has been understood throughout as an *object*, though otherwise qualitatively different The question of linking consciousness to complications of body disappears altogether as soon as it is realized that it is subjectivity, i e. freedom either from all that is *object* or *in itself*. As object, consciousness can at the most be understood as an adjectival fringe of a highly complicated set of matter, called body; but as soon as these fringes are found to have specific behaviours of their own, irrespective of body, they, howsoever manipulable cybernetically, appear to have attained a dignity of their own which is none other than their realiza tion of freedom, to whatever extent, from what they are said to have originated from. Dialectical Materialists themselves have admitted this freedom. Indeed, their whole objective is to curb this freedom, to keep it confined to the interest of the matter it has originated from, to utilize it only for the well-being of matter (the material side of man), not to destroy it and degenerate into a lower level of evolution From the point of view of genesis the concept of evolution may even connect these behaviours, through lower stages of evolution, with even microcosmic matter, but the old problem of emergent *vs* mechanical evolution remains unsolved The inevitable logic of the theory of emergent evolution is that what emerges in a distinct, and so far *free*, form had been at the lower stage undistinguishedly fused, being distinguished out only at the higher stage. *Emergence* of X cannot be understood except as X realizing itself in freedom. Unless this is admitted there is no getting away from hiatus after hiatus, and the *unity* of matter, which these Dialectical Materialists so much bank upon, disappears.

The only claim of the Dialectical Materialists that is reasonable to a large extent is that the movements of the newly emergent consciousness, which, if left to themselves, would build novel idealistic superstructure very likely to run counter to the interest of the genuine material base, should be constantly braked and put into the service of that base. This re-

minds us of the Kantian attempt to see that reason works as 'empirically real', however 'transcendentally ideal' it may be. But the difficulty is that despite our best efforts it goes on exercising its transcendent freedom, and that in a way not always prejudicial to the real interest of matter, unless of course the interest of matter be just to deny the freedom of the transcendent Inconscient or even half-conscient matter cannot judge what is of real interest to it. A judge must not be a party to the ongoings of what he is a judge of All judgement has to be dispassionate, which means that the judge *qua* judge stands outside these and is free so far True, such judges, with their active freedom, may do infinite harm, but that is because in that regard they have only the *power* of freedom, not its dispassionateness Kant who is otherwise so much for keeping reason within empirical limits has yet contended that when it is a question of practical reason it defies that control and is yet our best friend and guide in practical life. He recommends its control only in the theoretical field of science. The only drawback of his account of theoretical reason is that he has quite dogmatically insisted on similar restriction even for other uses of theoretical reason If the account that we have given till now of Advaita philosophy is all right—and we have tried to show that it is—the charge of dogmatism which Kant brings to bear upon philosophers known as rationalists would thus recoil on him, provided the metaphysical is understood as dealing not with pure objects (relative or absolute) but with pure consciousness (relative or absolute) Indeed, his first Critique is itself an account of the behaviours of pure theoretical reason. If he has not called that account metaphysics, this is only because these behaviours he understands as mere (transcendental) presuppositions (postulates), not as existent But we have seen how the Advaitin would react to this position.

Pure consciousness, theoretical or practical—and in Advaita Vedanta we are concerned with theoretical pure consciouness —is thus free of all material (objective) limitation Dialectical

Matrialists are sometimes afraid that such freedom may take a man wholly unconcerned with the world, freedom amounting only to a secluded enjoyment of its pure being The Advaita reply to this we have already seen. One may, it is true, retire into his secluded free being, but one need not. What is more important for him is that one cannot *freely* respond to objects unless one has realized freedom in itself Free response to the world of objects is to have it as a free construction or creation, of course, through stages At whatever stage he is freely responsive, this is made possible by the amount of dissociation (freedom) he has attained

As against the less revolutionary of materialists — those, viz., who hold that at least the sense of personal identity is no other than that of the identity of one's body— the Advaita reaction is simpler. Advaita would never object that the individuality of pure subjectivy (pure I-consciousness) is vitally related to that of one's body, but he will not say that it is unqualifiedly derived from that With regard to body, the notion of individuality is ambiguous. Each body as a physical thing has its identity like any other thing of the world But that does not make it as individual as *my body*. I cannot claim any body to be individual in the sense of its being *my body*. Individuality, in this other sense, determines whether it is my body or yours or anyone else's. Otherwise, whatever body is there could be claimed as my body. But if so much is granted it is only a small step to see that the individuality of my body is because of *I* the individual which ultimately is *I* the *jīva-sākṣin*, and similarly with your body, etc.

At the same time, however, *I* the *jīva-sākṣin* is individual so far only as it refers (freely) to the world of mentals (mind) called *mine* and through that to the body called *mine*. What it all means is that the body and the mind are as much body and mind as also mine So far, the concepts of *I* the individual and that mind and body imply each other. When the Advaitin claims that the individuality of the individuated pure consciousness derives ultimately from that body and mind they

mean this inter-implication, with, of course, contextual emphasis on body [Besides, mind, according to them, is a subtle (*sūksma*) form of body.] But logically before that, pure consciousness had had to individuate itself Pure consciousness as the impersonal absolute has no reference (not even free reference) to that body, it being referred to only by the individuated pure conscious, the pure *I* As, again, pure im personal consciousness cannot individuate itself without the resulting individual referring *at the same time* freely to that body and mind, the pure *I* and that body and mind should be regarded as simultaneous developments. Only, the pure *I* is but that impersonal absolute self-delimited (self-individuated), while that mind and that body are symbolic representations of the *I*.

SOME IMPORTANT EPISODES IN THE VASUDEVAHIṆḌĪ AND THE RECONSTRUCTION OF THE BṚHATKATHĀ

J. C. Jain

(Abbreviations used *BK-Bṛhatkathā; BKM-Bṛhatkathāmañjarī, BKŚS-Bṛhatkathāślokasaṅgraha, JHP-Jinasena's Harivaṁśapurāṇa, KSS-Kathāsaritsāgara, MKH-Majjhimakhaṇḍa (MSS), TSP-Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita VH-Vasudevahiṇḍī*)

Introduction

In order to reconstruct the content and form of the lost *Bṛhatkathā* (*BK*), we can begin by stripping the *Vasudevahiṇḍī* (*VH*) version of the major tales of their obvious additions and distortions and compare the resulting "core" stories with their counterparts found in the *Bṛhatkathāślokasangraha* (*BKŚS*), and the two Kashmirian versions : the *Kathāsaritsāgara* (*KSS*) and the *Bṛhatkathāmañjarī* (*BKM*), as well as with other Jaina sources. There are several key episodes in these works that when carefully pieced together, reveal a clear framework of what could have been the original tale in the *BK*.

Madanamañjukā's Story

In the *BKŚS* and Kashmirian versions, Madanamañjukā is clearly one of the most important female characters. Her kidnapping is the initial mainspring of the entire narrative, the first event that leads to all the other adventures in the life of the hero Naravāhanadatta, since it is to get her back that he undertakes his fantastic journey in the first place

Of course Madanamañjukā fulfills the first prerequisite of an Indian heroine by being extraordinarily beautiful. She is called even more lovely than the famed Gandharvadattā [1] At

1 *BKŚS* (XX.333).

a crucial moment of awakened manhood and responsibility, that is when Naravāhanadatta is being consecrated heir apparent to the throne, he sees Madanamañjukā for the very first time He is immediately struck by her startling beauty and natural charm, His narrative description of the girl has an originality and colour lacking in some of the other stereotyped images of female beauty which abound in his story. Madanamañjukā, he reports, is dressed in flowing white pearl pendants, looking like the autumn with its white geese and the brilliant flowers of the *kāśa* grass; her hair hangs loosely down her back, making her resemble the dawning day when darkness still lingers beyond the western mountains She is youthful but fully-grown, and though appearing calm she is full of passion like a river at the end of the rainy season.[2]

Naravāhanadatta comes to cherish Madanamañjukā, his first great love, more than his own life, the way Kṛṣṇa cherished Rukmiṇī.[3] And very importantly, Madanamañjukā is the only one out of his numerous wives who is crowned with him and in the end occupies a seat with him on the royal throne[4] The justificaiton of this deed forms one of the most interesting and "controversial" scenes in the *KSS*.

In the *BKŚS*, the character of Madanamañjukā is continuous and consistent. She appears in three separate sections of the long tale: first as a young girl of courtesan class who attracts and wins the hero Prince Naravāhanadatta, then later as his beloved who is abducted by the wicked Mānasavega, and finally in the *KSS* (since the *BKŚS* is imcomplete here), the happy reunion and honouring of Madanamañjukā occurs. These major episodes are broken by many unrelated adventures and marriages of Naravāhanadatta, but Madanamañjukā still remains in a strong highlighted position throughout the long tale.

In the *VH*, on the other hand, what appears as Madanamañjukā in the other versions is ludicrously broken up into two

2 *Ibid* (VII. 6-8). 3 *KSS* (68.5).
4 *Ibid.* (110. 68-76).

totally unrelated characters, strangely enough spanning two generations.[5] Suhirannā, the courtesan lover of Vasudeva's grandson Samba (the son of Kṛṣna by his queen Jambavatī), and Somasirī, just one of the beloved spouses in the long line of Vasudeva's own wives

The introduction of Madanamañjukā in the *BKSS* and of Suhirannā in the *VH* are almost identical. Both girls are daughters of a harlot (Kālindasenā in the *VH* and Kalingasenā in the *BKŚS*), both fall in love with the hero at a young age, and then, disappointed in love, want to commit suicide Each is then brought together with her beloved by the stratagem of friends, eventually married to the hero, and has her status raised to lawful wife. The details of the narration are also strikingly in accord the circumstances of the prince's birth,[6] his participation in a dance competition, the division of men according to wealth, religion, and pleasure, the entry into the prostitutes' dwellings, entertainment offered by Bhogavatī (Padmadevikā in *BKŚS*) and the narration of her mistress' suffering, Buddhisena's (Gomukha's in *BKŚS*) message to the prince, and the explanation about the origin of prostitutes; all these elements match perfectly between the two versions

There are, of course, minor deviations in detail between the two versions as well.[7] But except for the striking fact th[at]

5 In the *Harivamśapurāna* by Jinasena (19.34) a similar contradicti[on] is revealed when Samudravijaya, the elder brother of Vasudeva, make[s] his younger brother sit on his lap, although Vasudeva is supposedly by then a grandfather

6 After conceiving the child, Samba's mother Jambavatī dreamed that Kṛṣṇa gave her a necklace. In the case of Naravāhanadatta, his mother Vāsavadattā dreamt that she was taken to the land of Kubera, who presented her with a jewel possessing 26 pearls (*BKŚS*, V 41-44)

7 The four friends of Naravāhanadatta in the *BKŚS* can serve as an example.They were Hariśikha, Marubhūtika, Gomukha and Tapantaka, and were all sons of king Udayana's ministers, appointed later as Naravāhanadatta's ministers at his consecration as royal prince Strictly speaking, these should have been the friends of Vasudeva in the *VH* but surprisingly enough they are transferred to Cārudatta as hi[s]

Suhiranna has been snatched from the real hero Vasudeva and transferred to his grandson Samba in the *VH*, the two versions are so much alike in the basics that there can be no doubt of their deriving from a common source, which is most likely the famous *BK* of Gunādhya

This transferral of character roles is a perplexing matter, and we can only surmise that it has something to do with the uncertainties surrounding Madanamañjukā's origin, and the religious implications involved in her purification The story as it occurs in all the versions includes a justifying "history" of courtesans, in *VH* this appears with regard to Suhirannā, in no way do any doubts of purification threaten the real hero Vasudeva The author of the *VH* was perhaps trying to place some ritual distance between the courtesan and Vasudeva by removing her to the relatively innocuous role of Samba's lover.

A deeper insight into the reasons for this can be found in a closer examination of the appropriate scenes as they appear in the *KSS*, which contains the most complete version of the Madanamañjukā story A very revealing conversation between King Udayana and his queen Vāsavadattā concerning the approaching marriage between Madanamañjukā and Naravāhanadatta is recorded (34 52-58; III, 132)

The king says, "I know this Kalingasenā is a heavenly nymph who has fallen to the earth in consequence of a curse, and her daughter Madanamañjukā born to her is also heavenly and of wonderful beauty So this girl, being equal in beauty to my son Naravāhanadatta, ought to be his head queen"

The queen answers, "What similarity can there possibly be between this son of yours, of pure descent on both sides, and the daughter of Kalingasenā, a girl whose mother is unchaste?"

---

companion friends, adding a fifth, Varāha, to the list Varāha has practically no function and has possibly been substituted to replace Naravāhanadatta —Tamantaga of the *VH* is Tapantaka in the *BKŚS*, Tamo' ntaka in the *JHP* and Parantapa in the *PKK (Puṇyāsravakathākośa)*, Harisīha of the *VH* is Hariśikha in the *BKŚS* and Harisimha in the *BKK (Bṛhatkathākośa)* Also see *KSS* (23 55-57)

The king replies, " But some god seems to have entered me and is forcing me to speak. And I seem to hear a voice uttering these words from the heavens 'This daughter of Kalingasenā is the appointed wife of Naravāhanadatta' Moreover, Kalingasenā is a faithful wife of good family, and her reproach of unchastity is undeserved since it has arisen from the influence of actions in a former birth "

In this scene an unknown force is apparently trying to defend Madanamañjukā through King Udayana Later on in the account (34 234-239, III, 146), Udayana summons his ministers to discuss the matter He is obviously still uncertain as he informs them, "Kalingasenā is impatient for the marriage of her daughter What shall we do? The people think that this excellent woman is unchaste; and we must certainly consider the people. Did not Rāma long ago desert queen Sītā for this very reason, although she was perfectly chaste? We should therefore let Naravāhanadatta himself decide what to do, and marry Kalingasenā's daughter by the *gandharva* ceremony '

This seems to be a practical way out of the dilemma, since a *gandharva* ceremony would not emphasize Madanamañjukā's status or cause any problems But while they are all debating with each other on this matter, a stronger force decides the case once and for all, for all of a sudden the voice of Śiva is heard from the heavens saying. "The God of Love, after being consumed by the fire of my eye, has been created again in the from of Naravāhanadatta Then, pleased with the ascetism of Rati, I have created her as his wife in the form of Madanamañjukā. And dwelling with her as his head wife, Naravāhanadatta shall exercise supreme sovereignty over the *vidyādharas* for a *kalpa* of the gods, having conquered his enemies by my favour "

Of course this supreme confirmation from Śiva himself nacides the matter Naravāhanadatta and Madanamañjukā are de " born " pair, reincarnates of the gods, part of the indisputable divine order, they deserve the most elaborate and official marriage ceremony But this is exactly the problem the author of the *VH* faced he could not possibly accept such an outcome determined

by Śiva, supreme god of the Hindus; besides, the entire scene involves a touchy and problematic question of purity better spared Vasudeva A very mild kind of counterpart confirmation does occur in the *VH*, when Samba's father Kanha (Kṛṣṇa) consents to Suhirannā remaining "in the services" of the prince (*sevatu ṇam Suhiraṇṇā*), i e. as Samba's courtesan However in doing so he refrains from dismissing her simply as an unchaste girl: instead, Kanha calls the girl his daughter-in-law, and says that she will eventually be honoured later along with the other princesses. The scene is not nearly as dramatic or powerful as Śiva's total confirmation from the heavens, but it serves its purposes and is in keeping with the far more restrained and pious tone of the *VH*. And although Suhirannā does honourably marry Samba along with 108 other princesses, Vasudeva himself later accuses his grandson of being 'a frog i a well" for being too easily satisfied with the women that come to him so readily

The Continuation of the Madanamañjukā Character in the VH

The character of Madanamañjukā as she appears in the *BKŚS* is further taken up in the *VH* by Somasirī, Vasudeva's 12th wife (chapter *Somasirīlambha*) His marriage to her is perfectly ordinary and stereotyped Vasudeva saves the beautiful Somasirī from the tusks of a mad elephant, and in gratitude the girl's father gives his daughter to Vasudeva in marriage

The next chapter (*Vegavatīlambha*) begins as usual, with Vasudeva happily enjoying pleasures with his present wife, here Somasirī He wakes up one morning to find his beloved missing. After much anxious and futile searching, Vasudeva has to assume that Somasirī is mad at him for some reason, and is hiding on purpose Her family suspects that perhaps she might have been abducted by some divine being, covetous of her beauty.[8] Vasudeva becomes so unhappy and upset that he

8 An explanation for abduction is given in the *BKŚS* (XII 11-22) by Madanamañjukā's mother Kaliṅgasenā . she was singing a song to her little daughter-"Come, O *vidyādhara*, take this beautiful daughter

withdraws from all his usual occupations and loses all desire for food and drink[9]

This episode has an exact parallel in the *BKŚS* (as well as the *KSS* and *BKM*),[10] when Naravāhanadatta's beloved Madanamañjukā suddenly disappears. Both versions then become even more similar in the appearance of Vegavati, who has taken on the form of the missing wife and appears on the scene as a godsend

Vasudeva is overjoyed to see his lost love once again, but she restrains his attempted embraces by explaining that she had kept silent due to a vow of self-restraint, and now to fulfill the vow she would have to go through the marriage ceremony with him. In the *BKŚS* Madanamañjukā says that her unfulfilled vow had been to feed the *yakṣa* instrumental in uniting her with Naravāhanadatta in the first place, to do this they had to celebrate their marriage before offering oblations to the diety.[11]

So then Vegavatī, in the from of Somasirī in the *VH* and Madanamañjukā in the *BKŚS*, is married to the hero with the help of a clever stratagem and a lot of wine. The secret isn't revealed until one night when Vasudeva (Naravāhanadatta) wakes up and finds the beautiful woman in his bed totally different looking than his beloved Somasirī (Madanamañjukā).[12] Then follows Vegavatī's long explanation of her brother Mānasvega's abduction of Somasirī (Madanamañjukā) and his futile attempts to seduce the virtuous girl, as well as Vegavatī's own decision to transform herself and approach

---

of mine"–when the *vidyādhara* Mānasavega appeared before her and asked for the girl Kalingasenā refused, however, saying that the child was too young to be given

9 See *BKŚS* (XII 1 64) for somewhat more details

10 *KSS* (105 6–79), *BKM* (13. 14–59).

11 Compare the *KSS* (105. 47–57), also the *BKM* (13 2.37)

12 Compare the *JHP* (30 31) In the *KSS* (33.210–214) Kalingasenā is deceived by a *vidyādhara* assuming the shape of King Vatsa.

Vasudeva on her own in disguise, under the rather weak pretext of bringing a message from the real Somasirī In the *VH* and *BKŚS*, Vegavatī now assumes the prominent role, and the fact that she has bluntly betrayed the forlorn, abducted Somasirī (Madanamañjukā) is fully ignored at this point

The final recovery of Somasirī occurs in the *VH* in a very unornamented and simple way, fully in keeping with the stereotyped marriage and description of love that had been presented before After a long separation and many various unrelated adventures, Vasudeva is finally taken to Somasirī by Pabhavatī There the hero defeats Mānasavega, who afterwards takes the reunited couple back to Somasirī's home in Mahāpura in his heavenly car [13]

In contrast, the *BKŚS* and Kashmirian versions contain very beautiful and important scenes concerning Madanamañjukā's return and reinstatement as the hero's spouse In the *BKŚS* the king makes a royal decree promoting Madanamañjukā from the courtesan class to the rank of a noble woman [14] In the *KSS*, the final marriage ceremony between Naravāhanadatta and Madanamañjukā is magnificently described,[15] and as delineated above, the justification of Madanamañjuka's pure origins is a crucial part of the scene. Naravāhanadatta is so overjoyed that he bestows all the sciences on Madana mañjukā, thus letting her attain the rank of a *vidyādharī*.[16]

The above comparison between Somasirī and Suhirannā on the one hand and Madanamañjukā on the other highlights the differences between the Jain version and the other versions of the original *BK* The author of the *VH* uses the stories primarily for didactic purposes, not always bothering to keep characters or incidents consistent (and purhaps sometimes doing the opposite on purpose, in an attempt at being "original"). The other versions, although often distorted and incomplete, nevertheless remain in form more popular and romantic.[17]

13 *VH*, *Keumatilambha* Compare to *JHP* and *MKH* endings (see below).

14 XII. 83 15 34 250–265 16 108 108–122

17 See *BKŚS* 7–11 *sargas*, *KSS* the 6th *lambaka* consisting of 8 *taraṅgas*, *BKM* the 7th *lambaka* consisting of 26 sections.

The Importance of Vegavatī

The episodes relating to Vegavatī are nearly identical in all the narratives She is a powerful major figure possessing chara cterisitics which none of the other women do Unquestionably Vegavatī's tale was also an essential part of the original *BK* text as well

When Vegavatī introduces herself to the hero as an imposter for the beloved Somasirī (Madanamañjukā), she narrates her background in detail as follows (consistent in all versions)

(1) She is a *vidyādharī* and the daughter of King Cittavega, ruler of Suvannābha,[18] by his queen Angāravatī She has a strong-willed brother named Mānasavega, who has disputed her rights ever since childhood

(2) Mānasavega has abducted a beautiful earth-dwelling woman Somasirī (Madanamañjukā) and is keeping her in his pleasure garden. He does not dare violate the girl by force because of a dangerous curse upon him,[19] and he therefore asked Vegavatī to try and persuade the girl to love him willingly.

3) Vegavatī made the attemp, boasting of he brothers good qualities to the forlorn woman. But Somasrirī (Madana-mañjukā) was adamant in her refusal, and spoke only in high praise and loyalty towards Vasudeva (Naravāhanadatta).

4) Vegavatī promised to go and fetch the hero, admitting that to take abducted woman back herself would be a too obvious betrayal of her brother's wishes She takes

18 In the *BKSS* (XIV 3-5) the *Vidyādhara* king Vegavat ruled with his queen Pṛthivi on Mount Āsādha. Also see *KSS* (105 65-67), *BKM* (13 2.40-41)

19 The curse applies to *vidyādharas* and brings instant death to him who violates a woman's virtue by force (*VH* 227, 14-15, *BKŚS* XIV 89-90, *KSS* 105 57-72, *BKM* 13.2 51-52) In a similar tale found in the *Karakanḍacariu* (6), a *vidyādhara* named Madanāmara is turned into a parrot by the curse of an ascetic girl whose modesty he had outraged

on Somasirī's (Madanamañjukā's) form and meets the hero It is obvious that Vegavatī has lost no time falling madly in love with the hero herself, forgetting or just ignoring her promise to Somasirī (Madanamañjukā)

In the *VH* the role of Vegavatī after she meets the hero becomes somewhat problematic due to obvious distortions and additions, but nevertheless her importance and uniqueness is clear. Instead of one *lambha* as usual, the account of Vegavatī's marriage takes up two *lambhas* She also plays an important role in the *Mayaṇavegālambha,* which is almost 4 times as long as the *Vegavatilambha*. We meet her again in the *Keumatīlambha* and under the name of Sāmalī in the *Sāmalīlambha* Her detailed account is also given in the *BKŚS*, the *KSS*, and the *BKM* [20]

Mānasavega's abduction of Vasudeva while he is sleeping with Vegavatī - a crucial event in the other versions - hardly covers five sentences in the beginning of the *Mayanavegālambha* in the *VH* From then on the chapter rambles a great deal, going into the long details of a war and the brief account of the marriage with Mayanavegā[21] after Vasudeva helps her father to victory. Their idyllic married life does not remain so for long, however Mayanavegā is upset when Vasudeva calls her by the name of his former beloved Vegavatī, and she fears her husband's heart does not belong to her Later on Vegavatī, assumes the form or Mānasavega and at great personal peril saves Vasudeva's life, but this episode had very little to do with Mayanavegā herself.

The rest of the *Mayaṇavegālambha* is obviously the work of Jain authors and not a part of the original text of the story. The long Jain narratives of the Sanatkumāra and

20 *BKŚS sargas* 12-15, *KSS* chapters 105, 106, 107 and 120, *BKM* parts 13.2 14-59 and 13 5

21 The account of Mayanavegā's (Sanskrit· Madanavegā's) marriage is narrated in the *JHP* in three parts at three different places 24 77-86, 25, and 26 1-25 The account in the *TSP* is very brief. This also indicates some unclarity in the original text.

Subhoma *Cakravartins* as well as the Jain Rāmāyana[22] are inserted here. There are other additions and discrepancies as well [23] In the following *lambha*, the second *Vegavatilambha*, the account of king Jarāsandha has been added, who has Vasudeva kidnapped to try to advert a threatening prophesy concerning him The hero is put into a leather bag and dropped from the ridge of a mountain, whence Vegavatī eventually finds and rescues him This episode is not found in any of the other versions at all

It seems that the original account of Vegavatī has not only been padded in the *VH*, but highly distorted as well, much as the single character of Madanamañjukā was split into the two of Suhiraṇṇā and Somasirī Although nothing is mentioned about Vegavatī when Vasudeva is abducted by Mānasavega in the beginning of the *Mayanavegālambha*, in all the other versions Vegavatī becomes infuriated and wildly defends her husband by engaging in outright combat with her own brother Curiously enough this important episode is totally left out here in the *VH*, and instead the very same scene appears in a totally different context in the *Sāmalīlambha* The situation is such . Once when Vasudeva has been sleeping with his wife Sāmalī, he realizes all of a sudden that someone with a face very similar to Sāmalī's is carrying him away. He guesses his abductor must be Angāraka, Sāmalī's brother Angāraka boasts that Vasudeva cannot do a thing to defend himself, since he lacks the nacessary magic power But then Sāmalī herself appears on the scene, declaring to her brother "If you do not leave my husdand alone I shall be obliged to abandon my relations of a kinsman to you " Angāraka takes the challenge and

22 Compare the story of Rāmāyaṇa narrated by Vegavatī to Naravāhanadatta, *KSS* 107 12-26

23 For instance, the three *lambhas* of the *VH* narrating the marriage accounts of Mayanavega, Vegavatī and Bālacandā have been summarized in the 26th *sarga* of the *Harivaṃśapurāṇa* of Jinasena (*JHP*) Madanavegā's account in 1-25, Vegavatī's account in 26-46, and Bālacandrā's account in 47-56 Again this shows some disarrangement of the original narration.

they begin a vicious fight, exploiting their magic powers to the full They slash at each other with their swords, cutting each other into pieces, only to have new images of each other immediately appear out of the old This account of the unusual combat between Sāmalī and Angāraka tallies exactly with the fight between Vegavatī and Mānasavega narrated in the *BKŚS*[24] and *KSS*[25] The description regarding Vegavatī is very much in keeping with her character as portrayed so far, fitting in perfectly with the other events in her life, including the difficulties she had always had with her brother Mānasavega, this fight obviously belongs originally to Vegavatī's tale. It is unclear why it was transferred from its natural occurence in the beginning of the *Mayaṇavegālambha* to the *Sāmalīlambha* in the *VH*

Summary of Vegavatī s Prominence :

In all the narrations originating from the *BK*, Vegavatī plays a unique and important role, as we have briefly seen in relation to the tale as appears in the *VH* The following is an itemized summary of the major episodes concerning Vegavatī drawn from all the aforementioned versions

(1) *Vegavatī in disguise* (all versions) .

After Somasirī's / Madanamañjukā's sudden abduction, Vegavatī comes to the grieving hero in the disguise of his lost beloved She breaks the news to him and manages to remain there happily as his newly-married wife

(2) *Vegavatī's first rescue of Vasudeva* (only in *VH*)

When Vasudeva is abducted by Suppanahī in the form of Mayaṇavegā, Vegavatī arrives on the scene and fights tooth and nail to save him She succeeds, although in doing so she loses her own magic power, acquired with such difficulty from her father. However Vasudeva is delighted that they are now both merely earth-dwellers, and he tells her, "Don't

24 XV. 68-78, 84-104, 150-153.

25 105. 89-91.

worry about losing your magic spell; now we can pass our time without disturbance, and can go wherever we like."[26]

(3) *Vegavatī acquires new magic power from Bālacandā* (only *VH*)

After coming into contact with Princess Bālacanda, Vasudeva asks her to bestow two magic spells on Vegavatī, so that she could always guard him.[27]

(4) *The second rescue : Vegavatī's fight with Mānasavega* (in *BKŚS* and in the form of Sāmalī in the Sāmalīlambha in the *VH*) :

When Naravāhanadatta is abducted by Mānasavega, Vegavatī is mad with grief and anxiety. Her magic power tells her of her beloved husband's whereabouts. Giving up the idea of suicide,[28] she immediately goes out to search for him in the

26 *Vegavatīlambha*, 250, 2–4. Compare the *KSS* (107 59–52), where Vegavatī comes to Kauśāmbī and falls to the feet of her in-laws and prostrates herself before her husband, crying, "While remembering you I have become emaciated, I have recovered my magic powers by self-mortification."

27 *Bālacandālambha*, 256, 5–6

28 *VH*, 229, 4. The idea of suicide is mentioned totally without context or explanation. The circumstances can be explained fully in the *BKŚS* (XX 329–354). Once Vegavatī overhears Naravāhanadatta talking to friend. He remarks "My beloved was so dear, but truly, when I got my dear Vegavatī, I forgot even Madanamañjukā." Naturally Vegavatī is overjoyed to hear this. But then Naravāhanadatta goes on, "But I will forget my second love as soon as I have conquered the third one, as I forgot my first love when I conquered the second. Poems, women, clothes and the moon may all lack in quality, but are nevertheless taken up by people when they are new." Vegavatī is understandably crushed by this last bit of disinterestedness on the part of her gallant new husband. Her proud and fiery spirit demands something dramatic to counter such unromantic notions. She decides to commit suicide, asking the *vidyādhara* Amṛtagati to collect enough wood for making a funeral pyre.

Compare the *BKM* (13.5.101–102) where Prabhāvatī, explaining the cause of her sorrow, remarks, "Having left your previous wife Madanamañjukā, you started loving Vegavatī, and now you are devoted to some other woman!"

hopes of protecting him. Then she has the terrible fight with her own brother, and manages to save her husband[29]

(5) *The third rescue* (only *VH*) :

Vegavatī picks up Vasudeva and rescues him after he has been pushed off the ridge of a mountain by King Jarāsandha's men. They are ecstatic in their reunion

These are the major elements in the life of Vegavatī as she appears in relationship to the hero In all the narratives (*VH*, *BKŚS*, *KSS*, *BKM*) these details are recorded with remarkable similarity Such is not the case even with the famous narration of Gandharvadattā, the details of which are absent in the *KSS* and the *BKM*

Although Vasudeva goes on to other adventures and other women, Vegavatī always remains important to him; proof of this is his desire that she particularly should be chosen to guard him Vegavatī's tenacity, courage, fierce loyalty and combined beauty and strength of mind make her a high cut above most of other women characterised in the narration. Undoubtedly she also had these qualities as well in the original *Bṛhatkathā*.

29 In the *BKSS* (XV 155-156) Naravāhanadatta requests Amṛtagati to go and assist Vegavatī in her fight with Mānasavega.

DAṆḌIN'S INDEBTEDNESS TO SUBANDHU

Maan Singh

Subandhu's influence on Daṇḍin does not appear as much as on Bāṇa[1]. By Daṇḍin's time Bāṇa had probably eclipsed Subandhu's fame. It is probably for this reason that Daṇḍin who speaks very highly of Bāṇa in his *Avantisundarī*[2] does not mention, along with other poets and works[3], Subandhu or his prose romance *Vāsavadattā*, already declared by Bāṇa as a work which had brushed aside the pride of poets as soon as it reached their ears[4]. He, however, speaks of a Subandhu who freed himself from Bindusāra's prison by captivating his heart by dramatising the story of Vatsarāja and who is thus obviously a different writer from the author of the extant prose romance *Vāsavadattā*[5]. He refers to the story of *Vāsavadattā*[6], though there is nothing to ascertain that he hints at the story as told in Subandhu's *Vāsavadattā*[7]. Daṇḍin punningly states in his description of the citizens of Kusumapura in the *Avantisundarī* that people had an insatiable thirst for the *rasa* of the *Kādambarī*[8], and incorporates the story of Kādambarī as told by Bāṇa,[9] though he differs from its continuation by his son. Thus he must owe more to Bāṇa than to Subandhu.[10] Still the influence of Subandhu's punning, pedantic and striking *(vakroktipūrṇa)* style can be witnessed at places in his prose romance.[11] Some common words and expressions are particularly remarkable which he seems to owe to Subandhu. See, for instance, the following:

	The *Vāsavadattā*[12]	The AVANTISUNDARI (inclusive of the *Daśakumāracarita* proper)[13]
(1)	क्षणदा (p. 14, line 2) pun.	क्षणदा (p. 60, line 19) pun.
(2)	—कण्टकयोगो नियोगेषु (p. 18, line 1)	—कण्टक कमलनालेनेव कृष्टः (p. 18, line 16)

(3)	रागसागर– (p 59, line 1)	रागसमुद्रैरिव स्फुरत्प्रवालपटलै (p 5, line 8)
(4)	गुरुनितम्बबिम्बपयोधरकुम्भपीडाजनितायासेनेव (p 55, lines 3–4) क्षीणतरामुपगतेन मध्यभागनालङ्कृताम् (p 56, line3)	गजकुम्भकठोरपीवरकुचातिभारसाधर्म्यविपरमाणुत्वाद् ध्रुवमभङ्गुरां बिभ्रती मध्ययष्टिम् (p 23, lines 12–73)
(5)	लावण्यपुञ्जाभ्यामिव (पयोधराभ्याम्) (p. 57, line 1)	सौन्दर्यपुञ्जाभ्यामिव (पयोधराभ्याम्) (p 23, line 9)
(6)	त्रिभुवनविजयपरिश्रमखिन्नस्य मकरकेतो. (p. 58, line 2)	मकरकेतोस्त्रिभुवनविजयप्रयाणशङ्खध्वनिम् (pp. 136, line 4–137, line 1)
(7)	कन्यामष्टादशवर्षदेशीयामपश्यत् । (p 67, lines 2–3)	अष्टादशवर्षदेशीया युवतिमद्राक्षम् (p 170 lines 13–14)
(8)	निस्त्रिंशत्वमसीना न पुरुषाणाम् (p 129, line 2)	. णां, न च निस्त्रिंशता. (p. 8, line 16)
(9)	पुलोमतनयेव (p 130, line 3)	पुलोमकन्यकारुचिर– (p 48, lines 5–6)
(10)	मदनपरवशविलासिनीतुलाकोटिविकटचटुलचरणारविन्दमन्दप्रहारप्रहृष्टकङ्केल्लितरुशत: (p 132, line 5–6), नवयावकपङ्कपल्लवितसनूपुरतरुणीचरणप्रहारानुरागवशान्नवकिसलयच्छलेन तमिव रागमुद्वहद्शोक । (p. 137, lines 1–3)	रमणीचरणनलिनताडिताशोकरोषप्रोत्साहिताशेषवनसमाहृतशशिकरकलाविभ्रमेषु (p 25, lines 7–8)
(11)	पयोधरभार– (pp 140, line 3, 157, lines 5–6, 231, line 3)	गुरुपयोधरभार–(p. 241, line 11); कुचातिभार–(p 23, line 12)
(12)	अनवरतदह्यमानकालागुरुधूपपरिमलोद्गारेषु (p 168, line 3)	अनवरतदह्यमानकृष्णागुरुबहलधूपदुर्दिनान्धकारासु (p 34, lines 15–16)
(13)	मदनाग्निदग्धस्य मकरकेतो (p 191, line 3)	हरदग्धमनोभव (p 23, line 9)
(14)	युवतिजनघनजघन– (p 218, line 2–3)	अतिघनजघन (p. 23, line 13)
(15)	मेखला मे खला न भवति (p 225, line 2)	समुद्रमेखला खलेव च (p 133, line 10)

(16)	विभावरीतिमिरतरकेर भास्कर उदयमारोहति (p. 254, lines 5–6)	सकलत्रिभुवनमहट्टाप्रह्रास्रावतविवरभ्रने ... भास्कर निरुन्धन दिवि (p 34, lines 9–10)
(17)	दैवदुर्विलसितम् (p 258, line 3)	नियतिविलासविस्मित (p 193, line 2), कृतान्तविलसितानि (*Daśakumāracarita*, (p. 216, line 4)

REFERENCES

1 For Subandhu's influence on Bāna see W. Cartellieri WZKM, I, pp 115–132, VOJ, I, 1887, pp. 114–132. F W. Thomas WZKM XII, pp 21–33, the Doctoral thesis of the author of these lines *A Critical and Comparative Study of Subandhu and Dandin* (Banaras Hindu University, 1965), pp 650–678.

2 Ed TSS, No 172, Trivandrum, 1954, prefatory verse No 19,

भिन्नस्तीक्ष्णमुखेनापि चित्र वाणेन निर्व्यथ. ।
व्याहारेषु जहौ लीला न मयूर: . ॥

3 The writers and works mentioned by Dandin in the prefactory stanzas of the *Avantisundari* are the *Ramayana*, the *Mahabharata*, Subandhu (different from the author of the extant prose romance *Vasavadatta*), the *Brhatkatha*, Mūladeva, Śūdraka, Bhāsa (and his dramas) Sarvasena (and his *Harivijaya*), the Setu, Kālidāsa, Nārāyana, some blind poet (proably Kumāradāsa), Bāna and Mayūra, some poetess (probably Vijjikā) who though dark was the abode of excellent *jātis* and *gunas*, the Manovatī and Dāmodara

4 *Harşacarita*, ed. A A Führer, Bombay Sanskrit and Prakrit series No. LXVI, 1909, prefatory verse No. 12,

कवीनामगलद्दर्पो नून वासवदत्तया ।
शक्त्येव पाण्डुपुत्राणां गतया कर्णगोचरम् ॥

This verse probably refers to Subandhu's *Vasavadatta* See Winternitz *A History of Indian Literature*, vol. III, Pt. I, translated by Subhadra Jha, 1963, p 392, P V Kane : *The Harşacarita*, ed II, 1965, Introduction, p XI, our thesis, pp. 5–7.

5 *Avantisundari*, prefactory verse No. 6,

सुबन्धु किल निष्क्रान्तो बिन्दुसारस्य बन्धनात् ।
तस्यैव हृदय बद्ध्वा वत्सराजो . ॥

A Rangaswami Sarasvati ("*Vasubandhu and Subandhu*" in *IA*, Liii, 1924, p. 12) reads वत्सगजकथा instead of वत्सराजो. The verse shows that this Subandhu was a contempory of Bindusāra who had first imprisoned him but released afterwards when he captivated his heart by means of Vatsarāja's story Abhinavagupta in his *Abhinavabhārati* on Bharata's *Nāṭyaśāstra* (XIII, 46-47) mentions a drama entitled *Vāsavadattā-Nāṭyadhāra* of a *Mahākavi* Subandhu as an example of the *nāṭyāyita*, in which the author appears to have dramatised Vatsarāja Udayana and Bindusāra, with Bindusāra witnessing Udayana's story, Udayana becoming audience to Vāsavadattā's act and so on.

तत्रागत बहुव्यापिनो बहुगर्भस्वन्नायिततुल्यस्य नाट्यायितस्य उदाहरण महाकविसुबन्धु-निबद्धा वासवदत्तानाट्याधाराख्य समस्त एव प्रयोग । तत्र हि बिन्दुसार प्रयोज्य-वस्तुना (–वस्तुनि) उदयनचरिते सामाजिकी कृतोऽपि, उदयनवासवदत्ताचेष्टिते, एष चार्थ: एवस्मिन् सुप्रत्ययक (सर्वस्मिन्तत्र रूपके ?) दृष्ट सुज्ञानो भवति । अतिवैतत्यभयात्तु न प्रदर्शित एकस्तु प्रदश उदाह्रियते, तत्र उदयने सामाजिकीकृते सूत्रधारप्रयोग :

'तव सुचरितैरेव जयति' इति ।

तत उदयन 'कुता मम सुचरितानि' इति साम्रं विलपति ।

'एहत्स्य किं कटकपिरुलवाचस्तं' (?)

भक्तोऽहमस्युं(अस्म्यु–)दयन सुललितानीय (सुतलालनीय·) ।

योगन्धरायणा ममानय राजपुत्री(–पुत्रीम्)

हा हर्षरक्षित गतस्त्वमपि प्रभाव. ॥

तत्रैव बिन्दुसार सामाजिकीभूत परमार्थतामभि[मन्य]मान

'धन्या खल्वपालापै स्म सति' (?)

प्रतीहारी–(आत्मगतम्) 'अ अणविपरमत्थकलने हि ए इवुदवो' इत्यादि ।

(Madras Government, Oriental Library MS, Vol III, p. 45, quoted by V Raghavan in his article entitled '*Subandhu*' in IHO, XIX, No. 1, 1943, pp 69-72)

At other place also (p 47) Abhinavagupta says :

नाट्यायितञ्च वासवदत्तानाट्याधारे प्रतिप (पतिपद) दृश्यते ।

At a previous place, he has told us that Candragupta and Bindusāra figure as characters in this drama

अन्ये त्वाहु· पूर्वं राजर्षिवंशप्रभवनायका उक्ता,

अनया त्वार्यया चन्द्रगुप्तबिन्दुसाराद्योऽपि सद् गृहयन्ते इति ।

(*Ibid*, Vol. II,, p 448)

In the *Nāṭyadarpaṇa* of Rāmacandra and Gunacandra too, we find a reference to this drama

बन्ध इति परिग्रहणम् । यथा वासवदत्तानृत्तावारे वत्सराजस्य ।

(under I. 21, p 36, ed. Oriental Institute, Baroda, 1929)

This is probably the same Subandhu as has been mentioned by Dandin and it is probably this story of Vatsarāja Udayana and Vāsavadattā placed in the form of a *nāṭyāvṛtta* in his *Vāsavadattā-nāṭyādhāra* (—*nṛttavāra*), the presentation of which bewitched Bindusāra's heart and secured his release from his prison. The reason for his imprisonment by Bindusāra is not definitely known. Tradition credits Bindusāra with the suppression of a revolt in Taxila. It is not unlikely that Subandhu participated in some such revolt and Bindusāra took him captive. The case resembles that of Rākṣasa who was first imprisoned by Bindusāra's father Candragupta and Cāṇakya and then released to accept the office of a minister. Subandhu is said to be Bindusāra's counsellor. The *Āryamañjuśrī-mūlakalpa* which describes Bindusāra as coming to the throne as a boy (ed. T. Ganapati Śāstrī, TSS, part III, p 613) K. P. Jayaswal *Imperial History of India* Sanskrit text, pp 32-33) refers to a Brāhmana as one whose name begins with *sa* and he is probably, as suggested by K. P. Jayaswal (*op. cit.*, pp 72–73) Subandhu (Part III, p 653). This Sakārādya Dvija or Subandhu is mentioned just after the Vikārādya Dvija which is Viṣnugupta; both are said to be in Puṣpapura, the Maurya capital. V. Raghavan (*Subandhu* in *IHQ*, XIX, No. 1, 1943, p. 72, note 3) reconstructs the corrupt text thus

तस्यापरेण विख्यातो विकाराद्यो (विकाराद्यो) द्विजस्तथा ।
पत्र (पुरे) पुष्पसमाख्याता(ते) नविनासौ ॥

Thus this Subandhu might have been a counsellor of Bindusāra. As the accession of Candragupta Maurya to the throne could not have taken place before 326 B C and as Brāhmanical and Buddhist writers unanimously assign to his reign a period of twenty-four years—a period endorsed by Daṇḍin's *Avantisundarī* also (p. 183, lines 18—19, "मनस्विना चाणक्येन मौर्यचन्द्रगुप्त प्रतिष्ठापित. तस्यास्य . बन्ध्येति चतुर्विंशतिवर्षाणि मौर्ये लक्ष्मी) his son Bindusāra could not have come to the throne before 302 B C. His reign must have terminated before 269 B C if the king Magas mentioned in the thirteenth Rock Edict of his son Aśoka really died in 258 B C. Purānic writers give a period of twentyfive years for the reign—a period also assigned by Dandin in his *Avantisundarī* (p. 18 line 1, "पर' पञ्चविंशतिनपिन्यञ्जुद्विगागे बिन्दुसार. कारयिता राज्यम्"), the Burmese tradition allots to him a period of twenty-seven years, while ceylonese chroniclers fix the length of his reign at twenty-eight years. If we accept the Cantonese date for Buddha's *nirvāna* (486 B C) to 273 B C. then Bindusāra must have reigned from 300 B C to 273 B C. The Greek references put his name as Amitrochates, a corruption of Amitraghātin (the slayer

of enemies), a title which appears to have been assumed by Bindusāra and which seems to point to his widespread conquests Dandin's verse shows him as a patron of letters also

In his *Bhāvaprakāśana* Śāradātanaya speaks of a Subandhu as a writer on dramaturgy who divided dramas (*nāṭakas*) into five kinds, viz, *pūrṇa praśānta*, *bhāsvara* and *samagra* (ed *GOS*, *No* XLV, Oriental Institute, Baroda, 1930 p 238, सुबन्धुर्नाटकस्यापि लक्षण प्राह पञ्चधा) He is probably, as P V Kane (*History of Sanskrit Poetics*, 3rd ed, Delhi, 1961, p 61) also thinks, different from the *Mahākavi* Subandhu, the author of the *Vāsavadattā nāṭyadhāra* (– nṛttāvāra)

6. *Daśakumāracarita*, ed Śrī Nārāyana Rāma Ācārya Nirṇaya Sāgara Press, Bombay, 15th edition, 1951, p 145 lines 2-3, "अनुरूपभर्तृगा-मिनीता च वासवदत्तादीना वर्णनेन ग्राहयानुजयम ।"

7 The editor Śrī Nārāyana Rāma Ācārya, however, understands the reference to be to Subandhu's version of the story of Vāsavadattā (vide footnote, p 145)

8 p 20, line 9, "न प्रसदस्पृश कादम्बरीरसावितृष्णाश्च ।"

9 *Avantisundarī*, pp 243–246, text full of lacunae and incomplete See therefore, the *Avantisundarīkathāsāra* (ed. G Harihara Śāstrī, Kuppuswami Śāstrī Research Institute, Mylapore, Madras, 1957) V 110-150 Dandin connects the narrative of his prose romance with it by making Kapiñjala take birth as the Brāhmana Mātaṅga and Puṇḍarīka relate his tale to cheer up Mandākinī

10 For Bāna's influence on Dandin see our thesis pp 686-697

11 See for example, *Avantisundarī*, pp 4-8, 18, 19, 20-21, 22-24, 77-78, 94, 100, 112, 140-141, 146-149, *Daśakumāracarita* pp, 60, line 1-2, 191, line 8,192, line 1, 202, line 14,203, line 1, 206, lines 7-8, and *Ucchvāsa* VII exhibiting an exercise in style

12. Ed F Hall, Bibliotheca Indica Publication, Calcutta, 1859

13 In our opinion, the extant *Avantisundarī* is the genuine prelude to the extant *Daśakumāracarita* proper (excluding the *Pūrvapīṭhikā* and the *Uttarapīṭhikā*) and the original title of the complete prose romance, now available in its incomplete form, was AVANTI-SUNDARĪ For details see our thesis' pp. 89–112

BAPPA BHATTI AND HIS TĀRĀGAṆA

A. N. Upadhye

Bappa Bhatti is one of those few authors about whom we get a good deal of information in different Prabandhas, mostly from Gujarāt and belonging to different periods later than 1200 A D In their present form, they are all composed nearly five hundred years after Bappa Bhatti The most important of them may be listed here [1]

[i] There is the *Bappa-Bhaṭṭi-sūri-carita* in Sanskrit, interspersed with Prākrit quotations It is assigned to 13th-14th century A D [2]

[ii] The *Prabhāvaka-carita* of Prabhācandra or Candraprabha was revised by Pradyumnasūri in A D. 1277 It contains a life-story of Bappa Bhatti among its biographies of twenty-two Jaina teachers, poets and authors

[iii] The *Prabandha-kośa* of Rājaśekhara (A D 1349) has a *prabandha* dealing with the career of Bappa Bhatti. This gives more details and additional facts, and has much common, even in expressions, with the sources under Nos (i) and (ii) noted above The story about Bappa Bhatti is almost identical in these three

[iv] The *Tīrthakalpa* of Jinaprabha (c 1331 A D.) also gives a few details about Bappa Bhatti

* A Paper submitted to the 26th Session of the All India Oriental Conference, Prākrit and Jainism Section, Vikram University, Ujjain, 1971.

1 S. P PANDIT & N B UTAGIKAR *Gaüḍavaho*, Introduction pp 125 ff, Poona 1927

2 For the detailed account and for its prose digest in Sanskrit see S. K. AIYANGAR · 'The Bappa Bhaṭṭi Carita and the Early History of the Gurjara Empire,' *Journal of the BB of the R A S* New Series, III Nos 1-2, pp 101 ff, and 313 ff., Bombay 1928

[v-vii] The *Vicārasāra-prakaraṇa* of Pradyumnasūri [c. 1278 A D], The *Gāthāsahasrī* of Samayasundara (c 1630) and the *Paṭṭāvalī* of Ravivardhana gaṇi [c 1683 A D] have also to say a few things about Bappa Bhatti, especially his dates of birth, death etc, after the date of Nirvāṇa of Mahāvīra

It is quite probable that the details recorded in the above sources[3] are based on oral traditions which have suffered additions and modifications in course of transmission The dates given have no agreement, his date of birth, for instance, varies between A D 744 to 774 They can be taken as tentative to be confirmed by authentic epigraphical and literary evidence.

Bappa Bhatti had his Teacher in SiddhasenaSūri who made him a Sūri at the recommendation of king Āma, the son and successor of Yaśovarman of Kanauj whom he converted Bappa Bhatti is said to have defeated a Buddhist scholar Vardhana-kuñjara by name in a miraculous manner, with the help of a deity in this, he was helped by Vākpati whom also he converted etc Vākpati's conversion is not confirmed by any other sources or from the works of Vākpati The Prabandhas say that Vākpati composed the *Mahumaha-vijaya* after the *Gaudavaho,* but Vākpati himself tells us that he had written the former long before the latter The biographic details of Bappa Bhatti are obviosly built up with the object of religious edification his close association with Āma and his being a contemporary of Vākpati (7th–8th century A D) may be accepted as facts of history But there are held different views about the identification of Āma with some ruler or the other Lately M. W Meister has observed thus 'It is likely that Āma should be seen as mythical hydra king of the 14th century in whom are united several early kings of Gwalior who supported the Jaina community—from Yaśovarman to Nāgabhatta II of the conquering Pratīhāra dynasty'[4]

3 H R KAPADIA *Caturviṃśatikā*, Āgamodaya Samiti ed, Appendix Kha, pp 187 ff, Bombay, 1926

4 *M W Meister* Āma, Amrol, and Jainism in Gwalior Fort in the Journal of the Oriental Institute, Baroda, Vol. XXII 3, March 1973.

Bappa Bhatti was a distinguished Ācārya with great influence in the contemporary royal courts; a line of succession of Teachers started from him, and to this line belongs Sādhāraṇa, alias Śrī-Siddhasenasūri, the author of the Vilāsavaī Kahā (A D 1066)[5] This is clear from the following Gāthās

रायसहासेहरसिरिबप्पहट्टिसूरिस्स ।
जसभद्दसूरिगच्छे मड्डुरादेसे सिरोहाण ॥
आसि सिरिसंतिसूरी तस्स पए आसि सूरिजमदेवो ।
सिरिसिद्धसेणसूरी तस्स वि सीसो जडमई मो ॥
साहारणो त्ति नामं सुपसिद्धो अत्थि पुव्वनामेणं ।
थुइथोत्ता बहुभेया जस्स पढिज्जंति देसेसुं ॥

Earlier scholars like S P. PANDIT,[6] S. KRISHNASWAMI AIYANGAR[7] etc. have studied most of these sources with a view to ascertaining the historical value of the references to contemporary rulers and authors associated with Bappa Bhatti

Bappa Bhatti is well known as the author of the *Caturviṃśatikā*,[8] a hymn in Sanskrit, containing 96 verses in different metres, addressed to twenty-four Tīrthakaras Each Jina is praised in four verses. The style is heavy and embellished with both *śabda-* and *artha-* Alaṃkāras. Naturally some Sanskrit commentaries are written on it without their aid many verses cannot be easily construed

The *Śāradā-stotra*, in thirteen Sanskrit verses, quite eloquent in style, is also composed by him. It gives indirectly details about Sarasvatī as conceived in Jainism her image is projected with reverence and devotion, even tinged with Tantric halo, and her favour is sought for poetic gifts and for entertaining royal patrons.

There is a third work of Bappa Bhatti The name of it is *Tārāgaṇa*, and it was, so far, known from some references to it

(1) The *Prabhāvaka-carita* of Prabhācandra (c. 1277 A D.

5 A. N UPADDYE The Vilāsavaī of Sādhārana. An Introductory Study, *Journal* of the Shivaji University, No 2, Kolhapur, 1970

6 See Foot-note 1. 7. See Foot-note 2. 8 See Foot-note 3

speaks of it thus [9])

> द्वापञ्चाशत्प्रबन्धाश्च कृतास्तारागणादय ।
> श्रीबप्पभट्टिनाथोक्त कविग्मारस्वतोपमा ॥

Here Bappa Bhatti is credited with the composition of fifty-two Prabandhas, the *Tārāgana* etc

(2) Dhanapāla refers to it in his *Tilakamañjarī* (c 970 A D) in this manner

> भद्रकीर्तेर्भ्रमत्याशा कीर्तिस्तारागणाध्वना ।
> प्रभा ताराधिपस्येव श्वेताम्बरशिरोमणे ॥

The commentator takes *Bhadrakīrtih=Bappa Bhaṭṭācārya*, and *tārāgaṇādhvanā* (which has a double meaning) = *Tārāgaṇā-bhidhāna-kāvyamārgeṇa* or *tārāgaṇādhvanā = ākāśena.*

(3) Lastly, Vādijanghāla (who refers to the Daśarūpaka, c 974-75 A D), while commenting on Dandin's *Kāvyādarśa*, I. 13, explains the term *kośa* by the following observation :

> कोशोऽप्यनेकभिन्नार्थकथाग्रथित. कथाकोश कृष्णसार तारागण इति ।

On this Dr V RAGHAVAN[10] remarks thus . 'The Kośa is a string or collection of stories too, besides ideas, is a new information. The story-kośa is illustrated by a known work called Kathākosa The two other names Kṛsnasāra and Tārā-gaṇa are obscure All that we gather from them is that they are fanciful names for collections.' ' Of course many Kathākośas are well known But I am wondering whether there is a defect in the readings of Vādijanghāla's remark. Are we to read it thus ?

> कोशोऽप्यनेकभिन्नार्थगाथाग्रथित गाथाकोश कृष्णसारः तारागणः इति ।

From these three references, it is seen that the *Tārāgāna* is differently described as a Kāvya, Prabandha or Kośa

Shri AGARACHAND NAHTA, Bikaner, drew my attention to a Ms. the *Tārāgana*, accompanied by a Sanskrit commentary I have now got a photostat copy of it I am working on an authentic edition of the Prākrit text and the Sanskrit commentary It has in all twenty two folios (written

9 Sanghi Jain Series No 13, Bombay

10 V. RAGHAVAN *Bhoja's Śṛngara-prakāśa*, p 629, Madras, 1963.

on both sides, excepting the fifth folio, in Nāgari characters with *padimātrā*), but folios Nos 14–16 are missing. As the last number shows it has 175 Gāthās in all, but the colophon says that it has only 172 Gāthās.

महावादीन्द्रश्रीबप्पभट्टिसूरिकृतस्य सुभाषितकोशस्य द्वासप्तत्यधिकगाथाशतस्य । etc

As three folios are missing, we have lost in them Gāthās 100–125 along with their Sanskrit commentary that is indeed a deplorable loss, because no other Ms. is known to us so far

Some extracts[11] from the Ms are given below

(i) Opening Portion

॥६०॥ अर्हं ॥

नत्वा सर्वविद विरच्यते इय टीकति तारागण
कोशोऽर्थं परया प्रदीपविरहेऽप्याभाति रात्र्या यथा ।
अस्माभि सुविविक्तवाक्यपदवैदुन्मार्गयद्भिर्महा-
मोहोऽम्भोवततीर्जनस्य मनसि व्योम्नीव नीत शुभाम् ॥

नंदउ सच्छंदगई निम्मलपयपूरगारवमहग्घो ।
जलहिपडिरुद्धपसरो सुकईण सरस्सईपवहो ॥१॥

सुकवीनां सरस्वतीप्रवाहो नन्दतु । सरस्वती वाक् तस्या प्रवह आय स नन्दतु । कीदृशो, स्वच्छन्दगति । सुकवित्वादेव स्वाधीनशब्दार्थतया स्वच्छन्दा अपरायत्ता गतिः प्रवर्त्तिर्यस्य स तथा । सह छन्दसा गाथादिरूपेण वर्तते इति स्वच्छन्दा सा तात्त्वगतिः प्रवर्त्तिर्यस्य स तथति । पुनः कीदृक् । निर्मलपदपूरगौरवमहार्घ' । निर्मलैरपशब्दत्वरहितै. पदैः सुप्तिङन्तै. पूर. पूर्णता तद्गौरवेण महार्घ. श्रेष्ठः । पुन जडधीप्रतिषिद्धप्रसर. । जडधीभि प्रतिरुद्धो निवारितः प्रसारोऽस्येति । स हि यदि पर जडधियो मूर्खान प्राप्य प्रस्खलति, यदि वा प्रस्तारस्थापनापेक्षया जलधिनेव प्रतिषिद्धप्रसर इत्येकोऽर्थ । अन्यत्र सरस्वती नाम नदी तस्या प्रवहस्तेन स ' क्लेषोऽयं वाक्प्रवाहस्य । स्वच्छन्दगति सोऽप्यत्यर्थश्लेष । शेष. शब्दश्लेषः । तथाहि—निर्मलस्य पयसो जलस्य पूरगौरवेण महार्घ. पूज्य । पुन जलधिना प्रतिषिद्धप्रसरः । नद्यो हि समुद्रमवाप्य विरमन्ति । एतावुक्त भवति । सुकवीना वाक्प्रवाह सरस्वतीसरित्प्रवह इव नन्दत्विति अन्तर्भाविनोपमश्लेषोऽयमिति ॥१॥

(ii) Gāthās 6-9 :

सद्दगुणाहिं नहाहिं विअ तिल्लपरिट्ठियत्थविहवाहिं ।
उच्चेउं गयवइणो गाहाओ तारयाओ व्व ॥६॥

तेणेस दोसपुण्णो गुणमयसंपुण्णकव्वरसियाण ।
आणाए पडिबद्धा कोसो तारायणो नाम ॥७॥

जेसिं जाणिहइ जणो सुहेण कोसम्मि संचरंतेहिं ।
ताइं सुभणियनिहिणो कइणो नामाइं वोच्छामि ॥८॥

---

11 These extracts are edited and presented here with minor corrections

जाणिहइ बप्पभट्टिं गुणाणुरायं च भद्दइत्तिं च ।
तह गयवइमायरियं च सेयभिक्खुं च वाइं च ॥९॥

शब्दो गुणोऽस्यति शब्दगुण नभ । वैशेषिकमत गजपतिरपि समहार्हो निर्मलज्ञानशीलादि निर्गुणवर्णन इति मार्दगुण । यद्वा शब्दं व्याकरण गुणितनानस्यत्वानिति शब्दगुण । तस्मा न. अन्तर्भूतस्य परिच्छिन्नाऽर्थाना सागरगिरिसरित्प्रभृतीना विभवो बाहुल्य यस्य तद्वत् परिच्छिन्नार्थविभव नभा, गजपतिरपि अन्तर्भूतमपि परिच्छिन्न रियम्भूत अर्थस्य शब्दवाच्यस्य विभव. गजपति यस्य स तथा । तस्मात् शब्दगुणाश्च. परिच्छिन्नार्थविभवान्नभस इव गजपतेर्बप्पभट्टे. सकाशात् गाथा तारका इवानिचत्य तत शङ्कुकनाम्ना तारागणा नाम कोश एष प्रतिबद्ध । शेषं सुगममिति । कवि-र्बप्पभट्टेर्नामान्याह । जणि जाणिहइ–जाणिहइ बप्पभट्टि–। गाथाद्वय सुगममिति ।

(III) *Gāthā 175*

गंभीरो अण्णा च्चिय स एस सरसत्तणेण अग्घविओ ।
कविकित्तीएसमुद्दो अणयगाहाउलो कोसो ॥१७५॥

कइकित्तीएसमुद्द. स एष कोसो कोश. मुद्दा मुद्राथी । कस्या । कइकित्तीए । कवेर्बप्पभट्टे कीर्ति तस्या मुद विकास ददातीति मुद्द । अन्यत्र स एष समुद्र यस्य कपिभि सेतुबन्धः कृत इति कपिकीर्त्या उपलक्षित समुद्र । तत कइकित्तीएसमुद्दा इति प्राकृतशब्दसाम्यात समुद्रश्लेष इति कोशस्य समुद्रधर्मास्तावत् कथ्यन्ते । कीदृगसावित्याह । गम्भीरा गम्भीरार्थत्वात । अन्यत्र अगाधजलो गम्भीर । तथा अणेयगाहाउलो अनेकगाथाभिराकुल पूर्ण', अन्यत्र अनेकग्राहैर्बहुलजलचरै. सकुल इति श्लेष दर्शयित्वा व्यतिरेकमाह । भवति कोशोऽयमेतावता धर्मसाम्येन समुद्र. किन्तु सरसत्तणेण सरसतया विशिष्टरसयोगत अग्घविओ पूर्ण । अण्णो च्चिय अन्य एव स समुद्र । समुद्रो हयय लवणरसोपेतत्वात्न विशिष्टरसयोगी । कोशस्त्वय गाथानां स्वादुरसत्वात् सरसत्वेन परिपूर्ण इति ॥१७५॥

महावादीन्द्रश्रीबप्पभट्टिसूरिकृतस्य सुभाषितकोशस्य द्वासप्तत्यधिकगाथाशतस्य ॥१॥ समाप्ता टीका [?] तारागणस्यनि ।।छ।। शुभ भवतु ।। कल्याणमस्तु ।।ग्रंथाग्र श्लोक १००० सख्या ॥

These extracts make it abundantly clear that Bappa Bhaṭṭi is the author of the *Tārāgaṇa* He had various names like Bhadrakīrti, Gajapati etc Some Śankuka seems to have compiled this *Tārāgaṇa*. collecting Gāthās of Bappa Bhaṭṭi as the commentator suggests. This *Tārāgna* is a Kosa, consisting of Gāthās There is no doubt that Prabhācandra, Dhanapāla and Vādijanghāla are referring to one and the same *Tārāgana* though they describe it differently as Prabandha, Kāvya and Kośa

The constitution of the Prakrit text and construction of the Sanskrit commentary present many difficulties. What is urgently needed is any other Ms. of this work.

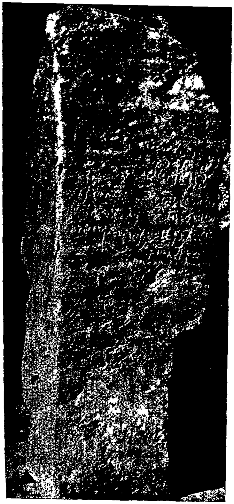


Fig. 1

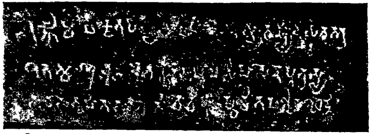


Fig. 2

TWO MORE INSCRIPTIONS OF WESTERN KSHATRAPAS

Rasesh Jamindar

Under review are two more inscriptions belonging to the Western Kshatrapa dynasty. Of these one was discovered from Vāndha, while the findspot of the other is not known but is preserved in the office of the Superintending Archaeologist of the Western Circle of the Department of Archaeology, Gujarat State.

Vāṇḍha Pillar-inscription of the time of Rudrasimha

Presently preserved in Kachchh Museum, Bhuj, this fragmentary pillar-inscription[1] was found from Vāndha, Tālukā Māndvi, District Kachchh.

So far unpublished, this mutilated stone-pillar inscription consists of six lines. Written in Brāhmī script, the language of the record is Sanskrit and the whole epigraph is in prose[2]

The inscription has suffered from corrosin at several places and therefore some important details are missing regarding the names both of issuer as well as dead. *Gotra* of the donee is also difficult to make out. The incision of the record seems very shallow and therefore many letters are being damaged entirely while others have become illegible. The length and breadth of the characters of this epigraph are shorter than those of the Āndhau inscription of the same king.[3] The letter Jño in the first line is very distinct and bold. The three

1 See figure No. 1.

2 The author has been kindly supplied with a photograph of this inscription and also extended co-operation by Shri M. H. Raval, the then curator of the museum, when the author visited Bhuj in 1962. The author is grateful to him.

3 See *Sambodhi*, Vol. 3, no. 2-3, pp. 44ff, 1974.

letters for *Varaśe* in the third line is bit confusing Normally we find this word written in two letters as thus : *Varse*.[4] The intention behind this is not clear Probably may be a scribe's mistake

Text

१ राज्ञो महाक्ष [त्रपस] रुद्रदाम पुत्र—
२ स–[ज्ञो महा]- - -स्य स्वामी रुद्रसिह—
३ म[व]रशे १००[+]१०— नितशेतक्ष
४ अर्यंनि स्यामित्र— — रुद्रमा- –मु
५ [व]कस गोत्र थ .विज–रत्र-थापित
६ केगर सिकव

This record was issued during the reign of the king Mahākshatrapa Swāmi Rudrasimha Ist, son of the king Mahākshatrapa Rudradāmā. Dated in the year probably 110 of the Śaka Era this erection was done in memory of somebody by someone whose names are not legible. The digit of the unit is absolutely missing because of corrosin, therefore nothing can be guessed The identification of *gotra* is also not possible. Title *swāmi* for Rudradāmā is conspicuously missing Perhaps the damaged portion in the first line before the word Rudradāmā may have had engraved *swāmi*, which is not visible obviously.

We have so far come across four inscriptions of the time of Rudrasimha Ist[5]. This record offers no new material historically either regarding the date or the king excepting the addition of one more epigraph to this king.

Fragmentary Stone-inscription[6]

First noticed by P P, Pandya, the then archaeologist of the former Saurashtra State, in 1959, this fragmentary stone-inscription was preserved in the office of Shri J M. Nanavati the then officiating Government Archaeologist of Gujarat,

4 Refer the word varse in the fifth line of the Āndhau inscription of this king (See ibid),

5 ibid, vol. 3, no. 2-3, pp 47

6 See figure No 2.

Rajkot when this author visited and taken eye-copy of the same in 1962[7]

The photograph of this inscription was first published in the *Chronology of Gujarat*[8] and read by Dr H. G Shastri as under:[9]

१ र[ा]ज्ञो महाक्षत्रपस्य स्य दस . तर
२ . ख. म . स सद् सेर पुत्रस्य
३ स .सत्त्वहिता त ..त . म्म ी तक

But this reading of Dr. H G Shastri is not satisfactory and complete The present author now reads this record as follows.

१ राज्ञो महाक्षत्रप[र]य स्य व स्य द्वि सवतर[10]
२ शतमे १००[+]५ पुत्र दपल सिहसेन पुत्रस्य
३ सर्वसत्वहितसखार्थ[11] मनि[12] [प्रति]ष्ठापितह नि- शुवेत्रि

Dr. Shastri has not succeeded in identifying the date which is clear to some extant in line two of the record His reading of second line is not acceptable, as he has read ग: सेर पुत्रस्य instead सिहसेन पुत्रस्य The four letters for सिहसेन are obviously clear without doubt The first three letters of the second line are शतमे He has read the first alphabet as स, but it seems श to me. The fourth letter of the same line stands for the figure of hundred The figure for tens is not clear This may be either digit figure or figure for tens This author feels that the figure stands for five If so, then the date tentatively may be read as 100+5 (of the Śaka Era).

This memorial stone was offered and erected by someone, whose name is not legible. But the object of the record is for the benefit and hapiness of all creatures .सर्वसत्वहितसुखाय

So far the orthography is concerned the characters of this epigraph are bold and seem as if marked by overhead horizontal line. The most significant letter in this record is स It

7 The photograph of this inscription has been supplied to this author by Shri J. M. Nanavati I am very much thankful to him for his kindness

8 General Editor Dr. M. R. Majmudar, Baroda, 1960, plate XVII A (e)

9 ibid, p. 315.

10 may be read as संवत्सरे.

11 It seems सु and not स, but sign for *U* is not legible.

12 It should be सि, but sign for *I* is missing

is of atleast three types स as conjunct letter is differently engraved than the other स of this inscription. The form of the two स in सिंहसेन as well as in सर्वसत्व are not homogeneous Both the स of सिंह and सर्व are similar, while those of सेन and सत्व are also similar The angularity is almost disappeared in all the letters of this inscription excepting ह in third line and क्षो in first one The base line of न is curved in line two The letter व shows usual loop or curl instead its tripartite form.

Many letters of the middle portion of the inscription are much damaged and therefore it becomes difficult to draw any specific conclusion It is hardly possible to shed more light either regarding the king or date The only thing positvely can be made out is its object already mentioned above

Who was this Siṁhasena of the record is difficult to identify? There is one king of this name in the fifth family of the Western Kshatrapa dynasty, who was the son of a sister of Rudrasena 3rd[13] सिंहसेन ruled from 382 A D to 384 A.D This epigraph under review mentions सिंहसेन पुत्रस्य It means very clearly that this record was issued during the reign of a king who was a son of सिंहसेन According to Western Kashatrapa geneology[14] Rudrasena IV was the son of सिंहसेन. Rudrasena ruled probably during 385–386 A.D.[15]

From the above discussion it seems that सिंहसेन and his son रुद्रसेन ruled in the last quarter of the fourth century A.D , while this very record was written sometime in the last quarter of the second century A.D [S.E. 105=183 A.D.] द्विसंवत्सरे in the end of first line is very confusing. What does it mean by ? Can we conjecture this phrase द्विसंवत्सरे शतमे as 200 and then add 100+5 which will ultimately come to 305. As this epigraph is dated in Śaka Era then 305 is equal to 383 A D. Then this record might have been engraved during very short reign of Rudresena IV. But this cannot be considered as certainty

13 Gujaratno Rajkīya Ane' Sāmskrutik Itihas (Editors Parikh & Shastri), Vol 2, p. 152, Ahmedabad, 1972.

14 ibid, p 521.

15 for details see ibid p 151–152.

THE SOLANKIES OF ṬOḌĀ

Ram-Vallabh Somani

Ṭoḍā is an ancient town, situated about 70 miles in south-west direction of Jaipur At present it is known as Ṭoḍā Rāi Singh

A principality o
years during the 15t
tion, as to how the
seems that after the c
in Gujarat their few
settled here The Nāgarachāl territory, which is famous for its fertility, might have attracted them to settle there.

The Sultan Alā-ud-dīn Khiljī defeated Hamīr Cauhān and captured Ranathambhor and its adjoining area. After this, the eastern Rajasthan, became the bone of contention, between various Rajput rulers and the Muslim-chiefs. The Tomar kings of Gwalior, the Guhilots of Mewar, and the Sultans of Malawa, were having covetous eyes on it. The local Rajput-chiefs of Būndī, Āmber and Karaulī and Muslim chiefs of Hindon, Bayānā and Lālsot were contesting themselves for extending their sway also. In such grim political situation, the Solankies of Ṭoḍā also succeeded to establish themselves in this area

Early rulers :

Nainasī has recorded the names[1] of the Solankī rulers of Ṭoḍā as Durjanasāla, Hararāja, Surjana Ūdā Berā, Isar Dāsa, Rao Ānanda etc., but these names are not found in the inscriptions and colophones. Therefore I do not find these names as authentic ones. The earliest known ruler seems to

1 *Nainasī-kī-Khyāt* (Dugar), vol. I, p. 219.

be Nāhada Rāja,[2] whose name ıs found ın an ınscrıptıon of V. E. 1472 (1415 A D) ıncised on a pedastal of an ımage ın Devarī No 2 of Ambıkeśvara temple, of Āmer Another ruler ıs Sedhabadeva or Sodhā, whose name ıs found ın colophon[3] of M S of *Jambūdvīpa-Prajñaptı* of V.E 1492 (1435 A D) He seemed to have yıelded hıs allegıance to Mahārānā Kumbhā, who accoıdıng to the Rānakapura Jaına[4] temple ınscııptıon of V E. 1496 (1439 A D), succeeded to oveırun Nāgarachāl Uparamāl, Hādotī, Cātasu etc In 1446 A D., the Sultan of Malawa went on expedıtıon and made an unsuccessful attempt to capture the stronghold of Māndalgarh[5] Sımıllaı attempts were also made ın 1454 A D In the year 1455 A D, when he was going to attack the strong hold[6] of Ajmer, passed through Todā and defeated ıts ıuler But Mahārānā Kumbhā, assısted the chıef of Todā in regaınıng hıs paternal state The *Eklınga-Māhātmya* (MS) contaıns the account that the forces of the Sultan of Malawa were defeated and Todā was regaıned by Kumbhā[7]

From Tonk, few Jaına sculptures were found ın excavatıon bearing the ınscrıptıon of V E 1510 (1453 A.D) of the ruler Lūngarendra[8] It seems that eıther ıt was the name of Dūngar Sıngh Tomar of Gwalıor, whose name might have wrongly engraved or it ıs the name or local Solankī chıef

2 सं० १४७२ वर्षे आषाढ़ सुदि १० शुक्रवार रा श्री राज नाहड राज सोलंकी ... (unpublıshed ınscrıptıon)

3 *Maharana Kumbha* (Hındı) by the author, pp 98-100.

4 Annual Report of Archaeologıcal Survey of Indıa for 1907-8, pp. 214-215

5 Brıggs-*Fırıstah*, Vol IV, pp 214-215/*Tabaquat-ı-Akbarı* (Eng.) Vol III, p 516.

6 *Zafar-ul-walia* (Eng) pp 174

7 ताडामण्डलमग्रहीच्च सहसा जित्वा शकं दुर्जयं ।
जीयाद्वर्षशतं समुत्थतुरगः श्रीकुम्भकर्णो भुवि ॥५७॥
Eklınga Mahatmya (MS) of *Saraswatı-Bhawana*-Udaıpur

8 Vıjay Murtı-*Jaına Lekha Sangraha* III, p. 486.

The Sultan of Malawa acquired Toḍā

Our information about the descendents of Sedhahadeva Solankī of Todā is meagre Beginning from Śūrasena Solankī (V E 1551 to 1597) we have definite informations about the rulers of Toḍā but the name of his father is nowhere available

From V.E 1515 to 1528 (1458 A D. to 1471 A.D) a good number of manuscripts were copied out in eastern Rajasthan, the colophons of which are very important, for tracing the history of this tract. The following colophons bear[9] the name of a ruler Alāuddīn, ruling there :

(1) The colophon of MS *Siddha-Cakra-Kathā* of V E 1515 (1458 A D) copied at Nenawā.

(2) The colophon of MS *Pradyumna—Carita* of V E 1518 (1461 A.D) copied at Nenawā.

(3) The colophon of MS *Naya Kumār-Carita* of V F 1528 (1471 A.D) copied at Nenawā.

(4) The colophon of MS *Kātantra–mālā* of V.E 1524 (1467 A D) copied at Tonk.

(5) The colophon of MS *Prabodha-Mālā* of *Prāgvāṭa* Dhanarāja, Minister of Alāuddin, copied at Ranathambhor

According to Tabaquāt-i-Akabarī[10] the full name of Alāuddīn Khiljī was Kadam-Khān, the son of Mahmud Khiljī I of Malawa. He remained at Ranathambhor, for considerable time After the death of Mahmūd Khiljī his son Gayāsu-ud-Dīn succeeded The following colophons of his reign are also found from Toḍā :

(1) The *Ādipurāṇa*[11] of V.E. 1537 (1480 A.D.)
(2). The *Uttarapurāṇa*[12] of V.E. 1538 (1481 A.D.)

---

9 *Aitihāsika-Śodha-Sangraha* (Hindi) by the author. pp. 23 to 31.

10 *Mahārāṇa Kumbha* (Hindi) by the author, pp. 100-101 *Tabaquat-i-Akabari*, Vol. III, p 526 fn.

11 संवत् १५३७ फाल्गुन सुदि ६ रविवासरे उत्तरानक्षत्रे सुरत्राण ग्यासुदीन राज्ये प्रवर्तमाने टोडागढ़ दुर्गे । (R. J. B. G. S Vol. II p 228.) R.J.B.G.S = *Rajasthan Jain Bhandar Granth Suci* Ed. by Dr. Kasaliwal.

12 Ibid, Vol. V, p. 148.

Besides these, the following colophons[13] are also found from Hādoti and Eastern Rajasthan, having the account of his reign :

(1) The colophone of MS *Sukumāl Carita* of V E. 1546 (1489 A.D.) copied at Bāran

(2) The colophon of MS *Bhāva Saṃgraha* of V E 1541 (1484 A.D) copied at Kotāh.

In the Jain temple Āmber there are two inscriptions on the pedastal of the images of V.E. 1533 (1476 A D) and 1548 (1491 A.D.) of the reign of Sultan Gayāsuddīn

An inscription of V.E. 1537 (1480 A D.)[14] is also available of his reign in the temple of Harsha Nātha Sīkar The *Guru-Guna Ratnākara kāvya*[15] composed in 15th century A D also contains the account that Hādoti was forming the part of the reign of the Sultans of Malawa.

From the above it appears that the Sultan of Malawa subjugated a vast territory of Eastern Rajasthan including Ṭoḍā, who held it for some years. His nominee at Ṭodā was Lallā Khān Pathān

Solankies migrated to Mewar :

The Solankī chief Śūra Sena on being ousted from Ṭoḍā remained in Mewar for few years, where he was granted village Pur (Dist. Bhilawara). According to a colophon of MS *Labdhisāra*[16] of V.E. 1551 (1494 A.D) he was present there.

---

13 संवत् १५४६ वर्षे ज्येष्ठ सुदि ६ बुधवासरे पुष्यनक्षत्रे वारावती नगर्यां सुरत्राण गयासुद्दीन राज्ये श्री मूलसंघे...(Dr. Kasliwal Praśasti Sangraha p. 195) and R J.B. G.S Vol. V p. 148.

14 Rajputana Museum Report, Ajmer, year 1935 inscription No IX

15 हाडावतीमालवदेशनायक प्रजाप्रियऽहमवमुख्यमंत्रिणा ॥३८॥ Gurugana-Ratnākara Kāvya.

16 संवत् १५५१ वर्षे आषाढ सुदि १४ मंगलवासरे ज्येष्ठानक्षत्रे श्री मेदपाटदेशे श्रीपुरनगरे श्रमहाचालुक्यवंशे श्री राजाधिराज सूर्यसेन प्रवर्तमाने—The colphon of *Labdhisar*-(MS) The Biradi Chand Jain Temple, Jaipur M.S. No 136.

It seems that Mahārānā Rāimala, subsequently exchanged it from village Badanor During this time the Mewar had to witness intenstine feuds Taking the advantage of such situation the *'Mewa'* or *'Meda,'* tribe living at Badanor raised the standard of revolt It is evident from the Kumbhalgarh Inscription of V E 1517 (1460 A D.) and colophon of MS *Sangīta-Rāja* that the Mahārānā Kumbhā defeated Munir, a leader of *Mewa*-tribe and captured Badanor [17] Rao Śūra-Sena seemed to have been posted there, in order to curb the power of *Mewa* tribe in the reign of Mahārānā Raimala

Marriage of Tārā Bāī :

Solankī chief Rao Śūra Sena locally known as Suratāna had a handsome daughter named Tārā Bāi He decided to marry her only to that who could help him in regaining Toḍā Mahārānā Rāimal had 3 sons namely Prthvirāja, Sāngā and Jaimal Due to an intenstine feud, Sāngā had to leave Mewar and Prthvirāja removed to Godawar, who according to the Jain temple inscription of Nadlai of V.E 1557 (1500 A.D.) was ruling there Now Jaimal was only remained in Mewar, who was very proud He attempted to espouse Tārā Bāi by force and was slain by the said Solanki chief The Mahārānā Rāimal was incited to revenge the foul murder of his son, but he declined and replied showing magnanimity that one who had dared to insult a father, had received a proper lession.[18]

Prthvirāj when heard the sad end of his brother took up the matter and captured Toḍā on the day of Moharrum This event seemed to have taken place before 1560 (1503 A D.).

17 Kumbhalgarh Inscpiption verse 254 (E I vol XXI Mahārana Kumbhā (Hindi) by the author, pp. 97–98

18 In *Amar Kāvya* (MS) (Saraswati Bhawan, Udaipur, No 1669) contains ज्येष्ठभ्रातुर्जैमलस्य वैरिणोदय कर्णम् । तोडापार्श्वम्य तोड्यां (?) सोलंकीस अमान म ' स B (LP 243) But this statement does not seem to be correct, because Sāngā also re-appointed Solankies back in Uparamāl including Māndalgarh, Chāṭasu and Toḍā At Mandalagarh Col Tod saw 2 big slabs containing the pedigree of the Solankies, but he did not publish it (Tod II p 545).
At present there is only a fragmentray inscription of V E. 1617 (1560 AD) there, having the name Balabhadra Solankī ruling there.

Tārā Bāi was married to him, who also accompanied him in many perilious engagements, specially against Sūrajmal According to the bardic account, she was a brave lady In this way Rāo Suratāna or Śūrasena recaptured Ṭodā

Rāmacandra appointed at Chātasū by Sāngā :

Rao Śūrasena was having 2 wives namely Sobhāgya Devī and Sītā Devī, from whom he got 2 sons namely Pṛthvirāja and Puranmal[19] and a daughter Tārā Bāi Pṛthvirāja seemed to have died during the life time of his father and his son Rāmcandra was appointed at Chātasu by Mahārānā Sāngā, after V E 1578 (1511 A D) as he has not been mentioned in the colophon of MS *Pārśwanāth Śrawana, Śrawaṇa-Satabīsī* composed there[20] in that year This work contains the historical account of the invasion of Ibrahim Lodi on Ranathambhor and creation of panic at Chātasū. The poets made the invocation to Lord Parśwanath on the receipt of the news of Sāngā's victory. The following colophons of the reign of Rāmcandra, working under Sangā have been known from Chātasū and its adjoining areas :

1. The colophon of MS *KarKaṇḍu*[21] *Caritu* of V.E. 1581.
2. The colophon of MS *Candra Prabha Carita*[22] of V E. 1583.
3. The colophon of MS *Vardhamāna Kathā*[23] of V.E. 1584.

It seems that Rāmacandra remained at Chātasū by V.E. 1590 (1533 A.D) and his grand father Sūryasena continued to rule at Todā

19 Ānwā Jain temple Inscription of V E. 1593 verses 12 to 15.

20 The author's paper "Mahārānā Sānga and Sultān Ibrāhimlodi" published in *Majjhamika* (annual number) Udaipur No. 2 This MS is now available in the Jain Bhandhar of Ajmer.

21 संवत् १५८१ वर्षे जयेष्ठ सुदी ६ गुरुवारे घटयाली नाम नगरे राव श्री रामचंद्र राज्य प्रवर्तमाने (Kasliwal Op. cit p. 96)

22 सवत् १५८३ वर्षे ज्येष्ठ आषाढ सुदि ३ बुधवासरे पुष्य नक्षत्रे राणा श्री सग्राम राज्ये चम्पावती नगरे राव श्री रामचंद्र प्रतापे—(Ibid p. 99)

23 सवत १५८४ वर्षे चैत्र सुदि १४ शनिवासरे X X X नक्षत्रे श्री चम्पावती कोटे राणा श्री श्री श्री सग्राम राज्ये राव श्री रामचद राज्ये—(RJBGS II. p. 77).

Struggle for Chātasū :

Rāmacandra, who was granted Chātasū had to face stiff opposition of the Kachhawas, who were ruling at Āmer. According to a colophon[24] of MS *Jñānārṇava* Pṛthvirāja Kachhawa was ruling at Āmer He was succeeded by his son Pūranamal, who ruled between V E 1584 to 1591 (1527 to 1534 A D). After him, a factricidal battle was ensued which badly engrossed the family of Āmer At this time, Māldeva of Jodhpur rose to power and badly defeated Bīramadeva Meḍatiya who was ruling[25] in Meḍatā, according to a colophon of *Ṣaṭ-Karma-Granthāvacūri* in V E 1592 (1535 A D) Soon after the position was changed Bīramadeva soon captured Chātasū, as evident from the colophon[26] of *Ṣaṭ-Pāhuḍa* (MS) of V E 1594 (1537 A D.) Rāmacandra Solanki seemed to have been ousted from Chātasū. Māldeva of Jodhpur, who was badly pursuing Bīramadeva, succeeded to capture Chātasū, as evident from the colophon of *Varānga-carita* (MS) of V E 1595[27] (1538 A D.). He appointed Rawat Khetasī, as his representative there. In this way the Solanki Rāmacandra was deprived of Chātasū and he had to yield his allegience to Māldeva also

Rāmacandra at Toḍā :

Śūra Sena availed long life. He was ruling at Todā in V.E. 1597 (1540 A.D.), as apparent from the colophon of MS *Sudarśan-Carita*[28] of that year The Jain temple of Ānwā (Dist Tonk) contains a detailed inscription of this family. Śūrasena's

24 सवत् १५८१ वर्षे फाल्गुन सुदि १ बुधवार दिने.. [illegible] महाराजाधिराजपृथ्वीराजराज्ये—Colophon of Jnānārnava of Yaśonandji Jain temple Jaipur (MS No. 25)

25 For details of the battles between Māladeva and Biramdeva and for the text of the relevant colophons see author's paper published in *Etihāsika Śodha-Sangraha.*

26 सवत १५९४ वर्षे माहासुदि २ बुधवासरे [illegible] श्री , [illegible] राव श्री बीरमद राज्ये ..(Kasliwal-op. cit p. 175)

27 Ibid p. 55.

28 संवत १५९७ वर्षे माघ मास कृष्ण पक्षे द्वितीयां तिथौ [illegible] दुर्गात राजाधिराज सोलंकी राउ श्री सुर्यसेन राव [illegible] (Ibid p 169)

younger son Puranamal was enjoying the Jagir of Ānwā, as noticed from the various colophons of MSS found from this place.[29] We have got no information whether Pṛthvirāja ascended the throne or not. In case if he came to throne, he might have ruled only for two or three years.

Rāmacandra seemed to have succeeded at Todā about V E 1600 (1543 A D) Several colophons of MSS and inscriptions have been found from Todā, containing his name as a rular The following colophons of MSS are interesting one[30] ·

1. The colophon of MS-*Jambū Swāmi Carita* of V E 1601 (1544 A.D)
2. The colophon of MS *Sūkti Muktāwali* of V.E 1603 (1546 A.D)
3. The colophon of MS *Hanumana-carita* of V E 1604 (1547 A D)
4. The colophon of MS *Dhanya Kumār Carita* of V.E. 1605 (1548 A D)

An inscription[31] of V E 1604 (1547 A D) found from Todā, edited by D. C Sircar is worth-quoting This contains the name of Mahārānā Sāngā's son Udai Singh[32] of Mewar and Islām Shāh Sūr. It clearly shows that Ṭoḍā and its adjoining area was conquerred by the Sūr kings of Delhi, and the Solankī kings of Ṭodā had to yield their allegiance to them. Still they did not forget their hereditary over lord the rulers of Mewar. From the colophons of MSS written at Rana thambhor, Chātasū, Ālwar, we find the name of Islām Shāh Sūr,

29 The Ānwā temple inscription of V E 1593 verse 15 and the colophon of *Varānga-charita* (MS) of V E 1594 R J B G.S -Vol. IV. pp 194.

30 R.J B G S -Vol V, pp 333, 418, 703

31 सवत् १६०४ वर्षे शाके १४६९ मिगसर वदि २ दिने राजाधिराज राज श्री सूर्यसेणि। तत्पुत्र राज श्री पृथ्वीराज। तस्य पुत्र राजश्री राव रामचंद्र राज्ये वर्तमाने। तस्य कुवर च० परसराम। पातिसाहि शेरशाह तस्य पुत्र पातिसाहि असलेमसाहि। का वारो वर्तमान। सर्व भूमि को खसम घोडा लाख ११ को षसमु राज श्री साम्रामदेव। तस्य पुत्र उदयसिंह देव राणा कुम्भलनेर राज्ये प्रवर्तमाने। (E I Vol XXX)

32 D. C Sircar and Arya Ramchadra Tiwari have contributed articles on this point see I H Q, Vol XXX No 1, p 25, XXXI No 3, pp 273-275

as a ruler of the place Rāmacandra, who was ruling under him, was not very powerful The circumstances also did not allow him to retain vast territory Sāngāner town was held by Kachhawa Sāngā in V E. 1600 (1543 A.D). Chātasū, which was about 14 miles away from that place, was directly ruled by the Sūr kings of Delhi, as apparent from the colophon of V E. 1602 (1545 A.D) of *Sat-Pāhuda* (MS)[33] The Kachhawas of Āmer were consolidating their power and they succeeded to capture it also after few years The earliest colophon of their reign, found from there was of *Upāsakādhyayana* (MS) of V E 1623 (1566 A.D.)[34]

Rāmacandra Solanki continued to rule till V E. 1612 (1555 A D) as evident from the following colophons of MSS and after this no information about him is known ·

1 The colophon of MS *NayaKumār*[35]*-cariu* (MS) of V E 1615 (1555 A.D)

2 The colophon of MS *Jasahara cariu*[36] (MS) of V E. 1612 (1555 A D)

The colophon of his reign V E[37] 1610 prove that he was paying homage to the Sur kings of Delhi but these last 2 colophons referred to above do not mention it Therefore, it seems that during the last days he might have succeeded to remove the yoke of suzerainty of the Sur kings.

---

33 सवत् १६०२ वर्षे वैशाख सुदि १० तिथौ रविवासरे उत्तरफाल्गुण नक्षत्रे [illegible] आलम राज्ये चम्पावती मध्ये. op. cit p 174

34 सवत् १६२३ वर्षे पोष सुदि २ शुक्रवासर श्री पार्श्वनाथ चैत्यालय [illegible] महाराजधिराज श्री भारमल कछावा राज्ये (Ibid p. 94)

35 स्वस्ति सम्वत् १६१२ वर्षे ज्येष्ठ सुदि ५ शनिवासरे श्री आदिनाथ चैत्यालये [illegible] राजाधिराज श्री रामचद्रराज्ये (Ibid p 113)

36 सवत् १६१२ वर्षे आसोज मासे कृष्णपक्षे द्वादशी दिने गुरुवासर [illegible] महादुर्गे महाराजाधिराज राव श्री रामचंद राज्य प्रवर्तमाने (Ibid p 182)

37 The colophon of MS *Yaśodhara-carita* is for example quoted below "सवत् १६१० वर्षे भाद्रपद मासे शुक्लपक्षे षष्ठ्यां तिथौ [illegible] स्वाति नक्षत्रे [illegible] महादुर्गे श्री आदिनाथ चैत्यालये पातिसाहि श्री सलेमसाहि राज्य प्रवर्तमाने राव श्री रामचद्र राज्ये (Ibid p 163)

The name of his son Parasurām is mentioned in the inscription of V E 1604 (1547 A D), but he does not seem to have succeeded, as no colophon of MS or inscription of his reign has been noticed so far

Rāo Kalāna and Surjan

Rāo Kalyāna succeeded Rāmacandra, whose 3 colophons of V.E 1614 (1557 A.D) of MS *Yaśodhara*[38]*carita* and of V E 1615 (1558 A D) of *Ghyanarnava* and *Holi Reṇukā Parva* (of Pt. Jinadāsa)[39] of V E 1615 have been noticed

The political condition of Rajasthan soon changed Akbar the great Mughal came to the throne of India Both Biramadeva Medātiyā and Māladeva Rathor died, and their descendants were badly defeated by Akbar Mahārānā Udai Singh was also defeated by him and the Eastern part of Mewar including Chittor was annexed with the Mughal Empire. Bhārmal Kachhawa of Amer, who was having uncommon foresight developed matrimonial relations with Akbar, which gave him an opportunity to increase his sphere of influence

Rāo Kalyāna was succeeded by Surjan who accepted the suzerainty of Akbar. His two colophons mentioned below, are known :

1 The colophon of MS. *Śrīpāla*[40]*-carita* of V.E. 1631 (1574 A.D.)

2. The colophon of MS. *Jiwandhara*[41]*-carita* of V.E 1636 (1579 A.D.)

After Kalyāna Ṭodā was granted to Jaganāth Kachhawa, son of Bhārmal about V E. 1636 (1579 A D) whose numerous inscriptions and the colophons of MSS have known from Todā

---

38 R.J.B.G.S. Vol II, p. 203

39 R.J.B.G.S. Vol V p. 509

40 सम्वत् १६३१ वर्षे कार्तिक वदि ६ शुक्रवासरे–नागरचाल मध्ये समीपे सांखिणा नगरे पातशाह श्री अकबर विजयराज्ये सोलंकी महाराय श्री सुरजन (Ibid p 180).

41 संवत् १६३६ वर्षे आषाढ सुदि १३ सोमवासरे मांवाण ग्राम राव श्री सुरजनजी प्रवर्तमाने। (Ibid p 15)

In this way the geneology of this principality is as under

- Nāhad Rai (V E 1472)
  - Sedhabdeva (V E 1492)
    - Rao Sūra Sena (V.E 1551 to 1597)
      - Pṛthvirāja
        - Rāmacandra
      - Pūranamal in (V E 1593-94 Ānwā was his Jagir) (V.E 1581 to 1590 at Chātasū) (V E. 1601 to 1612 at Toḍā)
        - Paraśurāma
        - Kalyāna (V E. 1614-1615 V E)
          - Surjana (V.E. 1631 to 1636)
      - Tārā Bāi (Married with Pṛthvirāja Sisodiā and became Sati at Kumbhalgarh)

THE "PRIMITIVE" IN THE KAUṬILYA'S ARTHAŚĀSTRA[1]

Ganesh Thite

In the ancient and medieaval Indian literature on various subjects we can find numerous traces of primitive (irrational, prescientific) way of thinking. Thus not only in the Atharvaveda but in all the vedic literature including Upaniṣads there are many primitive thoughts, magico religious beliefs and practices, superstitions etc. The same is true in connection with the epics and Purāṇas, with the socalled scientific literature on medicine, chemistry etc and with the literature on the fine arts like music, architecture, painting etc The present paper aims at a survey of primitive elements in the Arthaśāstra of Kautilya.

The Arthaśāstra is well-known as an important text of ancient Indian political and economical thought This text, really speaking should not have any scope for primitive thoughts and magico religious elements. But this text contains a lot of them.[2] Here we find both the black and white magics. The magic is often inseparably mixed with religion Therefore we get numerous references to obeisance to gods, worship of gods, offerings to be paid to them etc

Aims etc. of magico religious rites .

The magico-religious rites prescribed in the Kauṭilīya Arthaśāstra are to be perfoimed for the sake of getting a favourable son, removing the calamities like over–rains or drought, possessing some superhuman powers like that of walking on fire or of walking incessantly for a very long distance etc. Similarly,

1 For the translations of the passages from the Arthaśāstra, I have used R P, KANGLE's *The Kauṭiliya Arthaśāstra-II, Bombay, 1963*

2 cf.V SAUNDRES. "Some allusions to magic in Kauṭilya's Arthaśāstra" *JAOS*, 42, 1922, (p. 75 ff.) . "Throughout the work, there are frequent allusions to sorcery, demons, obsessed persons, incantations, witchcraft etc" p. 75, cf. B. P SINHA, "Significance of religious data in Kauṭilya's Arthaśāstra " *JBRS* 44, 1958, (p. 77 ff.), p 80.

there are black magical rites for the sake of destroying the enemy In order to perform this magico religious ritual it is essential that the king should appoint a *purohita* (priest) well-versed in Atharvavedic magico-religion (I. 9.9). This *purohita* - priest should possess following qualities He must be coming from a high family and must be of good conduct He must know the vedic lore along with its six limbs, and proficient in omens and political science He should be able to counteract divine and human calamities by means of Atharvan remedies. The king should follow the *purohita* as a pupil his teacher, a son his father or a servant his master (I. 9 10). Ksatriya-power, increased by a Brāhmana, becomes invincible (I. 9 11) In his kingdom, a king has to keep, in addition to the *purohita,* experts in the practice of magic (and) holy ascetics, capable of counteracting divine calamities and honour them. (IV. 3 44).

On the conditions in which the sorcery rites and other magico-religious rites should be performed, Kautilya gives following instructions These rites are to be performed in the case of protecting the system of four *varṇas* or in the case of averting the anti-religious people *(cāturvarṇyarakṣārtham aupanisadikamadhārmisṭhesu prayuñjita*-XIV. 1 1) He also says that the practices accompanied by *mantras* and medicines and those that are caused by illusion are to be performed for the sake of destroying the enemies and protecting one's own people (XIV 3.83) A king is also advised to obtain supernatural and superhuman powers with the help of same magical means and to cause fright to the enemy with evil, miraculous portents, to use it for consolidating the kingdom and pacify a revolt among the people (XIV 2.45)

Magico-religious rites in connection with the prince :

If the prince is undisciplined, "this is a living death" according to Kautilya. Therefore he prescribes some ritual to be performed even from before the birth of a prince. Thus when the chief queen is in her *ṛtu* (-period), priests should offer an oblation of rice to Indra and Bṛhaspati When she is preg-

nant, a children's specialist should arrange for the nourishment of the foetus and for delivery When she has given birth, the *purohita* should perform sacraments for the son. When he is ready for it, experts should train him (I 17 22-27).

Supernatural and superhuman powers :

Kautilya prescribes some magico religious techniques for obtaining some supernatural and superhuman powers. Thus he prescribes some techniques against hunger The powder of Śirīsa, Udumbara and Śamī mixed with clarified butter is a recipe against hunger, effective for half a month That prepared out of Kaśeruka, the bulbous root of the lotus, the root of sugarcane, lotus-fibres, dūrvā-grass milk and cream is effective for one month Drinking, with milk and ghee the powder of Māsa-beans, barley, Kulattha, and the roots of Darbha-grass, or Vallī, milk and ghee, boiled together in equal quantities or the paste of the roots of Sāla, and Pṛśniparnī, along with milk, or partaking of milk boiled with that, along with honey and ghee, one is able to fast for a month (XIV 2.1-3)

Similarly, there are tricks of disfiguration in the Kautilya's Arthaśāstra. Thus oil, prepared from mustard seeds kept for seven nights in the urine of white goats and kept in a bitter gourd for a month and half a month is a means of disfigur ing quadrepeds and bipeds (XIV, 2 4). The oil of white mustard seeds boiled with barley grains taken from the dung of a white donkey fed on butter milk and barley, after seven nights is a means of disfiguration (XIV 2,5)

The techniques of changing the colour of something into white are mostly based on sympathetic magic. Thus mustard oil, boiled along with the urine and dung of white goat or white donkey with the addition of the powder Arka, Tūla, Patanga is a means of making a person white. A mixture of the dung of white cock and a boa constrictor, is a means of making white. White mustard seeds, kept in the urine of a white goat for seven nights, butter-milk, the milk of Arka,

salt and grains–this mixture kept for a fortnight is a means of making white The flour of white mustard seeds, kept for half a month in a bitter gourd while still on the creeper is a means of making hair white. The insect that is known as Alojuna and the white house–lizard–hair smeared with this paste would become as white as a conch-shell (XIV. 2 6-10).

Similarly, there are mystical, magical techniques of mak ing one's colour black Thus one, bathing in a decoction of vaṭa, and smeared with the pulp of Sahacara, become black (XIV 2 16) Yellow orpiment and red arsenic mixed with the oil of Śakuna and Kangu, are a means of making dark (XIV. 2.17)

In addition to these there are many techniques mentioned in the Arthasastra for working out some miracles These techniques are also of magical sort. Thus after fasting for three days, and three nights one should on the Pusya day, sow Tuvarī–seeds in earth in the skull of a man killed with a weapon or impaled on the stake. and sprinkle them with water When grown, he should take them on the Pusya day itself and twist them into a rope Then the cutting of it in front of bows and machines fitted with strings causes the snapping of these strings (XIV. 3.64-66).

In the same manner one should fast for three days and nights and sow Guñjā–seeds in earth in the skull of a man killed with a weapon or impaled on the stake, and sprinkle them with water. When grown, hė should take them on the Puṣya day itself and twist them into a rope. Then the cutting of it in front of bows and machines fitted with strings causes the snapping of those strings (XIV 3.64-65).

In the same manner one should fast for three days and nights and sow Guñjā–seeds in earth in the skull of a man killed with a weapon or impaled on the stake, and sprinkle them with water. When they have grown, one should cause the Guñjā creepers to be taken on the new moon night or full moon night when there is conjunction of the moon with Pusya-constellation,and make rings out of them. Vessels with

food and drink placed on them are never exhausted (XIV. 3. 79–81). If a man desires that all the butter in the village should come under his possession, he should, at the time when a night show is going on, cut out the udders of a dead cow and burn them in the flames of a lamp. When burnt one should grind them with the urine of a bull and smear a new jar inside with it. When one takes it round the village leftwise, whatever butter may have been kept there by those villagers, all that comes into it (XIV 3.82–84). Similarly, in order to get fruits of all sorts, following technique may be applied On the fourteenth day of the dark fortnight when there is conjunction of the moon with the Puṣya constellation, one should insert into the vulva of a bitch in heat an iron signet ring. One should pick it up when fallen of its own accord Fruits from trees come to one when called with it (XIV. 3.85–87).

In order to be able to walk through fire following technique may be adopted. One should smear his feet with oil boiled together with the fat of a frog and the pulp of the roots of Pāribhadraka, Pratibalā, Vañjula, Vajra, and Kadalī. Then he can walk on burning charcoals. Before applying this oil to one's feet, one should clean them. Then one can walk upon the burning charcoals as on flowers (XIV. 2.27-29). A ball made of Pīlu, with fire in the interior, with a knot of the root of Suvarcalā or with a knot of thread, encircled by cotton, is a means of emitting fire and smoke from the mouth (XIV. 2 34). Fire, kindled by churning a speckled bamboo-reed in the bones of swimming birds, is not put out by water but burns with water (XIV. 2.37). Fire sprinkled with the oil of the Kuśmāra fruit, burns in rain and in strong winds (XIV. 2.35) Sea foam soaked in oil burns with water (XIV. 3 36). The musk-rat, the wag-tail and the salt-insect are ground to powder and mixed with the urine of a horse, they are a means of breaking chains (XIV. 2.39)

The Arthaśāstra prescribes various techniques for making oneself able to walk as much distance as one wants without being fatigued Thus smearing sandals made of camel-hide with

the fat of the owl and the vulture, covering them with leaves of the banyan tree, one walks fifty yojanas without being fatigued (XIV 2.42) The bone-marrow or the semen of the hawk, the heron, the crow, the vulture, the swan, the plover, and the Vīcīralla, enables one to walk untired one hundred yojanas One may use bone-marrow or semen of the lion, the tiger, the leopard, the crow and the owl also for the same purpose (XIV. 2.43) After pressing in a camel shaped vessel the aborted foetusses of all Varnas, or dead infants in the cemetary, the fat produced from that enables one to walk untired for one hundred yojanas (XIV 2.44).

Arthaśāstra XIV. 3 4–ff magical techniques of becoming invisible are told Thus after fasting for three days and nights, one should sow, on the Pusya-day barley seeds in earth in the skull of a man killed with a weapon on impaled on the stake and sprinkle them with sheep's milk Then wearing a garland of the sprouts of barley, one is able to move about with one's shadow and form invisible (XIV 3.4-5). After fasting for three days and nights, one should, on the Pusya-day powder separately the right and the left eyes of a dog, a cat, an owl and a flying fox. Then anointing the eyes with the powder of the corresponding eyes, one moves about with shadow and form invisible (XIV. 3 6–7). After fasting for three days and nights, one should prepare on the Puṣya-day an iron salve-container and a pin Then, filling the skull of any one of the night-roaming creatures with an eyes salve,one should insert it in the vagina of a dead woman and cause it to burn Taking out that salve on the Puyṣa-day, one should keep it in that salve-container, with eyes anointed with that, one moves about with shadow and form invisible XIV 3.10-13) Where one sees a Brāhmaṇa, who has maintained the sacred fires, cremated or burning on the pyre, there, after fasting for three days and nights,one should, on the Pusya day, make a bag out of the garment of a man who has died naturally and fill it up with the ashes of the funeral pyre; wearing that bag, one moves about with shadow and form invisible (XIV 3.14). The skin of a serpent filled with the powder

of the bones and marrows of that bull which is slaughtered in the funeral rites of a Brāhmaṇa is the means of making animals invisible (XIV. 3 15). The skin of Pracalākā, filled with the ashes of one bitten by a serpent, is the means of making deer invisible (XIV 3 16). The skin of a serpent, filled with the powder of the tail, the dung and the knee bones of an owl and a flying fox, is the means of making birds invisible (XIV. 3.17)

Soporiferous techniques:

In order to make the enemy sleep, the Arthaśāstra prescribes many magico religious techniques. Thus one who wants to send one's enemy to sleep should fast for three days and nights Then on the fourteenth of the dark half of a month, with the moon in conjunction with the Puṣya constellation, one should purchase from a Śvapāka woman, the scrapings made by Bilakhas. Placing them with Māsa beans, in a basket, one should bury it in an uncrowded cremation ground. Taking it out on the fourteenth of the next fortnight and getting it pounded by a maiden, one should make pills out of it Then wherever one throws one pill after reciting the Mantras over it, there one sends all to sleep The Mantras to be recited in this connection contain obeisances to Asura-beings such as Bali, Śambara, Bhaṇḍīra-pāka, Naraka, Nikumbha, Kumbna, to authors of smṛtis like Nārada, Devala etc and contain an expression of the desire that all the persons concerned may go to sleep (XIV 3.19–31). With these same Mantras another soporiferous rite can also be performed. Thus one should bury the quill of a porcupine with three black and three white lines in an uncrowded cremation ground. Taking it out on the fourteenth of the next fortnight, wherever one throws it along with ashes from burning ground, reciting the Mantras referred to above, one sends all there to sleep (XIV 3 32–33). In the third soporiferous technique one should take similar quill of a porcupine. One should fast for seven days and then on the fourteenth of the dark fortnight offer into the fire sticks of Khadira accumulating them to one hundred and eight, along with honey and ghee. reciting some Mantras in which obeisance is paid to Brahmā and all other

deities, to Brāhmanas etc. and desire of making others sleep is expressed. Then where at the village gate or the door of house, one of these is buried, all the people go to sleep (XIV. 3 34-43) In the fourth rite for making others sleep, one who has fasted for four meals should make an offering in an un crowded cremation ground on the fourteenth of the dark fortnight, and taking with the Mantra in which obeisance is paid to Asura-beings and desire of making others sleep is express ed, a dead Śārikā, should tie it in a bag made of a hog's snout. Piercing it in the middle with the quill of a porcupine, where it is buried with the Mantra, one sends all there, to sleep (XIV 3. 43-50)

To avert calamities

In order to avert various calamities, Kautilīya Arthaśāstra prescribes various magico-religious devices The calamities of divine origin are of eight kinds— fire, floods, disease, famine, rats, wild animals, serpents and evil spirits. From these the country must be protected (IV. 3 1-2). For the sake of avoiding calamities of fires, the king should, in summer, cause worship of the fire to be made with offerings, oblations in fire, and recitals of benedictions (IV 3.5). For the sake of averting the calamity of floods, he should cause worship of rivers to be carried out on Parvan-days. Experts in the practice of magic or those versed in the Vedas should use spells against rain (IV 3. 10-11) In case of drought he should cause worship of the Lord of Śacī, Ganges, the Mountains, and Mahākaccha to be made (IV 3 12). The magicians and others should counteract with secret means, the calamity of disease. Similarly the holy ascetics should perform pacificatory and expiatory rites The same is to be done in case of epidemics Similarly in that case the king should cause to be instituted bathing in sacred places, worship of Mahākaccha, milking of cows in cremation grounds, burnig of effigies, and a night festival in honour of gods In case of epidemic among cattle he should cause lustration-rites in connection with the sheds and objects connected with them and worship

their respective deities i.e. Subrahmanya for elephants, Aśvinau for horses, Paśupati for cattle, Varuna for buffaloes, Vāyu for donkeys and mules, and Agni for goats (IV 3 13 16, cf commentary of Ganapati-Śāstri for the deities of cattle) The devices of facing a famine are rational and not magico-religious In case of danger from rats, birds, insects, he should cause the holy ascetics perform pacificatory rites And on Parvan days he should order worship of rats etc (IV 3 25-27) In case of danger from wild animals, herds of deer or beasts, swarms of birds and crocodiles he should order worship of mountain on Parvan days (IV. 3.33-34) In case of danger from serpents, experts in the Atharvavedic lore should use magic spells On Parvan-days, he should order worship of cobras In case of danger from aquatic creatures, similar devices are to be used (IV 3.37-39) In case of danger from evil spirits, experts in the Atharvavedic lore or in the practice of magic should perform rites for destroyng evil-spirits. The king should order worship of Caitya-trees with offerings of raised platform, umbrellas, food, small flags, and goats (IV.3.40-41) In case of any danger in general, offerings are to be made during day and night with the words "*carum vaśarāmah* (we offer you cooked rice)' (IV.3 42). For performing such magico religious rites, a king should always keep in his kingdom, experts in magic and holy ascetics, capable of counteracting divine calamities (IV. 3.44).

If the calamities mentioned above take place at the time of a raid on enemy, then also some magico-religious rites are to be performed according to the opinion of Kautilya Thus in that case one should pay obeisance to deities and Brāhmanas and cause the Atharvavedic rites to be performed (IV. 7 82-84).

Sorcery rites.

Kautilya prescribes numerous magico religious sorcery rites for destroying the enemy Thus one should catch a charcoal burnt by lightning of a flame caused by it, and feed it with wood burnt by lightning. One should offer offerings to Rudra in this fire Then the enemy becomes burnt by this fire, without there being any remedy for it (XIV.1 34) In a similar rite

one should bring fire from a blacksmith and offer honey in it; wine in the fire from a vintner, ghee in the fire from the roads, garland-flowers in fire from a woman devoted to her husband, mustard seeds in the fire from a harlot, curds in the fire from a woman in confinement, rice in the fire from one who has kept sacrificial fires, meat in the fire from a Cāndāla and human flesh in the fire from a funeral pyre Then he should mix all these fires together and offer fat of a goat and tip of nose of a man and faggots of Rājavṛkṣa, with Mantras in honour of Agni. At this time obeisance is paid to Aditi, Anumati, Sarasvatī, Savitṛ, etc. This fire then confounds the eyes of enemies without there being any remedy against it (XIV 1 35-39) In the Arthaśāstra of Kautilya there are many other magico-religious sorceries for creating physical troubles or diseases to the enemy. Thus one should fill the skin of water-snake with the earth into which a woman or man has breathed This is a means of blocking the nostrils and choking the mouth (XIV 3 67). Filling the skin of a boar with breathed - in earth, one should tie it with a monkey's tendons By means of this one causes suppression of urine and stools of the enemy (XIV 3 68). On the fourteenth of the dark fortnight, one should anoint the eyes of an effigy of the enemy made out of Rājavṛkṣa-wood with the bile of a tawny-coloured cow killed with a weapon. This is a means of making the enemy blind (XIV 3 69) One who has fasted for four meals, should make an offering on the fourteenth of the dark fortnight and make pins out of the bones of a man impaled on the stake. One of these planted in the dung or urine of an enemy, causes suppression of stools and urine, planted in his foot-step or seat, it kills him by consumption, planted in his shop, field or house it destroys the course of his livelihood (XIV.3 70,71). If one uses the wedges made out of a tree burnt by lightning then also similar effects can be produced XIV 3.72) He in whose house, the Punarnava turned downwards the Nimba and the Kāmamadhu, the hair of a monkey, and the bone of a human being, tied up in the garment of a corpse, are buried, or to whose foot-step one takes it after seeing it,

does not survive beyond three fortnights, with his sons, wife and his wealth. (XIV. 3.73–74). Similarly, he in whose footstep, are buried the Punarnava turned downwards, the Nimba, the Kāmamadhu, the Svayaṁguptā, and the bone of a humanbeing, at the gate of the house or army-camp or village or city, dose not survive beyond three fortnights with his sons, wife and his wealth (XIV 3 75–76). One should peocure the hairs of a goat, monkey, cat and an inchneumon, of Brāhmaṇas, and Śvapākas and of a crow and an owl The ordure of an enemy, pounded with this, causes immediate destruction (XIV 3.77) He in whose footstep are buried flowers removed from a corpse, fermenting stuff, the hairs of an inchneumon and the skins of a scorpion, a bee and a snake, become immediately impotent, so long as that is not removed (XIV 3.78).

Kautilya is supposed to be very shrewd (*kuṭilamati*) and intelligent Then it may be asked how then in his work there is so much of "primitive"? For the word primitive implies mystical, irrational and prescientific way of thinking H C SETH asks similar question The answer of this question proposed by him is over-simplistic He says that this portion may be "spurious" and seems to be inserted in the ArthaŚāstra under the influence of later Tāntric literature.[3] It is not always correct to consider anything that appears strange at first sight, to be an interpolation I for one, believe that the magico-religious way of thinking is too all pervading in ancient Indian literature that it does not make us astonish if it is found in the ArthaŚāstra of Kautilya also. The whole Vedic literature (Saṁhitās, Brāhmaṇas, Upaniṣads, Sūtra texts etc.) is full of magico religious thoughts The epics and purāṇas are not lacking them. So is the case of literature on so called sciences like Erotics, Medicine, Chemisry etc. as well as on arts like Music, Architecture etc. The political lore existed even prior to Kautilya and it may be containing many primitive elements and Kauṭilya might have reproduced them with due respect to

3 H C SETH, "The spurious in Kauṭilya's Arthśāstra" *F. W Thomas Felicitation Vol* Bombay, 1939 (p 250 ff), p. 255

tradition We know that there are many hymns in the Atharvaveda containing magico religious political thoughts and further in the Kauśikasūtra—a text ancillary to the Atharvaveda—there are many *Rājakarmāṇi*—duties of king—described, the nature of which is nothing but magico-religious That the king should appoint a *purohita*—priest, is a very ancient rule—and Kauṭilya strongly recommends it The word *Purohita* literally means "kept in front" (like a shield) The Purohita protects the king & kingdom with his magico-religious activities. But he is not merely protective, he is agressive also and can perform black magical rites against the enemy of the king So *one has to trace the roots of the magico-religious part in the Arthaśāstra in the Atharvavedic literature only* Although Kautilya himself sometimes opposes superstitions etc. or allows a king to exploit public superstition for his benefit, it is worthy to note that Kautilya was not a heretic or antivedic. On the other hand he looks down the heretical people (cf. III 20,16) and declares that vedic way alone is beneficial (1.3.4, p. 1.5 7–10 etc) [4] Therefore there is no wonder if he includes in his work some magico-religious part which is in adherence to the Vedic way of thinking

4 Cf. M. WINTERNITZ, *Some Problems of Indian Literature*, Calcutta, 1925 "The whole Arthaśāstra shows that its author was a strict adherent of Brāhmanism and he presupposes a social system entirely founded on Brahmanic religion and custom "(P.104 see following), C P. V. R Ramachandra *Dikshitar*, " The Religious data in Kautilya's Arthaśāstra" *II.* 7, 1929, (P. 251ff) p.251, 253 etc

cope

e Journal is primarily intended to pmote researches in Medieval Indian lture. Hence emphasis will naturally on the languages, literature and ltural sources of that period. But it ll also give sufficient space to other ticles which throw light on Ancient dian Culture.

rms of Contributions

ntributions embodying original searches, 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.
ticles written in language other than nglish should be accompanied by a mmary in English

emuneration

e L. D. Institute of Indology will pay norarium to the authors whose ntributions are accepted.

nual Subscription

land	Rs.	20/-
rope	Sh.	30
S. A.	Dollar	5.00

Other Rules

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

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

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

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

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

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

All contributions and correspondence may please be addressed to

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