

SAMBODHI

(QUARTERLY)

VOL. 9

APRIL 1980 – JANUARY 1981

Nos. 1-4

EDITORs

DALSUKH MALVANIA

DR. H. C. BHAYANI

NAGIN J. SHAH



L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD-9

CONTENTS

	<i>Page</i>
Haribhadra's Synthesis of Yoga Shantilal M. Desai	1
The Buddhist and Jaina Concepts of Man and Society as Revealed in Their Religious Literature Padmanabh S. Jaini	40
Haoma as a Plant in The Avestan Text S. N. Ghosal	52
The Main Features of Mahāvīra's Contributions Suzuko Ohira	56
A Note on Āyāraṃga-Sutta 1.2.6.3 Michihiko Yajima	69
Uttarajjhayaṇa and Socio-Religious Formalism Ram Prakash Poddar	76
Ājñāpatra and Sanskrit Works on Polity-A Comparison Ganesh Thite	85
Some Special Aspects of Jaina Philosophy as a School of Indian Philosophy Arvind Sharma	92
A Paramāra Sculpture in the British Museum : Vāgdevī or Yakshī Ambikā ? Kirit Mankodi	96

HARIBHADRA'S SYNTHESIS OF YOGA

Shantilal M. Desai

Vyāsa the great seer and the sage taught his son Śukadeva all the scriptures but for the final exhortation he sent him to king Janaka. When Śukadeva approached the king he asked Śukadeva to bring a gift that would be useless. After a long search Śukadeva saw that it was the ego that is useless! He ran and went straight to the king Janaka and offered his own ego as a present to the Guru. Janaka was very much pleased and gave him the final benediction and blessed him and said, "The root of all knowledge too is in the ego if it is sublimated and integrated into super-consciousness."

This epic story is full of meaning and suggests that seeds of true integration lie in the evolution of mind and the personality and its final summit rests in the Superconscious. All the attempts in this direction are true efforts for synthesis and Haribhadra has done an unique task in the field in the beginning of the middle age. It is interesting to see how Haribhadra prepares a philosophic background for his synthesis and how he adopts and interprets different yogic concepts. In a way his was the first attempt for the synthesis of yoga and that too so early as in the eighth century and naturally the effort cannot be expected to be a complete and final synthesis.

Haribhadra's Integral Approach

The kārikas of Haribhadra make it quite clear how he has approached the yoga systems of yoga and how he has tried to come to an integrated thesis of yoga. They are the Kārikas 524, 525, 526 of Yogabindu and 207 of Yogadr̥ṣṭisamucchya. In the last one he emphatically says that he has gleaned yoga concepts from different scriptures for the sake of refreshing his own smṛti (=awareness). Here the word smṛti does not mean mere mental refreshing of thought but to rise above mind and stay in his own Ātman or the Self. In short like any great genius, he frankly says that the greatest benefit in writing books on yoga is to himself. But he does not rest content with only his own benefit. He knows too that there are aspirants to whom these books or this integrated approach is equally useful. He makes such a recommendation to them in Kārikā 524 of Yogabindu to adopt a similar integral approach to yoga knowledge for their own benefit. Those who are prepared for their own good (svahitodyataih)

Sambodhi IX(1)

should adopt such an approach and that is why we too do likewise in accordance with Haribhadra's behest and study his work in the same manner.

We can see eight steps or eight aspects of his integral approach. These can well be gleaned from these above-mentioned Kārikās. More Kārikās can be added to this list but these above sufficiently clear these aspects.

According to Haribhadra the wise man should not have any distinction like one's doctrine or other's doctrine. The doctrine or the established truth (siddhānta) should never be a matter of one's like or dislike or of one's whim. It must be above one's prejudices. It must be judged on its own merit. Truth stands above everything and it cannot be grasped if viewed with attachment or indifference. It should not be a matter of a sectarian faith. One should have to rise above one's faith and should judge the established truth and accept it whether it is ordained by his faith or whether it belongs to another faith. Truth itself is its own criterion. This is the first requirement for a synthesis. The second factor or aspect follows from the first. The doctrine or truth must be logically sound and rational. It should be established by reason and logic and should not go against the testimony of observation and inference. It must be Yukta i.e. well-reasoned and well established by logic. Such a truth alone must be acceptable. No doctrine which cannot pass the test of reason and higher reason and intuition can be acceptable to the wise. The term covers a wide meaning and can include higher reasoning and even intuition of the seers.

The next factor for synthesis is naturally the outcome of the first two factors. Such truth-seeking and rational approach to truth is possible only if one adopts an impartial attitude. Any judgement to be true and faithful should be completely impartial and objective. Haribhadra calls such impartiality as Madhyasthātā. It is suggestive of balanced and detached approach and still there must be an eagerness to see the truth. Such an impartial observer of truth must be well versed in scriptures and a knower of the essence of truth i.e. Tattvajña. This term leads to the next requirement of synthesis. The word Yukta and Tattvajña include in themselves three more factors for the recognition of truth. They suggest, first, that the seeker after truth must be very eager to know the truth, he must be yearning for truth. Without keenness for truth, no truth can be seen. This is suggested by the word Svahita i.e. one's own good. These are the words used by Haribhadra in the Kārikās 524 in Yogabindu. The aspirant should try and try again and constantly search for truth and nothing but the truth and such intense yearning alone can lead to the knowledge of truth. But this too is not sufficient. The searcher must have the capacity to examine

truth and must be able to distinguish between the truth and the untruth, between truth and half-truths. It requires discrimination and that alone can enable him to find out the truth from the chaff of half-truths or partial truths. But this too is not enough. One may be able to see truth but cannot grasp it or cannot adopt it. This is well illustrated by the well-known confession by the evil genius of Duryodhana in the greatest epic of the Mahābhārata. He says that he knows Dharma (truth) but cannot follow it; he equally knows the untruth but he cannot eschew it. Such a tragic condition was not his alone but of the many even today and of all of us to a greater or lesser extent. Truth only seen and not grasped is almost useless as it is well shown by the same character of Duryodhana. Truth can be proved to be benevolent only if it is grasped and followed in action. This is not an easy task. It requires moral courage and unequivocal love for the truth to practice it. Action is the right test of truth. This is the last and best test for the right internal approach to truth. In short the eight factors for integrational approach are : (1) detachment (2) impartiality (3) keenness (4) right examination of truth (5) discrimination between truth and untruth (6) acceptance of truth and rejection of untruth (7) the moral courage to grasp the truth (8) concomitance with the truth. The first four factors are specifically stated by Haribhadra and the last four ones are natural deductions from them. Haribhadra's integral approach consists of all the eight aspects examined above. With such an attitude he picked up the drop of yoga from the ocean of yoga-texts, as as he himself states in the Kārikā 526 of Yogabindu. In Yogadṛṣṭisamuccaya he makes a similar statement in Karika 207. His primary aim is for his own spiritual upliftment but as a writer he hopes that his yoga-works should make the people and especially the readers and students of these books yoga-eyed. This is suggestive of his service motive as well as his desire for propagation of yoga.

Such an integral approach gradually grew in the life of Haribhadra. In the beginning of his career as a Jain Ācārya he stuck to the newly accepted meanings of the traditional terminology. Dr. Zaveri has rightly quoted the word Sarvajñatva in this regard and she has shown that in Dharmasaṅgrahaṇi he too followed Jain ācāryas like Siddhasen and others in interpreting this word. It is the Jain traditional belief that Sarvajñatva was gained only by Jain Tīrthāṅkaras like Mahāvīra and others and not by Kapila and other non-Jain seers. But when Haribhadra takes up yoga works he changes his opinion and unequivocally declares that the savants who attain to nirvāṇa attain Sarvajñatva or omniscience.¹ From this and other instances it is seen that he grew out of sectarianism gradually and at last even from sectarianism of his accepted Jain religion. He had a free

mind that could not be limited by any narrowness whether such limiting forces came in the name of religion. That is why Haribhadra finds his real self in his yoga works and finds too the right and free expression of his independent spirit in the field of Yoga.

Three Stages of Synthesis

Not only the meaning of synthesis widened with the growth of his life and personality but the usage of the word got extended with its usage. The growth can be shown in three stages (1) In the first stage he tried to see and understand different view-points on a particular problem and to place them in such a way that there would not be seen any conflict amongst them. In doing so he tried to see each in their proper perspective and see the underlying meaning behind each one of them and never discarded any one of them. Behind such an attempt the influence of Syādvāda can be clearly seen. (2) But in the second stage of synthesis he went one step further and tried to see different view points by interpreting and adding meanings to the prominent words in each of them. This is not an arbitrary interpretation but he tried to stretch the meaning of such words as far as possible in order to have a sound synthesis of all view-points on a particular problem or a question. (3) In the third stage he tried to go even beyond this and went to the core of each of the view-point and tried to catch the essence of their prominent words so that such words and their meanings can be interpreted for a real synthesis of all the view-points. The second and third stages of synthesis are creations of Haribhadra's own method of integration. By such a sound method he tried to interpret different words like 'Īśvara', 'Prakṛti', 'Advaita', 'Vijñāna', 'Śūnya' and other words in such a fashion that the gap among different philosophers could be lessened². Similarly, he interpreted words like 'Mukta', 'Buddha', 'Arhat' etc. in a like manner and considered them to mean the same Siddhapuruṣas who are all omniscient.³

Haribhadra is conscious enough to see that no overdoing be done in the name of synthesis and he takes care to see the opponent's arguments with regard to such integral interpretation of different prominent words and vādas. The opponent would argue and ask why each vāda has used different terms and different concepts. Haribhadra anticipates such an argument and tries to answer it. Sages and seers gave expression to the same truths but they differed in their exposition in the different context of their terms. Moreover they had to see the difference of their respective audience and the difference of fitness or qualifications of the disciples too. So the difference in context of time, of the audience and the fitness of the disciples are the main reasons for the difference in their respective expositions.⁴

We add to these arguments and say that the difference in the tradition, the language and the background and the development of each Vāda and the difference and uniqueness of the growth of each savant or the seer also played a great part in their respective exposition of the same truth. In short it can be seen that Haribhadra endeavoured to establish the age-old saying that truth is one and seers express it in many ways.

Haribhadra never rests content with synthesis of thought or philosophy. He did well in this field in his works on philosophy. What he really wanted was synthesis in life and he desired integration in the life as a whole and in the society too. Naturally his yearning for an all-round integration led him to yoga because he could see in metaphysical works that the ultimate problem could be rightly understood and fully solved only by superconscious knowledge and on a transcendental level of higher consciousness. Such knowledge and such higher level of life and consciousness is only possible by yoga and yoga-practice. Yoga alone would lead to yogi-jñāna and yogi-jñāna alone can satisfy the inquisitive and aspiring mind like that of Haribhadra. So his turning to yoga was a natural outcome of his persistent efforts for the true knowledge throughout his life. He felt sure that the ultimate questions of omniscience, Mokṣa, Karma etc. can only be solved by yogijñāna and this he makes clear in Kārikā 143 of Yogadṛṣṭisamuccaya. Any other attempts except Yogijñāna are useless and lead to mere wranglings in metaphysics. This is his considered view after a life-time of efforts in writing philosophic books. His view is fully supported by seers of all ages and all religions all over the world.

The natural and logical corollary of such a vision is that one should strive hard to have yogijñāna. It is only possible by sincere and honest practice of yoga. Yoga and hard practice of yoga alone can lead to yogi-jñāna and that is why Haribhadra eulogises yoga untiringly. In Kārika 37 and 38 of Yogabindu he compares yoga with the wish-tree or the wish-diamond. Yoga to him is the chief among all religions or dharmas and yoga is success itself. Yoga alone can lead to the ultimate reality. This was Haribhadra's considered opinion which was not merely a matter of belief but the essence of a life-time of a scholarly and religious pure life.

Yogabindu and Yogadṛṣṭisamuccaya and General Review

It is quite pertinent now to take up the last and the best yoga-works of Haribhadra. Haribhadra is at his best in these two works and more so in the last work i.e. Yogadṛṣṭisamuccaya. These books are in verses written in Sanskrit. Both of them show his mastery over the language and display the clarity of his style. He uses new words to suit his meanings. He uses

comparative method of synthesis and avoids controversies as far as possible because his main task is integration. In the first Kārikā of the introduction to Yogabindu he emphasises the Tattvasiddhi which is nothing but an integrated yoga. This he wants to do by impartial approach because in essence there is no conflict among the scriptures. The end is common to all though the manner of exposition may be different but that is immaterial says Haribhadra in the second and the third Kārikās of Yogabindu.

The subjects treated in both these books vary to a great extent. In Yogabindu subjects like the unity of yoga, the greatness of yoga, Adhyātma, preliminary performance, deity worship, good conduct, penance, worldly bondage, spiritual enlightenment, categories of sādhas like Apunarbandhaka and others, Japa, self-assessment and introspection along with some basic philosophical questions like Mokṣa, omniscience, soul and ultimate existence are discussed and expounded by Haribhadra. In Yogadr̥ṣṭisamuccaya, subjects like the types of yoga, eight dr̥ṣṭis, scholasticism, logic chopping, mokṣa, momentariness and absolute eternalism are treated. Herein the main treatment is about the eight dr̥ṣṭis which show Haribhadra's originality and the philosophical discussion receives subsidiary place. There is natural overlapping of some subjects in these two books but most of the subjects are supplementary.

Common Philosophic Concepts

Haribhadra's real art of synthesis lies in the fact that he first sought to find out the most common and most basic concepts in the philosophies of all the systems. Once the common ground is found, it is easy to fill up the gap in the rest. This is the only pragmatic way in bridging distance in any question. Haribhadra made a friendly and sympathetic approach in the field of philosophy. This was specially necessary at the time when Haribhadra sought to pacify the hard wranglings of scholasticism and sectarianism. He could see well from his deep study of different philosophies that the goal of all of them is common to all. Mokṣa is the goal of all Indian philosophies. Their descriptions of Mokṣa may differ slightly and the terms used for it may vary but in essence the goal is the same in all of them. In Vedic philosophy and Jainism the common word is Mokṣa or Mukti though Sāṅkhya uses a similar word like Kaivalya, Buddha uses Nirvāṇa but in essence the meaning is the same. In this wise the first attempt and a great one is successful in seeking a common goal in Mokṣa. 'Well begun is half done' is well proven in the task of synthesis of yoga by Haribhadra. This first success leads to another and in a wise manner Haribhadra seeks to conquer the citadel of synthesis.

Haribhadra's practicality does not end in merely seeking the common goal. He desires to have some common features of the goal as well. He sought to establish by argumentation in these two yoga books i.e. *Yoga-bindu* and *Yogadṛṣṭisamuccaya* the omniscience in *Mokṣa*. He sought to prove too the eternity of *Caitanya* and momentariness of matter. He held the Jain view in this regard to establish it in his own style. The feature of omniscience is not hard to prove as that too is common to all philosophies. The Vedic and the Jain systems already believe in the doctrine of *Mokṣa* and in Buddhism the very word *Buddha* is suggestive of the fact of omniscience of the *Tathāgata*. In this wise unity is completely sought in the matter of goal by Haribhadra,

Once the common goal is established and a synthesis could be possible, the question of the seeker of the goal arises. Who is the real seeker? There too the Vedic and the Jain systems can readily agree on the sentient *Ātman* as the seeker. It is the common impression that the Buddhist do not believe in the *Atman* and that is why *Anātmavāda* was said to be popular among some section of Buddhism. Haribhadra has well tried to prove the doctrine of the soul. We can well add to his arguments and say that the great *Buddha* himself has declared this doctrine of the soul. He himself has said that he took many births as a *Bodhisattva*, and his last birth was that of a *Buddha Gautama*. As we have said before it is not our task to go into arguing and establishing philosophic truth in our lectures. Our task is to see how Haribhadra sought his synthesis of yoga. Suffice it to say here in brief that in Buddhism too the doctrine of soul was upheld but in its own negative style.

But what comes in the way of the soul to seek the goal of *Mokṣa*? It is *kleśa* or *karmāśaya*. On this point too all the philosophies have a common view though their expositions are in their own respective style. Similarly, all agree that *kleśas* beget *duḥkha* and this world is miserable because of the prominence of *duḥkha* everywhere.

As to the remedy of *duḥkha*, all of them agree invariably and say that by efforts and intense action in the right direction *duḥkha* can be got rid of. All Indian philosophies are fully optimistic and make man self-reliant, by establishing the doctrine of self-help. The problem of fate in contrast to effort is well solved by them all and they declare unhesitatingly that fate is the outcome of man's efforts, and nothing more and that is why it can be altered by efforts alone. Haribhadra has well established the supremacy of human efforts in the *Kārikās* 324 and 325 in *Yogabindu*. Thus Haribhadra could seek common ground in the matter of the seeker, the *kleśas*, *duḥkha* and in the importance of human efforts and

thus covered four more factors. Haribhadra describes the worldly life as a terrible disease (Mahāvvyādhi) after the fashion common to all Indian philosophies in Karikas 188 of Yogadṛṣṭisamuccaya.

It is a great wonder that there is the greatest majority of people who are prone to enjoy this world though they find it miserable ! Not only the philosophies and religions of the world declare the worldly life to be miserable but even the common experience of the people at large has the same say. The duḥkha is not a subject of guessing but a hard fact of human experience and even then most of the common men seek worldly enjoyment and that is the greatest of human paradox. Very few people seek the human goal of Mokṣa eventhough all the people know of it. The question why for such a dichotomy is an age-old question. It can be answered successfully by philosophy that could only be solved by yoga. Haribhadra describes such men as are after the worldly enjoyments as Bhavābhinandi in Kārikās 75, 76 of Yogadṛṣṭisamuccaya and rightly too. All systems of yoga readily agree on this apparent fact of the tendency on the part of common man to enjoy life. In this wise Haribhadra has covered the seventh common factor for his synthesis. And the last and not the least, he seeks a common ground in the matter of the means to get rid of all the obstacles coming in the way of the realization of the goal. Right faith, right knowledge and right conduct are the most common ground as far as the means to the common end is concerned. All philosophies, all religions and all systems of yoga and sādhanā unreservedly prescribe these threefold means for the realization of the spiritual goal. There is hardly any difference even in the expression and content of these threefold means. Dr. K.K. Dixit honestly doubts Haribhadra's attempts at seeking such a common ground in this threefold means because he feels that the core of faith, knowledge and conduct cannot be the same in all systems.⁵ But Haribhadra does not desire that the faith be in the same deity. He is content to see that the seeker has a higher faith. Content of all good faith is the higher aim. So is the case in the matter of knowledge and conduct. Full knowledge is possible only after the attainment of the goal. Even different categories of sādhakas cannot have the intensity of faith, the same depth of knowledge and the same purity of action. Even then all of them are bent on having right faith, right knowledge and right conduct. So Haribhadra to my mind has made a marvellous attempt in the matter of seeing the common ground as to the means of realizing the goal of Mokṣa. Thus Haribhadra covered seven common grounds of synthesis of yoga and they are in nutshell like this : (1) The goal of mokṣa (2) The Soul, seeker of the goal (3) kleśas, the obstacles (4) duḥkha in the world (5) the human efforts to get rid of the obstacles and duḥkha (6) the tendency of

worldly enjoyments and the Bhavābhinandi (7) lastly the means of right faith, right knowledge and right conduct. In such a wise, Haribhadra has successfully covered the sevenfold common ground and thereby has laid down a firm foundation for building up the synthesis of yoga. There cannot be two opinions about this as it is an apparent and clear fact acceptable to all.

Categories of Sādhakas

Once the common ground for the synthesis is found the next question would be of deciding the qualifications or the categories of the sādhas. As it has already been mentioned that most of the common lot of the people at large is worldly-minded and Haribhadra has rightly called them Bhavābhinandi because they desire to enjoy the world as it is. Yoga requires some primary qualifications for its practice. Hereto Haribhadra openly denounces sectarianism and barren scholasticism because they too create obstacles in the path of yoga and they like narrowness of mind, dry logic chopping and attachment to half truths. They are no better than worldliness. The real danger of these hindrances lies in the fact that they lead the practitioner of yoga on a wrong path. Wrong practice of yoga is even more dangerous than even worldliness and Haribhadra considers it to be like a poison in Kārikā 155 of Yogabindu. The reason is not far to seek. Even an ordinary act like cooking or washing or digging becomes dangerous if done wrongly and would entail harm to the doer as he would burn himself or hurt himself by a wrong method in such daily simple works. Yogic practice becomes more and more subtle as it proceeds on higher and deeper levels of consciousness and therefore Haribhadra's precaution to avoid improper performance is not only timely and opportune but highly necessary.

In the Kārikās 109 onwards in Yogabindu, he considers for preliminary actions and practices necessary for such preparation : (1) service of the elders and worship of the deities (2) gentlemanly conduct (3) penance and (4) non-antipathy towards Mokṣa. A man cannot qualify himself for yogic practice unless he does such a performance. He must be service-minded by becoming humble and should serve not only his parents but his Guru along with old people, preceptors and the like. Service makes a man humble, broader in views, unselfish and diligent. Mere lip-service is of no avail. Service must be actually carried out in practice and that would certainly make a man to give up lethargy and turn him into an industrious man. Detached activity is the first and the last requirement of yoga-sādhana. Mere mechanical service is not enough. It must be backed by gentlemanly behaviour and nobility. Not only at the time of service but at all times he must exhibit a gentleman's behaviour. This would stabilize

Sambodhi IX(2)

his virtues and make his character sound. Without such a noble character, no service would be useful. Penance too is a requirement at this preparatory stage and that alone would enable him to undergo higher and subtle types of penance at a later stage. Lastly he should have no anti-feeling for Mokṣa. He may not have any clear concept of Mokṣa in the initial stage and so he may not have an attraction for Mokṣa but in any case he should not have antipathy for the highest goal. If the preliminary performer has anti-feeling for the very goal of yoga, all his other preparation would be null and void. I would repeat here the first condition for the preliminary performance of worshipping the deities and elders. If he has patience enough to serve a deity or deities of his liking, he would naturally be guided to the clear concept of the goal of Mokṣa. Moreover Haribhadra rightly states in Kārikā 139 of Yogabindu that antipathy to Mokṣa prolongs the worldly existence and it goes against the very aim of the preparatory performance. Thus Haribhadra has proved beyond doubt the preliminary necessity of such preparatory practice for the initiation in the yogic practice proper.

Before the treatment of the categories of the sādhakas is taken up in some details it is necessary to understand that they are nothing but different categories of personality as can be explained in psychological terms. These categories of sādhakas are quite different from the eight Dṛṣṭis because the Dṛṣṭis explain the eight stages of personality on the ladder of yoga. Haribhadra lays down a number of categories of sādhakas in these two books and Dr. K. K. Dixit has very well summarised them and compared them with different Guṇasthānas i.e. Jain categories of sādhakas.

- (1) The welcomers of worldly existence
- (2) The Apunarbandhaka
- (3) The Samyagdṛṣṭi
- (4) Cāritrins :
 - (a) Deśaviratas
 - (b) Sarvaviratas
 - (c) Vītarāgas
- (5) The Kevalins :
 - (a) Sayoga Kevalin
 - (b) Ayoga Kevalin

It must be made clear here that the first category of the Bhavābhini or the welcomers of worldly existence is not cited as a sādhaka but as a personality under the base of the hierarchy of sādhakas. Moreover for

the comparison with the Guṇasthānas too this personality is included. Real sādhanā starts from the stage Apunarbandhaka onwards and its higher stages are the real sādhakas. Dr. Dixit compares these categories with the fourteen Jain Guṇasthānas thus : "Thus it is that he mentions the 'welcomers of the worldly existence' and the Apunarbandhakas (both occupying the fourth Guṇasthāna) the Cāritrins of the Deśaviratas type (occupying the fifth Guṇasthāna), those of Sarvavirata type (occupying the sixth and the seventh Guṇasthānas, those of the Kṣapaka śreṇi-ārohin type (occupying rather passing through the eighth, ninth and tenth Guṇasthānas) and those of Vitarāga type (occupying the twelfth Guṇasthāna), the Sayoga Kevalin (occupying the thirteenth Guṇasthāna), the Ayoga Kevlin (occupying the fourteenth Guṇasthāna)" Thus all the fourteen Guṇasthānas are covered up by these five main categories of personalities and in doing so Haribhadra has mostly used the terms of his own choice. In both these schemes of hierarchy of personalities the chief aim is to show the qualifications or the fitness of different categories of sādhakas. Here the eleventh-Guṇasthāna is not considered because from that stage the sādhaka is not progressing upward but transcends everything.

These are the main categories of Sādhakas according to Haribhadra. It is an arbitrary categorization of sādhakas and is an outcome of prevalent conceptions of Haribhadra's times. It does not matter how the categories are construed. It only suggests that there is a hierarchy of sādhakas but it does not provide a hard and fast classification because the categories overlap in some of their characteristics.

Even then the concept of personality growth is quite clear in all yoga systems. Characterbuilding, cultivation of good habits and virtues, expansion of ego and consciousness are the main features of yogic method of personality-building. Modern psychology gives no better method than these and in a way they fall short because its emphasis is more on the ego than on the self.

It would not be out of place, nor would it be considered inappropriate if some adverse comments be made with regard to these Haribhadra's categories of sādhakas. He has devoted many Kārikās on these categories which are merely arbitrary constructions in accordance with the prevailing concepts. They may be his own concepts of different types of sādhakas. Their descriptions are unnecessarily lengthy and are overlapping too. There are avoidable repetitions which do not lend any charm to their descriptions but on the contrary they are sometimes boring. Similarly his classifications of yoga in different ways too are repetitive and are overlapping too. The arrangements of subjects and subtopics do not seem to be very systematic.

Their order could have been far better and the same material could have been arranged in a sequential manner so that one topic would naturally follow from the former. Had he devoted more space for the synthesis of yoga systems in a better order and more systematic manner, the impact on the reader could have been much more intense, more specific and more clear. The same comment applies to the different yoga topics he has treated in these two works but we have to glean them together as they are scattered all over them. These drawbacks may be due to the fact that he was a poet too.

Important Yoga-Concepts

Haribhadra has described some basic yoga-topics and put enough emphasis on them for yogic sādhanā. Such a treatment of these topics lay before us some yoga-concepts which are fundamental and seem to be the pillar of the edifice of an integrated yoga system. Patañjali too has very clearly stated such yoga concepts. Haribhadra is conscious of the necessity of these yoga-concepts and has set them in the treatment of yoga-principles wherever he felt them to be opportune : These yoga-concepts are like this :

(1) Self-assessment (2) Introspection (3) Human efforts v/s fate (4) Adhyātma (5) Satsang or the good company (6) Faith (7) Deity-worship (8) Japa (9) Tapa or penance (10) Bhāvanās (11) Dhyāna and (12) Prajñā.

Let us now take these topics one by one and see what Haribhadra has to say about each of them in turn. It is intended to compare the same with Patañjali's exposition on them and find out whether more light is shed in understanding and grasping the true meaning and purpose behind them all. At the first glance, it can be seen that these topics are important assets to the yoga systems in general and they convey fundamental psychological truths. Without them no psychosynthesis is possible nor can a system of yoga be built.

It is Haribhadra's pragmatic genius that could see the first necessity of self-assessment in the way of yogic life. Without the urge to assess oneself no self-development can proceed. One has to find out where one is and what he is before he starts his journey on the way to self-realization. Haribhadra places self-assessment first and rightly too as it is the primary requirement and the first step for yogic life. In the Kārikās 389, 390, 391 of Yogabindu, he has well described self-assessment and lays down the methods for the same. They are three in number (1) One should see one's mental and physical operations, see how they are performed. This is a sort of watching one's activities going on inside the mind as well as outside on

the physical plane (2) the next method is to listen to the comments made by others on oneself and see whether there is any truth in them. It is worthwhile to understand at least the reaction of the people around on one's actions. These reactions may be due to likes and dislikes, due to prejudice and selfishness but there might be some grain of truth in them and would surely be helpful in one's own assesement of the self. (3) The third method is looking at the signs or omens. This is not seeing the good or bad omens in the popular way alone, but to me it seems that they mean the general signs of the time and place and the general reactions thereof in the society. Patañjali has used a very broad word like Svādhyāya which can cover not only the meaning of self-assessment but the study of one's self as well as one's spiritual study inside and outside and the study of one's scriptures. He included the meaning of introspection also in this term i.e. Svādhyāya. Patañjali has used a special word for introspection and that is Pratyakce-tanābhigama in sūtra 29 of the first pāda of Pātañjala Darśana⁸. Haribhadra too lays down that introspection is necessary but he rightly points out that it can be fruitful only after proper religious performance. Otherwise the danger lies in the probability that the sādhaḥa would judge himself wrongly and unnecessarily aggrandize himself instead of cultivating humility. Without purity of mind by pure actions and religious life, introspection would be of no avail. Patañjali too says that introspection is the outcome of Japa and pure Bhāvanās. Introspection is an art and can be performed only after a strenuous training of looking inside one's mind by rigorous religious life. Haribhadra covers three yoga concepts in one stride i.e. self-assessment, introspection and religious performance and are all included in one term Adhyātma.⁹ He gives a similar description of self-ascertainment in another context. This is something different from self-assessment. It can be said without any exaggeration that self-ascertainment is the result of self-assessment. The factors of self-ascertainment are also similar and they are (1) self-introspection (2) perceptor's certifying statement to such an effect and (3) watching appropriate omens or signs as explained above. Self-ascertainment is a three-fold Pratyaya or self-conviction. Haribhadra says that such a pratyaya is a messenger of Mokṣa and gives a firm self-assurance for the task of yogic sādhanā.¹⁰ In psychological parlance, it can be said that these primary yoga concepts convey three or more initial steps (1) Self-examination, self-study and self-judgement (2) Introversion and extroversion at the same time and study of one's being from inside as well as outside (3) Self-judgment and self-confidence as well as self-assurance. These are the basic necessities for yogic psychosynthesis. They are the first steps without which no further step can be taken. They are in a way easy because one has to depend on oneself for all these three steps but they are equally hard enough because of that very reason. Human

mind is the greatest asset for man's spiritual progress but it is the greatest creator of illusions too. Unless the mind is made pure concentrated, and prone to spirituality, it would do more harm than good. That is why Haribhadra prescribes these primary yoga-steps and describes yoga-concepts as Adhyātma as is mentioned above. Adhyātma means the progress towards spirituality and should be prone to it alone and then alone can be said to be firmly set on Adhyātma. It requires a constant aspiration for spiritual upliftment. Haribhadra's linking together of self-assessment, self-introspection and religious performance under the general term of Adhyātma is significant as these practices are interlinked by their very nature. One cannot be performed without recourse to the other. This sort of Adhyātma is for the beginner as it provides proper and first means for the spiritual end says Haribhadra in Kārikas 68, 69, 70 of Yogabindu. It is of such great importance by its very function that it is useful to the very end i.e. the achievement of Mokṣa. And this is very apparent because self-assessment, introspection as well as religious performance are useful at all stages of spiritual growth.

Modern Psychology rejected introspection as a psychological tool. It has no clear concept of introspection as yoga-systems in India had. Introspection can be useful only after primary steps of purification and others. Humanistic psychology again sees great potentialities in introspective methods. It is a good augury if it is adopted on yogic lines.

The three-fold first steps of Adhyātma convey the importance of human efforts. The performance of religious duties is nothing but human efforts towards achieving the goal. Nothing can be achieved in yoga without human efforts. Yoga is the science based on the right human efforts in the field of spirituality. Haribhadra has discussed the subject of fate and human efforts and their inter-relations. Treading the traditional path in Indian Philosophy, in general he asserts that human effort is the seed and fate is its outcome or the result.¹¹ Efforts is human in hands and not the fate. To control fate one has to control one's actions and efforts. It is the law of nature that good efforts lead to good results and bad works to a bad end. This is a universal law and that works in the yogic field too. Yoga is the science of life and its dynamics lies in the intensity and purity of human efforts. The efforts here are mainly on the mental and spiritual planes and so yoga is rightly called psycho-dynamics too. Life is nothing but activity as seen on material and mental plane. Right activity and efforts lead to the right goal. In short, efforts alone has been given an important central place in yoga and fate is given a secondary place and that too for its alteration and transformation into a spiritual concept of grace.

All the emphasis on efforts is appropriate because the goal in yoga is very difficult to achieve and most intense strivings alone can lead man swiftly on the spiritual path. But the efforts must be in the right direction and precaution is to be taken at every step. One step missed and there would be a disaster. What would then save the initiate on his very difficult journey? It is satsaṅga which can be a sure guide to him. All scriptures prescribe this basic measure to all the aspirants. Haribhadra cannot overlook this useful measure and he suggests this remedy to get out of the worldly attachment and atmosphere by means of satsaṅga or the company of good and saintly persons and in their absence to have satsaṅga with high thoughts in the scriptures. He describes such contacts with saintly persons and scriptures as a sort of yoga in Kārikā 85 of *Yogaśāstrisamuccaya*. The merit of satsaṅga is great because by good company man has before him a direct example of good conduct; he thinks good thoughts and is inspired to higher life and does not have any chance for unholy thoughts or actions. This is a matter of day-to-day experience of every man that good company has a very healthy influence on man and specially the sādḥaka. Satsaṅga means the contact with the ultimate Truth and this is the true meaning of this word. The use of good company is also for the contact of the good and true which reside in all of us. Moreover satsaṅga can be readily available. It can be had in the form of reading good books too. Thus satsaṅga plays a great part in the day-to-day practice of yoga.

But satsaṅga can be useful only if the sādḥaka is sincere to the core and is ready to throw off all that he finds in himself faulty and perverse. He must confess at least before his Guru or a worthy person his sins and vices in order to get rid of them all and nip them in the bud. Haribhadra knows the true value of remorse for and confession of sins and this can well be seen from such of his remarks in Kārikā 17 of *Yogaśāstrisamuccaya*. This practise of remorse for one's sins is an established principle even in the modern abnormal psychology. It leads man to accept himself as he is and by such confession and remorse alone he can cleanse himself. This practice found place in every religion because it is psychologically a sound principle. After such cleansing of his heart and mind if the sādḥaka takes resort to satsaṅga it surely would have a marked effect on him in no time.

The next and perhaps equally important yoga concept is that of śraddhā or faith. Faith can be generated by satsaṅga. Bhagvat Gītā declares without any hesitation that the man becomes what faith he holds, his very being is made of faith.¹² Inversely it can be said that a man's actions

generate a similar faith i.e. good actions generate good faith and wrong actions a wrong faith. Faith and actions and one's being can never be separated and they make a whole. Haribhadra recognises this principle and makes a similar statement in Kārikā 227 of Yogabindu. From the discussion upto now of these yoga-concepts, it can be well seen that they are all interrelated and one is related to another in a subtle way. These yoga-concepts are not mere concepts but they are principles of yoga and as they are psychologically sound, they are the principles of psycho-psynthesis too.

Faith has been very well upheld by Patañjali in his unique and pithy style. He recommends it to the common man who desires to tread the path of yoga. As is his style, he gives only one sūtra consisting of only eight words but he has couched in it a volume of subtle and far-reaching meaning.

In the sūtra 20th of the first Pāda he says that the path of yoga for an average man can be built on the firm foundation of faith or śraddhā. How is this possible? He says that energy and enthusiasm are begotten from faith. This in turn begets self-consciousness i.e. the consciousness of the self, the higher self or the core of consciousness. Consciousness leads to concentration and that in turn leads to Prajñā or the highest knowledge. This statement would seem to be fictitious if seen casually. But it is pregnant with a meaning and that can be grasped only by its application in the form of an example. But before we take up such an examination of the statement about faith by Patañjali, it can be asked how such faith can be generated? The inquirer may first doubt the very statement and even if he accepts it, he would ask how an ordinary man can have such a faith. Is it a gift of God or boon of nature? All these doubts can well be answered only by a simple and day-to-day experience. Let us take an example of a novice in a smithy workshop. The novice does not know even the ABC of the smithy work. The black-smith introduces him first with work of the hammer and anvil. Slowly the novice begins to learn one process after another and in a few years becomes a blacksmith and going further in the line, he becomes a technician. He had no confidence in the beginning in even holding the hammer but in a few years he becomes a technician. How is this every-day miracle performed? It is the work of faith but the faith is generated by practice. As is the practice, so is the faith. The novice gained faith as his practice increased and the higher and subtler the practice, the higher and firmer his faith becomes. So Patañjali is right in making the statement that faith would certainly make an ordinary man an adept in the path of yoga if he practices yoga methods. If a novice becomes

a technician by practice, a novice in yoga path can be adept by successive stages. His practice of yoga would create faith in it and create faith in himself and his real self because the practice of yoga is pertaining to one's mind and self. Faith in the self would create energy and enthusiasm for the further and subtler search of the self. This brings on more and more self-awareness. Such self-awareness naturally creates self-concentration which would be easy and natural and not strained. This sort of natural and matter of course self-awareness and self-stabilization would result in Prajñā which is the highest knowledge. Such is the marvelous work of faith and is open to experience to all as it is so in work-a-day life everywhere at all times. It proves also the dictum of Gītā that man is what his faith is. It is psychologically sound too. The psychological process generated by faith can well be understood in the example of the novice and it creates identification with the object of knowledge as well as the knowledge thereof. Self-confidence brings forth energy, energy in turn gives more insight. The same process takes place with regard to the practice of yoga and here the last stage of insight in the subject is called insight of the self which is nothing but Prajñā.

This is the reason why Haribhadra repeatedly insists on the practice rather than argumentation. The latter is futile because it leads nowhere or leads to wranglings. Practice alone is the true source of all faith and all knowledge and all yoga. But practice must be rightly followed. Right practice generates a right sort of faith and firm faith leads one to the highest goal of Mokṣa.

Faith needs an object on which it can hang. To rise higher the object must be a higher one. A model is the prerequisite of faith. In the instance given above the novice has the blacksmith as his model and keeping his art before him he learns smithy and in due time becomes a blacksmith; then the object again changes and he keeps a technician before his eyes as a model and becomes a technician. So in the case of sādhaṇa, he must keep an ideal object before him. That is why Haribhadra recommends deity-worship to a sādhaṇa. The deity is a model and it provides an ideal image in whose likeness the sādhaṇa moulds his life. In Jainism, there is worship of the Tirthaṅkaras. Haribhadra brings the concept of deity-worship only because it seems useful to him in sādhaṇa. He defends this concept in Kārikā 297 of Yogabindu. He recommends it in Kārikā 397 of the same book. What is the criterion of a deity worthy to be proved? The common features of all deities according to him is their capacity to grant favour. People should not quarrel with regard to the choice or the preference of one's deity. Such recommendation of Haribhadra for a deity-worship

Śambodhi IX(3)

may seem to be a sort of sectarian impress on him but it is not so at all. He has very well grasped the psychological import of deity-worship and that is the reason for his insistence for it. As a practical man he could well see that man cannot rise at once to grasp the highest goal of the supreme state of Mokṣa nor can he imagine it; the novice can only keep a concrete image before his eyes. That is why he advises not to quarrel about the choice of a deity. Patañjali too makes such an exception and brings in God for the purpose of Japa.

This brings us to the yoga principle of Japa. Japa is the best means of worshipping a deity. It is a great invention in the science of religion all over the world. The practice of Japa seems to be a universal principle common to all religions in one form or the other. This is because it expounds a deep psychological principle. It seems that the subtle and fundamental principle underlying Japa has wrought wonders in the history of man. Not only its universality makes it important but its subtlety also seems to be wonderful. The great saints all over the world have used this means of sādhanā and they have had great influence on the masses. Buddhism could react far and wide and even to distant lands not by sword but by merely the charming three-fold sūtra of surrender to Buddha, Dharma and Saṅgha. The repetition of the name of the deity or the mantra creates in him a power which he realizes in due course. Haribhadra describes the merits of Japa and its methods in Kārikās 381 to 387 in Yogabindu. He clearly states that Japa is Adyātma, it removes sins as medicine removes poison. His main emphasis is on the concentration of the meaning of the mantra in Japa. That alone is useful because mere recitation of the word would lead to hypocrisy. He suggests that one should give up Japa for a while when one is disturbed but even then he should try to concentrate on the meaning. Patañjali too has laid down this principle of Yoga and his very definition of Japa describes the importance and the manner of Japa in sūtra 28 of the first Pāda. Japa is the repetition and meditation by Bhāvanā in the meaning of the mantra Aum. Meaning is all important in Japa. Mere oral repetition of a mantra is of no avail. It is the meaning that seems to be the most important in all walks of life. The same name has different import for different people. That is why Patañjali has rightly emphasised the essence of Bhāvanā in Japa. The meaning of Mantra and the Bhāvanā are not the same. Both are psychological in nature but their import is not the same. That is why in all yoga treatises Bhāvanā is given an independent place because it has importance of its own.

So the topic of Japa leads us to the topic of Bhāvanā. But what is exactly meant by Bhāvanā? It is indeed difficult to describe Bhāvanā in a

few words, and no definition is provided in the yoga works. Even then it is worthwhile to grasp the import of the word Bhāvanā. Haribhadra has well endeavoured to describe it in the Kārikā 28 of the Yogadr̥ṣṭisamuccaya. It means writing, worshipping, offering a gift, listening to, reading, duly grasping, publicizing, studying, pondering over, imbibing the spirit of the Mantra. These are all the forms of Bhāvanā in daily worship. The last adjective "imbibing the spirit" is perhaps the most important. It alone gives out the core meaning and it leads us to the four well-known Bhāvanās of Maitrī, Muditā, Karuṇā and Upekṣā. Jainism describes twelve Bhāvanās. Jainism shows great insight into detailed descriptions of the subtle nature not only in this regard but into all concepts whether they are religious or yogic. Suffice it to understand these four Bhāvanās enumerated above, because they sufficiently cover the whole ground. Maitrī Bhāvanā prepares the mind of the sādḥaka to keep a friendly attitude to the happy ones. It debarrs to have any illwill or jealousy towards them because that is the general tendency in all men.

The second Bhāvanā is Karuṇā. It is compassion for the unhappy. There is misery all around in the world and most of the people are unhappy in one way or the other and every unhappy man expects sympathy. So it is ordained for the sādḥaka to have compassion for the unhappy. The third Bhāvanā is Muditā and it is to be happy on seeing the righteousness in others. Righteousness is the best merit for which one should feel happy. The riches, power or the worldly happiness are not the objects for which the sādḥaks should feel happy but it is only the righteousness in man that he should feel joy. The last but not the least, he should keep an emotional indifference towards the evil. This does not mean that he should not see the evil as it is but he should have complete non-cooperation with all that is evil. These four Bhāvanās not only purify the citta of the sādḥaka but they provide the best motive power for his spiritual work. The Bhāvanās as they are described are more related to the emotional aspect of man's mind and emotions provide the motive power for mental activities. It is said that Bhāvanās alone are the source of man's capacity and ability.

On having a retrospective glance on Japa and Deity-worship along with the Bhāvanās it can easily be seen now that the deity-worship provides the sādḥaka an ideal image for his spiritual upliftment. Japa strengthens the image by thinking on the meaning behind the image and the Mantra suggestive of the image and Bhāvanās provide the best and pure motive power for the attainment for the goal.

All these steps and concepts and the principles of yoga seem to be complete in themselves but even then the task of sādhanā does not seem

to be easy. It is a common experience of the sādhakas all over the world that they feel temptation at every step of their march towards the goal and most of them are enticed and beguiled in one way or the other and are confounded a number of times before they make any advancement. The masters of yoga were aware of this great and constantly lurking danger of enticement and they found out the remedy for this greatest of all dangers. They knew by experience that it is only by constant Tapas that the sādhaḥka can save himself from any lapse in Sādhana. Tapas is the only remedy for any such danger at any time and it can save him from any lapse always. The value of Tapas is so great and its importance is so immense that in ancient times in the Jain tradition yoga was called Tapas. As a matter of fact too, Tapas is of the utmost importance in yogic Sādhana. It can be said that nothing worthwhile is gained without Tapas. Tapas has a very wide and deep meaning and it means in short the capacity to take pains for the achievement of a higher goal. In the worldly life too the parents have to undergo Tapas for the children, the student has to take pains to achieve higher learning, the scientist has to make immense efforts to find out truth in nature. Anything done with intense efforts for a good motive can be called Tapas. Those who do not care to perform Tapas have to undergo Tāpa or the heat of the adverse situation and untoward reactions. The Bhoga or the enjoyer of worldly objects have to reap the bitter fruits of their lowly joys and suffer from various diseases. This is nothing but Tāpa or heat of the reactions of their base enjoyments. There are only two alternatives for every man and that is the choice for Tapas or the choice for Tāpa. The wise choose Tapas and willingly undertake it in order to avoid Tāpa. That is why Haribhadra like all other propounders of yoga describes Tapas as the destroyer of the evil. In the Kārikā 131 of Yogabindu, he recommends Tapas to be performed in accordance with one's ability. One should not strive for anything beyond one's capacity otherwise it creates such reactions which are worse than the evil. Haribhadra seems to be fully conscious of the reactions of Tapas if undertaken beyond one's capacity and measure. To be free from such dangers from overdoing in Tapas and its reactions, Tapas must be by Dhyāna. Dhyāna is the true test of Tapas. If Tapas does not end in concentration of the mind it would either be futile or would lead to reactions. The very purpose of Tapas is the purification of the mind and a purified mind is at once prone to concentration. It is the unclean mind that runs after worldly objects and is diffused. So true Tapas must lead to purification of the mind and consequently concentration on the goal. It must show the signs of Samatā too because concentrated mind leads to a balance of mind. All this is made quite clear by Haribhadra in the Kārikā 362 to 364 of Yogabindu because concentration,

śamatā and purification of the mind are the natural concomitants of true Tapas.

Haribhadra shows his deep insight in the subject of yoga and yogic experiences when he describes such a higher stage of concentration as Dhyānarasa. The sādḥaka has the real joy of concentration only when he identifies completely with it. In the Kārikā 412 in Yogabindu he uses this compound word Dhyānarasa and it means that the sādḥaka finds real interest in dhyāna. In the same fashion he uses a similar word or perhaps coins it in his own style and describes the Sādhana for yoga as Yogābhyāsarasa. Not only the state of concentration gives real Rasa but the very Sādhana for it gives true Rasa. Such supreme Rasa alone can make Tapas enjoyable and that alone can keep the Sādhaka safe from any enticement on his way to the supreme goal. In Kārikā 412 in Yogabindu, Haribhadra has shown the real key to yoga-Sādhana. He suggests by these two words i.e. Dhyānarasa and Yogābhyāsarasa that Tapas or even the yoga practice as a whole is not dry but generates such a Supreme Rasa which is conducive to Mokṣa and before which worldly enjoyments are trash and are like the figments of imagination.

There is much more meaning in such a description of Dhyāna which is one of the highest yoga-concept or Yoga-principle. Such Dhyāna leads to Prajñā says Haribhadra in the same Kārikā. If accompanied by the knowledge and right inference, Dhyāna would surely engender Prajñā in the Sādhaka in course of time. When the Sādhaka reaches the stage of Prajñā he gets the highest type of Buddhi, Jñāna and Asammoha. This means he attains such Buddhi which can penetrate any object; he would get to such a jñāna which would pervade anywhere and he would be in such a subtle frame of mind that nothing can entice him. Such a threefold higher stage when achieved is conducive to take the sādḥaka above all actions. Haribhadra describes this threefold stage in Kārikās 120 onwards in Yogadṛṣṭisamuccya and thereby states that it would lead to the highest stage of Mokṣa.

Thus we have covered all the main Yoga-concepts or pillars of yoga and therein it can be seen that Haribhadra shows a keen insight in the description of the each one of them. This subject now leads us on the subject of the eight dṛṣṭis of Haribhadra.

The Eight Dṛṣṭis

Polarity is the universal law of existence. Life too manifests this law everywhere and at all stages of its growth. Life is purposive and the

object of the purpose stands for one pole and the stage of life is another pole. In man's life his Jīvātma or his personality shows one pole and his goal of life is another pole. His efforts to reach his goal is his very life-process. As the man grows, his personality develops and along with his growth his goal also widens and rises higher and consequently his life-process too changes accordingly. Such is the polarity of life seen everywhere in human society. But the polarity of a sādḥaka's life differs to a great extent. His goal is fixed and so one pole of his life becomes stable. This is not so in the case of an ordinary man because his pole of the goal too changes from time to time. Today his goal is power next day or in a few years the goal is money and this process of change goes on from his youth till the end of his life and even from life to life in sequential rebirths. But happy and blessed is the sādḥaka that he is in a position to fit the pole of his goal. This makes a very great difference in the sādḥaka's life and puts his life on a firm polarity. As one pole is fixed the polarity of his life process assumes a new and easy formation. Now arises the question of the pole of his present stage of existence. No two persons or the sādḥakas are on the same plane of consciousness; even the same person lives on different levels of consciousness as he progresses or regresses. Still however, as the growth of an ordinary man and even a sādḥaka is generally very slow, his pole of existence can be marked out roughly and can be described by his general characteristics. As the stage of personality growth changes his life process too changes accordingly. But for the Sādḥaka the process becomes easier as the pole of his goal is already fixed. He has to march towards and the change in his life-process solely depends on the speed of his race towards the goal. As soon as he reaches the goal and makes himself stabilized on the fixed pole of his goal the two poles become one and the life process of such a Mukta Sādḥaka becomes one with the process of the universal ultimate consciousness.

From the polarity principle, it is easy to understand the different categories of Sādḥakas like the Apurnabandhaka and others. These categories are the general descriptions of the different levels of consciousness wherein different Sādḥakas have their standing. These are the general exposition of the focal points of some of the main personalities. All of them have the same goal but all of them stand on different levels of consciousness and growth. The Sādḥakas of each category may be said to be standing on one common level but each of them may have varied degrees thereto. This can be compared to the sun and its satellites like the Mars, Earth, Jupiter, Saturn and others. They are moving in the same zodiac but each one of them has its own revolutionary movement round the sun.

In short; every Sādhaka in each category has his own focal-point though the general level or the features may appear to be the same.

Categories are all arbitrary constructions for the sake of understanding the general features of a sādḥaka and to know where he stands in his personality growth or spiritual growth. As soon as the Sādhaka knows his level of consciousness by self-assessment and self-introspection as well as by general omens and comments of others he can find out where exactly he stands and comparing and measuring the distance roughly, he can gauge how far has he to reach the goal of Mokṣa. Thus the Sādhaka fixes his own personality-pole. The only task though a very different one is to traverse the distance between the focal point of his personality and the already fixed point of his goal i.e. Mokṣa. As he treads this path and traverses the distance there is a change in his personality growth and so changes his life-process accordingly. The speedier his march towards his goal, the faster is his personality growth. He has with him the means of Yoga to traverse this distance. He knows very well that yoga provides the shortest cut to reach the goal. Yoga is equally graceful towards all as God is but it depends on the Sādhaka to utilize it. It depends on his capacity to utilize yoga and his will to ride the yoga-vehicle that he reaches the goal earlier or later than his expectations.

This question of traversing the distance between one's own self and the goal by means of yoga reminds me an epic story which can quite aptly be applied to it. Once the Gods had a fancy that amongst them all must be worshipped first by men. Men cannot decide whom to worship first: so the Gods went to Śiva and Pārvatī to give their choice for the God to be worshipped first. Śiva said that he would not give an arbitrary judgment without knowing the respective worth of every God. So he suggested that one who would take one round of the universe at the highest speed and come to them first would be the chosen God for being worshipped first among them all. Thereupon all the Gods ran as they could on their respective vehicles like Haṁsa, Vimāna, horse or an elephant. Gaṇapati has only the mouse as his vehicle and it is an impossibility for him to go round the Universe even in ages to come. But intelligence incarnate as he was he wrote the sacred word 'Aum' on the ground and went round it in no time on his mouse and then sat at the feet of the Śiva and Pārvatī. Soon the Gods began to return one by one and assembled there after going round the Universe. Some came almost at the same time and began to argue about their returning first. All the while Śiva and Pārvatī were smiling and on being asked for their judgment they said that Gaṇapati was the first-comer and the winner of the race ! All began to laugh at the

judgment as they thought it was a joke at the expence of Gaṇapati. When Śiva seriously stated that it was the fact, they began to ask the reason. They were told that Gaṇapati having a large head used the high intelligence inside it and he went round the symbol of the universe the Aum and that was the reason for his winning the race for being worshipped first. Thereafter Gaṇapati is always worshipped first among all Gods and even before Śiva and Pārvatī on all auspicious occasions. The purport of the story lies even deeper still. As Aum is the symbol and the substance of the universe so was Gaṇapati the possessor of all virtues as his very name suggests. He had no outward speed but had the capacity to traverse the universe mentally and spiritually in no time because on the superconscious level, all the universe is one.

Like unto Gods, sādhakas too are many and are on different levels of consciousness and have different vehicles though the vehicles are apparently yogic. It is not the vehicles alone that matters, it is the speed that matters. But speed in the wrong or long direction is not useful as speed on the shortest road. It is the capability like the Gaṇapati that is the efficient means for Yoga and that alone provides the highest speed to the sādhaḥ. But speeds of the Gods varied from god to god even though they were on the same path. Similarly the speeds of Sādhakas vary in accordance with their yoga-Sādhana. Such speeds can be as many as are the Sādhakas. Haribhadra recounts only the three categories of such yoga speeds. He calls them three yogas but looking to their descriptions they are three general categories of yoga-speeds discussed till now. Haribhadra describes them in the three name of yogas like Icchā-yoga, Śāstra-yoga and Sāmarthyā-yoga, in the Kārikās 2 to 5 in Yogadr̥ṣṭisamuccaya. By the first he means 'the yoga by intention', second, 'the yoga by scripture' and the third 'yoga by exertion'.

He describes 'the yoga by intention' and says that this type of yoga mainly shows the intensity of the intention or the keenness of the sādhaḥ. The keener the intention the speedier is he on his way to the goal. The second category of the 'yoga by scripture' mainly shows the intensity of the sādhaḥ to follow the scriptures but had no insight of his own. He is not self-dependent in the matter of reaching the goal nor has he the insight for it. But in the third type of 'Yoga by exertion' the sādhaḥ achieves such immense capability that he like Gaṇapati can reach the goal in no time. Like Gaṇapati he gains an insight which sheds new light on even the scriptures and illumines his path for the realization of the goal of Mokṣa.

Patañjali has given a very rational exposition of this concept of speedy traversing of yoga-path. He says the speed depends on the Tivra-Samvega

i.e. the intensity of the yogic Sādhana and not on anything else. There are three categories of such speed i.e. mild, medium and intense and there can be more combinations out of these three intensities for Sādhana. In the sūtras 21, 22 of Patañjaladarśana he states that very intense Samvega brings forth the desired result at once and takes the sādaka to the threshold of the goal of Self-realization. But all cannot have the same intensity and some have mild and some have medium sort of intensity and so the realization of the goal also slows down accordingly. It seems to me that Haribhadra has taken up the clue from these sūtras and has expressed the same concepts in his own style in the three forms of yoga of different intensities. His way of such expression seems to be practical enough. From different sorts of Sādhakas and their observation, he could see that some Sādhakas have good intentions for the practice of yoga but they are not implemented in practice. Some Sādhakas follow scriptures but they have not the insight into their details. Only the Sādhakas of intense self-activity alone can have a speedy progress towards the goal. In short, my surmise is that this classification of the three yogas is not a new classification at all nor does it present any new types of yoga but they are the three categories of the intensity of Samvega for the attainment of the goal. This is fully supported by the above comparison with Patañjali's sūtras.

The word Tivrasamvega is pregnant with meaning and covers all the three categories or aspects enumerated by Haribhadra. Intention, study of scriptures and insight with self-exertion are all included in this word Tivrasamvega and it leads to what Haribhadra calls a Drṣṭi. The definition of Drṣṭi is very similar to the meaning of Tivrasamvega. In the Kārikā 17 of Yogadṛṣṭisamuccaya Drṣṭi is defined like this: "By view-point (i.e. Yoga view-point) we mean here that type of understanding which is coupled with right faith and which as a result of annihilating unwholesome tendencies is conducive to a state of mind characterised by wholesome tendencies". Drṣṭi covers understanding based on right faith and it destroys wrong tendencies and fosters good ones. Reverting to our concept of polarity it becomes easy to understand Drṣṭi as well as Tivrasamvega which is nothing but Haribhadra's three yogas combined into one i.e. Yoga by intention, yoga by scriptures and yoga by exertion and insight. As already seen above, Tivrasamvega represents the highest movement of the Sādhaka to his goal. This is completely an operational concept. Haribhadra like Patañjali desires to express this straight movement into eight natural stages.

The eight stages are not arbitrary but are suggestive of eight aspects of increasing, changing and accelerative movement towards the goal. Each stage represents a novel aspect of the movement, a new acceleration and

Sambodhi IX(4)

an addition of a new operation. All this happens in the personality of the Sādhaka and naturally his personality grows fast and each stage assumes a new form and gets a new movement, and a new operation. He has to give up the wrong tendencies as he progresses and rises higher in the personality growth, and gets on new and healthy tendencies by addition of new psychic operations at each stage of his very fast evolution. His faith in the good increases at every stage and his faith in himself becomes stronger too. In this wise at each stage he assumes a new and a higher and a more integrated personality. The eight Dṛṣṭis thus represent eight stages of personality growth. If the Sādhaka's effort really assume Tivrasamvega he gets to the soul in no time, says Patañjali. Swami Vivekanand says that such a Sādhaka can become a perfect yogi in eight months. Such is the capacity of Tivrasamvega which is the sole capital of a true sādha.

Dr. K. K. Dixit has rightly stated at the very start in his introduction to Yogadrṣṭisamuccaya, that Haribhadra mainly discusses the problem of an ideal personality in this book. Pandit Dalsukhbhai Mālavnia in his preface has suggested that Haribhadra divides spiritual evolution of a Sādhaka into eight stages i.e. eight dṛṣṭis. The Sādhaka achieves new vision on each stage of the evolution and that is why Haribhadra seems to have named them as Dṛṣṭis. As suggested by Pandit Malvania Haribhadra seems to have adopted the word Dṛṣṭi from the Buddhist doctrine of eight Dṛṣṭis but he seems to have worked them out in accordance with Patañjali's scheme of eight yogāṅgas or eight Yoga-factors. These eight Dṛṣṭis form the main architectonic not only of Yogadrṣṭisamuccaya but all the yoga-concepts of Haribhadra. They form into one body of Yoga and represent his whole concept of yoga. Other concepts on the Yoga are the aids and work as pillars to this main body of Yoga. It is worthwhile to see how Haribhadra treats each of the Dṛṣṭis. I have thought it fit to compare each of them with the corresponding Yoga-limb of Patañjali. Before that, it is useful to glance at and study the comparative limbs of yoga in different Yoga-systems.

Haribhadra's Dṛṣṭis	Patañjalis Yogāṅgas	Bhagavaddatta's List	Bhadanta Bhāskara's List
1. Mitrā	Yama	Adveṣa (Non-antipathy)	A-kheda (Non-Weariness)
2. Tārā	Niyama	Jijñāsā (Keen desire to know)	Anudvega (Non-disgust)
3. Balā	Āsana	Śuśrūṣā (Desire to listen)	A-Kṣepa (Non-distractiōn)

4. Dīprā	Prāṇāyāma	Śravaṇa (Listening)	An-utthāna (Non-interruption)
5. Sthira	Pratyāhāra	Bodha (understanding)	Abhrānti (Non-illusion)
6. Kāntā	Dhāraṇā	Mīmāṃsā (Cogitation)	An-anyamud (not finding pleasure in anything else)
7. Prabhā	Dhyāna	Pratipatti (Acceptance)	A-ruk (Non-ailment)
8. Parā	Samādhi	Pravṛtti (Implementation)	An-āsaṅga (non-attachment)

The study in comparison of these four corresponding stages in personality of the growth of a Sādhaka, reveals that Haribhadra is very much influenced by Patañjali in this regard. The other two gradations roughly correspond to eight Dṛṣṭis but not to an exact measure, Bhāgavaddatta's expression of the stages is in positive terms while Bhadant Bhāskara's presentation is in negative terms as is the convention in the whole Buddhist tradition. We have chosen therefore to compare and explain the two corresponding stages in Haribhadra's and Patañjali's Yoga works. It can be seen from such a comparative study that though Haribhadra tries his best to go deep into the concepts of these stages and attempts to describe them to the best of his ability he seems to lack the subtlety and cogency of Patañjali's exposition. That is why I have thought it desirable not only to compare their corresponding stages of yogic evolution but to suggest and point the subtlety of Patañjali's exposition wherever necessary. Haribhadra states in the beginning that the first four stages are liable to degeneration while the others are not. All the stages remove the veil of ignorance and as the Sādhaka rises higher the veil begins to disappear or fall down. Yoga is described as Jyoti in Yoga literature and Haribhadra too compared it to Kalpataru or Wishfulfilling tree. It is an interesting work to study yoga and comparison becomes more interesting and edifying.

Now let us take the Dṛṣṭis presented by Haribhadra and compare and expound them one by one in their sequence.

Mitrā and Yama

It is generally remarked that the scheme of eight Dṛṣṭis is a novel one. It is so if it is seen from the Jain point in view as there is no such parallel, in Jainism, but as is already remarked, Haribhadra follows Patañjali's eight Yogāṅgas in this regard and so there is no novelty as seen from the evolution of yoga as such. Now let us take up the first Dṛṣṭi Mitrā. Haribhadra characterises each Dṛṣṭi by the general features of each one. In

Mitra the Sādhaka accumulates the seeds of Yoga and having a high regard for Tirthankaras offers prayers to them. He marches towards the Granthibheda and his soul's capacity to receive matter-particles is being gradually diminished till at last he reaches the state of Caramāvarta. It is the well known philosophical concept in Jainism that a Jīvātmā generally is in the midst of a whirlpool of matter-particles and as he rises higher spiritually his capacity to receive such matter particles diminishes till he reaches Caramāvarta which is the last round of matter-reception. In Mitra Dr̥ṣṭi the reception of matter particles begins to diminish. Moreover he pursues good acts thinking to be desirable and suppresses demerits called different Sañjñās. According to Jainism there are ten Sañjñās or defects of character (1) anxiety for food (2) fear (3) Sex-passion (4) attachment for worldly possession (5) anger (6) pride (7) deceptfulness (8) greed (9) mentality for the mob (10) desire for flattery from the people. In Mitra Dr̥ṣṭi these defects are to be got over. There is a natural feeling for disgust for the worldly existence and an inclination for good acts like writing, worshipping, offering as a gift, listening and reading scriptures, grasping their meaning, their publicizing, studying and imbibing their spirit and such others. He likes the contact of saintly persons.

This description of Mitra Dr̥ṣṭi sums up the vows to be performed in Yama. Yamas are five in number : non-violence, truthfulness, non-stealing, continence and non-receiving according to Patañjali. By proper observation of these basic vows, the Sādhaka lays the firm foundation of his yoga-sādhana. Patañjali starts with the psychic foundation and formulation first. These vows are interrelated and one leads the Sādhaka to another. Non-violence means universal love and without such love no sādhaka can start well. When the mind is full of love and permeated with love alone, the Sādhaka can see truth. His love must gradually rise to such an intensity that in his presence even the wild animals would give up their cruelty. Truthfulness leads to such a psychic power that it all happens as the Sādhaka utters. Such other powers accrue on full observance of these vows. These vows are to be observed at all times and at all places i.e. everywhere. Then alone can they endow psychic powers, to the Sādhaka. These powers are essentially spiritual in nature and are not merely psychic powers. Yama thus lays down the firm foundation of Yoga-Sādhana. They are the first requisites for spiritual polarization. Once they are made part of one's being, the rest of the yoga-work becomes comparatively easy. Haribhadra includes these five vows in his description of Mitra by including in it the conquest of ten sañjñās.

His expression is in negative terms but Patñjali puts forth the basic yogic vows in positive and clear terms. Haribhadra tries to interpret them

by describing some common features in order that they can be understood even by a common sādḥaka and no commentary be needed for him. It must be made clear here that the styles of Haribhadra and Patañjali are quite different because they have before them different sorts of readers. Patañjali's style is epigrammatic while Haribhadra writes in a style which would be understood even by a common man.

Tārā and Niyama

By this dṛṣṭi the sādḥaka achieves some new features and characteristics. He now gets an intense liking for discourses on Yoga, has great reverence for the Yogis, serves them with faith, gets rid of minor disturbances and his conduct becomes cultured. He is no more fearful, does good deeds with ardour, and is above improper actions and follows the injunctions of those who are authority in this field.

Tārā is the parallel concept of Niyamas in Patañjaladarśana. There are five Niyamas : internal and external purification, contentment, mortification, self-study and worship of God or the deity. These are the rules for conduct for day to day practice and are based on the five yamas. Cleanliness can lead to Godliness. There must be internal as well as external purification. Purification is then the first sign of Sādhana. Sādḥaka should purify his mind and he should always remain contented with whatever he gets or in whatever condition he finds himself. Tapas is needed too and the more psychic it is, the more beneficial it becomes. Self-study means study of the Self and study by the self and study for the self. Surrender to God is no less prerequisite as by such surrender alone the Sādḥaka can become carefree and completely detached in every way.

Herein too Patanjali is more specific and states the subject in direct and straightforward manner. More important is his remedy for the distractions which might upset these yamas and niyamas. The real remedy for them is Vipakṣabhāvanā i.e. the Sādḥaka should think contrary thoughts when inimical thoughts arise in the mind. When ideas of sex, untruth, violence, impurity etc. arise in the mind the sādḥaka should begin to think of the contrary thoughts and ponder that such evil thoughts would lead to misery ultimately. Doing so he must think of positive thoughts. Patañjali lays down a great law on the Psychic level that bad thoughts can be turned into good thoughts by imagining the stark result of improper thoughts. Psychologically too this principle seems to be enough. The energy that is there behind the evil thoughts can be channelized into good thoughts, because psychic energy is the same in their formulations. This law of Vipakṣabhāvanā shows that it is the psychic that is behind the

formulation of both the good and evil thoughts and by this Bhāvanā it can very well be sublimated. This is a great law of sublimation and transcendence.

Balā and Āsana

In Balā the Sādhaka is 'getting seated in one's nature.' His attachment to the worldly things begins to vanish. His sitting posture becomes firm. His style of working is without haste and disturbance is eliminated. His desire for the knowledge of scriptures gets keener and he can continuously harbour good thoughts. There are no more distractions in his spiritual endeavour. The parallel concept of Āsana is described as a posture which is firm and pleasant. Here the posture does not merely mean the physical posture but mental equilibrium also. When the mind is self-stabilized and is at ease, the real posture is attained. The two sūtras related to this are more important. Such a posture can be achieved by relaxation and concentration of the mind on the Infinite. These two processes must go together because they are fully interlinked. Relaxation leads to concentration and concentration on the Infinite can give relaxation. The relaxation must not merely be physical but also of the whole nervous system along with all the muscles and eventually it must result in mental ease too. By such relaxation the mind can easily be concentrated. Concentration must be made on anything that is infinite. Such a simultaneous double process would give a firm posture – mental as well as physical. By such a posture the Sādhaka can transcend all qualities and he is not affected by any of them. These qualities may be physical as heat and cold or mental like happiness or unhappiness or spiritual like sin or virtue.

Herein too Patañjali is more specific and clear in his statements. He provides a sound psychological principle by describing Āsana. It is the principle of the simultaneous use of relaxation and concentration on the infinite. It is a matter of common experience that when one sees the vast expanse of the sea or looks up at the infinite sky he finds an inscrutable peace dawning on his mind and the whole of his being. He then feels a sort of relaxation which cannot be achieved by any other means. The same principle of relaxation-cum-concentration is seen working behind this common experience. This principle has a great experiential as well as existential value and deserves to be applied in a variety of ways in sādhanā as well as in day-to-day life.

Dīprā and Prāṇāyāma

The fourth stage is Dīprā or Prāṇāyama. In this stage the sādhanika begins to consider religion dearer than his very life. He would give up life

but not his religion. He knows that the man's religion is the real companion from life to life. He gets pleasure in devotion and begins to have a vision of his goal.

Patañjali describes this stage as *Prāṇāyāma*. It simply means the control of the breath if only its literal meaning is taken. But in Sanskrit, *Prāṇa* means not only the breath but also the physical, psychic and spiritual energy. *Prāṇāyāma* therefore means the control of all such energy. The word *Āyāma* meaning control deserves some attention on our part. It means a willing control, it does not mean inhibition at all. Inhibition generates reactions but control gives command over all the energies and their functions. In *sādhana* as well as in the life of the common man, energies play an important role. Most of the problems of abnormalities are due to the lack of control of the energies in man. The energies are like fire: if they are mastered they are useful but if they become the master they play havoc.

If *prāṇāyāma* is well secured it removes all the obstacles and the inner light begins to shine and illumines the mind. This too is a matter of common observation. When a man is self-controlled he is self-stabilized and his mind works efficiently but when his mental and physical energies are diffused, he cannot use even his common sense. Such common experience suggests too that the control of energies is the most important task even in day to day life. For the *Sādhaka*, such a control alone can lead him to spiritual concentration. That is why Patañjali states that *Prāṇāyāma* alone makes the mind steady and also ready for concentration. The art and the beauty of the style of Patañjali lies in the fact that he expresses great and experiential truths along with operational methods very succinctly and still very clearly. The truths reveal themselves as the methods are followed in practice sincerely and correctly and they lead the *sādhaka* to the next higher stage. Such a *sādhana* is self-revelatory and if correctly followed leads him from step to step and from level to level upto the highest stage.

Vedyaśamvedyapada and Siddhātma

This term is introduced by Haribhadra in the transitory stage and suggest thereby that unless the *sādhaka* attains to 'such a resting place where the knowables are known', he cannot progress further. This is an inner state of consciousness wherefrom the *sādhaka* can know all that is knowable. Even the knowledge of the scriptures is poor guide when compared to such a knowledge gained from an inner resting place. Haribhadra has elaborated on this subject perhaps too much but his purpose seems to

be to suggest that the inner assurance, stability and knowledge from inside is far superior to all knowledge gained from outside or by the senses or the mind. The opposite of Vedyasamvedyapada is Asamvedyapada which is quite opposite in nature. I presume from the description of these two terms that Haribhadra wants to convey by them the meanings of antaraṅga and bahiraṅga terms used by Patañjali. Patañjali uses these very terms exactly at the middle juncture of his descriptions of the eight limbs of Yoga. Haribhadra too does the same and wants to suggest that the first four Dṛṣṭis are bahiraṅga or the outer portion or the exterior aspect of yoga and that is why it is Asamvedyapada because there is no stable resting place there of any true knowledge. True knowledge can be gained only by the next four Dṛṣṭis alone. And thus he uses the terms similar to bahiraṅga and antaraṅga used by Patañjali. Haribhadra's two terms are descriptive of the stage of the evolving personality and the growing stability of his inner resting place. Patañjali has his own judgment in this matter. He considers first five factors or limbs of yoga as constituting the outer aspects of yoga and the last three only as the inner aspects. Therein too he suggests that resting place is not at any stage in yoga-sādhana but it is only in the realization of the Self alone. This is the subtle difference between them. Whatever it may be, Haribhadra intends to convey by this term that the sādḥaka can find a resting place inside from which he can know all that is knowable and at this point both the view-points very well converge.

Patañjali does not want to convey any separate term for such a resting place from which all knowable are known. He has already conveyed such an inner stable-state by two terms like Svādhyāya and Īśvarapraṇidhāna. In Svādhyāya the 'Sva' means the soul or the Puruṣa and by constant study of the Self one gets an inner stability of the Self. Similarly by the term Īśvarapraṇidhāna, the sādḥaka surrenders everything, even including his very Self to God and tries to find a resting place in the Soul and in the God who is nothing but the Puruṣa-viśeṣa. There cannot be any better resting place for knowledge than this because Puruṣa and Puruṣa-Viśeṣa are not only the resting place of knowledge but He is the very embodiment of all knowledge. The sādḥaka does not at once get at this highest stage but he finds at least a resting place there and once he gets such a stability inside, his climbing the next steps or the stages of the ladder of yoga becomes smoother. As soon as the outer stages are got over the Sādḥaka invariably finds such stable insight inside and then after his evolution to the next higher stages becomes smoother.

Sādḥaka gets his final resting place in the final stage of Siddhātma. Haribhadra has shown his real genius in the synthesis of the concept of

the final stage of yoga. He makes a definite and unequivocal statement in *Kārikā* 130, 131 in *Yogaśāstra* that the words *Sadāśiva*, *Brahma*, *Siddhātma*, *Tathatā* and even *Nirvāṇa* convey the one and the same meaning and the same concept of the final stage of evolution of the *Sādhaka*. The names are different but the meaning is the same. He is even sure that these words can be made to mean the same thing even by etymological derivations. Haribhadra insists that wise persons should not quarrel about how one expresses his faith or loyalty to the same truth. Life is replete with variety and expressions also vary not only among men but in the same man as he evolves. The real truth can be only experience and the final reality can be grasped only by inner experience. Reverting to concept of polarity it can be said that the reality can be grasped only after the focal point of the *Sādhaka* merges with the fixed polar point of the highest goal or the reality itself. Then alone the two poles merge and then alone the one and final reality can be known.

Sthirā and Pratyāhāra

The fifth stage of the personality growth is *Sthirā* according to Haribhadra and *Pratyāhāra* according to *Patañjali*. This stage as its very nomenclature suggests is the stage of the experience of the first glimpse of the permanence. The untying of the knot of ignorance can be in the process here and the worldly happenings appear to be the children's play as it were. The world begins to appear like a juggler's trick or a mirage or a dream. It is this stage from where the world shows its real nature of its transcendence. Here the *sādhaka* begins to have light of discriminatory knowledge and naturally now he is on such a stand that he is free from the disturbances from the outside as well as from the inside. Eventually he can be free from such worldly enjoyments which are the fruits of good works done by him. Haribhadra gives a very good simile by saying that sandalwood fire also burns. Sandalwood is like the merits of virtuous deeds and fire is the enjoyment thereof. Fire is fire after all and enjoyment of the fruits of good deeds also should be eschewed even as the fire of even the sandalwood is to be kept apart. It is like the taking of the burden of Karma from one shoulder to another. The burden is to be thrown off completely and that is possible only by *Sthirā Dṛṣṭi* and the *dṛṣṭis* that follow this stage.

Pratyāhāra is a very beautiful word and equally suggestive of its pregnant meaning with its manifold sub-meanings. It suggests the withdrawal of not only the senses but also the mental tendencies. But where are they to be withdrawn? As it is already stated in the foregoing comments on the inner resting place, the *sādhaka* by the process of *Pratyāhāra* with-

Sambodhi IX(6)

draws not only the psychic energies but also all the mental tendencies from their going outward to the objects of senses and thus draws-in all the senses too and stabilizes them in the inner calm of the Self. Here he begins to feel stability of the Self more solidly and entrenching himself on this firm foundation he draws in the psychic energies at a time and stores them as it were in that inner solidarity. Patañjali does not rest with mere such statement of withdrawal of the senses in the inner resting place but also describes new formation or the change in the nature of the senses. He says that in Pratyāhāra, the senses begin to change in the likeness of true nature of the Self. This description too is not a make-believe but an experiential hard truth open to all sādhakas if the conditions of Pratyāhāra are fulfilled.

The meanings of both Sthirā Dṛṣṭi and Pratyāhāra are almost the same but Patañjali's short and sweet and grand sūtra expresses and sheds light on the process of sublimation on all planes in the description of Pratyāhāra. Sublimation is a psychological process recognised even by Freud but the concept is not clear even to the present growing Humanistic psychology. It is a matter of great satisfaction that humanistic psychology has begun to explore the field of inner experience but it has not reached the stage wherefrom it can shed light on the most important concept of sublimation. Freud had a meagre idea of sublimation and it was beyond his area of psychoanalysis because of the very fact that sublimation is the process not of analysis of the psyche but the synthesis of the psyche. I shall discuss this process in the third lecture but suffice it to say here that the process of pratyāhāra is the process of sublimation and by that alone can one get the key of the supreme act of sublimation. It is sublimation of man's nature at all stages and planes that is necessary today and that alone can show him the method of psychosynthesis.

Kāntā and Dhāraṇā

The next stage is Kāntā according to Haribhadra and he equates it with Dhāraṇā of Patañjali. Haribhadra is fully conscious that the descriptions of different Dṛṣṭis or the stages of the speedy personality growth of the Sādhaka is a continuous process and that is why he states that in Kāntā Dṛṣṭi the process uptil now continues further on. There is real concentration at this stage of the process and the Sādhaka does not feel any pleasure in anything else. This is a very true description of the work done in the process of Kāntā Dṛṣṭi. The Sādhaka's conduct becomes completely pure and the mind is fixed on the religious truths, he stays in the inner stability with pleasure and without any wavering and so he is free from delusion.

Patañjali describes this stage only in four words and says that Dhāraṇā is the holding of the mind in the Deśa. Now Deśa can be interpreted in more than one way. The very word Deśa suggests stability. It is the inner stability of the Self that is meant here but it can mean the fixation of the mind on any object of concentration also. The word Bandha too is suggestive of the stabilization of the mind. The mind now begins to rest in an easy style on the inner self-stability.

One practical instance can shed more light on this stage than any comments thereof. Ramana Maharshi was a symbol of the great Vedic Rṣis of ancient India. His life was an open book and he was one of the greatest savants of this century who only gave up his physical life in 1950. I had the good fortune to visit him and sit in his benign presence and talk to him on more than one occasion. There is one experience related in his biography that when as the runaway lad he went to Tiruvallamala he used to sit in front of the temple and meditate. But the urchins all around did not allow him to do so and they began to pelt him with stones on him. Rāmana, the young chap hardly about sixteen years thereupon went to underground the temple-cellar and began to meditate. The place was unused and there were insects too. Now instead of the urchins the insects began to attack his legs and blood began to ooze from their bites. But Ramana was quite unaware of these highly disturbing physical pains because he was steadfast in his inner self-stability and very much engrossed in the joy of the elixir of inner life. Such is the joy, the supreme joy of the concentration due to Dhyāna. It is truly the existential and experiential joy.

Prabhā and Dhyāna

The stage of Prabhā is the same as Dhyāna of Patañjali according to Haribhadra's description of the process of speedy evolution of Sādhaka's personality. The main features of this stage are the inner feeling of complete calm, correct inner position, intense liking of concentration, conquest of sex, detachment in actions and calm and steady inner flow of the psychic energies and bliss.

Dhyāna too is described by Patañjali in four words. It is the same process of Dhāraṇā but the intensity is very great and the concentration is far greater. The concentration becomes one-spotted and the inner stability increases. The inner joy becomes the inner Rasa by repetitive or concentrative process of Dhāraṇā. Haribhadra as we have already mentioned before, talks of Dhyāna-Rasa and Rasa signifies intense interest and joy by carvaṇā of the inner Bhāva. It is the bliss of the inner self and it

cannot be compared to any other Rasa in literature or life. It is the conglomeration of all Rasas. It has no parallel similitude outside because it is a psychic and experiential stage of inner process of not only self-stabilization but of the psychosynthesis.

Parā and Samādhi

The last but not the least but the uppermost stage is Parā stage according to Haribhadra and he equates it with Samādhi of Patañjali. Reaching the goal as it were in this eighth stage and the final one the Sādhaka is now free from all attachments and is far above likes and dislikes. He surpasses all codes of conduct because he stands far above all the processes and is fully self-stabilized. He is in a state from where he can renounce all virtues. Haribhadra gives out a fine similitude of this state of such existence. The pure soul now stands comparison to the moon, consciousness is like the moonlight and the veil obscuring the consciousness is compared to the clouds which are far below on the earthly matter and that too is pervaded by the moonlight of consciousness. He now becomes Omniscient and possesses all that is worthy of attainment, can bestow benefits to others as he has reached the culmination of yoga. The bodily and mental operations can be ceased at this stage at will and so there can be no ailment whatsoever and can attain Mokṣa in no time. It is the complete freedom that is the nature of this Parā stage and this very word Parā is suggestive of the transcendental supreme stage of complete bliss and freedom.

Patañjali describes this stage in two ways i.e. as a final process as well as the final stage. Patañjali has shown his keen insight in such a double description of Samādhi because it has in fact such a double aspect. As the last stage of the process of self-stabilization it is still a process of the concentration of all psychic energies and forces in the self and so it is the last process of psychosynthesis. But the process of psychosynthesis ends in the complete realization of the self. At the end of this process of Samādhi alone, self-realization becomes an established fact but not till then. So Samādhi has double aspect of the final stage process of yoga and the endproduct of such process in the form of complete self-stability which is nothing but Mokṣa. Herein the process of polarization comes to an end and the two poles become one i. e. the pole of the focal point of the Sādhaka's fast evolving personality coincides with the supremely stable fixed pole of the goal of Mokṣa. Then on the life of the samādhista mukta sādḥaka becomes concentric circle free from all worldliness and even detached from his own psychic forces and energies.

Vṛttisamkṣaya and Samprajñāta

Haribhadra has taken care to state the main yoga-concepts given by Patañjali and expressed in such a style that they can be appreciated by even an initiate in the field of Yoga. Sometimes Haribhadra is cursory in the treatment of such higher concepts of yoga while Patañjali is thorough althroughout. Haribhadra has no doubt mentioned the last three stages of yoga i. e. Dhāraṇā, Dhyāna and Samādhi but Patañjali does not rest content with mere descriptions of these stages. He goes deeper into the last processes and says that these when combined into one is called Samyama. Such Samyama can be used both ways i. e. in the external objects as well as on the self. If utilized inside it can lead to Mokṣa and when applied to external objects it would lead to the complete knowledge of that external object. From such Samyama various objects and psychic powers can be gained. He even enumerates the ways of the utilization of Samyama on various important objects and the process thereof and the Siddhis and psychic powers gained therefrom. But he warns at the same time that such powers are obstacles to Samprajñāta state of being or to the complete Self-stabilization and Mokṣa.

Though the utilization of Samyama for objective and psychic knowledge is not debarred but the use of Siddhis is prohibited. It must be utilized for the knowledge of the self or for the highest consciousness. Haribhadra has given a cursory treatment to the process of reaching the Samparajñāta stage. He tries to allude to this process in the concept of Vṛttisamkṣaya. It is in short the elimination of the soul's capacity to get connected with Karma. It is by the study of the scriptures, inference and Dhāraṇā alone that the Sādhaka can get rid of such capacity of the soul. Haribhadra tries to explain this process of Vṛttisamkṣaya in the Kārikās 405 to 417 of Yogabindu; he gives the appropriate simile of the frog-bits and the frog-ashes in comparison to Samprajñāta and Asamprajñāta Samādhis respectively. In this way Haribhadra has not at all left out any important yoga-topics in these two books. They are fully and scientifically treated as by Patañjali. Let us now see how Patañjali has given the treatment to these last stages of Yoga.

Patañjali defines Samprajñāta in the Sūtra 17 of the first Pāda thus: "Samprajñāta Samādhi or the concentration called the right knowledge is that which is followed by reasoning, discrimination, bliss and qualified egoism." This is the free translation given by Swami Vivekananda. Samprajñāta is the concentration by transformation and sublimation of the modifications of the mind, in successive stages of Vitarka, Vicāra, Ānanda and Asmitā and then to Svarūpa. This needs some preliminary explanation

of some of the basic terms like Vitarka and others and the process of Vṛtti itself. A Vṛtti is the modification of the mind from the moment to moment. On seeing any object for instance, a Vṛtti arises. But a Vṛtti is not simple but a complex operation of the mind. There are at least four layers or levels in each Vṛtti which like the wave arises and falls down and again merges in other waves. Each wave or Vṛtti, then consists of four layers or levels and they are the Vitarka, Vicāra, Ānanda and Asmitā and finally they can be merged in the Svarūpa by the Sādhaka by Saṁprajñāta Samādhi. But in the ordinary mind the first four levels of a Vṛtti submerge again and again.

On seeing an object the first operation in a Vṛtti that arises is Vitarka i.e. image of the object in the mind. The second layer or level is Vicāra i.e. the images of the relations of the different aspects of the object. The third level is about the concomitant feeling of pleasure (or pain) and the last layer is the cognition of the ego or the modification of the ego in consequence of the impact of these three former layers. Thus every Vṛtti has a four-fold impact on the mind at four different levels. Vitarka has an impact on an image and so it affects the imagination of the mental Visualization. Vicāra affects the capacity to relate different aspects of the object and thus it has an impact on the thinking power. Ānanda affects one's affective capacity of pleasure and pain and the Asmitā has an impact on the evolving ego of man. The Svarūpa is always unaffected but in the Saṁprajñāta the sādḥaka can merge the Vṛtti in Svarūpa after sublimating and transforming it by process of Saṁyama. But in ordinary mind only the four layers can be observed by self-introspection alone because they form a complex. All these layers arise as a complex Vṛtti and merge again in the mind so quickly that untrained mind cannot see them in succession. But they are all there in every Vṛtti or the modification of the mind. Vṛttis also arise so quickly and submerge also at once that they can also be observed only by self-introspection alone. Kishorlal-bhai Mashruwala has explained this four-fold process in the last part of his wellknown book Jivanaśodhana very ably and I would say it is his original contribution in the field of yoga. I feel he has rightly interpreted this sūtra on Saṁprajñāta. Sādhaka is for inner bliss alone and that is why the third layer is named Ānanda. But in the ordinary Vṛtti this layer may consist of either pleasure or pain. But Patañjali here talks of the process of Saṁyama and in such a process this layer consists of bliss and bliss alone.

When Saṁprajñāta stage is attained it is easy to understand Asaṁprajñāta because therein the Soul is bereft of all connections of the Karma

or matter in any form whatsoever and there is complete stability in the self alone. Self stands Self-contained and there Caitanya alone exists.

At this last stage of the culmination of the personality of the Sādhaka, there is only Caitanya. Haribhadra clearly states in Kārikā 428 and Kārikā 445 of Yogabindu that true and final nature of the soul is Caitanya and in this complete, full and unattached stabilization there is Mokṣa. In this way Haribhadra has taken us to the highest stage of Mokṣa and shown us the complete process of Yoga and Psychosynthesis. He has finished his task very ably and has shown us the way for the Psychosynthesis. He has provided the key-word Caitanya too to formulate Psychosynthesis in the present context.

References

- 1 *Yogaśataka* p. 63, 64
- 2 *Ibid* p. 66
- 3 *Ibid* p. 66
- 4 *Samadārīt Acārya Haribhadra*, p. 89
- 5 *Yogabindu* of Hariḥhadrācārya : Edited by Dr. K. K. Dixit Published by L. D. Bhartiya Sanskriti Vidyamandir, Ahmedabad-9, 1968, p. I (Introduction)
- 6 *Yogadyōṣisamuccaya*, p. 8 (Introduction)
- 7 *Ibid* p. 9
- 8 *Rāja Yoga* by Swami Vivekananda, Published by Advaita Ashram, 5, Delhi, Entally Road, Calcutta 14, 12th Ed., 1962, p. 242 (Third Pāda, sūtra 11)
- 9 *Yogabindu*, pp. 102-'03
- 10 *Ibid* : p. 60, 61, 62
- 11 *Ibid* : p. 83, 84, 85
- 12 *Bhagavat Gītā* : Canto 15, Hymn 3
- 13 *Rāja Yoga*, p. 86
- 14 *Yogadyōṣisamuccaya*, p. 27

THE BUDDHIST AND JAINA CONCEPTS OF MAN AND SOCIETY AS REVEALED IN THEIR RELIGIOUS LITERATURE¹

Padmanabh S. Jaini

Buddhism and Jainism are the two heterodox religions of ancient India which have survived to the present day. Their heterodoxy lies in the fact that they both have claimed to be, and have been recognized as being, anti-Vedic systems. The term *Śramaṇa*, although it is originally found in the Upaniṣads, has come to be applied almost exclusively to the mendicants and teachers of these two religions, and it thus represents a complex of attitudes and ideas which are opposed to those referred to by the term *brāhmaṇa*.² Although there have been many anti-Vedic or anti-Brahmanical movements throughout the course of Indian history which, had they survived, could be labelled *Śramaṇa*, all of the others for the most part have been assimilated into the Indian orthodox tradition and have ceased to maintain their existence as separate entities.

Three major departures from the Vedic and Brahmanical systems characterize Buddhism and Jainism. They reject the scriptural authority of the Vedas, Brāhmaṇas, Upaniṣads, *Mahābhārata* (including the *Bhagavad-gītā*), *Rāmāyaṇa*, and Dharmaśāstras; this body of literature has effectively governed Indian society throughout the ages. They deny the efficacy of sacrifice. And they refuse to acknowledge the divine status of either the Vedic gods or the Hindu trinity of Brahmā, Viṣṇu, and Śiva as well as their great *avatāras*, which are depicted in the eighteen traditional Purāṇas.

As the result of these departures the two heterodoxies developed as atheistic religions having only one thing in common with other Indian religions, their concern for the individual's salvation (*mokṣa*). Salvation among the Indian religions is seen as total freedom from the cycle of birth and death, from the passions, desires, and the rest of the human condition. Unlike other Indian religions and, indeed, unlike other religions throughout the course of world history, Buddhism and Jainism consider such a salvation to be obtainable by the efforts of the individual alone, without the need for an external agency, such as God's grace. In this respect the two heterodoxies are very different from the Vedic tradition, in that the latter presupposes an eternally free God, who can save the world precisely because of his freedom. According to Jain and Buddhist doctrines

human beings are born endowed with the potential to realize perfection, in the form of omniscience and absolute purity, during the course of their lifetimes. The leading figure in each religion (the Buddha and Mahāvīra) has obtained his perfection at a particular moment in history; he has risen beyond the human condition through his own efforts.

Although there are other Indian philosophical systems which are atheistic in theory, for instance, Mīmāṃsaka, Sāṃkhya, and Advaita Vedānta, these systems belong to the Vedic tradition in practice. The Mīmāṃsakas believe in the absolute authority of the Vedas and in the efficacy of sacrifice. The Sāṃkhya maintains that an infinitely large number of *puruṣas* are, in fact, eternally free from bondage. Monistic Vedānta, although atheistic, affirms the absolute and beginningless freedom from change of Brahman. Among these schools the Mīmāṃsaka does not address itself to the problem of salvation, but it assigns the function of God to the Veda itself. For both the Sāṃkhya and the Advaita Vedānta bondage is not a real state but rather an illusion.

The avowedly theistic schools, Nyāya-Vaiśeṣika, Viśiṣṭādvaita and Dvaita Vedānta (the basis for Vaiṣṇavism and Śaivism), and Yoga, accept a real state of bondage, but they believe that salvation is possible only through grace. Therefore their practitioners are at the mercy of God and can be characterized as "devotees".

The orthodox systems of philosophy, it must be noted, do not comprise orthodox Indian religion, which basically consists of Vaiṣṇavism and Śaivism. In these religions the individual practitioner is a believer in God up until the moment of his salvation.

There is a dramatic contrast between the orthodox religions' emphasis on grace and the heterodox religions' insistence upon individual effort. In the orthodox system man lives according to the will of God, who creates, sustains, and destroys him. As it is set forth in the *Puruṣasūkta*, the human being is a part, together with all others, of the cosmic design, and he is linked with the other components of the cosmos, as well as with its creator. The concept of the four *varṇas* defines the human hierarchy within this cosmos, and later texts, particularly the Epic (including the *Bhagavad Gītā*) and the Dharma Śāstra, outline for the individual his duties, privileges, and his identity with the group, as well as the reason for his particular activity (*svadharma*). The performance of duty, according to the *Bhagavad Gītā*, is the supreme means of attaining salvation, because it upholds cosmic law, does not transgress the individual's *svabhāva* (as defined by Śambodhi ix (6))

caste, etc.), and most importantly, because it endears the individual to the Lord, who is the only arbiter of his destiny.

It is well known that Indian society has set forth four distinct goals which are worthy of human endeavour; these are *dharma*, *artha*, *kāma*, and *mokṣa*. *Mokṣa* stands apart not only from *artha* and *kāma*, but also from *dharma*, when *dharma* is taken in the sense of caste duties. In order to attain *mokṣa*, the fourth goal of life, one must renounce *artha* and *kāma*, as well as the relevant portion of *dharma*. But Vedic theism, as it has been outlined above, has been able to remove, through the agency of scriptural texts such as the *Bhagavad Gītā*, the conflict between the distinct goals of *mokṣa* and *dharma*. The theistic religions have introduced devotion as a means of attaining to *mokṣa*, and by emphasizing that devotion consists of the performance of one's *dharma*, without in any way abnegating *artha* and *kāma*, they have made the two goals of *dharma* and *mokṣa* compatible and have given the individual justification for leading the worldly life. Thus they have sanctioned the individual's involvement with his family's welfare and with the society of which he is a part; whether as a warrior, a priest, a merchant, or a craftsman or laborer. This involvement with society rests on the idea that the individual is part of the same creation as all other beings, and that the creator wants him to reach his goal through his involvement.

Devotion, therefore, strikes at the very roots of asceticism, which is the chief characteristic of the *Śramaṇas*. The *śramaṇas* have never attempted to define the *svadharma* of any human being; they have never contributed to the theory of the caste system; and they have rejected the notion of a three-fold *prakṛti* (*sattva*, *tamas*, *rajas*), the various mixtures of which are responsible for the caste system. The fact that Hinduism defines *svadharma* makes *artha* and *kāma* acceptable goals, in that they are properly limited. In the absence of a notion of *svadharma*, however, *artha* and *kāma* are bereft of any redeeming qualities and cannot be turned into a means of salvation.

Unlike the Hindu the Buddhist and Jaina cannot, therefore, assimilate the goal of *mokṣa* with the social responsibilities of production or distribution of wealth, sustaining the family, and propagating the race. In order to win salvation the *śramaṇa* must renounce *artha* and *kāma* in every respect; renunciation, itself, is his *dharma*. If indeed *śramaṇa* is asked about a man's *svadharma*, he will be able to point to the examples of their great teachers' (the Buddha and Mahāvīra) lives and say that it is the very paths of these masters.

Renunciation is not unknown among the Brahmanical schools. Indeed Yājñavalkya, the great teacher of the Upaniṣads and the supreme Brahma-vādin, is portrayed as renouncing the world and his own immense wealth. But one must remember that he had led a long householder's life, had had two wives, and had amassed a large fortune from his patron, King Janaka. His renunciation was seen as the natural culmination of a long, useful, active life, in which the other *puruṣārthas*, *artha* and *kāma*, were fully realized. When he left home, he was able to do it with a clear conscience and in the open, saying farewell to his dear wife, Maitreyī.³ Compare this with the story of the Buddha's renunciation; when he was barely thirty years old, Gautama shunned the worldly life and abandoned his wife and child in the middle of the night, not daring to announce his departure. Moreover he was not content to do this on his own, leaving his aged parents and his young wife; he took with him into his so-called "state of homelessness" thousands of other young people, whose motto was :

Full of hindrance is the household life,
A path for the dust of passion.
Free as the air is the life one,
Who has renounced all worldly things.⁴

Contemporary records tell us that the women, when they saw these young men who had abandoned professions and homes and taken on the yellow robes of the monastic order, criticized and disparaged them, saying, "The recluse, Gautama, wants to make us childless. The recluse, Gautama, is bent on making us widows. The recluse, Gautama, gets on by breaking up families."⁵

But the Buddha, we are told, assured his followers that the women's crying would subside after seven days and instructed them to respond by saying, "Verily, great heroes lead by the true dharma. Who will be jealous of the wise, led by dharma?"⁶ there is no doubt that by the word, *dharma*, we should understand not the Brahmanical *svadharma* but rather spiritual salvation, *mokṣa*, *nirvāṇa*, the goal of the *śramaṇas*.

We find a similar situation when we turn to the career of the Jaina teacher, Mahāvīra. According to the Digambaras he never married, and so the question of his involvement with society can not even be addressed. According to the Śvetāmbaras he married a princess and fathered a daughter, and, even while he was still in his mother's womb, he was sensitive enough to vow that he would not renounce the world until his parents had died and thus spare them the suffering of his leaving the householder's life.⁷ Conveniently they died when he was about thirty years old. Although

his feeling for his parents was admirable and sets him apart from Gautama, who had no such qualms, nevertheless the fact remains that, as in the case of the Buddha, his wife and young child were left to the care of society.

Furthermore we are told that soon after his enlightenment Mahāvira gathered around him five thousand Brahmans, all followers of the Vedic tradition. Following Mahāvira they all renounced the world to lead the life of mendicants. Thus in the case of Mahāvira, as in the case of the Buddha, a large body of parents, wives, and children were left at the mercy of society for their upbringing, welfare, and protection. Such a state of affairs could not have taken place if there had not been a Brahmanical society which would provide for the care of these abandoned people.

That the Buddha and Mahāvira trusted society to take over where they had left off is shown by the fact that neither made an effort to legislate for the guidance of the lay people regarding their duties to their parents, wives, children, or society at large. The canonical texts of the Jains and Buddhists are full of admonitions to the lay people to serve the old, to look after their dependents, etc., which message is repeated even in the celebrated Aśokan edicts. But this type of admonition was secondary to the true teaching of these masters, namely the renunciation of the world through a progressive series of vows and restraints. But even these restraints, such as bans on killing, stealing, lying, improper sexual activity, and excessive cumulation of property, were not primarily devised for the benefit of the laymen. Rather they are watered-down versions of the true precepts and regulations which applied to the monks. Their intent was ultimately total renunciation (*mahāvratā*) rather than partial refraining from these acts (*aṇuvratā*).⁸

When we consider the law books of these heterodox Indian religions, we are immediately reminded of those of Manu and Yājñavalkya, who legislated the duties, punishments for transgressions of duties, conditions of inheritance, etc., for the laymen. But we must bear in mind that these orthodox law books are significantly smaller in bulk than those of the Buddhists and Jains such as the Vinaya piṭaka or the Kalpa Sūtra. These latter, however, have no relevance for the layman; they are strictly for the guidance of those who have renounced the world.

One may find a few stray sermons of the Buddha, such as *Sigālovāda Sutta*⁹ or *Rājovāda Jātaka*,¹⁰ which deal with the virtues which are recommended to the lay people. But there is nothing in the Buddhist texts to define the duties of a warrior, or the codes by which he lives, or the

fruits of this life and the next that he may hope to enjoy as a result of engaging in warfare.

The Jainas may be said to have been a little more conscious of their duties to their lay people. Unlike the Buddhists, who produced only a single work addressed solely to the layman, an eleventh century Pāli work, entitled *Upāsakajanālaṅkāra*,¹¹ written by a Sinhalese monk in India, the Jain mendicant authors produced no fewer than fifty *śrāvakācāras*, or law books for laymen.¹² But even these cannot really be compared with the law books of Manu or Yājñavalkya. The burden of the *śrāvakācāras* is to explain in full detail the various vows and restraints a layman may progressively assume, and it provides a list of infractions demanding expiation; by means of these the lay person can prepare himself, in a graduated manner, to become a full-fledged monk or nun, who has completely renounced all property and civil obligations. In the case of the Digambara monk, this includes even his begging bowl and loincloth.

Sustaining the monastic order was considered by both Buddhists and Jains as being the most important duty of the layman, and the Jainas have drawn up long lists of unacceptable professions in order to encourage lay support of the monks. Fifteen unacceptable professions include : obtaining a livelihood from charcoal, obtaining a livelihood by destroying plants, obtaining a livelihood from carts, obtaining a livelihood by demanding transport fees, obtaining a livelihood by hewing and digging, trade in animal products such as leather and ivory, trade in lac, etc., trade in alcohol and forbidden foods, trade in men and animals, trade in destructive items such as poison and gunpowder, etc., work involving milling, work involving mutilation, work involving the use of fire, work involving draining lakes, and work involving breeding and rearing animals.¹³

It is obvious that these professions, forbidden to a Jaina on the grounds of being harmful to the subtle beings which the Jainas call "one-sensed" (*ekendriya*) and of causing cruelty to men and animals, involve actions whose avoidance would be a worthy goal of any religion. But the question remains and must be asked of the Jaina as to whether some of these activities, such as destroying plants, driving carts, hewing and digging, using fire, etc., are not at times essential to the very survival of civilization. And if the Jaina does not undertake these professions, should we understand that those who do will incur the unwholesome karmic results of their actions, while the Jaina profits from their activities and is able to continue his employment in "acceptable" professions, such as commerce in grains, textiles, jewelry, and stock, in which there is no direct contact with raw material? A conscientious Jaina would probably answer that he

is party to the sins involved, but only indirectly, since his volitions are not involved. This is comparable to the claim that a Jain mendicant who subsists on alms provided by laymen is not responsible for the actions of growing, procuring, and preparing the food.

Still the basic question is not answered, as to why a civilization should be maintained and who should maintain it. This question becomes even more pertinent when we turn our attention to those functions which are less a basic need of life, but which are still extremely important, namely the administration of justice, by which an evil man must be punished, and the defense of one's country in the face of an attack. What do the *śramaṇas* think of what is conventionally known as justified war? The Buddhists seem to have paid no attention, whatsoever, to this problem, unless one considers that Emperor Aśoka's celebrated admonition to his successors, that they not engage in warfare, is a Buddhist message.

The Jains were associated with a large number of royal houses and have claimed several notable kings and dynasties as their own, particularly King Śreṇika of Magadha, a contemporary of Mahāvira, the Nanda dynasty, Candragupta, the founder of the Mauryan dynasty, King Khāravēla of Orissa (c. 150 B.C.), King Vikramāditya of Ujjain, and several members of the royal houses of the Gaṅgas, Hoysalas, Rāṣṭrakūṭas, and King Kumārapāla of the Cālukyas of Gujarat. They have produced many generals and commanders for these kings and were active even under the kings of the Vijayanagara Empire.¹⁴ Thus warfare was a profession into which the Jaina laymen entered as a legitimate activity. One can search in vain, however, for any Jaina literature which, like the celebrated *Bhagavad Gītā*, either upholds these activities or encourages them in the name of justice or national security. Jaina stories, in fact, seem to belittle the valorous acts of warfare by emphasizing the virtues of untimely renunciation. The famous colossal image of Bāhubali at Śravaṇabelgola is a good illustration of this point. Bāhubali, we are told, resisted the ambitious move of his brother, Bharata, who wished to take over his land in his attempt to become *cakravartī*. Bāhubali defeated him in duels and yet preferred to renounce the world rather than to enjoy the fruits of his victory. He became a mendicant immediately and went to the forest, where he stood in one spot for so long that creepers grew around his legs, and he eventually attained to salvation.¹⁵

Although this story seems to set forth a commendable example, nevertheless it does not answer the basic question of whether or not Bāhubali did wrong in engaging in warfare to resist his brother. For the answers to such questions one must turn to the larger epic stories of Hindus, who

have set models to the Jaina, which they have adopted to their own point of view. In the Brahmanical *Rāmāyaṇa* Rāma slays Rāvaṇa for the unlawful act of abducting Sitā but does not incur guilt; on the contrary his mission as an *avatāra* of Viṣṇu was precisely the destruction of the ungodly Rāvaṇa. The Jainas correctly perceived the contradiction inherent in Rāma's killing someone and yet remaining unsullied by the karmic consequence of the deed. They modified the story so that Rāma could attain *mokṣa* by attributing the slaying of Rāvaṇa to Rāma's younger brother, Lakṣmaṇa. One can appreciate the ethical awareness of the Jainas in their insistence that the path of *mokṣa* cannot admit acts of violence, however justified they are. But it is truly striking that Lakṣmaṇa, who commits this heroic act, is not born in heaven, as we might expect; instead he goes to the same hell to which the Jainas send Rāvaṇa.¹⁶

This can be compared with the story of the *Mahābhārata*, in which we are told that the villain, Duryodhana, and the hero, Yudīṣṭhira, were reborn in the same heaven.¹⁷ The former attained to this destiny because he perished on the battlefield, thus fulfilling the *dharma* of the *kṣatriya*, and the latter, because of his celebrated virtues. Had a Jaina written the *Bhagavad Gītā*, he would have accepted Arjuna's arguments for refraining from battle, and he would have blessed him for his spirit of renunciation, for, according to the Jaina, time is endless, the world is vast and civilization can take care of itself. One's only duty to one's self is to attain salvation. All other actions are to be forsaken.

The same situation is seen again and again in the Buddhist *jātakas*; there the Bodhisattva abdicates his throne, gives away his kingdom, and refuses to fight his enemy.¹⁸ Although such actions are generous and touching, the nation and the Bodhisattva's family did certainly experience great suffering, the conventional rescue of the hero through the intervention of the gods notwithstanding.

The Jainas could not provide for *svadharma* and hence could not find room for Lakṣmaṇa in heaven. The moral of this story, for the Jaina, is that all killing must lead to hell, and that killing can not be *dharma*. The path to be followed is Rāma's, namely refraining from all acts of killing. Because of their refusal to admit *svadharma*, the Jainas could not develop a philosophy which would build a civilization or maintain it on strong foundations.

These trends show that both Buddhists and Jainas, in their zeal for renunciation, were unable to develop a philosophy that could sustain civilization and justify the role of the individual within the society. Instead

of integrating the individual's needs with those of society, and instead of bringing the life of the renunciate into harmony with other social needs, the *bramaṇas* seem to have over-emphasized the needs of the individual and neglected those of society. The disappearance of Buddhism in India as a vital society probably can be explained by this fact, since the lay people were never provided with either rituals or goals such as marriage, etc. by their monks; these rituals and goals are essential to the healthy functioning of lay society. The monks became increasingly isolated from the laymen and when their monastic centers were destroyed by invading armies, there were not enough exclusively Buddhist laymen, unassimilated by Hinduism, to rebuild and repopulate them. Hinduism had provided for most lay people the goals, rituals, and notion of *svadharma* which they required.

The Jainas, who become aware of these needs fairly early in their history, formulated a new class of priests, as opposed to monks, through whom took place a considerable amount of Hinduization of Jaina lay society. This is clear from the claims of Acarya Jinasena (eighth century) that the first *Tirthaṅkara*, Rṣabha, was the founder of human civilization during the present *kalpa* and was responsible for the division of castes.¹⁹ Such attempts to include the laity were just enough to ensure the survival of Jainism, but, in the absence of a philosophical basis, they were not enough to bring to the religion new vitality or to help it grow. At best it helped the Jainas to remain on the fringes of the vast Hindu majority and to pursue their goals in a restricted manner; the promotion of vegetarianism or the prevention of animal sacrifices on the holy days are examples of this.

The Jaina preoccupation with salvation as the only legitimate goal finds its expression in the following notable verse of Somadeva, the twelfth century Jaina mendicant author :

There are only two duties of the layman.

The mundane and the supermundane.

The former depends on the world and the customs thereof.

The latter is what one learns from the words of the *Tirthaṅkara*.²⁰
And again :

All worldly activities are valid for a Jaina layman, As long as there is no loss to the pure faith, and there is no infraction of the holy vows.²¹

It is clear that the Jainas did not claim responsibility for legislating concerning the mundane needs, rituals, and goals, precisely because they

could depend on Hinduism for its various institutions which would ensure the security of a social order which would, in turn, sustain the mendicant order. We cannot speculate as to how Jainism would have fared as a majority religion or outside of India in a country which would not provide for its social basis, because Jainism never left India, in part due to its strict dietary rules.

As for Buddhism, which did not survive in India but flourished quite well abroad, it is well-known that it was nowhere the sole religion. Where Buddhism became the principal religion, as in Tibet, Burma, and other Southeast Asian countries, as well as in the far east, it assimilated the secular rites and other features of indigenous religions, such as Bon, nat-worship, Shintoism, etc. Although the monks in these countries can be said to be true Buddhists, the lay people have had to live a double life, relying on the non-Buddhist religions for their mundane rituals, while attempting to lead a Buddhist life with respect to supermundane considerations.²² The monks, since they have no mundane concerns, do not need to rely on the indigenous religions in any respect. In this the situation of the Buddhist outside of India is similar to that of the Jaina in India; he has a double identity, being part of the non-Buddhist society but striving for the only true goal, salvation, through, the only available path, renunciation.

For the most part Indians have always accepted a multiplicity of paths leading to salvation. It is generally agreed that the Vedic hymns attest to both the path of devotion (as in the hymns addressed to Varuṇa) and the path of renunciation (as in the Munisūkta), as well as to the path of sacrifice. What is noteworthy of the *śramaṇas* is that they condemned sacrifice and rejected devotion; thus they were left with only one path, which they tried to make accessible to all segments of society. Brahmanical society only allowed renunciation to a few individuals of the twice-born castes, recommending this path as being suitable mostly for Brahmins. The Jains and the Buddhists opened the path of renunciation to the entire society, including the *śūdras* and the so-called "untouchables"

Brahmanical society, moreover, considered the paths of sacrifice and renunciation as the exclusive prerogative of the male; women, even of the highest caste, were excluded from the initiation ceremony as well as from the third and fourth stages of life, namely *vānaprastha* and *sannyāsa* (total renunciation). In this respect women, even of twice-born castes, were like *śūdras* and were encouraged to follow the path of devotion.²³ It is therefore very much to the credit of the Jains and Buddhists that they were

Śambodhi ix (7)

the first to allow women not only to renounce the world but even to organize themselves into an order of nuns. A Hindu widow was never allowed this freedom. She may shave her head, forsake her ornaments, and undertake long fasts, but she must remain in the household, under the protection of her son and subject to the supervision of her elders.

Jaina texts have claimed that there were fourteen thousand male mendicants and thirty-six thousand nuns in the order of Mahāvīra.²⁴ It is well known that the Buddha himself, however reluctantly, agreed to establish a community of nuns, which flourished for a number of centuries and drew a large number of women, some even from royal households, including Saṃghamitrā, the daughter of Emperor Aśoka. The Buddhists allowed women the fruits of salvation but denied them Buddhahood. In this respect all Buddhists, including Mahāyānists, resemble the Digambara Jainas, that sect which denies the state of omniscience to a soul in a female incarnation, on the grounds that ascetic nudity, the prerequisite for salvation, is not possible for her.²⁵

The Śvetāmberas have rejected this doctrine and have maintained that a woman is in no way disadvantaged by her sex, nor is she less able to uphold the discipline of the mendicant. They have even claimed that Mallī, one of the twenty-four Tīrthankaras and the predecessor of Mahāvīra in our *kalpa*, was a female who renounced the world to become the supreme teacher.²⁶ Throughout the centuries they have continued to propagate the law among women, and to this day they include more female mendicants than male in their community; even now, in a community of fewer than two million, the Śvetāmbara *saṃgha* consists of about two thousand male mendicants and almost twice that number of females. These are women who have renounced the world completely, as in the time of Mahāvīra; living in small groups, they move about the country on foot, and their only personal property is their clothes and their begging bowls.

A study of such a community, drawn mostly from the rather well-to-do segment of society, would be of immense interest to those who wish to examine the position of man and woman in Indian society in general and to investigate the *śramanas'* impact upon the society at large. A study of these individuals will tell us not only about their own outlook on man and woman, but also how the entire community, based upon the *śramaṇa* ideals of salvation and renunciation, differs from the rest of Hindu society, which has been brought up on a doctrine of theistic grace and the path of devotion.

NOTES

- 1 This paper was read before the tenth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, New Delhi, 1978.
- 2 See P. S. Jaini, "Śramaṇas : Their Conflict with Brahmanical Society." in J. W. Elder, Ed. *Chapter in Indian Civilization*, I, pp. 39-81, Dubuque, 1970.
- 3 *Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, 2.4.1.
- 4 sambādho gharāvāso abbhokāso pabbajjā. *Dīghanikāya*, I, p. 62.
- 5 "aputtakatāya paṭipanno samaṇo Gotamo, vedhabyāya paṭipanno samano.
- 6 "na, bhikkhave, so saddo ciram bhavissati, sattāham eva bhavissati, sattāhassa Gotamo, kulūpacchedāya paṭipanno samaṇo Gotamo..". *Vinayapīṭaka-Mahāvagga*, p. 44.
accayena antaradhāyissati, ...te tumhe imāya gāthāya paṭicodetha--"nayanti ve mahāvīrā saddhammena Tathāgatā/ dhammena niyamānānaṃ kā usūyā vijānataṃ" ti ||" *Ibid*.
- 7 tae naṃ samaṇe bhagavaṃ Mahāvire gabhatthe ceva imevārūvaṃ abhiggahaṃ abhigaṇhai-no khalu me kappai ammaṇiṇhiṃ jīvaṃtehiṃ...agārāo anagāriyaṃ pavvattae. *Kalpasūtra*, 91.
- 8 For a detailed treatment of this topic, see P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, California/Berkeley, 1979, pp. 157-240.
- 9 *Dīghanikāya*, III, pp. 180-93.
- 10 *Jātaka* (No. 151).
- 11 Ed. H. Saddhatissa, Pali Text Society, London, 1965.
- 12 R. Williams, *Jaina Yoga : A Survey of the Mediaeval Śrāvakācāras*, London, 1963.
- 13 *Ibid*, 117-123.
- 14 See B. A. Saletore, *Medieval Jainism*, Bombay, 1938.
- 15 See Jinasena's *Adipurāṇa*, ch. xxxvi and Hemacandra's *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita*, I, ch. iv-v.
- 16 adhunā narake turye sa Śambūko Daśānanah/ Lakṣmaṇas cāsti, gatayaḥ karmādhīnā hi dehināṃ || *Ibid*. VII. ch. x, 231.
- 17 svargaṃ trivisṭapaṃ prāpya Dhramarājo yudhiṣṭhiraḥ/ Duryodhanaṃ ūriyā juṣṭaṃ dadarśāsinam āsane || *Mahābhārta*, XVIII, i, 4.
- 18 See, for example, the Vessantara jātaka (*Jātaka*. No. 547).
- 19 *Adipurāṇa*, ch. XXXVIII.
- 20 dvau hi dharmau gṛbhaṣṭhānāṃ laukikaḥ pāralaukikaḥ/ lokāśrayo bhaved ādyaḥ paraḥ syād āgamāśrayaḥ || *Upāsakādhyayana*, kārikā 477.
- 21 sarva eva hi Jainānāṃ pramāṇaṃ laukiko vidhiḥ/ yatra samyaktvaḥānir na yatra na vrataduṣaṇaṃ || *Ibid*, kārikā 480.
- 22 See R. C. Gombrich, *Precept and Practice*, Oxford, 1971.
- 23 It is interesting to note that the *Gītā* places the women and śūdras in the same bracket : māṃ hi Pārtha vyapāśritya ye 'pi syuḥ pāpayonayaḥ/striyo vaiśyāḥ tathā śūdrāḥ te 'pi yānti parāṃ gatiṃ || ix.32.
- 24 *Kalpasūtra*, 135.
- 25 *Prameyakamalāmartaṇḍa* (strī-mukti-vicāraḥ), pp. 328-34, (Bombay, 1941).
- 26 *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita*, VI, ch. vi, 19-213. For the Digambara version (which rejects the Śvetāmbara tradition on Mallī) see *Uttarapurāṇa*, lxvi, -1-65,

HAOMA AS A PLANT IN THE AVESTAN TEXT*

S. N. Ghosal

As in the Vedic in the Avestan too Haoma (Vedic Soma) has been completely deified. He is a god, who being praised by men, offers long life, prosperity and happiness to the latter. In spite of his divine character Haoma stands also as a herb. In the R̥gveda¹ this plant-like feature of the god Soma has been repeatedly emphasized. It presents a nice drink, which is extremely intoxicating. Indra while encountering his enemies in the battle-field drinks the juice of the plant and becomes intoxicated. He gets courage and vanquishes his enemies. There are very graphic descriptions of the preparation of the juice from the plant and hymns are chanted during the performance of the processes connected with its preparation, namely the pounding of the shoots, passing of the juice through the strainer, putting of it into the vats and its mixing with the milk etc. It is extremely health-giving. It not only infuses strength and courage into one's mind but also imparts immortality to the gods. The gods become victorious over the enemies in the battle, as they are invigorated with the drink of the heavenly beverage.

As in the Vedas in the Avestan too² the god Soma (Haoma) is deified. Haoma is belauded with the chanting of the hymns. If pleased the god Haoma grants very heroic sons, who rule the earth. He gives prosperity and riches; one secures beauty, knowledge, wisdom and all kinds of material comforts by his grace. By his favour one can not only repel the enemies but also get relief from the evil influences of the harmful spirits. The devilish Druj cannot overwhelm a man, who performs the worship of the Haoma and chants the gāthās in his praise. Yet in spite of this divine character of the god, his original feature as a plant has not been totally lost sight of. Occasionally we get glimpses of his trait as a plant. The popularity of the latter as a herb and of a delicious drink that is prepared from it flashes here and there and points to the impersonation of deity from the natural object, a phenomenon which is to be abundantly found in the Vedas. In the present paper an attempt is being made to present Haoma as a plant, of which traces can be obtained from the verses that are dedicated to the divine Haoma.

Haoma has a bright yellow colour and very tender sprouts: *verdoraja zairi-gaonō namyasūš* Yest 9.16, "you are victorious, gold-coloured and have tender sprouts". *ni tē zāire madom mruyē* 9.17. "Oh goldcoloured Haoma ! I

always speak of your intoxication." *haoma zaire vadard Jaidi 9.30.* "oh gold-coloured Haoma, hurl the weapon" *haomō gaoma zairi-gaonō 10.12* Haoma is sweet and gold-coloured. Reference is found to the roots, the branches and the spouts of Haoma. *Varddayaṇuḥa mana vaca viṣpāsa paiti varšajis viṣpāṣa paiti fraspavryd viṣpāṣa paiti fravāxšō 10.5.* "May you thrive with your mind and word with the growth of all stems, with the growth of all branches and with the growth of all sprouts."

In the first pressing the sprouts of Haoma are held together with the chanting of the hymns and in the second (pressing) when these are pounded with a great force such chanting of the verses takes place.

fratardmēit te havandm vāca upastaomi huxratvōyō ācsus hangdurvayeiti upardmēit tē havandm vāca upa staomi huxratvō yahmi niymd marš aōjangha 10.2. "In the first pressing I promise thee with the word, oh intelligent one, when I am holding together they sprouts. In the second pressing of the Haoma I praise thee with the word, oh intelligent one, when I am pounding thee down with manly strength."

Haoma grows on the top of the mountains, particularly on that of the Harburja mountain and from there it spreads to the whole of the Pārsika range. *zat aīṇhe ahiaīwyāstō baršnus pāiti gairinam 9.26.* "you are spread in plenty on the top of the mountains." *haraidyo paiti vardzayā 10.11.* "you grew on the high Haraburja." Therefrom the birds scattered you to other directions on the mountain, *ā at Owā aOra fradašta mdrdya vizvanca vivardm avl iškata upāirisaena. 10.11.* "Thereupon the birds brought you to the other solitary places on the mountain beyond the range of the hawks."

Besides the mountains the river-valleys (i. e. river-beds) too are the places, where the Haoma-plant grows. This seems to have been indicated by the Yest 10. 17. *viṣpe haoma upastaomi yatveit baršnušva gairinam yevēit jafnušva raonam yatēit azahu dardānḥō jaininam upadardzāhu 10. 17.* "I praise all the Haomas, which are on the tops of the mountains, those, which are in the river-valleys (beds) and also those, which as fetters are in the possession of women."

Haoma grows by the rains, which help the development of the body of the plant and make it blossom. The mountains, upon which the plant thrives with all its splendour, must be very high. *staomi maeyam ēa vārdm ēa yā te kdhrpdm vaxšayato baršnus paiti gairinam. staomi garayō bordzanto yaOra haoma urūruduša. 10 3.* "I praise the cloud and rain, which make thy body blossom upon the tops of the mountains. I praise the very high mountain, where you grow up." The land, where Haoma grows, is laudable.

A sweet smell comes from the herb that remains spread over a wide tract. The top of the mountain is the place, where the divine plant of Mazda grows. *staumī zdmō yaOra raodahe hubaoidis aurvō carāndm uta Mazdā haruOma haoma raose gara paiti* 10.4

"I praise the earth, where you grow with sweet fragrance on a wide tract. Oh Haoma like a great treasure of Mazda you grow on the mountain."

The juice of haoma is mixed with milk and the beverage is prepared. It is distributed then to the people, who assemble to get a share of the excellent drink. *yasd ī bāda haoma zāira gava īristahe boxtāiti*. 10.13. "Who distributes you, oh Haoma, constantly (among the assembled persons) mixed with milk."

The drinking of the juice is highly efficacious for the body. It surely gives health. The intoxication caused by its drinking cheers the heart. *ranjaiti haomahe madō, yō yada puOrdṁ taurumdm haomdm vandacta māsyō frā āloyo tanubyaō haomō vīsaite boēšazai* 10.8. "The intoxication, caused by Haoma, cheers. He, who adores Haoma like a young son, is favoured by Haoma, who attributes health to his body." As Haoma gives health, there occurs an appeal from the worshipper for the granting of health. *haoma dazdi me baššazanam yābyo ahi baēšazadā*. 10. 9. "Oh Haoma! give me health since you are the giver of health. The phenomenon of the distribution of health by Haoma leads to a great delight and remains associated with it. This indicates obviously the magnanimous heart of Haoma. *a ī baššaja īrīradard vanghēus mananḥō mayāloyo* 10.12. "your health-giving is for delight and is an outcome of an excellent heart. So Haoma remains ever associated with health. *Vanghušdāto baštajo*. 9.16. "Haoma is created by excellence and is the health-giver."

The praise of the Haoma helps the growth of the plant. One becomes more victorious if one praises Haoma. The regular pressing of the plant, its worship and its systematic drinking help one to assault the Devilish spirits: *haoma uxšyeiti stavanō, aoa nā yō dim staoiti vdrdOtjastarō vavaltī nītdmēit haomahūitis nītdmēit haoma stūtīs nītdmēit haoma xarditiš hazanray-nāyāi asti daevanam*. 10.6 "Haoma grows when belauded. The man, who praises Haoma, becomes more victorious. The regular pressing of Haoma, the regular worship of Haoma and its regular drinking make one strong enough to inflict assaults on thousand Daevas."

The above discussion clearly shows that the image of Haoma as a plant was quite clear to the propagators of the Zoroastrian faith and the

composers of the Avestan hymns. While the divine attributes are assigned to the plant its character as a herb nevertheless remains sparkling within the vision of the poet. As a result of this the efficacies of the herb, its medicinal value and its intoxicating nature are repeatedly emphasized. The poets do not forget to mention the original place of its occurrence that is at the top of the mountains and its later march to different places as a result of the activities of the worshippers of the plant. In the later period Haoma gradually becomes changed into a god by the attribution of divine characters. It not only gives intoxication and health, but provides a man with all sorts of material prosperity and comforts. One gets wisdom, knowledge and other spiritual powers too as a result of the most sincere and devoted worship of the Haoma plant. Haoma becomes transformed ultimately into a perfectly divine figure as a consequence of the attribution of the heavenly features. The deification becomes complete in the later period.

Here one thing should be borne in the mind. As in the Vedic in the Avestan too the object of nature the floras and faunas become transformed into gods. The Vedic Soma and Haoma in the Avestan bear clear testimony to the fact. But inspite of this deification the original features of the natural phenomena find an important place in the description of the poets. In the case of Soma and Haoma this has been clearly seen. If one minutely observes one can very easily perceive, the gradual processes of transformation and its different shapes in the different ages. The conception of Soma, it may be rightly surmised, is a legacy from the Indo-Iranian people. But after the emergence of Iranian and Vedic the transformation of the conception took place absolutely in the identical manner in two different lands.

Notes

* Read at the Dharwar session of the All India Oriental Conference in 1976

1 Vide History of Sanskrit Literature by Macdonald; p-97.

2 Vide Yasts 9-11.

THE MAIN FEATURES OF MAHĀVĪRA'S CONTRIBUTIONS

Suzuko Ohira

1. Pre-Mahāvīra Doctrine of Non-violence

It is now accepted that Mahāvīra (MV) reformed Pārśva's doctrine and founded a new sect of the Jainas. However, it is extremely difficult for us to ascertain to what extent MV owed his teachings to Pārśva and what were his original contributions, for it involves the problem what were the Pārśva's doctrine and practice at the time of MV.

The tradition informs us that Pārśvanātha passed away 250 years before MV, the accuracy of whose date is of course an open question. Pārśva's followers make their frequent appearance in the Jaina canon, however we never hear that they left their own sacred texts. The Pārśvan school and the Jaina school had been existing for long side by side in friendly terms, and it is assumed that the Pārśvans were practically absorbed by the Jainas by the end of the canonical age when the Jaina chronology of 24 tirthankaras was established with Pārśvanātha as its 23rd.¹

Such being the case, Pārśva's position at the time of MV must be found in the early texts of the Jaina canon. Our capacity for it is, without going to say, extremely limited, and it is an impossible task for us to reconstruct its definite picture. It is nevertheless required to have even a tolerably plausible picture of it if we attempt to evaluate MV's performance in founding a new sect. This is ventured in the following by taking advantage of the predecessors' achievements involving this problem so that this very topic will be further improved and developed in the future.

MV's original teachings are best preserved in the *Ācāra* I and the *Sūtrakṛta* I, between which a certain temporal distance is recognized. What these earliest texts of the Jainas express are that non-violence is the sole pathway for liberation and how it should be achieved, which essentially differ from the positions maintained by the other schools. MV's doctrine of non-violence or anārambha (later called ahimsā) is accompanied by the law of aparigraha. And the discussion held between Keśī, a Pārśvan monk, and Goyama, MV's disciple, in the *Uttara* XXIII, gives a testimony to the fact that MV was the authority who enunciated the vow of aparigraha.²

Ahiṃsā supported by the vow of aparigraha has since been the central ethical principle of the Jainas. Soon the Jainas began to develop the doctrine of karma, and came to declare that the removal of karma from the soul is the sole pathway for liberation, against MV's thesis that anārambha (which is also understood as akarma or non-action) is the sole pathway for liberation. And here occurred a conflict in the late canonical age that liberation is no more possible unless an ascetic is born in Mahāvīdeha.³

The concept of karma involving the concepts of rebirth and liberation, the problem of self (ātman) etc. came to be the common themes of discussion after the opening of the Upaniṣadic age, and the śramaṇic circles in the age of MV and Buddha also took them up as their common important problems. The theory of karma taught by MV in the *Ācāra I-Sūtrakṛta I* does not differ much from that taught by the contemporary masters in the other schools, in which the peculiar Jaina concept that karma is the matter is totally absent. MV must have thus adopted the then prevalent theory of karma in order to propagate the way of non-violence as his contemporary rivals commonly did. Pārśva's followers frequently discuss about the subjects of ethics and discipline with the Jainas in the Jaina canon, but they hardly argue about the purely theoretical aspect of karma doctrine. The doctrine of karma was obviously not their central concern and the Pārśva's order at the time of MV did not likely show keen interest in the karma theory.

All this suggests that the fundamental basis of Jainism that owes to the order of Pārśva was in the main the doctrine and certain disciplinary rules of anārambha unaccompanied by the vow of aparigraha. Then what was likely the doctrine of anārambha taught in the pre-MV period?

MV classified the objects of ārambha into 6 types of beings, i.e. earth-beings, water-beings, fire-beings, wind-beings, vegetable beings and movable beings. These are called the sixfold classes of beings (jīva-nikāyas) that constitute the loka. MV owes his classification to the then current theory of mahābhūtas that were postulated to constitute the material world, as for instance Buddha formulated the concept of 5 skandhas, and Gośāla did 4 kāyas by adopting them. Gośāla who practised with MV for some years also believed that jīvas abide in the bodies made of earth, water, fire and wind separately or jointly. The pre-MV view of the objects of ārambha or the world view must have been therefore a primitive animist position that the world is packed with the visible and invisible living beings. Animism as such which was also shared by the Ājīvikas must have been widely believed in those days.⁴

Sambodhi Vol IX(8)

The animist view of the world as such does not necessarily lead one to have the doctrine of non-violence in the capacity of fundamental proposition of a religious order unless it is supported by a certain belief or a causal theory going against violence. The belief in *vaira* must have been this supporting creed. *Vaira*, meaning anger, hostility or enmity, is here a principle of retribution that a victim emits against its assailant to return his revenge, which would hit the assailant without fail and get bound with the assailant's soul until due retribution is brought out. When looked from the side of an assailant, *vaira* is the very sin that he committed by his own self. And sin was considered as something material in the olden days which could be cleansed by the water or burnt up by the fire of *tapas*. *Vaira* must have been then considered as something material and tangible. The naive animist position supported by the belief in *vaira* can easily formulate the doctrine of *anārambha*, which must have been the central teaching of *Pārśva*.

This theory of *vaira* was early discovered by Dr. Dixit in his article, "The Problems of Ethics and Karma Doctrine as Treated in *Bhagavatisūtra*" (*Sambodhi*, II-3), the concerned paragraph of which is quoted below for its importance in the historical context. "The *Bhagavatī* treatment of the problems of karma-doctrine has its own value. In this connection a peculiar verbal usage of the text deserves notice. Thus when it intends to say that a person commits a *kriyā* (*kriyāṃ karoti*) it sometimes says that this person is touched by this *kriyā* (*kriyayā spr̥ṣṭaḥ*). Certainly, the phrase 'touched by *kriyā*' used here is somewhat odd but it seems to have been patterned after a popular phrase of those time. For in the dialogue considering the case of one person killing an animal and another person killing this person himself, we are told that the first person is 'touched by the enmity of the animal (*mṛgavaireṇa spr̥ṣṭaḥ*), the second person touched by the enmity of the first person (*puruṣavaireṇa spr̥ṣṭaḥ*). Now the modern anthropologists tell us of the primitive peoples who believe that when a person commits a crime against another person this crime hounds the first person as long as it does not bring upon him an appropriate disaster. And in all probability such a belief was prevalent among that circle of Indian populace which was accustomed to the phrase "touched by the enmity of so and so." This in turn became the starting point for the Jaina authors developing their doctrine of karma which in its essence is but a refined version of the belief in question. The first step in this connection must have been to speak of the technical concept '*Kriyā*' instead of the popular concept '*vaira*'. Then the idea must have occurred to those Jainas that if *kriyā* is to touch a person it must be something tangible, and thus came into existence the concept of *kriyā* treated as a designated karma and one

began to speak of a person committing a karma (karma karoti) or a person being touched by a karma (karmaṇā spṛṣṭaḥ). Lastly, the search was made for an active voice usage expressing the same idea as 'karmaṇā spṛṣṭaḥ', and the phrase 'karma badhnāti' (binds down a karma) was the outcome."

Now certain vestiges of this primitive belief in vaira are clearly recognized in the *Ācāra I-Sūtrakṛta I*. The term vaira (vera in Prākṛt) occurs several times in these texts, of which the following sentences relevant to violence make the best sense if the term vaira is understood in the sense of the efficacy of retribution.

Ācāra I. 3. 2. 181 avi se hāsam-āsajja, haṃtā ṇaṃditi mannati/alaṃ bā-
lassa saṃgeṇaṃ veraṃ vaḍḍhati appaṇo

Sūtrakṛta I. 1. 1. 3 sayam tivāyae pāṇe aduva'nnehi ghāyae/ haṇantaṃ vā'
ṇujāṇāi veraṃ vaḍḍhei appaṇo

I. 10. 489 puḍho ya chandā iha māṇavā u kiriyaḥkiriyaṃ ca puḍ-
ho ya vāyaṃ/jāyassa bālassa pakuvva dehaṃ pavaddhaḥ
veraṃ-asamjayassa.

I. 10. 493 sambujjhamāṇe u nare maṃmaṃ pāvāu appāṇa niva-
ṭṭaejjā/ himsa-ppasūyāṃ duhāṃ mattā verānuband-
hīṇi mahābhayāṇi.

The word vaira frequently occurring in the earliest Buddhist texts (e. g. *Suttanipāta*, *Dhammapada*, *Udāna*, *Itivuttaka*, etc.) is employed in the normal sense of hostility as in the cases of *Ācāra I. 3.1. 168*, *Sūtrakṛta I. 8. 417* and *I. 10. 481*.

The words srota and āsrava are again commonly shared by these early Buddhist and Jaina texts. Buddhists use the word srota in the sense of the stream of taint or kleśa and the word āsrava in the sense of kaṣāya for instance, in the *Ācāra I. 3. 2. 191-92*, *Ādāna srota* (current of parigraha) is mentioned in the *Ācāra I. 4. 4. 257* and 260, and *ādāna srota* and *atipāta srotas* (current of ārambha) in the *Ācāra I. 9. 1. 476*. Then occurs a peculiar Jaina usage of srota in the sense of upward current, downward current in the *Ācāra I. 5. 6. 327-29* as follows :

uḍḍhaṃ sotā, ahe sotā, tiriyaṃ sotā viyāhiyā, etc soyā viyakkhāyā,
jehiṃ saṃgaṃ-ti pāsahā/327/āvattāṃ tu uvehāe, ettha viramijja puv-

vavi/328/viṇaittu soyaṃ ṇikkhamma esa-mahaṃ ākammā jānāti, pāsati, paḍilehāe ṇāvakaṃkhati, iha āgatiṃ gatiṃ accēi jātimaraṇassa vaṭṭa-maggam vikkhāyarae/329/

The idea that jīvas are fully packed in all the directions, upwards, downwards and sideways makes its frequent appearance in these texts, for instance, in the *Ācāra* I. 7. 1. 402, *Sūtrakṛta* I. 3. 3, 244, 6.355 and 10. 474. The *Ācāra* I. 5. 6. 327-29 above obviously implies that the streams of vaira are emitted from the subtle beings in all the directions when violence is committed against them.

This srota naturally flows into the soul, which is called āsrava. The word āsrava occurs, for instance, in the *Ācāra* I. 4. 2. 231-32. 'je āsavā te pariṣsavā, je pariṣsavā te āsavā/231/je aṇāsavā te aparissavā, je aparissavā te aṇāsavā/232/'. Here pariṣsavā should mean pariśraya, meaning difficulty or trouble, as in the case of the Buddhist usage, but not nirjarā as so understood by the later commentators, because the mechanism of karmic bondage and ejection came to be developed in the later age.⁵ Although the above *Ācāra* I. 4. 2. 231 is not treated in relation to srotas, its implication is unmistakable that the current of vaira flows into the sinner's soul to trouble him by giving revenge. Similar ideas are recognized in such expressions, 'dukkheṇa putṭhe' in the *Sūtrakṛta* I. 7. 409, and 'ārambhā dukkha-phāsa' in its I. 8. 417. We can thus testify that the vestiges of the primitive theory of vaira are clearly stamped in the oldest strata of the Jain canon.

This very vaira that must have been considered as something tangible came to be developed into the karma matter in the later age. Thus the Jains postulate that karma matter flows into the soul from outside inasmuch as vaira does. Buddha considered that the srotas of kleśa flows out (āsrava) of the body, but MV received the primitive view that the srota of vaira flows into (āsrava) the body.

The opinions about the origin of karma theory involving the theory of transmigration are various, but it is generally accepted that it evolved from the primitive beliefs of the aborigines, which was then taken into the thought system of the Aryans. If we are allowed to be speculative, it is possible to postulate that the animist theory and the vaira theory might have also contributed for the evolution of the theories of karma and transmigration. Vaira is the principle of retribution which would not leave the assailant until due revenge is effected. It may end with the death of the assailant. Or it may cause the assailant

to take many more births to pay up due revenge. Speculation as such would not be then totally absurd.⁶

The cause of *vaira* is necessarily action, and *ārambha* or injurious action is the conspicuous cause for inviting *vaira*. MV employed the word *karma* in terms of *kriyā*, i.e. deed or action in general including *ārambha*, which does not differ from the usage of this term made by his rival teachers in the other schools. MV must have identified the cause of *vaira* with *kriyā* thus he could easily adopt the then popular theory of *karma* in order to propagate the old doctrine of *anārambha* as the sole pathway for liberation.

The primitive belief in animism and *vaira* as such must have been widely prevalent in the aborigines in the remote antiquity in the North-eastern India before the advent of the Aryans. This primitive belief seems to have brought out two types of groups, one represented by the proto-*Ājīvikas* and the other represented by the proto-Jainas. The living beings are doomed to commit violence to the other living beings in order to survive under the animist theory and *vaira* theory in question. This is the natural law, which easily opens a way to determinism or *niyatīvāda*. And Gośāla must have been the reformer of the doctrine of such proto-*Ājīvikas*.⁷

This hypothesis is supported by the following reasons. As already touched upon, Gośāla believed in the animist theory and considered that the beings exist in the earth-body, water-body, fire-body and air-body, or in the form of vegetables and animals of which bodies are made up of these 4 *mahābhūtas*. The following topics are included in the *Bhagavati* VIII. 5 which discusses about the lay *Ājīvikas* : (1) The *Ājīvikas* hold a principle that all the beings eat living beings, therefore they take it for granted that the beings survive by killing the other beings. (2) List of 5 forbidden fruits and 15 prohibited occupations involving violence to the beings. Also among the 6 classes of men, the worst class of men who have black *leśyā* are said to be those who live by slaughter and cruelty.⁸ The *Ājīvika* ascetics who went stark naked performed rigorous asceticism to the extent of absurdity,⁹ and their begging and dietary habits appear strikingly close to the Jainas.¹⁰

All this attests that the *Ājīvikas* believed in non-violence based on the animist theory and *vaira* theory as MV did.¹¹ MV and Gośāla practised together for 6 years according to the *Bhagavati* XV, and if so, this they could have done for they commonly shared the basic background involving the principle of non-violence. It is likely that Gośāla

who practised the way of non-violence did not promulgate it loudly on the ground of *niyatīvāda*. And from the same group of proto-Ajīvikas must have descended were Pakudha who propounded *akārakavāda* and *pūraṇa* who propounded antinomian ethics in close contact with Gośāla.¹²

The other group was the proto-Jainas or the Pārśvan order that avoided to head towards determinism and took a positive attitude towards life by voicing the universal love and compassion to the beings. The technical term *ārambha* which is exclusively used in the sense of killing means "to undertake", "to commence", etc. as well as "to produce", "to make" and "to form". It must mean to undertake action activated by the worldly desire to produce or to attain a certain intended object, and MV grasps the causes of *ārambha* in terms of the later so-called *kaṣāyas*, *grantha* or *moha*. This technical term changes to '*prāṇātipāta*', then to '*himsā*' in the later course of time. The Jainas are as a rule conservative in faithfully preserving the basic terms used by MV, for instance, as in the case of '*parigraha*'. It thus seems to be that the term *ārambha* belongs to the pre-MV period.

Then, Pārśva must have been the sage who considered that injury to the beings motivated by the worldly desire, which is necessarily intentional, alone deserves *ārambha* but not in the other cases, and he thus evaded the way to move towards the determinist theory. He must have founded an order by showing the ways how not to commit violence towards the visible and invisible living beings, possibly by controlling senses, being attentive to one's action, and so on, which must have then become the parts of MV's practice. Buddha shared the same fundamental truth with this group that nothing is dearer than life for any living being, therefore violence should be utmost avoided, and he thus propounded the vow of *ahimsā* also. However, Buddha was the sage who moved furthest away from this primitive background.¹³ MV was a legitimate descendant of this group and pushed forwards the old doctrine of *anārambha* and propounded it in the language and philosophy of the new age.

All this is a very plausible hypothesis. Thus the majority of *śramaṇas* who shared the common background in the pre-MV period must have stood against the Brahmanical system on the basis of violence. If something like this were the picture of the Pārśvan order in the then *śramaṇic* world, we are placed in the better position in evaluating the main features of MV's contributions.

2. The Main Features of MV's Contributions

Life is dear to all the beings,¹⁴ thus the destruction of life should be regarded as the worst sin. This must be the fundamental truth that MV

appraised in Pārśva's doctrine, upon the basis of which his pathway for mokṣa by anārambha was propounded. Then what was the content of ārambha considered by MV ?

MV classified the visible and invisible living beings who are packed in the world into 6 types by adopting the then current concept of 4 mahābhūtas. This enabled him to answer more concretely to the problems, what is the world ? who are the beings ? and where are these beings ?, and enabled him to open inquiries such as what are the behaviour patterns of these beings ?, how do they stand each other as the victims and assailants ?, how should we behave in order not to injure them ?, and so on. In another word, it gave a concrete world view and stimulated to advance the nature philosophical and ethical inquiries in further precision. MV tries to reply to these inquiries in the *Ācāra* I. 1.

MV enunciated the law of aparigraha. Here he classified the objects of parigraha into the animate and inanimate things.¹⁵ Parigraha on any objects, whether men, women, cattle, wealth or land, necessarily becomes the cause of committing violence to the beings in 6 types in order to acquire them and maintain them.¹⁶ MV who went on stark naked thus restricted his disciples' possession to the minimum limit.¹⁷ The cult of nudity seems to have existed among the proto-Ājīvikas,¹⁸ and it is even probable that MV got the hint of the law of aparigraha from the existent model. At any rate, the law of aparigraha is the logical and extreme conclusion of the doctrine of anārambha. The denunciation of parigraha is voiced as strongly as in the case of ārambha in these early texts, however the concept of parigraha become only significant in the context of ārambha as its immediate major cause, but not vice versa. Aparigraha was thus maintained by MV as a part and parcel of the doctrine of anārambha. What MV did here was the restatement of the doctrine of anārambha in the most rigid and ideal form on both theoretical and disciplinary levels.

In the *Ācāra* I and *Sūtrakṛta* I, the term ārambha is employed in the sense of physical violence committed to the beings. On the other hand, the term karma connotes kriyā, deed or action in general, accompanied by the capacity to bring out its fruit¹⁹ as so commonly understood in those days. Karma necessarily includes the action of ārambha which is often expressed in these texts in terms of 'pāpa karma', 'krūra karma', 'daṇḍa' and so on. In the context of animist position and vaira theory any action whether motivated for killing or not cannot escape committing injury to the beings, thus all and every action should be sinful.

MV, however, admitted two types of action, i. e. one which yields rebirth and the other which causes to achieve liberation. He called the

first type of action ārambha or karma, and the other type of action anārambha or akarma, the distinguishing factors of which are whether or not there is the presence of the later so-called kaṣāyas, and whether the action is in accord with the prescribed ethical code of conduct.²⁰ Akarma expressed in these early texts does not mean non-action, absence of action or cessation of action in its literary sense, but is upheld as the ideal action leading one to mokṣa which is exemplified by MV in the *Ācāra* I. 9. The term ārambha connotes committing violence and the term karma expresses the sense of action in general, both of which are invariably sinful and bind vaira. MV identified ārambha with karma in this context, and propounded the doctrine of ārambha by adopting karma theory. And since ārambha and karma are equally sinful, MV did not approve the existence of heaven as the Upaniṣadic teachers and Buddha did. The concept of heaven came to be developed by the Jainas in the later days.²¹ Since the term ārambha likely means undertaking action motivated for the worldly purpose as aforementioned, a crude distinction between sinful action and sinless action should have already existed in the pre-MV period. MV made this distinction lucid in the context of karma-rebirth-liberation theory.

In this context, MV sought the causes of ārambha (=parigraha) and karma in the later so-called kaṣāya (krodha, māna, māyā and lobha) including rata, nata, śaṭha, kalpa, kāma, rāga, dveṣa, vaira, etc.²² These are also called grantha and moha, and the agent who acts activated by them is called pramatta. MV's inquiry into the causes of sinful action is persistent inasmuch as Buddha's investigation into the causes of tṛṣṇā. The aforementioned usage of srotas in the sense of kaṣāya must have been made under the influence of the Buddhist side. Atipāta srota and ādāna srota therein should be understood that the current of ārambha and the current of parigraha are derived from the source of kaṣāya.

Such being the case, it is quite natural to find the common methods taken for suppressing kaṣāya or kleśa by MV and Buddha. Gupti, samiti, saṃvara, saṃyama, etc. are synonymously used to connote the ascetic conduct in controlling the senses and the self in the *Ācāra I-Sūtrakṛta* I. The contents of samiti and gupti came to be rounded in the later days. The old Buddhist texts also teach gupti, saṃvara, saṃyama, damana, etc. in controlling the senses and the self. The early Jainas call a disciplined monk suvrata, and they use śīla in the sense of conduct in general inasmuch as the Buddhist camp does. As aforestated, the then Pārśvan order is assumed to have been already practising something similar ethical conduct as such. MV as well as Buddha denounced the worldly life severely, and they adopted lonely wandering as the best method to get rid of kaṣāya

and kleśa. Satya, asteya and abrahma, which later formed 5 mahāvratas along with ahimsā and aparigraha, were commonly taught by both masters. These ethical principles must have been recognized by MV as worthy of removing kaṣāya in order to achieve anārambha or akarma. Although we are not getting into the details of the disciplinary rules of the ascetics prescribed by MV, the rules such as not to use cold water, not to use medicine, penance of fasting, etc. which were made on the basis of the doctrine of anārambha seem to have been common with the Ājīvika rules to a great extent.²³

MV stated that the unintentionally committed action is outside the scope of sin, obviously because it is not motivated by kaṣāya. In all probability, this was practised by the then Pārśva's followers also. *Ācāra* I. 5. 4. 301 reads that if any living being coming in contact with one's body were killed (without intention or from mere carelessness), he has to suffer a due fruit in this life; and if it were done intentionally, he has to perform viveka. *Sūtrakṛta* I. 1. 2. 52. says that a mere intention of violence unaccompanied by physical action or violence committed without intention is blameless, even though touched (by vaira or sin). Unintentional action when made also binds vaira. A mere intention of action unaccompanied by the commitment of physical action, however should not cause the victim to emit vaira, therefore this rule above is likely made under the influence of the Buddhists who advocate the motivation of violence as heavier than the physical violence. Viveka must have been imposed upon a convict so that the sin already committed by him could be purified by performing due punishment. Viveka should be thus a type of punishment, however how it was actually practised is difficult to know.²⁴

Then MV further restricted the scope of the responsibility of sinful action by creating a rule of the later so-called karaṇa-triplet that a monk is sinful if he commits sinful action by himself, if he causes another person to commit sinful action for his sake, and if he approves sinful action committed by another person for his sake.²⁵ That is, the aspirant is not responsible for his action beyond this limit. In all these cases, the agent is immediately responsible for the action committed by his own will regardless whether it is done directly by himself or indirectly by the third person. This rule must have been created on the basis of vaira theory that in case violent action is really committed, vaira gets bound with the agent who intended as well as who committed it. This karaṇa-triplet is persistently propounded in the *Ācāra* I, wherein yoga-triplet by body-speech-mind makes no appearance. On the otherhand, triplet of body-speech-mind makes its consistent appearance in the early Buddhist texts, and it

Sambodhi Vol. IX(9)

is likely that the Jainas borrowed this concept soon from the Buddhists. And this yoga-triplet came to be important enough for the Jainas to be the content of gupti also. The Buddhists also borrowed karaṇa-triplet from the Jainas.²⁶ A model or base form of this karaṇa-triplet was in all probability existent by the time of MV, and that of body-speech-mind by the time of Buddha.

MV in fine gave systematic answers to the following philosophical and ethical questions. What is the fundamental truth ? What are the objects of sin ? What constitute sin ? What are the causes of sin ? What is the scope of sin for which one is responsible ? What is the content of the positive action or what are the methods for liberation ? His propositions are asserted as 'ātmavāda', 'lokavāda', 'karmavāda' and 'kriyāvāda'.²⁷ Ātmavāda means that the soul exists independently by itself against the anātmavāda that denies its independent metaphysical existence, for the soul is necessarily bound with vaira in the background of the primitive belief. Lokavāda denotes a theory that the world exists in the form of 6 types of living beings. Karmavāda should mean that any sinful action committed necessarily produces its fruit of misery, and kriyāvād expresses that the soul is endowed with action and is responsible for its own action. All this is the restatement of the old doctrine in the language and philosophy of the new age.

In evaluating the above major features of contributions made by MV mainly on the theoretical aspects, we are rather surprised to find that the majority of them were born after the readily existent models, or by the further theoretical penetration into the old concepts, or in the cross current of the then philosophical thoughts. There is very little novelty or originality of his own. The then existing Pārśvan order could not have satisfied the intellectual needs demanded in the new age. What MV did on the whole was therefore to reform the old doctrine in terms of the philosophy and language of the days by way of strengthening and systematizing the old one and by giving a fresh light on the old one. This was the original contribution of MV. In the consequence, an outdated house was remodelled and built into a modern functional mansion, thus MV must have thought it fit to establish a separate order. It is very plausible that many of the then Pārśva's followers were converted to the newly founded Jaina school.

NOTES

1. *Bhagavati* XX. 8. Most of the texts relevant to theoretical positions of the Pārśvan school appearing in the *Bhagavati* belong to the latest canonical age when the Jainas established Pārśva as their 23rd tīrthaṅkara.

2. 5 mahāvratas were formulated in the later days, possibly by or around the time of the *Daśavalkālika*, for which see Dixit, *Early Jainism*, p. 28. Thus the Pārśvans also came to possess 4 vows in due course, but *Uttara XXIII* is a text of the late canonical age.
3. All the subdivisions of 8 main karma prakṛtis came to be developed in the later canonical days, whereby the Jainas made up a rule that a sage is not assured of his qualification for liberation unless kevala Jñāna-darśana dawns to him upon destroying all the 4 types of ghāṭika karma. Kevala jñāna-darśana is the capacity to enable a sage to perceive at any time all the phenomena occurring in the universe in the three tenses of time immediately by his own ātmā without employing the other media of perception, which is an absolute impossibility in reality. Thus the sage who can destroy all the 4 types of ghāṭika karma is said to be possessed of the knowledge of 14 Pūrvas which are said to have been lost by the end of the canonical age. This naturally drove the Jaina theoreticians to solve the Jaina problem of liberation in the mythological plane. All this occurred because vaira which is the efficacy of retribution involving violence came to be replaced by karma which is the principle of determining the whole make-up of an individual being. In the context of karma theory, violence therefore became a minor factor to produce certain kinds of karma. MV's original thesis that anārambha is the sole pathway for liberation had to therefore give way to the proposition that the eradication of the total types of karma alone leads to liberation. No change has however taken place in the basic rules of ascetic discipline since the time of MV, because karmic eradication is after all effected by the same method of penance alone.
- 4 Cf. Jacobi : *S. B. E.*, vol. XLV, p. xxxiii. Basham : *The History and Doctrines of the Ājivikas*, p. 5. Dixit : "The Problems of Ethics and Karma Doctrine as Treated in Bhagavatisūtra", *Sambodhi*, II-3, p. 2
- 5 In the *Sūtrakṛtya* I occur the expressions like 'kammaṃ khavai', e.g. I. 2. 1. 103, or 'udipṇa-kammā', e.g. I. 5. 1. 317. The concepts as such cannot yet be present in this age, for the notion that karma is the matter begins to be expressed in the form of rajas or in the forms of mala in the *Sūtrakṛtya* I onwards.
- 6 Basham considers that the animist theory gave rise to the evolution of these theories. See Basham, *ibid.*, p. 5
- 7 Gośāla had his predecessors, for which see Basham, *ibid.*, pp. 94ff.
- 8 See Basham, *ibid.*, p. 243
- 9 See Basham, *ibid.*, p. 109
- 10 See Basham, *ibid.*, pp. 118ff.
- 11 See also Basham, *ibid.*, p. 123
- 12 See also Basham, *ibid.*, pp. 17-18
- 13 Basham, *ibid.*, pp. 283-4
- 14 E.g. *Ācāra* I. 2. 3. 92-93
- 15 *Sūtrakṛtya* I. 1. 2. See also Dixit, *Early Jainism*, p. 6
- 16 E.g. *Ācāra* I. 2
- 17 *Ācāra* I. 2. 5. 127
- 18 Basham, *ibid.*, p. 109
- 19 E.g. *Ācāra* I. 4. 4. 261
- 20 The positive action of anārambha or akarapa that leads one to achieve mokṣa should be free of kaṣāya and accompanied by the prescribed ethical conduct,

The sinful action, i.e. ārambha or karma, is of its reverse nature. Here is the origin of the later concepts called iryāpatha kriyā and samparsāyika kriyā. Iryāpatha is also shared by the Buddhist camp.

- 21 Dixit, *Early Jainism*, p. 11
 - 22 E.g. *Acāra* I. 3. 1. 273; I. 7. 4
 - 23 See Basham, *ibid.*, pp. 109ff., pp. 118ff.
 - 24 Cf. *Sūtrakṛta* I. 7. 407, I. 9. 468 and I. 10. 478
 - 25 E.g. *Acāra* I. 1. 1. 4
 - 26 E.g. *Suttanipāta* 2. 26. 19ff (ed. by P. V. Bapat, Poona, 1924)
 - 27 *Acāra* I. 1. 1. 3
- * Jaina canonical text are based on the *Suttāgame*, ed. by Pappabhikkhū.

A NOTE ON ĀYĀRAMGA-SUTTA I. 2. 6. 3.*

Michihiko Yajima

(A Śloka line from Āyāramga sutta is reinterpreted in this paper with the help of its parallel verse seen in a Pāli canon.)

While reading the first Śrutaskandha of Ācārāṅga sūtra (or Āyāramga-sutta, critically ed. by W. Schubring), we come across the following line :

nāraim sahae vīre vīre no sahae raīm (Āy. I. 2. 6. 3; p. 12 l. 11)

The editor gives some variant readings in his foot note : *sahā* twice B G b β, *dhīre* twice A, *na* B G b, *raī* A D G. The line has been translated by Jacobi as :

“The hero *does not tolerate* discontents.

The hero *does not tolerate* lust.” (SBE XXII p.26)¹ and also by Schubring as :

“Der Tapfere duldet [bei sich] *nicht* Unlust [am Mönchtum], der Tapfer *duldet* [bei sich] *nicht* Lust [an weltlichen Dingen]” (WM. p. 80)

It is to be noticed that the verb √*sah* with indeclinable *na* is used here in the sense of “not to tolerate” (Jacobi) or “*nicht zu dulden*” (Schubring), in other words, in the sense of “*not to suffer, not to undergo, not to allow, not to be resigned to.*”² Though both Jacobi and Schubring have not given any remark on this line, the usage of the verb √*sah* in the above sense seems to be peculiar and somewhat unique *as far as* Jaina and Buddhist canonical texts are concerned.³

To show this clearly, we shall see below in brief how the verb is used in both the canonical texts. And, side by side we shall see what is said about *arai* (*arati*) and *rai* (*rati*), too.

Pali √*sah*, first, is usually used in the sense of “to conquer, defeat overcome”. As far as old canonical texts are concerned, it may be possible to say that Vedic √*sah* (“to prevail, be victorious; to overcome, vanquish conquer, defeat (enemies), etc.” MW)⁴ has been still well preserved in Pali. But there, unlike in the Vedic literature, the objects of conquering or defeating are usually such passions like *taṇhā*, *rāga*, etc.,⁵ not actual enemies or foemen in the battle.

It is sometimes said that *taṇhā*, *lobha* and other passions conquer men, where the verb takes those passions as its subjects.⁶ In Pali canons, we

find some passions like *taṇhā*, *arati* and *rāga* (or *ragā*) being personified and called the daughters of Māra (Māradhitaro).⁷ Māra's army (Mārasenā) constitutes of *kāma*, *arati*, *khuppiṭṭā*, *taṇhā*, *thīnamiddha*, etc.⁸ *Arati* is among such enemy-like passions. Hence, it is said : "(A monk) should conquer (✓*sah*) *arati* in his solitary bed" (*uratiṃ saheṭṭha sayanamhi pante*, Sn. 969), "Hence, *arati* can not overwhelm (*abhikirati* Skt. *abhi-✓kr*) me sitting alone" (*atho maṃ ekam āsinaṃ aratī nābhikīrati*, S. I. 54);⁹ "The brave, who, abandoning (✓*hā rati* as well as *arati*, conquers (*abhi-✓bhū*) all the worlds" is called "(true) brāhmaṇa" (*hitvā ratiṃ ca aratiṃ ca... sabbalokā-bhibhum taṃ ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ*, Sn. 642 = Dh. 418) A phrase : *arati-rati-saḥo assam, na ca maṃ arati(-rati) saheyya, uppannam aratiṃ abhibhuyya abhibhuyya vihareyyaṃ* often occurs in Pali canonical texts, but in prose. (MN. I. 33 = AN. V. 132, IV 291; MV III 97, etc.)

In Jaina canons, on the other hand, it seems that Vedic ✓*sah* in the sense of "to conquer, defeat, etc." has not been well preserved. We have such examples of the verb ✓*sah* that are used along with ✓*ji* (*jai*)¹⁰ and are used in the simile of war.¹¹ But, these are rather rare, and, even in such contexts, it is not sure if the verb is used in that sense; for to them can be applied the meaning of "to bear, endure, etc." which is more popular in Jaina texts.

The verbs *khama* - (✓*kṣam*), *tiikkha* - (desid. of ✓*tij*) and *ahiyāsa* - (caus. of *adhi-✓vas*)¹² are considered to be synonyms of the verb ✓*sah*.

The last one is quite often used in the text of Āy.¹³

A verbal phrase *sammam saha* -, *khama*, - *tiikkha*, - *ahiyāsa* - often occurs in Jaina canons.¹⁴

Now, the object of these verbs are almost always some spiritual or non-spiritual things which are supposed to be hindrances or obstacles to the religious life and, hence which are to be borne or to be put up with. *Arai* is also among those things. Thus, it is admitted as one of the 22 *parīsaha* (skt. *parīśaha*)-s which "have to be put up with so as not to deviate from the right path and so as to annihilate karma."¹⁵

For explaining this *arai-parīsaha*, it is said in Utt. that a monk (*muṇi*) while wandering from village to village, may feel discontent (*arai*), but the hardship must be borne (*taṃ tiikkhe parīsahaṃ*, Utt. 2. 14. & 15).

It is to be noticed here, however, that *arai* (as well as *rai*) is said not only to be borne or to be put up with, but also to be conquered. "the brāhmaṇa, overcoming (*abhi-✓bhū*) discontent as well as pleasure, wandered about, speaking but little" (*araiṃ raiṃ ca abhibhūya riyāi mā-*

haṇe abahu-vāi Āy. I.8.2.15; p. 42 1.13 f) or to be destroyed: “a wise man should destroy discontent”, (*araiṃ ūṭṭe*¹⁶ *se mehāvī* Āy. I.2.2.1; p. 7.1.13).

Though we don't have in Jaina canons any example of the verb √*sah* clearly used in the sense of “to conquer, defeat,” etc., as we have in Pali, it seems important that also in Jaina canons *arai* as well as *rai* are said to be conquered or destroyed in the above examples.

In Āy., the verbal form of √*sah* is only once used in the line of I. 2.6.3. But, we also have its nominal form in the same text, i.e. *saha*, which is twice used at the end of Cpd. and one of which is in Cpd. *arai-rai-saha*:¹⁷

sīosiṇa-ccāi se nigganthe *arai-rai-sahe*
pharusiyaṃ no veei (I.3.1.2: p. 13 1.16)

This *arai-rai-sahe* is translated by Jacobi as “equanimous against pleasure and pain” and also by Schubring as “[er] kennt nicht Unlust oder Lust.” There is no doubt that, as done in the case of the verb √*sah* in I.2.6.3, here also the words are carefully selected by both Jacobi and Schubring, while the context in I.2.6.3 being taken into consideration, which is immediately followed by a line: *jaṃhā avimaṇe vīre, tamhā vīre na rajjaī* (p. 12.1.12) (“Because the hero is not careless, the hero is not attached (to the objects of the senses)”, SBE XXII p. 26; “weil der Tapfere unabgelenkt ist, darum kommt der Tapfere nicht aus dem Gleichgewicht,” WM. p. 80). But, in the Pali phrase which was shown above appears the same Cpd. : *arati-rati-saho*, to which we can give unhesitatingly the meaning: “one who conquers *arati* as well as *rati*.” It is not suggested here that the Cpd. in Āy. also must have the same meaning, but it can be easily said that the meaning given to the nominal form *-saha*: “equanimous” (Jacobi) or “kennt nicht” (Schubring) cannot be of the word itself.

In Jaina and Buddhist canonical texts, as shown above, the usage of the verb √*sah* is slightly different from each other. The verb is usually used in the sense of “to conquer, overcome,” etc., in Pali canons, while it is usually used in the sense of “to bear, endure,” etc., in Jaina canons. It should be noted, however, that even to the verb in Jaina canons the contexts may possibly allow us to give such a sense like “to conquer or overcome through endurance”, and that we don't have any example of the verb used in its passive sense, that is, in the sense of “to tolerate: zu dulden, etc.” except in the line of Āy. I.2.6.3.

Thus, the materials given above are enough to show that the usage of the verb √*sah* in Āy. I.2.6.3: *nāraiṃ sahae vīre vīre no sahae raiṃ* is

semantically very unique and rare, even exceptional, as far as Jaina and Buddhist canonical texts are concerned.

Moreover, it becomes doubtful when we compare the line with the following verse quoted from Pali AN, which has not been pointed out by Schubring as parallel though it is obvious :

*nâratī sahatī dhīram na ratī*¹⁸ *dhīram sahati*
*dhīro ca aratim sahati*¹⁹ *dhīro hi aratimsaho.*

(AN II.28)

The main difference between the first line of this verse and the line of Āy. is seen in the structure of the sentences; for what is subject or object is contrary to each other. It can be said that *this* simply causes the difference of the meanings of the verb √*sah* ("to tolerate", "zu dulden" in Āy, while "to conquer, overcome" in AN). But, when we take into consideration the sources shown above, it seems clear that the structure of the line of AN, where the verb is used in the sense of "to conquer, overcome," is more authentic. We can guess easily that the original form of the line of Āy. had been just like the Buddhist one, as far as the structure is concerned, and later, the line became corrupted, or otherwise, was changed, possibly because of the loss of its latter portion where it must have been said that not *arai* and *rai*, but *the hero* conquers or defeats them *instead*.

If the whole idea of the original verse had not been given due to the loss of its latter half and if Vedic √*sah* had already been out of use and any other example clearly showing the meaning of the verb to be "to conquer, overcome," etc., had not been available in the canons,²⁰ it seems natural that either the line was interpreted in different way or the then already corrupted line was adopted as it was, by adding a new line; *jamhā qvīmane vīre, tamhā vīre na rajjāi* which would approve the meaning of the verb √*sah* with indeclinable *na* to be "not to tolerate" or "nicht zu dulden".

Some manuscripts of Schubring have *rai* instead of *raim* and a manuscript has the word *dhīra-* in the place of *vīra*. Are they remnants of the original verse ?²¹

Abbreviations :

Sā : *Suttāgame* (2 vols., new Sthanakvasi ed., Gurgaon 1954) Anta : *Antagadadasāo* (in Sā) Aup : *Aupa-pātika-sūtra* (ed. by E. Leumann, Leipzig 1883) Āy : *Āyāranga-sutta* (or *Ācārāṅga-sūtra*, ed. by W. Schubring, Leipzig 1910) Dasa : *Dasaveyāṇiya* ed. by E. Leumann and trsl. by

W. Schubring, Ahmedabad 1932) Dasā : *Dasasuyakkhandā* (in Sā) Isi : *Isibhāsiyāim* (ed. by W. Schubring, Hamburg 1969).

Nāyā : *Nāyadhammakahāo* (in Sā) Utt : *Uttarādhyayanasūtra* (ed. by J. Charpentier, Uppsala 1921) Uvā : *Uvāsagadasāo* (ed. and trsl. by R. Hoernle, *Bibliotheca Indica*, Calcutta 1888) Vava : *Vavahāra-sutta* (ed. by W. Schubring, Leipzig 1918) WM : *Worte Mahāvīras*, Kritische Übersetzungen aus dem Kanon der Jaina, by W. Schubring, Göttingen 1926.

For Pali texts and others, I have followed

Epileogomena to Volume 1 to A Critical pāli Dictionary ..(CPD)
(Copenhagen 1948)

Notes

- 1 Jacobi's text (PTS 1882) : *sahaz* for *sahae* (v. 1 *sahate*), *dhṛe* for *vīre*.
- 2 cf. Hindi translation : "apne man par nahīm lātā" (to the first pāda); "āsakti bhī nahīm karatā" (to the second one) (*Ārthāṅga* vol. I, p. 22) In *Ācārāṅga-Cūrṇi* (Ratlam 1941), the passage is explained as follows : *na iti paḍisedhe, sadhaṇam (=sahanam) marisaṇam, jati nāma kadāyi tassa parakkamato tavaṇi-yamasamjamesu arati bhavejja tato tam khaṇamittam avi na sahati, khippam eva jjhāṇena manato nicchubhati-nivvisayam kareti, ... jaheva samjame aratim na sahati taheva visayaśāyādi-lakkhaṇe samjame jati khaṇci tassa ratī uppajjati tam pi khaṇamittamavi na sahati - na khamati, dhammajjhāṇasahagato uppannamittam nikkharati.*
- 3 In pali, the imperative *saha* is once used in the sense of "excuse, forgive, beg your pardon !", but in prose. (Ja III, 109). In Skt. literature, the first appearance of the verb √sah used in the sense of "to allow; to excuse, forgive" may be in BhG. XI. 44 : *piteva putrasya sakheva sakhyuḥ priyaḥ priyā-yārhasi deva soḡham*, i. e., "just as a father forgives his son, a friend, and a lover his beloved one, even so you should forgive me, o Lord." Later, this sense becomes popular, e. g. *Raghuvamśa* 14.63; *Kirātārjunīya* 2. 21 etc.

In modern Languages like Hindi, Marathi and Gujarati, the verbs derived from Skt √sah (Hindi *sahnā*, Mar. *sahane* Guj. *sahavum*) seem to be often used in the sense of "to suffer, to undergo, to allow, to accept." e. g. in such a phrase like *sāhūn pāhun* in Marathi "sufferingly and regardfully"; i. e. as consenting to sustain a measure of suffering or loss, and as conceding somewhat to the antagonist party. A phrase in use by peacemakers, traffickers, bargainners & c. urging composition. (Molesworth's *Marathi-English Dictionary*).

- 4 Some examples of Vedic √sah : *ayam agniḥ pṛtanāśāt suvīro yenā devāso asahanta dasyūn*, R. 3. 39. 9 (: "This Agni is the battle-winning by whom the Gods have overcome the Dasyus."); *yasyāha śakraḥ savaneṣu ranayati sa tivrāḥ somaiḥ sahati pṛtanyataḥ*, R. 10.43.6 (: The man in whose libations Śakra hath delight by means of potent Somas vanquisheth his foes."); *sahasva manyo abhimātimasme rujan mṛṇan pramṇan prehi śatrūn*, R. 10. 84. 3 (: "O Manyu, overcome thou Śambodhi Vol. IX(9)

our assailant : oh ! breaking, slaying, crushing down the foe man"). Engl. trsl. by Ralph T. H. Griffith, *The Hymns of the R̥gveda* (Chowkhamba Skt. Studies xxxv vol. I, 1963) For further examples, see R.6, 66.9; 2.11.4; 3.24.1; 3.30.16; 6.1.1., etc. In Classical Skt, the verb in the above sense seems to have become almost obsolete. We have quite few examples. e. g. tvaramānāsvayam yāhi nā ca asau tvām *sahisyate*, MBh VII 69.38 "You go in a hurry by yourself, and then, he will not be able to overcome you."

- 5 e. g. yo cetam *sahat* jammiṃ *tanham* loke duraccayaṃ, Dhṛp. 336 pāda-ab; rūpesu saddesu atho rasesu gandhesu phassesu *sahetha rāgaṃ*, Sn. 974 cd; *niddam sandim sahe thinam*, Sn. 942 a.
- 6 e. g. yaṃ eṣā *sahat* jammi *tanhā* loke visattikā, Dhṛp. 335 ab; yaṃ *lobho sahate* naraṃ, It. p. 84 vs. 2d; yaṃ *doso sahate* naraṃ, *ibid.* vs. 5 d; yaṃ *maho sahate* naraṃ, *ibid.* vs. 8 d; yaṃ *kadho sahate* naraṃ, AN. VI. 96=GDhp. 282 d (ya *kodhu sahadi* naru)
- 7 Sn. 835; S. I. 127 etc.
- 8 Sn. 436-437
- 9 *arat* *nāboikvati* is glossed *ukkaṇṇhikā (or-tā) nābhībhavati*, Spk. (CPD). This can be compared with : virayaṃ bhikkhuṃ riyantaṃ ciraṇāṇsiyaṃ *arāt tattha kṛm vidhārae*, Āy. I. 6. 3.3 : "But can discontent lay hold of (Caus. of vi-✓dhr) mendicant,....? (SBE XXII p. 58); "Könnte [nun] einem Monch,.... Mißvergögen (daran) etwas anhaben ?" WM. p. 101)
- 10 divve ya je uvasagge taḥā tericcamaṇuse je bhikkhū *sahaj jaya* se na acchai maṇḍale (Utt. 31.5) Jacobi : "A monk who well bear calamities produced by gods, animals, or men, will not stand in the circle (of transmigrations)" (SBE XXII. p. 181)
- 11 dhammo tti kiccā *paramagga-sūre* jindie jo *sahai* aa puḷlo. (Dasa. 9. 3. 8 cd) Schubring : "He who endures [offences through words] like a champion [in the battle], thinking this [endurance] to be [a demand of] Dharma and having subdued his senses, is deserving of honour."
- 12 For the etymology, see Leumann, *Aup. Glossar*, p. 100; Hoernle, *Uvā. vol. II.* p. 42 fn. 194.
- 13 p. 29 1.24=38.11 (object : virūvarūve phāse); 42.12=27 (phāsāṃ virūvarūvāṃ); 39.28 (savve phāse); 12.13 (sadde dhāse) 36.8 (taṇa-phāsaṃ, siya-ph., teo-ph., dāmasamasaga-ph., egayare annayare virūvarūve phāse); 28.23 (parisahe durahiyāsae), etc.
- 14 E.g. tae naṃ se Kāmadeve samanovāse tam ujjalam jāva durahiyāsaṃ veyanaṃ *sammaṃ sahai jāva* (=khamai tiikkhai) *ahiyāsei*, Uvā. 2.100. For further examples, see Dasa. 7.1. [Sā. II. p. 931 1.10] =Vava. 10.1; Nāyā 11 [Sā. I p. 1047]; Anta. 6.120; Isi.p. 537 f; etc. & etc.
- 15 *mārgācyavanantirjarārtham parisoḍhavyāḥ parisahāḥ*, *Tattvārthadhigamasūtra* IX.8; Pt. Sukhlalji's Commentary on *Tattvārtha Sūtra* (trsl. from original Hindi by K. K. Dixit) L. D. Series 44 p.331 According to Hoernle (op. cit.), *parisaha* means "things with regard to which patience must be exercised" or shortly "trials of patience."
- 16 *ḍuḷḷe* < ā -✓kuṭṭ (Schubring, *Ācārāṅga*, Glossar p. 74 under kuṭṭ)

- 17 The other one : *dukkha-sahe* (Āy. I.9.3.I; p. 43 1.18) Jacobi has translated this as "bore pain" (SBE XXII p. 85). Schubring uses a derivative word from *dul-den*, i. e. "im Leiden geduldig" WM. p. 120). But here, of course, by the word he must understand "bearing, enduring; patient, persevering."
- 18 Or, *no ratī*. *Nāratī* in the text (PTS 1888), but which makes the pāda the same as the first one and meaningless. See Woodward's trsl. : "No discontent compels the sage, the sage no discontent compels...." (*The Book of the Gradual Sayings*, Vol. II. p.31 f) The real word-order of the second pāda may be *na* (or *no*) *ratī sahati dhīraṃ*, which has no problem in metre. The present one (...*dhīraṃ sahati*) seems to have been rearranged in order to avoid the exact reduplication caused by the corruption of *na* (or *no*) *ratī* to *nāratī*. A reading : *dhīrasaṃhātī* (see CPD under *arati*) is apparently secondary one.
- 19 For *aratiṇca dh° s° ?*, says CPD. (The resolution in the first syllable: ८ — ८ —) But, we may also think that the original *ratīm* was replaced by *aratiṃ* due to the corruption in the previous pāda, i. e., the loss of the word *ratī*.
- 20 when the verb takes some passion like *arati* as its subject, it clearly shows the the verb is used in the sense.
- 21 In Āy., we often have *dhīra*-as v. 1. for *vīra* in the text, while *v°* for the text *dh°*. e. g. *Dh°* for *v°* : p. 12 1. 16 : *pantaṃ lūhaṃ sevanti vīrā* (v. 1 *dh°* A); 13.17 : *jāgara-verovarae vīre* (v. 1. *dh°* ADb); 13.26 : *vīre āya-gutte* (v. 1. *dh°* DT); 15. 10 : *kohāimānaṃ haṇiyā ya vīre* (v. 1. *dh°* T); 15.14 : *ganthaṃ parinnāya ih' ajja vīre soyaṃ parinnāya carejja dante* (v. 1. *dh°* AβT); 17.2 : *janti vīrā mahā-jānaṃ* v. 1. *dh°* AD); 31, 21 : *putṭho vīro ahiyāsa* (v. 1 *dh°* GT) = 34.27 (v.1. *dh°* DbβT); etc. *v°* for *dh°* : 9.23 : *āsaṃ ca chandaṃ vigiṇca bhīre* (v. 1. *v°* C); 14.20 : *aggam ca mūlaṃ ca vigiṇca dhīre* (v. 1. *v°* CG); 15-25 *āya-gutte sayā dhīre* v. 1. *v°* CBGbβ); 17.30 : *aho ya rāo jayamāne dhīra* (v. 1. *v°* AG); etc.

Whether the word *vīra* of Āy. I.2.6.3 is replacement of the original *dhīra*-is not clear. The contexts of these two words used in the canonical texts should be further investigated. Cf. Schubring, Āy., Glossar, pp. 86 and 102. In the line of AN also, according to Woodward (op. cit), some text has *vīra-saṃhātī* for *dhīraṃ sahati*.

But, when we see the frequent occurrence of between *dh°* and *v°* in the text of Āy. as shown above, it may be noted here that orthographical confusion between ८ and ८ also should be taken into consideration, which might have taken place in our case also; for it is quite likely that ८, if not written clearly, is misread as ८ in manuscripts.

* I am very much thankful to Dr. J. R. Joshi, lecturer of Deccan college, Poona, who first could read my paper. Particularly for a reference to MBh (note 4), I am indebted to him. I am also very much obliged to both Dr. H. C. Bhayani and Pt. D. D. Malvania who could read my manuscript, give me some valuable suggestions, and encourage me to publish this paper in the Journal of L. D. Institute.

UTTARAJJHAYANA AND SOCIO-RELIGIOUS FORMALISM

Ram Prakash Poddar

In the priest-dominated society of ancient India certain customs and practices were generally regarded as conducive to temporal and eternal good. Consequently their observance had become almost obligatory. These were ceremonial sacrifices, respective order and duties of castes and stages of life, and rites of consecration.

Ceremonial sacrifices included, besides prayers, material oblations and gifts, killing of animals such as horses and goats. Thus they contravened the general scriptural injunction—'One should not cause injury to living beings.'¹ Yet they were prescribed, specially for the kings, to secure supremacy in this world and heaven in the next.² Performer of one hundred ceremonial sacrifices was supposed to rise to Indrahood and command all the pleasures of heaven. Not only the legendary kings but the historical ones too performed ceremonial sacrifices and rose to prominence.

Society was divided into four castes in order of importance: viz. Brāhmaṇa, Ksatriya, Vaiśya and Śūdra. They had their respective duties and occupations. Reading the Vedas, performing sacrifices and giving gifts to the Brāhmaṇas were the sacred duties of the first three castes. Their respective occupations were to teach, to protect the subjects and to earn money by trade and agriculture. Upon the Śūdras was enjoined to serve the other three castes.³ Initially the caste system might have emerged from a necessity of division of labour. But subsequently it grew rigid and birth became its foremost criterion. Inter-marriages being generally disfavoured, the accidental mixed castes were separately grouped and placed lower; the Untouchables—Cāṇḍālas and Sopakas were lowest down in the hierarchy. The latter were not allowed to enter at will the habitations of the higher castes. They were forced to live in suburbs and cemeteries and also move about like nomads. Their duties were to dispose of unclaimed dead bodies and behead the criminals sentenced to death. Clothes of the dead were their attire and asses and dogs their only possession.⁴

Proper performance of the caste-duties earned merit for the subject and transgression brought sin and disgrace: an important duty of the king was to see that no one swerved from caste-duties – Rama had to behead a Śūdra for practising asceticism. In the Bhagavadgītā Kṛiṣṇa admonished Arjuna that it was better to die in course of performing one's own

caste-duties than assuming the duties of another caste.⁵ In the Śānti Parvan of the Mahābhārata, when after considering lots of pros and cons, Yudhiṣṭhira was yet inclined to adopt an ascetic's life, Vyāsa gave his final verdict that 'a Kṣatriya's duty (in the second stage of life) was to hold the Sceptre, not the alms-bowl'.⁶

The whole span of life, specially in case of a Brāhmaṇa, had to be divided into four stages, each covering approximately one fourth of expected longevity. The first stage had to be devoted to the study of the Vedas and the second to leading a householder's life. The third stage had to be spent in a hermitage as an anchorite. The fourth was the stage of total abandonment of all earthly concerns. The first three stages were common to the first three castes. A ruler and warrior too was expected to enter hermitage and practise asceticism in the third and the fourth stages. But he might as well, after having transferred his responsibilities to his son, choose to die fighting in the battle-field.⁷ There is no emphasis on the third caste viz. the agriculturists and traders entering hermitage and practising asceticism. The fourth caste viz. the Śūdras had no right to lay down the yoke and take to the practice of selfdenial, not to talk of the Cāṇḍālas and the Sopākas.

Among the stages of life, the householder's was regarded as very important for it supported the other three stages and sustained society as a whole.⁸ The greatest responsibility of a householder was to pay off the three debts which he respectively owed to gods, ancestors and sages. He had to pay off the debt of gods by performing ceremonial sacrifices according to his capacity, that of ancestors by getting married and begetting sons and that of the sages by studying the Vedas. If he took to asceticism without paying off these debts, he was a defaulter and suffered spiritual degeneration⁹. We are told in the Ādiparva of the Mahābhārata that one Jaratkāru had taken to asceticism without begetting a son. Consequently, his ancestors were in a precarious condition - hanging over the abyss with a thin thread, just about to fall into it when the last of their progeny viz. Jaratkāru was wiped out of earthly existence. Supposedly, a son sustained his deceased fore-fathers in heaven with oblations of food and water. Hence, no religious act brought that fulfilment which was due to the father of a son.¹⁰

In case of the first three castes certain purificatory rites and ceremonies had to be performed on different occasions. They were supposed to consecrate the subject and remove his sins.¹¹

These formal customs and practices formed the core of the priestly religion. They had certain drawbacks : besides involving killing of animals,

the ceremonial sacrifices were expensive;¹² earning merit by giving costly gifts was not possible for poor people; the caste-system did not give equal rights to all the constituents of society, certain people were forced to lead a miserable life; above all they put under importance on formalism and tended to overlook the essence of religion viz. good conduct of the individual to achieve the ultimate good for himself and his society. Consequently, they were opposed by those who underlined good conduct and disregarded ritualistic formalities. Among the opponents were the Buddhists, the Jainas and quite a few from the Brahmanical fold too.

In the *Ardhamāgadhī Āgamas* there are frequent confrontations between religions based on ethics on one hand and some sort of ritualistic formalism on the other. In the former, emphasis is on following a certain code of conduct such as abstinence from causing injury to life and telling lies etc. The latter underlines some purificatory rites such as holy baths and offering oblations into the fire¹³ etc.

The *Uttarajjhayāna* goes a long way towards refuting or attempting to amend religious or social formalism such as the ceremonial sacrifices, system of castes and stages of life and the purificatory rites.

Efficacy or ceremonial sacrifices and the caste-system too, has been questioned in chapters XII and XXV entitled *Hariesijjam* (*Harikeśīyam*) and *Janṇaijjam* (*Yajñīyam*) respectively.

Chapter XII relates the legend of a monk named *Harikeśa Bala* who, though of perfect conduct, was born of *Sopāka* parents. Once after a religious fast of one month, he went to the sacrificial enclosure of some *Brāhmaṇas* to beg food. The latter, in spite of a *Yakṣa*'s intercession on behalf of the monk, refused to oblige on the ground that the sacrificial food could not be given to low caste people and that the well-born and learned *Brāhmaṇas* alone were the fit persons to receive gifts of food etc.¹⁴ The *Brāhmaṇas* also asked their students and attendants to beat the intruder and drive him away. *Bhadra*, the sacrificer's wife, tried in vain to dissuade them with her testimony of the monk's firmness in self-control. But with the influence of the *Yakṣa*, their misdeeds boomeranged upon them and they were all magically paralysed, each one badly bruised and senseless. Subsequently, the *Brāhmaṇas* realized their mistake, propitiated the monk and offered him food and drink. As the monk broke his fast, the five divine phenomena appeared¹⁵ New supremacy of good conduct and austerities was staring the *Brāhmaṇas* in the face and their pride of caste had melted away.¹⁶ They submitted to the monk who advised them to refrain from material sacrifices and switch over to the spiritual one

in which penances and austerities were the fire, soul was the altar, body the fuel and the accumulated Karmas were the oblations to be offered.¹⁷ He also advised them not to take any holy bath other than the one in the pond of good conduct, calm and clear by its own nature, for the latter alone was efficacious in washing out sins.¹⁸

Chapter XXV relates the confrontation of Brāhmaṇa twins Jayaghōṣa and Vijayaghōṣa. The former had taken to the path of spiritual sacrifice based on self control quite early in life whereas the latter was given to material sacrifices involving killing of animals and offering of oblations into the fire. Once Jayaghōṣa, the ascetic, entered the sacrificial enclosure of Vijayaghōṣa to beg food for breaking his religious fast of one month. But he was refused on the ground that the sacrificial food could be given to those Brāhmaṇas only who were learned in the Vedas, consecrated with purificatory rites and well-versed in astronomy etc. and not to a monk like him for the former alone could bring redemption to themselves and the society. Then Jayaghōṣa explains that the real sacrifice is the spiritual one in which the sacrificer offers the oblation of his accumulated Karmas in to the fire of penances and austerities.¹⁹ Further he adds that a real Brāhmaṇa is not one born of Brāhmaṇa parents, consecrated with purificatory rites and versed in the Vedas but the one who ridding himself of anger and attachment practises austerities and abstains from causing injury to life etc. Such a one is capable of redeeming oneself and others, not he who sacrifices animals and thereby accumulates sins.

He knocks out the bottom of all formalism of outfits and appearances by declaring that one does not become a 'Samaṇa' by shaving off one's head, a Brāhmaṇa by chanting the Vedic hymns, a 'Muni' by retiring to hermitage or a 'Tapasa' by wearing Kuśagrass. In reality one becomes a 'Samaṇa' by equanimity, a Brāhmaṇa by continence, a 'Muni' by knowledge and a 'Tāpasa' by austerities.²⁰

He further postulates that by Karma alone one becomes a Brāhmaṇa, a Kṣatriya, a Vaiśya or a Śūdra. Here the main contention is about the Brāhmaṇa and the rest viz. Kṣatriya, Vaiśya and Śūdra have been added just to universalize the proposition.²² It is not meant here that caste is to be determined by occupation and not by birth. Not only in the Uttarajjhayana but perhaps in the whole range of the Āgama literature there is no example of inter-change of occupations or inter-marriages which would have evinced the urgency of breaking the barriers of castes and forming a casteless society. On the contrary a gotrakarma has been conceived which is responsible for determining high or low origin in subsequent births. It is by virtue

of one's conduct in the previous life that one is born as a Kṣatriya or a Cāṇḍāla or a Bukkaśa.²³

Since one's caste-status depended on one's own conduct in the previous life and could be further improved by good conduct and austerities, one need not bemoan one's low origin. It should be accepted as a reality of life—a reality for which the subject himself is responsible and no one else. Any envious tendency may swerve him from his highest goal viz. emancipation. Sambhūta as a Sōpāka ascetic, had coveted the grandeur of a king. He became a king no doubt, but the track of spiritual well-being was lost in the wilderness of physical gratifications.

From the Gotrakarma theory it accrues that the caste hierarchy was headed by the Kṣatriyas with the Cāṇḍālas and the Bukkaśas at the bottom. True Brāhmaṇas were the abandoners and conversely all true abandoners were Brāhmaṇas whatever their origin – the most detached soul, viz. the Tirthaṅkara, being the greatest of all Brāhmaṇas.²⁴ As regards occupations it seems that the conventional ones were acceptable with certain reservations. It has been said that a Kṣatriya, by his innate nature, was attached to power and possession.²⁵ But he was not only free to renounce his attachment but it was his most sacred duty to do so at the earliest opportunity and take to ascetic practices. This ideal has been established in the ballad of king Nami (Uttar. IX) where a ruling monarch abdicates and decides to become a monk though besought to retain the sceptre and perform chivalrous and heroic act worthy of a Kṣatriya.

A pious householder's life is suggested to Nami as an alternative to total renunciation; through the observance of Pratimās²⁶ a householder too could gradually rise to total renunciation. But he prefers to become a houseless ascetic then and there. Rathānemī (Uttar, XXII) invites Rājimatī to enjoy the pleasures of the householder's stage of life and thereafter practise asceticism²⁷. But she rejects it as an infirmity. Similar advice is given by Mṛgā to her son.²⁸ But he convinces her that sooner worldly life is abandoned the better. Sons of the priest Bhṛgu propose to renounce the world in their childhood. The father objects – those who are learned in the Vedas hold that there is no salvation for the sonless one. He advises them to read the Vedas, enjoy the pleasures of life, beget sons and then having entrusted their worldly affairs to their sons, they could retire to hermitage. But they disregard their father's advice and renounce the world in the first stage of their life.²⁹

Thus there is not only the freedom but also a constant encouragement to practise asceticism on all levels and stages of life. But what is much

more important than this is the insistence on deformatization of religious conduct. Keśi Kumāra Śramaṇa was perturbed over the transition from the system of the four restraints preached by Lord Pārśvanātha to that of the five teachings of Lord Mahāvīra. His other anxiety was about the outfit of a monk: in the former system a monk was allowed to wear two pieces of garment but in the latter complete nudity was the rule. Gautama, a direct disciple of Lord Mahāvīra explains to him that the variation was brought about to make the system effective for the contemporary followers who, in mental make-up had considerably deviated from their predecessors. In short, rules of religious conduct had to be amended according to the circumstances. As regards wearing clothes or remaining sky-clad Gautama says that it had no deeper significance. It was meant for distinction, for awakening confidence in others and awareness in one's ownself and also to meet the exigencies of ascetic life.³⁰ In reality the means of emancipation are right knowledge, right faith and right conduct, and in the ultimate analysis outfit or any other physical appearance or mark could not be considered the organic constituent of right conduct.³¹ This is further corroborated by verses 12 and 13 of the chapter on Forbearance (Parisaha II) where it has been said that a monk should be unconcerned about clothes or no clothes.³² A verse in the last chapter (XXXVI) vouchsafes emancipation to women, men, eunuchs, Jaina and non-Jaina houseless ascetics and householders all, of course on the basis of their respective good conduct.³³ Pious family life is held better than robed hypocrisy. External marks and appearances like garment of animal-hide or rags, nudity, matted locks, shaved head or living on begged food do not bring salvation, self-control alone does.³⁴

The monk whose only concern is shaving the head and who is not mindful of his vows is worthless like counterfeit coins or imitation gems. His desire to go naked is meaningless; he loses both here and hereafter.³⁵ All these facts reinforce the spirit of 'One does not become a 'Samaṇa' by shaving off head etc.'

Thus in the Uttarajjhayana we find a constant endeavour to prune away unwanted growth of formalism lest they obscure the spirit of religious conduct. But pruning has to be repeated from time to time because formalism has an inherent tendency to overgrow.

Notes

- 1 न हिंस्यात् सर्वभूतानि ।
स्वर्गकामोऽश्वमेधेन यजेत् ।

Sambodhi Vol. IX(11)

3 मनुस्मृति I 88-91

4 ... I 51-56

5 श्रेयान्स्वर्गार्थं विष्णुः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।

स्वधर्मो र्निघनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥ ... भगवद्गीता III 35

X X X

स्वधर्मं मयि चावेक्ष्य न विकम्पितुमर्हसि ।

धर्म्यादि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्सन्नियस्य न विद्यते ॥ ... भगवद्गीता II 31

6 दण्ड एव हि राजेन्द्र क्षत्रधर्मो न मुण्डनम् ।.. महाभारत शान्ति XXIII 7

7 मनु. IX 623

8 यथा वयं समस्तश्रित्य सर्वे जीवन्ति अन्तधः ।

तथा गृहस्थमाश्रित्य वर्तन्ते सर्वमाश्रमाः ॥ ... मनु III 77

9 मनु. VI 35-37

10 महा. आदि. XIII 19-25

11 मनु. II 26

12 जं त्विमं धर्ममासुर्धनादिषु प्रवर्तते ।

अथैभ्योहि विष्टेभ्यः संसृतेभ्यस्ततस्ततः ।

क्रियाः सर्वाः प्रवर्तन्ते पर्वतेभ्य इवापगाः ॥ ... अर्जुन, महा. शान्ति VIII 12-16

13 नायाधम्मकहाओ I-5 (थावच्चापुत्त + सुदंसण)

I-8 (मल्ली+जोक्खा)

14 न ग्राह्य मतिं दयान्नोच्छिष्टं न हविष्कृतम् ।

न च्छस्त्रोपदिशेत्तर्ह न चास्य नतमादिक्षित ॥ ... मनु. IV 80

अन्धमन्नाद्विज्ञे दानं द्विगुणं ब्राह्मणद्वये ।

प्राधोते शतसाहस्रमनन्तं वेदपारगे ॥ ... मनु. VII 85

15 प्रश्नदिव्यानि-

तद्वियं गन्धोदयपुष्पवासं विन्वा तदि वसुहारा य बुद्धा ।

पद्मयाजो हुन्दुहीओ सुरेहि आगासे अहो दानं च बुद्धं ॥ ... उत्तर XII 36

16 सक्कं खु दीसइ तवोविसेसं न दीसई जइविसेस कोई ।

सोवागपुत्तं हरिएससाहुं जस्सेरिसा इड्ढि महाणुभागा ॥ ... उत्तर XII 37

17 सधो जीई औवो जोइठाणं जीगा सुया सरोरं करिसंमं ।

कम्मं एहा संजमजोगसंती होमं हुणामि इसिणं पसत्थं ॥ ... उत्तर. XII 44

18 धम्मो हरए वम्मो सन्तितित्थे अप्पविले अत्तपेसन्नलेसे ।

जहिं सिणाओ विमलो विसुद्धो सुसीइभूओ प्रजहामि दोसं ॥ ... उत्तर. XII 46

19 Vide सर्वाथसिद्धिटीका of कमलसंयम उपाध्याय-

वेयाणं च मुहं बूहि बूहि जन्नाणं जं मुहं ।

नक्खत्ताणं मुहं बूहि बूहि धम्माणं वा मुहं ॥ ... उत्तर XII 14

+ + +

- अग्निहुत्तमुहा वेया जन्नद्वी वेयसां मुहं ।
नक्खत्ताणं मुहं चन्दो धम्माणं कासवो मुहं ॥...उत्तर. XXV 16
cf अग्निहुत्तमुखा यज्जा, सावित्री छन्दसो मुखं ।
राजासुखं मनुस्सानं, नदीनं सागरो मुखं ॥
नक्खत्ताणं मुखं चन्दो, आदिच्चो तपत्तं मुखं ।
पुज्जं आकङ्कमानानं, सक्को वे यजर्त्तं मुखन्ति ॥...सुत्तनिपात, सेलसुत्तं 21,22
- 20 न वि मुण्डिएण समणो न ओक्कारेण बम्भणो ।
न मुणी रण्णवासेणं कुसचीरेण तावसो ॥
समयाए समणो होइ बम्भचेरेण बम्भणो ।
नाणेण य मुणी होइ तवेणं होइ तावसो ॥ . उत्तर. XXV 31, 32
- 21 कम्मुणा बम्भणो होइ कम्मुणा होइ खत्तिओ ।
वइस्सो कम्मुणा होइ सुदो हवइ कम्मुणा ॥...उत्तर. XXV 33
- 22 ब्राह्मण प्रकमेऽपि शेषामिधानं व्याप्तिदर्शनार्थम् ।—सर्वार्थसिद्धिटीका
- 23 एगया खत्तिओ होइ तओ चण्डालवोक्कसो ।
तओ कोडपयंगो य तओ कुन्थुपिवोलिया ॥...उत्तर. III 4
- 24 Vide उवासगदसाओ—सद्दालपुत्तज्झयणं ।
- 25 एवं आवट्टजोणीसु पाणिणो कम्मकिच्चिसा ।
न निविज्जन्ति संसारे सव्वट्ठेसु व खत्तिया ॥...उत्तर. III 5
- 26 सम्यग्दृष्टिः, व्रत, सामायिक, प्रोषधोपवास, सचित्तत्याग, रात्रिभोजनत्याग, ब्रह्मचर्य,
आरम्भत्याग, परिग्रहत्याग, अनुमति त्याग, उद्दिष्टत्याग ॥
- 27 एहि ता भुंजिमो भोए माणुस्सं खु सुदुल्लहं ।
भुत्तभोगी पुणो पच्छा जिणमग्गं चरिस्समो ॥....उत्तर. XXII 28
- 28 भुंज माणुस्सए भोगे पंचलक्खणए तुमं ।
भुत्तभोगी तओ जाया पच्छा धम्मं चरिस्ससि ॥....उत्तर. XIX 43
- 29 उत्तर. XIV
- 30 पच्चयत्थं च लोगस्स नाणाविहविगप्पणं ।
जत्तत्थं गहणत्थं च लोगे लिंगपओयणं ॥....उत्तर. XXIII 32
- 31 अह भवे पइन्ना उ भोक्खसब्भूयसाहणा ।
नाणं च दंसणं चेव चरित्तं चेव निच्छए ॥....उत्तर. XXIII 33
- 32 परिजुण्णेहिं वत्थेहिं होक्खामि त्ति अचेलए ।
अडुवा सचेलए होक्खामि इइ भिक्खु न चितए ॥
एगयाऽचेलए होइ सचेले आवि एगया ।
एयं धम्मद्वियं नच्चा नाणी नो परिदेवए ॥...उत्तर. II 12,13

- 33 इत्थीपुरिससिद्धा य तहेव य नपुंसगा ।
 सल्लिगे अन्नल्लिगे य मिहिल्लिगे तहेव य ॥...उत्तर. XXXVI:49
- 34 चाराजिणं नगिणिणं जडो संधाडि मुण्डिणं ॥
 एयाणि वि न तायन्ति दुस्सीलं परियागयं ॥
 पिण्डोलए वि दुस्सीले नरगाओ न मुच्चई ॥
 भिक्षाए वा गिहाए वृद्धं सुव्वए कम्मई दिव ॥...उत्तर. V 21,22
- 35 चिरं वि से मुण्डई भविता अथिरव्वए तवन्नियमेहिं भट्टे ।
 चिरं वि अप्पाणं किलेसइत्ता न पारए होइ हु संप्राए ॥
 पोले व मुट्ठी जह से असारे अयन्तिए कूडकहावणे वा ।
 राडामणि विसलियप्पगासे अमहरघए होइ य जाणएसु ॥
 कुसीलल्लिगं इह धारइत्ता इसिज्जयं जीविय वृहइत्ता ।
 असंजए संजय लप्पमाणे विणिग्घायमाणच्छइ से चिरवि ॥

—उत्तर. XX 41-49

ĀJÑĀPATRA AND SANSKRIT WORKS ON POLITY- A COMPARISON

Ganesh White

Although scholars have not reached to any definite conclusion as regards the exact date and authorship of Ājñāpatra¹ (a Marathi work composed in Mediaeval age, approximately 17th to 18th Century), it can be safely said that it is a typical, small treatise illustrating the guiding principles of Polity of Marāṭhā rulers in general and of Śivāji, in particular. B. V. Bhat² has already tried in a masterly way to co-relate the events minor as well as major in the life of Śivāji with Sanskrit texts on polity. In this paper it is intended to compare the Ājñāpatra and Sanskrit works on Polity.

In the Ājñāpatra kingship is said to be of divine origin(14.1). The divine origin of kingship is often mentioned in Sanskrit texts. Thus in the Mahābhārata (XII.67. 20 ff) it is said that people went to the God Brahmā and the latter then gave them the first king named Manu. Even though the origin of the kingship is divine, a king, once he begins to rule, he is the supreme and can control the time according to the Ājñāpatra. Thus the Ājñāpatra (25. 9) quotes a line from the Mahābhārata *rājā kālasya kārṇam* (V. 130. 15 ; XII. 70. 6).

A king alone cannot do all the activities personally, so the Ājñāpatra recommends that a king should appoint ministers. Thus "administration is not possible without ministers" (28. 11 ff). The ministers are metaphorically described to be pillars of the house in the form of kingdom (28, 18-19). Similarly they are described as the limit of the injustice caused by the 'intoxicated' state of a king (28. 29-22). Thus it seems that according to the Ājñāpatra, ministers are an important check on the king. In the Śivatattvaratnākara also ministers are expected to raise objection if the king goes wrong (*amārge vartamānasya nṛpasya pratikūlagāḥ bodhayantaḥ prabhuṃ vākyair mantriṇo rāṣṭravṛddhaye* 5. 15. 48 f.) According to the Ājñāpatra the minister should be qualified and their qualifications are detailed as follows: They should be born in a good family, knowers of activities to be done and avoided, well-versed in various branches of knowledge, afraid of committing sins, observing the manners of behaviour before servants and the king devoted to deity, kind, courageous, speaking clearly, devoid of inertia, having no bad habits, meritorious, free from greediness, able to deal with the enemies by means of various methods etc. (30.3 ff).

The qualifications for ministers as described in the Śīvatattvaratnākara (5. 25. 56 ff), are quite similar to those mentioned in the Ājñāpatra (*kulīnāḥ śrutasaṃpannāḥ śucayascānurāgiṇāḥ sūrā dhīra vīrāgāśca nītiśāstra-viśāradaḥ* ||46|| *pragalbhavādīnāḥ prājñāḥ rāgadveṣavivarjitāḥ āye vyaye ca nipuṇāḥ svāmīkāryaratāḥ sadā* ||47|| Cp. also Mānasollāsa 2.52 ff). In this context the Ājñāpatra adds a rule which, however, is not found either in the Śīvatattvaratnākara or Mānasollāsa. According to this rule, a king should not appoint even a fully qualified person *directly* on the highest post of a minister. He should rather increase his status step by step (30.20 ff).

Various general rules of behaviour of a king are given in the Ājñāpatra. Thus a king should be always alert about his own protection (16.1 f). He should take his meals and drink water at regular times and observe these timings (17.2). He should never consume any intoxicatory thing (17.2). He should have a good knowledge about weapons, elephants, horses, archery etc. (17.7 ff) The Sanskrit encyclopaedic texts like Mānasollāsa, Śīvatattvaratnākara, ṣaṃrājyalakṣmipīṭhikā also emphasise upon this point. Moreover, these Sanskrit texts give a detailed account of weapons, horses, elephants, archery etc. In contrast to the Sanskrit texts, the Ājñāpatra does not give detailed information on these subjects. Moreover the detailed treatment of various lores in the Sanskrit Encyclopaedic texts is often characterised by numerous taboos, rituals, superstitions etc. So the treatment of various lores in Sanskrit Encyclopaedias is very much important from the point of view of history of religious rather than that of political lores. A further point worth noticing is that the Sanskrit encyclopaedias give numerous details of various arts and crafts which form a part of enjoyment of a king. The Ājñāpatra, however, does not give any such details. According to the Ājñāpatra a king may *learn* various arts but should not waste his time in *performing* them (17.4 ff). Moreover, he should not even attend the programmes of music and dance very often except at the time of religious festivals, according to the Ājñāpatra (17. 10). The Ājñāpatra further warns a king not to be addicted to the enjoyment of arts like music etc. (17.21). The Ājñāpatra, like the Śīvatattvaratnākara allows a king to maintain poets in the court. But it does not give (as the Śīvatattvaratnākara does) any details of poetics. The Ājñāpatra only says that a king should not let the poets enter into political affairs (18.9) and that a king should not be fond of praises (18.9). The Ājñāpatra says that a king should not indulge in any kind of “joking” (18.18) and this point is unique. In short, the king before the Ājñāpatra is very simple living, high thinking, and devoted to duty alone, while the king before the Sanskrit Encyclopaedic texts is mainly engrossed in enjoyment having practically no problems to solve.

The Ājñāpatra, like many Sanskrit texts emphasizes the importance of castles (*durga*). According to it castles are the essence of a kingdom and one can protect the kingdom with the help of castles (45.1). In the Sanskrit texts on polity Durga (or Pura) is regarded to be one of the seven "limbs" of a State³. The Śivatattvaratnākara (V.5.46) says that a king without castles is like a serpent without poison or an elephant without rut and gets defeated by anybody (*viśahīno yathā nāgo madahīno yathā gajaḥ/sarveśām vaśyatām yāti durgahīnastathā nṛpaḥ*||) and thus states the importance of castles. The Sanskrit texts like the Śivatattvaratnākara (V.6.47ff.) and the Sāmrajyalakṣmīpīṭhikā (Paṭala 32-33) describe numerous kinds of castles like Mountain-castle, castle in water, etc. The Ājñāpatra does not go into the details of the kinds of castles. The Sāmrajyalakṣmīpīṭhikā (Paṭala 3) also describes the magical results of residing upon a particular kind of castle. Many of the rules in connection with maintenance and protection of castles given in the Ājñāpatra are, however, very realistic and not traceable in the Sanskrit texts. The officers employed on the castle should be of high family belonging to marāṭhā caste, having "Shame", faithful, active, non-greedy, non-dormant (46.20-47.6). None of the employees on the castle should be a thief, murderer, abnormal, timid, etc. (47. 16-18). The officers in charge should be changed frequently (48 18-20): The Deshmukhs, Deshpandes, Pātils, Kulkarnīs, Chaugules, and other hereditary *watandars* who occupy the territory lying round about a castle should not be given service on the castles near it. They should be employed on castles distant from their *watan*. If they are employed on a castle nearby, they would go to their home very frequently and would neglect their duties. At times they would even, with greed for *watan*, betray the king and divulge secrets (48.16 ff). In all these rules there appears to be a keen sense of contemporary reality. Such rules are not found in Sanskrit texts. Further it is said in the Ājñāpatra that there should be Brāhmaṇas, astrologers *Vaidas*, the learned and also physicians who are well-versed in mineral medicines, and those in herbmedicines, surgeons, exorcists, wound-dressers, etc. (56.8. ff). In this respect, one may compare Mahābhārata XII, 69.57 where it is said that there should be four kinds of physicians in a citadel. Nīlakaṇṭha commenting upon it enumerates the four kinds of physicians as follows - physicians who treat poison, surgeons, physicians who treat diseases and those who can remove evil spirits which cause diseases.

The information about Navy in the Ājñāpatra is almost unique. It also shows how the author of this work was keenly aware of the contemporary problems and their solutions. No Sanskrit work either earlier to Ājñāpatra or contemporary with it has ever touched this subject. The Yuktikalpataru of Bhoja does give some information about how to build ships etc. But the

information given in the Yuktika'pataru is, as usual, full of superstitious details. Moreover the Ājñāpatra gives details of Navy along with its military and economic aspects and this is totally absent in Sanskrit literature. The Ājñāpatra considers Navy to be a 'limb' of a state (*rājyaṅga*) (58.1), "One who possesses horses, commands over the land; similarly one who possesses Navy, commands over the sea. Therefore one should develop navy" (58.1 ff). In the sea, nobody should disturb any merchants according to the Ājñāpatra (59.6). At the time of a Naval battle, an enemy is likely to pretend surrender but at such a time, one should not blindly believe in it immediately (60.10 ff). Wood required for the sake of preparing ships etc. is to be taken from the forests with the permission of the king. The trees privately owned should not be cut for this purpose, without any compensation. For trees can not be cultivated within a year or two. Moreover, people consider them to be just like their children and if the king violates them he will be guilty of troubling his own people. (61.16-62.1). Although these thoughts are not mentioned exactly in the same way in the Sanskrit texts, the main thought can be found in Sanskrit texts. A king is expected to please the people in his state and not to trouble them. The word *rājan* meaning king is connected with the root *rañj* to please (cf. Raghuvamśa 4.12 : *yathā prahlādanāccandraḥ pratāpāstapano yathā | tathaiiva so'bhūdanvarthaḥ rājā prakṛtirāñjanāt* /). Kauṭilya in his Arthaśāstra says that a king should take pleasure in pleasing his people and should not take pleasure out of the trouble of his people (cf. *prajāśukhe sukhaṁ rajñaḥ prajānāṁ ca hite hitaṁ | nātmapriyaṁ hitaṁ rājñaḥ prajānāṁ tu priyaṁ hitaṁ* // Arthaśāstra 19.34). In Manusmṛti it is said that a king who tortures the people in his state would be destroyed along with his relatives very soon, (*mohād rājā svarāṣṭraṁ yaḥ karṣayāryanavekṣayā | so'cirādbhraśyate rājā jīvītaśca sabāndhavaḥ* // 7.111). Bhīṣma advises Yudhiṣṭhira not to obtain wealth from his people in an illegal way; for it would be like one, desirous of milk would cut the breasts of a cow (Mahābhārata VIII. 72 : *māsmādharmena lābhena lipsethāstvaṁ dhanāgamam* //12/ *ūdhāśchindyaddhi yo dhenvāḥ kṣīrārthā na labhet payaḥ | evaṁ rāṣṭramayogena pīḍitaṁ na vivardhate* /16/).

The polity in the Ājñāpatra is based on *dharma* (Religion) as is the polity in the Sanskrit texts in general. Thus it is said in the Ājñāpatra that a king should follow the traditional, hereditary religion; worship the deities, honour the holy people etc, give support to the religious places and monasteries in the state for their maintenance (15.1 ff). It is specifically said that a king should provide for the livelihood of those who are learned in Veda, etc. and accept their benedictions (15.11 ff). He should however, not take interest in hypocrites and charlatans. He may give them

some alms and get rid of them (15.5 ff). Thus it seems that the *Ājñāpatra* supports Religion in its higher forms and condemns all superstitions and hypocracies which come under the religious disguise. As in Sanskrit texts, in the *Ājñāpatra* also opposition to heretics is noticeable. Thus in the *Ājñāpatra* it is said that a king should take care lest the heretic and antireligious views may spread in the state. A king is also expected to punish heretic people, uproot heretic thoughts and save the people from following heretic thinking (15.18 ff). A king is also expected to show mercy towards blind and diseased (15.23). Thus the author of the *Ājñāpatra* seems to aim at establishing a welfare state based on religiosity. Among the duties of a king there is a mention of obtaining favour of the deities and Brāhmaṇas devoted to gods, destroying anti-religious elements, and trying to increase religious attitude (2.10 ff). The ministers are also expected to be protectors of religion and devotees of gods (28.21; 25; 30.5).

It is, however, worth noting that the *Ājñāpatra* does not give a *detailed treatment* of the religious rites as is done in Sanskrit texts, e. g. *Sāmraṇyalakṣmīpīṭhikā* which forms a part of *Ākāśabhairavakalpa*. Thus the *Sāmraṇyalakṣmīpīṭhikā* gives details of the vows, festivals and ceremonies to be performed throughout a year, the way of worshipping the deity of empire called *Sāmraṇyalakṣmī*, pilgrimages to religious places etc. Moreover Sanskrit political texts often support superstitions and magico-religious rituals. Thus Kautilya's *Arthaśāstra* gives tricks and rituals for the purposes of being invisible (14.3.4 ff), making enemy sleepy (14.3.19 ff), pacifying fire, inundations etc. (4. 3. 1 ff) or destroying enemy by means of black magic (14.1.34 ff). Such rites are totally absent in the *Ājñāpatra*. The religion intended by the *Ājñāpatra* as stated above is of higher sort. It is based on faith in god (cf. 42. 17 where it is said that the calamities of kings having firm faith in god, are removed by the God himself), philanthropy, good behaviour (cf. 42. 19 where evil intentions are condemned) etc. Similarly, the *Ājñāpatra* does not support nor oppose any particular form of religion.

The position taken by the *Ājñāpatra* as regards the gifts of lands is very interesting from this point. According to Sanskrit texts gift of land is a very meritorious act (Cf. *Vasiṣṭhasmṛiti* 29.17; *Brhaspatismṛiti* 7 etc). The *Ājñāpatra* also says that there is endless merit in giving a gift of land (42.1). But it hastens to add that it is very difficult to decide what is religious and what is not. So while making any gift of land, a king should take into consideration whether the person, who accepts the gift, is a really deserving person. It is possible that in the family of those who are just beggars, some wicked person may take birth. To such people and

Sambodhi Vol. 1X(12)

also to those who are anti-religious and heretic, no gift of land should be made (42.1 ff). A gift of land may be made only to deserving Brāhmanas at some sacred times. Similarly a gift of land or of village may be made to temples, monasteries (42. 7ff). But once a gift is made one should not have any sense of belonging to the land given. One may not even expect a handful of water there (42.14 ff).

The most remarkable characteristic of the Ājñāpatra which distinguishes it from the Sanskrit texts of polity is the keen awareness of the contemporary political problems. The statements in Sanskrit political texts often appear to be didactic, too general, of the nature of an apophthegm, posing to be valid for all times and all places. A Sanskrit text on polity hardly ever refers to any particular problem of its own time from the point of view of political situation; nor does it suggest any solution for such problems. In this respect, the Ājñāpatra appears to be of a very different nature. This will be clear from the discussion in the Ājñāpatra (p.34) about the European merchants who are called 'Hat-wearers' (*ṭopikara*). The Ājñāpatra mentions Portuguese, British, French, and Danish People. The Ājñāpatra says that these European merchants are not similar to the other merchants who are merely interested in commerce. The European merchants come on behalf of their emperors. And is it possible that 'an emperor is devoid of any greed for new land'? Moreover, these people are by their very nature very much obstinate and will not abandon a land once captured. So it is further said that adequate care should be taken in dealing with these people. No place near sea-shore should be given to them, lest they would build a fort there and finally they will rob the land nearby. Moreover, these people should be given a place at some distance from sea, but should not be allowed to build strong houses. No Sanskrit political text shows any historical sense and deals with the contemporary problems. Even the Marāṭhi work on polity called *Rājanīti* written by Chitnis in the first quarter of nineteenth century follows the pattern of the Sanskrit texts only and not of the Ājñāpatra.

While comparing the Ājñāpatra with the Sanskrit texts on polity in a very broad way, we note following points. The polity in the Sanskrit texts is, by and large, academic, didactic, of the nature of Smṛti-texts, very abstract, theoretical, idealistic, apophthegmatic, too general, posing to be addressed to kings of all the places and times, based on Cāturvarṇya-system and many times characterised by magico-religious details⁴. This point can be clear if we bring before our eyes the works like Mahābhārata, Manusmṛti, Kauṭilya's Arthashastra, Kāmaṇḍaka's Nītisāra, Manasollāsa, Śivatattvaratnākara, Sāmrajaśālakṣmipīṭhika etc. The polity in the Ājñāpatra on the other hand,

is very exact, precise, objective, based on direct observation, busy with the contemporary problems, practical, not of magico-religious nature, and indifferent about the Cāturvarṇya-system. Moreover, the king before the Sanskrit encyclopaedic texts has a lot of leisure to enjoy various pleasures, and perform numerous magico-religious rites. But the king before the Ājñāpatra is devoid of any leisure. Therefore, the Ājñāpatra does not deal with the subjects like music, erotics, art of cooking etc. which are found in the Sanskrit encyclopaedic texts on polity. The Ājñāpatra on the other hand, expects that a king should not waste his time in fine arts, etc. Similarly, the religion which is endorsed by the Ājñāpatra is rather of higher sort. So although there are some similarities between the Ājñāpatra and Sanskrit texts on polity, the differences are more and basic ones, the Ājñāpatra is very unique, unparalleled, original, distinct from the tradition and even the greatest among all the ancient Indian political texts.

References :

- 1) All the references to the Ājñāpatra in this paper are to pages and lines from S. N. Banhatti's edition entitled *Ājñāpatra arthāt Śivājī Rājanīti*, Nagpur-Pune-1961.
- 2) *Śivājī Rājanīti*, Dhule, 1941.
- 3) Cf; Kauṭilya's Arthśāstra 6. 11 : *svāmyamātyajanapadadurgakośadaṇḍamitrāṇi prakṛtayaḥ*; cp. also Kāmandakīyanītiśāra 4. 1 : *svāmyamātyaśca rāṣṭram ca durgam kośo balaṁ suhṛtḥ | paraśparopakāritam saptāṅgam rājyamucyate ||* Manusmṛti 9.24 : *svāmyamātyau puram rāṣṭram kośadaṇḍau sihyattathā | sapta prakṛtayo hyetāḥ saptāṅgam rājyamucyate ||* Mahābhārata 12.69. 62-63; *rājā saptaiva rakṣyāṇi tāni cāpi nibodhu me | atmāmātyaśca kośaśca daṇḍa mitrāṇi caiva hi ||62|| tathā jana-padaścaiva puram ca kurunandana | etai saptātmikam rājyam paripālyam prayatnataḥ ||63||*
- 4) See my "Primitive in Kautilya's Arthśāstra", *Sambodhi* 3.4 (Jan. 1975) p. 89-100; "Śivatattvaratnākara : eka dharmakośa" *Navabharata*, April, 1974, p. 51-79 and may 1974; p. 41-80; "Ākāśabbairavakalpātīla Sāmrājyalakṣmī Pīṭhikā" *Bharata Itihāsa Saṁśodhaka Maṇḍala, Trimāsika*, year 54, Kharḍa 17,3-4, p. 48-53.

SOME SPECIAL ASPECTS OF JAIN PHILOSOPHY AS A SCHOOL OF INDIAN PHILOSOPHY

Arvind Sharma

As a school of Indian philosophy, Jain philosophy exhibits several striking features which distinguish it out from other schools of Indian thought. Some of these, such as its materialistic notion of Karma,¹ its concept of time² and space,³ its doctrine of epistemological relativity⁴ and its emphasis on Ahimsā⁵ and nudity⁶ are fairly well-known. The purpose of this note is to draw attention to what appear to be somewhat less known unique aspects of Jain thought, to which leading scholars have drawn attention.

II

(I) According to Prof. M. Hiriyanna it is in its conception of *Jīva* that Jainism displays some distinct aspects.

One of the curious features of Jainism is the belief in the variable size of the *Jīva* in its empirical condition. It is capable of expansion and contraction according to the dimensions of the physical body with which it is associated for the time being.

In this respect it resembles a lamp, it is said, which though remaining the same illumines the whole of the space enclosed in a small or big room in which it happens to be placed. It means that like its other features, the *Jīva*'s non-spatial character also is affected by association with matter. The Jaina thus denies the unalterable nature of the *Jīva* which is commonly recognized by Indian thinkers.

The *Jīva*'s relation to matter explains also the somewhat peculiar Jaina view of knowledge. Knowledge is not something that characterizes the *Jīva*. It constitutes its very essence. The *Jīva* can therefore know unaided everything directly and exactly as it is; only there should be no impediment in its way. External conditions, such as the organ of sight and the presence of light, are useful only indirectly and *jñāna* results automatically when the obstacles are removed through their aid. That the knowledge which a *Jīva* actually has is fragmentary, is due to the obscuration caused by karma which interferes with its power of perception. As some schools assume a principle of avidyā to explain empirical thought, the Jains invoke the help of karma to do so.⁷

(2) According to S. Gopalan it is the Jain doctrine of Kevalajñāna which is unique to Jainism. "It is unique because in all other schools of Indian philosophy the sense organs and the mind *are not* considered as obstructions in the sense in which Jainism holds them to be obstacles for perfect perception", so that "The *Kevala-Jñāna* concept, from the point of view of Indian *epistemology* stands unique in that it is referred to as the consummation of all knowledge through the progressive removal of the obstructions caused by the sense organs and the mind".⁸

(3) Prof. P. T. Raju, among other things, draws attention to a distinct feature of Jain metaphysics when he writes:

The Jaina philosophy, it has already been said, is realistic and pluralistic. There is a plurality of objects and *Jīvas (ātmanas)* and all of them are real, and the objects of our knowledge also are real, but are not mere ideas. But the Jaina metaphysics is a metaphysics of substance. Everything, including action, is a substance. One may find the idea of action being a substance to be very strange, but it is found in the modern theory that the stuff of the universe is only process. The Jainas conceive any existence as a substance. Action exists and is, therefore, a substance.¹⁰

(4) Satischandra Chatterjee and Dhirendramohan Datta draw attention to an aspect of the view of causation which seems to belong distinctly to the Jains.

Regarding all the four substances—space, time, dharma and adharma — it should be noted that as causal conditions they all have a peculiar status. The causal conditions (*kāraṇas*) may be distinguished into three chief kinds, agent (as potter is of the pot), instrument (as the potter's wheel is of the pot) and material (as clay is of the pot). Space, time, etc., come under the category of instrumental conditions, but they should be distinguished from ordinary conditions of that kind, being more indirect and passive than ordinary instrumental conditions. Guṇaratna gives them, therefore, a special name, *apekṣākārāṇa*. The stone on which the potter's wheel rests may be cited as a condition of this kind in relation to the pot. Space, time, etc., are similar conditions.¹¹

(5) According to A. L. Basham, it is in the classification of one-sensed beings, who possess only the sense of touch that

the Jain classification shows its most original feature. This great class is in turn divided into five sub-classes: vegetable bodies, which may

be simple, as a tree, containing only one soul, or complex, as a turnip, which contains countless souls; earth-bodies, which include earth itself and all things derived from the earth, such as stones, clay, minerals and jewels; water-bodies, found in all forms of water-- in rivers, ponds, seas, and rain; fire-bodies, in all lights and flames, including lightning; and windbodies, in all sorts of gases and winds.¹²

(6) According to Hermann Jacobi, "That plants possess souls is an opinion shared by other Indian philosophers".

But the Jains have developed this theory in a remarkable way. Plants in which only one soul is embodied are always gross; they exist in the habitable part of the world only. But those plants of which each is a colony of plant-lives may also be subtle, i. e. invisible, and in that case they are distributed all over the world. These subtle plants are called *nigoda*; they are composed of an infinite number of souls forming a very small cluster, have respiration and nutrition in common, and experience the most exquisite pains. Innumerable *nigodas* form a globe, and with them, the whole space of the world is closely packed, like a box filled with powder. The *nigodas* furnish the supply of souls in place of those who have reached *nirvāṇa*. But an infinitesimally small fraction of one single *nigoda* has sufficed to replace the vacancy caused in the world by the *nirvāṇa* of all the souls that have been liberated from the beginningless past down to the present. Thus it is evident that the *samsāra* will never be empty of living beings.¹³

(7) Ninian Smart seems to detect in the Jain doctrine that the *nigoda* is not subject to Karma, a distinct feature of Jain thought. He writes:

Even lower than these are infinite number of animalcules, which do not individually possess organs, but cluster together to share in processes of respiration and nutrition. The law of *karma* and circulation of life-monads through successive bodies, through process of rebirth, are features of existence of living beings above level of animalcules. Infrequently, life-monads achieve liberation and are taken out of circulation; but from time to time some animalcules 'rise' and enter karmic circulation. This, then, is the back-cloth, teeming with life, against which quest for liberation is undertaken.¹⁴

The above survey reveals that a different unique aspect of Jain thought is identified by different scholars once they get past its major distinguishing features as a school of Indian thought. This seems to suggest that

the unique significance of Jain thought in the context of Indian philosophy has not yet been fully realized.

NOTES

- 1 See Kalidas Bhattacharyya, ed., *The Cultural Heritage of India* Vol. I (Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1958). p. 542 ff.
- 2 P.T. Raju, *The Philosophical Traditions of India* (University of Pittsburgh Press 1972) p. 102.
- 3 *Ibid.*
- 4 A.L. Basham, *The Wonder That was India* (Fontana : Collins, 1975) p.504; S.N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* Vol. I (Cambridge University Press, 1957) p. 175 ff.
- 5 R. C. Zaehner, ed *The Concise Encyclopedia of Living Faiths* (Boston : Beacon Press, 1967) p. 264.
- 6 R. C. Zaehner, ed., *op. cit.*, p. 262.
- 7 M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy* (London : George Allen & Unwin Ltd., 1932) p.158.
- 8 S. Gopalan, *Outlines of Jainism* (New York : Halsted Press, 1973) p. 72.
- 9 *Ibid.*
- 10 P. T. Raju, *op cit.*, p.101
- 11 Satishchandra Chatterjee and Dhirendramohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy* (University of Calcutta, 1968) pp. 99-100
- 12 Wm. Theodore de Bary, ed., *Sources of Indian Tradition*, Vol. I (New York : Columbia University Press, 1958) pp. 46-47
- 13 James Hastings, ed., *The Encyclopedia of Religion and Ethics* VII (New York : Charles Scribner's Sons p. 469.
- 14 S. G. F. Brandon, ed., *A Dictionary of Comparative Religion* (London : Weidenfeld & Nicolson, 1971) p. 367. This point, however, is by no means certain.

A PARAMĀRA SCULPTURE IN THE BRITISH MUSEUM : VĀGDEVĪ OR YAKSHĪ AMBIKĀ ?

Kirit Mankodi*

Around the year 1880 the British Museum in London acquired one inscribed stone sculpture of a goddess that had probably been found from the ruins of Dhar, ancient Dhārā, in Malwa¹ (Fig. 1). The sculpture was described and identified by O. C. Gangoly in a paper in which he also included K. N. Dikshit's reading of the four line inscription on the pedestal.² The writing, as indeed the image as a whole, is considerably damaged, still Dikshit could decipher parts of it : the name of a king Bhoja; a reference to his capital city; Samvat 1091 or 1034-35 A. D. as the date of the carving ; and the name of the goddess Vāgdevī. Bhoja is, of course, the Paramāra king who ruled with Dhārā as his capital between circa 1005 and 1055 A. D. An ambitious king who fought numerous wars during his long reign, Bhoja is remembered more for his love of learning and his own scholarship; legend ascribes to him the authorship of eightyfour works on grammar, rhetorics, architecture and other subjects, and the establishment in his capital of a college, the Sarasvatīsadhana, where Bhoja himself presided over learned discussion³.

We can well imagine the joy of Dikshit and Gangoly at their exciting decipherment of the inscription; ever since the publication of the paper the British Museum sculpture has been considered as an image of Vāgdevī—Sarasvatī—in fact, the very image installed in his college by Bhoja himself. Bhoja having been regarded in the Indian tradition as perhaps the example of a blend of king and scholar, the man of action who is at the same time the man of erudition, this stately sculpture has acquired a romantic aura that is all its own.

Later scholars have also tried to read the record on the image, but the full text has never been satisfactorily explained; the original assumptions that the word *Vāgdevī* refers to this particular image, and that the goddess was installed by Bhoja, have nowhere been substantiated. If we are not carried away by the occurrence together of the names of Bhoja and Vāgdevī-Sarasvatī in the inscription which is as yet only imperfectly understood, there is little in the *iconography* of the figure to support an identification with Sarasvatī; on the contrary, even in the present mutilated

* The author is on the staff of the project for Indian Cultural Studies founded by FRANCO-INDIAN PHARMACEUTICALS PRIVATE LIMITED, BOMBAY.

condition of the figure, every surviving feature reveals that the sculpture represents the Jaina goddess Ambikā, the Yakshī or Śāsanadevatā of the twenty-second TīrthanKra Neminatha. In this paper I shall first describe the principal sculpture and the companion figures and discuss the newly proposed identification with Ambikā ; after this a fresh interpretation, of the pedestal inscription which corroborates the identification, will be suggested.

The sculpture is of grey stone and measures 1.297 x 507 m (4'3" x 1' 8½"). The goddess, standing in *ābhāṅga* against a plain background, had four arms, but three of them are broken and their attributes destroyed. The back right hand, the only one preserved, holds an *aṅkuṣa* or elephant goad as may be seen in the detail photograph published here (Fig. 2). The lower half of its shaft is broken, a trace of its bottom end being preserved against the elbow, but the upper part is intact and carries three ornamental mouldings. In contrast to the ample proportions of the shaft itself, the hook of the goad is rather slender. The left rear arm of the goddess as well as the attribute of the hand are also destroyed, but we can discern the manneristic bend of the fingers gripping the stem or tip of some object. The hair of the goddess is coiled in a large bun over her right shoulder and over this she wears a *karandā* crown; she wears the usual adornments, and a fine lower garment (*charaṇikā*) reaching down to her ankles.

The base of the sculpture has two offsets corresponding to the *Pañcharatha* type of pedestal. Four figures flank the goddess, she herself towering over their small-proportioned forms. On her left (Fig. 3) is her mount, a capering lion. A plump boy rides animal, supporting a large mango fruit on the palm of his left hand while he holds up his right arm in adoration⁴. He has a round face and has close-cropped hair and wears some ornaments.

On the right of the goddess are a child and a man (Fig. 4) . This child is younger in age than the lion-rider; from his bonny frame and short stature we may judge that he is a mere toddler. His hair is short and curly, he wears adornments that are similar to his brother's, and a loin-cloth.⁵ On the palm of his right hand he supports a large and nearly round fruit with a pointed tip; perhaps this is not another mango but a *mātuluṅga* or *bījapūraka* : however, it has a smooth skin. The left arm was probably held up in adoration but is broken.

Behind this child stands a full grown man, his position in the background, on the innermost step of the pedestal, suggesting that he has only a secondary role in the story. He has a beard; he wears a *karandā* crown and other ornaments including a *chhannavīra*. His right hand rests along

the side of his body while the left holds one end of a damaged rod, the other end resting against the waist.⁶ In the top left corner of the stele a flying celestial approaches the goddess with a garland, his counterpart in the opposite corner being totally obliterated.

Every single feature of the sculpture corresponds to the Jaina yakshī Ambikā as known from carvings from all over the country. Her iconography may be described in brief: When two-armed, she usually holds a bunch of mangoes in her right hand and supports her younger child on her waist if she is standing and on her lap if seated.⁷ Or both the boys may stand on either side of their mother while she lovingly places her hand over the head of one.⁸

Ambikā may also have four arms; such images, in which Ambikā is conceived of as a goddess rather than as a yakshī or śāsanadevatā, begin to occur from the tenth-eleventh century, and are relatively fewer. In this form the two additional hands may hold a goad and a noose, or the mango bunch is repeated in both these extra hands.⁹

The lion is Ambikā's mount; in sculptures he either serves as her seat or occurs by the side of the standing goddess. In the latter case, the older child often straddling the frolicking lion as in our own sculpture, while the smaller child reaches up to snatch a mango.¹⁰

In addition to the above, a bough of a mango tree nearly always forms a canopy over her figure. The whole composition being crowned by the Tirthankara Neminātha, the patron Jīna of the yakshī.

An image of Ambikā, then, is recognisable by a mango bunch, a citron, a goad and a noose in her hands, mango branches crowning her head, a toddler child and an older boy gamboling with a lion. It should not, therefore, be too difficult to recognise Ambikā in the British Museum sculpture even though three of her arms are broken. True, the mango boughs and the surmounting Tirthankara are absent, but we can cite a few other images of Ambikā where one or both of them are similarly lacking; for example a stone sculpture of the sixth century from Shahabad district in Bihar and some bronzes of Akota¹¹ are without the foliage. The same sculpture from Shahabad, another from Hinglajgarh in Madhya Pradesh, and an eastern Indian bronze in the National Museum are devoid of the Tirthankara figure.¹²

As to the current identification with Sarasvatī, a comparison with some genuine images of Sarasvatī, both Brahmanical and Jaina, from central and western India, fails to bear it out.¹³ The objects in the hands

of Sarasvatī are evocative of ascetic virtue, spiritual learning, music, the chanting of hymns, immortality. A prominent type of the Brahmanical Sarasvatī's image, based on a brief description in the *Agnipurāṇa* 50.16, has a *vīṇā*, a rosary and a manuscript, the *vīṇā* occupying two hands.¹⁴ A variant type adds a fourth attribute, either a *kamaṇḍalu*-pitcher (*Vishṇudharmottara-purāṇa* III. 64.2—suggestive of the original riverine being of the goddess) or a nectar jar (*Śāradātīlaka*, VIIIth Paṭala: Bhattasali, table at p. 189). But in neither of these forms does the elephant goad occur. The Jaina conception of Sarasvatī is similar to the Brahmanical, the objects in her hands being a rosary, lotus, manuscript and jar (as may be seen in the two identical images from Pallu¹⁵), but here too the goad is absent.

Two features of our sculpture might appear to support the current identification with Sarasvatī, namely the goad and the lion mount. The goad indeed is given to Sarasvatī in Deccani and south Indian images¹⁶ (perhaps under the influence of Gaṇeśa's iconography). But nowhere in northern India does the goad figure in Sarasvatī's images, and therefore our sculpture which follows the Mālava style cannot be considered as being of Sarasvatī.

The mount of Sarasvatī is the goose (*hamsa*) ; in south India and the Deccan it is sometimes the peacock and in Bengal the ram¹⁷. Haridas Bhattacharyya first suggested that the lion can also be the mount of Sarasvatī, and his suggestion has been dutifully repeated by all later scholars who wrote on this goddess of learning. True that author cited texts in which Sarasvatī, there synonymous with Durgā, is Śiva's Śakti; her characteristics are a snow-white complexion, three eyes, the crescent moon, tiger skin garment, serpent ornaments, a trident in her hand and a lion mount (Bhattacharyya, p. 49). But the British Museum image has nothing in common with this synthetic form which has so many attributes of Durgā. Again, Bhattacharyya's assertion loses all its force when we look up the only sculpture cited by him as evidence, namely an early image in the Mathura Museum, for the goddess there has no mount at all, but sits directly on a plain pedestal¹⁸. We must, therefore, give up the belief that the lion can occur as the mount of Vāgdevī-Sarasvatī, and the sculpture in London cannot on this account be identified with the goddess of learning.

It has already been suggested above that the current identification of our sculpture is based solely on the wrong premise that the word *Vāgdevī* in the epigraph refers to the present sculpture itself. We have also considered and (hopefully) disproved the arguments that might be raised, *a posteriori*, in its favour. On making a fresh study of the inscription, we are

pleasantly surprised that it corroborates our own conclusion that the image represents the Jaina yakshī Ambikā, as we shall presently see.

The inscription (Fig. 5) is engraved on the central offset of the pedestal and consists of four lines ; it contains one verse in the *śārdūlavikr-īḍita* metre followed by a line in prose giving the name of the sculptor etc. and the date Samvat 1091 corresponding to 1034-35 A. D. An oblique fissure in the stone has destroyed one or more characters in the first three lines and has divided the record into two unequal parts, the writing on the left of the fissure being relatively better preserved compared to that on the right. Perhaps this part of the pedestal had been more exposed to weathering.

Several enthusiastic students of Malwa's art and culture have tried to decipher the inscription since its first publication in *Rupam*. It has not so far been properly edited in *Epigraphia Indica* or any other special journal on inscriptions along with the rubbing¹⁹. An attempt was made by the present writer with the help of a photograph supplied by the British museum, and the key phrase *Jinānāmtrayāmambām* "the triad of the Jina's (and) Ambā " (in the accusative) in the fourth foot of the verse, as well as the correct forms of the names of the sculptor and his father in the prose passage, could be detected. Still, the entire second foot and the rest of the fourth foot (both occurring on the right of the cleft in the stone, the part that has greatly suffered weathering) proved to be elusive. A request was made to Prof. H. C. Bhayani of Ahmedabad for help; the following reading is Prof. Bhayani's, and is presented here with his gracious consent;

(a) Original text

1. 1. Om // Śrīmadbhojanarendrachandranagarīvidyādhārīmmandhiḥ yo sā
tāma-resaśāsītapure prasthāpatā
1. 2. yāmpsarāḥ vāgdevī prathamam vidhāya janānīm paśchā(?)j Jinānām
trayāmambām (n)i-phalā(?)dhikām vararu(?)chimmūrtīm(?)subhām nī-
1. 3. nirmame iti subhām // Sutradhāramahirasutamānathaleṇa ghaṭitam //
vi-tika sivadevena likhitamiti //
1. 4. Samvat 10091.

(b) Corrected and metrically arranged text

Om // Śrīmadbhojanarendrachandranagarīvidyādhārīm man[da]dhī-
ryo'sau tāma(ma)resaśāsītapure prasthāpitā yā'psarāḥ /
Vāgdevīm prathamam vidhāya janānīm paśchāj Jinānām trayā-
mambām (nitya)phalādhikām vararuchīm mūrtīm subhām nirmame//

(c) Translation

Om ! Having first fashioned the Vidyādhari of the city of the illustrious and shining Emperor Bhoja, (as also) Mother Sarasvatī which was installed in the city ruled by Amareśa (that is, Amareśvara), he who is of humble talent (that is, Maṇathala) fashioned thereafter the triad of the Jinas (and) the auspicious image of Ambā that has great brilliance and bestows fortunes evermore. Blessings. Fashioned by Maṇathala, son of the sculptor Mahira, and inscribed by the scribe (?) Śivadeva in Saṃvat 1091.

The inscription has still not been finally deciphered (and will perhaps never be, as some characters have been obliterated because of the fissure); some phrases, such as *amareśaśāsitaṭapura* and *nityaphalādhikā* have an element of conjecture ; the grammar seems to be faulty (while the other divinities are in the accusative, the phrase *yā'psarāḥ* is in the nominative).

It is nonetheless clear that Bhayani's reading is a great improvement over all the previous interpretations : *-mmandhiḥ* of the original makes no sense, but *mandadhīḥ* " of little talent ", as emended, qualifies the sculptor (Maṇathala) who thus speaks of himself in humble terms. The second foot of the verse, which has been the most intractable so far, has for the first time been read ; *amareśaśāsitaṭapura* " the city ruled by Amareśa ", if this emendation is accepted, is without doubt the present-day Onkar Mandhata in East Nimar district of Madhya Pradesh, one of the twelve *vyotirliṅgas*, which is mentioned in several other Paramāra records besides our own, and which still preserves an eleventh century temple of Amareśvara²⁰. The third *charaṇa* mentions a *trayī*, or *trītirṭhi* as it is commonly known to us, a group of three Tīrthāṅkaras, which was fashioned along with the present image of Ambā by the same sculptor, after (*paśchāt*) he had made the image of the *vidyādhari*, (*apsaras*) and Vāgdevī-Sarasvatī. The proposed reading of the text thus gives a connected account of the record; it explains the mention both of Brahmanical and Jaina deities; it shows beyond doubt that the king Bhoja is only mentioned in the verse as the ruling king and not as the donor; but, above all, it authenticates the identification of the goddess with the Jaina yakṣī Ambikā.

Though Bhoja like the other kings of his line was a Saiva, still he patronised many Jaina monks and scholars, and we may conclude this paper by naming a few of the more prominent. Nayanandi wrote the poem *Sudarśanacharita* while residing in the Jinavara-vihāra at Dhārā under Bhoja's patronage. The *purāṇasāra* was composed by Śrīchandra under the

patronage of the same king who also honoured another *āchārya* Prabhācandra, and it was his curiosity that led Dhanapāla to write the *Tilak-amañjarī*.

Foot-Notes

- 1 It is believed that the sculpture was found in the Bhojaśālā also known as the Kamal Maula mosque. However, I cannot cite any authority on this or on the exact date when it reached the British Museum. Mr. Wladimir Zwalf, Keeper of the Indian and Oriental Antiquities of the museum writes in a personal letter : "there is no certain information about the source of this sculpture. While it is believed that it may have entered the British Museum collection from the India Museum in 1880 this is not documented..." I am grateful to Mr. Zwalf for this information; the photographs published here were supplied by the British Museum for which I must record my thanks
- 2 *Rupam* No. 17 (January 1942), pp. 1-2.
- 3 The *Sarasvatīkañīhābharana*, the *Syṅgāraprakāśa*, the *Syṅgāramañjarī-kāthā* the *Samarāṅgaṇasūtradhāra* are among the more important works credited to this king. The college (figuratively speaking the temple of Sarasvatī) is also referred to as the Śāradaśāstra and Bhāratibhavana : S. K. Dikshit, ed; *Pārijā-tamañjarī alias Vijayaśrī by Madana* (Bhopal 1963), p. 2. It was desecrated by Muhammad Shah Khalji of Malwa in 1457 A.D.,
- 4 The plump features of this adolescent boy led Gangoly to think that it was a female figure, namely the goddess Pārvatī on her lion, a belief that has never been questioned.
- 5 Gangoly suggested it was the donor; others seem to think that it is an āścetic figure.
- 6 It is impossible to identify this person. It is tempting to think that it represents the sculptor- *sūtradhāra* with his measuring rod but then the crown would not be accounted for. For the same reason it cannot be the Jaina monk who, according to legend, visited Ambikā for alms. (In brief the legend relates that Ambikā was originally the wife of a Brāhmaṇa who offered to a wandering Jaina monk the food meant for a *śrāddha*, was driven out of her house, died by jumping into a well, and was reborn as a yakshī.) We can only point out that similar bearded and worshipful figures occur also in other panels : in cave 33 Jagannāthasabhā at Ellora (A Ghosh, ed., *Jaina Art and Architecture* I, New Delhi 1974, Pl. 122) and an unpublished sculpture, No. 0034 from Karitalai in Jabalpur district preserved in the Raipur Museum.
- 7 Ghosh, ed., *Jaina Art and Architecture* III (New Delhi 1975), Pls. 318, 343 and Pls. 324, 344.
- 8 The smaller boy is Priyamkara and his brother is Śubhamkara. Such an image is illustrated in U. P. Shah, *Jaina Bronzes - A Brief Survey*, in U. P. Shah and M. A. Dhaky, ed. *Aspects of Jaina Art and Architecture* (Ahmedabad 1975), Pl. 68.
- 9 For a goad and noose : *Rūpamañḍana* VI, 19 (U. M. Sankhyatirtha, ed. *Devatā-mūrtiprakaraṇa and Rupamañḍana*. U. P. Shah, 'Iconography of the Jaina Goddess Ambikā', *Journal of the University of Bombay* (N. S.) IX/2 (September 1940), pp. 158-159, cites *Trishashīśatākāpurushacharita* VIII.9 which gives a similar



Fig. 5



Fig. 2

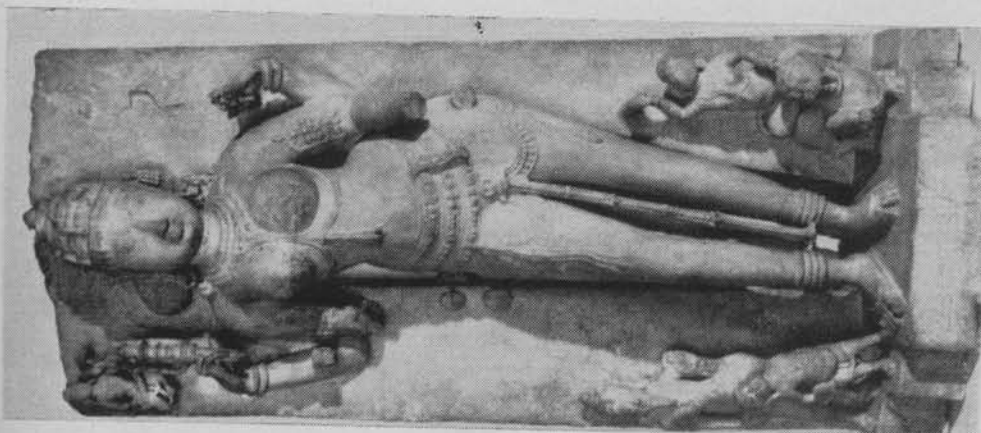


Fig. 1



देवगढ के मंदिर ११ के मानस्तेम की
रोहिणीमूर्ति (१०५९ ई.) देखिये पृष्ठ २५

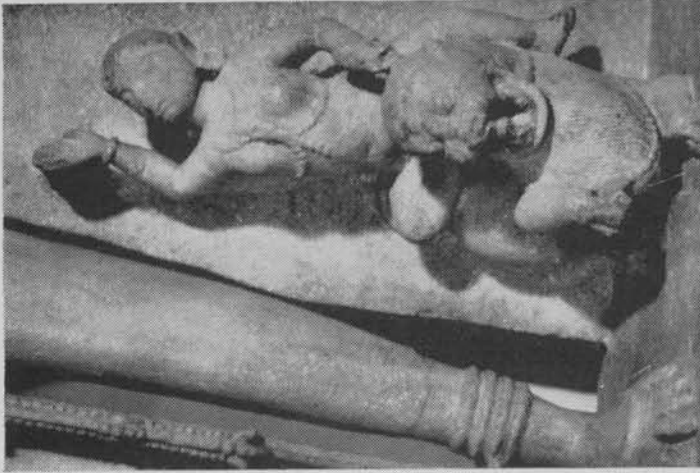


Fig. 3



Fig. 4

- description. His fig. 22 illustrates an image of 1477 A.D. which follows this account.
- 10 Shah, "Jaina Bronzes", Pls 67, 68.
 - 11 P. Pai, *The Sensuous Immortals* (Los Angeles, N.d.) Pl. 20; U P. Shah, *Akota Bronzes* (Bombay 1959), Pls. 14, 48b etc
 - 12 The sculpture from Hinglajgarh has not been published; for the bronze in the National Museum see Ghosh, III, Pl. 343 B.
 - 13 Scholarly opinion, however, has always assumed that the British Museum sculpture represents the Brahmanical Sarasvatī.
 - 14 Guide to the Archaeological Museum in Gwalior (Gwalior, N.d.), Pl. XII b; two unpublished sculptures from Hinglajgarh in the Indore Museum; N.K. Bhattasali, *Iconography of Buddhist and Brahmanical Sculptures in the Dacca Museum* (reprinted New Delhi 1972), Pl. LXIII.
 - 15 One of the two Pallu sculptures is published in Ghosh, III, Pl. 337.
 - 16 For instance T.A. Gopinath Rao, *Elements of Hindu Iconography* I/2 (reprinted Delhi 1968), Pl. CXV from Bagali in Karnataka.
 - 17 Haridas Bhattacharyya, "Sarasvatī the Goddess of learning", in *Commemorative Essays Presented to Professor K. B. Pathak* (Poona 1934), p. 50.
 - 18 Vincent Smith, *The Jaina Stupa and other Antiquities of Mathura* (reprinted Varanasi 1969), Pl. XCIX.
 - 19 A. C. Mittal, *The Inscriptions of Imperial Paramāras* (Ahmedabad 1979), pp. 69-70, lists these attempts, to which add Dikshit, p. xiv, fn. 1.
 - 20 Mittal, Index s. v. for inscriptional references.

LIST OF FIGURES

1. So-called Vagdevī (properly, yakshī Ambikā) in the British Museum. V. S. 1091 or 1034-35 A. D.
2. Detail showing the elephant goad in Ambikā's hand.
3. Detail of the figures on Ambikā's left.
4. Detail of the figures on Ambikā's right.
5. The pedestal inscription.

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

Form IV

(See Rule 8)

- | | |
|---|--|
| 1. Place of Publication | Ahmedabad. |
| 2. Periodicity of its Publication | Quarterly. |
| 3. Printer's Name | Swami Shri Tribhuvandasji Shastri |
| Nationality | Indian. |
| Address | Shri Ramanand Printing Press,
Kakaria Road, Ahmedabad-22. |
| 4. Publisher's Name | Nagin J. Shah. |
| Nationality | Indian. |
| Address | Director,
L. D. Institute of Indology,
Ahmedabad-9. |
| 5. Editors' Names | (1) Dalsukh Malvania
(2) Dr. H. C. Bhayani
(3) Nagin J. Shah |
| Nationality | Indian. |
| Address | L. D. Institute of Indology,
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, Nagin J. Shah, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

Signature of Publisher.
Nagin J. Shah

जैन कर्म सिद्धान्तः बन्धन और मुक्ति की प्रक्रिया सागरमल जैन

कर्म सिद्धान्त का अर्थ :

वैज्ञानिक जगत में तथ्यों और घटनाओं की व्याख्या के लिए जो स्थान कार्य-कारण सिद्धान्त का है आध्यात्मिक जगत में वही स्थान 'कर्म सिद्धान्त' का है। कर्म सिद्धान्त का आशय यही है कि आध्यात्मिक और नैतिक जगत में भी भौतिक जगत की ही भाँति पर्याप्त कारण के बिना कुछ भी घटित नहीं हो सकता। फिर भी हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि कर्म सिद्धान्त का एक दोहरा अर्थ है, एक ओर वह हमारे वर्तमान व्यक्तित्व एवं वर्तमान जीवन के सुख-दुःख की व्याख्या हमारे भूतकालीन व्यक्तित्व एवं जीवन शैली के आधार पर करता है और हमारे वर्तमान के लिए हमें स्वयं ही उत्तरदायी बनाकर प्रतिवैशी और ईश्वर के प्रति कटुता का निवारण करता है, तो दूसरी वह हमें सचेत करता है कि हमारी वर्तमान जीवन शैली ही हमारे भावी व्यक्तित्व की निर्माता है। एक ओर वह वर्तमान को भूत के प्रकाश में समझने का प्रयास है तो दूसरी ओर वह वर्तमान के द्वारा 'भावा' की रचना या निर्मिति का व्याख्याकार भी। इस प्रकार कर्म सिद्धान्त एक व्यापक अर्थ में व्यक्ति के बन्धन से मुक्ति तक की समस्त प्रक्रिया की व्याख्या प्रस्तुत करता है। उसकी आधारभूत मान्यता यह है कि व्यक्ति ही अपने व्यक्तित्व का निर्माता है। हम जो कुछ हैं और हमें जो कुछ होना है, उसके मूल कारण हम ही हैं। कर्म सिद्धान्त की कुछ मौलिक एवं आधारभूत मान्यताएँ निम्न हैं—

कर्म सिद्धान्त की आधारभूत मान्यताएँ :

(अ) व्यक्ति का वर्तमान व व्यक्तित्व उसके पूर्ववर्ती व्यक्तित्व (चरित्र) का परिणाम है और यही वर्तमान व्यक्तित्व (चरित्र) उसके भावी व्यक्तित्व का निर्माता है,

(ब) नैतिक दृष्टि से जिस व्यक्ति ने क्रियाएँ की हैं वहीं उनके परिणामों का भोक्ता भी है। यदि वह उन सब परिणामों को इस जीवन में नहीं भोग पाता है, तो वह उन परिणामों को भोगने के लिए भावी जन्म ग्रहण करता है। इस प्रकार कर्म सिद्धान्त से पुनर्जन्म का सिद्धान्त भी फलित होता है।

(स) साथ ही इन परिणामों के भोग के लिए इस शरीर को छोड़ने के पश्चात् दूसरा शरीर ग्रहण करने वाला कोई स्थायी तत्व भी होना चाहिए। इस प्रकार नैतिक कृत्यों के अनिवार्य फल भोग के साथ आत्मा की अमरता का सिद्धान्त जुड़ जाता है। यदि कर्म सिद्धान्त की मान्यता के साथ आत्मा की अमरता स्वीकार नहीं की जाती है तो जैन विचारकों की दृष्टि में कृत प्रणाश और अकृत भोग के दोष उपस्थित होते हैं। उनकी दृष्टि में आत्मा की अमरता या नित्यता की धारणा के अभाव में कर्म सिद्धान्त काफी निर्बल पड़ जाता है। इस प्रकार आत्मा की अमरता की धारणा कर्म सिद्धान्त की अनिवार्य फलश्रुति है।

(द) कर्म सिद्धान्त यह मानकर चलता है कि आचार के क्षेत्र में शुभ और अशुभ ऐसी दो प्रकार की प्रवृत्तियाँ होती हैं। साथ ही शुभ प्रवृत्ति का प्रतिफल शुभ और अशुभ प्रवृत्ति का प्रतिफल अशुभ होता है।

(इ) कर्म सिद्धान्त चेतन आत्म तत्त्व को प्रभावित करने वाली प्रत्येक घटना एवं अनुभूति के कारण की खोज बाह्य जगत में नहीं करता वरन् आन्तरिक जगत में करता है। वह स्वयं चेतन सत्ता में ही उनके कारण को खोजने की कोशिश करता है।

जैन दर्शन में 'कर्म' शब्द का अर्थ :

सामान्यतया क्रिया को कर्म कहा जाता है, कियाएँ तीन प्रकार की मानी गई हैं। १-शारीरिक, २-मानसिक, और ३-वाचिक; शास्त्रीय भाषा में इन्हें योग कहा गया है। लेकिन जैन परम्परा में कर्म का यह क्रिया-परक अर्थ कर्म शब्द की एक आंशिक व्याख्या ही प्रस्तुत करता है। उसमें क्रिया के हेतु पर भी विचार किया गया है। आचार्य देवेन्द्र सूरि कर्म की परिभाषा प्रस्तुत करते हुए लिखते हैं जीव की क्रिया का जो हेतु है, वह कर्म है। पं. सुखलाल जी कहते हैं मिथ्यात्व कषाय आदि कारणों से जीव के द्वारा जो किया जाता है वही कर्म कहलाता है। इस प्रकार वे कर्म के हेतु और क्रिया दोनों को ह कर्म के अन्तर्गत ले जाते हैं। जैन परम्परा में कर्म के दो पक्ष हैं (१) रागद्वेष, कषाय आदि मनो-भाव और (२) कर्म पुद्गल। कर्म पुद्गल क्रिया का हेतु है और रागद्वेषादि क्रिया है। कर्म पुद्गल से तात्पर्य उन जड़ परमाणुओं से है, जो प्राणी की किसी क्रिया के कारण आत्मा की ओर आकर्षित होकर उससे अपना सम्बन्ध स्थापित करते हैं और समय विशेष के परिपक्व होने पर अपने फल (त्रिपाक) के रूप में विशेष प्रकार की अनुभूतियाँ उत्पन्न कर अलग हो जाते हैं। अतः द्रव्य-कर्म कहते हैं। संक्षेप में जैन विचारणा में कर्म से तात्पर्य आत्म-शक्ति को प्रभावित करने वाले कुष्ठितकाम्ये वाले तत्त्वों से है।

सम्प्रति आन्तरिक दर्शन में एक ऐसी सत्ता को स्वीकार किया है जो आत्म तत्त्व या चेतना की शुद्धता को प्रभावित करती है। जैन दर्शन उसे कर्म कहता है। वही सत्ता वेदान्त में माया या अविद्या, सांख्य में प्रकृति, न्याय दर्शन में अदृष्ट और मीमांसा में अपूर्व के नामों से अभिहित की गई है। जो दर्शन में वही कर्म के साथ साथ अविद्या, संस्कार और वासना के नामों से भी जानी जाती है। न्याय दर्शन में अदृष्ट और संस्कार तथा वैशेषिक दर्शन में प्रमाणात् भी जैन दर्शन के कर्म के समानार्थक रूप में प्रयुक्त हुए हैं। सांख्य दर्शन में प्रकृति (त्रिगुणसमूह) और योग दर्शन में आवाय शब्द भी इसी अर्थ को अभिव्यक्त करते हैं। जैन दर्शन का 'प्रमा' शब्द भी जैन दर्शन के कर्म का समानार्थक है। यद्यपि उपरोक्त शब्द कर्म के पर्यायवाची कहे जा सकते हैं फिर भी प्रत्येक शब्द अपने गहन विश्लेषण में एक-दूसरे के कुछ अतिरिक्त अभिव्यञ्जना भी करता है। फिर भी सभी विचारणाओं में एक ससत्ता है और वह यह कि सभी कर्म-संस्कार को आत्मा के बन्धन या दुःख के कारण के रूप में स्वीकार करते हैं। जैन विचारणा दो प्रकार के कारण मानती है-१-निमित्त कारण और २-उत्पदान कारण। कर्म सिद्धान्त में कर्म के निमित्त कारण के रूप में कर्म स्वयं उत्पदान कारण के रूप में आत्मा को स्वीकार किया गया है।

कर्म का भौतिक स्वभाव

जैन दर्शन में कर्म और मुक्ति की प्रक्रिया की व्याख्या बिना अजीब (जड़) तत्व की विवेचना के सम्भव नहीं। आत्मा के बन्धन का कारण क्या? जब यह प्रश्न जैन दार्शनिकों के सम्मुख आया तो उन्होंने बताया कि आत्मा के बन्धन का कारण मात्र आत्मा नहीं है।

पारमार्थिक दृष्टि से विचार किया जावे तो जिस प्रकार कुम्हार, चक्र आदि निमित्तों के बिना मिट्टी स्वतः घट का निर्माण नहीं कर सकती उसी प्रकार आत्मा (स्वतः) बिना किसी बाह्य निमित्त के कोई भी ऐसी क्रिया नहीं कर सकता जो उसके बन्धन का कारण हो। वस्तुतः क्रोध आदि कषाय, राग, द्वेष एवं मोह आदि बन्धन कारक मनोवृत्तियाँ भी आत्मा में स्वतः उत्पन्न नहीं हो सकती जब तक कि वे कर्म वर्गणाओं के विपाक के रूप में जेतना के समक्ष उपस्थित नहीं होती। यदि मनोवैज्ञानिक की दृष्टि से कहा जावे तो जिस प्रकार शरीरसायनों और रक्तसायनों के परिवर्तन हमारे संवेगों (मनोभावों) का कारण होते हैं और संवेगों के कारण हमारे रक्तसायन और शरीरसायन में परिवर्तन होते हैं, दोनों परिवर्तन परस्पर सापेक्ष हैं, ठीक उसी प्रकार कर्म करने के लिए आत्म तत्त्व और जड़ तत्त्व परस्पर सापेक्ष है। जड़ वर्गणाओं के कारण मनोभाव उत्पन्न होते हैं और उन मनोभावों के कारण पुनः जड़ कर्म परमाणुओं का बन्ध होता है, जो अपनी विपाक अवस्था में पुनः मनोभावों (कषायों) का कारण बनते हैं, इस प्रकार मनोभावों (आत्मिक प्रवृत्ति) और जड़ कर्म परमाणुओं का पारस्परिक प्रभाविकता का क्रम चलता रहता है। जैसे वृक्ष और बीज के पारस्परिक सम्बन्ध है, इसी प्रकार आत्मा के बन्धन की दृष्टि से आत्मा जड़ी। अशुद्ध मनोवृत्तियों (कषाय एवं मोह) और कर्म परमाणुओं में पारस्परिक सम्बन्ध है। जड़ कर्म परमाणु और आत्मा में बन्धन की दृष्टि से क्रमशः निमित्त और उपादान का सम्बन्ध यद्वन्तःगम्य है। कर्म पुद्गल बन्धन का निमित्त कारण है और आत्मा उसका उपादान कारण है।

जैन विचारक एकान्त रूप में न तो आत्मा को स्वतः ही बन्धने का कारण मानते हैं और न जड़ कर्म वर्गणाओं को अपितु यह मानते हैं कि जड़ कर्म वर्गणाओं के निमित्त से आत्मा बन्ध करता है।

द्रव्य कर्म और भाव कर्म :

कर्म के द्रव्यात्मक और भावात्मक ऐसे दो पक्ष हैं। प्रत्येक कर्म संकल्प के हेतु के रूप में विचारक आत्मा (उपादान कारण) और उस विचार का प्रेरक (निमित्त कारण) दोनों ही आवश्यक है। आत्मा के मानसिक विचार भाव कर्म है और ये मनोभाव निमित्त से होते हैं या जो इनका प्रेरक है वह द्रव्य कर्म है। आचार्य नेमिचन्द्र शिर्डीहार ने कर्म के चेतन अचेतन पक्षों की व्याख्या करते हुए लिखते हैं—पुद्गल विण्ड द्रव्य कर्म और उसकी चेतना को प्रभावित करने वाली शक्ति भाव कर्म है। कर्म विद्वान्त की समुचित व्याख्या के लिए यह आवश्यक है कि कर्म के आकार (Form) और विषयवस्तु (Matter) दोनों ही हो। जड़ कर्म परमाणु कर्म की विषय वस्तु है, और मनोभाव उसके आकार है। हमारे सुख दुःखादि अनुभवों अथवा शुभाशुभ कर्म संकल्पों के लिए कर्म परमाणु भौतिक कारण है और मनोभाव चैतनिक कारण है। आत्मा में जो मिथ्यात्व (अज्ञान) और कषाय (अशुभ-चित्तवृत्ति) रूप राग, द्वेष आदि भाव है, वही भाव-कर्म है। भाव-कर्म आत्मा का वैभाविक परिणाम (दूषित वृत्ति) है और आत्मा स्वयं ही उसका उपादान है। भाव-कर्म का भी आन्तरिक कारण आत्मा है जैसे घट का आन्तरिक (उपादान) कारण मिट्टी है। द्रव्य-कर्म सूक्ष्म कार्मण जाति के परमाणुओं का विकार है और आत्मा उनका निमित्त कारण है।

जैसे कुम्हार बड़े का निमित्त कारण है। आचार्य विद्यानन्दी ने अष्ट सहस्री में द्रव्य कर्म को 'आवरण' और भाव कर्म को 'दोष' के नाम से अभिहित किया है। चूंकि द्रव्य कर्म आत्म-शक्तियों के प्रकटन को रोकता है अतः वह 'आवरण' है और भाव कर्म स्वयं आत्मा की ही विभावावस्था है अतः वह 'दोष' है। जिस प्रकार जैन विचारणा में कर्म के आवरण और दोष दो कार्य होते हैं उसी प्रकार वेदान्त में माया के दो कार्य माने गये हैं आवरण और विक्षेप। आचार्य ने आवरण और दोष अथवा द्रव्य कर्म और भाव कर्म के मध्य अन्योन्य कार्य-कारण सम्बन्ध स्वीकार किया है। जैन कर्म सिद्धान्त में मनोविकारों के स्वरूप का निर्धारण कर्म परमाणुओं के स्वरूप के निर्धारण पर निर्भर होता है और कर्म परमाणुओं के स्वरूप का निर्धारण मनोविकारों के आधार पर होता है। इस प्रकार जैन विचारणा में कर्म के चेतन और अचेतन दोनों पक्षों को स्वीकार किया गया है जिसे वह अपनी पारिभाषिक शब्दावलि में द्रव्य-कर्म और भाव कर्म कहती है।

जिस प्रकार किसी कार्य के लिए निमित्त और उपादान दोनों प्रकार के कारण आवश्यक है उसी प्रकार जैन कर्म सिद्धान्त के अनुसार आत्मा (जीव) के प्रत्येक कर्म संकल्प के लिए उपादान रूप में भाव कर्म (मनोविकार) और निमित्त रूप में द्रव्य कर्म (कर्म परमाणु) दोनों ही आवश्यक हैं। जड़ परमाणु कर्म का भौतिक या अचित पक्ष है और जड़ कर्म परमाणुओं से प्रभावित विकारयुक्त चेतना की अवस्था कर्म का चैतन्य पक्ष है। जैन विचारणा के अनुसार जीव की, जो शुभाशुभ रूप नैतिक प्रवृत्ति है, उसका मूल कारण तो मानसिक (भावकर्म) है लेकिन उन मानसिक वृत्तियों के लिए जिस बाह्य कारण की अपेक्षा है वह द्रव्य कर्म है। इसे हम व्यक्ति का परिवेश कह सकते हैं। मनोवृत्तियों किंवा भावों की उत्पत्ति स्वतः नहीं हो सकती है, उसका भी कारण अपेक्षित है। सभी भाव जिस निमित्त की अपेक्षा करते हैं वही द्रव्य कर्म है। इसी प्रकार जब तक आत्मा में कषायों (मनोविकार) किंवा भावकर्म की उपस्थिति नहीं हो तब तक कर्म परमाणु जीव के लिए कर्म रूप में (बन्धन के रूप में) परिणत नहीं हो सकता। इस प्रकार कर्म के दोनों पक्ष अपेक्षित हैं।

द्रव्य कर्म और भाव कर्म का सम्बन्ध :

पंडित सुखलाल जी लिखते हैं भाव कर्म के होने में द्रव्य कर्म निमित्त है और द्रव्य कर्म में भाव कर्म निमित्त। उन दोनों का वापस में बीजांकुर की तरह कार्य-कारण-भाव सम्बन्ध है। इस प्रकार जैन दर्शन में कर्म के चेतन पक्ष और जड़ पक्ष में बीजांकुरवत् पारस्परिक कार्य-कारण सम्बन्ध माना गया है। जैसे बीज से वृक्ष और वृक्ष से बीज बनता है और उनमें किसी को भी पूर्वापर नहीं कहा जा सकता है, उसी प्रकार द्रव्य कर्म और भाव कर्म में भी किसी पूर्वापरता का निश्चय नहीं किया जा सकता है। यद्यपि प्रत्येक द्रव्यकर्म की अपेक्षा से उसका भावकर्म पूर्व होगा और प्रत्येक भावकर्म के लिए उसका द्रव्यकर्म पूर्व होगा। वस्तुतः इनमें स्वतंत्र अपेक्षा से अनादि कार्य कारण भाव है। उग्राध्याय अमर मुनिजी भी लिखते हैं भाव कर्म के होने में पूर्व बद्ध द्रव्य कर्म निमित्त है और वर्तमान में बध्यमान द्रव्य कर्म में भाव कर्म निमित्त है। दोनों में निमित्त नैमित्तिक रूप कार्य-कारण सम्बन्ध है।⁶

बन्धन की प्रक्रिया :

यहाँ पर यह प्रश्न भी स्वाभाविक रूप से उत्पन्न हो सकता है कि कर्मों के भौतिक पक्ष को क्यों स्वीकार करें ? बौद्ध विचारणा कर्म के चैतन्य पक्ष को ही स्वीकार करती है

और यह मानती है कि बन्धन का कारण अविद्या, वासना, तृष्णादि चैतसिक तत्त्व ही है । डा. टाटिया इस सन्दर्भ में जैन विचारणा की समुचितता पर प्रकाश डालते हुए लिखते हैं 'यद्यपि यह तर्क दिया जा सकता है कि क्रोधादि कषाय, जो आत्मा के बन्धन की स्थितियाँ हैं, वे आत्मा के ही गुण हैं और इसलिए आत्मा के गुणों (चैतसिक दशाओं) को आत्मा के बन्धन का कारण मानने में कोई कठिनाई नहीं आती है । लेकिन इस सम्बन्ध में जैन विचारकों का उत्तर यह होगा कि क्रोधादि कषाय अवस्थाएँ बन्ध की प्रकृतियाँ हैं, क्रोधादि आदि कषाय अवस्था में होना तो स्वतः ही आत्मा का बन्धन है वे बन्धन उपाधि (निमित्त-कारण) नहीं हो सकती । कषाय बन्धन का सृजन करती है लेकिन उनकी उपाधि (Condition) को तो अनिवार्यता उनसे भिन्न होना चाहिए । क्योंकि कषाय आत्मा के गुण हैं, इसलिए उनका कारक या उपाधि (निमित्त) आत्मा के गुणों से भिन्न होना चाहिए और इस प्रकार कषाय और बन्धन की उपाधि या निमित्त कारण अनिवार्य रूप से भौतिक होना चाहिए । यदि बन्धन का कारण आन्तरिक और चैतसिक ही है और किसी बाह्य तत्त्व से प्रभावित नहीं होता तो फिर उससे मुक्ति का क्या अर्थ होता ? जैन विचारणा के अनुसार यदि बन्धन और बन्धन का कारण दोनों ही समान प्रकृति के हैं तो उपादान और निमित्त कारण का अन्तर ही समाप्त हो जायेगा । यदि कषाय आत्मा में स्वतः ही उत्पन्न हो जाते हैं तो वे उसका स्वभाव ही होंगे और यदि वे आत्मा का स्वभाव हैं तो उन्हें छोड़ा नहीं जा सकेगा और यदि उन्हें छोड़ना सम्भव नहीं तो मुक्ति भी सम्भव नहीं होगा । दूसरे जो स्वभाव हैं, वह आन्तरिक एवं स्वतः हैं और यदि स्वभाव में स्वतः बिना किसी बाह्य निमित्त के ही विकार आ सकता है तो फिर बन्धन में आने को सम्भावना बनो रहेगी और मुक्ति का कोई अर्थ ही नहीं रहेगा । यदि पानी में स्वतः ही ऊष्णता उत्पन्न हो जावे तो शीतलता उसका स्वभाव नहीं हो सकता । आत्मा में भी यदि मनोविकार स्वतः ही उत्पन्न हो सके तो वह निर्विकार नहीं रह सकता । जैन विचारणा यह मानती है कि ऊष्णता के संयोग से किस प्रकार पानी स्वगुण शीतलता को छोड़ विकारी हो जाता है वैसे ही आत्मा जड़ कर्म परमाणुओं के संयोग से ही विकारी बनता है । कषायादि भाव आत्मा की विभाव अवस्था के सूचक हैं, वे स्वतः ही विभाव के कारण नहीं हो सकते। विभाव स्वतः प्रसूत नहीं होता उसका कोई बाह्य निमित्त अवश्य होना चाहिए । जैसे पानी को शीतलता की स्वभाव दशा से ऊष्णता की विभाव दशा में परिवर्तित होने के लिए स्वभाव से भिन्न अग्नि के बाह्य निमित्त का संयोग आवश्यक होता है उसी प्रकार आत्मा को ज्ञानदर्शनरूप स्व स्वभाव का परित्याग कर कषाय रूप विभाव दशा को ग्रहण करने के लिए बाह्य निमित्त के रूप कर्म पुद्गलों का होना आवश्यक है । जैन विचारकों के अनुसार जड़ कर्म परमाणु और चेतन आत्मा के पारस्परिक सम्बन्ध के बिना विभाव दशा या बन्धन कथमपि सम्भव नहीं होता ।

समग्र दृष्टिकोण की आवश्यकता :

कर्ममय नैतिक जीवन की समुचित व्यवस्था के लिए, बन्धन और मुक्ति के वास्तविक विश्लेषण के लिए, समग्र दृष्टिकोण की आवश्यकता है । एक समग्र दृष्टिकोण बन्धन और मुक्ति को न तो पूर्णतया जड़ प्रकृति पर आरोपित करता है और न उसे मात्र चैतसिक तत्त्वों

जैन कर्म सिद्धान्त : बन्धन और मुक्ति की प्रक्रिया

पर आधारित करता है। यदि कर्म का अचेतन या जड़ पक्ष ही स्वीकार किया जाए तो कर्म आकारहीन विषय वस्तु होगा और यदि कर्म मात्र का चैतसिक पक्ष ही मात्र स्वीकार किया जावे तो कर्म विषय वस्तु विहीन आकार होगा। लेकिन विषयवस्तुविहीन आकार और आकारविहीन विषयवस्तु दोनों ही वास्तविकता से दूर है।

जैन कर्म सिद्धान्त ने कर्म के भौतिक (जड़) एवं भावात्मक पक्ष पर समुचित जोर देकर जड़ और चेतन के मध्य एक वास्तविक सम्बन्ध बनाने का प्रयास किया है। डा० टाटिया लिखते हैं 'कर्म अपने पूर्ण विश्लेषण में जड़ और चेतन के मध्य योजक कड़ो है—यह चेतन और चेतन संयुक्त जड़ के पारस्परिक परिवर्तनों की सहयोगात्मकता को अभिव्यंजित करता है।...सांख्य-योग के अनुसार कर्म पूर्णतः जड़ प्रकृति से सम्बन्धित है और इसलिए वह प्रकृति ही है जो बन्धन में आती है और मुक्त होती है। बौद्ध दर्शन के अनुसार कर्म पूर्णतया चेतना से सम्बन्धित है और इसलिए चेतना ही बन्धन में आती है और मुक्त होती है लेकिन जैन विचारक जगत के इस एकांगी दृष्टिकोण से सन्तुष्ट नहीं थे उनके अनुसार संसार का अर्थ है जड़ और चेतन का पारस्परिक बन्धन और मुक्ति का अर्थ है दोनों का अलग अलग हो जाना'।¹

इस प्रकार बन्धन का तात्पर्य है, आत्मा के वैकारिक कषायों के कारण कर्म-वर्गणा के पुद्गलों का कर्म रूप में परिणत होना और कर्मों के कारण आत्मा के कषाय-भावों का उदय होना। जैन दर्शन के अनुसार बन्धन की प्रक्रिया यह है कि जब आत्मा में पूर्व-जन्म कर्मों के उदय के कारण राग-द्वेष आदि कषाय भाव उत्पन्न होता है तो आत्मा के साम्निध्य में रहे हुए कर्म वर्गणा के परमाणु 'कर्म' रूप में परिणत हो 'बन्धन' करते हैं। जिस प्रकार चुम्बक के गुण से युक्त लोहा अपने आकर्षण शक्ति से निकट रहे हुए लौह तत्व से आबद्ध कर स्वयं उसे चुम्बक के गुण से युक्त बना देता है उसी प्रकार कर्म युक्त आत्मा के कर्म अपने उदयकाल में नवीन कर्म परमाणुओं को आकर्षित कर कर्म रूप में परिणत करते रहते हैं। यही बन्धन की प्रक्रिया का अनादि क्रम है। 'आत्मा के रागादि भाव से क्रियाएँ होती हैं, क्रियाओं से कर्म परमाणुओं का आस्रव (आकर्षण) होता है और कर्मस्त्रव से कर्म बन्ध होता है। यह बन्धन की प्रक्रिया कर्मों के स्वभाव (प्रकृति), मात्रा, कालमर्यादा और तीव्रता इन चारों बातों का निश्चय कर सम्पन्न होती है।'²

(अ) प्रकृति बन्ध—यह कर्म परमाणुओं की प्रकृति (स्वभाव) का निश्चय करता है, अर्थात् उसके द्वारा आत्मा की ज्ञानशक्ति, दर्शनशक्ति आदि किस शक्ति का आवरण होगा, इस बात का निर्धारण प्रकृति बन्ध करता है।

(ब) प्रदेश बन्ध—कर्म परमाणु आत्मा के किस विशेष भाग का आवरण करेंगे इसका निश्चय प्रदेश बन्ध करता है। यह मात्रात्मक होता है। दूसरे शब्दों में स्थिति और अनुभाग से निरपेक्ष कर्म दलितों की संख्या की प्रधानता से कर्म परमाणुओं का ग्रहण प्रदेश बन्ध कहलाता है।

(स) स्थिति बन्ध—कर्म परमाणु कितने समय तक सत्ता में रहेंगे और कब अपना फल देना प्रारम्भ करेंगे इस काल-मर्यादा का निश्चय स्थिति बन्ध करता है। यह समय मर्यादा का सूचक है।

(द) अनुभाग बन्ध-यह कर्मों के बन्ध एवं विपाक की तीव्रता और मन्दता का निश्चय करता है। यह तीव्रता या गहनता (Intensity) का सूचक है।

कर्म की मूर्तता :

जैन दर्शन के अनुसार द्रव्य-कर्म पुद्गल जन्य है, अतः मूर्त माना गया है। कारण से जिस प्रकार कार्य का अनुमान होता है उसी प्रकार कार्य से भी कारण का अनुमान होता है। इस सिद्धान्त के अनुसार शरीर आदि कार्य मूर्त है तो उनका कारण कर्म भी मूर्त ही होना चाहिए। कर्म की मूर्तता सिद्ध करने के लिए कुछ तर्क इस प्रकार दिए जा सकते हैं- कर्म मूर्त है, क्योंकि उसके सम्बन्ध से सुख-दुःख आदि का संवेदन होता है, जैसे भोजन से। कर्म मूर्त है, क्योंकि उसके सम्बन्ध से वेदना होती है, जैसे अग्नि से। यदि कर्म अमूर्त होता, तो उनके कारण सुख दुःखादि की वेदना सम्भव नहीं होती।

मूर्त का अमूर्त पर प्रभाव :

किन्तु प्रश्न यह है कि यदि कर्म मूर्त है, तो फिर वह अमूर्त आत्मा पर अपना प्रभाव कैसे डालता है? जिस प्रकार वायु और अग्नि का अमूर्त आकाश पर किसी प्रकार का प्रभाव नहीं पड़ता, उसी प्रकार अमूर्त आत्मा पर भी मूर्त कर्म का कोई प्रभाव नहीं पड़ना चाहिए? इसका उत्तर इतना ही है कि जैसे अमूर्त ज्ञान आदि गुणों पर मूर्त मदिरा आदि का प्रभाव पड़ता है, वैसे ही अमूर्त जीव पर भी मूर्त कर्म का प्रभाव पड़ सकता है। उक्त प्रश्न का एक दूसरा तर्क संगत एवं निर्दोष समाधान यह भी है, कि कर्म के सम्बन्ध से आत्मा कथंचित् मूर्त भी है। क्योंकि संसारी आत्मा अनादि काल से कर्म संतति से सम्बद्ध है, इस अपेक्षा से आत्मा सर्वथा अमूर्त नहीं है, अपितु कर्म-सम्बद्ध होने के कारण मूर्तः अमूर्त होते भी कथंचित् मूर्त है। इस दृष्टि से भी अमूर्त आत्मा पर मूर्त कर्म का उपघात, अनुग्रह और प्रभाव पड़ता है।¹⁷⁰ वस्तुतः जिस पर कर्म सिद्धान्त का नियम लागू होता है वह व्यक्तित्व अमूर्त नहीं है। हमारा वर्तमान व्यक्तित्व शरीर (भौतिक) और आत्मा (अभौतिक) का एक विशिष्ट संयोग है। एक सशरीर युक्त आत्मा भौतिक तथ्यों से अप्रभावित नहीं रह सकता है। जब तक आत्मा शरीर (कर्म-शरीर) के बन्धन से मुक्त नहीं हो जाता तब तक वह अपने को भौतिक प्रभावों से पूर्णतया अप्रभावित नहीं रख सकती। मूर्त शरीर के माध्यम से उस पर मूर्त कर्म का प्रभाव पड़ता है।

मूर्त कर्म का अमूर्त आत्मा से सम्बन्ध :

सम्भवतः यह प्रश्न भी उठ सकता है कि मूर्त कर्म अमूर्त आत्मा से कैसे सम्बन्धित होते हैं। जैन विचारकों की दृष्टि में इस प्रश्न का समाधान यह है कि जैसे मूर्त घट अमूर्त अकाश के साथ सम्बन्धित होता है वैसे ही मूर्त कर्म अमूर्त आत्मा के साथ सम्बन्धित होते हैं। जैन विचारकों ने आत्मा और कर्म के सम्बन्ध को नीर-शोरवत् अथवा अग्नि-लोदपिण्डवत् माना है। सम्भवतः यह प्रश्न उठया जा सकता है कि यदि दो स्वतन्त्र सत्ताओं जड़ कर्म परमाणु और चेतन में पारस्परिक प्रभावकता को स्वीकार किया जावेगा तो फिर मुक्तावस्था में भी जड़ कर्म परमाणु आत्मा को प्रभावित किए बिना नहीं रहेगे और मुक्ति का कोई अर्थ नहीं होगा और यदि वे परस्पर एक दूसरे को प्रभावित करने में सक्षम नहीं हैं तो फिर बन्धन ही कैसे सिद्ध होगा? आचार्य कुन्दकुन्द ने इस प्रश्न का

उत्तर देते हुए कहा है कि जैसे स्वर्ण की चड़ में रहने पर भी जंग नहीं खाता जबकि लोहा जंग खा जाता है इसी प्रकार शुद्धात्मा कर्म परमाणुओं के मध्य रहते हुए भी उनके निमित्त से विकारी नहीं बनता जबकि अशुद्ध आत्मा विकारी बन जाता है। जब कर्म परमाणु उसी आत्मा को विकारी बना सकते जो पूर्व में राग द्वेष आदि से अशुद्ध है।¹¹ वस्तुतः आत्मा जब भौतिक शरीर से युक्त होता है तभी तक भौतिक कर्म परमाणु अथवा भौतिक तत्त्व उसे प्रभावित कर सकते हैं। कर्म शरीर के रूप में रहे हुए कर्म परमाणु ही बाह्य जगत के कर्म परमाणुओं का आकर्षण कर सकते हैं। चूंकि मुक्तावस्था में आत्मा अशरीरी होता है अतः उस अवस्था में कर्म परमाणुओं की उपस्थिति में भी उसे बन्धन में आने की कोई सम्भावना नहीं रहती है।

कर्म और विपाक की परम्परा :

राग द्वेष आदि की शुभाशुभ वृत्तियाँ ही भाव कर्म के रूप में आत्मा की अवस्था विशेष ही है। भाव कर्म की उपस्थिति में ही द्रव्य कर्म का आत्मा के द्वारा ग्रहण किया जाता है। भाव कर्म के निमित्त से द्रव्य कर्म का आस्रव (आगमन) होता रहता है और यही द्रव्य कर्म समय विशेष पर भाव कर्म का कारण बन जाता है इस प्रकार कर्म प्रवाह चलता रहता है और यह कर्म प्रवाह ही संसार है। कर्म और विपाक की परम्परा से यह संसार चक्र प्रवर्तित होता रहा है। कर्म से ही पुनर्जन्म होता है और यह संसार प्रवर्तित होता है।¹² अतः यह प्रश्न महत्वपूर्ण है कि कर्म और आत्मा का सम्बन्ध कब से है, अथवा कर्म और विपाक का परंपरा का प्रारम्भ कब हुआ। यदि हम इसे सादि मानते हैं तो यह मानना पड़ेगा कि किसी काल विशेष में आत्मा बद्ध हुआ और उसके पहले मुक्त था, फिर उसे बन्धन में आने का क्या कारण? यदि मुक्तात्मा को बन्धन में आने की सम्भावना मानी जावे तो मुक्ति का मूल्य अधिक नहीं रह पाता। दूसरी ओर यदि इसे अनादि माना जावे तो जो अनादि है वह अनन्त भी होगा और इस अवस्था में मुक्ति की कोई सम्भावना ही नहीं रह पावेगी।

कर्म के अनादि और सादि होने के सम्बन्ध में जैन दृष्टि :

जैन दार्शनिकोंने इस समस्या के समाधान के लिए एक सापेक्षिक उत्तर दिया है उनका कहना है कि कर्म परम्परा कर्म विशेष की अपेक्षा से सादि और सान्त है और प्रवाह की दृष्टि से अनादि और अनन्त है, लेकिन कर्म परम्परा का यह प्रवाह भी व्यक्ति विशेष की दृष्टि से अनादि है और अनन्त नहीं है। उसे अनन्त नहीं मानने का कारण यह है कि कर्म विशेष के रूप में तो सादि है और यदि व्यक्ति नवीन कर्मों का उत्पादन रोक सके तो वह परम्परा अनन्त नहीं रह सकती। जैन दार्शनिकों के अनुसार राग द्वेष रूपी कर्म बीज के भुन जाने पर कर्म प्रवाह की परम्परा समाप्त हो जाती है। कर्म परम्परा के सम्बन्ध में यही एक ऐसा दृष्टिकोण है जिसके आधार पर बन्धन का अनादित्व, मुक्ति से अनादित्व और मुक्ति की सम्भावना की समुचित व्याख्या हो सकती है।

कर्म की विभिन्न अवस्थाएँ :

जैन विचारणा में कर्मों की विभिन्न अवस्थाओं पर भी गहराई से विचार हुआ है। प्रमुख रूप से कर्मों की दस अवस्थाएँ मानी गई हैं— (१) बन्ध (२) संक्रमण (३) उत्कर्षण,

(४) अपवर्तन, (५) सत्ता, (६) उदय, (७) उदीरणा, (८) उपशमन, (९) निवृत्ति और (१०) निकाचना ।^{१०}

(१) बन्ध— कषाय एवं योग के फलस्वरूप कर्म परमाणुओं का आत्म प्रदेशों से जो सम्बन्ध होता है, उसे बन्ध कहा जाता है ।^{११} बन्धन के स्वरूप, कारक, प्रकार आदि की विस्तृत चर्चा अन्यत्र की गई है अतः उसे वहाँ देखा जा सकता है ।

(२) संक्रमण— एक कर्म के अनेक अवान्तर भेद हैं और जैन कर्म सिद्धान्त के अनुसार कर्म का एक भेद अपने सजातीय दूसरे भेद में बदल सकता है । यह अवान्तर कर्म प्रकृतियों का अदल बदल संक्रमण कहलाता है । संक्रमण वह प्रक्रिया है जिसमें आत्मा पूर्व-वद्ध अवान्तर कर्मों की प्रकृति, समयावधि, तीव्रता एवं परिमाण को परिवर्तित करता है । संक्रमण में आत्मा पूर्व वद्ध कर्म प्रकृति का नवीन कर्म प्रकृति का बन्ध करते समय नवीन कर्म प्रकृति में उसका रूपान्तरण कर सकता है । उदाहरणार्थ पूर्व में वद्ध दुःखद संवेदन रूप असातावेदनीय कर्म का नवीन सातावेदनीय कर्म का बन्ध करते समय ही सातावेदनीय कर्म प्रकृति के साथ मिलाकर उसका सातावेदनीय कर्म में संक्रमण किया जा सकता है । यद्यपि दर्शनमोह कर्म की तीन प्रकृतियों मिथ्यात्वमोह, सम्यक्त्व मोह और मिश्रमोह में नवीन बन्ध के अभाव में भी संक्रमण सम्भव होता है क्योंकि सम्यक्त्व मोह एवं मिश्रमोह का बन्ध नहीं होता है, वे अवस्थाएँ मिथ्यात्वमोह कर्म के शुद्धिकरण से होती हैं । यह ध्यान में रखना चाहिए कि संक्रमण कर्मों के अवान्तर भेदों में ही होता है, मूल भेदों में नहीं होता है अर्थात् ज्ञानावरणीय कर्म का आयुष्कर्म में संक्रमण नहीं किया जा सकता । इसी प्रकार कुछ अवान्तर कर्म भी ऐसे हैं जिनका रूपान्तर नहीं किया जा सकता । जैसे दर्शन मोहनीय और चारित्र मोहनीय कर्म का रूपान्तर नहीं होता । इसी प्रकार कोई नरकायु के बन्ध को मनुष्य आयु के बन्ध में नहीं बदल सकता । नैतिक दृष्टि में संक्रमण की धारणा की दो महत्त्वपूर्ण बातें हैं— एक तो यह है कि संक्रमण की क्षमता केवल आत्मा की पवित्रता के साथ ही बढ़ती जाती है । जो पवित्र नहीं होता है उसकी आत्मशक्ति प्रकट नहीं होती है और उसमें कर्म संक्रमण की क्षमता भी नहीं होती है और वह परिस्थितियों (कर्मों) का दास होता है । लेकिन पवित्र आत्माएं परिस्थितियों की दास न होकर उनकी स्वामी बन जाती हैं । इस प्रकार संक्रमण की प्रक्रिया आत्मा के स्वातंत्र्य और दासता को व्यक्ति की नैतिक प्रगति पर अभिहित करती है । दूसरे संक्रमण की धारणा भाग्यवाद के स्थान पर पुरुषार्थवाद को सबल बनाती है ।

(३) उत्कर्षण अथवा उद्धर्तन—आत्मा से कर्म परमाणुओं के बद्ध होने के समय पर जो कषायिक तरतमता होती है उसी के अनुसार बन्धन के समय कर्म की स्थिति तथा तीव्रता का निश्चय होता है । किन्तु जैन कर्म सिद्धान्त के अनुसार आत्मा नवीन बन्ध करते समय पूर्ववद्ध कर्मों की काल मर्यादा और तीव्रता को बढ़ा भी सकता है । यही कर्म परमाणुओं की कालमर्यादा और तीव्रता को बढ़ाने की क्रिया उत्कर्षण कही जाती है ।

(४) अपवर्तन— जिस प्रकार नवीन बन्ध के समय पूर्व वद्ध कर्मों की कालमर्यादा (स्थिति) और तीव्रता (अनुभाग) को बढ़ाया जा सकता है उसी प्रकार उसे कम भी किया जा सकता है और यह कम करने की क्रिया अपवर्तन कहलाती है ।

(५) सत्ता— कर्मों का बन्ध हो जाने के पश्चात् उनका विपाक भविष्य में किसी समय होता है। प्रत्येक कर्म अपने सत्ता काल के समाप्त होने पर ही फल (विपाक) दे पाता है। जितने समय तक काल मर्यादा परिपक्व न होने के कारण कर्मों का आत्मा के साथ सम्बन्ध बना रहता है वह अवस्था सत्ता कही जाती है।

(६) उदय— जब कर्म अपना फल (विपाक) देना प्रारम्भ कर देते हैं, वह अवस्था उदय कही जाती है। लेकिन जैन विचारणा यह भी मानती है कि सभी कर्म अपना फल प्रदान तो करते हैं लेकिन कुछ कर्म ऐसे भी होते हैं जो फल देते हुए भी भोक्ता को फल की अनुभूति नहीं कराते हैं और निर्जरित हो जाते हैं। जैन विचारणा में फल देना और फल की अनुभूति होना यह अलग तथ्य माने गये हैं। जो कर्म बिना फल की अनुभूति कराये निर्जरित हो जाता है उसका उदय प्रदेशोदय कहा जाता है जैसे आपरेशन में अचेतन अवस्था में शल्य क्रिया की वेदना की अनुभूति नहीं होती है। कषाय के अभाव में हर्ष-पथिक क्रिया के कारण जो बन्ध होता है उसका भी मात्र प्रदेशोदय होता है। जो कर्म परमाणु अपनी फलानुभूति करवा कर आत्मा से निर्जरित होते हैं उनका उदय विपाकोदय कहलाता है। यह स्मरण रखना चाहिए कि विपाकोदय की अवस्था में प्रदेशोदय तो होता ही है, लेकिन प्रदेशोदय की अवस्था में विपाकोदय हो ही यह अनिवार्य नहीं है।

(७) उदीरणा— जिस प्रकार समय के पूर्व कृत्रिम रूप से फल को पकाया जा सकता है उसी प्रकार नियत काल के पूर्व ही प्रयास पूर्वक उदय में लाकर कर्मों के फलों को भोग लेना उदीरणा कहा जाता है। इसमें साधारण नियम यह है कि जिस कर्म प्रकृति का उदय या भोग चल रहा हो उसकी सत्तातीय कर्म प्रकृति की उदीरणा सम्भव है।

(८) उपशमन— कर्मों के विद्यमान रहते हुए भी उनके फल देने की शक्ति को कुछ समय के लिए दबा देना या उन्हें किसी काल विशेष के लिए फल देने में अक्षम बना देना उपशमन कहा जाता है। उपशमन में कर्म की ढकी हुई अग्नि के समान बना दिया जाता है। जिस प्रकार राख से ढकी हुई अग्नि उस आवरण के दूर होते ही पुनः प्रज्वलित हो जाती है, उसी प्रकार उपशमन की अवस्था के समाप्त होते ही कर्म पुनः उदय में आकर अपना फल देता है। उपशमन में कर्म की सत्ता नष्ट नहीं होती है, मात्र उसे काल विशेष तक के लिए फल देने में अक्षम बनाया जाता है।

(९) निषत्ति— कर्म की उस अवस्था को निषत्ति कहते हैं जिसमें कर्म न तो अपने आवान्तर भेदों में रूपान्तरित हो सकते हैं और न अपना फल प्रदान कर सकते हैं। लेकिन कर्मों की समय मर्यादा और विपाक तीव्रता (परिमाण) को कम अधिक किया जा सकता है अर्थात् इस अवस्था में उत्कर्षण और अपकर्षण सम्भव हो सकते हैं।

(१०) निष्काचना— कर्मों का ऐसे प्रगाढ़ रूप में बन्धन होना कि उनकी काल मर्यादा और तीव्रता (परिमाण) आवान्तर प्रकृति में किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं किया जा सके, न समय के पूर्व उनका भोग ही किया जा सके, निष्काचना कहा जाता है। इसमें कर्म का जिस रूप में बन्धन हुआ होता है, उसी रूप में उसको अनिवार्यतया भोगना पड़ता है। कर्म विपाक की नियतता और अनियतता का प्रश्न :

जैसा कि हमने अभी कर्मों की अवस्थाओं पर विचार करते हुए देखा कि कुछ कर्म ऐसे हैं जिनका विपाक नियत है और उसमें किसी भी प्रकार का परिवर्तन नहीं किया जा

सकता, जिन्हें हम जैन विचारणा में निकाचित कर्म करते हैं जिनका बन्ध जिस विपाक को लेकर होता है उसी विपाक के द्वारा वे समाप्त होते हैं अन्य किसी प्रकार से नहीं अर्थात् उनके विपाक का उसी रूप में भोग अनिवार्य होता है। इसे ही हम कर्मविपाक की नियतता कहते हैं। इसके अतिरिक्त कुछ कर्म ऐसे भी होते हैं जिनका विपाक उसी रूप में अनिवार्य नहीं होता है। उनके विपाक के स्वरूप, मात्रा, समयावधि एवं तीव्रता आदि में परिवर्तन किया जा सकता है, जिन्हें हम अनिकाचित कर्म के रूप में जानते हैं।

जैन विचारणा कर्मविपाक की नियतता और अनियतता दोनों को ही स्वीकार करती है और यह बताती है कि कर्मों के पीछे रही हुई कषायों की तीव्रता एवं अल्पता के आधार पर ही क्रमशः नियत विपाकी एवं अनियत विपाकी कर्मों का बन्ध होता है। जिन कर्मों के सम्पादन के पीछे तीव्र कषाय (वासनाएं) होती हैं उनका बन्ध भी अति स्निग्ध होता है और उसका विपाक भी नियत होता है इसके विपरीत जिन कर्मों के सम्पादन के पीछे कषाय अल्प होती हैं उनका बन्ध रुक्ष होता है और इसीलिए उनका विपाक भी अनियत होता है। जैन कर्म सिद्धान्त में संक्रमण, उत्कर्षण, अपवर्तन, उदीरण एवं उपशमन की चारणार्थ कर्मों के अनियत विपाक की ओर संकेत करती हैं लेकिन जैन विचारणा सभी कर्मों को अनियत विपाकी नहीं मानती है, जिन कर्मों का बन्ध तीव्र कषायिक भावों के फल स्वरूप होता है उन्हें वह नियत विपाकी कर्म मानती है। वैयक्तिक दृष्टि से सभी आत्माओं में कर्म विपाक में परिवर्तन करने की क्षमता नहीं होती है जब व्यक्ति एक आध्यात्मिक ऊँचाई पर पहुँच जाता है तभी उसमें कर्म विपाक को अनियत बनाने की शक्ति उत्पन्न होती है फिर भी स्मरण रखना चाहिए कि व्यक्ति जब कितनी ही आध्यात्मिक ऊँचाई पर स्थित हो वह मात्र उन्हीं कर्मों का विपाक अनियत बना सकता है जिनका बन्ध अनियत विपाकी कर्म के रूप में हुआ है। जिन कर्मों का बन्ध नियत विपाकी कर्मों के रूप में हुआ है उनका भोग तो अनिवार्य है। इस प्रकार जैन विचारणा कर्मों की नियतता और अनियतता दोनों को ही स्वीकार करती है और इस आधार पर वह अपने कर्म सिद्धान्त को नियतिवाद और यहच्छावाद के दोषों से बचा लेती है।

बन्धन के कारण :

जैन दृष्टिकोण के अनुसार बन्धन का कारण आस्रव माना गया है। आस्रव शब्द वलेश या मल का बोधक है। आत्मा के वलेश या मल ही कर्म वर्गणा के पुद्गलों को आत्मा के सम्पर्क में आने का कारण बनते हैं। अतः जैन तत्त्वज्ञान में आस्रव का रूढ़ अर्थ यह भी है कि कर्मवर्गणाओं का आत्मा में आना आस्रव है। अपने मूल अर्थ में आस्रव उन कारकों की व्याख्याता है, जो कर्मवर्गणाओं को आत्मा की ओर लाते हैं और इस प्रकार आत्मा के बन्धन के कारण होते हैं। आस्रव के दो भेद हैं—१—भावास्रव और २—द्रव्यास्रव। आत्मा की विकारी मनोदशा भावास्रव है जबकि कर्म परमाणुओं का आगमन द्रव्यास्रव है। इस प्रकार भावास्रव कारण है और द्रव्यास्रव कार्य या प्रक्रिया है। द्रव्यास्रव का कारण भावास्रव है, लेकिन यह भावात्मक परिवर्तन भी अकारण नहीं है। वरन् पूर्व बद्ध कर्म के कारण होता है। इस प्रकार पूर्व बन्धन के कारण भावास्रव और भावास्रव के कारण द्रव्यास्रव और द्रव्यास्रव से कर्म का बन्धन होता है।

वैसे सामान्य रूप में मानसिक, वाचिक एवं कायिक प्रवृत्तियाँ ही आस्रव हैं।^{१५} ये प्रवृत्तियाँ या क्रियाएँ दो प्रकार की होती हैं—शुभ प्रवृत्तियाँ पुण्य कर्म का आस्रव हैं और अशुभ प्रवृत्तियाँ पाप कर्म का आस्रव हैं।^{१६} यहाँ उन सभी मानसिक एवं कायिक प्रवृत्तियों का, जो आस्रव कही जाती हैं, विवेचन सम्भव नहीं है। जैनागमों में इनका वर्गीकरण अनेक स्थलों पर अनेक प्रकार से किया गया है। यहाँ हम तत्त्वार्थसूत्र के आधार पर केवल एक वर्गीकरण प्रस्तुत कर देना ही पर्याप्त समझते हैं।

तत्त्वार्थसूत्र में आस्रव दो प्रकार का माना गया है—१-ईर्यापयिक और २-साम्परायिक^{१७}। जैन दर्शन गीता के समान यह स्वीकार करता है कि जब तक जीवन है, तब तक शरीर को निष्क्रिय नहीं रखा जा सकता है। मानसिक वृत्ति के साथ ही साथ सहज धारीरिक एवं वाचिक क्रियाएँ भी चलती रहती हैं और क्रिया के फलस्वरूप कर्मास्रव भी होता रहता है। लेकिन जो व्यक्ति कलुषित मानसिक वृत्तियों (कषायों) के ऊपर उठ जाता है, उसकी और सामान्य व्यक्तियों की क्रियाओं के द्वारा होने वाले आस्रव में अन्तर तो अवश्य ही मानना होगा। कषाय वृत्ति (दूषित मनोवृत्ति) से ऊपर उठे व्यक्ति को क्रियाओं के द्वारा जो आस्रव होता है उसे जैन परिभाषा में ईर्यापयिक आस्रव कहते हैं। जिस प्रकार चलते हुए रास्ते को धूँट का सूँघा कण पहले क्षण में सूँखे वस्त्र पर लगता है लेकिन गति के साथ ही दूसरे क्षण में विलग हो जाता है, उसी प्रकार कषाय वृत्ति से रहित क्रियाओं से पहले क्षण में आस्रव एवं बन्ध होता है और दूसरे क्षण में वह निर्जरित हो जाता है। ऐसी क्रिया आत्मा में कोई विभाव उत्पन्न नहीं करती है। जबकि जो क्रियाएँ कषाय सहित होती हैं उससे साम्परायिक आस्रव होता है। साम्परायिक आस्रव होता है। साम्परायिक आश्रव आत्मा के स्वभाव का आवरण कर उसमें विभाव को उत्पन्न करता है।

तत्त्वार्थसूत्र में साम्परायिक आस्रव का आधार निम्न ३ प्रकार की क्रियाएँ मानी गई हैं—

१-५ हिंसा, असत्य भाषण, चोरी, मैथुन, संग्रह (परिग्रह) (पाँच अव्रत)

२०-६-९ क्रोध, मान, माया, लोभ (चार कषाय)

१०-१४ पाँचों इन्द्रियों के विषयों का सेवन

१५-३८ चौबीस साम्परायिक क्रियाएँ।

वैसे तो आस्रव का मूलकारण योग (क्रिया) है लेकिन यह समग्र क्रिया व्यापार भी स्वतः प्रसृत नहीं है उसके भी प्रेरक सूत्र हैं, जिन्हें आस्रवद्वार या बन्ध हेतु कहा गया है। समवायांग, ऋषिभाषित एवं तत्त्वार्थसूत्र में इनकी संख्या ५ मानी गई है। १-मिथ्यात्व, २-अविरति, ३-प्रमाद, ४-कषाय और ५-योग (क्रिया)^{१८}। समयसार में इसमें से ४ का उल्लेख मिलता है, वहाँ पर प्रमाद का उल्लेख नहीं है^{१९}। उपरोक्त पाँच प्रमुख आस्रव द्वार या बन्धहेतुओं को पुनः अनेक भेद प्रभेदों में वर्गीकृत किया गया है, यहाँ हम उनके सम्बन्ध में विस्तृत विचारणा नहीं करते हुए केवल नाम निर्देश कर देते हैं। पाँच आस्रव द्वार या बन्धहेतुओं के अवान्तर भेद निम्नानुसार हैं—

(क) मिथ्यात्व-मिथ्यात्व अयथार्थ दृष्टिकोण हैं, जो पाँच प्रकार की होती हैं— १. एकांत, २. विपरीत, ३. विनय, ४. (रुद्धिवादिता) संशय, और ५. अज्ञान।

(ख) अविरति— यह अमर्यादित एवं असंयमित जीवन प्रणाली है, इसके भी ५ भेद हैं— १. हिंसा, २. असत्य ३. स्तेय वृत्ति, ४. मैथुन (काम वासना) और ५. परिग्रह (आसक्ति)

(ग) प्रमाद— सामान्यतया समय का अनुपयोग एवं दुरुपयोग प्रमाद है। लक्ष्योन्मुख प्रयास के स्थान पर लक्ष्य विमुख प्रयास समय का दुरुपयोग है जबकि प्रयास का ही अभाव अनुपयोग है। वस्तुतः प्रमाद आत्म चेतना का अभाव है। प्रमाद पाँच प्रकार के माने गये हैं—

१. विकथा— जीवन के लक्ष्य (साध्य) और उसके साधना मार्ग पर विचार नहीं करते हुए अनावश्यक चर्चाएँ करना विकथा है। विकथाएँ चार प्रकार की हैं। १. राज्य सम्बन्धी, २. भोजन संबन्धी, ३. स्त्रियों के रूप सौन्दर्य सम्बन्धी और ४. देश सम्बन्धी।

२. कषाय— क्रोध, मान माया और लोभ। इनकी उपस्थिति में आत्म चेतना कुण्ठित होती है। अतः ये भी प्रमाद हैं।

३. राग— आसक्ति भी आत्म चेतना को कुण्ठित करती है इसलिए प्रमाद कही जाती है।

४. विषय सेवन— पाँचों इन्द्रियों के विषयों का सेवन।

५. निद्रा— विकथा समय का दुरुपयोग है जबकि निद्रा समय का अनुपयोग है।

(घ) कषाय— क्रोध, मान, माया और लोभ यह चार मनोदशाएँ कषाय हैं, जो अपनी तीव्रता और मन्दता के आधार पर १६ प्रकार की होती है। इसके अतिरिक्त इन कषायों के जनक हास्यादि ९ प्रकार के मनोभाव उपकषाय हैं। कषाय और उपकषाय मिलकर पञ्चोस होते हैं।

(ङ) योग— जैन शब्दावली में योग का अर्थ क्रिया है जो तीन प्रकार की हैं। १. मानसिक क्रिया (मनोयोग) २. वाचिक क्रिया (वचन योग) ३. शारीरिक क्रिया (काय योग)। यहाँ क्रियाओं के विभिन्न रूपों के विस्तार में जाना श्रेयस्कर नहीं होगा।

यदि हम बन्धन के प्रमुख कारणों को और भी संक्षेप में जानना चाहें तो जैन परम्परा में बन्धन के मूलभूत तीन कारण राग (आसक्ति) द्वेष और मोह माने गये हैं। उत्तराध्ययनसूत्र में राग और द्वेष इन दोनों को कर्मबोज कहा गया है।^{११} और उन दोनों का कारण मोह बताया गया है। यद्यपि राग और द्वेष साथ-साथ रहते हैं फिर भी उनमें राग ही प्रमुख है। राग के कारण ही द्वेष होता है। जैनकथानकों के अनुसार इन्द्रभूति गौतम का महावीर के प्रति प्रशस्त राग भी उनके कैवल्य की उपलब्धि में बाधक रहा था। इस प्रकार राग एवं मोह (अज्ञान) ही बन्धन के प्रमुख कारण हैं। आचार्य कुन्दकुन्द राग को प्रमुख कारण बताते हुये कहते हैं—आसक्त आत्मा ही बर्म बन्ध करता है और अनासक्त मुक्त हो जाता, यही जिन भगवान का उपदेश है। इसलिए कर्मों में आसक्ति मत रखें।^{१२} लेकिन यदि राग (आसक्ति) का कारण जानना चाहे तो जैन परम्परा के अनुसार मोह ही इसका कारण सिद्ध होता है। यद्यपि यह स्मरण रखना चाहिए कि मोह और राग-द्वेष सापेक्ष रूप में एक दूसरे के कारण बनते हैं। इस प्रकार द्वेष का कारण राग और राग का कारण मोह है। मोह तथा राग (आसक्ति) परस्पर एक दूसरे के कारण हैं। अतः वास्तविक रूप में राग-द्वेष और मोह यह तीन ही जैन परम्परा में बन्धन के कारण हैं। इसमें से द्वेष को जो राग (आसक्ति) जनित है, छोड़ देने पर शेष राग (आसक्ति)

और मोह (अज्ञान) यह दो कारण बचते हैं, जो अन्योन्याश्रित हैं ।

बन्धन के रूप—

जैन दर्शन में कर्म के आठ प्रकार माने गये हैं—

१. ज्ञानावरणीय— यह आत्मा की ज्ञानात्मक शक्ति को कुण्ठित करता है ।
२. दर्शनावरणीय— यह आत्मा की अनुभाविक एवं प्रत्यक्षीकरण की शक्ति को कुण्ठित करता है ।
३. वेदनीय— इसके कारण आत्मा को लौकिक सुख—दुःख का संवेदन होता है । इसके दो प्रमुख भेद हैं—सातावेदनीय और असातावेदनीय ।
४. मोह कर्म— यह व्यक्ति के यथार्थ दृष्टिकोण और सम्यक् आचरण में बाधक होता है । इसके भी दो प्रमुख भेद हैं—१. दर्शन मोह और २. चरित्र मोह ।
५. आयुष्य कर्म— यह व्यक्ति की योनि और आयुष्य का निर्धारण करता है ।
६. नाम कर्म— यह व्यक्ति के व्यक्तित्व (Personality) का रचियता है । यही शारीरिक सौन्दर्य और असौन्दर्य के लिए उत्तरदायी है ।
७. गोत्र कर्म— यह व्यक्ति की जाति और कुल का निर्धारण करता है ।
८. अन्तराय कर्म— यह प्राणी की अभीष्ट उपलब्धियों में बाधा पहुँचाता है । यह बाध उत्पन्न करता है ।

घाती और अघाती कर्म :

कर्मों के इस वर्गीकरण में ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोह और अन्तराय इन चार कर्मों का घातिक और नाम गोत्र, आयुष्य और वेदनीय इन चार कर्मों को अघातिक माना जाता है । घातिक कर्म आत्मा के ज्ञान, दर्शन और शक्ति नामक स्वाभाविक गुणों का आवरण करते हैं । ये कर्म आत्मा की स्वाभाविकता को विकृत करते हैं, अतः जीवन-मुक्ति में बाधक होते हैं । इन घातिक कर्मों में अविद्या रूप मोहनीय कर्म ही आत्मस्वरूप के आवरण, क्षमता, तीव्रता और स्थितिकाल की दृष्टि से प्रमुख है । वस्तुतः मोहकर्म ही एक ऐसा कर्म संस्कार है जिसके कारण कर्म बन्ध का प्रवाह सतत बना रहता है मोह कर्म उस बीज के समान है जिसमें अंकुर शक्ति है, जिस प्रकार उगने योग्य बीज हवा, पानी आदि के सहयोग से अपनी परम्परा को बढ़ाता रहता है उसी प्रकार मोह कर्मरूपी कर्म बीज ज्ञानावरण, दर्शनावरण और अन्तराय रूप हवा, पानी आदि के सहयोग से कर्म परम्परा को सतत बनाए रखता है । मोहकर्म ही जन्म मरण, संसार या बन्धन का मूल है । शेष घातिक कर्म उसके सहयोगी मात्र हैं । इसे कर्मों का सेनापति कहा गया है । जिस प्रकार सेनापति के पराजित होने पर सारी सेना हतप्रभ हो शीघ्र ही पराजित हो जाती है उसी प्रकार मोह कर्म पर विजय प्राप्त कर लेने पर शेष सारे कर्मों को आसानी से पराजित कर आत्म शुद्धता की उपलब्धि की जा सकती है । जैसे ही मोह विनष्ट हो जाता है तत्क्षण ही ज्ञानावरण और दर्शनावरण का पर्दा हट जाता है, अन्तराय या बाधकता समाप्त हो जाती है और व्यक्ति जीवनमुक्त बन जाता है ।

अघातिक कर्म वे हैं, जो आत्मा की स्वभाव दशा की उपलब्धि और विकास में बाधक नहीं होते हैं । अघातिक कर्म सुने हुए बीज के समान हैं, जिनमें नवीन कर्मों की उत्पादन

क्षमता नहीं है। वे कर्म परस्पर का प्रवाह बनाए रखने में असमर्थ होते हैं और समय की परिपक्वता के साथ ही अपना फल देकर सहज ही अलग हो जाते हैं।

कर्म का बन्धकत्व और अबन्धकत्व—

यद्यपि जैन दृष्टि से 'कर्मणा बध्यते जन्तुः' की उक्ति ठीक है लेकिन जैनाचार दर्शन में सभी कर्म अथवा क्रियाएँ समान रूप से बन्धनकारक नहीं हैं। उसमें दो प्रकार के कर्म माने गये हैं, एक को कर्म कहा गया है दूसरे को अकर्म, समस्त साम्प्रदायिक क्रियाएँ कर्म की श्रेणी में आती हैं और ईर्ष्याधिक क्रियाएँ अकर्म की श्रेणी में आती हैं। यदि नैतिक दर्शन की दृष्टि से विचार करें तो प्रथम प्रकार के कर्म ही नैतिकता के क्षेत्र में आते हैं। और दूसरे प्रकार के कर्म नैतिकता के क्षेत्र से परे हैं। उन्हें अतिनैतिक कहा जा सकता है। लेकिन नैतिकता के क्षेत्र में आने वाले सभी कर्म भी एक समान नहीं होते हैं उनमें से कुछ शुभ और कुछ अशुभ होते हैं, जैन परिभाषा में इन्हें क्रमशः पुण्य कर्म और पाप कर्म कहा जाता है। इस प्रकार जैन विचारणा के अनुसार कर्म तीन प्रकार के होते हैं— १. ईर्ष्याधिक कर्म (अकर्म), २. पुण्य कर्म और ३. पाप कर्म। बौद्ध विचारणा में भी तीन प्रकार के कर्म माने गये हैं। १. अव्याकृत या अकृष्ण अशुक्ल कर्म, २. कुशल या शुक्ल कर्म और ३. अकुशल या कृष्णकर्म। गीता भी तीन प्रकार के कर्म बताती है— १. अकर्म, २. कर्म (कुशल कर्म) और ३. विकर्म (अकुशल कर्म)। जैन विचारणा का ईर्ष्याधिक कर्म बौद्ध दर्शन का अव्याकृत या अकृष्ण-अकुशल कर्म तथा गीता का अकर्म है। इसी प्रकार जैन विचारणा का पुण्य कर्म बौद्ध दर्शन का कुशल (शुक्ल) कर्म तथा गीता का सकाम सात्त्विक कर्म है। जैन विचारणा का पाप कर्म बौद्ध दर्शन का अकुशल (कृष्ण) कर्म तथा गीता का विकर्म है।

पाश्चात्य नैतिक दर्शन की दृष्टि से भी कर्म तीन प्रकार के होते हैं— १. अतिनैतिक, २. नैतिक, ३. अनैतिक। जैन विचारणा का ईर्ष्याधिक कर्म अतिनैतिक कर्म है, पुण्य कर्म नैतिक कर्म है और पाप कर्म अनैतिक कर्म है। गीता का अकर्म अतिनैतिक, शुभ कर्म नैतिक और विकर्म अनैतिक है। बौद्ध विचारणा में अनैतिक, नैतिक और अतिनैतिक कर्म को क्रमशः अकुशल, कुशल और अव्याकृत कर्म अथवा अकृष्ण-अशुक्ल कर्म कहा गया है। इन्हें निम्न तुलनात्मक तालिका से स्पष्ट किया जा सकता है :

कर्म	पाश्चात्य आचारदर्शन	जैन	बौद्ध	गीता
१. शुद्ध	अतिनैतिक कर्म	ईर्ष्याधिक कर्म	अव्याकृत कर्म	अकर्म
२. शुभ	नैतिक कर्म	पुण्य कर्म	कुशल(शुक्ल) कर्म	कर्म (कुशल कर्म)
३. अशुभ	अनैतिक कर्म	पाप कर्म	अकुशल (कृष्ण) कर्म	विकर्म

जैन दर्शन में कर्म अकर्म विचार :

कर्म के यथार्थ स्वरूप को समझने के लिए उस पर दो दृष्टियों से विचार किया जा सकता है— १. उसकी बन्धनात्मक शक्ति के आधार पर और २. उसके शुभाशुभता के आधार पर। कर्म के बन्धनात्मक शक्ति के आधार पर विचार करने पर हम पाते हैं कि कुछ कर्म बन्धन में डालते हैं, जबकि कुछ कर्म बन्धन में नहीं डालते हैं। बन्धक कर्मों

को कर्म और अवन्धक कर्मों को अकर्म कहा जाता है। जैन विचारणा में कर्म और अकर्म के यथार्थ स्वरूप की विवेचना सर्व प्रथम आचारांग एवं सूत्रकृतांग में मिलती है। सूत्र-कृतांग में कहा गया है कि कुछ कर्म को वीर्य (पुरुषार्थ) कहते हैं, कुछ अकर्म को वीर्य (पुरुषार्थ) कहते हैं।^{१३} इसका तात्पर्य यह है कि कुछ विचारकों की दृष्टि में सक्रियता यही पुरुषार्थ या नैतिकता है जबकि दूसरे विचारकों की दृष्टि में निष्क्रियता ही पुरुषार्थ या नैतिकता है। इस सम्बन्ध में महावीर अपने दृष्टिकोण को प्रस्तुत करते हुए, यह स्पष्ट करने का प्रयास करते हैं कि कर्म का अर्थ शरीरादि की चेष्टा एवं अकर्म का अर्थ शरीरादि की चेष्टा का अभाव ऐसा नहीं मानना चाहिए। वे अत्यन्त सीमित शब्दों में कहते हैं प्रमाद कर्म है अप्रमाद अकर्म है।^{१४} प्रमाद को कर्म और अप्रमाद को अकर्म कहकर महावीर यह स्पष्ट कर देते हैं कि अकर्म निष्क्रियता की अवस्था नहीं, वह तो सतत् जागृतता है। अप्र-मत्त अवस्था या आत्म जाग्रति की दशा में सक्रियता भी अकर्म होती है जबकि प्रमत्त दशा या आत्म-जाग्रति के अभाव में निष्क्रियता भी कर्म (बन्धन) बन जाती है। वस्तुतः किसी क्रिया का बन्धकत्व मात्र क्रिया के घटित होने में नहीं बल्कि उसके पीछे रहे हुए कषाय भावों एवं राग-द्वेष की स्थिति पर निर्भर है। जैन दर्शन के अनुसार राग-द्वेष एवं कषाय जो कि आत्मा की प्रमत्त दशा है किसी क्रिया को कर्म बना देते हैं। लेकिन कषाय एवं आसक्ति से रहित होकर क्रिया हुआ कर्म अकर्म बन जाता है। महावीर ने स्पष्ट रूप से कहा है कि जो आस्रव या बन्धन कारक क्रियाएँ हैं, वे ही अनासक्ति एवं विवेक से सम-न्वित होकर मुक्ति के साधन बन जाती हैं।^{१५} इस प्रकार जैन विचारणा में कर्म और अकर्म अपने बाह्य स्वरूप की अपेक्षा कर्त्ता के विवेक और मनोवृत्ति पर निर्भर होते हैं। जैन विचारणा में बन्धकत्व को दृष्टि से क्रियाओं को दो भागों में बाँटा गया है। १. इर्यापथिक क्रियाएँ (अकर्म) और २. साम्परायिक क्रियाएँ (कर्म या विकर्म)। इर्यापथिक क्रियाएँ निष्काम वीतराग दृष्टि सम्पन्न क्रियाएँ हैं जो बन्धन कारक नहीं हैं, जबकि साम्परायिक क्रियाएँ आसक्त व्यक्ति की क्रियाएँ हैं जो बन्धन कारक हैं। संक्षेप में वे समस्त क्रियाएँ जो आस्रव एवं बन्धन का कारण हैं, कर्म हैं और वे समस्त क्रियाएँ जो संवर और निर्बन्ध का हेतु हैं अकर्म हैं। जैन दृष्टि में अकर्म या इर्यापथिक कर्म का अर्थ है राग-द्वेष एवं मोह रहित मात्र कर्त्तव्य एवं शरीर निर्वाह के लिए किया जाने वाला कर्म। जबकि कर्म का अर्थ है राग-द्वेष एवं मोह सहित क्रियाएँ। जैन दर्शन के अनुसार जो क्रिया व्यापार राग-द्वेष और मोह से युक्त होता है, बन्धन में डालता है और इसलिए वह कर्म है और जो क्रिया व्यापार राग-द्वेष और मोह से रहित होकर कर्त्तव्य निर्वाह या शरीर निर्वाह के लिए किया जाता है वह बन्धन का कारण नहीं है अतः अकर्म है। जिन्हें जैन दर्शन में इर्यापथिक क्रियाएँ या अकर्म कहा गया है उन्हें बौद्ध परम्परा अनुचित अशुभकृत या अकृष्ण-शुक्ल कर्म कहती है और जिन्हें जैन परम्परा साम्परायिक क्रियाएँ या कर्म कहती है उन्हें बौद्ध पर-म्परा उपचित कर्म या शुष्ण-अशुष्क कर्म कहती है।

शुभ और अशुभ से शुद्ध की ओर :

जैन विचारणा में शुभ एवं अशुभ अथवा मंगल अमंगल की वास्तविकता स्वीकार की गई है। उत्तराध्यायन सूत्र में नव तत्त्व माने गये हैं जिसमें पुण्य और पाप को स्वतन्त्र

तत्त्व के रूप में माना गया है^{२६} । जबकि तत्त्वार्थ सूत्र में उपास्वाति ने जीव, अजीव, आस्रव, संवर, निर्जरा, बंध और मोक्ष इन सातों को ही तत्त्व कहा है; वहाँ पर पुण्य और पाप का स्वतन्त्र तत्त्व के रूप में स्थान नहीं है^{२७} । लेकिन यह विवाद अधिक महत्वपूर्ण प्रतीत नहीं होता क्योंकि जो परम्परा उन्हें स्वतन्त्र तत्त्व नहीं मानती है वह भी उनको आस्रव तत्त्व के अन्तर्गत तो मान लेती है । यद्यपि पुण्य और पाप मात्र आस्रव नहीं है वरन् उनका बंध भी होता है और विपाक भी होता है । अतः आस्रव के दो विभाग शुभास्रव और अशुभास्रव करने से काम पूरा नहीं होता वरन् बन्ध और विपाक में भी दो दो भेद करने होंगे । इस वर्गीकरण की कठिनाई से बचने के लिए ही पाप एवं पुण्य को दो स्वतन्त्र तत्त्व के रूप में मान लिया है ।

फिर भी जैन विचारणा निर्वाण मार्ग के साधक के लिए दोनों को हेय और त्याज्य मानती है क्योंकि दोनों ही बन्धन का कारण है । वस्तुतः नैतिक जीवन की पूर्णता शुभाशुभ या पुण्यपाप से ऊपर उठ जाने में है । शुभ (पुण्य) और अशुभ (पाप) का भेद जब तक बना रहता है नैतिक पूर्णता नहीं आती है । किन्तु अशुभ पर पूर्ण विजय के साथ ही व्यक्ति शुभ (पुण्य) से भी ऊपर उठकर शुद्ध दशा में स्थित होता जाता है ।

जैन दृष्टिकोण :

ऋषिभासित सूत्र में ऋषि कहता है कि पूर्वकृत पुण्य और पाप संसार संतति के मूल है^{२८} । आचार्य कुन्दकुन्द पुण्य पाप दोनों को बन्धन का कारण मानते हुए भी दोनों के बन्धकत्व का अन्तर भी स्पष्ट कर देते हैं । समयसार ग्रन्थ में वे कहते हैं 'अशुमकर्मपाप (कुशील) और शुभ कर्म पुण्य (सुशील) कहे जाते हैं । फिर भी पुण्य कर्म भी संसार (बन्धन) का कारण होता है । जिस प्रकार स्वर्ण की बेड़ी भी लोहे की बेड़ी के समान ही व्यक्ति को बन्धन में रखती है उसी प्रकार जीव कृत सभी शुभाशुभ कर्म भी बन्धन का कारण होते हैं^{२९} ।' आचार्य दोनों को ही आत्मा की स्वाधीनता में बाधक मानते हैं । उनकी दृष्टि में पुण्य स्वर्ण बेड़ी है और पाप लौह बेड़ी । फिर भी आचार्य पुण्य को स्वर्ण बेड़ी कहकर उसकी पाप से किञ्चित् श्रेष्ठता सिद्ध कर देते हैं । आचार्य अमृतचन्द्र का कहना है कि पारमार्थिक दृष्टिकोण से पुण्य और पाप दोनों में भेद नहीं किया जा सकता क्योंकि अन्ततोगत्वा दोनों ही बन्धन हैं^{३०} । इसी प्रकार पण्डित जयचन्द्रजी ने भी कहा है—

पुण्यपाप दोऊ करम, बन्धरूप दुइ मानि ।

शुद्ध आत्मा जिन लह्यो, नमूँ चरन हित जानि ॥^{३१}

जैनआचार्यों ने पुण्य को निर्वाण की दृष्टि से हेय मानते हुए भी उसे निर्वाण का सहायक तत्त्व स्वीकार किया है । यद्यपि निर्वाण की स्थिति को प्राप्त करने के लिए अन्ततोगत्वा पुण्य को छोड़ना होता है फिर भी वह निर्वाण में ठीक उसी प्रकार सहायक है जैसे साबुन वस्त्र के मैल को साफ करने में सहायक है । शुद्ध वस्त्र के लिए साबुन का लगा होना जिस प्रकार अनावश्यक है, उसे भी अलग करना होता है । वैसे ही निर्वाण या शुद्धात्मक दशा में पुण्य का होना भी आवश्यक है, उसे भी क्षय करना होता है । लेकिन जिस प्रकार साबुन मैल को साफ करता है और मैल की सफाई होने पर स्वयं अलग हो जाता है वैसे ही पुण्य भी पाप रूप मैल को अलग करने में सहायक होता है और उसके अलग हो जाने

पर स्वयं भी अलग हो जाता है। जिस प्रकार एरण्ड बीज या अन्य रेशक औषधि मल के रहने तक रहती है और मल निकल जाने पर वह भी निकल जाती है वैसे ही पाप की समाप्ति पर पुण्य भी अपना फल देकर समाप्त हो जाते हैं। वे किसी भी नव कर्म संतति को जन्म नहीं देते हैं। अतः वस्तुतः व्यक्ति को अशुभ कर्म से बचना है। जब वह अशुभ (पाप) कर्म से ऊपर उठ जाता है उसका शुभ कर्म भी शुद्ध कर्म बन जाता है। द्वेष पर पूर्ण विजय पा जाने पर राग भी नहीं रहता है। अतः राग-द्वेष के अभाव में उससे जो कर्म निवृत्त होते हैं वे शुद्ध (श्रियाधिक) होते हैं।

पुण्य (शुभ) कर्म के सम्बन्ध में एक महत्वपूर्ण तथ्य यह है कि पुण्योपाजन की उप-रोक्त क्रियाएँ जब अनासक्त भाव से की जाती हैं तो वे शुभ बन्ध का कारण न होकर कर्मक्षय (संवर और निर्जरा) का कारण बन जाती हैं। इसी प्रकार संवर और निर्जरा के कारण संयम और तप जब आसक्तभाव फलाकाक्षा (निदान अर्थात् उनके प्रतिफल के रूप में किसी निश्चित फल की कामना करना) से युक्त होते हैं तो वे कर्म क्षय अथवा निर्वाण का कारण न होकर बन्धन का ही कारण बनते हैं। चाहे वह सुखद फल के रूप में क्यों नहीं हो। जैनाचार दर्शन में अनासक्त भाव या राग द्वेष से रहित होकर किया गया शुद्ध कार्य ही मोक्ष या निर्वाण का कारण माना गया है और आसक्ति से किया गया शुभ कार्य भी बन्धन का ही कारण समझा गया है। यहाँ पर गीता की अनासक्त कर्म योग की विचारणा जैन दर्शन के अत्यन्त समीप आ जाती है। जैन दर्शन का अन्तिम लक्ष्य आत्मा को अशुभ कर्म से शुभ कर्म की ओर और शुभ से शुद्धकर्म (वीतराग दशा) की प्राप्ति है। आत्मा का शुद्धोपयोग ही जैन नैतिकता का अन्तिम साध्य है।

बन्धन से मुक्ति की ओर :

यद्यपि यह सत्य है आत्मा के पूर्व कर्म संस्कारों के कारण बन्धन की प्रक्रिया अवि-राम गति से चली जा रही है। पूर्व कर्म संस्कार अपने विषाक के अवसर पर आत्मा को प्रभावित करते हैं और उसके परिणाम स्वरूप मानसिक एवं शारीरिक क्रिया-व्यापार होता है, उस क्रिया-व्यापार के कारण नवीन कर्मास्रव एवं बन्ध होता है। अतः यह प्रश्न उप-स्थित होता है कि इस बन्धन से मुक्त किस प्रकार हुआ जावे। जैन दर्शन बन्धन से बचने के लिए जो उपाय बताता है, उन्हें संवर और निर्जरा कहते हैं।

संवर का अर्थ :

तत्त्वार्थ सूत्र के अनुसार आस्रव-निरोध संवर है^{२२}। दूसरे शब्दों में कर्मवर्गणा के पुद्गलों का आत्मा में आना रुक जाना संवर है। यही संवर मोक्ष का कारण^{२३} तथा नैतिक साधना का प्रथम सोपान है। संवर शब्द सम उपसर्ग पूर्वक वृ धातु से बना है। वृ धातु का अर्थ है रोकना या निरोध करना। इस प्रकार संवर शब्द का अर्थ किया गया है आत्मा को प्रभावित करने वाले कर्मवर्गणा के पुद्गलों को रोक देना। सामान्यरूपेण शारीरिक, वाचिक एवं मानसिक क्रियाओं का यथाशक्य निरोध करना (रोकना) संवर कहा जाता है क्योंकि क्रियाएँ ही आस्रव का आधार हैं। जैन परम्परा में संवर को कर्म परमाणुओं के आस्रव को रोकने के अर्थ में और बौद्ध परम्परा में क्रिया के निरोध के अर्थ में स्वीकार किया गया है। क्योंकि बौद्ध परम्परा में कर्मवर्गणा (परमाणुओं) का भौतिक स्वरूप मान्य नहीं है,

अतः वे संवर को जैन परम्परा के अर्थ में नहीं लेते हैं। उसमें संवर का अर्थ मन, वाणी एवं शरीर के क्रिया-व्यापार या ऐन्द्रिक प्रवृत्तियों का संयम ही अभिप्रेत है। वैसे जैन परम्परा में भी संवर को कायिक, वाचिक एवं मानसिक क्रियाओं के निरोध के रूप में माना गया है क्योंकि संवर के पाँच अंगों में अयोग (अक्रिया) भी एक माना गया है। यदि हम इस परम्परागत अर्थ को मान्य करते हुए भी इससे थोड़ा ऊपर उठकर देखें तो संवर का वास्तविक अर्थ संयम ही माना जा सकता है। जैन परम्परा में भी संवर के रूप में जिस जीवन प्रणाली का विवेचन किया गया है वह संयमात्मक जीवन की प्रतीक है। स्थानांग सूत्र में संवर के पाँच भेदों का विवेचन पाँचों इन्द्रियों के संयम के रूप में किया गया है^{३४}। उत्तराध्ययन सूत्र में तो संवर के स्थान पर संयम को ही आश्रय-निरोध का कारण माना गया है^{३५}। वस्तुतः संवर का अर्थ है अनैतिक या पापकारी प्रवृत्तियों से अपने को बचना और संवर शब्द इस अर्थ में संयम का पर्याय ही सिद्ध होता है। बौद्ध परम्परा में संवर शब्द का प्रयोग संयम के अर्थ में हो हुआ है। धम्मपद आदि में प्रयुक्त संवर शब्द का अर्थ संयम ही किया गया है^{३६}। संवर शब्द का यह अर्थ करने में जहाँ एक ओर हम तुलनात्मक विवेचन को सुलभ बना सकेंगे वहीं दूसरी ओर जैन परम्परा के मूल आशय से भी दूर नहीं होवेंगे। लेकिन संवर का यह निषेधक अर्थ ही सब कुछ नहीं है, वरन् उसका एक विधायक पक्ष भी है। शुभ अध्यवसाय भी संवर के अर्थ में स्वीकार किए गए हैं क्योंकि अशुभ की निवृत्ति के लिए शुभ का अंगीकार प्राथमिक स्थिति में आवश्यक है। वृत्ति-शून्यता के अभ्यासों के लिए प्रथम शुभ वृत्तियों को अंगीकार करना होता है। क्योंकि चित्त के शुभवृत्ति से परिपूर्ण होने पर अशुभ के लिए कोई स्थान नहीं रहता है। अशुभ को हटाने के लिए शुभ आवश्यक है। दूसरे शुभ का हटाना तो इतना सुसाध्य होता है कि उसका सहज निराकरण हो जाता है। अतः संवर का अर्थ शुभ वृत्तियों का अभ्यास भी है। यद्यपि वहाँ शुभ का वह अर्थ नहीं है जिसे हम पुण्याश्रय या पुण्यबन्ध के रूप में जानते हैं।

जैन परम्परा में संवर का वर्गीकरण :

(अ) जैन दर्शन में संवर के दो भेद हैं— १. द्रव्य संवर और २. भाव संवर। द्रव्य संग्रह में कहा गया है कि कर्माश्रय को रोकने में सक्षम आत्मा की चैतसिक स्थिति भावसंवर है, और द्रव्याश्रय को रोकने वाला उस चैतसिक स्थिति का जो परिणाम है, वह द्रव्यसंवर कहा जाता है^{३७}।

(अ) सामान्यरूपेण संवर के पाँच अंग या द्वार बताये गये हैं—

१. सम्यक्त्व-यथार्थ दृष्टिकोण, २. विरति-मर्यादित या संयमित जीवन, ३. अप्रमत्तता-आरम चेतनता, ४. अकषाय-वृत्ति-क्रोधादि मनोवेगों का अभाव और ५. अयोग-अक्रिया।^{३८}

(स) स्थानांग सूत्र में संवर के आठ भेद निम्नानुसार बताए गए हैं— १. भ्रोत्र इन्द्रिय का संयम, २. चक्षु इन्द्रिय का संयम, ३. घ्राण इन्द्रिय का संयम, ४. रस इन्द्रिय का संयम, ५. स्पर्श इन्द्रिय का संयम, ६. मन का संयम, ७. वचन का संयम और ८. शरीर का संयम^{३९}।

(द) प्रकारान्तर से जैनागम ग्रन्थों में संवर के सत्तावन भेद भी माने गए हैं। जिसमें पाँच समितियाँ, तीन गुप्तियाँ, दस प्रकार का यति धर्म, बारह अनुपेक्षाएँ (भावनाएँ), बाबीस

परिषद् और पाँच सामयिक चरित्र सम्मिलित है। ये सभी कर्माखर का निरोध कर आत्मा को बन्धन से बचाते हैं अतः संवर कहे जाते हैं।

अदि उपरोक्त आधारों पर हम देखें तो हमें यह स्पष्ट हो जाता है कि संवर का तात्पर्य ऐसी मर्यादित जीवन प्रणाली है जिसमें विवेक पूर्ण आचरण (क्रियाओं का सम्पादन), भाव, वाणी और शरीर की अयोग्य प्रवृत्तियों का संयमन, सद्गुणों का ग्रहण, कष्ट सहिष्णुता और समस्त की साधना समाविष्ट हो। जैन दर्शन में संवर के साधक से अपेक्षा यही की गई है कि उसका प्रत्येक आचरण संयत एवं विवेकपूर्ण हो, चेतना सदैव जाग्रत हो, ताकि इन्द्रियों के विषय उसमें राग-द्वेष का प्रवृत्तियों को पैदा नहीं कर सके। जब इन्द्रियाँ और मन अपने विषयों के सम्पर्क में आते हैं तो उनके इस सम्पर्क से आत्मा में विकार या बाधना उत्पन्न होने की सम्भावना उठ खड़ी होती है। अतः साधनामार्ग के पथिक को लक्ष्य ही जाग्रत रहते हुए, विषय सेवन रूप छिद्रों से आने वाले कर्माखर या विकार से अपनी रक्षा करनी है। सूत्रकृतांग में कहा गया है कि कछुआ जिस प्रकार अपने अंगों को बन्दर में समेट कर खतरे से बाहर हो जाता है, वैसे ही साधक भी अध्यात्म योग के द्वारा अन्तर्मुख होकर अपने को पाप वृत्तियों से सुरक्षित रखे।^{५०} मन वाणी शरीर और इन्द्रिय व्यापारों का संयमन ही साधना का लक्ष्य माना गया है। सच्चे साधक की व्याख्या करते हुए दशवैकालिक सूत्र में कहा गया है कि जो सूत्र तथा उसके रहस्य को जानकर हाथ, पैर, वाणी तथा इन्द्रियों का यथार्थ संयम रखता है (अर्थात् सन्मार्ग में विवेकपूर्वक लगता है), अध्यात्म रस में ही जो मस्त रहता है और अपनी आत्मा को समाधि में लगाता है वही सच्चा साधक है।^{५१}

निर्जरा का अर्थ :

आत्मा के साथ कर्म पुद्गल का सम्बन्ध होना यह बन्ध है और आत्मा से कर्मवर्गणों को अलग होना यह निर्जरा है। संवर नवोन आने वाले कर्म पुद्गल का रोकना है परन्तु मात्र संवर से निर्वाण की प्राप्ति सम्भव नहीं। उत्तराध्ययन सूत्र में बताया गया है कि जैसे किसी बड़े तालाब के जल स्रोतों (पानी के आगमन के द्वारों) को बन्द कर दिया जाए और उसके अन्दर रहे हुए जल को उलीचा जाय और ताप से सुखाया जाए तो वह विस्तीर्ण तालाब भी सूख जाएगा। प्रस्तुत रूपक में आत्मा ही सरोवर है, कर्म पानी है, कर्म का आखर ही पानी का आगमन है। उस पानी के आगमन के द्वारों को निरुद्ध कर देना संवर है और पानी का उलीचना और सुखाना निर्जरा है। यह रूपक यह बताता है कि संवर से नये कर्मों रूपी जल का आगमन (आखर) तो रुक जाता है लेकिन पूर्व में कचे हुए, सत्तारूप कर्मों का जल तो आत्मा रूपी तालाब में शेष रहा हुआ है जिसे सुखाना है। यह जल का सुखाना निर्जरा है।

द्रव्य और भाव निर्जरा :

निर्जरा शब्द का अर्थ है जर्जरित कर देना, झाड़ देना अर्थात् आत्म तत्त्व से कर्म पुद्गल का अलग हो जाना अथवा अलग कर देना निर्जरा है। जैनाचार्यों ने यह निर्जरा दो प्रकार की मानी है। आत्मा को वह चैतन्यिक अवस्था जिसके द्वारा कर्म पुद्गल अपना फल देकर अलग हो जाते हैं, भाव निर्जरा कही जाती है। भाव निर्जरा आत्मा की वह विमुक्त अवस्था है जिसके कारण कर्म परमाणु आत्मा से अलग हो जाते हैं। यही कर्म

परमाणुओं का आत्मा से पृथक्करण द्रव्य निर्जरा है। भाव निर्जरा कारण रूप है और द्रव्य निर्जरा कार्य रूप है।

सकाम और असकाम निर्जरा :

पुनः निर्जरा के दो अन्य प्रकार भी माने गये हैं। १. प्रथम—कर्म जितनी काल मर्यादा (अवधिकाल) के साथ बन्धा है, उसके समाप्त हो जाने पर अपना विपाक (फल) देकर आत्मा से अलग हो जाता है, यह यथाकाल निर्जरा कही जाती है। इसे सविपाक, असकाम और अनौपक्रमिक निर्जरा भी कहते हैं। यह सविपाक निर्जरा इसलिए कही जाती है कि इसमें कर्म अपना विपाक देकर अलग होता है अर्थात् इसमें फलोदय (विपाकोदय) होता है। इसे असकाम निर्जरा इस आधार पर कहा गया है क्योंकि इसमें कर्म के अलग करने में व्यक्ति के संकल्प का तत्त्व नहीं होता है। उपक्रम शब्द प्रयास के अर्थ में आता है, इसमें वैयक्तिक प्रयास का अभाव होता है, अतः इसे अनौपक्रमिक भी कहा जाता है।

दूसरे जब तपस्या के माध्यम से कर्मों को उनके फल देने के समय के पूर्व अर्थात् उनकी कालस्थिति परिपक्व होने के पहिले ही प्रदेशोदय के द्वारा भोगकर बलात् अलग अलग कर दिया जाता है तो ऐसी निर्जरा को सकाम निर्जरा कहा जाता है, क्योंकि निर्जरित होने में समय का तत्त्व अपनी स्थिति को पूरी नहीं करता है। इसे अविपाक निर्जरा भी कहते हैं, क्योंकि इसमें विपाकोदय या फलोदय नहीं होता है, मात्र प्रदेशोदय होता है। विपाकोदय और प्रदेशोदय में क्या अन्तर है, इसे निम्न उदाहरण से समझा जा सकता है। जब क्लोरोफार्म सुँघाकर किसी व्यक्ति की चीर फाड़ की जाती है तो उसमें उसे असातावेदनीय (दुःखानुभूति) नामक कर्म का प्रदेशोदय होता है लेकिन विपाकोदय नहीं होता है। उसमें दुःखद वेदना के तथ्य तो उपस्थित होते हैं लेकिन दुःखद वेदना की अनुभूति नहीं है। इसी प्रकार प्रदेशोदय कर्म के फल का तथ्य तो उपस्थित हो जाता है लेकिन उसकी फलानुभूति नहीं होती है। अतः यह अविपाक निर्जरा कही जाती है। इसे सकाम निर्जरा भी कहा जाता है क्योंकि इसमें कर्म परमाणुओं को आत्मा से अलग करने का संकल्प होता है। यह औपक्रमिक निर्जरा भी कही जाती है क्योंकि इसमें उपक्रम या प्रयास होता है। प्रयास पूर्वक, तैयारी सहित, कर्मवर्गण के पुद्गलों को आत्मा से अलग किया जाता है। यह कर्मों को निर्जरित (क्षय) करने का कृत्रिम प्रकार है। अनौपक्रमिक या सविपाक निर्जरा अनिच्छा पूर्वक, अशान्त एवं व्याकुल चिन्तवृत्ति से, पूर्व संचित कर्म के प्रतिफलों का सहन करना है जबकि अविपाक निर्जरा इच्छापूर्वक समभावों से जीवन का आई हुई परिस्थितियों का सुकाबला करना है।

जैन साधना में औपक्रमिक निर्जरा का स्थान :

जैन साधना की दृष्टि से निर्जरा का पहला प्रकार जिसे सविपाक या अनौपक्रमिक निर्जरा कहते हैं अधिक महत्त्वपूर्ण नहीं है, यह पहला प्रकार साधना के क्षेत्र में ही नहीं आता है क्योंकि कर्मों के बन्ध और निर्जरा का यह क्रम तो सतत रूप से चला आ रहा है। हम प्रतिक्षण पुराने कर्मों की निर्जरा करते रहते हैं लेकिन जब तक नवीन कर्मों का सृजन समाप्त नहीं होता ऐसी निर्जरा से सापेक्षिक रूप में कोई लाभ नहीं होता। जैसे कोई व्यक्ति पुराने ऋण का भुगतान तो करता रहे लेकिन नवीन ऋण भी लेता रहे तो वह ऋण मुक्त नहीं होता है।

जैन विचारणा के अनुसार यह सविपाक निर्जरा तो आत्मा अनादिकाल से करता आ रहा है लेकिन निर्वाण का लाभ प्राप्त नहीं कर सका। आचार्य कुन्दकुन्द कहते हैं यह चेतन आत्मा कर्म के विपाक काल में सुखद और दुःखद फलों की अनुभूति करते हुए पुनः दुःख के बीज-रूप आठ प्रकार के कर्मों का बन्ध कर लेता है। क्योंकि कर्म जब अपना विपाक देते हैं तो किसी निमित्त से देते हैं और अज्ञानी आत्मा शुभ निमित्त पर राग और अशुभ निमित्त पर द्वेष करके नवीन बन्ध कर लेता है^{४९}।

अतः साधना मार्ग के पथिक के लिए पहले यह निर्देश दिया गया कि वह प्रथम ज्ञान युक्त हो कर्माखर का निरोध कर अपने आपको संवृत करे। संवर के अभाव में जैन साधना में निर्जरा का कोई मूल्य नहीं, वह तो अनादिकाल से होती आ रही है किन्तु भव परम्परा को समाप्त करने में सहायक नहीं हुई। दूसरे यदि आत्मा संवर का समाचरण करता हुआ भी इस यथाकाल होने वाली निर्जरा की प्रतीक्षा में बैठा रहे तो भी वह शायद ही मुक्त हो सके क्योंकि जैन मान्यता के अनुसार प्राणों के साथ कर्म बन्ध इतना अधिक है कि वह अनेक जन्मों में हो शायद इस कर्म बन्ध से स्वाभाविक निर्जरा के माध्यम से मुक्त हो सके। लेकिन इतनी लम्बी समयावधि में संवर से स्खलित होकर नवीन कर्मों के बन्ध को सम्भावना भी तो रही हुई है। अतः साधना मार्ग के पथिक के लिए जो मार्ग बताया गया है, वह है औपक्रमिक या अविपाक निर्जरा का। महस्व इसी तप जन्म निर्जरा का है। ऋषिभाषित सूत्र में ऋषि कहता है कि संसारो आत्मा प्रतिक्षण नए कर्मों का बन्ध और पुराने कर्मों को निर्जरा कर रहा है लेकिन तप से होने वाली निर्जरा ही विशेष (महस्वपूर्ण) है^{५०}। बन्ध और निर्जरा का प्रवाह अविराम गति से बढ़ रहा है किन्तु (जो) साधक संवर द्वारा नवीन आखर को निरुद्ध कर तपस्या द्वारा पुरातन कर्मों को क्षीण करता चलता है, वह अन्त में पूर्ण रूप से निष्कर्म बन जाता है^{५१}, मुक्ति को प्राप्त कर लेता है।

संदर्भ संकेत :

(१) कर्म ग्रन्थ १ पृ. १. (२) दर्शन और चिन्तन पृ. २२५. (३) गोम्मटसार कर्म काण्ड ६ (४) अष्टसहस्री पृ. ५१. (५) कर्म विराक भूमिका पृ. २४ (६) अमर भारती नव. ६५ पृ. ९. (७) Jain Studies p. 225-26. (८) Jain Studies p. 228. (९) तत्त्वार्थ ८.४ (१०) अमर भारती नवम्बर ६५ पृ. ११-१२ (११) समयसार २१८-२१९ (१२) मज्झिम निकाय ३.१.३. (१३) उद्धृत Jain Studies p. 254. (१४) तत्त्वार्थ ८.२-३१ (१५) तत्त्वार्थ ६.१-२ (१६) तत्त्वार्थ ९.३-४ (१७) तत्त्वार्थ ६.५. (१८) तत्त्वार्थ ८.१. (१९) समयसार १७१ (२०) उत्तराध्ययन-३२.७ (२१) समयसार १५७. (२२) सूत्रकृतांग १.८ (२३) सूत्रकृतांग १.८.३. (२४) आचार्यांग १.४.२.१. (२५) उत्तराध्ययन सूत्र २८.१४. (२६) तत्त्वार्थ १.४. (२७)-ऋषिभाषित ९.२. (२८) समयसार १४५-१४६ (२९) प्रवचनसार टीका १.७२. (३०)-समयसार टीका पृ. २०७ (३१) तत्त्वार्थ ९.१ (३२) सर्वदर्शन संग्रह पृ. ८० (३३) स्थानांग ५.२.४२७ (३४) उत्तराध्ययन २९.२६ (३५) धम्मपद ३९०-३९३ (राहुल-जीकृत हिन्दी अनुवाद) (३६) द्रव्य संग्रह ३४ (३७) सन्यासांग ५.५ (३८) स्थानांग ८.३.५९८ (३९) सूत्रकृतांग १.८.१६ (४०) दशवैकालिक १० १५ (४१) उत्तराध्ययन ३०.५-६ (४२) समयसार ३८९ (४३) ऋषिभाषित ९.१० (४४) जैनधर्म पृ. ८७.

जैन यक्षी अजिता (या रोहिणी) का प्रतिमानिरूपण मारुतिनन्दन प्रसाद तिवारी

जैन देवकुल में यक्ष एवं यक्षियों का महत्त्वपूर्ण स्थान है। जैन ग्रन्थों में इनका उल्लेख जिनों के शासन-और उपासक-देवों के रूप में हुआ है। जैन ग्रन्थों के अनुसार सम्बन्ध-रण में जिनों के धर्मोपदेश के बाद इन्द्र ने प्रत्येक जिन के साथ सेवक देवों के रूप में एक यक्ष और एक यक्षी को नियुक्त किया^१। शासनदेवताओं के रूप में जिनों के समीप सर्वदा रहने के कारण ही जैन देवकुल में यक्ष और यक्षियों को जिनों के बाद सर्वाधिक प्रतिष्ठा मिली^२। ७००-८०० शती ई० में जिन-मूर्तियों में और ७००-८०० नवीं शती ई० में स्वतन्त्र मूर्तियों के रूप में यक्ष-यक्षियों का निरूपण प्रारम्भ हुआ।

ग्रन्थों में ७०० आठवीं-नवीं शती ई० में २४ यक्ष-यक्षी युगलों की सूची तैयार हुई। प्रारम्भिकतम सूचियाँ कदांबलो^३ (श्वेतांबर), तिलोयपण्णत्ति^४ (दिगम्बर) एवं प्रवचनसारोच्चार^५ (श्वेतांबर) में मिलती हैं। २४ यक्ष-यक्षी युगलों की स्वतन्त्र लाक्षणिक विशेषताएँ ग्यारहवीं-बारहवीं शती ई० में निर्धारित हुई, जिनके प्रारम्भिकतम उल्लेख निर्वाणकलिका (श्वेतांबर), त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित्र (श्वेतांबर) एवं प्रतिष्ठासारसंग्रह (दिगम्बर) में हैं। यह भी ज्ञातव्य है कि स्वतन्त्र अंकनों में यक्ष की तुलना में यक्षियों के चित्रण विशेष लोकप्रिय थे। २४ यक्षियों के सामूहिक अंकन के हमें तीन उदाहरण मिले हैं, जो क्रमशः देवगढ़ (ललितपुर, ७० प्र०, मन्दिर १२, ८६२ ई०), पतियानदाई (सतना, म०प्र०, अंबिका मूर्ति, ११वीं शती ई०),^६ और बारभुजी गुफा (खण्डगिरि, उड़ीसा, ११-१२वीं शती ई०) से प्राप्त हुए हैं। २४ यक्षों के सामूहिक चित्रण का सम्भवतः कोई प्रयास नहीं किया गया।

प्रस्तुत लेख में हम दूसरे जिन अजितनाथ की अजिता (या रोहिणी) यक्षी के प्रतिमाविज्ञान का विस्तृत अध्ययन करेंगे। यक्षी के प्रतिमाविज्ञानपरक विकास को पहले साहित्यिक साक्ष्य के आधार पर और बाद में पुरातात्विक साक्ष्य के आधार पर निरूपित किया गया है। अन्त में दोनों का तुलनात्मक एवं समन्वयात्मक अध्ययन भी किया है।

शास्त्रीय परम्परा :

जिन अजितनाथ की यक्षी को श्वेतांबर परम्परा में अजिता (या अजितबला या विजया)^७ और दिगम्बर परम्परा में रोहिणी नाम दिया गया है। दोनों परम्पराओं में चतुर्भुजा यक्षी को लोहासन पर विराजमान बताया गया है।

उत्तर भारतीय श्वेतांबर परम्परा : निर्वाणकलिका (११वीं-१२वीं शती ई०) में लोहासन पर विराजमान चतुर्भुजा अजिता के दाहिने हाथों में वरदमुद्रा एवं पाश, और बायें हाथों में अंकुश एवं फल के प्रदर्शन का विधान है^८। अन्य ग्रन्थों में भी उपर्युक्त लक्षणों के ही उल्लेख हैं^९। आचारदिनकर (१४११ ई०) एवं देवतामूर्तिप्रकरण (७०१५वीं शती ई०) में यक्षी के वाहन के रूप में लोहासन के स्थान पर क्रमशः गाय और गधा का उल्लेख है^{१०}।

उत्तर भारतीय दिगम्बर परम्परा : प्रतिष्ठासारसंग्रह (१२वीं शती ई०) में लोहासन पर विराजमान चतुर्भुजा रोहिणी के हाथों में वरदमुद्रा, अभयमुद्रा, शंख, एवं चक्र के अंकन का निर्देश है^{११}। अन्य ग्रन्थों में भी यही विवरण प्राप्त होता है^{१२}।

इस प्रकार दोनों परम्पराओं में केवल यक्षी के नामों एवं आयुषों के सन्दर्भ में ही भिन्नता प्राप्त होती है । श्वेताम्बर परम्परा में अजिता के मुख्य आयुष पाश एवं अंकुश, और दिगम्बर परम्परा में रोहिणी के मुख्य आयुष चक्र एवं शंख हैं । यक्षी का अजिता नाम सम्भवतः उनके जिन (अजितनाथ) से तथा रोहिणी नाम प्रथम जैन महाविद्या रोहिणी से ग्रहण किया गया है ।^{१३}

दक्षिण भारतीय परम्परा : दिगम्बर परम्परा के अनुसार चतुर्भुजा यक्षी के ऊपरी हाथों में चक्र, और नीचे के हाथों में अभयमुद्रा और कटकमुद्रा होने चाहिए । अज्ञातनाम श्वेताम्बर ग्रन्थ में मकरवाहना चतुर्भुजा यक्षी के कर्णों में वज्र, अंकुश, कटार (संकु) एवं पद्म के प्रदर्शन का निर्देश है । यक्ष-यक्षी लक्षण में चातुर्निर्मित आसन पर विराजमान यक्षी के हाथों में वरदमुद्रा, अभयमुद्रा, शंख एवं चक्र का उल्लेख है^{१४} । इस प्रकार उत्तर और दक्षिण भारत के ग्रन्थों में चक्र, शंख, अंकुश एवं अभय-(या वरद-)मुद्रा के प्रदर्शन में समानता प्राप्त होती है । यक्ष-यक्षी लक्षण का विवरण पूरी तरह प्रतिष्ठासारसंग्रह के समान है ।

मूर्ति परंपरा : गुजरात-राजस्थान : इस क्षेत्र की अजितनाथ मूर्तियों में यक्ष-यक्षी का चित्रण नहीं प्राप्त होता है । पर आवु, कुम्भारिया, तारंगा, सादरी, घागेराव जैसे श्वेताम्बर स्थलों (११वीं-१२वीं शती ई०) पर दो ऊर्ध्व कर्णों में अंकुश एवं पाश धारण करने वाली चतुर्भुजा देवी का निरूपण विशेष लोकप्रिय था । देवी के निचले कर्णों में वरद-(या अभय-) मुद्रा एवं मातुलिंग (या जलपात्र) प्रदर्शित हैं । देवी का वाहन कभी गज और कभी सिंह है । देवी को संभावित पहचान अजिता से की जा सकती है^{१५} ।

उत्तर प्रदेश-मध्य प्रदेश :

(क) स्वतन्त्र मूर्तियाँ : मालादेवी मन्दिर (ग्यारसपुर, बिदिशा) एवं देवगढ़ से रोहिणी की दसवीं-ग्यारहवीं शती ई० की तीन मूर्तियाँ मिली हैं । मालादेवी की मूर्ति (१०वीं शती ई०) उत्तरी मण्डप के अधिष्ठान पर उत्कीर्ण है । इसमें द्वादशभुजा रोहिणी ललितमुद्रा में लोहासन पर विराजमान है । लोहासन के नीचे एक स्पष्ट सी पशु आकृति (संभवतः गज-मस्तक) उत्कीर्ण है । यक्षी के छः अवशिष्ट हाथों में पद्म, वज्र, चक्र, शंख, पुष्प और पद्म प्रदर्शित हैं ।

देवगढ़ में रोहिणी की दो मूर्तियाँ हैं । एक मूर्ति (१०५९ ई०) मन्दिर ११ के सामने के स्तम्भ पर है । इसमें अष्टभुजा रोहिणी ललितमुद्रा में भद्रासन पर विराजमान है (देखें चित्र) । आसन के नीचे गोवाहन उत्कीर्ण है । रोहिणी वरदमुद्रा, अंकुश, बाण, चक्र, पाश, घनुष, शूल एवं फल से युक्त है । दूसरी मूर्ति (११वीं शती ई०) मन्दिर १२ के अर्धमण्डप के समीप के स्तम्भ पर उत्कीर्ण है । इसमें गोवाहना रोहिणी चतुर्भुजा है और उसकी भुजाओं में वरदमुद्रा, बाण, घनुष एवं जलपात्र हैं ।^{१६}

(ख) जिन-संयुक्त मूर्तियाँ : अजितनाथ की मूर्तियों में यक्षी का अपने विशिष्ट स्वतन्त्र स्वरूप में निरूपण नहीं प्राप्त होता है । देवगढ़ एवं खजुराहो की अजितनाथ की मूर्तियों में सामान्य लक्षणों वाली द्विभुजा यक्षी अभयमुद्रा (या खड्ग) एवं फल (या जलपात्र) से युक्त है ।

बिहार-उड़ीसा-बंगाल :

इस क्षेत्र में केवल उड़ीसा की खण्डगिरि की नवमुनि एवं चारभुजी गुफाओं से हो रोहिणी की मूर्तियाँ (११वाँ-१२वाँ शती ई०) मिली हैं। नवमुनि गुफा की मूर्ति में अजित को यक्षी चतुर्भुजा है, और उसका वाहन गज है। यक्षी के हाथों में अमयमुद्रा, वज्र, अंकुश और तीन काँटे वाली कोई वस्तु प्रदर्शित है। किरौटमुकुट से शोभित यक्षी के ललाट पर तीसरा नेत्र उत्कीर्ण है। यक्षी के निरूपण में गजवाहन एवं वज्र और अंकुश का प्रदर्शन हिन्दू इन्द्राणी (मातृका) का प्रभाव है।^{१७} चारभुजी गुफा में अजित के साथ द्वादशभुजा रोहिणी आमूर्णित है। वृषभवाहन रोहिणी की अवशिष्ट दाहिनी भुजाओं में वरदमुद्रा, शूल, बाण एवं खड्ग और बायीं में पाश (?), धनुष, हनु, खेटक, सनाल पद्म एवं घण्टा (?) प्रदर्शित हैं। यक्षी को एक बायीं भुजा वक्षःस्थल के समक्ष स्थित है।^{१८} यक्षी के साथ वृषभवाहन एवं धनुष और बाण का प्रदर्शन रोहिणी महाविद्या का प्रभाव है। चारभुजी गुफा की एक दूसरी मूर्ति में रोहिणी अष्टभुजा है। वृषभवाहना यक्षी के शीर्ष भाग में गज-लाञ्छन युक्त अजितनाथ की मूर्ति उत्कीर्ण है। रोहिणी के दक्षिण करों में वरदमुद्रा, पताका, अंकुश और चक्र एवं वाम करों में शंख (?), जम्बपात्र, वृक्ष की टहनी और चक्र हैं।^{१९} नवमुनि एवं चारभुजी गुफाओं की मूर्तियों के विवरणों से स्पष्ट है कि इस क्षेत्र में रोहिणी की लक्षणिक विशेषताएँ स्थित नहीं हो पायी थीं।

विश्लेषण : सम्पूर्ण अध्ययन से स्पष्ट है कि ल० दशवीं शती ई० में यक्षी की स्वतन्त्र मूर्तियों का उत्कीर्णन प्रारम्भ हुआ, जिनके उदाहरण ग्यारसपुर (मालादेवी मन्दिर), देवगढ़ एवं उड़ीसा में नवमुनि और चारभुजी गुफाओं से मिले हैं। दिगम्बर स्थलों की इन मूर्तियों में रोहिणी के निरूपण में अधिकांशतः श्वेतांबर महाविद्या रोहिणी की विशेषताएँ ग्रहण की गयीं। केवल मालादेवी मन्दिर की मूर्ति में ही वाहन और आयुधों के सन्दर्भ में दिगम्बर परम्परा का निर्वाह किया गया है।

सन्दर्भ सूची :

- (१) द्रष्टव्य, भट्टाचार्य, बी०सी०, दि जैन आइकनोग्राफी, लाहौर, १९३९, पृ० ९३।
- (२) हरिवंशपुराण ६६. ४३-४४, तिलोयपण्णत्ति ४. ९३४-३९।
- (३) द्रष्टव्य, शाह, यू०पी०, 'इष्ट्रोडक्शन आव शासनदेवताज इन जैन वरशिप', प्रोसि-डिंग्स ऐण्ड ट्रान्जेक्शन्स आव दि आल इन्डिया ओरियण्टल कान्फरेन्स, २०वाँ अधि-वेशन, भुवनेश्वर, १९५९, पृ० १४७।
- (४) तिलोयपण्णत्ति ४. ९३४-३९।
- (५) प्रवचनसारोद्धार ३७५-७८।
- (६) यह मूर्ति संप्रति इलाहाबाद संग्रहालय (क्रमांक २९३) में सुरक्षित है।
- (७) मन्त्राधिराजकल्प।
- (८) समुत्पन्नामजिताभिधानां यक्षिणीं गौरवर्णा लोहासनाधिरूढां चतुर्भुजां वरदपाशाधिष्ठित-दक्षिणकरां बीजपूरकाकुशयुक्तवामकरां चेति ॥ निर्वाणकलिका १८. २।
- (९) त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित २. ३. ८४५-८४६; पद्मानन्द महाकाव्य : परि-शिष्ट-अजितस्वामोचरित्र २१-२२; मन्त्राधिराजकल्प ३. ५२।
- (१०) आचारदिनकर ३४, पृ० १७६; देवतामूर्तिप्रकरण ७. २१।

(११) देवी लोहासना रोहिण्याख्या चतुर्भुजा ।

वरदामयहस्तालौ शंखचक्रोज्ज्वलायुधा ॥

प्रतिष्ठासारसंग्रह ५. १८ ।

(१२) प्रतिष्ठासारोद्धार ३. १५७; प्रतिष्ठातिलकम् ७. २, पृ० ३४१;

अपराजितपृच्छा २२१. १६ ।

(१३) महाविद्या रोहिणी की एक मुजा में शंख भी प्रदर्शित है ।

(१४) द्रष्टव्य, रामचन्द्रन, टी० एन०, तिरुपरुत्तिकुणरम ऐण्ड इट्स टेम्पल्स, बुलेटिन मद्रास गवर्नमेन्ट म्यूजियम, खं० १, भाग ३, मद्रास, १९३४, पृ० १९८ ।

(१५) श्वेताम्बर स्थलों पर महाविद्याओं को विशेष लोकप्रियता, यक्षियों की स्वतन्त्र मूर्तियों की अल्पता एवं अजितनाथ की मूर्तियों में यक्ष-यक्षी का न उरकीर्ण किया जाना इस पहचान में बाधक है ।

(१६) देवगढ़ की मूर्तियों पर श्वेताम्बर परम्परा की प्रथम महाविद्या रोहिणी का प्रभाव है । गोवाहना रोहिणी महाविद्या की मुजाओं में बाण, अक्षमाला, धनुष एवं शंख प्रदर्शित हैं ।

(१७) द्रष्टव्य, मिश्रा, देबला, शासनदेवीज इन दि खण्डगिरि कैम्स, जर्नल एशियाटिक सोसाइटी (कलकत्ता), खं० १, अं० २, १९५९, पृ० १२८ ।

(१८) वही पृ० १३० ।

(१९) वही पृ० १३३ ।

पाँइय-सह-महणवो में अनुपलब्ध वसुदेवहिण्डी की शब्दावली (२)

के. आर. चन्द्र

इसी सम्बन्ध में एक सूची 'सम्बोधि', जिसद ६, अंक, ३-४ में छप चुकी है और प्रस्तुत शब्दावली वसुदेवहिण्डी के आगे के ७७ से २०० पृष्ठों का समावेश करती है अर्थात् ग्रन्थ के प्रथम खंड के प्रथम अंश की ही यह शब्दावली है।

[संकेत ०=पिशल के प्राकृत-व्याकरण में अनुपलब्ध, *=सम्बोधि(जिल्द ६, अंक ३-४) में प्रथम लेख में प्रकाशित शब्दों का विशेष स्पष्टीकरण; पासम.=पाँइय-सह-महणवो; मोविसंडि.=मोनियर-विलियम्स संस्कृत-इंगलिश डिक्शनरी]

- ०अहणे (१०८.११) अति-नी=लाना
- अहवाहिय (१५५.१७) अतिवाहिक=चौकीदार
- अंतश्वत्ति (११४.१८) अन्तरवर्तिन्=अन्दर रहने वाला, गर्भ में रहने वाला
- अकल्ल (१८९.२) अकल्य=अस्वस्थ
- अकोस (१६२.४) अकोश=कोशरहित, अनावृत, विकसित
- अक्कुड (११८.१) आकुष्ठ=कुपित
- अक्खत्त (८३.१८) आक्षिप्त=अपहृत
- अगल्लिग (९२.६) अकल्यिक=अस्वस्थ
- अग्गाणीय (८१.१८) अग्रानीक=अग्रदल, सैन्यमुख
- ०अच्छिय (१६८. २८) आच्छिद्=थोड़ा काटना, चारों ओर काटना
- ०अच्छेरिय (१२८.३) आश्चर्य
- अणुयत्तयं (१७५.९) अनुयात्रकम्=भ्रमण के लिए
- ०अणुपय, अणुवय (१२६.१६; १२२.१८) अनुपत्=पीछे पड़ना
- *अप्पणिय (३०.३) आत्मनीय
- अप्परिपडिय (१११.१६) अप्रतिपतित=अनष्ट, सतत स्थिर
- अम्भुससत्त (१३७.२३) अभ्युच्छवसत्=ऊँचा साँस लेता हुआ, स्फूर्ति होता हुआ
- अम्मगा, अम्मया (१३६.३; १३७.२) माता, स्त्री
- अयाणुग (७९.२७) अज्ञायक=भ्रष्ट, अज्ञानी, अनजान
- अलच्छीअ (१४४.१६) अलक्ष्मीक=अभागा
- अवकरेऊण (१९७.२) अवकीर्य (√अवकु)=बिखेरना, ऊपर डालना अथवा स्वागत, आभार या अनुग्रह प्रकट करना
- ०अवकिरिय (१५१.२७) अवकीर्य=दूर करके, त्याग कर
- अवछूड (१३७.११) अवक्षिप्त=नीचे फेंका हुआ
- अवज्झ (१६९.९) अप+उज्झ=त्याग करना

१. अम्भुससन्त अथवा अभ्युच्छवसन्त यह पाठ होना संभव है।

अवरज्जुक (१९९.२७) अवरज्जुः=आगामी कल, सुबह, (अवरज्जु=(देश्य) पासम०)

अवाकरिय (१६८.२७) अपाकृत्य=दूर कैंकर

अहिगत (९९.२२) अधिकृत=अधिकारो, कोषाध्यक्ष

आकल (११७.५) आकल्=निरीक्षण करना

आगमेयव (१८२.२०) आगन्तव्य=अध्ययन करने योग्य

आइत्त (१४४.१३) (देश्य)=धरोहर में रक्खा हुआ

आणट्ट (७७.५) आनर्त देश

आणाकर (१३४.८) आजाकर=नौकर

आलिक्ख (१७४.२) आलिख्य=चित्रकला

इत्थिगा (१२३.२) खोका=छाँ

उच्चपसवा (१३३.१७) उच्चप्रसवा=रजसु की नाडी ऊँची हो ऐसी स्त्री, जनन कर्म के लिए अयोग्य

उच्चावग (१७४.९)=ठग (देखो. गुज. उचापत=ठगाई)

उच्चोली (१४८.१०) (देश्य)=झोली

उदिक्ख (१४.१६) उदीक्ष्=प्रतीक्षा करना

उद्धंत (१४५.१८) (उद्धमात), फूँका हुआ, बजाया हुआ

उप्पस्सय (१०९.१६) उत्पश्यत=तलाश करो

उप्पालिय (१३८.१६) उत्पाटित=खींचा हुआ, निकाला गया

उरोह (८३.१) ओरोह, अवरोध=अन्तःपुर

उवउक्खित्त (१०२.२९) उप+उत्+क्षिप्त=ऊँचे उछला हुआ

*उवगिज्झमाण (१३.२१) उपगृह्यमाण=आसक्त किया जाता हुआ

उवल्लुम (१४५.१२) उपक्षिप्पू=मर्गवाना, एकत्रित करना

० उवय (उवयंत=अवपतत् १३८.२; उवयति=अवपतति १९५.१७) अवपत्=नीचे पड़ना

उवाय (१२४.२७, २९) उपायन=भेंट

उसमसामि (१८५.२) ऋषभस्वामो=प्रथम तीर्थंकर ऋषभ

उसमसिरी (१८६.१२) ऋषभश्रो=प्रथम तीर्थंकर ऋषभ

उसर (१०२.७) उत्सू=दूर हो जाना, सरकना, (पासम. ओसर)

उसारिय (१३२.७) उत्सारित=दूर किया गया (पासम. ओसारिय)

उद्दावणा (१०२.४) अपभावना, अपहावना=तिरस्कार, लघुता (पासम. ओद्दावणा)

ओसोविय (१७८.३०) अवस्वापित=नीद्राधीन किया हुआ

कटयिय (१४३. १५) कंटकित*=रोमांचित(देखो नायकुमारचरित, १.९.२ चम्पापुराय-कंटइयकाउ)

कट्ठणि (१३८.७) कर्षणि=खरीच, खिंचाव, अंकन

कट्ठणिमग्ग (१३८.२) कर्षणिमार्ग=खोचने से बनी रेखा

*कटिण (१८.१) सन्यासियों का बाँस का बना हुआ एक पात्र (पासम, कटिण-भगवती सूत्र)

कलत्त (१३५.२६) कलत्र=नितम्ब

कर्मन्त (१४५.१०) कर्मन्त=कारोबार, धन्धा, गिरवी रखने का धन्धा

कुसदृष्ट (७७.५) कुशार्त=कुशावर्त देश

गमेयव्य (१२६.२८) गमितव्य=जीताने योग्य

ग्रहभोग्य (१३०.३) ग्रहभोगिक=चन्द्रमा

० गरिहृणा (१७.१४) गर्हणा=निंदा

गुलुक (१३६.१९) गुलिक, गुल्म=गुच्छ

० धाह्यव्य (१२९.१४) हन्तव्य (पासम. धाह्यव्य)

चित्तया (९३.१९) चित्तता, चित्तत्व=चित्तभाव

चोक्लीकर (६९.१९)=शुद्ध या स्वस्थ करना

जन्नोइय (१९४.६) यज्ञोपवीत

जवागू (१४६.२१) यवागू=दलिया, माँड, राव

० क्षरिम (१२३.१७) (नि)क्षर+इम=क्षरना

ज्ञाणुक (१७६.१६) ज्ञायक=जानने वाला

णिपयणी (१९५.७) निपतनी=नीचे उतरने की विद्या

णिसिणेइ (१४०.२३) निःस्नेह=स्नेह रहित

णिस्संद (१९९.२२) निष्पन्द=स्थिर

णीण (१९५.१९) निम्न=नीचा

तत्कम (१२०.५) तत्कम=उसी क्रम वाला, उसका अनुकरण

तवस्सि (१०१.१७) तपस्विन्=विचारा, निस्सहाय

तिहला (१८९.४) विफला

तेवस्सिया (२००.३) तेजस्विता

तोयकह (१२१.२०) कमल

० थूर (१२७.१३) स्थूल=मोटा

दारदिठअ (१४४.१०) द्वारस्थित=द्वारपाल

दाराहिगअ (१३०.१५०) द्वाराधिकृत=द्वारपाल, द्वारसेवक

दारिट्ठ (१४४.१५) द्वारेस्थ=द्वारपाल

दुतिय (१३७.२०) द्वितीय=दूसरा

दुद्धवाहिय (१८२.७) दुग्धवाहिक=दूधवाला

दुप्पिक्ख (१३०.३) दुष्पेक्ष्य=अदर्शनीय

दुय (७८.१५) द्रुत=शीघ्र

० धम्मया (१२९.१९; १८४.२८) धर्मता, धर्मत्व=धर्मभाव

धरणिमोययी (१३६.४) धरणिमोचरी=मानव स्त्री

धाइसंड (१७४.१३) घातकीषंड=घातकीखंड

नखरण (१०७.३)=देखो गहरण

नाड (८६.१३) चमड़े की पट्टी, जोत, (गुज. नाड, नाहुं; हिन्दी. नाडा)

*नासावंश (६५.२०) नासावंश=नासाग्र

निक्रअ (१५४.१७) निष्क्रय=मुक्ति-मूल्य, स्वतन्त्र करने की कोशिश

निलिति (१३७.१२) नीलयन्ते (मोविसंडि.)=रुक जगह आ लगते हैं, आश्रय लेते हैं ।

नीइ (११६.२७) निर्याति=बाहर निकलता है (पासम. गिज्जाइ; पो=गम)

नेय (१७.१९) नेव=नहीं ही

पइकिति (१२६.१९) प्रतिकृति=प्रतिबिम्ब, मूर्ति, (पासम. पइकिदि, पइगिइ, पडिकिदि)

०पकअ (११७.२३) प्रकृत=प्रस्तुत किया हुआ (पासम पकड)

पचअ (१५४.१३) प्रत्यय=समाचार, विश्वासपूर्ण जानकारी

पडजाइय (१९३.८) पर्यायित=पारा हुआ, समाप्त, पर्यायप्राप्त

पज्जोसिअ (१०८.२) प्रज्योत्स्निक=गत कल संबंधी, संख्या संबंधी

पडिगारिया (१८०.१३) परिकारिका=सेविका (मोविसंडि. परिकर्मन्=सेवक)

पडिभिण्ण (१३९.१०) प्रतिभिन्ने=निंदित

पडिणीयया (८४.१५) प्रत्यनीकता=शत्रुता, विपरीतता

पडियग (१५४.१७) प्रतिजाग=सार संभाल लेना, किसी के लिए जाग्रत रहना

पडिसिरा (१४८.३) (१)=परदा

पडुजाइ (१३२.८) पटु-जाति=ब्राह्मण, (कुशल जाति)

पणिनय (१३०.८) प्रणिपत्=गिरना, फैल जाना, बिखरना

पदेसिणी (१८४.१२) प्रदेशिनी=तर्जनी अंगुली

पयथ (१७१.२१) प्रयत्=प्रयत्न करना

पयारअ (१९३.१०) प्रचारक=संचरण करने वाला, फिरने वाला

परम्भाहतो (१०६.१०) परम्भव+आहत=पराभवप्राप्त

परहुय (७९.२२) परभृत=कोयल

परिच्छअ (११६.२३) परिच्छद=परिजन, व्यक्तिगत साधन

परियावत्त (१७८.१७) पर्यावृत्त=समाप्त, विनष्ट, विलीन

०परिलीढ (१२१.१४) परिस्पृष्ट=चारों ओर से स्पृष्ट, आलिंगित

०परिविअ (७.१८) परिवीत=धिरा हुआ

पवाहर (१३१.२०) प्रव्याहृ=बोलना

पसिज्ज (१४८.१२) प्रसिद्ध=सहीना होना, पसीने से भोग जाना (मोविसंडि.)

पस्सवण (१३४.९) प्रसवण=झरना, फुवारा

०पाउवगमण (१७०.३०) प्रायोपगमन=अनशन-विशेष से मरण

पागडिय (१५७.५) प्राकृतिक

पाणीयं (८५.२३) पानीयम्=जलाशय

पीणग (१९२.१७) प्रीणक=प्रसन्नदायी

०पुरद्धा (१३१.१२) पुरस्था=भागे या नजदीक स्थित होना

- पुरिसाद (१९६.१२) पुरुषाद=पुरुषभक्षी
 ०पुर्वक (१६९.१७) पूर्वक=पहले का, आद्य
 पोत्साहग (१९१.२१) पोत्साहक
 पोरिसाय (१९५.२९) पुरुषाद=पुरुषभक्षी
 फरिसेऊण (१०७.११) परुषयित्वा=धमका कर
 फरुसिय (१०७.२२) परुषित=धमकाया हुआ
 ०बाहिया (१२१.२१) बाहुका=बाहु
 बाहिरभाव (११५.६) बाह्यभाव=निराश
 बीयवाल (९४.१८) बीजपाल=खेत का रक्षक
 भच्छअ (१४६.२२) भस्त्रिक=धमन, धौकनी
 ०बित्तिजिय (१२०.२५) द्वित्य=दूसरा
 भायर (१९६.७) भअयर ← मयकर=भयदायी
 भुक्खंडिय (१५५.१९) भूखरा रंग (भू-खण्डिक)
 भौम (७७.९) भौम=मंजिल
 मउडगंठि (१३७.५) मुकुटग्रंथि=मुकुट-शेखर
 मंडुकी (१३८.१९) थैली, पेटी
 मंदाय (१९५.२६) मंद होना
 मंसमुदय (१६८.१०) मांस-समुदय=मांस का पिण्ड, मांसखंड
 ०मणस (१७८.१०) मनस्=मन
 माउलाणी १४१.४ मातुलानी=मामी
 माउलाणीया (१४१.९) ” ”
 मुण (९९.२३) मौन
 मेंडुल्लग (९४.२८) मेदू=मेढा, मेढ़
 ०मेरगा (१८४.१६) मर्यादका=मर्यादा
 रहलुग (७७.२०) रथयुग=धुर, जुआ
 ०रंगधर (१६७.८) रङ्गधर=नट, पात्र
 ०रायत्त (१२८.२६) राजत्व=राजपद
 रुइय (१०६.७) रोपित=स्थापित, मिश्रित
 लहुहत्थया (११९.६) लघुहस्तता=हस्तकौशल्य
 ०लोभण (१९८.२०) लोभन=लुभाने वाला
 वट्टमाणी (१०८.२०) वर्तमान=परिस्थिति, समाचार
 वत्ता (१०५.११) वक्ता
 वरिसया (७७.८) वर्षा, वर्षा=बरसात
 ०वयणीय (८०.२४) वचनीय=निंदनीय, अनिष्ट
 वलंजेऊण (१४६.१०) वाणिज्यं कृत्वा=व्यापार करके
 ०वहेयव (१२९.१६) वध्य
 वाइगी (१६६.२९) वाचिकी=वचन-सम्बन्धी

३२ पाश्य-सद्-महणवो में अनुपलब्ध वसुदेवहिण्डी की शब्दावली

- वाणिज्जेऊग (१४६.७) वाणिज्यं कृत्वा=व्यापार करके
वायमिग (१८१.२७) वातमृग=हवा में उड़ने वाला मृग
०विउरुव (११७.३) विकुर्व=दिव्य शक्ति से बनावटी शरीर बनांना
विक्रम (१२९.२४) वि-क्रम=चरण
विखुउजीकय (९५.२) विकुर्वज्जकृत=कूबड रहित किया हुआ
विदिट्ठ (११२.३०) विद्विष्ट=धिकारप्राप्त
०विवाड (१९०.१५, १२२.२८) विपादय्=मार डालना
०विहग (१४५.१९) विभम=भाग हुआ
वीवाहिणी (१४१.७) वैवाहिनी=व्याहिन, समधिनी (गुज. वेवाण)
०वुच्छ (९२.२२; १४१.१२) वसित (वस्त*)=रहा या बसा हुआ (पाली भाषा में
बुत्थ; स्त=च्छ अथवा स्थ)
बुद्धिदगा (९९.७) वृद्धिका=वृद्धा, बुद्धिया
०बुग (१६८.९) वृक=वक, बगला
वेकड (१०६.७) वैकृत=शराब (पासम. विअड=मद्य)
वेदिक (१८२.१६) वैदिक=वेद सम्बन्धी
वेयाली (१९.६) (?)=समुद्रतट
वेवाहिग (८२.५) वैवाहिक=समधी (गुज. वेवाई)
वोन्हा (९४.२४) (?)=सुवह
०संगिउह (१२१.१३) संग्राह्य=ग्रहण करने जैसा
संघंस (१३२.९.) संघर्ष=स्पर्धा
संजअ (११९.१) सञ्जय=युद्ध (युद्ध में विजय)
संजत्तग (११६.२५) सांयानिक=जहाज से यात्रा करने वाला
संजत्तय (१४५.२९) ” ”
संतग (९४.४) सत्तिक, सत्क=सम्बन्धी, अपना ही
संताणक (१३४.१) संत्राणक=कल्पवृक्ष का एक प्रकार
०संपयत्ति (१६.१४) सम्पत्ति=संपदा
संसाहिय (१५५.१) संसाधित=पूरा किया या बीता हुआ
संबुत्थ (८६.६) संबुत्त=ज्ञात, उत्पन्न
सकज्जसय (१५९.१) शकध्वज=इन्द्रध्वज
सकाल (९९.२३) समयसर, आगामी कल (मराठी. सकालि)
सगल (१७६.२३) सकल=सब (मराठी. सगळ)
समंत (१२१.२) समस्त (पासम. में पिंगल से उद्धृत है)
समाहि (१४०.२३) समाधि=समाधान
समुदय (१२६.२७) समारंभ, उत्सव
समुद्धंत (८१.२४) समुद्धमात=फूँका या बजाया हुआ
सम्मद् (१८१.२९) सम्मर्द=भीड़ (मोविसंदि.)
०सादु (१७२.१०) स्वादु=स्वादुष्ट (पासम. साउ)

- सानु-देश (१३०.५) सानु-देश=पर्वत का अग्र प्रदेश, शिखर
 सारिक्खया (१२२.३) सादृशता=समानता
 सिण्हाण (१९९.६) स्नान
 सिरिदुम (९१.३०) श्रीदुम= एक वृक्ष, श्रीवत्स
 सिरोअ (१६२.१) शिरोअ=बाल
 सुक्करह (७७.६) = शुक्र राष्ट्र
 सुसंघि (१८९.२) सुसंघि =अनुकूल
 सुस्सुसिका(गा) (८.१६; १९६.२८) शुभुषिका=सेविका
 सुहय (९०.३) सूचित = पता लगाया या जाना पहिचाना हुआ
 सेग (१०५.७) सेक = सेवन, सिंचन
 सोमाण (१२३.१७, १९) सोपान =सीढ़ी
 सोहियं (१०५.२४) सौहृदम् = मित्रता
 हंसत्तल (१६९.२३) एक प्रकार की मृदु रुई
 हयहिय (९६.१८) हतहृदय = नष्ट मनोबल , निराश
 हरित (१३४.२१) हूद = जलाशय (पासमं हरय)

राणकपुर का प्राचीनतम उल्लेख

राम बल्लभ सोमानी

राणकपुर के वि० सं० १४९७ के शिलालेख में वर्णित है कि महाराणा कुंभा की आज्ञा से श्रेष्ठ धरणाशाह ने “त्रैलोक्यदोषकाभिधान श्रीचतुर्मुख युगादीश्वर विहारः” नामक मन्दिर बनाया। नगर का नामकरण भी राणा के नाम पर राणकपुर रखा। श्रेष्ठ धरणा के परिवार वाले मूलरूप से नादिया (जिला सिरौही) के रहने वाले थे। यहाँ से वे लोग मांझू गये। वहाँ मोहम्मद खिलजी के वि० सं० १४९३ में सत्ता हथियाने के बाद धरणाशाह मेवाड़ में महाराणा कुंभा के पास चले आये। “राणगपुर स्तवन” जिसे मेह कवि ने वि० सं० १४९९ में विरचित किया था यहाँ कई मंदिर होने की पुष्टि करता है। अजमेर के राजकीय संग्रहालय में वि० सं० १४९४ का एक ताम्रपत्र है इसमें “राणपुर” का नाम दिया गया है। संभवतः वह अब तक शात संदर्भों में सबसे प्राचीन है। राणकपुर के वि० सं० १४९६ के लेख में “राणपुर नगरे राणा श्री कुम्भकर्णनरेन्द्रेण स्वताम्ना निवेक्षिते” शब्द होने से स्पष्ट है कि इस नगर का निर्माण राणा कुंभ के नाम पर किया गया था। प्राचीन नाम मांझू था। कुंभा ने यह नामकरण धरणाशाह के वहाँ बसने और मन्दिर बनाने की योजना के बाद ही किया होगा। धरणाशाह के इस क्षेत्र में बसने के कुछ और प्रमाण भी हैं। यथा –

(१) वि० सं० १४९५ का एक मूर्ति लेख – यह धातु प्रतिमा इस समय नाहटों की गुवाड़ के जैन मन्दिर धीकानेर में है। मूल रूप से वह सिरौही क्षेत्र की है। लेख का मूल पाठ निम्न है।

“सं० १४९५ ज्ये० सु० १४ प्राग्वाटवं सं० कुरपाल भा० कमलदे पुत्र सं० रत्ना भ्रातृ सं० धरणाकेन सं० रत्ना भा० रत्नादे पुत्र लाषा मजा सेना सालिग (धरणा) स्वभार्या धारलदे पुत्र जाषा जावउ प्रमुख कुडम्ब युतेन श्री आदिनाथ चतुर्विंशतेका पट्ट कारितः प्र० तपा श्री देवसुन्दर सूरि शिष्यश्री सोमसुन्दर सूरिभिः ॥”

राणकपुर के वि० सं० १४९६ के लेख में भी रत्ना और धरणा के पुत्रों के नाम भी यहीं दिये गये हैं।

(२) राणगपुर स्तवन आदि स्तोत्रों के अनुसार वि० सं० १४९५ में जब भीषण अकाल पड़ा तब धरणाशाह ने प्रचुर धन व्यय करके लोगों को सहायता दी। यह अकाल पश्चिमी राजस्थान में पड़ा था।

मन्दिर बनाने का कार्य कब शुरू हुआ था यह स्पष्ट नहीं है। संभवतः वि० सं० १४९३ एवं १४९४ के मध्य शुरू हुआ हो। वि० सं० १४९६ में तल भाग का मूल गर्भ आदि बन चुके थे। अजमेर संग्रहालय के निम्न ताम्रपत्र से स्पष्ट है कि वि० सं० १४९४ के पूर्व ही “राणपुर” नाम प्रसिद्ध हो चुका था। राणकपुर के १४९६ के लेख में, कल्पसूत्र की वि० सं० १५१५ की मांझू की प्रशस्ति आदि में “राणपुर” नाम ही दिया गया है।

अजमेर संग्रहालय का ताम्रपत्र

- १ श्री राम
- २ (भाळे का चिन्ह)
- ३ स्वस्ति राणा श्री कूभा आदे-
- ४ शता ॥ दवे परमा जोग्य अजाह-
- ५ री प्रगणं चुरडोए दोबहुं ९ नाम
- ६ गणासु घेत्र वडनां नाम गोलोया
- ७ वड । वाई पूरवाई नइ अना-
- ८ मि दीघडं राणा श्री कूभ इं दत्ता द-
- ९ वे परभा योग्य दत्ता । संवत् १४-
- १० ९४ वर्षे आषाढ वदि ११ दू० राज
- ११ श्री जेसघ दे । साह आपमल
- १२ लिखित ।-राजपुर वासिडे तइ
- १३ यं दीधड लोपवा को न लहइ
- १४ क्षेत्र पीपली नुं बीजू पाटडी ए वृक्षे

મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી મહારાજની રચેલી કર્મપ્રકૃતિ-ટીકાની એક અમૂલ્ય હસ્તપ્રતિ મુનિ શીલચન્દ્રવિજય

ન્યાયવિશારદ ન્યાયાચાર્ય મહામહોપાધ્યાય શ્રીયશોવિજયજી ગણિનાં નામ અને કામચી, ભારતીય સંસ્કૃતિ અને સાહિત્યનો કોઈ પણ પ્રેમી, માગ્યે જ અજાણ્યો હશે. એમણે કરેલી ભારતીય વાઙ્મયની સેવા અનોઢ છે એ નિર્વિવાદ છે. આમ છતાં, એમનો જન્મ-સમય અને એમનું ચોક્કસ આયુષ્ય કેટલું, એ અંગે પૂરતી અને વિશ્વસનીય જાણકારી ઉપલબ્ધ નથી થઈ શકી, એ આપણું કમભાગ્ય છે.

એમનો સમય નક્કી કરવા માટેનું મુખ્ય સાધન, એમના જ સમકાલીન મનાતા શ્રીકાન્તિ-વિજયજીએ, ઉપાધ્યાયજીના સ્વર્ગવાસ બાદ રચેલ ‘સુજસ-વેલી માસ’ નામનું ગુજરાતી કાવ્ય રચ્યું છે. તે અનુસાર વિક્રમ સત્તરમા સૈફાની ચોથી પચ્વીસીમાં ઉપાધ્યાયજીનો જન્મ અન્દાજાયો છે અને એમનો સ્વર્ગવાસ સં. ૧૭૪૩માં થયો હોવાનું ‘માસ’ કર્તાએ નોંધ્યું છે.

કેટલાક વલત પહેલાં, એક વલ્લ-ચિત્રપટ પ્રકાશમાં આવ્યો છે. તેનો પુષ્પિકાના લેખ ઉપરથી, ઉપાધ્યાયજીના જન્મ-સમય વિશેનું ઉપરનું અનુમાન બદલવું પડે તેવી સ્થિતિ ઊભી થઈ. આ વલ્લપટની છબી તથા તેનો પરિચય, ‘આચાર્ય શ્રીવિજયવલ્લભસુરિ સ્મારકમંથ’માં પ્રકાશિત છે. તેને જો આધારભૂત સમજીએ તો ઉપાધ્યાયજીનો જન્મ, મોઢામાં મોઢો પણ, ૧૭-મા સૈફાની બોઝી પચ્વીસીનાં છેવટમાં થયેલો, એમ સ્વીકારવું પડે. અને વિદ્વાનો એમ કરવા પ્રેરાયા પણ છે જ. પરંતુ, જરા સૂક્ષ્મતાથી વિચાર કરતાં, એ ચિત્રપટને અપાણું મહત્ત્વ વિચાર-સ્વદ બની રહે છે. આનો બહુ સ્પષ્ટતાથી વિચાર કરીએ.

(૧) આધારભૂત મનાતો એ ચિત્રપટ ‘મેરુપર્વત’નો છે. એ પટ ચિતરનાર ‘પં. શ્રીનય-વિજયજી ગણિ’ છે. તેમણે ‘ગણિ જસવિજય’ માટે એનું આલેખન કર્યું છે. (સંવત ૧૬૬૩ વર્ષે કળસાગરમામે લિપીકૃતઃ ॥ મહોપાધ્યાય શ્રીકલ્યાણવિજયગણિશિષ્યેણ પં. નયવિજયગણિના લિપીકૃતઃ ॥ ગણિ જસવિજય યોગ્ય ॥ —ચિત્રપટની પુષ્પિકાનો અંત ભાગ).

આમાં બે મુદ્દા છે. પહેલી વાત તો એ કે ગણિ જસવિજયજી, તે પં. નયવિજયજીના શિષ્ય છે યા નહિ, તે આ પુષ્પિકામાંથી નક્કી નથી થતું. છતાં માની લઈએ કે નયવિજયજી અને જસવિજયજી એટલે કે યશોવિજયજી, બન્ને ગુરુશિષ્યો જ છે. તો પણ સવાલ એ છે કે ‘ગણિ’-પદ જેવી મહત્ત્વની પદવો સુધી પહોંચેલા યશોવિજયજી માટે, તેમના ગુરુએ ‘મેરુપર્વત’ ચિતરવાની જરૂર શી પડી ? જેમણે તમામ શાસ્ત્રોનાં રહસ્ય હસ્તગત કર્યાં છે અને તે સિવાય તેઓ ‘ગણિ’પદ લે જ નહિ, તેવી વ્યક્તિને ‘મેરુપર્વત’નું સ્વરૂપ નહિ સમજાયું હોય, તે ગુરુ જેવા ગુરુએ તે ચિતરી આપવું પડે ? સામાન્યતયા એવું મનાય કે, શિષ્ય બાલક યા બાલકબુદ્ધિ હોય, તો તેને સમજાવવા માટે, ગુરુ, આવી વસ્તુઓ ચિતરી બતાવે અને સમજાવે. પણ એવો પ્રશ્ન યશોવિજયજી માટે ઊભો જ નથી થતો. વળી, તેઓ ‘ગણિ’ હોઈને, તેમનાં ‘ગણિ’ પદ ને અને આગળ ઊંચાર તેમને મઠી શકનાર અન્ય પદવોઓને લક્ષ્યમાં રાખીને, તેમના ગુરુ, ‘ગણિવિદ્યા’ કે ‘વર્ધમાનવિદ્યા’ કે ‘સૂરિમંત્ર’ જેવાં મન્ત્રપટો ચિતરી આપે તો તે સમજી શકાય, પણ તેમને ‘મેરુ’ ચિતરવાની શી જરૂર પડી; એ વિચારણીય મુદ્દો છે.

(૨) ત્રીજું એ કે પ્રસિદ્ધ કરાણા વલ્લપટનો પુષ્પિકામાં, પં. નયવિજયજીને ઉપાધ્યાય શ્રીકલ્યાણવિજયજી ગણિના શિષ્ય દર્શાવાયા છે, એટલું જ નહિ, ડો॰ રમણલાલ જી. શાહ

સંવાદિત 'જંબૂસ્વામી રાસ'નો પ્રસ્તાવનામાં તેમ જ 'યશોદોહન' આદિમાં પણ, અપાપલાં એ પટનાં વિવરણમાં, સૈ જ રોતે વર્ણન છે.

ડ્યારે હકીકત ઇથી જુદી છે. પં. નયવિજયજી ગણિના ગુરુ ઉપાધ્યાય કલ્યાણવિજયજી નહિ, કિન્તુ 'પં. લાભવિજયજી ગણિ' છે. અને પોતાના ગુરુનું નામ લખવાનું પં. નયવિજયજી ટાળે, એમ પં. નયવિજયજી માટે કલ્પવું, એ અનુચિત જ નહિ પરંતુ એમને ભારેભાર અન્યાય કરવા જેવું પણ છે.

કહેવાનો આશય એ છે કે વસ્ત્ર-ચિત્રપટની સરલામળીમાં 'સુજસ-વેલી ભાસ'નું મહત્ત્વ ઓછું આંકવું, એ ઉચિત નથી. વલ્કે, ઉપરના મુદ્દાઓ જોતાં તો, 'વસ્ત્ર-ચિત્રપટ' જ ફેર-વિચાર માંગી લે છે.

બાકી તો, જે વાતના ચોક્કસ પુરાવા જ અનુલબ્ધ હોય તે વાત વિશે વધુમાં વધુ તો આપણે તર્કો લડાવો, કદાચ કાંઈક પરિણામ નોપજશે એવી આશા. પરંતુ, જે વાત તર્ક અને અનુમાનનો વિષય બની, તે વાત, જ્યાં સુધી તેના વિશે કોઈ નક્કર પુરાવા ઉપલબ્ધ ન થાય ત્યાં સુધી, માત્ર અનુમાનનો જ વિષય રહેવાની, એ આપણે સમજી લેવું જોઈએ અને એટલે જ, આ વાત છોડીને, મૂળ વિષય ऊપર આવીએ.

મહોપાધ્યાય શ્રીયશાવિજયજીએ જૈન જૈનેતર તમામ વાઙ્મયમાં વહુમૂલ્ય પ્રદાન કર્યું છે એમણે રચેલા જૈન ન્યાય ગ્રંથો જો જૈનદર્શનના ઇતિહાસમાં સામાચિહ્નરૂપ અને જૈનોના દાર્શનિક વિકાસનાં ઉન્નતતમ પગથિયાંરૂપ ગણાય, તો તેનો સાથે જ, એ ગ્રંથો દ્વારા, તેમણે 'ભાત'ય ન્યાયદર્શન'ની પણ અસાધારણ સેવા બજાવી છે, એમ સ્વીકારવું જોઈએ. ન્યાયદર્શનનો એક નવો પ્રવાહ, જેના પ્રણેતા 'ચિન્તામણિ'કાર ગંગેશોપાધ્યાય હતા અને જે 'નવ્ય ન્યાય'નાં નામે જાગપ્રસિદ્ધ છે, તે પ્રવાહને ઊંઘો લઈ જવામાં, વિશદ રોતે વિસ્તારવામાં અને તેનાં અવનવા વહેણોને છોલી અપવામાં, ઉપાધ્યાયજીના ગ્રંથોનો ફાળો અનન્ય છે.

નવ્યન્યાય જેવો જ આકરો વિષય ગણાય છે 'જૈન કર્મ સાહિત્ય'. આ સાહિત્યમાં મૂર્ધન્ય ગ્રંથ છે 'કર્મ પ્રકૃતિ'. મૂળ પ્રાકૃત ગાથાઓમાં રચાયેલા આ ગ્રંથ ऊપર મહાન જૈનાચાર્ય શ્રી-મલ્યગિરિજી મહારાજ વિરચિત સંસ્કૃત ટીકા તો ઉપલબ્ધ છે જ. પરંતુ, તે ટીકા કરતાંય વધુ સરલ અને મૂળ ગ્રંથના રહસ્યને છોલી નાલવામાં ચાલી સમાન ટીકાગ્રંથ, ઉપાધ્યાયજીએ રચ્યો છે. એ ગ્રંથ જો કે મુદ્રિત છે, પરંતુ એ ગ્રંથની એક એવી અમૂલ્ય અને દુર્લભ હસ્તપ્રતિ હાથ આવી છે કે જેનો પરિચય આપવાની લાલચે જ આટલું વધુ વિવરણ કહેવાનું બન્યું છે.

આપણું સૌભાગ્ય છે કે ઉપાધ્યાયજીએ ગ્રંથો રચ્યા તો શતાધિક સંખ્યામાં; પણ એ સાથે તેમણે સ્વહસ્તે લખેલા ગ્રંથો પણ ચાલીસ કરતાં વધુ સંખ્યામાં આપણી પાસે ઉપલબ્ધ છે.

અને એ કરતાંય વધુ આનંદદાયક ધોના તો ડ્યારે બનેલી ડ્યારે પૂણ્યપાદ આગમપ્રભાકર મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી મહારાજે, ઉપાધ્યાયજી મહારાજ સમેત તેમના સમગ્ર સમુદાયે સાથે મઢીને લખેલી 'દ્વાદશાર-નયચક્ર'ની હસ્તપ્રતિ શોધી કાઢી.

ગ્રંથકર્તાએ એક ગ્રંથ બનાવ્યો હોય અને તેનો શુદ્ધ આવૃત્તિ તે પોતે લખે, એ તો સામાન્ય શિરસ્તો છે. પરંતુ, એક અન્ય ગ્રંથકારની બનાવેલી કૃતિને લખવામાં, તેમના સાથીદારો પણ સહાયક લેલક બને, એ એક વિસ્મયજનક છતાં ગૌરવ લેવા જેવી બીના છે.

'દ્વાદશાર-નયચક્ર' તો આપણા પૂર્વકાલીન મહાપુરુષે રચેલો આકરગ્રંથ હતો અને તેની નકલ પંદર દિવસ જેટલા ટૂંકા ગાળામાં કરવાની હોઈ, તે લખવામાં ઉપાધ્યાયજીને તેમના સાથી સાધુઓ સહાયક બને, એ હવે સમજી શકાય તેવી વાત છે.

પરંતુ, અહીં જે ‘કર્મપ્રકૃતિ-ટીકાગ્રંથ’ની પ્રતિનો પરિચય આપવાનો છે, તે તો ઉપાધ્યાયજીએ પાતે રચેલો હોવા છતાં, તેનો નકલ અથવા તે તેનો પ્રથમ આદર્શ લેખવામાં, ઉપાધ્યાયજીને, તેમના સાથી સાધુઓ સહાયક નમ્યા છે.

‘કર્મપ્રકૃતિ-ટીકાગ્રંથ’નો આ પ્રતિ પૂજ્ય ગુરુદેવ આચાર્ય શ્રીવિજયસૂર્યોદયસૂરીશ્વરજીના અંગત ગ્રંથસંગ્રહમાંની છે. એ પ્રતિ ચિં. સં. ૧૭૧૭માં ઘોષાલેરે વિરાજતા ઉપાધ્યાયજી (તે વ્યવે તેઓ ‘વર્ણવત’ હતા) એ અને તેમની સાથેના મુનિઓએ મઢીને લખી છે, એમ તેની પ્રાંતપુષ્પિકા વાંચતાં સમજાય છે. એ પ્રતિની શરૂઆત આ રીતે થાય છે :

‘મહોપાધ્યાય શ્રી ૧૯. શ્રીકૃષ્ણાશ્રિયગણિ શિષ્ય મુખ્ય વર્ણવત શ્રી ૫. શ્રીભાવિજયગણિ શિષ્ય શિરોમણિ વંદિત શ્રી શ્રી શ્રીનયવિજયગણિ ગુરુભ્યો નમઃ ।’

અને પ્રતિને અન્તે પ્રશસ્તિ પૂરી થયા પછીની પુષ્પિકા આ પ્રમાણે છે :

“વં. શ્રી જયવિજય ગણિ નવોન રચના કૃતઃ શ્રીધોષઃવેલાકૂલે સંવત્ ૧૭૧૭ વર્ષે કાર્તિકમાસે શુભવાસરે સકરસમુદાયેન લિપિકૃતઃ યાદર્શ પુસ્તકે દષ્ટ્વા તાદર્શ લિખિતં મયા યદિ શુદ્ધમશુદ્ધં વા મમ દોષો ન દંચતે ૧ શ્રેયઃ ॥”

પ્રસ્તુત પ્રતિની પૃષ્ઠ સંખ્યા ૧૬૩ છે. જુદા જુદા લેખકોના અક્ષર જુદા જુદા હોય એ રીતે તવાસતાં લગભગ સાતથી આઠ જેટલા અક્ષર પ્રકાર આ પ્રતિમાં હોવાનું જણાય છે. (અહીં ઉલ્લેખનીય છે કે ‘દ્વાદશાર-નયચક્ર’ની પ્રતિ પણ સાત મુનિવરોએ મઢીને લખી હતી.) અને એ જ કારણે, પૃષ્ઠગત પંક્તિનો સંખ્યા પણ અચોક્કસ છે. છતાં તે ઓછામાં ઓછી ૧૮ની છે અને વધુમાં વધુ ૨૫ની છે. ૨૫ની સંખ્યા પણ, ઉપાધ્યાયજીના પોતાના અક્ષર પ્રમાણમાં વધુ હીણા હોવાથી, તેમણે લખેલાં પૃષ્ઠોમાં જ જોવા મળે છે. ઉપાધ્યાયજીનાં લખેલાં પૃષ્ઠો પૃ. ૯૨થી ૧૪૧ એટલે કુલ ૪૯ છે.

પ્રતિની સાદૃશ ૨૫×૧૧ સે. મિ. છે.

કેટલા દહાડામાં આ પ્રતિ લખાઈ તેનો, ‘દ્વાદશાર’ની પ્રતિમાં છે તેવો, સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ આમાં નથી. તો પણ પુષ્પિકામાં ‘કાર્તિકમાસે શુભવાસરે’ એ બે પદોમાંથી એવો નિર્દેશ મઢી રહે છે કે આ પ્રતિ કાર્તિક મહિનામાં જ લખાઈ હોવી જોઈએ. એટલે કાર્તિક માસમાં શરૂ કરોને તેની લેખન સમાપ્તિ પણ તે જ માસમાં થઈ હોવાથી ‘કાર્તિકમાસે’ લખ્યું. પરંતુ તેના લેખન દિવસો ઘણા (વધુમાં વધુ ૩૦) થયા હશે એટલે, અન્યથા જેમ સમાપ્તિના દિવસને જ નોંધવાની પ્રવૃત્તિ જોવાય છે તેમ આ પ્રતિમાં, અન્ય દિવસને ન નોંધતાં, સમગ્ર લેખનકાળને જ ‘શુભવાસર’ ગણીને ‘શુભવાસરે’ એમ નોંધ્યું હોવું જોઈએ.

વઢી છેલ્લે પેલો ‘યાદર્શ પુસ્તકે દષ્ટ્વા’ પ્રચલિત શ્લોક લખ્યો છે, તે ઉપરથી સમજાય છે કે ઉપાધ્યાયજીએ આ ગ્રંથનો જે ‘લ્હરડો’ તૈયાર કરેલો, તેની પ્રતિનાં પાનાં સૌ મુનિઓને માગે પડતાં આવી દીધાં હશે, અને તે ઉપરથી સૌએ નકલ કરી હશે. અર્થાત્, જે ‘લ્હરડા’ ને આદર્શ રાખીને આ પ્રતિ લખાઈ છે, તે ‘લ્હરડા’ની પ્રતિ ક્યાંકથી મળી આવે એવી આપણે આશા રાખવી જોઈએ અને તે શોધવાનો પ્રયત્ન પણ કરવો જોઈએ.

પ્રસ્તુત પ્રતિની પ્રતિકૃતિરૂપ ચાર પાનાંની છઠ્ઠીઓ આ લેખ સાથે આવી છે. આવી અમૂલ્ય પ્રતિ આજ સુધી જઠવાઈ તે પણ આપણાં સદ્માર્ગ્યરૂપ છે. વધુ નોંધવાજ નાનતો તો એ છે કે આ પ્રતિને કોઈ વિદ્વાન મુનિરાજે બાંધી છે અને તેના પુરાવારૂપે તે વાંચનારે પ્રતિમાં ઘણાં સ્થાને પેન્સિલથી ટિપ્પણી વગેરે લખેલ છે અલબત્ત, એ પેન્સિલનાં અક્ષરો પણ ૫૦ વર્ષ કરતાં વધુ જૂનાં ભાગે છે.

॥८॥मिदंमिदंमृज्जं वरिद्यणिद्वयमसकसमं कसद्वयमकरणं द्वाद्वयसंतापिद्वयमि

२. उपाध्याय यशोविजयजी रचित अने सकलसमुदाय द्वारा
लिखित कर्मप्रकृति टीका प्रतिनं प्रथम प्रष्ट

॥ अस्मिन्महासंगमोत्सवे जलमयमणिमयमहासङ्गमिनामिमानिभक्तमण्डपमोक्षमण्डपादौ ॥

२. कर्मप्रकृति टीका प्रतिनं अंत्य पृष्ठ

‘દ્વાદશાર-નયસ્વક્ર’ની પ્રતિ ઘણાઓએ મેળા થઈને લેખવી પડી તેનું કારણ, “તે પ્રતિ અન્વયની હોય અને તેને ક્ષટ-બાંધેલી મુદતમાં પરત કરો દેવાની હોય” એવું ધૃવ્ય પુણ્યવિજયજી મહારાજે કલ્પ્યું છે. પણ, આ ‘કર્મપ્રકૃતિ-ટીકાગ્રંથ’ પોતાનો જ રચેલો હોઈ તેનો કોઈ વાત તો હતી જ નહિ. છતાં બધાએ મઠીને શા સારું લેખી હશે ?

આના ઊપર વિચાર કરતાં લાગે છે કે આપણે ત્યાં પરાપૂર્વથી નિલાકસ અને સરલહૃદય સજ્જનોની પ્રણાલિકા રહો છે કે કોઈ વ્યક્તિ સારું કાર્ય કરતી હોય તો તેને બનતી સહાય કરવી. અને તેમાં, ઉપાધ્યાયજીનું કાર્ય તો જ્ઞાનોપાસનાનું હતું, જે બીજાઓ માટે અતિવિરલ હતું. પરંતુ, મહે બીજાઓ એમના જેવી સીધી જ્ઞાનસાધના ન કરી શકે, પણ એમના દ્વારા થતી બજોડ જ્ઞાનસાધનામાં આ પ્રકારે પોતાનો ફાલો તો નોંધાવી શકે ને ? અને જૈન સાહિત્યમાં તો જ્ઞાન અને જ્ઞાનીની આ કે આવા પ્રકારની ભક્તિ-શુશ્રૂષાને ઘણું જ પ્રશસ્ત અને શુભ કાર્ય ગણાવ્યું છે. ‘કર્મપ્રકૃતિ’ની ઉપાધ્યાયજીરચિત ટીકાની પ્રતિ સઘળા સમુદાયે મઠીને લેખવાનું કારણ આવું જ કાંઈક હોવાની શક્યતાનો ઇન્કાર કરવા મન ના પાડે છે.

અજ્ઞાતકર્તૃક શ્રીન્યાયસિદ્ધાન્તપ્રવેશકનિધિકા

સંપા. મુનિ શીલચન્દ્રવિજય

ન્યય ન્યાયનો આ અપૂર્ણ છતાં અપૂર્વ ગ્રંથ છે. એના મંગલાચરણના બે કાવ્યો ઉપરથી સમજાય છે કે એના કર્તા કોઈ જૈન વિદ્વાન્ હશે. આ ગ્રંથનું નામ તેના પ્રારંભના બીજા શ્લોક પ્રમાણે 'પ્રાવેશિકા કનિધિકા' છે. પરંતુ છેડાવાઢો પ્રતિના પ્રત્યેક પત્ર પરના હાંસિયામાં 'સિદ્ધાન્તકનિધિકા' એવું નામ લખેલું છે. પણ આ થનો હેતુ ન્યાયશાસ્ત્રના ગદ્યન વિષયમાં વિદ્યાર્થીને સરલતયા પ્રવેશ કરાવવો એ હોય એમ લાગે છે અને તેથી જ તેનું 'ન્યાયસિદ્ધાન્તપ્રવેશકનિધિકા' એવું સાર્થક નામ અહીં મોઢવ્યું છે. આ ગ્રંથ જૈન ન્યાયનો નથી એ સ્પષ્ટ છે. ગ્રંથની ભાષા સૂત્ર જ સરલ છતાં લાલિત્યપૂર્ણ સંસ્કૃત છે. શૈલી ગુરુશિષ્યનસંવાદાત્મક છે. આજકાલ તો આવા ગ્રંથોનો વિશ્લેષણ અને વિવેચનની દૃષ્ટિએ અભ્યાસ થતો હોઈ, ગ્રંથના કે નિરૂપણીય વિષયનાં હાલને પામવા કરતાંય વધુ લક્ષ્ય તેનો આજુબાજુની બાહ્ય પરિસ્થિતિ ઉપર અપાય છે. પણ આપણી પ્રાચીન ગુરુપરંપરા, શિષ્યોને કઠિનમાં કઠિન વિષયોનું રહસ્ય પણ કેવી સરલ રીતે અને સ્પષ્ટતાથી સમજાવો શકતાં હતાં, તેનો તાદૃશ ચિતાર આ ગ્રંથમાં જોવા મળે છે. વૃદ્ધ ગુરુજનો પાસે ગ્રંથાભ્યાસ ન કર્યો હોય તેવી વ્યક્તિઓ, આ ગ્રંથ વાંચીને ગુરુજન પાસે મળવાની પદ્ધતિનો અગસાર અવશ્ય મેલવી શકશે. આ અપૂર્ણ ગ્રંથમાં બે વિષયો પરના વિચારો ઉપલબ્ધ છે. પહેલો કાર્યકારણભાવવિચાર પૂર્ણ છે. બીજો પ્રતિબંધપ્રતિબંધક-ભાવવિચાર અપૂર્ણ છે. આ ગ્રંથ સંપૂર્ણ મળે તો તે ન્યાયશાસ્ત્રનો વિશિષ્ટ અધ્યયનગ્રંથ બની રહે.

આ ગ્રંથની બે પ્રતિઓ મને મળી છે. એક પ્રતિ મારા પૂજ્ય ગુરુ મહારાજ આ. શ્રોવિજય-સૂર્યોદયસૂરીશ્વરજી મ. ના સંગ્રહની છે. જેને આદર્શ તરીકે રાખી છે. અને બીજી પ્રતિ શ્રી લા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામન્દિરની છે. બન્નેનો પરિચય આ પ્રમાણે છે :—

પ્રતિ સુ : પત્ર ૧૨. સાદૃશ ૨૬.૬×૧૨.૨ સે.મી. લેખન કાઢ : વિક્રમ ૧૯મો શતક. પ્રતિની સ્થિતિ અતિ જીર્ણ છે. પાનાં લવાઈ ગયાં છે. ભાષા શુદ્ધ છે. દરેક પત્રમાં ૧૪ પંક્તિઓ છે. પ્રત્યેક પંક્તિમાં આશરે ૫૬ અક્ષરો છે. તેની સંજ્ઞા સૂ. રાખી છે.

પ્રતિ સ્વે : પત્ર ૧૩, સાદૃશ ૨૫.૫×૧૧.૫ સે.મી. લેખનકાઢ વિક્રમ ૧૯મો શતક. સ્થિતિ મધ્યમ, પણ ઘમો જ અશુદ્ધ. પ્રત્યેક પત્રમાં ૧૫ પંક્તિઓ છે. પ્રત્યેક પંક્તિએ અંદાજે ૬૦ અક્ષરો છે. આ પ્રતિ લખતાં લખતાં દસેક પંક્તિ જોટલું લખાણ રહી ગયું હશે તે ભેલ્લકે પાછલથી અલગ પૃષ્ઠ ઉપર તે લખ્યું છે. તે પૃષ્ઠ પર તે દસ પંક્તિઓ સિવાય બન્ને બાજુ કહ્યું લખાણ નથી. આ પ્રતિ મૂલ છેડાના મંદારની છે. તે મળ્ડાર લા. દ. વિદ્યામન્દિર અંતર્ગત હોવા છતાં મૂલ છેડાની હોઈ તેને 'સ્વે.' એવી સંજ્ઞા આપી છે. તેનો નંબર ૧૯૨ અને સીરીયલ નંબર ૧૧૩૯૭ છે.

બન્ને પ્રતિઓ કોઈ એક જ આદર્શ ઉપરથી લવાઈ હોય તેવું અનુમાન બન્ને પ્રતિનું લખાણ એક જ સ્થાને અટકતું હોવાને કારણે, થાય છે.

સૂ. પ્રતિને આદર્શ રાખીને તેની નકલ અહીં રજૂ કરી છે. તે સાથે સ્વે. પ્રતિમાંથી પાઠાંતરો મેલ્લવીને ટિપ્પણી રૂપે નોંધ્યા છે. સૂ. પ્રતિના પાઠો ડ્યાં ડ્યાં લવાઈ ગયા છે, ત્યાં ત્યાં સ્વે. પ્રતિની સહાય લીધી છે. એવાં સ્થાનોએ અધોરેલા કરવામાં આવી છે.

॥ ऐं नमः ॥ श्री शंखेस्वरपाश्वर्चनायाय नमः ॥

श्रीन्यायसिद्धान्तप्रवेशकन्थिका ॥

॥६०॥ श्री गणेशाय नमः ॥ श्री सरस्वत्यै नमः ॥

कामिन्यां वीतरागोऽपि, विद्यायां सततं रतः ।

बोधपुत्रं जनयतु, श्रीमानर्हज्जिनेश्वरः ॥ १ ॥

दुर्बोधं किल जैनशास्त्रमस्त्रिलं पूर्वं कृतं विस्तृतं

तर्कव्याकृति साङ्ख्ययोगपरशु(शुः) श्रौतद्वयस्याऽपि यत् ।

सिद्धान्तस्य विखण्डनेऽशनिरिति प्रावेशिका कन्थिका

सिद्धान्तैर्प्रथिता परं विजयते विद्वन्मनोरञ्जनी ॥ २ ॥

अथ कार्यकारणभावाविचारः

घटं प्रति दण्डः कारणमित्युक्ते दण्डे घटनिरूपिता कारणता प्रतीयते । तत्रेदं व्युत्पत्तिभिरविचारणीयम्, घटपदार्थः कः ? दण्डपदार्थश्च कः ? । घटः पृथिवोद्भूतं दण्डश्च तथा इति निर्णयते (तथेति निर्णयते ।) तदनन्तरं यत्र घट उत्पद्यते तत्र चक्रादौ दण्डोऽस्ति चेत् (द), भविष्यति कारणम् ; नास्ति चेन्न भविष्यति कारणं इ(णमि)ति । घटोत्पत्त्यधिकरणे चक्रे यद्यपि कुलाढेन भ्रमि-मुत्पाद्य दण्डो भूमौ निःक्षिप्त इति न घटोत्पत्तिप्राकृक्षणे दण्डोऽस्तीति कार्यनियत-पूर्ववृत्तित्वरूपं कारणत्वं न घटते । तथापि चक्रे दण्डस्य संयोगसम्बन्धाभावेऽपि दण्डजन्यभ्रमेऽचक्रे सत्वेन स्वजन्यभ्रमिवत्तासम्बन्धेन दण्डस्तत्र वर्तत एषेति सुष्ठूच्यते घटं प्रति दण्डः कारणमिति ।

इत्थं च चक्रे संयोगेन घट उत्पद्यते, तत्रैव स्वजन्यभ्रमिवत्तासम्बन्धो- (न्धे)न दण्डोऽपि वर्तत इति संयोगः कार्यतावच्छेदकः सम्बन्धः, स्वजन्यभ्रमिवत्ता च कारणतावच्छेदकः सम्बन्ध इति मनसि निश्चिते, संयोगसम्बन्धावच्छिन्नघटत्वा-वच्छिन्नकार्यनानिरूपिता स्वजन्यभ्रमिवत्ता सम्बन्धावच्छिन्न-दण्डत्वावच्छिन्ना कार-णतेति कार्यकारणभावः कर्तव्यः । एवं घटं प्रति चक्रं कपाल-द्वयं तत्संयोगः [च] कारणमित्युक्ते सर्वं स्वयमभ्युद्यम् ।

अत्रेदं बोध्यम्—यदिदं कारणत्वं तच्चाऽन्वयव्यतिरेकाम्नां सिध्यति । न च तौ केवलदण्डे चक्रादौ वा न सम्भवतः, केवलदण्डसत्वे केवलचक्रसत्वे वा घटसत्त्वाऽभावादिति वाच्यम् । यतः केवलदण्डसत्वे घटसत्त्वं केवल-दण्डभावे (च) घटाभाव इत्यन्वय-व्यतिरेकौ कदापि न प्राप्नोत, तदुक्ताऽसम्भवा-

पातात् । किन्तु इतरसर्वकारणसत्त्वे दण्डसत्त्वे घटसत्त्वं, इतरकारणसत्त्वे दण्डाऽभाव घटाऽभाव इत्येव ग्राह्याविति नाऽसम्भवः ।

ननु तथापि इतरकारणसत्त्वे दण्डसत्त्वेऽपि कस्यचित् प्रतिबन्धाद् (कुतश्चित् प्रतिबन्धकाद्) यत्र घटो न जातस्तत्र कथमिति चेत् । तत्र प्रतिबन्धकाऽभावमपि इतरकारणसमुदायमध्ये प्रवेशय । किं न जानासि 'दण्डादिरिव प्रतिबन्धकाऽभावोऽपि कारणमस्ति' इति ? ।

अत्रोदं परमवधातव्यम्—घटं प्रति दण्डादिरसाधारणं कारणं, तन्मात्रस्यैव जनकत्वात् । कालादिस्तु साधारणं कारणं कार्यमात्रजनकत्वात् । परन्तु न केवलाऽसाधारणकारणान्नापि केवलसाधारणकारणात् किमपि न कार्यं (किमपि कार्यं) भवति इति विशेषसासग्र्या कार्ये जननीये सामान्यसामग्र्यपेक्षिता, एवं सामान्यसामग्र्या कार्ये जननीये विशेषसामग्र्यपेक्षितेति साधारणाऽसाधारणकारणयोः परस्परापेक्षेति ।

नन्वत्र परमाश्चर्यं पश्यामः, यत् कालादीनां साधारणकारणत्वमुपदिश्यते घटं प्रति चोच्यते । विप्रतिषिद्धमेतत् । यथा घटं प्रति दण्डः कारणमित्युक्ते घटत्वावच्छिन्ना कार्यता प्रतीयते तथा घटं प्रति कालः कारणमित्युक्तेऽपि घटत्वावच्छिन्नैव कार्यता प्रतीयते । कालनिरूपिता तु कार्यता न घटत्वावच्छिन्ना, किन्तु कार्यत्वरूपसामान्यधर्मावच्छिन्नेति ।

साधु परिभाषितं मेधाविना भवता । तथापि कालनिरूपितायाः कार्यत्वावच्छिन्नकार्यताया घटे सत्त्वेन घटं प्रतीयुपदिष्टमस्माभिः । तेनेदमवगन्तव्यम्—कालनिरूपितकार्यतायाः घटो घर्मा, तत्रैव घटत्वं वर्तते इति कालनिरूपितकार्यता घटत्वसमानाधिकरणा न तु घटत्वावच्छिन्नेति ।

आस्तां तावदेतत्, परं पृच्छामः—दिक्कालादीनां सदातनत्वात् सार्वत्रिकत्वाच्च यत्किमपि कार्यं कस्यांचिद्विशि कस्मिंश्चित् काले एव भविष्यतीति किमर्थं तेषां कारणत्वमनुमन्तव्यम् ? । किञ्चाऽन्वयव्यतिरेकाभ्याम् कारणत्वं सिध्यतीत्यभिहितं, तयोश्चाऽन्वयव्यतिरेकयोः सम्भावना बुद्ध्यात्मकत्वेन सदातनसार्वत्रिकभिन्न एव प्रसरात्, निश्चिते तु कालादावसम्भवः । अपिचाऽन्वयस्य यथा-कथञ्चित्सम्भवेऽपि व्यतिरेकस्याऽत्यन्ताऽसम्भवः । तद् वरं दिक्कालादीनामकारणत्वकल्पनम् ।

सत्यम् । यथा गृहवर्तिनामविभक्तानामात्मोयानां भोजनकर्मणि निमन्त्रणा-
ऽभावेऽपि प्रवेशः, अनात्मोयानां, विभक्तानां वाऽऽत्मीयानां परं निमन्त्रणापेक्षा,
अन्यथाप्रवेशो(शेः)ऽनवस्था वा स्यात् । तथा प्रकृतेऽपि । सदातनानां सार्वत्रिकाणां
च निमन्त्रणस्थानाभिषिक्ताऽन्वयव्यतिरिक्त(रेक)योनापेक्षा, तेषां कालादीनां सदातनत्वेन
सार्वत्रिकेन(कत्वेन) च कारणत्वस्य सिद्धत्वात् । पश्य, यदि कालादि न
कारणमनुमन्येत तदा फलपुष्पाणां सर्वदोषपत्तिः स्यात्, कालातिरिक्तानां
सर्वकारणानां सत्त्वात् । तस्मात् कालाद्यष्टौ (कालादयोऽष्टौ) साधारणकारणानीति
सिद्धम् ।

उक्तकारणत्वद्वयमपि तेषामेव भवति ये चाऽन्यथासिद्धा न भवन्ति ।
अन्यथासिद्धाश्च त एव यैर्विनाऽपि कार्यमुत्पद्यते, कार्योत्पत्तौ न व्यापृता भवन्तीति ।
पश्य, घटोत्पत्तौ यथा दण्डं दिक् व्यापृतमस्ति न तथा दण्डरूपं दण्डत्वादिकं वा,
अतस्तदन्यथासिद्धमिति गीयते ।

असाधारणकारणेषु मध्ये किञ्चित् समवायि किञ्चिदसमवायि
किञ्चिन्निमित्तं भवति । यथा घटे प्रति कपालद्वय-तत्संयोग-दण्ड-चक्रादीनाम-
साधारणकारणानां मध्ये कपालद्वयं समवायिकारणं, तस्य कार्यसमवायित्वात् ।
एवं च समवायिकारणमित्यस्य, कार्यस्य समवायि नाम — समन्वायसम्बन्धे-
नाधिकरणं सत् कारणमित्यर्थो बोध्यः । भवति च कपालद्वयं घटकार्यस्य-
समवायेनाऽधिकरणं सदेव कारणम् । पूर्वोक्तरीत्या च कार्यकारणभावं कुरु ।

नन्विमां भवदुक्तां सरलपद्धतिं परित्यज्य ग्रन्थकारैः 'यत्समवेतं कार्यम्' इतिवक्र-
पद्धतिः किमित्युररीकृता ? । शृणु । यथा समवायीत्यस्य समवायसम्बन्धेनाऽधिकरणमि-
त्यर्थो भवति, तथा समवेतमित्यस्य समवायेनाऽऽधेय इत्यर्थो भवति । तथा
च 'यत्समवेतम्' इत्यस्य यन्निरूपितसमवायसम्बन्धावच्छिन्नाधेयतावदित्यर्थः प-
र्यवस्यति । एवं उत्पद्यत इत्यस्य उत्पत्त्याश्रय इत्यर्थो लभ्यते । उत्पत्तिश्च
आद्यक्षणसम्बन्धः । एवं च सति उत्पत्त्याश्रयत्वं यत्समवेतत्वं चैकस्मिन् घटे एक-
दैवोक्तं भवति । तेन चाऽन्येषां सत्कार्यवादः प्रत्याख्यातो भवति । तथा हि—
साङ्ख्यास्तावदेवं मन्यन्ते — घटादिकार्यं स्वोपादानभूतायां मृदि मृद्रूपेण उत्पत्तेः
प्रागपि तिलेषु तैलमिव वर्तत एव । तस्य दण्डादिसामग्र्या उत्पत्तिर्नाम प्रथम-
प्रकाशः । न त्वाद्यक्षणसम्बन्ध इति सदेव कार्यमिति । एतन्मते च 'यत्समवे-
तमुत्पद्यते' इति पदार्थ्यां प्रत्याख्यातम् ।

तथा हि—‘यत्समवेतमुत्पद्यते’ इत्यस्य यस्मिन् कपालादौ समवायसम्बन्धेन विद्यमानं सदेवाऽऽद्यक्षणसम्बन्धवद् भवति, न तु पूर्वं विद्यमानं प्रथमप्रकाशवद् भवतीति ।

ननु किं कारणं नैव्या(या)यिकोक्तं यत्समवेतोपाद्ये(वमे?)व साधु, न साङ्ख्योक्तं पूर्वं सदेव प्रथमप्रकाशवद् भवतीति ? ।

सत्यम् । मनो देयम् । किमुच्यते ? — पूर्वं स्वोपादाने—‘सदेवकार्ये प्रथमप्रकाशवद् भवतीति’ तत्रेदं पृच्छ्यते— किं प्रथमप्रकाशो घट इव पूर्वं सन् आहोस्विदसन् ? । सञ्चे(सञ्चे)दुत्पत्तेः पूर्वं स्वोपादानभूतायां मृदि (कुतो) न घटः प्रकाशते ? प्रथमप्रकाशविशिष्टस्य घटस्य सत्त्वात्, द्वयोरपि पूर्वं त्वया सत्या(त्वा)ऽभ्युपगमात् । असञ्चे(असञ्चे)त् प्रकाशः, तदा अलं सत्कार्यवादेन । प्रथमप्रकाशरूपकार्यस्याऽसत् एवोत्पत्तिस्वीकारात् । तस्मात् साधु पूर्वाचार्यैः ‘यत्समवेतम्’ इत्युक्तम् । अस्माभिस्तु परमतखण्डनमण्डनादिविचारमुपेक्ष्य, केवलं समवायिकारणपदस्याऽन्वयतामुपगम्य, “कार्यस्य समवायि सत् कारणं तत् समवायिकारणम्” इत्युक्तम् ।

प्रकृतं शृणु— घटं प्रति कपालद्वयसंयोगोऽसमवायिकारणं भवति । तदर्थं च समवायिभिन्नं समवायिसदृशं यत्कारणमिति । सादृश्यं च कार्यनाशजनकनाशप्रतियोगित्वद्वय(त्वच)मेण । पश्य, घटकार्यस्य समवायि कपालद्वय, तद्भिन्नः कपालद्वयसंयोगः । अथ च कपालद्वयसदृशोऽप्यस्ति । कारणं चाऽस्तीति सोऽपसमवायिकारणमित्युच्यते । घटनाशो हि कपालनाशाद् यथा जायते ‘तथा कपालद्वयसंयोगनाशादपि जायते’ । एवं च घटरूपकार्यनाशजनको यो नाशः [स] कपालद्वयनाशस्तत्संयोगनाशश्च । तत्प्रतियोगित्वं कपालद्वये तत्संयोगे चाऽस्तीति कपालद्वयसदृशसंयोगो जात इति विचारय ।

विचारितम् । कार्यनाशजनकनाशप्रतियोगित्वं यथा घटसमवायिकारणे कपालद्वयेऽस्ति तथा घटनाशजनकनाशप्रतियोगित्वं कपालद्वयसंयोगेऽप्यस्तीति कपालद्वयसंयोगो घटसमवायिसदृशस्तद्भिन्नोऽपि कारणं चाऽस्तीति सोऽसमवायिकारणमिति । परन्तु असमवायोत्यस्य न समवाय्यसमवायोति परित्यज्य समवायिभिन्नं समवायिसदृशं इति कुतो वाऽर्थः कृतः ? ।

सत्यम् । समवायिभिन्नं निमित्तकारणं दण्डादिरपि भवतीति तद्व्यावृत्तये समवायिसदृशमित्युक्तम् । नहि दण्डादिनिमित्तकारणनाशाद् घटनाशो भवतीति न दण्डादौ कार्यनाशजनकनाशप्रतियोगित्वेन समवायिसादृश्यमस्तीति ।

तद्धारणम् । एवं च असमवायिकारणमित्यत्र सादृश्यमेव नञर्थः । तच्च भेदघटितमिति ज्ञापनार्थं समवायिभेदा निवेशित इति न तु स्वातन्त्र्येणापि नञर्थः भेदः प्रदर्शित इति तद्वैयर्थ्यशङ्कां मा कुरु ।

यथा घटं प्रति कपालद्वयसंयोगोऽसमवायिकारणं तथा घटरूपस्य कपालरूपमन्तराऽनुत्पत्तेस्तत् प्रति कपालरूपं कारणं वाच्यम् । यथा घटरूपनाशजनकनाशप्रतियोगी रूपसमवायी घटो भवति तथा कपालरूपमपि भवतीति कपालरूपं घटरूपस्योऽसमवायिकारणमिति तर्कय ।

अत्राऽपरमपि विभावय—समवायेन घटरूपकार्याधिकरणे कपालद्वये कपालसंयोगः समवायेनाऽस्त्येति कार्यतावच्छेदकः कारणतावच्छेदकश्च समवाय एव सम्बन्धः । समवायेन रूपाधिकरणे घटे कपालरूपं न समवायेनास्ति, तस्य कपाल एव समवायेन सत्त्वात् । घटकपालयोः कार्यकारण्यार्भेदात् कपालरूपं समवायेन आस्तामिति तु नाशङ्कनीयम् । किन्तु स्वसमवायिसमवेतत्वसम्बन्धेन वर्तते(त) इति समवायः कार्यतावच्छेदकः सम्बन्धः, कारणतावच्छेदकसम्बन्धस्तु स्वसमवायिसमवेतत्वसम्बन्ध इति विशेषः । एवं च सर्वत्राऽयं नियमः कर्तव्यः — “समवायेन अवयविगुणं प्रति स्वसमवायिसमवेतत्वसम्बन्धेनाऽवयवगुणः कारणम्” इति ।

ननु स्वसमवायिसमवायित्वसम्बन्धेन घटरूपाधिकरणे कपाले समवायसम्बन्धेन कपालरूपस्य सत्त्वात् स्वसमवायिसमवायित्वसम्बन्धः कार्यतावच्छेदकः, समवायस्तु कारणतावच्छेदकः सम्बन्धोऽस्तु । किमर्थं तादृश एव नियमः कर्तव्य इति ? ।

चिरं जीवतु भवान् । यतोऽत्यन्तं रहस्यं पृष्ठवानसि । तथापि बन्धि—तदेव कार्याधिकरणं प्राह्यं यत्र स्वस्वकारणतावच्छेदकसम्बन्धैः सर्वाणि कारणानि भवेयुः । पश्य, यदा समवायेन घटरूपस्याऽधिकरणं घटो गृह्यते, तदा तत्र घटरूपस्य समवायिकारणं यो घटः स स्वोयकारणतावच्छेदकोभूतेन तादात्म्येन सम्बन्धेन वर्तते, तत्रोव कपालरूपमपि स्वोयकारणतावच्छेदकोभूतस्वसमवायिसमवेतत्वसम्बन्धेनास्त्येति न घटरूपोत्पत्तौ बाधकम् । यदि त्वदुक्तपथा(पथेन) स्वसमवायिसमवायित्वसम्बन्धेन घटरूपाधिकरणं कपालं गृह्यते, तदा तत्र कपाले असमवायिकारणं तु कपालरूपं स्वोयकारणतावच्छेदकत्वेनाऽभिमतं समवायेन तु वर्तते, परन्तु समवायिकारणं घटः स्वोयकारणतावच्छेदकोभूततादात्म्यसम्बन्धेन

तत्र कपाळे नास्तीति कथमेकेनाऽसमवायिकारणेन तत्र कपाल उत्पद्येत घटरूपं इति तु त्वयैव विभावनीयम् ।

किञ्च स्वसमवायिसमवायित्वरूपो योऽयं घटरूपस्य कपाळे सम्बन्धस्त्वया कल्पितः, स कथं घटोत्पत्तेः पूर्वं कपाळे सम्भविष्यतीति स न कार्यतावच्छेदक इति कश्चित् प्रतारयेत् तर्हि तेन मा प्रतारितो भव । यतो नैया(या)-यिक्रमते कार्यतावच्छेदकसम्बन्धवच्छिन्नाधेयतोत्पत्त्योश्च समानकालीनत्वमेवास्तीति समवायिकारणलक्षणप्रस्तावेऽभिहितमस्माभिः ।

सत्यमुक्तं भवता, परन्तु..... ।

पृच्छ पृच्छ, मा भैषोः । विवादबुध्ये(द्ध्ये)दानीं प्रष्टव्यमित्यस्माकं निर्बन्धः ।

तर्हि पृच्छ्यते जिज्ञासुना मया—यदुक्तं “मा प्रतारितो भव” इति, तत्रैवं संशयः,— घटरूपस्येदानोमभावात् स्वसमवायो घटोऽपसिद्ध इति तदघटित-परम्परासम्बन्धस्याऽलोकतया तेन सम्बन्धेन कथं घटरूपकार्यस्याधिकरणं कपालं भवेदिति किं तेन प्रतारितम् ? सत्यमेव तदस्तीति ! ।

मैवम् । अतितुच्छतरं पृष्टम् । अरे ! अत्र मते उत्पत्तिसमय एव कार्ये समवेतत्वस्त्रोकारे समवायिकारणस्य किं कार्यसमवायित्वं न स्वाकृतं भवतीति कथं न विभावयसि ? । तस्मान्मदुक्तमेवावधारय ।

ननु पूर्वं भवता एवमुपदिष्टमस्ति यत् ‘तदेव कार्याधिकरणं ग्राह्यं यत्र स्वस्वकारणतावच्छेदकसम्बन्धेन सर्वेषां कारणानां मेलनं भवति’ इति । तत्रैवं संशयः — संयोगेन घटरूपकार्याधिकरणे चक्रे तादात्म्यसम्बन्धेन चक्रं स्वजन्य-भ्रमिवत्तासम्बन्धेन दण्डश्च वर्तते । तथापि कारणतावच्छेदकत्वेन सिद्धेन तादात्म्येन समवायेन वा कपालद्वयं तत्संयोगो वा नास्तीति कथमुच्यते चक्रे संयोगेन घट उत्पद्यत इति ? ।

साधु साधु । उच्यते । ‘चक्रे घट उत्पद्यते’ इत्यत्यन्तलौकिकैः, ‘चक्रे संयोगेन घट उत्पद्यते’ इति तु ञ्छात्रैः, ‘न घटः संयोगेन चक्र उत्पद्यते, समवायिकारणघटितकारणकलापरूपसामग्र्या अभावात्; किन्तु कपाळे समवायेनोत्पद्यते, तत्र सामग्रीमात्रस्य सत्त्वात्’ इति तु शास्त्राभिज्ञैरुच्यते ।

ननु परमाश्चर्यमेतत्—‘चक्रे समवायिकारणघटितसामग्र्यभावेन घटश्चक्र उत्पद्यत इति नोच्यते, कपाळे दण्डादिनिमित्तकारणघटितसामग्र्यभावेऽपि तत्रोत्पद्यते घट इति तूच्यतेऽभिज्ञैः’ इति ।

यथान्यैरुक्तैः कपाळे उत्पद्यमानमपि घटमदृष्ट्वैव लौकिकापेक्षयाऽधिकतया संयोगेन चक्रे घट उत्पन्न इति ज्ञात्वा तथोच्यते, तथा तवाऽद्यापि छात्रत्वाद् भवति तथा मतिः । पश्य, समवायेन घटाधिकरणे कपाळे तादात्म्येन कपाळे समवायेन कपालसंयोगश्च यथा वर्तते, तथा स्वसंयुक्तत्वसम्बन्धेन चक्रं स्वजन्यभ्रमिवत् संयुक्तत्वसम्बन्धेन स्वजन्यभ्रमिजन्यभ्रमिवत्तासम्बन्धेन वा दण्डोऽप्यस्तीति सर्वाऽपि सामग्री कपाळेऽस्तीति किमाश्चर्यं तवास्तीति न जानीमो वयम् ।

ननु तर्हि घटं प्रति चक्रस्य कारणता स्वसंयुक्तत्वसम्बन्धावच्छिन्ना, दण्डस्य च स्वजन्यभ्रमिजन्यभ्रमिवत्तासम्बन्धावच्छिन्ना वक्तव्येति समायातम् । पूर्वं तु संयोगेन घटं प्रति तादात्म्येन चक्रं स्वजन्यभ्रमिवत्तासम्बन्धेन दण्डश्च कारणमित्युपदिष्टं, तेन मे संशयो जातः ।

सत्यम् । प्राथमिकोपदेशः स्थूलदृष्ट्यैव क्रियते वृद्धैरिति तथैवोपदिष्टमस्माभिरपि । तेन दुर्मना मा भव ।

तथा वा । इतः परं चेदवशिष्टं तदपि प्रकाशयन्तु ।

प्रकाशयते । शृणु । समवायिकारणं हि कार्यस्याऽत्यन्तमन्तरङ्गं, ततो बहिरङ्गमसमवायिकारणं, ततोऽपि बहिरङ्गं निमित्तकारणं पश्यात(पश्य । अतः) एव सर्वैरप्याचार्यैः समवाय्यसमवायिनिमित्तभेदात् त्रिविधं कारणमित्येवं क्रमेणोक्तम् ।

ननु कारणानामन्तरङ्गबहिरङ्गभावं ज्ञात्वा किं करणीयम् ?

एतावताऽपि नाऽवगतं भवता ?

विचारितं, आगतं मनसि, यदुक्तं तत्रभवद्भिः ‘कार्याधिकरणं तदेव ग्राह्यमित्यादि’ तत्रैवोपयुज्यत इति ।

साधु विचारितम् । अपरं शृणु । ‘सकलभावकार्यं प्रति समवायिकारणं द्रव्यमेव भवति । असमवायिकारणं गुणः कर्म च । तत्रापि द्रव्यकार्यं प्रति गुण एव । गुणकार्यं प्रति गुणः कर्म च । गुणं प्रति गुणस्याऽसमवायिकारणत्वं तु अधुनैव गतम् । विभागसंयोगं प्रति च क्रियाया एवाऽसमवायिकारणत्वम् । अत्रेदमवधेयम् । संयोगरूपगुणकार्यस्य नाशो न समवायिकारणनाशाद् भवति, संयोग-समवायिकारणयोर्भेदयोः सतोरैव संयोगनाशदर्शनात् । नाप्यसमवायिकारणक्रिया

नाशात्, श्येनादिसंयोगजनकक्रियानाशेऽपि तस्य नाशाऽदर्शनात् । किन्तु विभाग-
रूपगुणान्तरादेव भवतीति ।

नन्वेवं सति संयोगं प्रति क्रियाया कथमसमवायिकारणत्वम् ? संयोगनाश
जनकनाशप्रतियोगित्वाऽभावेन समवायिकारणसदृशत्वाऽभावात् ।

सत्यम् । अत एव पूर्वाचार्यैः 'तत्रासन्नं जनकम्' इत्य(रथे)वाऽसमवायिकारण-
लक्षणमुक्तम् । तच्च घटत एव । मेषसंयोगरूपकार्यसमवायिकारणे मेषे क्रियाया
आसन्नत्वात् समवायेन सत्त्वात् । अस्माभिस्तु असमवायिकारणपदस्य प्रवृत्तिनि-
मित्तमात्रमुक्तम् । तेन माऽस्मदुक्तेर्व्याघातः शङ्क्यः । शास्त्रकारा हि तथैव प्रायशो
वदन्ति । पश्य, पृथिव्यादीनां गन्धवतीत्यादि लक्षणानि न सर्वासु पृथिव्यादिषु
वर्तन्ते(र्त्तन्ते) । उत्पन्नविनष्टपृथिव्यादिषु कुत्र वर्तन्ते गन्धः ? उत्पन्नं द्रव्यं क्षण-
मात्रं निर्गुणं निष्क्रियं च तिष्ठतीति नियमात् । तस्मादेवंजातीयकानां लक्षणवाक्यानां
जातिघटितलक्षणे तात्पर्यमवसेयम् ।^{१०} इदं च प्रकृते समवायिकारणसादृश्यावच्छेदक-
गुणत्वक्रियात्वादन्यतरजातिमत्त्वे समवायिकारणसदृशमित्यस्य तात्पर्यं^{११} गृ(भा)ह्यम् ।

कथं घटत इति चेत् ? ।

इत्थम् । पूर्वोक्तप्रकारेण घटकार्यसमवायिकारणकपालसादृश्यं कपालसंयोगे-
ऽस्ति । तदवच्छेदकं गुणत्वं जातं वा न वेति स्वयमेव विचारय ।

विचारितम् । कपालसंयोगस्य गुणत्वात् तद्वृत्तिसादृश्यावच्छेदकं गुणत्वं
जातमिति ।

तर्हि इदं विचारय—अवयविसमवेतगमनादिक्रियां प्रति पादसमवेतगमनक्रिया
समवायिकारणमस्ति न वा ?

अस्ति । यथा घटरूपं प्रति कपालरूपमिति ।

पश्य तर्हि, अवयविक्रियानाशोऽवयवक्रियानाशादेव भवतीति^{१२} । अवयविक्रिया-
नाशजनकनाश(शो)^{१३} "ऽवयविनाशो"ऽवयवक्रियानाशश्चेति प्रोक्तरूपेणाऽवयवि-
क्रियासमवायिकारणस्याऽवयविनः सादृश्यमवयवक्रियायां वर्तत इति सादृश्यावच्छे-
दकं क्रियात्वं, तच्च संयोगजनकक्रियायामध्यस्तीति काऽव्याप्तिशङ्का ?

अपरं प्रष्टव्यं वा ?

मुखेन प्रष्टव्यम् ।

सादृश्यं यदि जातिघटितं तदा ज्ञानादीनामिच्छाद्यसमवायित्वं कुतो न ? ।
तथा हि—इच्छा तस्यैव^{१४} जायते यश्चेष्टस्वेनेष्टसाधनत्वेन वा पूर्वं जातं भवति । यथा-
'ज्ञानं मदिष्टं' 'गुरुश्च ज्ञानसाधनम्' इति । येन प्रथमतो ज्ञानं तस्यैव मे ज्ञानं

गुरुश्च भवत्वित्येच्छा जायते न त्वन्यथेति । तथा चेच्छां प्रति ज्ञानं असमवायि-
कारणमेव भवेत्, इच्छासमवायिकारण आत्मनि ज्ञानस्य समवेतत्वे सति कारण-
त्वात् । प्रोक्तक्रमेण कार्यसमवायिकारणसादृश्याबच्छेदकगुणत्वजातिमत्त्वात्^१
इष्टापत्तिश्च कर्तुं न शक्यते । तथा सति आत्मविशेषगुणानां कुत्राप्यसमवायि-
कारणं^२ (णत्वं) नास्तीति द्विष्टमो व्याकुप्येतेति चेत् ।

तद्विन्नत्वं^३ प्रवेशय ।

प्रकृतमनुसरामः । क्रियां प्रति कुत्रचित्(द) गुणः कुत्रचित् क्रियैवाऽसम-
वायिकारणम् । यथा पतनक्रियां प्रति गुरुत्वं, स्यन्दनक्रियां च प्रति द्रवत्वं, अवयवि-
क्रियां प्रति चाऽवयवक्रियेति ।

परमाऽवयवम् । एतत् कारणत्रयं भावकार्यस्यैव । स्वरूपकार्यं तु
निमित्तकारणमात्रादेवेति । परन्तु सर्वं भावकार्यं कारणत्रयमजायत इति न नियमः,
किन्तु कारणत्रयमपेक्षते चेद् भावकार्यमेवेति नियमः कार्यः । यतो हि दृश्य-
कारणभक्तसंयोगजनकपरमाणुक्रियाया असमवायिकारणं किमपि न पश्याम इति ।

ननु तर्हि परमाणुक्रिया समवायिकारणनिमित्तकारणाभ्यामेव जायते । तत्र
परमाणुः समवायिकारणं भविष्यति, परन्तु निमित्तकारणं किं भविष्यति ? तन्न
जानामि ।

शृणु । श्रीजगन्नियन्तुः परमेश्वरस्य चिकिर्षेवेति गृहाण । यद्यपि परमेश्व-
रस्येच्छाया इच्छात्वेन साधारणकारणत्वेऽपि विक्रोषात्वेनाऽसाधारणकारणत्वे क्षति-
विरहात् ॥ इति कार्यकारणभावोपदेशः ॥

समर्थस्य दयालोस्ते, सुसायैव दयालुता ।

इति मत्वा परेशार्हन् ! याच्नेऽत्रस्थ विज्ञताम् ॥१॥

अथ प्रतिबन्धप्रतिबन्धकभावस्याऽभावज्ञानतत्त्वज्ञान(तज्ज्ञान)साध्यत्वदादाव-
भावनुपदिश्य तज्ज्ञानमुपदिश्यते ।

तत्र तावन् केवलम् 'अभाव' इत्युक्तौ न कस्यापि बोधो जायतेऽतोऽभावप-
दस्तु^४ पूर्व(र्व) यस्याऽभावो वक्तुमिष्टस्तद्वाचकं पदमुच्चारणायम् । यथा—अयं
यदा घटस्था(स्या)ऽभावं वक्तुमिच्छति तदा 'घटाऽभाव' इत्येवं वदति, न
तु केवलम् 'अभाव' इति । अतोऽभावो(वः) केनाचेन्वि(ग्नि)रूप्यो भवति । येन
हि घटादिना निरूप्यते स घटादिस्तस्य प्रतियोगीति शास्त्रकद्विरूप्यते ।

किं कारणम् ? ।

शृणु । 'प्रतियोगि'पदस्य स एवार्थो भवति । तथा हि—'प्रतियोगि'-पदस्य सन्ति त्रयोऽवयवाः, 'प्रति'पदं, 'योग'पदं, तद्धितप्रत्ययश्च । तत्र 'प्रति'-पदस्य 'प्रतीपं स्थित्वा' इत्यर्थः । 'समीपं स्थित्वा' इति फलितोऽर्थः । 'प्रथमम्' इति यावत् । तद्धिताप्तस्य 'योगविशिष्टः' अर्थः । फलितार्थस्तु 'सहोच्चरितः' इति 'मिलित्वाऽभावेन प्रथमं सहोच्चरितः' इति । एवं चाऽस्मदुक्त एव संपन्नोऽर्थः । ननु 'प्रति'पदस्य नेममर्थमश्रौषम् । ।

शास्त्रान्तराण्यवलोक्य । शृणु । अस्ति तावच्छ्रौतविद्याशास्त्रं मीमांसाऽन्तर्गतं, तस्य 'बोधायनसूत्र'मिति नाम । तत्र 'प्रतिमन्त्रयते, अनुमन्त्रयते' इत्यादीनि सुवाणि, तद्व्याख्यातृभिः 'धूर्तस्वामी'प्रभृतिभिर्महापण्डितैः, 'प्रतिमन्त्रयत' इत्यस्य 'प्रतीपं स्थित्वा मन्त्रयत' इत्येवार्थः कृत इति । किं चाऽलङ्कारशास्त्रे 'प्रतीपा'-लङ्कारपदस्येदमेव प्रवृत्तिनिमित्तं यदुपमेयमुपमानं प्रतीपं स्थित्वा तिरस्करोति । यथा—“अस्या मुखेन्दुना लब्धे, नेत्रानन्दे किमिन्दुना” इति । अत्र यद्यपि 'प्रतीप' [प]दस्याऽऽलङ्कारिकैरन्य एवार्थः कृतस्तथाप्यस्मदुक्तार्थस्तेन न हीयते । तथा हि—मुखेन्दुर्यदि प्रसिद्धेन्दु समीपस्थो न भवेच्चेत् कथं कामुको वदेदस्या मुखेन्दुना लब्धे नेत्रानन्दे किमिन्दुनेति ? । तस्मात् 'प्रतियोगि'पदस्य 'प्रति'शब्दस्य योऽयमर्थः प्रदर्शितः स सुवच एव ।

ननु 'प्रतियोगी'त्यस्य 'विरोधी'त्येवार्थः कुतो न कियते ? । भवति च घटः स्वाऽभावस्य विरोधी, नहि घटवति घटाऽभावोऽस्तीति ।

सत्यम् । अभावप्रतियोगित्वस्याऽभावविरोधित्वरूपस्य सुवचत्वेऽपि सम्बन्ध-प्रतियोगित्वं न तथा । पश्य, भूतले संयोगेन घटो वर्तते, तस्य संयोगस्य प्रतियोगी घटः, स न संयोगस्य विरोधीति विरोधित्वरूपं प्रतियोगित्वं सर्वत्र दुर्लभमित्यस्माभिर्न तथोक्तम् ।

एवं च 'घटाऽभाव' इत्युक्ते घटनिष्ठ(ष्ठ)प्रतियोगिताकाऽभावो बोध्यः, अभावीप्रतियोगितायाः घटनिष्ठ(ष्ठ)त्वात् । सा च प्रतियोगिता अभावाऽधिकरणे स्वप्रतियोगिनो येन सम्बन्धेनाऽसर्वं तत्सम्बन्धावच्छिन्ना भवति । यथा—घटाऽभाववति भूतले घटाऽभावप्रतियोगिनो घटस्य येन सम्बन्धेनाऽसर्वं—संयोगसम्बन्धेनाऽसर्वमतः तत्सम्बन्धावच्छिन्ना जातेति । अथवा—अभावाऽधिकरणे अभाव-प्रज्ञात् पूर्वं येन सम्बन्धेन प्रतियोगिनो निर्णयो लोके भवति तत्सम्बन्धावच्छिन्ना भवति । पश्य, घटाऽभावाधिकरणे भूतले 'घटाऽभाववद्भूतल'मिति निर्णयः पूर्वं प्रतियोगिनो घटस्य येन सम्बन्धेन निर्णयो भवति 'घटवद्भूतल'मिति संयोगेन

निर्णयो भवति । अतो घटाऽभावोयाघटनिष्ठा प्रतियोगिता संयोगसम्बन्धावच्छिन्ना भवति । एवं घटत्वावच्छिन्नाऽपि भवति ।

भो(भोः!) किञ्चित् प्रष्टुमिच्छामि ।

पृच्छ पृच्छ ।

तर्हि पृच्छ्यते । या हि अभावीया प्रतियोगिता सा केनचित् सम्बन्धेनावच्छिन्ना भवतीति भवदुपदेशेनाऽवगतं, तत्रैव संशयः — किमर्थं प्रतियोगिता सम्बन्धावच्छिन्ना स्वीकार्या ? ।

उच्यते । यदि प्रतियोगिता किञ्चित्सम्बन्धावच्छिन्ना न स्वीक्रियते, तदा प्रतिबन्धप्रतिबन्धकभावो न स्यात् ।

कथं न स्यात् ? ।

स्याच्चेत् कुरु ।

शृणुत, क्रियते । 'घटवद्भूतलम्' इति ज्ञानं 'घटाभाववद्भूतलम्' इति ज्ञानं प्रति प्रतिबन्धकमिति प्रतिबन्धप्रतिबन्धकभावस्वीकारे को दोषः ? ।

अरे ! कथं विचारमूढोऽसि ? । पश्य, 'संयोगेन घटवद्भूतलम्' इति ज्ञाने सत्यपि 'समवायेन घटाऽभाववद्भूतलम्' इति ज्ञानं भवत्येवेति कथं वदसि 'घटवद्भूतलम्' इति ज्ञानं 'घटाऽभाववद्भूतलम्' इति ज्ञानं प्रति प्रतिबन्धकमिति ? ।

आयुष्मन्नेवमवतर मार्गेण । वद तर्हि प्रतिबन्धक[कोटौ] प्रतिबन्धकोटौ वा 'संयोगेने'ति प्रवेशितं त्वया, तस्य क्वाऽन्वयः ? ।

विचार्ये वक्षि । आगतं । घटवदिति मतुवा भूतले घटाधिकरणत्वे ज्ञाते घटे भूतलाऽऽधेयताऽपि प्रतीयते इति तस्यामेवाऽऽधेयतायां 'संयोगेने'ति तृतीयान्तार्य(र्थ)स्य संयोगावच्छिन्नत्वस्याऽन्वयः । एवं च 'संयोगेन घटवद्भूतल'मिति ज्ञानमित्यस्य 'संयोगसम्बन्धावच्छिन्नघटत्वनिष्ठा(ष्ठा)ऽऽधेयतानिरूपिताऽधिकरणतावद्भूतल'मिति ज्ञानमित्यर्थः सम्पद्यते ।

स्वानुरूपं प्रयतितं^{११} त्वया । भवतु, अग्रे वद ।

किं मदुक्तसमीचीनमेव सम्पन्नम् ? ।

स्पष्टमग्रे भविष्यति । इदानीं प्रतिबन्धकोटौ प्रविष्टं त्वं 'संयोगेने'ति, तस्याऽन्वयं वद ।

पूर्ववदेवाऽस्त्यन्वयस्तत्र किं वक्तव्यः(व्यम्) ? ।

अथापि वद ।

उच्यते । पूर्वपदेव घटाऽभावनिष्ठा(ष्टा)ऽऽधेयतायां 'संयोगेने'ति तृतीया-
न्तार्थस्य संयोगावच्छिन्नत्वस्याऽन्वयः कर्तव्य इति ।

भ्रान्तस्त्वमसि । किञ्च पश्यसि घटाऽभावो न द्रव्यमिति ? । तस्य द्रव्यत्वे
तन्निष्ठा(ष्टा)ऽऽधेयता संयोगावच्छिन्ना भवेत् । अभावनिष्ठा(ष्टा)ऽऽधेयता तु
सर्वा स्वरूपसम्बन्धावच्छिन्नैव भवतीति सहस्रकृत्व उक्तं, तथापि नावधार्यत इति
चित्रम् ।

गृहीतं गृहीतं, इतः परं न विस्मरिष्ये ।

तर्हि वद 'संयोगेने'त्यस्याऽन्वयम् ।

न स्फुरति । तत्रभवन्त एवोपदिशन्तु ।

उपदिश्यते । तर्ह्यवधारय । घटाऽभाववदित्यत्र कः समासः ? ।

घटस्याऽभावो घटाऽभाव इति षष्ठो(ष्टी)तत्पुरुषः ।

एवं तर्हि तत्पुरुषे लक्षणा भवति न वेति स्वमेव विचारय ।

विचारितम् । यथा 'राजपुरुष' इत्यत्र 'राज'पदस्य राजसम्बन्धिनि लक्षणा
जायते, एवमपि । परम्वचन 'अभाव'पदसमभिव्याहारात् 'घट'पदस्य घटप्रतियो-
गिताके लक्षणेति विशेष इति ।

अहम् । तर्हि घटपदार्थैकदेशरूपायां प्रतियोगितायां 'संयोगेने'ति
तृतीयान्तार्थस्य संयोगावच्छिन्नत्वस्याऽन्वयोऽकामेनापि भवता कृत इत्युच्यते ।

यथा चाऽभावीमा प्रतियोगिता किञ्चित्सम्बन्धावच्छिन्ना भवति न वेति
त्वमेवाऽऽलोचय । इत्यमेव चाऽभावीप्रतियोगिता प्रतिबन्धप्रतिबन्धकभावनुरोधेन
किञ्चिदसंबन्धिताः स्वीकर्तव्या भवं(व)ति । अन्यथा..... ।

किमर्थं तत्रभ्रमः परिश्रमः क्रियते ? , बोधितेन मयैवोपपाद्यते ।

सुखेनोपपादनीयम् ।

शृणुतु(शृण्वन्तु) । यदि अभावीप्रतियोगिता किञ्चिदसंबन्धिता न भवेत्तदा
'संयोगेन घटवद्भूतलम्' इति ज्ञानं घटकाले 'घटपटोभयाऽभावकदूतलम्' इति
ज्ञानं न स्यात्, तथाविधोभयाऽभावस्यापि घटाऽभावत्वात् । तद्वत्ताबुद्धिं
प्रति च "घटवत्ताबुद्धेः प्रतिबन्धकत्वात् । यदा च प्रतियोगिता किञ्चिदसंबन्धिता
स्वीक्रियते तदा घटाऽभाववत्ताबुद्धिं प्रति घटवत्ताबुद्धिः प्रतिबन्धिकेति । नैव
सामान्यतः प्रतिबन्धप्रतिबन्धकभावः, किन्तु..... ।

किं तूष्णीं स्थितोऽसि ? । सम्यग् वदसि । वद वद ।

प्रतिबन्धककोटिः पूर्वे(र्व) यथोपपादिता, सा तत्र भवतामरुचिकरा संवृत्तेति मे तुष्णीम्भावो, न त्वन्यथा ।

क एष ते स्वभावः, यत् कुत्रचित् फु(स्फु)रति कुत्रचिन्नेति ? । घटाऽभाव इत्यत्राऽभावपदमभिध्याहाराद् घटपदस्य घटनिष्ठ(ष्ठ)प्रतियोगिताके लक्षणेति त्वयैवोपपादितं, अथ च 'संयोगेन घटवद्भूतलम्' इत्यत्र सन्तमपि 'ज्ञान'पदसमभिध्याहारं न पश्यसि ! आश्चर्यमेवैतत् ! ।

प्रबुद्धोऽस्मि । वचोदानीम् । शृणुत । संयोगसम्बन्धावच्छिन्नघट-
त्वावच्छिन्नघटनिष्ठ(ष्ठ)प्रकारतानिरूपितभूतलत्वावच्छिन्नविशेष्यतानिरूपितविशेष्यता-
शालिसंयोगेन घटवद्भूतलमिति ज्ञानं, संयोगसम्बन्धावच्छिन्न'घटत्वावच्छिन्न'
घटनिष्ठा(ष्ठ)प्रतियोगिताकाऽभावनिष्ठ(ष्ठ)स्वरूपसम्बन्धावच्छिन्नप्रकारतानिरूपितभूत-
लत्वावच्छिन्नविशेष्यतानिरूपितविशेष्यताशालि'संयोगेन घटाऽभाववद्भूतलम्' इति
ज्ञानं प्रति प्रतिबन्धकमिति प्रतिबन्धप्रतिबन्धकभावः पर्यवस्यति । एवं च
'संयोगेन घटवद्भूतलम्' इति ज्ञानोत्तरं 'संयोगेन घटाऽभाववद्भूतलम्' इत्येव
ज्ञानं न भवति, संयोगेन घटपटोभयाऽभाववद्भूतलमिति तु निर्विघ्नं भवेत् ।
घटपटोभयाऽभावस्य घटाऽभावत्वेऽपि न घटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वं, किन्तु
घटपटोभयत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वम् । तथाविधाऽभाववत्ताबुद्धिं प्रति तु 'संयोगेन
घटपटोभयवद्भूतलम्' इत्यै(त्ये)व प्रतिबन्धकं भवेदित्यनवयम् ।

चिरं जीवतु भवान् । यतः साधूपपादितम् । अस्त्वेतत् । एवं चाऽभावस्य द्वौ
सम्बन्धौ वेदितव्यौ । एकः प्रतियोगितावच्छेदकः, अपरश्च वृत्तिनियामकः ।
आद्यस्तत्र तत्र भिद्यते, यथा—'संयोगेन "घटाऽभाव" इत्युक्तौ संयोगः प्रतियोगिता-
वच्छेदकः, 'समवायेन घटाऽभाव' इत्युक्तौ समवाय इति । द्वितीयो(य)स्तु सर्वत्र
एक एव स्वरूपसम्बन्धः, अभावस्य स्वरूपेणैव वृत्तेः ।

स चाऽभावोऽनेकधा । सामान्याऽभावः १, वैशिष्ट्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकः
२, व्यासज्यवृत्तिधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकः ३, अन्यतराऽभावः ४, सामान्य-
रूपेण विशेष्याऽभावः ५, विशेषरूपेण सामान्याऽभावः ६, व्यधिकरणसम्बन्धा-
वच्छिन्नप्रतियोगिताकः ७, व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक (८) इत्यादि-
मेदात् ।

यथा 'घटो नास्ती'त्ययमभावः सामान्याऽभावः । अस्य प्रतियोगिताया
घटत्वरूपसामान्यधर्मेणैवावच्छिन्नत्वात् ।

‘नीलघटो नास्ती’ त्ययमभावो द्वितीयः । तदीयप्रतियोगिताया नीलत्वविशिष्ट-
घटत्वावच्छिन्नत्वात् ।

‘घटप्रदोभयं नास्ती’त्ययमभावस्तृतीयः । तदीयप्रतियोगिताया व्या-
स्यवृत्तिना घटप्रदोभय(त्व)रूपधर्मेणावच्छिन्नत्वात् ।

‘घटपटाऽन्यतरं नास्ती’ त्ययमभावश्चतुर्थः । तदीयप्रतियोगिताया
घटपटान्यतरत्वधर्मेणावच्छिन्नत्वात् ।

‘घटत्वेन नीलघटो नास्ती’त्ययमभावः पञ्चमः । तदीयविशेषनिष्ठ(ष्ठ)-
प्रतियोगिताया घटत्वे(त्व)सामान्यधर्म(र्मे)णावच्छिन्नत्वात् ।

नीलघटत्वेन घटो नास्ती’त्ययमभावः षष्ठः(ष्ठ)ः । तदीय यावद्घट-
निष्ठप्रतियोगिताया नीलघटत्वरूपविशेषधर्मेणावच्छिन्नत्वात् ।

‘संयोगेन रूपं नास्ती’त्यय[म]भावः सप्तमः । तदीय प्रतियोगिताया
व्यधिकरणेन ^{१०}“संयोगेनाऽवच्छिन्नत्वात्” । संयोगेन रूपस्य कुत्राप्यसत्त्वेन संयोगः
प्रतियोगिताव्यधिकरणसम्बन्ध इति गीयते ।

एवं ‘घटत्वेन घटो नास्ती’त्ययमभावोऽन्तिमः । तदीयप्रतियोगिताया
व्यधिकरणेन घटत्वेन धर्मेणाऽवच्छिन्नत्वात् । नहि घटः पटत्वेन कुत्रचित् । सर्वो
हि स्वस्वधर्मेनैव वर्तते, नान्यस्य धर्मेणेति सार्वजनीनमेतत् । अत एवेभावन्तिमो
जगद्वृत्तिवात् केवलान्वलि(यि)नौ ।

येषां कुत्राप्यभावो न प्रसिध्यति ते केवलान्वयिनः । यथा वाच्यत्वादिवर्माः ।
नहि वाच्यत्वादीनां भव्याणां कुत्रचिदभावः प्रसिध्यति । सर्वस्यैव वाच्यत्वात् । तथा
व्यधिकरणसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकाऽभावस्य ‘संयोगेन रूपं नास्ती’ति
प्रतीतिसिद्धस्य व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकस्य ‘घटत्वेन घटो नास्ती’ति
प्रतीतिसिद्धस्य चाऽभावो न कुत्रचित् प्रसिद्धः । तथा सति ‘पटत्वेन घटो नास्ती’ति
प्रतीतिसिद्धो योऽभावः स नास्ताति प्रतत्यापत्तेः ।

अस्य किं कारणम् ? ।

शृणु । योऽयमभावस्याऽभावः स स्वप्रतियोगिनोऽभावस्य प्रतियोगिता-
वच्छेदक^{११}विशिष्टप्रतियोगिनोऽधिकरणे प्रसरति । यथा घटाऽभावाऽभावः । स हि
स्वप्रतियोगिनो घटाऽभावस्य प्रतियोगितावच्छेदकेन घटत्वेन विशिष्टो यो घटस्तद-
धिकरणे प्रसरति । घटवति घटाऽभावो नास्तीति प्रत्ययात् । पटत्वेन
घटाऽभावस्याऽभावेन क्व भवितव्यम् ? । तस्मै प्रतियोगिनं पटत्वेन घटाभावस्य

प्रतियोगितावच्छेदकं यत् पटत्वं तद् विशिष्टस्य घटरूपप्रतियोगिनोऽप्रसिद्ध्या
स्वप्रतियोग्यभावरप्रतियोगितावच्छेदकविशिष्टाधिकरणाऽप्रसिद्धेः ।

इदं परमवधेयम् । व्यधिकरणसम्बन्धावच्छिन्नाऽभावः सर्वसंमतः । व्यधि-
करणधर्मावच्छिन्नाऽभावस्तु न तथा, "सौदडाचार्यैरेवाऽभ्युपगमात् ।

किमेतद्वहस्यम् ? ।

अग्ने निरूपयिष्यामः । प्रकृते भावपरिचितिमात्रं कुरु ।

तर्हि किञ्चिदत्र प्रष्टव्यम् ।

सुखेन ।

यदुक्तं श्रीमद्भिः 'घटो नास्ती'त्यमभावो घटसामान्याऽभावः, घटपटोभया-
ऽभावस्तु व्यासज्यवृत्तिधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकः, न तु सामान्याऽभावः" इति ।
तत्रेदं सन्दिह्यते । उभयामावोऽपि सामान्याऽभावः कुतो न भवितुमर्हति ? ।
घटपटोभयाऽभावस्य प्रतियोगिता घटत्वेन पटत्वेन घटपटोभयत्वेन वाऽच्छिन्नेति
घटत्वावच्छिन्ना जातेति ।

स्वस्थो भव । स्मृतिपथमागच्छ । किं मयोजम् ? ।

सत्यं सत्यम् । 'घटोनास्ती'त्यमभावः सामान्याऽभावः । अस्य प्रतियोगिता
घटरूपसामान्यधर्मेणैवावच्छिन्नेत्युक्तमासीत् । तत्र च 'एव'कारः संपातायात
इत्यवधार्योपेक्षित इत्यपराहं, तच्च क्षन्तव्यम् ।

नममपराधः । अस्माकमपि तथा कदाचित्(दु) भवतीति तेन किम् ? ।
अग्ने वद ।

वदामि । योऽयं घटपटोभयाऽभावस्तदीया प्रतियोगिता न घटत्वमात्रेणा-
वच्छिन्नेति न घटपटोभयाऽभावो घटसामान्याऽभावः ।

साधु(धु) गृहीतम् । परमेवकारस्य निर्गलितार्थं गृह्णत्वा तु वद । कथं
वदसीति संपश्ये ।

वक्षिम् । घटत्वेतरधर्माऽनवच्छिन्न-घटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाऽभावो घट-
सामान्याऽभाव इत्यस्यार्थः । तथा "घटपटोभयाऽभावीयप्रतियोगिता घटत्वेतरध-
र्मेण पटत्वेनोभयत्वेन चावच्छिन्ना, न तु घटत्वेतरधर्माऽनवच्छिन्नेति न घटपटो-
भयाऽभावो घटसामान्याऽभाव इति ।

साधु(धु) । परन्तु 'घटत्वेतरे'त्यस्य कोऽर्थः ? ।

वदामि । 'घटत्वे'त्यस्य 'घटान्य' इत्यर्थः ।

किमरे ! 'घटत्वेतरे'त्यस्य 'घटाऽन्य' इति वा(क्वा)र्थः ? ।

नहि नहि । सक(स्ल)लितम् । 'घटत्वाऽन्य' इत्यर्थो भवति ।

सत्यम् । परन्तु तस्यापि कोऽर्थः ? ।

'घटत्वभिन्नः' किं इति ?

वैय्या(या)करणोऽसि, यदितरपदार्थे पृष्ठे पर्यायान् वदति !^{२५}

नैय्या(या)विकरीतिमनुरुध्येदानीं वदामि । 'इतर'पदस्य 'भेदवान'र्थः ।

तदै(दे)कदेशे भेदे घटत्वस्य प्रतियोगितासम्बन्धेन घटत्वपदार्थस्य घटत्वप्रतियो-
गिताकस्य वा भेदेनाऽन्वयः । एवं च 'घटत्वेतरस्य 'घटत्वनिष्ठप्रतियोगिता-
कभेदकानि'त्यर्थः ।

एवं विचार्य वक्तव्यम् । परन्तु कथमेनेन घटपटोभयाऽभावस्य वार-
णम् ? । तदीयप्रतियोगितायां घटत्वेतरधर्माऽवच्छिन्नस्याऽप्युभयाऽभावमा-
दाय घटत्वेतरधर्माऽनवच्छिन्नत्वसत्त्वात् । किञ्च 'घटो नास्ती'त्ययमभावोऽपि
न घटसामान्याऽभावः स्यात् । घटत्वेऽपि घटत्वपटत्वोभयभेदसत्त्वात् । घट-
त्वमपि घटत्वेतर(रा)ज्जातमिति घटसामान्याऽभावीयप्रतियोगिताऽपि घटत्वेतरध-
र्मावच्छिन्नैव जातेति त्वं विभावय ।

तर्ह्येवं वदामि । 'घटत्वेतरे'त्यस्य न केवलं 'घटत्वनिष्ठ(ष्ठ)प्रति-
योगिताकभेदवानित्यर्थः, येन घटत्वपटत्वोभयभेदमादायाऽपि घटत्वेघटत्वेतरत्वं
सम्पादितं भवेत् । किन्तु 'घटत्वभावच्छिन्नप्रतियोगिता(क)भेदवान्' इत्यर्थः । तथा
घटत्वपटत्वा(त्वो)भयभेदस्य वारणम् । एवमेव 'अनवच्छिन्न' इत्यस्य 'अवच्छिन्नत्वा-
ऽवच्छिन्नप्रतियोगिताकभेदवतो' इत्यर्थः । एवंचोभयाऽभावीयप्रतियोगितायां घटत्वे-
तरधर्मावच्छिन्नत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकभेदाऽसत्त्वात्तद्वारणं पश्यामि ।

किं पश्यसि ? न किमपि । यतस्त्वं पुरोवर्तिनो(नीं) पर्वतप्रायामनवस्था-
(स्थां) नैव जानासि । पश्य, मया प्रदर्श्यते ।

भगवन् ! दृष्टा दृष्टा । घटत्वभावच्छिन्नत्वस्यापि पूर्ववदेव घटत्वत्वेतरान-
वच्छिन्नेत्यादिक्रमेणार्थे क्रियमाणे सा राक्षसी भयङ्करा नर्ततीति भवदनुग्रहेणैव
दृष्टा । कथमेनाममन्त्रविहारवेदिति मान्त्रिकैरेव तत्र भवद्भिवा(र्वा)रणियेति ।

आयुष्मन् ! सूक्ष्मदृष्ट्याऽवधातव्यम् । घटाऽभावीया प्रतियोगिता
कुत्राऽस्ते ! ।

भो ! घटे ।

केन सम्बन्धेन ?

स्वरूपसम्बन्धेन ।

तस्या अवच्छेदकं किम् ? ।

घटत्वम् ।

प्रतियोगितावच्छेदकता च क्व ?

न स्फुरति ।

किमरे ! मुसलाग्रबुद्धे ! बृहच्चित्रमेतत् । यतस्त्वयैवाधुनोक्तं 'प्रतियोगिता-
वच्छेदकं घटत्वम्' इति । यदा च मया 'प्रतियोगितावच्छेदकता च क्व' इति पृष्टं
तदा 'न स्फुरतीति वदसीति ।

सत्यमेवैतत् ।

किम् ? ।

पश्यामीमं दोषं, तथापि किं कर्तव्यं भो गुरो ! ? ।

उपदिष्टां नीलसरस्वतीं तारामाराधय । तेन ज्ञानावरणभङ्गः स्यात् ।

अहो ! कस्तारामहिमा वाच्यः ! यतो नाममात्रश्रवणेनेदानां
सञ्जातप्रकाशः सर्वं विश्वं वक्ष्मीत्यागतं धैर्यम् । श्रीगुरुचरणप्रसादोऽयम् ।
शृणुत । घटाऽभावप्रतियोगितावच्छेदकता घटत्वे पर्याप्ता, नाऽन्यत्र ।

सत्यमुक्तं भवता । तर्हि वद—प्रतियोगितावच्छेदकता पर्याप्त्यनुयोगिता
क्व वर्तते ? ।

तत्रैव ।

तत्र कुत्र ? स्पष्टतया वद ।

घटत्वस्य घटाऽभावीयप्रतियोगितावच्छेदकत्वात् पर्याप्त्यनुयोगिता,
तं विहायाऽन्यत्र कुत्र गच्छेत् ? ।

सत्यम् । वद तर्हि—घटाऽभावीयप्रतियोगितावच्छेदकतापर्याप्त्यवच्छेदकं
किमस्ति ? ।

अत्र किं वक्तव्यम् ? । पर्याप्त्यवच्छेदकं पर्याप्तित्वमेवास्ति ।

शिरःकम्पेनाऽभिनन्दनीयमेतत् ! यतः किमरे ! गन्धवत्त्वलक्षणस्य
पृथिवीनिष्ठ(घृ)लक्ष्यतायाः किमवच्छेदकमिति प्रष्टे लक्ष्यतात्वमिति ब्रूते !

यस्त्वया घटाऽभावीयप्रतियोगितावच्छेदकपर्याप्त्यवच्छेदकं किमिति पृच्छन्तं मां प्रति पर्याप्त्यवच्छेदकं पर्याप्तित्वमेवेति महता समारम्भेणोत्तरितम् ! ।

नहि नहि । गन्धवस्त्वलक्षणस्य लक्ष्यतावच्छेदकं पृथिवीत्वं भवति ।

एवं नु किल तर्हि प्रकृते घटाऽभावीयप्रतियोगितावच्छेदकतापर्याप्त्यवच्छेदकं पर्याप्तित्वं भवेदन्यद्वा ? ।

इदानीं प्रबुद्धोऽस्मि । नहि पर्याप्तित्वं, पर्याप्त्यवच्छेदकं, किन्तु यत्र घटत्वे पर्याप्तित्ववृत्तिधर्म(मीं) घटत्वत्वं एकत्वं वा अवच्छेदकं भवेत् । परन्तु....

तिःशङ्कं पृच्छ । मा भैषीः ।

पृच्छयेत् (पृच्छते) । घटसामान्याऽभावप्रस्तावे कोऽयमप्रकृत इवावच्छेदक-परम्पराप्रस्तावो वर्धमानहनुमल्लाङ्गूलमिव ? ।

अस्त्वेतत् किमपि । परं त्वयाऽवगतं न वा ? ।

श्रीमदनुग्रहादवगतम् । परं किमनेन घटाऽभावीयप्रतियोगितावच्छेदकता-पर्याप्त्यवच्छेदकेन ज्ञातेन घटसामान्याऽभावे भविष्यतीति न जानामि ।

उच्यते । येयं घटाऽभावीया घटनिष्ठा प्रतियोगिता दृश्यते, सेदानीं घटत्व-गतैकत्वे नेया । पश्यामि तु किल तव कौतुकम् ।

एवं वा, ज्ञातं तर्हि शनैः शनैरेतावता प्रबन्धेन बुद्धिवर्धनं दयालुभिः कृतम् । उच्यते । या हि घटाऽभावीया प्रतियोगिता स्वरूपसम्बन्धेन घट(टे) वर्तते, सैवाऽनेनाऽस्त्रण्डदण्डायमानेन घटत्वगतैकत्वे विराजमाना परिदृश्यते । 'अनेनाऽस्त्रण्डदण्डायमानेन' इति किम् ? । नाऽयमालस्याऽवसरः । स्पष्टं वद ।

उच्यते । स्वावच्छेदकतापर्याप्त्यवच्छेदकत्वसम्बन्धेऽपि घटाऽभावीया प्रतियोगिता घटत्वगतैकत्वे गतेति स्पष्टं निरीक्ष्यते ।

साधु साधु । फलितो मे श्रमद्रुमः । एवं तर्हि घटसामान्याऽभाव इत्यस्य न 'घटनिष्ठ(ष्ट)प्रतियोगिताकाऽभाव'(इत्यर्थः) । किन्तु घटत्वगतैकत्व-निष्ठ(ष्ट)प्रतियोगिताकाऽभाव' इत्येवार्थः । प्रतियोगितायां घटत्वनिष्ठै- (ष्टै)कत्वनिष्ठ(ष्ट)त्वं च पूर्वोक्तसम्बन्धेनेति ।

अहो ! कोऽयं चमत्कार इन्द्रजाल इव ।

न चमत्कारः । इममनुगमप्रकारमाहुर्जरनैयायिकाः । एवमेव सर्वत्र बोध्यम् । एवं^{४०}क्रमेण घटाऽभाव इत्युक्तौ प्रागिव घटपटोभयाऽभाव उक्तो भवति ।

पश्य, घटपटोभयाऽभावीया प्रतियोगिता न प्रोक्तसम्बन्धेन घटत्वगतैकत्वेऽस्ति । किन्तु घटत्वपटपत्वं (पटत्व) घटपटोभयत्वैतद्वैतत्रित्वेऽस्तीति तद्वारणम् । सम्बन्धकुक्षौ अभावस्याऽऽवासान्नाऽनवस्थोत्प्रेक्षाऽपि । इति सामान्याऽभावः ॥

अथ वैशिष्ट्याऽभावोभयाऽभावौ पूर्वमुपदिष्टौ तत्रास्ति मे संशयः ।

कः कः ? ।

निवेद्यते । 'नीलघटो नास्ति' इत्ययमभावो नीलत्वविशिष्टघटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक इत्युक्त्या 'नीलघटो नास्ति' इत्येतस्याऽभावस्य प्रतियोगिता किन्न नीलत्व-घटत्वोभयावच्छिन्ना ? अस्ति चेत्, कथमयमुभयाऽभावान्नीलघटौ न स्त' इत्यस्मादभिन्नः ? इत्येकः । अपरश्च 'नीलघटो नास्ति' इत्येतस्याऽभावस्य प्रतियोगिता नीलघटे कुतो नाङ्गीक्रियते ? कुतो वा नाङ्गीक्रियते च पुनर्घटत्वमात्रं तदवच्छेदकम् ? इति ।

समुदभूतस्त्वे (स्ते) न्यायशास्त्रानुकूलो बुद्धचङ्कुरः । यतोऽभिज्ञ इष पृष्टवानसि ।

तर्हि सामाधेयं मनः ।

उच्यते । 'नीलघटो नास्ति' इत्यभावस्य न नीलत्वं घटत्वस्येव प्रतियोगितावच्छेदकं, तस्य सामानाधिकरण्यसम्बन्धेन घटत्वस्य विशेषणत्वात् ।

तर्हि न नीलत्वे किमायातम् ?

'अवच्छेदके यद्विशेषणं तदवच्छेदकताऽवच्छेदकमिति गीयते' इति वृद्धोक्त्या नीलत्वं नीलघटाऽभावस्य प्रतियोगितावच्छेदकताऽवच्छेदकं जातमिति न नीलघटाऽभावो नीलघटोभयाऽभावादभिन्न इति पश्य ।

गृहीतम् । ममापि तत्रभवतः प्रसादात् स्फुरितमस्ति, तद्वाच्यं वा ?

निःशङ्कः ।^{४४}

उच्यते । नीलत्वस्य घटत्वस्येव घटविशेषणत्वेऽपि नीलत्वघटत्वयोश्च प्रतियोगितावच्छेदकत्वेऽपि च न नीलघटाऽभावस्य नीलघटोभयाऽभावादभेदः सम्पद्यते । यतोभया (यत उभया)ऽभावीयप्रतियोगितावच्छेदकता नीलत्व-घटत्व-नीलघटोभयत्वैतत् त्रिषु पर्याप्ता । तत्पर्याप्त्यवच्छेदकं च तद्वैतत्रित्वं भवति । नीलघटाऽभावोभया प्रतियोगिताऽवच्छेदकता तु नीलत्वघटत्वयोरेव, तत्प्रतीतायुभयत्वस्याऽभानात् । तथा तत्पर्याप्त्यवच्छेदकं च नीलत्वघटत्वोभयगतं द्वित्वमेवेति किमर्थं नीलत्वं सामानाधिकरण्यसम्बन्धेन घटत्वस्य विशेषणं कर्तव्यमिति ?

सत्यं सत्यम् । बहु मधुरतरं भाषितं त्वया । परन्तु यदस्माभिर्नीलत्वस्य प्रतियोगितावच्छेदकतावच्छेदकत्वमभाणि, तत् केवलं 'विशिष्टाऽभाव'पदस्याऽन्वर्थतामङ्गीकृत्यैवेति । किं खिन्नमना इव लक्ष्यते ? ।

प्रष्टव्यं चेदपरमपि वा पृच्छ तातोक्तमेव

निःशङ्कं ते पुनरपि मयाऽनूयते न प्रयासः ।

कालोऽतीतो न च कथमपि ब्रह्मकृत्यस्य साधो-

र्विद्यातीर्थे यथेष्टं न च दुरितमथाद्यावयोर्मज्जतोस्तत् ॥१॥

तर्हि पृच्छ्यते । 'विशिष्टाऽभाव'पदस्यान्वर्थता तु तदैवोपपद्यते यदा विशिष्ट-निष्ट(ष्ट)प्रतियोगिताकोऽभावो भवेत्, न चोपदिष्टं तथा गुरुचरणैरिति ।

विस्मृतं विस्मृतं भवता ।

क्लिप्तं स्मृतमिदानीम् ।

तर्हि वद ।

उच्यते । यथा घटाऽभाव इत्यस्य न घटनिष्ट(ष्ट)प्रतियोगिताकाऽभाव इत्यर्थः, किन्तु प्रदर्शितरीत्या घटत्वगतैकत्वनिष्ट(ष्ट)प्रतियोगिताकाऽभाव इति । तथा प्रकृतेऽपि नीलघटाऽभाव इत्यस्य घटत्वगतैकत्वनीलत्ववैशिष्ट्योभयनिष्ट(ष्ट)-प्रतियोगिताकाऽभाव इत्यर्थः । प्रतियोगितायामुभयनिष्ट(ष्ट)त्वं च स्वावच्छेदकपर्याप्त्यवच्छेदकत्वसम्बन्धेन । एतन्मूलक एव विशिष्टाऽभावो वैशिष्ट्यावच्छिन्नप्रतियोगिताको वा नीलघटाऽभावो व्यवहो(हि)यते तान्त्रिकैरिति ।

चिरं जीवतु भवान् । यतो निःशेषं सम्यगुपपादितं वावर्त्तेन । किं प्राथमिकः संशयो गतो न वा ? ।

कस्तत्र सन्देहः ? ।

द्वितीये पुनरिदमवधेयम्—यदि नीलघटाऽभावोऽपि प्रतियोगिता नीलघटे, घटत्वमात्रे च तदवच्छेदकता, तदा सामान्यरूपेण विशेषाऽभावाद्भेदो न स्यात्, प्रक्रिया-भेदाऽभावादिति । न च वैपरीत्यं शङ्क्यं 'घटत्वेन नीलघटो नास्ति'इत्यत्र तृतीयान्तो-च्छेदस्य वैय्य(य)र्थप्रसङ्गादिति । अत्रेदं पुनरिहावधेयं—यत्र 'नीलघटो नास्ति' इति प्रतीतिर्जायते तत्रैव 'घटत्वेन नीलघटो नास्ति' इति सामान्यरूपेण विशेषा-ऽभावोऽपि प्रतीयत इति न विशिष्टाऽभावादसौ पृथक्तया सिद्धान्तिभिः स्वीक्रियते ।

भो गुरो ! यदि कश्चन एवं ब्रूयात् 'सामान्यरूपेण विशेषाऽभाव एवाऽस्तु, विशिष्टाऽभावो माऽस्तु' इति, तत्र किमुत्तरितव्यम् ? ।

सत्यम् । अन्यत् किमपि रहस्यं न पश्यामः । परन्तु लोके विशिष्टाऽभावस्य प्रयोगबाहुल्यं दृश्यते तथा सामान्यरूपेण विशेषाऽभावस्य नेति बुद्धिबलात् कल्पित इति नानुमन्यत इति परः समाधेय इति ।

अलमलं, किमिदं न्यूनम् ! । यतः सर्वापि व्यवस्था प्रयोगबाहुल्यादेव लोके परिदृश्यते । अन्यथा वृत्त्यनियामकसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकाऽभावोऽप्यतिरिक्तः सिद्धचेत् ! ।

अरे ! किमिदमुच्यते वृत्त्यनियामकसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकाऽभावोऽप्यतिरिक्तः सिद्धचेदिति ? । किमयं कुत्रचिदन्तर्भूतः येनेत्थं ब्रवीषि ? ।

व्यधिकरणसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकाऽभावे सोऽन्तर्भूत इति भाति । कथम् ? ।

उच्यते । संयोगेन रूपाऽभावीयप्रतियोगिनो रूपस्य संयोगसम्बन्धो नहि वृत्तिनियामकः । संयोगेन रूपस्य कुत्राप्यवृत्तिरिति ।

नहि नहोतत् । यतः संयोगो रूपस्यैकस्य वृत्त्यनियामक इति न सर्वथा वृत्त्यनियामकः सम्पन्नः, द्रव्यस्य वृत्तिनियामकत्वात् । यो हि न कस्यापि वृत्तिनियामकः स वृत्त्यनियामक यत्र(इत्य)भिधीयते, यथा स्वामित्वसम्बन्धादि । न हि स्वामित्वसम्बन्धेन किमपि कुत्रचिद् वर्तते । किन्तु स्वामित्वसम्बन्धेन किञ्चित् कस्यचित् सम्बन्धि भवति । पश्य, राजा हि स्वामित्वसम्बन्धेन प्रजासम्बन्धी भवति । ननु (न तु) प्रजा स्वामित्वसम्बन्धेन राजनि वर्तते । इत्थं च स्वामित्वसम्बन्धेन न किमपि कुत्रचिद् वर्तते इति स्वामित्वसम्बन्धः सर्वथा वृत्त्यनियामक इति । अयं च नाङ्गीक्रियत एवेति कस्तत्रातिरिक्ताप्रतिपादनावसर ? इति ।

सत्यं सत्यम् । न मया स्थूलबुद्धिना दृष्टम् । परं किञ्चित् प्रष्टुमिच्छामि । पृच्छ पृच्छ ।

वृत्त्यनियामकसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकाऽभावः कुतो वा नाङ्गीक्रियते ? तद्रहस्यमुपदेष्टव्यं श्रीचरणैरिति ।

साधु पृष्टम् । ममापीदं कदाचिदुपदेष्टव्यमेवासीत् । शृणु । योऽयं प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धः कल्प्यते, स प्रतिबन्धप्रतिबन्धकभावानुरोधादिति पूर्वमुक्तमेवास्ति, तत् स्मर ।

स्मृतं स्मृतम् । वृत्त्यनियामकसम्बन्धेन स्वामित्वादिना न प्रतियोगिमत्ता-
बुद्धिः कुत्रचिद् भवति येन सा स्वाभावबुद्धिः [प्रति] प्रतिबन्धिका स्यात्, इति
वृत्त्यनियामकसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिसा(ता)काभावोऽप्रामाणिक इति ।

किमरे ! यत् स्वयोच्यते 'कुत्रचिदपि वृत्त्यनियामकसम्बन्धेन प्रतियोगिमत्ता-
बुद्धिर्न जायते' तत्र किञ्चित् पृच्छ्यते ।

सानुग्रहम् ।

यद्येवमुच्यते तदा कथं 'गोमी'ति तद्धितः ? तेनाऽधिकरणत्वस्यैव बोधनादिति ।

श्रीचरणैरयं दासः परीक्ष्यत इति मन्ये । यतोऽन्यत्र बहुधैतद्विषये
सम्बन्धसामान्ये मत्वर्थाया भवन्तीति शिक्षितोऽप्यहं पृच्छ्यत इति ।

साधु साधु, न विस्मृतम् । अनेन हि प्रतिपादनेन 'स्वामित्वसम्बन्धेन गोस-
म्बन्धी' त्येव निरणायि त्वया, न तु स्वामित्वसम्बन्धेन गवाधिकरणमिति निश्चितं मया ।

नन्वेवं श्रीगुरुनाथ ! विशेषरूपेण सामान्याऽभावोऽपि नातिरिक्तः स्वोक्तव्यः,
सोऽपि विशिष्टाऽभावोऽस्तु ।

सत्यम् । यद्यपि नीलघटो नास्तीत्ययमभावो यत्र तत्रैव नीलत्वेन घटो
नास्तीति विशेषरूपेण सामान्याभावोऽपि वर्तते । यतो नहि नीलघटवति भूतले
नीलत्वेन घटो नास्तीत्ययमभावः, किन्तु नीलघटशून्य एव भूतले । एवं नीलत्वेन
घटो नास्तीत्ययमभावो यत्र नीलघटशून्ये प्रदेशे प्रतीयते तत्रैव नीलघटो नास्ती-
त्ययं विशिष्टाऽभावोऽपि प्रतीयत इति तौ समन्याताविति विशिष्टाऽभावो
एव विशेषरूपेण सामान्याऽभाव इति तत्राशयः ।

तथाप्यस्ति कश्चिदनयोर्विशेषः तर्हि मध्युपदिशन्तु श्रीमन्तः ।

उपदिश्यते । शृणु । नीलघटाऽभावीया प्रतियोगिता नीलघट एव वर्तते ।
नीलत्वेन घटो नास्तीत्यस्याऽभावस्य तु घटसामान्ये वर्ततेऽतस्तयोर्द्वयोर्भेदः ।

किं कारणम् ? ।

शृणु । नीलघटाऽभावीयप्रतियोगितावच्छेदकं नीलघटत्वं, तेनावच्छिन्ना
प्रतियोगिता नीलघट एवास्ति ।

बुद्धं बुद्धम् ।

किं बुद्धम् ? ।

उच्यते । अवच्छेदस्य एष स्वभावः, यत् स्वावच्छेदकं परित्यज्य नान्यत्र गच्छति । प्रकृते च नीलघटाऽभावीयप्रतियोगिता अवच्छेद्या, नीलघटत्वं तु अवच्छेदकमिति नीलघटत्वं परित्यज्य पीतघटादौ सा सती प्रतियोगिता कथं गच्छेत् ? किन्तु नीलघटे स्वगृहे एव व्यभिचारशङ्कयाऽवसीदति ।

नैतत्सारम् । तथा सति नीलघटत्वेन घटो नास्तीत्यभावप्रतियोगिता-वच्छेदकं तदेव नीलघटत्वं, तदव्यभिचारिणी प्रतियोगिता कथं स्वतन्त्रा भवितुमर्हतीति समानम् ।

श्रीगुरो ! मया किं कर्तव्यम् ? तत्रभवतो बाङ्गनदीप्रवाहपरतन्त्रः सन्ना-भिमततूरीमुत्तीर्ण इति श्रीमन्त एव शरणम् ।

सत्यम् । ये किल पुरोवर्तिनः सर्वं वाक्यमश्रुत्यैवाप्रेऽनुधावन्ति ते कदाचि-च्छ्यवन्ते । इदानीं मनोमात्रं देयम् । सर्वं पुनरुपाद्यते । नीलघटाऽभावीयप्रतियो-गितावच्छेदकं नीलघटत्वं, तेनाऽवच्छिन्ना प्रतियोगिता नीलघट एवास्ति । तथा यद्यपि नीलघटत्वेन घटो नास्तीति विशेषरूपेण सामान्याऽभावीयप्रतियोगिता-वच्छेदकं नीलघटत्वमेव, तथापि प्रतियोगिता केवलेन घटत्वेन सह घटमात्रे रमते, न तु स्वावच्छेदकीभूतनीलघटत्वेन सह नीलघटमात्र एकान्तं भजते ।

ननु द्वयोः प्रतियोगितयोरवच्छेदकैक्ये सति, एका स्वावच्छेदकस्याऽव्यभि-चारिणी परा च व्यभिचारिणीति तत्र किं कारणम् ? ।

एतत्कारणं त्वयैवाऽवगन्तव्यम् । पृच्छ्यते । वद, एकस्य द्वे भार्ये । तत्रैकाऽव्यभिचारिणी द्वितीया तु व्यभिचारिणी भवतीत्यत्र किं कारणम् ? ।

स्वभावभेदात् तथा भवति इति चेदत्रापि स्वभावभेदं कल्पय ।

ननु तत्र जननीभेदाददृष्टभेदाद्वा स्वभावभेदं कल्पयितुं शक्यते इति चेत्, प्रकृते प्रतीतिभेदं सन्तमपि कुतो न कमलदलाक्ष ! पश्यसि ? । पश्य, नील-घटो नास्तीति प्रतीतौ स्वावच्छेदकेन पाणिपोडकेन सहधर्मिणीव प्रच्छन्नैवास्ते, स्वाव-च्छेदकस्य तृतीयान्तत्वेनानुल्लेखात् । नीलघटत्वेन घटो नास्तीति प्रतीतौ तु पाणिपोडकस्थानाभिषिक्तं स्वावच्छेदकं तृतीयैकवचनेनोल्लिखन्ती कथं न व्यभि-चरेत् ? । या हि व्यभिचारिणी सैव मर्यादामतिक्रामतीति लोके सुप्रसिद्धतरमेतत् ।

इदं रहस्यं परमं पवित्रं, श्रीमत्पदाब्जेन विनाऽन्यतोऽस्ति ।

न नाम दृष्टं किञ्चिद्वैशिकेन्द्र !, ततः प्रणामोऽस्तु सदा पदाब्जे ॥ १ ॥

उत्तिष्ठोत्तिष्ठ भद्रं ते, जयश्चास्तु सदा तव ।

संसारतारिणी तारा, विदिताऽऽराधिता त्वया ॥ २ ॥

अस्वेतत् । अन्यत्प्रष्टव्यं चेत् पृच्छ ।

पृच्छ्यते । नन्वेवं 'घटत्वेन घटो नास्ति' इत्युक्तौ प्रतियोगिता कुतो न घटं विहायान्यत्र गच्छति ?, अत्रापि तृतीयान्तत्वेनावच्छेदकस्य पृथगुल्लेखस्य तुल्यत्वात् ।

पूर्वमेवेदं परिभाषितं, इदमेवेदं ^{४४}पृच्छसीति तत्सत्यं संवृत्तं, अस्तुष्यते । 'घटत्वेन घटो नास्ति' इति न प्रामाणिकाः प्रयुज्यन्ते । किन्तु 'घटो नास्ति' इत्येव ।

किं कारणम् ? ।

तथा प्रयुज्यमाने घटत्वस्य अवच्छेदकविधया प्रतियोगीविशेषणविधया चेति निष्फलं द्वेधा भानं स्यात् । 'नीलघटत्वेन घटो नास्ति' इत्यत्र तु प्रतियोगिता-वच्छेदकत्वेन विशिष्टघटत्वस्य प्रतियोगीविशेषणविधया च शुद्धघटत्वस्येति न कयो-श्चिद् द्वेधा भानं, किन्तु सकृदेवेति न साम्यं परिशङ्क्यम् ।

ननु विशिष्टघटत्वं शुद्धघटत्वं चैकमेवेति कृत्वा नीलघटत्वस्य प्रतियोगिता-वच्छेदकत्वेऽपि घटत्वस्य द्वेधा भानं दुष्परिहार्यम् ।

सत्यम् । तावताऽपि घटस्य प्रतियोगीविशेषणविधया भानं स्वरूपतोऽस्ति, अवच्छेदकविधया भानं तु स्वविशेषणीभूतेन नीलत्वेनेति विशेष इति न किञ्चिदनु-पपन्नम् । एतेनैतावता पूर्वकालीना शङ्का गता न वा ? ।

श्रीमदनुग्रहेणेदानीं सर्वथा विगतसंदेहः संवृत्तोऽहम् ।

एवं वा ? । तर्हि अनुगमप्रकारेण विशेषरूपेण सामान्याऽभावं, सामान्यरूपेण विशेषाऽभावं च वर्णय ।

शृणुत । 'नील घटो नास्ति' इत्यस्य नीलत्व-घटत्वोभयनिष्ठ(४)प्रतियोगिता-काऽभाव इत्यर्थः । प्रतियोगितायां ^{४५}नीलत्व-घटत्वोभयनिष्ठ(४)त्वं च स्वावच्छे-दकता पर्याप्त्यनुयोगितावच्छेदकसम्बन्धेन । एवं घटत्वेन....

किं सूक्ष्मभाव इव लक्ष्यते ? ।

अहो ! किं वक्तव्यम् ? । श्रीमद्भिः संशयार्णवान्महता यत्नेन समुद्धृतोऽसि(पि) पुनस्तत्रैव मज्जनौ(^{४६}नाद) व्याकुलोभूतोऽहम् । यतो यथा दुग्धान्निवारितो-ऽपि मार्जारो दध्नि, तस्मान्निवारितो दुग्धे प्रवर्तते । तथाऽयं घट सामा^{४७}.....

(एतावन्मात्र एव ग्रन्थोऽयमुपलभ्यते । अतः परं त्रुटितम् ।)

पाठान्तरो

- १ 'तत्रेदं प्रथमतो व्युत्पित्सुभि' खे० ॥
 २ इवे० प्रतौ 'तन्मात्रस्यैव' पदस्य 'घटमात्रस्यैव' इत्यर्थः टिप्पण्यां कृतोऽस्ति ॥
 ३ खे० प्रतौ 'किमपि न कार्य' इत्यत्र सन्नपि 'न' कारः केनचिदभ्यासिना दूरीकृतो दृश्यते ॥
 ४ अत्र 'कालादीनां साधारणकारणत्वमुपदिश्यते घटं प्रति चोच्यते' इति वाक्यस्यायं रह-
 स्यार्थः—एकाधिककार्याणां यदेकं कारणं तत् साधारण कारणं, यथा कालादि । यदा तस्यैव
 कालादेः साधारणकारणत्वेनाऽभिप्रेतस्य विशेषकार्यं प्रति कारणताप्र दृश्यते, तदा तस्य साधारणत्वं
 हीयते, असाधारणत्वं चाऽऽपनीयते' इति प्रश्नकर्तुराशयः ॥

५ 'अन्यथा' प्रवेशोनवस्था स्वात्, खे० ॥

६ “ ” एतच्चिह्नान्तर्गतः पाठः खे० नास्ति ॥

७ 'शृणुत' खे० ॥

८ 'शृणुत' खे० ॥

९ 'सकलकार्य' खे० ॥

१० 'एवं च' खे० ॥

११ गृ(ग्र)हणं' खे० ॥

१२ 'भवति, अब०' खे० ॥

१३ “ ” एतच्चिह्नान्तर्गतः पाठः खे० नास्ति ॥

१४ 'अत्राविक्रियासमवायिकारणस्य' इत्युपरि क्रियायाः समवायिकारणं तस्य' इति टिप्पणी
 खे० प्रतौ वर्तते ॥

१५ 'तस्यैव' इत्युपरि 'तस्यैव-वस्तुने (न) रे (ण) व, यद्वस्तु' इति टिप्पणी, खे० प्रतौ कृता ॥

१६ 'जातिमस्वाच्च' खे० ॥

१७ 'कारणत्वं' खे० ॥

१८ अत्र खे० प्रतावियं टिप्पणी :— असमवायिकारणे तद्विन्नस्त्वं नाम ज्ञानभिन्नस्त्वं
 विशेषणं देयं, तथा ज्ञानभिन्नं समवायिनभिन्नं समवायि सदृशं यदकारणतद्वत्समवायिकारणं' इति ॥

१९ 'पूर्वं' खे० ॥

२० 'सम्बन्धेन' पद खे० नास्ति ॥

२१ अत्र 'तर्हि एवमुच्यते 'संयोगेन घटवद्भूतल' मिति ज्ञानं 'संयोगेन घटाऽभाववद्भूतल'
 मिति ज्ञानं प्रति प्रतिबन्धकमिति' इत्यधिकः पाठः खे० प्रतौ वर्तते । स एव समीचीनः
 प्रतिभाति ॥

२२ 'यत्तितं' खे० ॥

९

- २३ 'च' नास्ति खे० ॥
 २४ 'तलमिति ज्ञातमित्यत्र' खे० ॥
 २५ " " एतच्चिद्नान्तर्गतः पाठः खे० नास्ति ॥
 २६ " " एतच्चिद्नान्तर्गतः पाठः खे० नास्ति ॥
 २७ एतच्चिद्नान्तर्गतः पाठः खे० नास्ति ॥
 २८ व्यासउपवृत्ति' पदस्य 'प्रत्येकावृत्ति' इति टिप्पणी खे० ॥
 २९ 'व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नत्वात्' खे० ॥
 ३० " " एतच्चिद्नान्तर्गतः पाठः खे० नास्ति ॥
 ३१ 'वच्छेदकेन घटत्वेन विशिष्टः' इति खे० ॥
 ३२ 'सीदंढा चार्ये' खे० ॥
 ३३ 'तथा च' खे० ॥
 ३४ 'वदसि' खे० ॥
 ३५ 'प्रतियोगिताक' खे० ॥
 ३६ 'न पश्यामीम खे० ॥
 ३७ 'भो' इति खे० नास्ति ॥
 ३८ 'कोऽपि ब्रूते' खे० ॥
 ३९ 'सम्बन्धेन' खे० ॥ स एव समीचीनः प्रतिभाति ॥
 ४० 'कृतेन' खे० ॥
 ४१ 'इत्येतस्या' खे० ॥
 ४२ 'निशङ्कः' खे० ॥
 ४३ 'स्वस्वसम्बन्धेन' खे० ॥
 ४४ 'इदमेव त्वं' खे० ॥
 ४५ 'नीलघटवो' खे० ॥
 ४६ 'मज्जनो (न्म) जनै (:)' खे० ॥
 ४७ अन्तिमपङ्क्तौ खे० प्रतौ "घटसामान्याभा" इति पाठः । तत परं तत्रापि नास्ति ॥

पंचाख्यान के संशोधक पूर्णभद्रसूरि खरतर पूर्णभद्र नहीं थे

अगरचंद नाइटा

नाम साम्य के कारण बहुत त्रार भ्रम और गलतियाँ हो जाया करती है जिनका संशोधन बहुत ही आवश्यक है, अन्यथा वह भ्रामक परम्परा लम्बे समय तक चलती रहती है। इसलिये मैंने अपने कई लेखों में नाम साम्य के कारण जो महत्वपूर्ण भ्रम व गलती हो जाती है उनका संशोधन करने का प्रयत्न किया है। प्रस्तुत लेख में ऐसा ही एक प्रयास किया जा रहा है।

पंचतन्त्र या पंचाख्यान नामक ग्रन्थ बहुत ही प्रसिद्ध है। इसकी कथायें बहुत सरल और उपयोगी होने से इसका प्रचार भारत में ही नहीं विदेशों में भी बहुत अधिक हुआ है। भारत में कई पाठ्यक्रमों में संस्कृत की सरलता से शिक्षा देने के लिए इस ग्रन्थ को रखा हुआ है। विदेशी विद्वानों ने पंचतन्त्र के विविध संस्करणों की गहरी छानबीन करके शोधपूर्ण प्रकाश डाला है। मेरे विद्वान मित्र डा० भोगीलाल साडेसरा को भी जब पंचतन्त्र का गुजराती अनुवाद का कार्य सौंपा गया तो उन्होंने अनुवाद के साथ साथ पंचतन्त्र के संस्करणों और कथाओं पर बहुत विस्तार से प्रकाश डाला। गुजराती साहित्य परिषद् की ओर से भारतीय विद्या भवन, बम्बई ने उनका वह ग्रन्थ पंचतन्त्र के नाम से सन् १९३९ में प्रकाशित किया है। जिसका उपोद्घात १२४ पृष्ठों का है। इसीसे उन्होंने कितना परिश्रम किया है इसका अनुमान पाठक लगा सकते हैं। इस उपोद्घात के पृष्ठ ३२ में पूर्णभद्र के पंचाख्यान के सम्बन्ध में लिखा है कि पंचतन्त्र की समस्त प्राचीन पाठ परम्पराओं में एक मात्र पूर्णभद्र का पंचाख्यान ऐसा है जिसके रचयिता व रचनाकाल की निश्चित जानकारी मिलती है। प्रशस्ति के अनुसार पंचतन्त्र का यह ग्रंथ सोम मन्त्री के वचन से पूर्णभद्र ने संशोधित किया। अन्त की पंक्ति में 'श्रीपूर्णभद्रसूरिर्विशोध्यामास शास्त्रमिदम्' लिखा है। प्रशस्ति इस प्रकार है—

शरवाणतरणिवर्षे रविकरवदि फाल्गुने तृतीयायाम् ।

जीर्णोद्धार इवासौ प्रतिष्ठितोऽधिष्ठितो बुधैः ॥२॥

श्रीसोममन्त्रिवचनेन विशीर्णवर्णमालोक्य शास्त्रमखिलं खलु पंचतन्त्रम् ।

श्रीपूर्णभद्रगुरुणा गुरुणादरेण संशोधितं नृपतिनीतिविवेचनाय ॥

प्रत्यक्षरं प्रतिपदं प्रतिवाक्यं प्रतिकथं प्रतिश्लोकम् ।

श्रीपूर्णभद्रसूरिर्विशोध्यामास शास्त्रमिदम् ।

इस प्रशस्ति में पूर्णभद्रसूरि ने अपने गच्छ व गुरु का नाम नहीं दिया है और उसी समय के आसपास खरतरगच्छ में एक पूर्णभद्र नामक विद्वान हुए हैं जो जिनपतिसूरि के शिष्य थे और उनकी चनशालीभद्र चरित्र, कृतपुण्यचरित्र, अतिसुक्तचरित्र, आदि रचनायें प्राप्त होती हैं। इसलिए डा० साडेसरा ने पंचाख्यान के संशोधक पूर्णभद्र और खरतरगच्छ के

पूर्णभद्र लौनों को एक मान लिया है। अभी अभी 'पं. कैलाशचन्द जी शास्त्री अभिनन्दन ग्रन्थ' के पृष्ठ २०२ में उनका एक लेख 'स्वेत भिक्षु' के नाम से प्रकाशित हुआ है। उसमें भी इसी मान्यता को उन्होंने दोहराया है। उन्होंने लिखा है कि 'यह पूर्णभद्र खरतरगच्छीय जैन साधु जिनपतिसूरि के शिष्य थे, उन्होंने पन्वत्तन्न का सन् ११९९ में पंचाख्यान के रूप में रूपान्तर किया था।' वास्तव में ये दोनों ग्रंथकार भिन्न भिन्न थे। नामसाम्य के कारण दोनों को एक मानने की भूल हो गई है। क्योंकि जिनपतिसूरि के शिष्य पूर्णभद्र की दीक्षा ही 'खरतरगच्छ बृहद् गुर्वावलि' नामक प्रामाणिक ग्रन्थ के अनुसार सं० १२६० में हुई थी। सिंधी जैन ग्रन्थ माला से प्रकाशित उक्त गुर्वावलि को एक मात्र प्रति मैने ही बीकानेर के उपाध्याय क्षमाकल्याणजी के भंडार में सर्व प्रथम खोजी थी और मुनि जिनविजयजी के द्वारा प्रकाशित करवाई थी। उक्त संस्करण के पृष्ठ ४४ में स्पष्ट लिखा है कि "सन् १२६० आसाढवदो ६ वीरप्रभगणि देवकीर्ति गण्योरूपस्थापनाकृता। सुमतिगणि, पूर्णभद्र गण्योऽतस्तु इत्थम्।" पंचाख्यान की रचना सं० १२५५ में होने का उल्लेख उपरोक्त प्रशस्ति में स्पष्ट है जब कि खरतरगच्छीय जिनपतिसूरि के शिष्य पूर्णभद्र की दीक्षा पंचाख्यान की रचना के ५ वर्ष बाद की है। अतः उनके द्वारा पंचाख्यान के रचे जाने का प्रश्न ही नहीं उठता। ये पूर्णभद्र उनसे पहले अन्य किसी गच्छ के आचार्य हुए हैं, खरतरगच्छीय पूर्णभद्र तो सूरि-आचार्य भी नहीं थे।

पंचाख्यान की रचना जिन सोममन्त्री के कहने से की गई है वह कहाँ का था, कौन था, इसकी जानकारी डा० सडिसराजी को नहीं मिल सकी। पर खरतरगच्छ गुर्वावलि के पृ० ५१ में जालोर के सोममन्त्री का उल्लेख है। यद्यपि है वह काफी पीछे का। अर्थात् सं० १३१६ का है। संभव है उस समय वह काफी वृद्ध हो, और पंचाख्यान के समय जुवा हो।

कविवर नयसुन्दर की एक अज्ञात रचना—नेमिनाथ वसंत विलास

अगरचंद नाहटा

१७ वीं शताब्दी के गुजराती जैन कवियों में कविवर नयसुन्दर का उल्लेखनीय स्थान है। वे तपगच्छ की वृद्ध पोषालिक शाखा—बड़ तपगच्छ की परम्परा के भानुमेरु गणि के शिष्य थे। संस्कृत और गुजराती भाषा के वे उल्लेखनीय विद्वान् थे। इसकी सुप्रसिद्ध 'सारस्वत व्याकरण' की 'रूपरत्नमाला' नामक टीका की २ प्रतियाँ हमारे श्री अभय जैन ग्रन्थालय में हैं जिनमें से आख्यातप्रक्रिया की टीका संवत् १६७५ के माघ सुदी १३ को रची गई है, और वृद्धतप्रकरण की टीका संवत् १६७६ में रची गई। इसकी ऐतिहासिक प्रशस्ति ४० श्लोको में रची गई है। तत्कालीन लिखित ये सुन्दर प्रतियाँ हमारे अभय जैन ग्रन्थालय की प्रति नं० ४५८५—८६ में विद्यमान हैं। इस महत्त्वपूर्ण टीका की प्रतियाँ बहुत ही कम पाई जाती हैं। स्वर्गीय एच० डी० वेल्णकर ने शताधिक जैन ज्ञान भण्डारों की सूचीयों का अवलोकन करके 'जिनरत्नकोष' नामक जो महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ तैयार किया उसके पृ० ४३४ में नयसुन्दर की रूपमाला की केवल एक प्रति का उल्लेख हुआ है जो अहमदाबाद के डेहला उपासरे में प्राप्त है। उन्होंने इसका रचनाकाल अपने ग्रन्थ में नहीं दिया है। पर हमारे संग्रह की प्रतियों की प्रशस्ति को देखकर मैंने उपरोक्त संवत् दिये हैं। नयसुन्दर की यह प्रौढ़ रचना है। गुजराती कवि के रूप में तो वे बहुत प्रसिद्ध रहे हैं। जैन गुर्जर कवियों के प्रथम भाग में उनके रचित रूपचंदकुवर रास, शत्रुंजय उद्धार रास, प्रभावती रास, सुरसुन्दरी रास, और नलदमयंतीरास, तथा शीलशिक्षारास का विवरण छपा था। इन में से रूपचन्द रास, शत्रुंजय उद्धार रास सुरसुन्दरी रास, ये तीन रास आनन्द काव्य महोदधि मौक्तिक तीन में प्रकाशित हो चुके हैं। इस ग्रन्थ के प्रारम्भ में स्वर्गीय मोहनलाल दलीचंद देशाई ने कवि के सम्बन्ध में विस्तृत निबन्ध दिया है। इसके बाद जैन साहित्य महारथी स्वर्गीय देशाई ने इस कवि की जो अन्य रचनायें प्राप्त हुई, उसका विवरण जैन गुर्जर कवियों भाग ३ पृ० ७४८ से ७५५ में प्रकाशित किया है। उसमें कवि की सबसे पहली रचना के रूप में 'यशोधर नृप चौपाई' का रचना काल सं० १६१८ पौष सुदी १ गुरुवार बतलाया है पर वह ठीक नहीं है। वास्तव में कवि का यह काव्य पहली रचना नहीं अन्तिम रचना है, और इसका रचना काल संवत् १६१८ नहीं १६७८ है। इस चौपाई की प्रशस्ति में इसकी रचना विजयसुन्दर सूरि के समय में हुई जो देवसुन्दरसूरि के पट्टर थे। इस ओर माननीय देशाई का ध्यान नहीं गया और रचना काल सूचक निम्नोक्त पंक्ति के पाठ का रहस्य ठीक से समझ नहीं पाये। यह पंक्ति इस प्रकार है।

वसुधा वसु मुनि रस एक, संवत्सर सुविवेक।

प्रतिपद पौषनी असिता, कथा संपूरण विहिता।

वास्तव में वसुधा शब्द ने गड़बड़ी उपस्थित कर दी है। इसके आगे जा 'वसु-मुनि रस एक' शब्द हैं उनसे रचना काल १६७८ सिद्ध होता है। नयसुन्दर कवि के अन्य काव्यों की प्रशस्तियाँ आदि से यह स्पष्ट है कि सं० १६१८ में देवसुन्दर सूरि व विजयसुन्दर सूरि विद्य-

मान ही नहीं थे। बृहद् तपोगण की पटावली जो नयसुन्दर उपाध्याय ने गुरु परिपाटी या बृहद् तपोगण गुर्वावली की रचना देवरत्न सूरि के समय की थी। उसके अनुसार ५८ वें पट्टर धनरत्नसूरि हुए। उनके शिष्य उपा० भानुमेरु गणि के २ शिष्य थे। जिनमें बड़े का नाम वाचक मणिरत्न था। उनके छोटे गुरुभाई कवि नयसुन्दर थे। कवि की अब तक ज्ञात गुण, रचनाओं की सूची इस प्रकार है—

१. रूपचन्द कुंवर रास, सं० १६३७ मिघसरसुदी ५ रविवार, बीजापुर। अ.
२. शत्रुंजय उद्धार रास, सं० १६३८ आसोजसुदी १३ अहमदाबाद। प्र.
३. प्रभावती रास, सं० १६४० आसोजसुदी ५ बुधवार, बीजापुर।
४. सुरसुन्दरी रास, सं० १६४६ जेठ वदी १३ विसाख नक्षत्र सिद्धयोग। अ.
५. मिरनार उद्धार रास, गाथा १८४, दधि ग्राम में रचित। प्र.
६. संखेश्वर पार्श्वनाथ छन्द गाथा १३२ सं० १६५६।
७. नलदमयंती रास सं० १६६५ पोह सुदी ८ मंगलवार, बीजापुर। प्र.
८. शील शिकषा रास सं० १६६९ भाद्रभा, इसमें विजयसेठ को कथा है।
९. आत्म प्रतिबोध गाथा ८२ विजयसुन्दर सूरि के समय रचित।
१०. शान्तिनाथ स्तवन, गाथा ६४, राजनगर में रचित।
११. यशोवर् चोपाई, सं० १६७८ पोह सुदी १ गुरुवार।

इससे कवि का काव्य रचना काल सं० १६३७ से ७८ तक अर्थात् ४१ वर्षों का सिद्ध होता है। अब हमारी खोज से जो कवि की एक अज्ञात व महत्वपूर्ण रचना प्राप्त हुई है, उसका विवरण दिया है।

इस अज्ञात रचना का नाम है श्री नेमिनाथ वसंत विलास, मदनजय प्रबन्ध। ३०२ गाथाओं का यह काव्य सं० १६५९ आसाडवदी ६ को रचा गया है। इसमें वसंतऋतु का सुन्दर वर्णन गाथा ६६ से ७८ तक में प्राप्त होता है। इसीलिए इसका नाम ऋतु विलास रखा है और इसमें नेमिनाथ जी के कामदेव पर विजय प्राप्त करने का प्रसंग वर्णित होने से इसका नाम 'कामदेव प्रबन्ध' भी रखा गया है। इस काव्य की १३ पत्रों की एक मात्र प्रति श्री विजयमोहन सूरेश्वर शास्त्र संग्रह में प्राप्त हुई है। जो जैन साहित्य मन्दिर, पालीताणा में सुरक्षित है। यह प्रति सं० १६७४ के कार्तिकसुदी १३ गुरुवार की रिसी कुंवरजी ने लिखी है। इस काव्य के आदि अन्त के कुछ पद्य नीचे दिये जा रहे हैं। काव्य प्रकाशन योग्य है। कवि की एक सरस रचना है।

आदि-माइधन सुपत नु ए ढाल

गणहर सिरिसोहम मुख मंडपि जा नाची, शासनश्रुतदेवा संभारुं सा साची।

सिरिनेमिजिणेसर अलवेसर अरिहंत, सीलादिक गुण मणि रोहणगिरि भगवंत ॥

बुटक-रोहणगिरि भगवंत भजुं, नित एकमना आराहुं।

पातक एक कलंक परजाहुं, तनु मनइ निरमल थाऊ।

साचुं सीलवंत सोहगनिधि, दयावंत दातारो।

तो स्वामी संथुणु सुभावइ, निरुपम नेमिकुमारो ॥१॥

अन्त-संवत् सोलसि उगोणसठहं आसाढवदी छठी ।

धाचक नयसुन्दरहं प्रभु गायु, नेमिनाथ मन तुट्टी रे ॥३०१॥

कलश-जय जगत्तर्वदन शिवानंदन नेमिनाथ निरंजनो

नोराग रंग तरंग सागर मदन महामंड गंजनो ।

बुध भानुमेरु विनेयलेशह, थुण्यु राइमईवरो ।

कवि कहइं नयसुन्दर निरंतर हुयो देव दयापरो ॥३०२॥

कवि नयसुन्दर के बड़े गुरुभाई माणिक्यरत्न और स्वयं कवि उपाध्याय पद से विभूषित थे । कवि की रचनाओं में शत्रुंजय तोर्योद्धार रास और गिरनार उद्धार रास में ऐतिहासिक विवरण भी मिलता है । कवि की बड़ी रचना नलदमयन्ती चौपाई ३५०० श्लोक परिमित है । इसका दूसरा नाम नारायणचरित्र भी है । आनन्द काव्य महोदधि मौक्तिक ६ में यह प्रकाशित हो चुकी है । इसमें १६ प्रस्ताव है । और ग्रन्थाग्र ४५३६ है । प्रशस्ति भी ऐतिहासिक है । रूपचन्द्र कुँवररास और सुरसुन्दर रास भी कवि की सुन्दर रचनाएँ हैं । प्रभावती रास की संवत् १६५३ की लिखी हुई प्रति लिमडी भंडार में है । कवि नयसुन्दर के संबंध में अहमदाबाद के डा० वाडीलाल चौक्सी ने अभी अभी एक विस्तृत निबन्ध 'कवि नयसुन्दर एक अध्ययन' के नाम से तैयार किया है । वह शीघ्र ही प्रकाशित होने वाला है । उसमें यशोधर चौपाई की प्रथम रचना संवत् १६१८ की मानने के कारण कवि के जन्म, दीक्षा और मृत्यु संवत् दिये हैं वे उस रचना को संवत् १६७८ को मान लेने पर गलत सिद्ध हो जाते हैं । कवि का काव्य काल ४१ वर्षों का होने से कवि ने और भी बहुत सी छोटी-मोटी कृतियाँ रची होंगी । उनकी खोज की जानी जरूरी है ।

अन्त में कवि की समस्त रचनाओं का एक संग्रह ग्रन्थ आलोचनात्मक अध्ययन के साथ किसी संस्था द्वारा प्रकाशित किये जाने का अनुरोध करता हूँ । कम से कम अप्रकाशित रचनाओं का संग्रह तो निकल ही जाना चाहिये ।

कवि की सारस्वत की रूपरत्नमाला टीका की प्रशस्ति भी प्रकाशित की जानी जरूरी है । कवि की दूसरी संस्कृत रचना बृहद पौषादिक पटावली यद्यपि मुनि जिनविजयजी ने अपने संपादित विविध गच्छीय पटावली संग्रह में छपा दी थी, पर वह ग्रन्थ प्रकाशित नहीं हो पाया । भारतीय विद्या भवन बंबई में इसके छपे हुए फर्मे पड़े होंगे । अतः प्रयत्नपूर्वक इस ग्रन्थ को प्रकाशित करवा देना चाहिये । इस पटावली का गुजराती सारांश श्रीमोहनलाल देशाई ने जैन गुर्जर कवियों भाग २ और ३ में प्रकाशित कर दिया है । कवि के रचित गिरनार उद्धार रास को भी देशाई ने संशोधन करके प्रस्तावना सहित प्रकाशित करवा दिया था । डा० वाडीलाल चौक्सी ने 'मध्यकालीन गुजराती जैन धारा' नामक उपयोगी ग्रन्थ प्रकाशित करने के बाद 'सुप्रसिद्ध भावक कवि गिषभदास एक अध्ययन' नामक ग्रन्थ प्रकाशित करवाया है । और अब उनका कवि नयसुन्दर एक अध्ययन नामक ग्रन्थ शीघ्र ही प्रकाशित होने जा रहा है । डा० चौक्सी का यह प्रयत्न बहुत ही सराहनीय है । बंबई के डा० रामलाल शाह ने कविवर समयसुन्दर पर एक अध्ययनपूर्ण ग्रन्थ प्रकाशित करवाया है । कवि समयसुन्दर व अन्य गुजरात राजस्थान के जैन कवियों पर कई शोध प्रबन्ध लिखे जा चुके हैं । इन प्रबन्धों का प्रचार व अध्ययन अधिकाधिक किया जाय ।

स्वाध्याय REVIEWS

आगमशब्दकोश (अंगसुत्ताणि शब्दसूची) भाग १, वाचनाप्रमुख, आचार्य तुलसी, संपादक, युवाचार्य महाप्रज्ञ, प्रकाशक जैन विश्व भारती, लाहन् (राजस्थान), १९८० पृ० ८२३। मूल्य, पचासी रुपये ।

इतःपूर्व जैन विश्वभारती ने 'अंगसुत्ताणि' नाम से तीन भागों में ११ अंग आगमों का प्रकाशन १९७४ में किया था । किन्तु उनमें शब्दसूची नहीं दी गई थी । इस कमी की पूर्ति इस कोष से हो जाती है ।

इस कोश को अंग्रेजी में जिसे 'कोन्कोर्डन्स' कहा जाता है—यह नाम देना चाहिए, क्योंकि इसमें संगृहीत शब्द सभी अंगों में कहाँ कहाँ उपयुक्त है इसका निर्देश किया गया है । वेदों का ऐसा ही कोष ई. १९०६ में बन चुका है और पालि पिटक का ई. १९५२ से प्रकाशित होने लगा है ।

यदि कोई शब्द तद्भव या तत्सम है तो संस्कृत रूपान्तर भी कोष्ठक में दिया गया है और देशी शब्दों के लिए 'दे' संज्ञा दी गई है । किन्तु अर्थ हिन्दी या अंग्रेजी में नहीं दिया गया । फिर भी समान रूप वाले शब्द यदि भिन्नार्थक हैं तो उनका निर्देश पृथक् रूप से किया गया है और आगमों का स्थल निर्देश किया गया है । इस दृष्टि से संशोधन करनेवालों को यह एक उपयुक्त साधन जैन विश्व भारती ने उपस्थित किया है एतदर्थ वे ऋणी रहेंगे ही ।

आचार्य श्री तुलसी के निवेदन के अनुसार आगमकोष दो खण्डों में प्रकाशित होगा । और प्रस्तुत कोश प्रथम खण्ड का प्रथम भाग है । दूसरे भाग में शेष आगमों की सूची रहेगी । और दूसरे खण्ड में आगम तथा उनके व्याख्या साहित्य के पारिभाषिक एवं विशिष्ट अर्थवाले शब्द, उनके उपलब्ध निरुक्त, संदर्भ पाठ, अर्थ आदि रहेंगे । इस प्रकार यह आगम-कोष की योजना के द्वारा विद्वज्जनों को बहुत लाभ होगा इसमें संदेह नहीं है ।

'संकेतबोध' में प्र०=प्रकीर्णक लिखा गया है । एक ओर यह कहा गया कि प्रस्तुत प्रथम भाग में केवल 'अंगसुत्ताणि' के शब्द संगृहीत हैं तो यह 'प्रकीर्णक' से क्या तात्पर्य है यह ठीक से समझाया नहीं गया । "चतुःशरण" आदि प्रसिद्ध प्रकीर्णकों के नाम 'भूमिका' में 'अंगबाह्य' में समाविष्ट किये गये हैं । तो यहाँ 'प्रकीर्णक' से क्या तात्पर्य है यह बताना आवश्यक था ।

यह कोष संशोधकों के लिए अत्यन्त उपयोगी है इसमें संदेह नहीं है ।

दलख मासलवणिया

बौद्धदर्शन की पृष्ठभूमि में न्यायशास्त्रीय ईश्वरवाद लेखक—डा० किशोरनाथ झा, प्रकाशक शेखर प्रकाशन, २० बी, जवाहरलाल नेहरू रोड, टैगोर टाउन, इलाहाबाद—२, पृ० १६+२६६, मूल्य पैंतीस रुपये

प्रस्तुत ग्रन्थ में विद्वान् लेखक ने प्रमुख नैयायिकों की ईश्वरसाधक युक्तियाँ और प्रमुख बौद्ध दार्शनिकों की ईश्वरनाशक युक्तियाँ संगृहीत की हैं और उन सबका समुचित प्राञ्जल विवेचन करने का प्रयास भी किया गया है ।

प्रथम अध्याय में दार्शनिक ईश्वरवाद के मूल की खोज करने का प्रामाणिक प्रयत्न किया गया है तथा दार्शनिक सम्प्रदायों में ईश्वरवाद का विहंगावलोकन दिया गया है। द्वितीय अध्याय में गौतम, वात्स्यायन और उद्योतकर की ईश्वरविषयक मान्यता का विवरण प्रस्तुत किया है। तृतीय अध्याय में जो विषय आते हैं वे हैं—धर्मकीर्ति द्वारा ईश्वर साधक युक्तियों का खंडन तथा धर्मकीर्ति की ईश्वरसाधक युक्तियाँ, अविद्वक्कण की ईश्वरसाधक युक्तियाँ, शान्तरक्षित द्वारा किया गया अविद्वक्कण के मत का खंडन, प्रशस्तमति (प्रशस्तपाद) की ईश्वरसाधक युक्तियाँ तथा शान्तरक्षित द्वारा उनका खण्डन, शान्तरक्षित द्वारा उद्योतकर के मत का खण्डन, प्रकृति तथा ईश्वर उभयकारणवाद का स्थापन तथा शान्तरक्षित द्वारा उसका खण्डन, वेदवादी पुरुषकर्तृत्ववाद का स्थापन तथा शान्तरक्षित द्वारा उसका खण्डन, कल्याणरक्षित की ईश्वरभोगकारिका का सारांश। चतुर्थ अध्याय में ईश्वर के विषय में वाचस्पति, त्रिलोचन, शतानन्द, बिच्चौक, शंकर और न्यायभूषणकार की मान्यताएँ दी गई हैं। पंचम अध्याय में वाचस्पति, त्रिलोचन आदि के मत का ज्ञानश्रीमित्र ने जो प्रतिवाद किया है वह सविस्तर दिया गया है। षष्ठ अध्याय में ईश्वर की सिद्धि में आचार्य उदयन की युक्तियाँ व्याख्यायित हुई हैं अर्थात् 'कार्ययोजनधृत्यादेः' कारिका का विस्तृत व्याख्यान दिया गया है; ईश्वर शरीरी है या अशरीरी इस प्रश्न की चर्चा की गई है तथा ईश्वरवाद में आचार्य उदयन के प्रदान की पर्यालोचना भी की गई है।

नित्यमुक्त भगवत्कर्ता ईश्वर को गौतम मानते हैं ऐसा उनके सूत्रों (४.१.१९-२१) से नितान्त फलित नहीं होता। इससे विपरीत वे ऐसे ईश्वर को न मानते हो उसकी महती संभावना है। इन तीन सूत्रों में पुरुषकर्म और उस के फल के विषय में ईश्वर का क्या कार्य है वह बताया गया है। पुरुष के कर्मों का वैफल्य दिखाई देने से फल का कारण ईश्वर है, कर्म नहीं (४.१.१९)। उपर्युक्त सिद्धान्त असत्य है क्योंकि वस्तुतः कर्मफल का कारण कर्म नहीं किन्तु ईश्वर ही हो तो कर्म न करने पर भी हमें इच्छित फल मिलना चाहिए; किन्तु कहीं भी कर्म किये बिना उसका फल मिलता हुआ दृष्टिगोचर नहीं होता (४.१.२०)। कर्म ईश्वरकारित होने से उक्त दोनों सिद्धान्त तर्कहीन है, असत्य है (४.१.२१)। प्रथम में कर्मफल के नियत सम्बन्ध को अवगणना है और दूसरे में ईश्वर को। वस्तुतः कर्मफल के बीच नियत सम्बन्ध है ही। अमुक कर्म करो और वह अपना फल देगा ही, कृत कर्म को फलने के लिए ईश्वर की आवश्यकता नहीं यह बात सच है फिर भी इच्छित फल प्राप्त करने के लिए कौन सा कर्म किया जाय यह जानना जरूरी है। यह ज्ञान लौकिक विषय में तो उस उस विषय के जानकार देते हैं किन्तु राग आदि दोषों से मुक्त होने के लिए किस कक्षा में कौन सा कर्म करना, कैसी साधना करनी चाहिए इसका ज्ञान रागादि दोषों का नाश कर जो दोषमुक्त और सर्वज्ञ हुआ है ऐसा ईश्वर ही करा सकता है। ईश्वर केवल उपदेष्टा है, मार्गदर्शक है। कर्म-फल के नियत सम्बन्ध का ज्ञान करानेवाला है। उस अर्थ में ही वह कर्मकारयिता है। वह बलात् किसी से कर्म नहीं करवाता। वैद्य केवल दवा बताता है किन्तु हम ऐसा ही कहते हैं कि वैद्य ने रोग मिटाया। उसी तरह ईश्वर भी राग आदि रोग का ईलाज बताता है फिर भी हम कहते हैं कि, ईश्वर ने यह रोग मिटाया, ईश्वर ने फल

दिया, ईश्वर ने अनुग्रह किया। उस अर्थ में ही ईश्वर फलकारयिता या फलसंपादयिता है। इससे स्पष्ट होता है कि जीवन्मुक्त उपदेष्टा ही ईश्वर है।

वास्त्यायन की व्याख्यासे यह बात और स्पष्ट हो जाती है। उनके अनुसार 'अधर्मे-मिथ्याज्ञानप्रमादहान्या धर्मज्ञानसमाधिसम्पदा च विशिष्टमात्मान्तरमीश्वरः'। यहाँ 'हान्या' शब्द महत्त्वपूर्ण है। उससे सिद्ध होता है कि ईश्वर नित्यमुक्त नहीं है। 'सङ्कल्पानुविचायी चास्य धर्मः प्रयात्मवृत्तिन् धर्माधर्मसञ्चयान् पृथिव्यादीनि च भूतानि प्रवर्तयति। एवं च स्वकर्मकृतस्याभ्यागमस्यालोपेन निर्माणप्राकाशमीश्वरस्य स्वकृतकर्मफलं वेदितव्यम्।' यहाँ 'निर्माणप्राकाशम्' से 'जगन्निर्माणप्राकाशम्' समझने के बजाय 'निर्माणकायप्राकाशम्' समझना ज्यादा उचित है और 'प्रति' का अर्थ 'प्रत्येक' करने के बजाय 'आभिमुख्य' करना इस संदर्भ में ज्यादा औचित्य रखता है। अतः इस कंडिका का अर्थ होगा—'संकल्प होते ही उसके अनुरूप उसका धर्म (=पूर्वकृत खास प्रकार का कर्म) आत्मगत पूर्वकृत धर्माधर्म के संघर्षों को विपाकीन्मुख करता है और पृथ्वी आदि भूतों को (निर्माणकाय बनाने में द्रव्यणुकादिक्रमसे) प्रवर्तित करता है। (और इन निर्माणकायों की सहायता से वह अन्तिम जन्म में पूर्वकृत कर्मों के फलों को भोग लेता है।) अपने किये हुए कर्मों के फलों का भोगे बिना लोप होता नहीं ऐसा नियम होने से निर्माणकाय के लिए उसके संकल्प का अन्याधात (अर्थात् संकल्प से ही निर्माणकाय बनाने का उसका सामर्थ्य) उसके अपने पूर्वकृत कर्मों का ही फल है ऐसा मानना चाहिए।' अतः वास्त्यायन के मत में मोक्षमार्ग का उपदेशक, सर्वज्ञ, क्लेश-मुक्त, जीवन्मुक्त पुरुष ही ईश्वर है ऐसा स्पष्टरूप से फलित होता है।

न्याय-वैशेषिक संप्रदाय में कई नये विचारों का प्रवेश करवा के उस सम्प्रदाय का स्वरूप ही बदल देने के लिए ख्यात प्रशस्तपादने ही जगत्कर्ता ईश्वर की कल्पना न्याय-वैशेषिक संप्रदाय में दाखिल की है। ऐसा उन्होंने क्यों किया यह संशोधन का विषय है। पतंजलि के सूत्रों पर से यह स्पष्ट रूप से नहीं कहा जाता कि वह नित्यमुक्त ईश्वर को स्वीकार करता हो, बल्कि वह भी जीवन्मुक्त को ही ईश्वर (=गुरु) समझता हो ऐसी संभावना विशेष है और भाष्यकार व्यासने ही नित्य मुक्त ईश्वर का ख्याल योगसंप्रदाय में दाखिल किया हो ऐसा प्रतीत होता है।^१ इस प्रकार की संभावनाओं का संशोधन किया होता तो ग्रन्थ और भी रोचक बनता।

फिर भी जिस स्पष्टता से विद्वान लेखक ने उन उन टीकाकारों के पक्ष को रखा है वह ग्रन्थ को अनिवार्य पठनीय बना देता है। बौद्धों ने ईश्वरवाद का जहाँ जहाँ खण्डन किया है उन सब स्थलों का इस ग्रन्थ में योग्य संग्रह और विवेचन हुआ है। उस तरह यह ग्रन्थ हिन्दी में लिखे गये भारतीय दार्शनिक साहित्य में अपना महत्त्वपूर्ण स्थान लेगा ही उस में संदेह नहीं।

नगीन जी. शाह

१. देखें : 'An Alternative Interpretation of Patañjali's three Sūtras on Īśvara,' Sambodhi, Vol.4 No. 1.

Vardhamāna Jīvan-kośa compiled by Mohanlal Banthia and Shrichand Choradia, Pub, Jaina Darshana Samiti, 16/C Dover Lane, Calcutta-29, 1980, pp. 51+584, Price Rs. 50/-.

The work under review is a 'dictionary of Mahāvīra's biographical data' collecting and presenting pertinent quotations from Śvetāmbara Āgamas and commentaries thereon, Digambara Maulika works like Kasāya-pāhuḍa, Śvetāmbara and Digambara Purāṇas, other Sanskrit, Prakrit and Apabhramśa works by Jaina Ācāryas, and some Buddhist and Brahmanical works too. These quotations are lucidly translated into Hindi. Under 99 main topics these quotations are classified and arranged. Thus the work has become a veritable source book for the data of Mahāvīra's life. It would have been better if a note on the chronology of the texts utilised were prefaced and the quotations from these texts were chronologically arranged under each topic and sub-topic. Any way, the work, as it is, is a very useful and handy reference book. The compilers have put in hard labour and they rightly deserve our hearty congratulations. The publisher is also to be praised for bringing out the work with nice printing and get up and considerably low price.

Nagin J. Shah

Ludwig Alsdorf's Kleine Schriften (Minor writings). Edited by Albrecht Wezler. Glasenapp-Stiftung-Vol. 10. Franz Steiner Verlag. Wiesbaden. 1974. XXII.762.

This is a selection of forty two papers and five book-reviews from the minor writings of the late German Indologist Ludwig Alsdorf. Broadly these essays and reviews relate to the Vedic, Buddhistic, Jainistic and Modern domains of Indian studies. Alsdorf's masterly handling of philological-historical method¹ and the brilliant results thereby achieved are very well illustrated by such contributions included here as the *Uttarajjhāyā* studies (pp. 186-192, 215-251) and the textual studies of some Jātaka tales (pp. 270-339, 344-369, 380-413) and Aśokan inscriptions (pp. 414-509). Alsdorf's thorough understanding of the structure of Prakrit and Apabhramśa metres has been for him very helpful in a number of papers in spotting textual problems and offering their solutions. Here also belongs his paper relating to the identification of passages in Vedha metre from the *Vasudevahimṇī* (pp. 167 ff.). The philological and comparative method¹ is seen again yielding useful results in Alsdorf's examination of certain Jain cosmographical and mythological texts (the history of Vidyādhara and Diśākumārī, pp. 77 ff, 136 ff).

1 Effectiveness of this method for 'identifying disparate materials juxtaposed in a single text' was very well demonstrated by Alsdorf's *Beiträge Zur Geschichte Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien.* (1962), as has been recently observed by Proudfoot ('Interpreting Mahābhārata Episodes as Sources for the History of Ideas', *Annals, B.O.R.I.*, 1979, pp. 41-42).

The important papers on the Ākhyāna theory (pp.36 ff) and the *Vasudevahindī* (pp. 56 ff, 101 ff,) have now become easily accessible. Alsdorf's view that the *Vasudevahindī* offered a specimen of Archaic Jain Māharāṣṭri receives now a powerful support from the language of Pādālīpta's *Taraṁgavaī*, which even in its preserved abridgement, contains numerous instances of the same archaic features.²

Alsdorf pointed out two new proofs, viz., the Parivrājaka episode relating to the search for alchemic Rasa for the purpose of producing artificial gold (*Vasudevahindī*, pp. 146 ff.), and the Kokkāsa episode relating to the flying wooden horse (VH., pp. 61 ff.), for the Indian origin of the *Arabian Nights* (alias *One Thousand and One Nights*) (pp. 518 ff.). In further support of this view we may point out here one more similar proof. One of the key motifs in the frame story of the *One Thousand and One Nights*, viz., the newly married talented queen managing to get her execution postponed by narrating night after night absorbing tales, occurs also in a tale current prior to the ninth century in the Jain narrative literature in Prakrit.³

Alsdorf's critical reviews of P. L. Vaidya's edition of the *Mahāpurāṇa* (pp. 126-135), H. Jain's edition of the *Karakandacariu* (pp. 743-746), M. Shahidullah's *Les chants Mystiques* (pp. 737-742) and three works of L. Nitti-Dolci (pp. 563-567) are greatly instructive.

The Bibliography of Alsdorf's writings (pp. V-XIX) reveals the wide range of his research interests, as also the valuable and manifold contributions he made to Indological Studies.

The students of Middle Indo-Aryan literatures and languages will feel specially obliged to the Glasenapp-Stiftung for this publication.

H. C. Bhayani

Mahāvīra and His Teachings : Editors : A. N. Upadhye, D. Malvania and others. Bhagavān Mahāvīra 2500th Nirvāṇa Mahotsava Samiti, Bombay, 1977. pp, 8+462+plates. Rs. 50-00.

This volume of articles and papers by different scholars has been published by the Nirvāṇa Mahotsava Samiti of Bombay to commemorate the 2500th Nirvāṇa year of Vardhamāna Mahāvīra. There are thirtynine contributions distributed under the six sections : Literature, Religion, Mahāvīra, Philosophy, History, Art. The contributions are of uneven quality and

2 See Bhayani, H.C., (ed.) *Samkhittā Taraṁgavaikahā* (1970), *Anulekha* (Epilogue) (in Gujarati) pp. 282-283.

3 See the Tale of the Painter's Daughter (*Citrakara-sutā-kathā*) in Gandhi L.B., (ed.), *Dharmopadeśamālāvivaraṇa*, 1949, pp. 137-138. A Version of the Kokkāsa Tale is also found among these tales, see pp. 189-191.

scope, ranging from elementary introductions and short eulogies to systematic and scholarly studies. The sections on Art, History and Literature are more substantial and superior to other sections. Here we can take note of only a few of the more significant contributions.

In 'Jain Exegetical literature and the History of the Jaina Canon', L. Alsdorf clarifies the character, scope and interrelationships of the four types of commentaries (viz. *Nijjuttī*, *Cūrṇī*, *Bhāṣya* and *Ṭīkā*) on the Jain Canon, draws our attention to the historical conditions under which they arose and underlines the key position of the *Āvassaya* with its commentaries in Jaina exegetical and scholastic literature.

K. R. Norman has presented a metrical analysis (along with the reconstructed text and English translation) of *Kāvīliyaṃ*, the eighth chapter of the *Uttarajjhāyā*, which is, except one verse, entirely in the old Ārya metre. This is in a way a continuation of Alsdorf's *Uttarajjhāyā* studies. It is interesting to compare Norman's reconstructed text with the one now available in Mahāvīra Jain Vidyālaya edition (Jain Āgama Series no. 15, 1977 pp. 116-118). The philological data given there (Introduction, pp. 28-33) may be useful in reconsidering some obscure or doubtful points.

C. B. Tripathi and B. Bhatt give us a tentative text of Kundakunda's *Bhāṣa-aṇuvekkha* along with correspondence table of the verses found in different editions and manuscripts. L. Sternbach has taken an exhaustive survey of published and unpublished Jaina Subhāṣita collections and Jaina didactic and gnostic Subhāṣita literature. L. A. Schwarzschild has attempted to distinguish between the variant forms of Prakrit locative endings on the grounds of style or dialectal and chronological variations. But the problem is very much complicated, the evidence is meagre and the literary Prakrit is highly stereotyped (besides there being strong metrical compulsions). Under the circumstances it is very difficult to discern even something like a rough tendency in such matters. Her explanation of varying developments also of the locative ending *-smin* in MIA dialects remains unconvincing. Turner's thesis relates to the comparative phonetic weakness of terminations against stems, and MIA accent is too obscure and uncertain a factor to serve as a more satisfactory alternative. In the ultimate analysis, however, one has to look for semantic factors functioning in particular communicative situations, because quite frequently they determine the position and phonetic status of different elements in the structure of a word.

In his interesting discussion of the Jainistic concepts of *bhavyatva* and *abhavyatva*, P. S. Jaini has pointed out their close resemblance respectively to the Buddhist concepts of *kuśala-dharma-bīja* (or *mokṣa-bīja*) and *agoṭra-*

sīhasā. But more importantly, he has brought out the philosophical difficulties that the theory of *bhavyatva* and *abhavyatva* creates due to its implied predestination, which runs counter to the basic Jain belief in the efficacy of free-will of a striving soul. In this connection we may incidentally point out another Jain belief which has a similar implication : The Jain concept of the wheel of time comprising *Avasarpiṇī* and *Utsarpiṇī* involves inexorable, continuous and ever-increasing deterioration and amelioration of everything in the Universe, material as well as spiritual.

'Patronage to Jainism by the Śilāhāras of Kolhapur' (V. V. Mirashi), 'Jain Metal Images in the State Museum, Lucknow' (N. P. Joshi) and 'Jain Images in the Archaeological Museum, Khajuraho' (M. N. P. Tiwari) are valuable for the systematic information they make available. K. Bruhn's paper ('Further Observations on the Iconography of Pārśvanātha') draws our attention to the variety in the iconography of Pārśvanātha (and hence in the Jain iconography in general). It supplements in some points his Deogarh monograph. In 'Farther-Eye in the East India and Nepalese Paintings', Anand Krishna puts forth evidence in support of the view that the particular style of manuscript illustrations which some scholars have named Western Indian, Jaina etc, had India-wide prevalence and so it is wrong to attribute it to a particular class or region. H. D. Sankalia informs us about the earliest Jain inscription discovered in the Pale cave in Maharashtra dated in the 1st century B.C. on palaeographical grounds.

Of the two papers dealing with the early history of Jainism in Tamilnadu, 'The Ascendancy and Eclipse of Bhagavān Mahāvīra's cult in Tamil Lano' (K. A. Nilkanta Sastri and V. Ramasubramaniam 'Aundy') is comparatively less tendencious and speculative, but its interpretation of the presented evidence is in several cases highly controversial. In spite of that it certainly impresses on us the urgent need of reconstructing the early history of Jainism in Tamilnadu by analysing and interpreting objectively all the available epigraphical, archaeological and literary evidences. It will certainly form a very interesting and important chapter in the history of contacts, convergences, conflicts and divergences between different religions and sects in Southern India.

Thus the volume under review aptly underlines important contributions made by Jainism to Indian literature, art and culture. The printing and get-up are excellent, but unfortunately the misprints are numerous. It is a matter of great regret that by the time the volume was published, one of the editors (viz. A. N. Upadhye) and several contributors (viz. R. Williams, Buddha Prakash and K. A. Nilakanta Sastri) passed away.

H. C. Bhayani

Vakrokti-Jivita of Kuntaka. Critically edited with variants, introduction and English translation by K. Krishnamoorthy. Karnatak University, Dharwad, 1977. pp. 40+284+596. 27 Plates giving facsimiles of Ms. folios. Rs. 40/-.

Among those who have made fundamental contribution to literary theory, criticism and aesthetics, Kuntaka stands side by side with such masters as Aristotle, Abhinavagupta, Anandavardhana, Bharata and Longinus. His *Vakroktijivita* (VJ) is one of the most important works of Indian Poetics. The present edition and English translation of that work constitute K. Krishnamoorthy's new outstanding contribution to the study of Indian literary aesthetics. The text of the VJ as presented here is a substantial improvement on the portion we have in S. K. De's 1928 edition and more importantly, we have now with us most of the text of the remaining portion of VJ (extending up to the fourth chapter) for which De had no better alternative than giving only a resume. Thus we have now got an almost complete and substantially correct text¹ of the VJ. This has been possible mainly due to the use by Krishnamoorthy of a newly discovered fragmentary palm-leaf MS. from Jaisalmer. Besides this he has also derived help for improving the text from citations, pratikas, and common illustrative verses found in works like *Kalpalatāvivēka*, *Kāvyaṇuśāsana* and *Alaṅkāramahodadhī*. Consequently now we can have a full view of Kuntaka's theories and critical evaluations and can more justly assess his contributions to Indian aesthetics.

Krishnamoorthy has also done a very valuable service in providing a complete English translation of the text. It should be noted that it is a *literary* rather than *literal* translation. Kuntaka was a remarkable stylist (at times even tending to be verbose and repetitive), and VJ impresses us also by its literary flavour and flourish. Krishnamoorthy has tried to catch these qualities of the original in his translation, which, while keeping close to the wording and phraseology of the original text, frequently aims at rather freely rendering the purport. This of course saves the translation from becoming flat and insipid. On the other hand such a type of translation usually fails to deal satisfactorily with the difficulties and subtleties of interpretation and many a time we are faced with a doubt—whether the translation gives an exact rendering or something more is read than what was meant. To be fair however, it should be conceded that often the translation has succeeded in achieving precision as well as elegance.

* Several Prakrit and Apabhraṃśa illustrative citations still remain textually corrupt. The present reviewer has attempted to restore the Apabhraṃśa passages in a paper appearing shortly in the Journal of Asiatic Society, Bombay. Dr. V. M. Kulkarni's paper on the restoration of the text of some Prakrit citations also is to be shortly published.

In his Introduction, Krishnamoorthy has brought out Kuntaka's originality of ideas and keenness of perception. He has ably defended Kuntaka against the criticisms of several modern scholars and has removed several misconceptions regarding Kuntaka's ideas and views. One can fully agree with his following observations : 'Kuntaka indeed is the only writer who attempted this task of literary analysis, critical appreciation and appraisal from a total perspective, of almost all the major poets and playwrights in Classical Sanskrit literature (p. XXXVI)'. '...as a literary critic in the true sense of the term, Kuntaka, stands unrivalled. He was a very sensitive critic with genuine literary taste. His literary criticism itself often rises to the level of good literature. Kuntaka is indeed peerless in his aesthetic sensibility which animates the whole of his work and makes it full of interest to one and all interested in pure literary criticism. Kuntaka appears thus as a true successor of Ānandavardhana, giving a new orientation to literary study itself' (p. XXXVI).

The plates and indices add to the value of the work. The present work will go a long way in rehabilitating Kuntaka as a critic and theorist, unrivalled in literary sensitivity, perception and range. Krishnamoorthy deserves to be highly thanked by all students of Sanskrit literary criticism and Indian aesthetics.

H. C. Bhayani

Nāgārjuna's Letter to King Gautamīputra. (trans. by ven. Lozang Jampal, ven. NIS. Chopel and P. D. Santina); pub. by Motilal Banarasidas, Delhi; 1958; demi Octavo, pp. xxii+118; Rs. 35/-.

The work under review is an English translation of Nāgārjuna's *Suhṛllekha* translated into Tibetan by the Indian Abbot Sarvajñadeva in collaboration with a Tibetan redactor and published in Varanasi in 1971.

Acharya Nagarjuna is one of the greatest expounders of Buddhist philosophy. He was born in South India. He was a student of Rāhuibhadra, the abbot of the Nalanda University in Magadha. He had friendly relations with Gautamiputra Śātakarṇi, the Satavahana King of the Deccan, whose reign is generally dated in the first quarter of the 2nd cent. A.D. but in light of the recently discovered Kutch inscriptions of Cāṣṭana, it must now be dated in the third quarter of the 1st cent. A.D. Nāgārjuna seems to have spent the latter part of his life at the monastery built for him by this royal friend at Śrīparvata. He was an accomplished master of the Buddhist doctrine. He wrote voluminously on almost every aspect of Buddhist

philosophy. He is renowned as the foremost exponent of the Mādhyamika school propounding Śūnyavāda and also as a master of dialectic. Mūla-madhyamakārikā by Nāgārjuna is the basic work on his Mādhyamika doctrine of Śūnyavāda. But his Sūtrasamuccaya and Suhrillekha are popular works on Buddhist teaching.

In his *Suhrillekha* (The letter of a Friend), addressed to his royal friend Gautamiputra Śātakarṇi, composed in 123 Sanskrit Āryā verses, Nāgārjuna contributed a concise and comprehensive manual of the teaching of Buddhism. The original work in Sanskrit is no longer extant. However, it has left various translations in Tibetan and Chinese. It enjoys widespread popularity among Tibetans who use it as a basic manual for teaching Buddhism. The letter commences with an appeal to the royal friend to pay careful attention to the teaching contained in it as it concerns the holy Dharma (1-3). In the direct teaching Nāgārjuna first dwells upon the general practice of Virtue, which, being followed by monks and laymen, leads man to heaven and liberation (4-64). The injunctions and prohibitions set forth here are intended to counter-act non-virtuous propensities. The ultimate truth is revealed through a combination of morality and knowledge. Death, impermanence and opportune conditions form the subject matter of the subsequent verses 65-103. The descriptions of the manifold sufferings of the different realms of Samsāra are designed to produce a revulsion for worldly existence and a desire for liberation. The letter concludes with general counsel to consider the excellent quality of Nirvāṇa and practise the path resulting in Nirvāṇa (104-123). The *summum bonum* of human life is according to the Mahāyāna doctrine, not only the achievement of freedom from bondage and ignorance, but also the capacity to nurture and mature all living beings that they may also attain enlightenment and liberation. Though the work may not satisfy scholars and academicians seeking clarification of abstract points of the doctrine of the Mādhyamikas, it well serves as a concise and comprehensive manual of instruction in the doctrine and practice of Buddhist religion and philosophy.

The original title 'Suhrillekha' denotes the 'the Letter of a Friend' as rendered in the preface. The translators have, however, amplified it specifically into 'Nāgārjuna's Letter to King Gautamiputra'. The translators have rendered the Tibetan verses into English in a lucid style, presenting them within the framework of a continuous outline serving as a guide-line for grasping the scheme of the manual. The outline is drawn from the commentary of Jetsun Rendawa. The general outline is also introduced at the outset before the commencement of the text,

The salient feature of this translation is that it also incorporates explanatory notes on the contents of each and every stanza. These notes which serve as the running commentary of the text are based upon three Tibetan commentaries contributed by Jetsun Rendawa Shonnu Lodo (1349-1412), the ven. Lozang Jinpa of the Gelugpa sect, and the Ven. Rongton Sheja Kunrig (1367-1449), the founder of the Nalanda Monastery in Tibet. Nevertheless the explanatory notes are not direct translations of any of the three Tibetan commentaries, but they are drawn from their contents as explained by His Holiness Sakya Trizin during a number of sessions and later rewritten co-ordinatively for the purpose of clarifying the import of the verses. The co-ordination is done so ingeniously that the explanatory notes seem as if they are written by a single hand independently. Thus the publication is in fact a compilation of a translation and explanatory notes based upon three old commentaries.

The work is also provided with a preface by His Holiness Sakya Trizin, the forty-first Patriarch of the Sakya sect, to whom this work is dedicated. In the preface he introduces the work as consisting of two divisions (i) the accumulation of merit in the form of moral discipline, study and meditation, which leads one away not only from desire for this life but also from desire for Saṃsāra as a whole and (ii) the accumulation of wisdom in the form of the realization, of the Lord Buddha's profound doctrine of interdependent origination which leads one to the final enlightenment of a Buddha, 'Both of these accumulations are necessary for attaining liberation, just as it is necessary for a bird to have two wings to soar high in the sky'.

The translation is also supplemented by two Appendixes — one giving the Tibetan version of the work and the other giving a glossary of some English terms with their Tibetan and Sanskrit equivalents. The illustrations and the index enrich the publication, which provides a lucid translation of a manual for the readers interested in Buddhist religion and philosophy.

— H. G. Shastri

The Ritual of Founding a Brahmin Village by Dr. G. C. Tripathi; pub. by GDK Publications, Delhi; 1981; Royal size, pp. ix+81; Rs. 25/-.

Several publications on Indian architecture describe different types of villages, but no text goes into detail of the ritual aspect of the establishment of villages. An Oriya palm-leaf MS of a small but rare Sanskrit text entitled *Śāsana-karaṇam*, is preserved in the private royal library of the previous Raja of the Keonjhar State in Orissa. The librarian Pt. Misra prepared an

Ōriya transcript of the MS, which is presently deposited in the Orissa library of the South Asia Institute of the University of Heidelberg in Germany.

The unpublished Sanskrit treatise is edited by Dr. Gaya Charan Tripathi, the Principal of the G. N. Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, Allahabad. However, the main part of this publication is his treatise giving lucid and analytic exposition of the contents of the text along with illuminating notes on references, elucidation, irregular readings and interpretation.

In the Introduction the learned author has dwelt upon the migration of Brāhmins from Kanauj, their settlement in and around Jajpur in Orrissa, and the establishment of many Brāhmin villages around Puri after the construction of the Jagannath temple.

A village exclusively or mainly inhabited by the Brāhmins is here designated *Śāsana*, since it was established through a charter or decree of the ruling chief or the king of the region, who granted the land to the Brāhmins and exempted it from tax (*a-grahāra*). Many of the *Śāsana*-villages lying around Puri still bear the names of the respective kings who founded those particular village.

The present treatise deals with the general lay-out of a Brāhmin village (*śāsana*) in Orissa and describes the religious ceremonies involved in the act of founding such a village.

Śāsanakaraṇam is a small Sanskrit text covering 18 printed pages. It is an anonymous work. It is more of the nature of a compendium put together for the need of a priest directly connected with the ritual. It quotes the *mantras* only in their *pratikas*, which presuppose the knowledge of the full *mantras* by heart. Dr. Tripathi assigns the work to the 18th century on the basis of its reference to *Magumipaddhati* (circa 1700 A.C.)

The work can roughly be divided into two parts. The first part consists solely of metrical quotations from different works giving general instructions on the establishment of the village, the place and directions of habitations for different castes and for the erection of the temples for different deities etc. In this context Dr. Tripathi observes that most of the villages in Orissa have a natural declivity towards East and that they are, therefore, of *bhādrāmukha* type. He expounds the meaning of the *varṇāṣṭaka* system on the basis of a passage in unpublished *Śilpi-candrikā* in n.23. *Silpi-candrikā* also explains in detail the four *bandhas* mentioned in this work and observes that only these *bandhas* are suitable for the construction of residential houses. Dr. Tripathi well observes that a well situated in South-East

would counter-act the effects of Fire (n.30). He also notes that an Orissan Śāsana village belongs to the *Danḍaka* variety, wherein the street or streets run from West to East (n.44).

The second part of the text contains the details of the ritual in prose. It consists mainly of three ceremonies, viz. (i) taking possession of the land required for the village from the Beings living on it, (ii) making it ritually pure for settlement and (iii) offering water to the site of the village and making the land 'pregnant' by installing a rectangular stone-slab into the pit, so that it would bring prosperity to its inhabitants. Many incantations prescribed for this ceremony are Vedic and a number of deities mentioned here are of ancient popular belief, about whom we know next to nothing. The worship of Lakṣmī and Nārāyaṇa on the stone-slab placed in the centre of the village obviously seems to have been introduced into the ceremony in later times when the *śāsana* villages played an important part in the cult of Jagannath. Dr. Tripathi's suggestions for rectifications in certain views held by Shri Datta, the author of *Town Planning in Ancient India* and Dr. G. Pfeffer, the author of a monograph on the Brāhmins living in the *Śāsana* villages of the Puri District, seem quite convincing. It would have been better if the Sanskrit text was printed in Devanagari characters instead of Roman ones.

Dr. G. C. Tripathi deserves congratulations for bringing the unpublished text to light and preparing an illuminating monograph on it.

— H. G. Shastri

'*Yoga Philosophy and Religion*' by Surendranath Dasgupta, publisher, Motilal Banarasidass, Delhi, Reprint : 1973, 1978, Price Rs. 35/-.

This book written by a renowned scholar—the late Prof. S. N. Dasgupta gives a brief exposition of the Patañjala Yogasūtras, as explained by his commentators. The work consists of 15 chapters divided into two parts. Part I (ch I-VII) deals with Yoga metaphysics and Part II expounds Yoga Ethics and practice. The book is to some extent an enlarged version of 'The Study of Patañjali' written by Dr. S. N. Dasgupta as a Griffith Prize Essay in 1914 and published in 1920.

In the introductory chapter on Prakṛti, he states that according to the yoga system, guṇas are substantive entities constituting Prakṛti and not characters of Prakṛti. He does not approve of the tendency to identify prakṛti with avidyā of the Vedāntists.

How the connection of non-intelligent and independent Prakṛti with the intelligent souls becomes possible is explained in detail in ch. II. By

a number of consistent arguments, the author has proved that the plurality of the puruṣas is a necessary outcome of the Sāṃkhya-yoga view of the dualistic universe, because here the knower, the ego and the knowable are not false at the stage preceding Kaivalya.

The attempts of the yoga system to prove the reality of the external world as against the idealistic Buddhists are described in one separate chapter viz ch. III.

In the chapter on the process of evolution, he stresses the fact that in this system, each unit of change is measured by the unit of time. Thus time is not a substantive reality as in the Vaiśeṣika system, but is only a mental concept.

He points out that this system deserves credit for establishing Mahat as the last point where the objective and the subjective are one. This becomes possible, because the guṇas contain within themselves the germs of both subjectivity and objectivity.

Dr. S. N. Dasgupta distinguishes the Satkāryavāda theory from the Satkāryavāda theory of the Vedantists, for with the latter, the cause alone is true.

The second part on yoga ethics begins with an analysis of the mental states. Dr. Dasgupta draws our attention to the fact that the yoga system does not hold that the citta has got an astral body. Instead it holds that there are Kāraṇacittas which contract or expand and appear as our individual cittas (Kāryacittas) in our various bodies of successive rebirths. This philosophy attaches much importance to the uprooting of avidyā by the attainment of true knowledge, because this avidyā is at the root of the Karmāśayas.

The importance of yogāṅgas in removing the impurities of the mind is duly stressed.

The author is fully justified in devoting one whole chapter to the place of God in the yoga system, because the admission of Īśvara is the most important factor distinguishing the yoga from the Sāṃkhya system. He conjectures that Īśvara was admitted into this system because of a practical need. For Īśvara was traditionally believed in the yoga school to be a protector of the yogins-Īśvarapranidhāna is considered one of the important means of attaining yoga. Īśvara is all merciful, but this does not nullify the law of Karma. God punishes or rewards people according to their Karmas and pursuits.

The metaphysical functions ascribed to Īśvara, such as the removal of obstacles in the way of the evolution of prakṛti and holding fast the unalterable nature of the world, seem to be later additions.

The appendix on 'Sphotavāda' is very instructive because it compares the yoga view with the views of other systems. The author has also at places compared philosophical concepts of the yoga system, with those of the Western philosophies.

Dr. Dasgupta after a careful study of the different commentators points out the differences if any among them. This only speaks for the depth and soundness of his scholarship which has probed into subtle points and not missed even minor details. The author makes a very modest claim of presenting to the reader the essential features of the yoga system. But the reader feels amply rewarded and even provoked and stimulated for further study and research by the time he or she finishes reading the book. Many books have been written on the yoga system and philosophy but still Dr. Dasgupta's book has a place of its own which none can deny.

— Smt. N. S. Shah

A Hand-book of Viraśaivism, by S. C. Nandimath; Second Revised Edition, Edited by R. N. Nandi. Motilal Banarasidass, Delhi-7. 1979, pp. 175, Price : Rs. 50/-

The monograph under review which is the main part of the thesis of Dr. S. C. Nandimath, submitted for the Ph.D. of the London University, is a critical and authoritative exposition of Viraśaiva Philosophy which is popularly known as a Lingāyata sect in Karnāṭaka. The Viraśaivism is one of the important branches of Śaivism. It rose about the end of 12th Century A. D. in north western Karnāṭaka against the rigid cast systems and worship of idols in temples. Basaveśvara or popularly known as Basavanna was a reviver of this School. It was Basaveśvara, at the crucial time, when religion had become rigid, dogmatic, and blind belief clung to Society of Karnāṭaka, who appeared as a guiding light in the midst of darkness and rejuvenated and revitalised the ancient Viraśaiva religion. The Author rightly points out that the revival of Viraśaivism was due to a keen desire to purge social and religious evils present in those days (p. 13). The Śaiva movement was current in the Karnāṭaka before the birth of Basava (1160 A. D.). Basaveśvara was not originator of Viraśaivism, but reviver. The author, taking into consideration views of earlier historians with critical out-look and through his own findings and arguments, proves that, Basava was not a founder but only reviver of Viraśaivism and its history goes back to 11th Century A. D., about a century before Basaveśvara.

Twenty eight Śaivāgamas are considered as source books of Śaivism. Though the fundamental doctrines enunciated in the Śaivāgamas are the

basis for different kinds of Śaivism viz. Kāśmīra Śaivism, Tamil Śaivism and Viraśaivism, yet all of them, have built their own edifices of religion in accordance with their needs and experiences. Viraśaivism is influenced by Tamil Śaivism in many respects, yet it has followed its own path, like Śaṭsthala, Aṣṭāvaraṇa and Pañcācāra. Vira Śaivism is also based on intense Bhakti to Śiva like Śaiva Siddhānta. But it differs in some respects from earlier Śaiva Siddhānta. The Śaivāgamas, source books of Śaivasiddhānta, prescribe the worship of Śiva either in the form of the Līṅga or of images consecrated in temples. Viraśaivism disapproves image worship and maintains that the Supreme is to be worshipped in one's own iṣṭalīṅga, the Līṅga obtained from the Guru at the time of initiation (Dikṣā). It looks with disfavour even the worship of the Sthāviralinga, the Līṅga consecrated in temples.

Mukti or Liberation is the highest goal (Paramapuruṣārtha) for all the schools of Indian philosophy except cārvāka. Mukti, according to Viraśaivism is Union of individual Soul with Supreme Being-Śiva. It is known as Aikya (Unity), 'merging of the Soul in the Supreme'. 'To attain it there are six steps (Śaṭsthalas) or rungs of a ladder, which form the centre of Viraśaiva philosophy and are entirely original to it' (p. 56)

The conception of ṣaṭsthalas differentiates the Viraśaiva philosophy from other Śaiva Schools. They are: Bhakta Sthala, Maheśa Sthala, Prasaḍisthala, Prāṇalīṅgasthala, Śaraṇasthala and Aikya Sthala. In the beginning i. e. in the first stage, Bhaktasthala there is a clear duality between the soul (jīva) and God, and gradually this distinction vanishes and ultimately, in the end i. e. in the last stage, Aikyasthala there is complete unity between jīva and Śiva-Supreme being. On this basis Viraśaivism is called Dvaitādvaita Bhedaḥbhedha or Viśeṣādvaita.

Viraśaivism is undoubtedly influenced by the Advaita Vedānta of Śaṅkara. It believes like Advaita that, state of Mukti or union with Supreme Being is attainable in this present life. Its doctrine of Avidyā which is the cause of entanglement in the Samsāra is similar to that of Advaita Vedānta. Its description of Aikyasthala or ultimate Reality, which is one without a second, indescribable, beyond the reach of human thought and expression, is very much similar to Upaniṣadic and Advaitic conception of ultimate Reality. Viraśaivism is Advaita in the end.

At some places of the book the author makes certain remarks which seem to be unfounded. Vacana writers have used the term 'Bayalu' (Void) to describe the Aikyasthala or ultimate Reality which not only reminds of Nāgārjuna's doctrine of Śūnya (Void) but is very similar or same as conception of Śūnya of Nāgārjuna. Author says that 'The use of the

word Bayalu in describing God and the last stage, Aikyasthala, takes us back to the doctrines of Void (Śūnya Vāda) of the Buddhist Nāgārjuna. The Void of the Vīra Śaivas is most probably not the same as the void of Buddhism. It is something which cannot be named, gauged, seen, etc. and corresponds to the Upaniṣadic Absolute which is described as 'Not that' 'Not that', 'Neti, Neti'. (p. 66)

However, Nāgārjuna's description of Reality is very similar to the one found in the Upaniṣadic philosophy. Reality, which is un-conditioned, indeterminate, and incapable of verbal elaboration is not apprehended by thought. He calls the ultimate Reality as Śūnya (Void), because it is indescribable in human language. No-where, he says, Śūnya means complete void or mere emptiness. He makes it very clear by saying that "Absolute cannot be called Void or not Void, both or neither, but in order to indicate (Prajñaptiyartham) it is called 'Śūnya'" (Mādhyamika Kārikā-XXII-II). It is nothing but 'Neti-Neti' of the Upaniṣads. The Author's statement seems to be based on general conception of Nāgārjuna's doctrine of Śūnya or Void.

Secondly, for Śāṅkara world is not an illusion like a dream. Śāṅkara accepted three types of Satya viz, Paramārthika, Vyāvahārika and Prātibhāsika. Experiences of dream fall under the category of Prātibhāsika. This world is Vyāvahārika-real for all practical purposes but un-real in the ultimate sense. The world is 'Mithyā', that is it has an apparent existence, but ultimately un-real or an illusion which disappears at the dawn of knowledge of Brahman. The world is real for all the practical purposes, but in the end it has no existence of its own. Paramārthika is the only Reality, Vyāvahārika is the ladder for attaining highest Truth i. e, Paramārthika Satya.

The author compares the Bhaktasthala and Aikyasthala with the Vyāvahārika and paramārthika Sattā of the Advaita of Śāṅkara, respectively. He mentions that, unlike the Advaita, Bhaktasthala-Vyāvahārika, is as true as Aikyasthala-Paramārthika. If it is true then Bhaktasthala and Aikyasthala, both are reals and there are two permanent Realities which notion goes against the statement of Vacana writers who proclaimed that there is only one Reality or God which is one without a second. Secondly the final goal of Viraśaivism is 'merging of the Soul in the supreme being, it is complete unity between jīva and God, which is indescribable.' If Bhaktasthala is as true as Aikyasthala then this complete Aikya or unity of the jīva with God is not possible. Like Dvaita philosophy, the duality between jīva and God will remain in the state of mukti also,

But it is understood that whenever Vacana writers say that, Bhakta-sthala is also real, it means not permanently real but appears to be real in the beginning on account of Avidyā but vanishes in the final stage of Aikyasthala, where there is no duality between Bhakta and God. Bhakta-sthala is only a ladder, not permanent reality.

Again, the author in some other place (p.102), makes certain contradictory statements. He says that 'Virāṣaiva does not preach cessation of actions and does not believe in the doctrine of Karma', in the very next sentence, he states that "Niṣkāmakarma must be performed which does not bind the jīva." Niṣkāmakarma is definitely connected with the theory of Karma.

On the whole this book is eminently readable. It gives complete picture of Virāṣaivism: its early history, rituals and philosophy. This is the first authoritative critical exposition of Virāṣaiva Sect based on an indepth study of original Sanskrit and Kannada sources. Attention is drawn to the influence of Advaita, Mahāyāna and Jainism on Virāṣaivism. Appendix given by the author is very useful for research students and specialists.

The book is critically edited, well-printed and the get up is very attractive. The price is also within the reach of individuals and institutions.

Y. S. Shastri

Buddhist Wisdom - The Mystery of the Self by George Grimm, translated by Carroll Aikins, ed. by M. Keller Grimm, Motilal Banarasidass, Delhi, 1978, pp.70, Price Rs.25/-

The book under review is from the pen of a great Buddhist Scholar, George Grimm. This book is originally written in German, translated by Carroll Aikins.

The doctrine of self is one of the most controversial problems in the history of Buddhist thought. Two kinds of opinion are prevalent among the scholars on this matter. Some think that Buddha denied the existence of Soul and this non-Soul theory (anātmavāda) demarcates Buddhism from Vedāntic philosophy. Some others think that Buddha did not deny the existence of true Self, but he only denied the empirical self i.e. ego, associated with ahaṁkāra. The second view seems to be more appropriate and comes nearest to the original teaching of the Buddha.

Buddha denied the ego-self, which is root-cause of desire, passion, attachment and misery. 'Dharma' which is ultimate Reality called by

Buddhā is nothing else but the same Ātman described by the Upaniṣads. Dharma to him is Reality (Satyam) itself in a dynamic form, regulating the course of nature like the Brahman or Ātman of the Upaniṣads, which is the basis of all. It is described by the Buddha as an unborn, unmade, non-becoming and un-compounded (Ajātam, Akṛtam, Abhūtam and Asāṅh-skṛtam). Like Upaniṣadic seers he calls Reality as immortal or Amṛtam. 'The gates of Immortality are opened for all' ... (Mahāvagga-I-I-7). The Reality or Ātman of the Upaniṣads is called by Buddha as 'Dharma' 'Amṛta,' or 'Bodhi'.

The author proves that Buddha adopting the negative approach, sought for the Ātman (attā) in the indirect way.

The self is neither the sense organs nor the external world as conveyed to us through the five outer senses. Neither the mind nor the mental objects (Dharmā) are true self. "Thus my self lies beyond all cognition and hence beyond the world as the sum of everything cognizable. It is the un-knowable, the un-fathomable; it is neither so, nor different but totally different" (p.9). True self is beyond space and time, beyond the reach of human intellect and there with immeasurable, un-fathomable like the great ocean.

This book is based on an indepth study of Buddha's original teachings. This will be very much useful for understanding the Buddha's doctrine of anattā (anātmavāda). Translator's language is simple and polished. Book is nicely printed and exquisitely got up.

Y. S. Shastri

Gautama : the Nyāya Philosophy by N. S. Junankar, Motilal Banarasidass, Delhi - 7, 1978. PP - 664, Price : Rs. 130

The book under review is critical and faithful exposition of Nyāya Philosophy of Gautama Nyāyasūtras, as explained by Vātsyāyana and Uddyotakara.

The Nyāyasāstra means the science of right judgment or true reasoning. Etymologically 'Nyāya' means an argument that leads one to the establishment of intended meaning (*Niyate prāpyate vivakṣitārthasiddhiḥ anena iv Nyāyah*). Thus the word 'Nyāya' signifies that, the system is predominantly analytical, logical and epistemological. It is also evident from Vātsyāyana's observation that the word Nyāya signifies a syllogism or five members (*Pañcāvayava*) (N.B. -I-I-I .)

We find reference of Nyāya with the five components in the Mahābhārata, Manusamhitā and Carakasamhitā. But credit goes to Gautama who has arranged the scattered ideas of vādamārga (course of debate) in a systematic manner, and paved the way for its organ of critical and scientific investigation.

The Nyāya sūtra of Gautama is divided into five adhyāyas (books). First Adhyāya (book) deals with the enunciation (*uddeśa*) and definition (*Lakṣaṇa*) of the sixteen categories while the remaining four adhyāyas (books) are concerned with critical examination of the categories (N.B.I-I-2).

According to Vātsyāyana the sixteen categories arranged by Gautama represent the stages in the course of a debate between a disputant and his respondent. The first two categories viz *pramāṇa* and *prameya*, constitute the basis of debate and supply the case which a disputant is to prove. The third category (*doubt*) having roused a conflicting judgment about the case the disputant in pursuance of his purpose (*pramāṇa*) cites a parallel case called a familiar instance (*dṛṣṭānta*) which is not open to such a doubt. The case is then shown to rest on tenets (*siddhāntas*), which are accepted by both the parties. That the case is valid is further shown by an analysis of it into five parts called members-*(avayavas)*. Having carried on an argumentation (*tarka*) against all contrary suppositions the disputant affirms his case with certainty (*Nirṇaya*). If his respondent not being satisfied with this process of demonstration advances an antithesis, he will have to enter upon discussion (*vāda*) which will necessarily assume the form of a wrangling (*jalpa*) and cavil (*vitanḍā*). Failing to establish his antithesis, he will employ fallacious reasons (*hetvābhāsas*), quibbles (*chala*) and analogues (*jāti*), the exposure of which will bring about his defeat (History of Indian Logic-P-52).

Central topics of Nyāyaśāstra are : *pramāṇa*—the means of valid knowledge, *prameya*—the object of valid knowledge, *vāda*—debate, *avayavas* —five members of syllogism and *anyamata-parīkṣā*—an examination of other philosophical doctrines.

The central theme of Nyāyaśāstra is categorical structure within this conceptual frame work. Gautama has given a doctrine of cognition, theory of objects of cognition, a concept of proof and a technique of refutation.

Present monograph under review is divided into seven parts. In the first six parts the author gives a lucid exposition of themes of Nyāyaśāstra as explained by Vātsyāyana and Uddyotakara. The author is very faithful to original texts, in presenting the view of Nyāya philosophy of Gautama,

Vatsyāyana and Uddyotakara. The first and second parts deal with classification of categories and theory of cognition (i.e. four *pramāṇas*) respectively. Third part treats the concept of proof such as doubt, the objective, established tenet, member, the fallacy of the *hetu*, disputation and ascertainment. Part fourth deals with the technique of refutation – discussion, rejoinder, cavil, quibble, legitimate objection and deficiency. Doctrines of other philosophers are also discussed in the same part. In the fifth and sixth the author has discussed the object of cognition – self, *Buddhi*, body etc. and source of *saṃsāra* and liberation, respectively. The seventh part is reflections on the Nyāya philosophy which is a critical estimate of Nyāya philosophy.

The main aim of this work of the learned author is a sincere attempt to remove misunderstanding of some of the western scholars who hold the view that India has no philosophy in real sense. If western philosophy is 'concerned first, last, and all time with arguments' then undoubtedly Nyāya system must be treated as philosophy. The first category viz. *Pramāṇa* or the valid means of knowledge, clearly brings out the predominantly logical and epistemological character of the Nyāya system. The Nyāya system is completely based on argumentation and reasoning.

The author rightly pointed out that the problems like those of knowledge, certainty, meaning of words or inductive proof, which have figured prominently in modern western philosophy, were examined with remarkable skill and rigour, even though the Indian philosophers had none of the advantages of sophisticated techniques which a modern philosopher has at his command (Introduction). The author is very successful in his attempt to prove that Nyāya philosophy is mainly based on sound empirical foundation and it is devoid of four characteristics of mystical philosophy, hence, the allegation that Indian philosophy is based on intuition rather than reason cannot be said to hold good in any strict sense (P.479). Nyāyaphilosophy is undoubtedly an empirical school and it can be comparable to modern schools of empirical thought in western philosophy. In this direction he has compared the certain views of Naiyāikas with the western Logicians like J.S.Mill and Karl Popper (P. 487, 509). In the opinion of the author Gautama was an Indian version of Mill in a scriptural and social environment (P.478).

The author, in his critical evaluation pointed out certain weak points of Nyāya philosophy which are really challenging problems for research scholars in this field. Naiyāyika, though an empiricist depends on the principle of authority (*āptavākya*) in explaining the incidents in the career of the ātman and its destiny, which cannot be reconciled with an empiric-

ism which claims to be founded on a sense object theory of perception. Moreover, Naiyāyikas claim that everything in the universe can be explained with the help of four *pramāṇas*. But they accept an element of inexplicability in the case of inherence (*samavāya*). The relation between substance and its properties is one of inherence, but Naiyāyikas cannot explain what it is. Again, atoms and selves are substances in the Nyāya system and they have certain properties. But the manner in which they are related is left mysterious (P-478).

Scholars like Vidyābhūṣaṇa and Keith think that Nyāya syllogism is influenced by Greek thought. At the present state of knowledge, no one will subscribe the view of Dr. Vidyābhūṣaṇa and Prof. Keith. Syllogistic reasoning is original contribution of Nyāya system. There are fundamental differences between Nyāya and Aristotalin syllogism. The little similarity between the two is due to parallel development of thoughts.

Concept of God is concerned, it seems that Gautama as an empiricist did not attach much importance to God. He has not given any positive doctrine of God. He devoted only three aphorisms on God. Two embody the views of the opponents and the third one seems to be his own view. According to Vātsyāyana God is a distinct self endowed with distinguishing properties, such as merit, power (*aiśvarya*), knowledge, *Samādhi* etc. He is in the category of *apta* who advises correctly. He is to the living beings what the father is to his children. (N.B. - IV - I - 21). He is a type of *jīvanmukta* of the Vedāntins. But Uddyotakara clearly accepts God as efficient cause helping the movement of subtle atoms to form the earth and other substances.

The author rightly observed that to understand writings of great thinkers of India, one must have clear idea about social, religious and intellectual back ground of writers in which they lived. Naiyāyikas have accepted God as saviour of the moral order of society. It was moral and sociological necessity; otherwise God is not one of the sixteen categories and God has no significant part in the Nyāya scheme of *samsāra* and liberation (P - 571 - 72).

The author's understanding of Nyāya-philosophy is very subtle and he is very clear in presenting Gautama's view as explained by Vātsyāyana and Uddyotakara. This is obviously an extra-ordinary and authentic book of reference on the topic it has discussed so exhaustively. This work is an outstanding contribution to the field of knowledge. Equipped with exhaustive bibliography, Appendix and index, the book is well-printed and nicely produced. The author and publisher deserve high appreciation in bringing out this outstanding book on Nyāya philosophy.

Y. S. Shastri

આ. જિનપ્રમસૂરિ-વિરચિત

અંતરંગ-રાસ

સંપા. ૨. મ. શાહ

[શિશુની ૧૩મી શતાબ્દીના ઉત્તરાર્ધમાં થઈ ગયેલા આગમ-ગચ્છીય જૈનાચાર્ય જિનપ્રમસૂરિએ રચેલી હસ્તકાલીન અપભ્રંશની અનેક લઘુ રચનાઓમાંથી કેટલીક આ પૂર્વે 'સંસ્કૃતિ'ના વિવિધ અંકોમાં પ્રગટ થઈ ચૂકી છે.

આ. જિનપ્રમસૂરિની ૩૦ જેટલી રચનાઓનો એક સંગ્રહ પાટણના ચેતરવસી જૈન જ્ઞાન મંદિરની, ૧૪મી શતાબ્દીમાં લખાયેલી એક તાલપત્રીય પ્રતિ (પાટણના તાલપત્રીય હસ્તપ્રતોના ગા. ઓ. સી. માં પ્રકાશિત સૂચિપત્રમાં જેનો ક્રમ નં. ૧૨ છે) માં મળી આવે છે. તેમાં પૃ. ૧૯૦-૧૯૪ ઉપર (કૃતિ-૩૩) 'અંતરંગરાસ' એ શોર્ષકથી પ્રસ્તુત રચના લખાયેલી છે. જૂની આગલ-પાછલનો કૃતિઓ જિનપ્રમસૂરિની છે, એથી આ કૃતિ પણ જિનપ્રમસૂરિની હોવાનું નક્કી અનુમાન સૂચિપત્રકારે કર્યું છે.

[પ્રસ્તુત 'અંતરંગરાસ' એક ઉપદેશાત્મક જૈન રૂપક કાવ્ય છે.]

પણમિડ પદમ-જિણિદૂ સેતુઝજહ મંડણ ।

મળડં જીવ-સંબોહ ભવ-દુઃસ્વહ સ્વંડણ ।

ચયણિ-વિરામે એડ માલિઝજહ ગેહિ પલિત્તહ કિમિહ સૂઝજહ ।

જાણડં જીવહં તિહુયળ ગેહૂ જાવ અથિ થેવો વિ સિળેહ ।

કોશગિહિ પઝજિહિ નિરંતર માળ-પવણિ પૂરિડ આમિતર ।

ઉઠિય માયાજાલિ વિસાલા પસરિય જાલામિધનમાલા ॥૧॥

રાગ-અલાયકળેહિ, સંછાઈડ અંબર ।

પસરિડ સંવહિ દોસ બહુ-ધુમાડંબર ।

કમ્પપચ્છિ-પંચિહિ સંછાઈડ દોસહ કથ વિ નહુ વિઝ્જાઈડ ।

વિસય-તટત્તહ-સદ સમુદ્વિય પંચિહિ કામ-ગુણેહિ અણિદ્વિય ।

મોહ-ચરહ-નિવ-ધાહિ પહુત્તી હંદિય-તક્કર હેવિ તુરંતી ।

અવિરહ-રક્સસિ વહુ વિફુરિયા ગુરુ મિશ્છત્ત-મેચ્છ અણુસરિયા ॥૨॥

હઝજહ ગુણ-કર-રાસી વિડસાળ સુવન્નહુ ।

હઝજહ સમિય-નિહાણુ ભુવણત્તય-દુલ્લહુ ॥

હઝજહ સ્વમ-મુક્તાવલિ ચંગી જા ન અમગ્ગહ લોગહ અંગી ।

હઝજહ વિરહ-કયાળગુ સુંદરુ અં નવિ પાવહ કહ વિ પુરંદરુ ।

ગુરુ-પમાય-મહારાપ સુ ધારિડ સયલ વિ જંબલેડ અનિવારિડ ।

હસહ મોહરાડ મણિ વિહસિડ બહુવિહ-નિય-પરિવારિહિ તોસિડ ॥૩॥

पिक्खवि सिरि-जिणनाहो करुणा-रस-सायरु ।

सिवपुर-पह-सत्थाहो हय-मोह-निसायरु ॥

अस्थि भवणु नाभिण गुणठाणू चउदस-भूमि तसु परिमाणू ।

मोहराय जं दुग्गसु वट्टइ जहि उवसम-निब-सेणा लट्ठइ ।

वर-विषेय-पायारिहि जुत्तउं संवर-छायणि बहु सञ्जत्तउं ।

सहि तेरसमइ खणि मुनि बिट्ठउ नाणाइय-परिवार-विसिद्धउ ॥४॥

पाव-ताव-संतत्ता सयलि विसहि सत्ता ।

भव-दारिद्वकंता आकंदु करंता ॥

सच्च-सील-थंमेहि पडंतिहि भज्जइ जीव अंगु सह चित्तिहि ।

दय-दम पट्ट-पडंतिहि चुरिय गुत्ति-भित्ति निवडंती पुरिय ।

चिता-संतावेहि अमुक्का काल-अणंत-भमंता थक्का ।

अहापवित्तकरण-सहाइय तसु पासायह कहमवि धाइय ॥५॥

पाविउ करणु अप्पुवू, ताहइ पुण कोई ।

राग-दोस-गुरु-गंठी, भिदेविणु छेई ॥

पहिलउ खणु मिञ्जत्तउभिहाणू फरसिउ सासयण-खण ठाणू ।

अह अनिवित्त-करण संपाविउ सम्म-मिञ्ज-खण तइउ सहाइउ ।

तउ जिणराइहि पडिउ तुरंतउ धम्म-बोहु चउरंग-बल-जुत्तउ ।

संजम-सुइडइ हूउ आएसु मोह-दलह मा देउ पवेसु ॥६॥

धम्म-बोहि ते सत्ता, समअ-मखणि सित्ता ।

नाणंजणि तम-तिमिरू नयणहं धसियत्ता ॥

अरि रि भविय आरुहउ तुरंता उवसम-खवग-निसेणि अभंता ।

एह पसायह उवरिम तूमिहि मा मारेज्जउ वयरिय भूमिहि ।

मा डज्जउ पलवणइं भयंकरि सयल-जीव-सन्वस-स्वयंकरि ।

एए राग-दोस दो-पावा लग्गा तुम्हं पुण संतावा ॥७॥

मोहराउ पुण पुट्ठि, आवेइ तुरंतउ ।

विसय-कसायाइहि, नियय-बलु पूरंतउ ॥

अग्गि तिल्ल तहिं कुररा फुट्ठा तहिं य मंद-भग्ग बहु खुट्ठा ।

उवसम-सुइडिहि केवि उठाडिय विसय-चरड संजम-भडि पाडिय ।

चउथइ पंचमए खणि ठाविय जिणवर-धम्मह गुण-गण-भाविय ।

धम्म-बोहि पुण भणिया भविया पेक्खइ मोहिं जिय उवदविया ॥८॥

તા તમ્હિ નિવસંતા, સમાસે લ્હડ પાસુ ।

જિવ બેગિહિં દરિસાવં, સિદ્ધહં બાવાસુ ॥

ઊવરિમ ઊવરિમ સ્થળિ સંઠાવિડ જુદિહિં મોહરાડ પાઠાવિડ ।

જાત્ર ન રોગ-સોગ-સંતાવા જન્મ-જરા-મરણા હમ-ભાવા ।

અહ નો-તણ્હા-લુહસસિ અંગા પુણ પુણ હોઈસહ મોહહ જોગા ।

હાસેસડ એયમિ પલ્લવણિ બહુ ભમહેસડ ચડગઢ-ભવ-વણિ ॥૯॥

તિક્કલ્હ-દુક્કલ્હ-લક્કલ્હાઈ, બહુવિહ પાવેસડ ।

સોક્કલ્હ સ્થળ લવુ એકૂ, ન હુ પુણ પેક્કલ્હસડ ॥

અહહ અહો મા કુણડ પમાઝ અનુ સુહ-દુક્કલ્હં હરિસ-વિસાઝ ।

મુણિય સિક્કલ્હ તં કેવિ હુ લિંતી જાહ અણગલ સુમહ ફુરંતી ।

જે પુણ તં ગુરુ-વયણુ ઊવેક્કલ્હં ચુલ્હસી-જોણિ-લક્કલ્હ પેક્કલ્હં ।

હા-લિ-તિ-ચડ-પંચિદિય-રૂવિહિં ભમહ જોલ જિણ-વયણ-અમાલિહિં ॥૧૦॥

માય-પિયા-ભાયાઈ, ગુચિહિં સંરુદ્ધા ।

મજાવિચ-સિણેહ, બહુ-વંઘણિ બદ્ધા ॥

બહુ ભવ-પર-ઘર-પંચાણ દિંહહ અપ્પડ મળ-વય-કાયહિં દંહહ ।

નરય-તિરિય-ગુરુ-દુલ્લિહિં સંહિય કાલ અણંતડ પુણરવિ હિંહિય ।

ચુલ્લગાઈં દિટ્ટંતિહિં પાવિય નારસંગ મણુયાઈં સહાઈય ।

તા રે જિય જિણમ્હરિહિં ભાસિડ કરિ જિણમ્મુ પમાડ વિણાસિડ ॥૧૧॥

॥ અંતરંગરાસઃ સમાપ્તઃ ॥

(૧) બાળલીલાનાં ૫૬

(૫૬ ૧-૧૦)

૧

[રાગ : પંચમ]

આ લોને, આ રોગો આતા ! ધીએ ઝબોલી;
મુંદર મેરે હાથ રચી પાતલી પોલી. ૧
કાતલી કેલાની, સારી સાકર લેલી;
કરમો કીધો રે કૃષ્ણ કપુરે લેલી. ૨
મીઠડાં કરે રે, મુખ મોકલું કીજે;
માંખણુ ભાવે તો વલી માગીને લીજે. ૩
ચુંચુતા કોલીઆ માતા આગલ ધરે;
કેહેતું ન કરાવુ મુખ મોકલુ કરે. ૪
પ્રતાપીક ઇંદ્રાદીક લોલવા નાથે;
નરસહીઆચો સાંભી જમે જસોદા હાથે ૫

૨

આડો રહીને રાડ માંડી જગનનાથે,
તો જમુ, જો પરીસો ભાત તમારે હાથે. ૧
સેવ રે સુવાલી માહે સાકર ઝીણી,
સોવણ થાલી માતા લાવે રે ફેણી ૨
સાક દાલ માહે માંખણુ ધરે;
દહીં દુધ રે માહારે કચોલું ભરો. ૩
પંચા અમૃત પુત્ર તમે કોલીઆ ભરો;
આલોટે ને લોટે, કેહે જુજુ'ઉ કરો. ૪
રોસ ભરી સંતાપાં, માતા અંતર પેખે;
પાછું વાલી જુવે જસોદા જુજુ'ઉ દેખે ૫
જંમનોદકે માંખણુ લેતા મીઠા કીધાં રે માએ;
નરસહીઆચો સ્વામી મલીઓ, લાગું રે પાએ. ૬

૧

૩

જ્યોહા માવડી રે ! સાંલલોની,
માહારા મુખની વાતો;
ગોકુલ નારી છે ધૂતારી,
હૂં તો તેને ઘેર ન જાતો.

૧

હહી દુધ ધૂત માખણ લોજન,
ભુવન ભાવતું ખાતો;
મેં મારાં માંકરડાં પાટ્યાં
હૂં તો તેને સર્વસ્વ પાતો.

૨

વાંસ તણી વાંસલડી હૂં તો,
તાન-તરંગે વાતો;
મનમાંહે બહુ મોઢ ધરીને,
આપ ઈછાએ ગાતો.

૩

પ્રેમતણે પાલવ હૂં ખાંધ્યો,
અણું ન અલગો થાતો.
નરસીંહાચો સ્વામી એમ બોલે,
વૈશ્ણવજન સંગ રાતો.

૪

૪

જસોહાનો જીવંણ જોવા જીવતી આવી;
ઉલટ વાધો રે અંગે, બોલંભા લાવી.

૧

મરકલડો કરીને કયાંન સાંમું રે જુએ;
ભાંમની ભોવંન ભુલી મનડું મોઢે.

૨

પ્રાંણ પે પાતલીયો વાહલો ગોપીને ગમતો;
ભણે નરસીંહાચો : માતા ઉછંગે રંમતો.

૩

૫

નંદજિને છોરે નાને રે, કાયર અમને કિધાં છે,
છેલ કિધો છાંને છાંને રે, અમને કાયર કિધાં છે.

૧

નિત નવરો ફરતો ડોલે રે, કાયર અમને કિધાં છે;
મનમાં આવે તેમ બોલે રે, અમને કાયર કિધાં છે.

૨

વનમાં ઇ પગેરાં ખોલે રે, કાયર અમને કિધાં છે;
ઝાલે છે દાડે ધોલે રે, અમને કાયર કિધાં છે.

૩

ગોકુલિયુ ઉજઠ કરસ્યે રે, કાયર અમને કિધાં છે;
તારે થિર ઘૈને ઠરસ્યે રે, અમને કાયર કિધાં છે. ૪

ઓચિંતો ધરમે આવે રે, કાયર અમને કિધાં છે;
આવિ જોરાઇયે બોલાવે રે, અમને કાયર કિધાં છે. ૫

નિત એથિ ડરતાં કરિયે રે, કાયર અમને કિધાં છે,
કે નરસિ મેતો : સુ કરિયે રે, અમને કાયર કિધાં છે. ૬

૬

ભલે જી ! ભગવાંન પ્રગટાં અમારે કાળે;
મલપતી હીડું હું તો તજીને લાળે. ૧

ત્રિહનો તાપ ટાલો સેજડીએ રંમતાં;
ભગવો મેંહે ભાવ કરી દુરીજન દેખતાં. ૨

સોકલડીનું સાલ હુંતું તે વાહલે રે ટાલું;
ભણે રે નરસહીઓ : જોગનં જાદવસ્યુ માહાલું. ૩

૭

[રાગ : પંચમ]

માતા રે જસોદા કેરું મંનડું મોહે,
વલી વલી કુંવરનું વદન જુએ. ૧

હરખીને હઇએ લીધો, ચુંખનં દીધું;
કાજલ દેઇને ગાલે ટબકું કીધું. ૨

મીઠડાં કરીને માતા મંદરમાં આવી;
આંગણમાં ગોપી સહુએ રાવ લાવી. ૩

મંદીરમાંહે આવી વાહલે માંડો રે વીહાર,
ભણે રે નરસહીઓ : પાંમી પુરણુ આધાર. ૪

૮

[રાગ : પંચમ]

લાઇને જંમાડે, માત કુંવર કાંહાંન;
નાસી જાએ, આઘો આવે, સુંદર સાંમ. ૧

જુવતી જોતી રે, મોહનં મંનમાં ભાવે;
છેડલો સાહીને માતા આગલ લાવે. ૨

નરસિંહ મહેતા કૃત

માતા જાણે મારો પુત્ર કાંઈ નવ જાણે;
જાણે રે નરસિંહીઓ : ગોપી ઉર સું માંણે. ૩

૯

[રાગ : રામકલી]

વહન સડોમલ જનની રે જુએ;
કર પદલવણે લેઈ શ્રમજલ લુહાએ. ૧

જે મુખ દિઠડે રવિશશિ કાંપેં;
તે મુખ જસોદાજી રદયાસુ ચાંપેં. ૨

જે મુખ નિગમ અગમ કરી ગાયેં;
તે મુખ જસોદાજી પેપાંન પાયેં. ૩

જાણે નારસૈયો : જો એટલુ માથું,
ટાલ્ય ગર્ભવાસ, તાહારે ચરણે રે લાથું. ૪

૧૦

હેતિ ! હેમકડાં બે હાથ, સલુણો સામલો રે;
રમે વ્વાલિડાને સાથ, એનો જોને આંમલો રે. ૧

વલિ છોગલાં મેલિ સિસિ, સલુણો સામલો રે;
ચડે રમતાં જમતાં રિસિ, એનો જોને આંમલો રે. ૨

કરે વાંક વિના વઢવેડ, સલુણો સામલો રે;
જાઈએ બાર તો દોડે કેડ, એનો જોને આંમલો રે. ૩

કરવા છે નૈ ઘરનાં કાંમ, સલુણો સામલો રે;
હેરે હેરણાં આહું જામ, એનો જોને આંમલો રે. ૪

નાથે જમુનાં ખેલો ખેલ, સલુણો સામલો રે;
મચી જલપુર મેં ઠેલાઠેલ, એનો જોને આંમલો રે. ૫

નરસિ મેતો કે જો એનિ રિત, સલુણો સામલો રે;
કરે ભરજોશઈએ પ્રિત, એનો જોને આંમલો રે. ૬

(૨) દાણુલીલાનાં ૫૬

(૫૬ ૧૧-૫૦)

૧૧

અમે ઓલખ્યા તમને આજ, તમે ધુતારડા રે;
આવિ ખાઓ છો સ્યા કાજ, કે પ્રિતમ ખ્યારડા રે. ૧

સૌ બાણે છે સંસાર, તમે ધુતારડા રે;
સરવ વસ કિધિ વજનાર, કે પ્રિતમ ખ્યારડા રે. ૨

સિખ્યા ધુરતપણાનાં કાંમ, તમે ધુતારડા રે;
વાલા ધુત્યું ગોકુળ ગાંમ, કે પ્રિતમ ખ્યારડા રે. ૩

વારિ કયું માંનોને કાંન, તમે ધુતારડા રે;
સિદ્ધ અમને કરો હેરાંન, કે પ્રિતમ ખ્યારડા રે. ૪

સ્યાંને રોકિ ઉભા વનમાંય, તમે ધુતારડા રે;
બાવા ઘોને બદવરાય, કે પ્રિયતમ ખ્યારડા રે. ૫

આવિ સ્યાને કરો છો રિસ, તમે ધુતારડા રે;
વાલા નરસિ મેતાના ઈશ, કે પ્રિતમ ખ્યારડા રે. ૬

૧૨

આડું કાંઈ નથિ બોલતો, દેને દાંણુ તુ મારું;
નૈ તો વીખાસ્યે વાટમેં (મૈ)આડું તારું. ૧

ગરવ-ભરિ તુ શુજરી, જોખનનિ માતિ;
ઢાડિ ઢાડિ સૌ દેખતાં, દાણુ ચોરિને બાતિ. ૨

કેજે તુ બાંધને કંસને, દાંણુ લાગે તે દૈને;
મોવડ આવજો માંનનિ, વેલિ ફલ લૈને. ૩

કારયે નૈ અજિ કાંનજિ, પરનારિનિ હાસિ;
બલ તો તમારુ બાંણિયે, આબ્યા છો નાસિ, ૪

ઢાડિ અમે આંધ આલિયે, દાંણુ કેદિ ન દિધું;
ખોસ્યો માં ઢાલા આખરુ, કેયે છૈયે સિધું. ૫

લાડકવાયા લાલજિ ! ચેલફેલ મ બોલો;
નરસિ મેતો કે જોરાવરિ, સિદ્ધ બાજતા ડોલો. ૬

૧૩

આવા છેલ ન થયે સાંમ, કોડિલા કાંનજિ રે;
 નવ લેયે કોઈનું નાંમ, વાલા ગુણવાંનજિ રે. ૧
 તમે મોટા છો મહારાજ, કોડિલા કાંનજિ રે;
 કાંઈક લોકનિ રાખો લાજ, વાલા ગુણવાંનજિ રે. ૨
 તમે મ થાઓ મેવાર, કોડિલા કાંનજિ રે;
 સૌ ફેળે છે સંસાર, વાલા ગુણવાંનજિ રે. ૩
 હજિ નાંના છો તમે નાથ, કોડિલા કાંનજિ રે;
 આવિ ખાઓ માં અમ સાથ, વાલા ગુણવાંનજિ રે. ૪
 આવિ સિદ્ધ કરો છો તાંણુ, કોડિલા કાંનજિ રે;
 ને આપું મૈનું દાણુ, વાલા ગુણવાંનજિ રે. ૫
 કો છો જઠવા જેવાં વેણુ, કોડિલા કાંનજિ રે;
 તમે નરસિ મેતાના સેણુ, વાલા ગુણવાંનજિ રે. ૬

૧૪

હલિ રમે ર મૈવાલિ,
 ચાલિ જાય છે કયાં ચરિત્રાલિ ? ૧
 વાટે લાગે દાંણુ અમારું;
 તેમાં લેશું મૈડુ તારુ ૨
 પ્રિતે રિતે મૈડુ પાને;
 મટુકિ મેલિ વુંદિ (? સુંદિ) જાને. ૩
 ગુજરિ ગર્વાલરિ તું ગેલી;
 ચોરિ દાંણુ તણિ નૈ સેલી. ૪
 નરસિ મેતો કે મટુકિ લેને
 મેલિસ ઘેર સિખામણુ દેને. ૫

૧૫

[સોરઠ]

એક સમે હરિ વનમે, ઉભા વેણુ વાય રે;
 હો મટુકિ ગોપિકા, મૈ વેચવા જાય રે. (ટેક)
 જોઉને તે મેલાપ થયો, વનમે એકાંતે રે;
 ગોપિ સાથે ગુજ કરિ, ખાંતિલે ખાંતે રે. ઉભા વેણુ..૧

રસ ભાર રંગરાડ થઈ, મંદાવનનિ વાટે રે;
રાધિકાને રોકિ રચા હરિ, દાંણુને નેટે રે. બીલા વેણુ...૨
રોસ ભરાંણિ રાધિકા, બોલિ વેણુ અટારાં રે;
તેમા મારે નાથજિ, માર્યાં મેણુલાં સારાં રે. બીલા વેણુ....૩
સાંમસાંમો સંવાદ થયો, એકાંત ઠેકાણે રે;
એ લડાઈની વાત, નરસિ મેતો જાણે રે. બીલા વેણુ....૪

૧૬

એલિ ! તું છાસ પિને છાક;
નથિ તારિ બોલિમેં કેઈ બાકી. ૧
એક તુંમેં ભલપણુ દિહું ભારી;
ચારિ કરતાં આવડિ સારી. ૨
બિજું ઈ લક્ષણુ આબુનું કુડું;
ગજુ બોલવા સિખિ કુડું. ૩
એલિ ! તારિ મા દિહી મેં બોલિ;
તેં કયાંથિ ડાપણુ લિધું બોલિ. ૪
નરસિ મેતો કે આવું કર માં;
તું તે માઈસ કેના ઘરમાં. ૫

૧૭

એવાં એવાં વેણુ સુણી, વાલો હસવા લાગા રે;
હેત કરિ હૃદયમાં ભિડિ, આવી આગા રે. વાલો હસવા....(ટૅક)
રિશ ટલિને રિદ થઈ, રાંણિ રાધિકા સાથે રે;
બહુ પ્રકારે બોલાવિ, હસિ ગલિ હાથે રે. વાલો હસવા...૧
પાયે લાગી પ્રેમદા, હેતે સું હરિને રે;
પ્રેમથિ ગજુ મૈ પાયું, મનુવાર કરિને રે. વાલો હસવા...૨
કાંને ક્રયું તેમ રાધિકા કિધુ, રાધા ક્રયું તેમ કાંન (રે)
ગુણુવતે બોપિને કિધિ, રસમાંઈ ગુલતાન (રે). વાલો હસવા...૩
આનંદ વાધ્યો એક થયાં, [બેઉ] પ્રિતમ પ્યારિ રે;
એડ રંગીલિ ઉપરે, નરસિ મેતો વારિ રે. વાલો હસવા....૪

૧૮

કેટો અમે કેમ મેલિયે, રિત લાગે તે લેયું;
 દાણુ લિધા વિના સુંદરી, જાવા નવ દેયું. ૧
 જોખન ધનના જોરથિ, થઈ છો મસ્તાનિ;
 દાડિ ચોરિ મારું દાણુડું, જાતિતી છાનિ. ૨
 આજ મલિ છો એકલિ, મધકુ ને મેલું;
 દાણુ અમારુ ચોરતાં, શું જાણ્યુતુ પેલું. ૩
 કેરે રેજો કાનાજ, જોયા જેવું થાશે;
 રેયે રાજના રાજમાં, હુંટી ને લેવાસે. ૪
 મુખકુ સંભાલિને બોલીયે, મ કરો જોરજોરિ;
 દિહા વિના નવ નાંખીયે, કોઈ ઉપર ચોરિ. ૫
 દુરિજન લોકડાં દેખસે, થાસે નાંમચું ઠાહું;
 નરસિ મેતો કે વાલમજિ, મૈ ટાંક ન આહું. ૬

૧૯

ગિરધર ગોપિનિ સુણ્હિ વાંણ્હિ,
 મનમે' રિખ્યા સારંગપાંણ્હિ ૧
 અંતર હેત અતિધણું દિહું,
 જે બોલિ તે લાગ્યું મિહું ૨
 પ્રેમે મટુંકિ દિધિ ખ્યારી,
 ગોરસ પિધું કુંજવિહારી. ૩
 ભુધર લાવ અલોકિક ભાલી,
 મલિયા રાધાને વનમાલિ. ૪
 રસખસ થેને મૈડું લિધું,
 નરસિ મેતાનું કારજ સિધું, ૫

૨૦

ધિરિ રે ધુતારડિ, હવે જાઇશ [મે] મેલિ રે;
 વાટ જોતાં વનમાં, મલિ છો આજ અકેલિ રે. (ટેક)
 નંદ જાખાનિ નિંધા કિધિ, તે [તું] કે ખિજિ કેય;
 એ શુનામાં રોલ કરુ હું, તે તું ઉલિ જોય.
 હવે જાઇશ.....૧

હું તે રાજા આદિ જુગાદિ, દૈશ દાણુ નચિત;
તું રચું જાણે શુજરિ ઘેલિ, રાજદોષારનિ રિત.
હવે જાઈશ..... ૨

આંણુદાણુના ધણિ અમે છું, દેશપતિ દેશોત;
દાણુચોરિ મેં તુજને રાખિશ, મૈ મટુકિ સોત.
હવે જાઈશ..... ૩

મહનિ માતિ રચું મરડાય છે, રચું હલાવે છે ડોક,
નરસિ મેતો કે મેલ વડાઈ, બાપ તારો મારું લોક.
હવે જાઈશ..... ૪

૨૧

[રાગ : આશાવરી]

છેલ્લો મં તાણો માહાવા, માંન માથુ;
માંન માથુ તારે પાએ લાણુ પીડારા,
તુ ગાય તાણો ગોવાલીઓ રે.
છેલ્લો મં તાણો..... ૧

અંમે અબલા છુ નાર પીઆરી, લાજ અમારે લાગે રે;
કેમ કરે શખી કરમગત લાગી, તો દાણુ દામોદર માંગે રે.
છેલ્લો મં તાણો..... ૨

કર નહી કશો આગે લાગે અંમને, આજ નવી નરીચાદ રે;
ગોરશ[નુ મોડુ] થાય રે શામલીઆ, તે મથૂરાં માંહે ન વેચાય રે.
છેલ્લો મં તાણો..... ૩

ગોરશ પીઓ તુમો ગોવિંદજી રે, જાં દાણુ મેશે તમે દાણી રે;
નરશખી વીરજવીનતા વીનવે, તે વાત તેં સારી જાણી રે.
છેલ્લો મં તાણો..... ૪

૨૨

છેલ્લજિલ્લે સાંભલિ વિનતાનિ વાંણિ;
રિસ ચડિ વજરાજને મસ્તાનિ જાણિ. ૧
જોર કરિને જાહવે, મૈ મટુકિ ઉતારિ;
મોહનજિ[એ] મઈ લુટિયુ, જોઈ રે મઈચારિ. ૨
ડોડિલે વર કાંનજિ[એ], મન ગમતું કિધું;
મઈ મટુકિ માંઈથિ, પોતે સંપુરણ પિધું. ૩

૨

પાયુ પછે સરવે સાથને, મનુવાર કરિને;	
ઘેલા થૈ ગોવાલિયે, પિધુ પેટ ભરિને.	૪
ખિનુ' તે ઢાલિ નાખિયુ, મૈ મટુકિ ફેડિ;	
ફેડિ તે નવરંગ ચુનડી, વલિ ખાંઈ મરોડિ.	૫
મનમે' રિસાણિ માંનનિ, કંઈ દાવ ન લાગે;	
નરસિ મેતો કે રાવે ગૈ, જસોદાને આગે.	૬

૨૩

છોટા ખોટા છોકરા ! શિખ્યો વાત મોટિ રે;	
વેગલો રેજે મુજથિ, નંધ તો ખાઈશ શોટિ રે,	
સિખ્યો વાત.....	૧
હું તો તારા લોકનિ છોડિ, તું મારો શરદાર;	
કંસ બચારો કયાં જાસે, હવે મેલિને રાજદાર.	
સિખ્યો વાત.....	૨
પ્રાકમન મલે પિંડમે' તારે, બોલ મોઢે સ્યું હોય;	
ત્રેણ્ય લવનમે' નથિ મું'ને, હુટવાવાલો કોય.	
સિખ્યો વાત.....	૩
દાંણુ નૈ આપું દોકડો, આંમે ખોટિ થાઈશ કાંમ;	
તું મું'ને અટયા ત્રાસ દેખાડિને, રઈશ કેને ગાંમ.	
સિખ્યો વાત.....	૪
હું તારાં હલાંણુ જોઈને, જાંણુ છું મનમાંય;	
નરસિ મેતો કે મોડુવેણુ, નંદને સારુ નાય.	
સિખ્યો વાત.....	૫

૨૪

છોર ! છાસ તણિ પિનારિ;	
તું સ્યુ જાણે રિત અમારિ.	૧
તારો બાપ અમારો ચાકર;	
અમે તો ગોકુલ કેરા ઠાકર.	૨
તારા રાજથિ નથિ ડરતાં;	
કોઈનિ શંકા મન નથિ ધરતાં.	૩
આપને રિત અમારી એલી !	
જા તું લસકર લાવે વેલી,	૪

દાસ નરસિ કે માલમ પડત્યે;
તુને સિક્ષા સારિ જડસે. ૫

૨૫

જાણુ છું તુંને જુઠડિ, એલિ ! બોલ માં આજુ રે;
અંગ ભર્યું અવલાઈયિ, તારુ રોમ ન સાજુ રે.
એલિ ! બોલ માં.....૧

માંણુસનિ પેઠે દાંણુ માગ્યું મેં, તુજ પાસે બહુ વાર;
વાતમાં તું સમજિ નઈ, તુંને લાત તણો અધિકાર.
એલિ ! બોલ માં.....૨

કરગરીને મેં કયું જે, દે અમારું દાંણુ;
નારિ મુરખ દાર નગાકુ, કુટયું જ આવે કાંમ
એલિ ! બોલ માં.....૩

મેં જાણ્યુ મારા લોકનિ છોડિ, કયાં દેખાડું ત્રાસ;
તું સુધિ બલમાં ભરાંણિ, કરવા લાગિ હાસ.
એલિ ! બોલ માં.....૪

સારિ પેઠે શિખામણુ આપિ, મેલિશ પાછિ ઘેર;
નરસિ મેતો કે જોને [પાછી], ઉભિ થાશે લિલાલેર.
એલિ ! બોલ માં.....૫

૨૬

જાવા દેને કાંન ! મારે ઘેર જાવા દેને કાંન. (ટેક)
આંણુ તેર ગાંગા ને પેલી તેર જુમનાં,
વચમાં બોકુલીયુ ગાંમ, મારે ઘેર જાવા દેના કાંન. ૧
વંદરાવંનની કુંજગલ[ની]માં, સેતુ માગે છે દાંન
મારે ઘેર.....૨

અમે તમારા ને તમે અમારા, માખણુ ચોરી ખાવ
મારે ઘેર.....૩

ભલે મલો મેતા નરસિનો સાંમી, વાલે રમાડાં રાસ
મારે ઘેર.....૪

૨૭

ટાંક લેવું નથિ માહેરે, મટુકિ વિ (?) બાધી;
 ઉભિ રે અલબેલડિ, આજ બોલતાં લાધિ. ૧
 કે નેનથિ તુ નતિ, મચરાલિ મનમેં;
 ઉપર પ્રગટ દેખાય છે, હલકાર તારા તનમેં. ૨
 બિક દેખાડે છે કંસનિ, તું લરાણ્ણિ છો બલમાં;
 કુડાબોલિ કામનિ બોલે છે [બહુ] છલમાં. ૩
 રા રા હું તમને બોલણુ, હમણાં[ના] થયા દાંણ્ણિ;
 એવું બોલો છો આકરું, કાઠા હું જાણ્ણિ. ૪
 અમને તે હલકાં દિઠલાં, તમે લખણુના ભારિ;
 રસિયાજિ નવ રાકિયે, વનમેં પરનારિ. ૫
 કુડાબોલિ હું કાંમનિ, તમે સાચવુ ગાડું;
 નરસિ મેતો કે વઢવા જેવું, સિદ્ધ બોલો છો આડું. ૬

૨૮

તમે મ કરો જાજાં ફેલ, વારિ જાઉ વાલજિ રે;
 વલિ થાઓ માં સુધા છેલ, લાડિલા લાલજિ રે. ૧
 તમે કેમ પડયા છો કેડ, વારિ જાઉ વાલજિ રે;
 જાજિ મ કરો મારિ છેડ, લાડિલા લાલજિ રે. ૨
 કેમ ઉભા છો રોકિ વાટ, વારિ જાઉ વાલજિ રે;
 જો જો મૈનું ફોડતા માટ, લાડિલા લાલજિ રે. ૩
 તમે મ કરો એવિ વાત, વારિ જાઉ વાલજિ રે;
 થાસે એમાંથિ ઉતપાત, લાડિલા લાલજિ રે. ૪
 ફેડો મેલિને રેજો કોર, વારિ જાઉ વાલજિ રે;
 તમે મ કરો જાજું જોર, લાડિલા લાલજિ રે. ૫
 સૌ જાણે તમારાં કાંમ, વારિ જાઉ વાલજિ રે;
 માનો નરસિ મેતા[ના] સ્યાંમ, લાડિલા લાલજિ રે. ૬

૨૯

થેને લિલ તણા લાડા રે,
 કે આવિ ઉભા છો કેમ આડા રે. ૧

દેખાડો સ્યો એવડો ભેરો રે,	
કે માથે ઘાલિ કુલડાનો તોરો રે.	૨
કસુખિ પાઘડલિ ખાંધિ રે,	
ડરાવો છો લોચનિયાં સાંધિ રે.	૩
જાણો છો મૈ એનું ખાસ્યું રે,	
ખાઈને ખેમકુસલ જાસ્યું રે.	૪
એમાં તો વાર ઘણિ વાલા રે,	
ખોસ્યો માં લાજડલિ ઠાલા રે.	૫
નરસિ મેતાનો સ્વામિ રસિયો રે,	
ગોપિનાં વચન સુણિ હસિયો રે.	૬

૩૦

દે દેખ તારિ દાઢ ચલિ કાનુડા રે,	
સુને દેખિ વનમાં એકલિ „ „	૧
કેમ બાજે છે મૈને ઘડે „ „	
ચેમ ઉગાયે મૈ નૈ જડે „ „	૨
આવિ ઉલો છો કયાંચથિ „ „	
મે નૈ જડે એમાંચથિ „ „	૩
આજુ હું તારું નૈ સહું „ „	
જૈ નંદ-જસોદાને કહું „ „	૪
સ્મ કાઢિશ એમાંચિ મથિ „ „	
કાંઈ હું તુજથી ડરતિ નથિ „ „	૫
કે નરસિ મેતો હું કહું ખરું „ „	
બોલિશ નૈ મુજને અરુપરું „ „	૬

૩૧

નિલજ છોરા નંદના, હુંથિ દૂર રેજે રે;	
મુખમાંથિ તું વેણ અલ્યા ! સમજિને કેજે રે.	૧
નંદ રાજા કેદિ થયો, એની કુંજુ માંને છે આંજુ;	
આહિરના છોરાને અલ્યા ! સ્યે પાંતિનું દાણુ.	૨
જાણું બોલિ સ્યું જણાવ છ, પોતે પોતાનું માપ;	
કેને અલ્યા ! તું ચોરટિ કે છે, ચોર તું ને તારો આપ.	૩

સાર પેઠે હું તુજને જાણું, જાણું છું તારિ જાત;
આજ પછે જો એમ કયું તો, જાણિશ મારિ વાત. ૪
પારકે ઘરે પેટ ભરે છે, પેટુડિયાનિ પેર;
નરસિ મેતા કે ચોર જેવું, સ્યું છે તારે ઘેર. ૫

૩૨

પૂછું હું તુને પ્રેમદા ! સ્યું છે નાંમ તારું રે;
ચોરટિ નારિ તેં ચોયું છે, દાણ અમ્મરું રે. ૧
તું ગોવાલણિ મદનિ માતિ, ચોરિ જાતિ દાંણ;
મૈ લિધા વિના આજ મેલું તો, નંદ બાબાની આણ. ૨
આવ્ય ચોરિ, તુંને કૌ છું ગોરિ, ચોરિ આવિ સિસ;
કુડાબોલિ, કેમ કરે છે, રિતનિ વાતે રિશ. ૩
તું ધુતારિ, નાર ઠગારિ, જાણું છું તારાં કાંમ;
આજ ઘણે દાડે હાથ આવિ, તેં હું મનનિ પુરિશ હાંસ. ૪
ગામનિ રે તલ શુજરિ, તારે એવડો સ્યો અહંકાર;
નરસિ મેતો કે વાર લાગે છે, મૈતું માટ ઉતાર. ૫

૩૩

ખડખડ છોરા ! સિદને બોલે;
જિલે ઠાલાં કાતલ છેલે. ૧
ખડુ બોલિને સુ માડું લિધું;
પોતે મુલ પોતા કેરું કિધું. ૨
ભાર ઝલાય નૈ માંણસ હલકે;
ઓછું પાત્ર હોય તે છલકે. ૩
તાર મા કેદિન[ની] રાંણિ;
તેનો પુત્ર થયો તું દાંણિ. ૪
દાસ નરસિ મેતો કે ચાલ્યો જાને;
ગાલ્ય સિદ ખવાડે છે માને. ૫

૩૪

“ખડુ બોલ ! થા માં બોલકિ, હું તુજને કૌ છું;
માનનિ તારાં મેણલાં, કેઈ વારનો સૌ છું. ૧

- કોડ ઘણો દરખારનો, મનમેં [જણ] મૈયારિ;
ઠગવિધા તુજમાં ઘણિ, તારિ આસ્થ ઠગારિ. ૨
- ખાર વરસનિ ખાલકી, [તું] ચોરિમેં શુરિ;
કાચું નથિ કોઈ વાતતુ, [છે] લખણુનિ પુરિ” ૩
- “નાના સરખા નંદના, છેટે રેજે છોરા;
છેલ થયેા તુને જાણિયે, ઘાલિ કુલના તોરા. ૪
- કુડાખોલા કાંબુડા, મુથિ વેગલો રેજે;
તુજ સરખિ હોય નિલજિ, તેને જાઈ કેજે. ૫
- હલો રે અલખેલા ! કરચું તુને રાજિ;
નરસિ મેતો કે મૈ નૈ જડે, જડચે ગાલું તે ઝાજિ. ૬

૩૫

- મટ્ટકીમાં ગોરસં ઘાલી રે, ગોપી મહી વેચવા ચાલી રે;
મારગ મળે દેવ મોરારી રે, આવી મારી ચુંદડી તાણી રે. ૧
- ચાલો નણુદી ઘેર જઈએ રે, જસોદાની આગલ કહીએ રે;
જસોદાજી કાનને વારો રે, આવી મારી ચુંદડી તાણી રે. ૨
- કાન આવે સાંજની વેળ રે, સીખામણ દેઈસું ઘેર રે;
કાનના તે કોટમાં માલા રે, સાચું ખોલો કાન ગોવાલા રે. ૩
- મારી મને નહોરોની અણી રે, ગોપીએ મારી મોરલી તાણી રે;
[.....] ૪
- સુતારી તું વેલેરો આવ રે, કાન કાજ પારણુ લાવ રે;
પારણીએ છે હીરની દોરી રે, ઝુલાવે જસોદા ગોરી રે. ૫
- કાનને માથે સરટોપી રે, જોવા મળી વીજની ગોપી રે;
મલો મેહેતા નરસીંહનો સામી રે, ગોપીજી આનંદ પામી રે. ૬

૩૬

- મથુરાંમેં મૈ વેચવા જાયેં દાડિ દાડિ;
[કહો કા'ન] જોટિ કેમ કરિ થાઈએ. ૧
- નવરા તંમે, જોજ કાંમ તમારે;
મૈયારિ રોકવિ, સાંજ સવારે. ૨
- એમ કુચી તો ટાંક ન આલું;
દેખાને કાજે એવું જોલો છો કાલું. ૩

વાટમેં આવિને રોકે માં વેતાં;	
વાર ઘણિ થાય છે મુને સેતાં.	૪
બુંદા બાઓ તમે પાધરા વાટે;	
મોહન બાઓ માં મૈને રે માટે.	૫
નરસિ મેતો કે સમજવું છું વાતે;	
મૈડું પાસું, ઘેર આવજો રાતે.	૬

૩૭

મન મસ્તાંનિ માંનનિ, ડાપણમેં ડોલે;	
મુજને તે મોહ પમાડવા, મિહું મિહું બોલે.	૧
ડાપણતું રચું કાંમ છે, દેને હાંણુ અમારું;	
નૈ તો આ ઘડિયે કુટસે, મૈ - માટણ તારું.	૨
એકલિ વનમેં આથડે, છે કેનિ [તુ] છોડિ;	
રૂપ ઘણું તારા અંગમાં, લજ્યા તો થોડિ.	૩
કુણુ છો એ કુડિયા, એવુ બોલે છે આવિ;	
એવિ તે વાતું તુજને કોણે [રે] સિખાવિ.	૪
રૌ છું રાજના રાજમાં, મુજને કુણુ લુટે;	
સમજિને રજે વેગલો, મટુકિ નૈ કુટે.	૫
તુ તે હાંણુ આ વાટનો, અમે સાંભલ્યું નોતું;	
નરસિ મેતો કે ઘર નંદતું, બસે ઓસરિ સોતું.	૬

૩૮

મુખથિ બોલ્યા, માવજિ ! અતિ સુંદર વાંણુ;	
ગાહું થે છે જ્વાલણિ, નાનો મુને બાંણિ.	૧
કુડું કાંઈ નથિ બોલતો, માનો સાચુ માડિ;	
વનમેં આવિ વિનતા, મુને ખિજવે દાડિ.	૨
મરમ કરિ કરમાંચથિ, હયે મોરલિ કુટિ;	
મિહું બોલે મુખથિ, ભરે આવિને ચુટિ.	૩
મછર ભરિ મૈયારડિ, [મન] મસ્તાંનિ ડોલે;	
વનમે દેખિ એકલો, મુખ ગાહું બોલે.	૪
સવે મલિને સુંદરિ કરે ઠેકડિ મારિ;	
ગુજરી ગોકુલ ગાંમનિ, છે નિલજ નારિ.	૫

નરસિ મેતો [કે] લિધાં વારણાં, જસોદાયે ઉઠિ;
સાચા ઠેર્યાં સાંભલો, થૈ ગ્વાલણિ જુઠિ. ૬

૩૯

મુજને અચલો થાય છે, તું દિઠામે' છોડિ;
સાચુ બોલે ? કેણે સિખાવિ, રાવિ વાતુ મોટિ. ૧

મૈનિ મટુકિ ઉતારિને, આંઈ આવને ચોરિ;
નાંની જ વચમે' નાર તું, સિખે દાંણુનિ ચોરિ. ૨

આ માંટુડાં આજથિ, તુ મેલ ખણુ મારિ;
માંન ઉતારિસ માંનનિ, ધિરિ રે ધુતારિ. ૩

નારિ રૂપાલિ જોઈને, થેલા થાઓ માં, હું ધોલિ;
મુઘી છે જો માવજિ ! મૈડાનિ ગોલિ. ૪

ધુતિ કહીને મુજને, તમે મેણુલુ દિધુ;
કેને તમારુ કાનજી ! અમે ધુતિ સ્યું લિધું. ૫

લાજ બોસ્યો તમે લાલજિ ! માણસમે' ભારિ;
નરસિ મેતો કે અમે જાણતાં, તમને બ્રહ્મચારિ. ૬

૪૦

[ગરબી]

મુને રોકો માં મહારાજ, માંણિગર માવજિ રે;
મારે ઘેર છે જાણુ કાજ, નટવર નાવજિ રે. ૧

તમે દ્યો માં મારુ નામ, માંણિગર માવજિ રે;
માં મારે, કુટસે મૈતું ઠાંમ, નટવર નાવજિ રે. ૨

મારે માથડે લાગે છે ભાર, માંણિગર માવજિ રે;
મુને થૈ છે જાણિ વાર, નટવર નાવજિ રે. ૩

કોક નાખસે ઠાલિ આદ્ય, માંણિગર માવજિ રે;
મુને સાસુ દેસ્યે ગાલ, નટવર નાવજિ રે. ૪

લોક દેખિને ધરસ્યે ભરમ, માંણિગર માવજિ રે;
એમાં આપણો જાસ્યે ધરમ, નટવર નાવજિ રે. ૫

તમને જોડિને કૌ છું હાથ, માંણિગર માવજિ રે;
માનો નરસિ મેતાના નાથ, નટવર નાવજિ રે. ૬

૪૧

[ગરબી]

મેલો મેલો, મારગડો રે માવા;	૧
જેલ કરો માં, દેયો મુને જાળા.	
માથે લાગે છે મૈડાતું ભાર;	૨
કર જોડિ કહું છું નંદકુમાર.	
કયું માનો, નંદજિના રે લાલા;	૩
ઠાંમડું લાગસો, બાજો માં ઠાલા.	
લેવા-દેવા વીના મ કરો લડાઈ;	૪
ખુશિ મારુ મૈ ને સકો ખાઈ.	
કેડો મેલિ તમે રોને રે કોરે;	૫
મોહનજી ! મૈ ને જડે જોરે.	
નરસિ મેતો કે ને સકો ઢાલિ;	૬
મુઘી છે મારે મૈડાનિ ગોલિ.	

૪૨

મૈ લિધાતું મન થયું, મુને જોઈ અકેલિ રે;	
ઝોરો આવ તો ચુકવિ આપું, ઢાંણુનિ થેલિ રે.	
મુને જોઈ.....	૧
ખોલતો એવડુ બલ દેખાડ છ, સ્થિ સેના તારે સાથ;	
એવો મોટો રચુ થયો જે, હું જોડું તુંને હાથ	
મુને જોઈ.....	૨
નંદના નાંમ મેં એવડો અલ્યા ! રયો ગરિ ગયો માલ;	
આ આંખે મેં એને ડિઠો, ગાયું ચારતો કાલ.	
મુને જોઈ.....	૩
તિખાખોલા આજ તુંને, કરિશ હું હેરાંન;	
હાથ વલાંમણુ આવ ઝોરો, પછે થા મારો ભગવાંન.	
મુને જોઈ.....	૪
જોકુલ ગાંમનિ ગોપિયુંને, અલ્યા ! તેં મનાવિ હાર્ય	
નરસિ મેતો કે કોય મલિ નથિ, હું જેવિ તુંને નાર્ય.	
મુને જોઈ.....	૫

૪૩

ગૈડાં હૈ ચાલિ ગૈયારી, તેમાં મોટી રાધા રાણી ૧
મિઠાબોલિ ને મરમાલિ, બેપરવાહ વાદિ ગાલી. ૨
ઓદિ નવરંગ ચુંનડ ઝીણી, નૌતમ જોખન ઇખ મૃગનેણી ૩
ગોપી સરવે લેલિ થૈને, માથે માટ ગૈનાં હૈને ૪
વાલો ઉભા તા ત્યાં આવિ, નરસિ મેતાને નાથે બોલાવિ. ૫

૪૪

મોહનજિ ! સુ' જાંણો છો મનમેં;
પરનારિ રે રોકો છો વનમેં. ૧
વાત એ તો દરબાર મેં ચડસે;
એમાંથી તમને ઓલંભો જડસ્યે. ૨
જોજો વિચારિને, મોરથિ કૌ છુ;
રાજના હું રાજમેં રૌ છુ. ૩
વાટમેં આવિને બાઝો માં વાલા;
કોઈક દેખસે થાઓ મા કાલા, ૪
ગરવલયા ગાયડના ગાડા;
અલવ કરંતા આવો છો બાડા. ૫
નરસિ મેતાના નાથ હું વારુડ;
ચાલુ થાસે આ ચરિત્ર તમારુ. ૬

૪૫

રો રો કુંવર હઠિલા કાંના,
લુંઢા જાઓ છાંનામાના. ૧
મુખથિ વાત કરો માં લોલિ;
ગિરધર મુઘી મૈનિ ગેપલિ. ૨
જાંણું જાંણું જોર તમારુ;
મૈડું નૈ છુટાસ્યે મારુ. ૩
કો તમે કે દાડાના દાંણી,
ફેલ કરો છો જાંણી જાંણી, ૪
દાસ નરસિ કે જોર કરિને;
ખાસ્યો ગાલુ પેટ ભરિને. ૫

૪૬

વુઢો જાને વાટમાં, આંઈ કુંણુ યોલાવે રે;
કપટિ છોરા ! કુડિયા, તુને લાજ નાવે રે.
આંઈ કુંણુ..... ૧

તુજ સરિખો દિઠરો જોઈને, ન્યાલ થયો હવે નંદ;
સાંજ સવારમાં ઘર જોવાનો, તેં માંડયો છે કંદ.
આંઈ કુંણુ..... ૨

અમને તું ન યોલખે, અમે નાતવણાં ચરદાર;
તારા આપ શરિખા મારે, પાડાંના પાતર.
આંઈ કુંણુ..... ૩

મુને તો દિઠિ લાજ વિનાનિ, તું તો લાજનો કોટ;
પરનારિનાં બેથે પગેરાં, એ નિ તારે નૈ જોટ.
આંઈ કુંણુ..... ૪

હું ડડુ નૈ તુજથિ, સ્યાને કાઢ છ આંખ્યું રે;
નરસિ મેતો કે મૈ નાપું, સાટે ઢાલિ નાંખું રે.
આંઈ કુંણુ..... ૫

૪૭

વેતાં રોકે છે વાટમેં, આવિ જેમતેમ જોલે;
વનમેં પગેરાં જોલતો, નિત કેડે ઠોલે. ૧

લજ્યા જોઈ મારિ લોકમેં, કિધિ મુને આવિ;
છોટો સરખો છોકરો, આલું નાખે છે આવિ. ૨

કાયર અમને કિધલાં, જસોદા તારે છેથે;
કેમ કરિ જોકુલ ગામમેં, ઘર માંડિને રેથે. ૩

વનમેં દિઠિ મુને એકલિ, આડો આવિયો દોડિ;
ફાડિ નવરંગ ચુંનડિ, કસ કંચુનિ તોડિ. ૪

મુજ પાસે ભેરાવરિ, હાંણુ હૈલું માગ્યું;
ન ના કરતાં નિલજે, મૈ-માટલુ ભાણું. ૫

લાડકવાયો લાલને, એવો કેમ કિધો;
નરસિ મેતો કે એને આજથિ, તમે રાખજો સિધો. ૬

૪૮

સા માટે બેઠો રે કાહાનડ ! બારણુ બાંધી. (ટેક)
 માખણ ઉપર તાકીને બેઠો લૂંટી રે બવા;
 ફેગટીયા [.....] બવા દો, બાઈલો બવા. ૧
 માખણની તુન માહારે નથી રે ગોપી;
 કાલની વીસરી ગયો તારા ઘરમાહે ટોપી. ૨
 માખણલાની લોહ લઈ [ગોપી] કાનના ઘેરે બાયે;
 આકુલી બ્યાકુલી ગોપી ખુટે [કાન] ધાયે. ૩
 કાનુટે બ્યાકુલી કીધી ગોપી થઈ રે વેલી,
 ટોપી મસે માખણ હુટુ, ન ચેતી પેલી. ૪
 કચ્છણના શુભ ગાતા, ચાકા સઉ દેવ;
 નરસંધ્યાના સામી તમારી, આ શી રે દેવ. ૫

૪૯

સાંભલ જસોદા ચિત દે, તારા પુત્રાનિ વાતું;
 મૈયારિને હુટવા, બાંધિ બેઠો છે ભાતું. ૧
 આજ સવારે એકલિ, માથે હેલ ઉપાડિ;
 મથુરામે મૈ વેચવા, બાતિ'તિ હું માડિ. ૨
 મંદાવનનિ વાટમે, બાતાં મુને ભાલિ;
 આવિને મારગ રોકિયો, મુખ બાલિ ગાલિ. ૩
 દાંણુ અમાડું ચોરિયુ, ઉભિ રે મૈયારિ;
 એમ કૈને બેરાવરિ, મૈ-મટુકિ ઉતારિ. ૪
 સરવે લજ્યા લોકનિ, તારે દિકરે ત્યાગિ;
 પાલવ મારો ફાડિયો, મૈ-માટલિ ભાગિ. ૫
 નખ લગાયો છાતિયે, આજું શું કૈયે;
 નરસિ મેતો કે એના દુબધિ, કોને કયાં બાઈ રૈયે. ૬

૫૦

સાંજે આવ્યા ઘેરે સાંમલો, મુખ મોરલિ વાતા;
 ખોલે બેસારિને ખાંતથિ, એમ પુછે માતા. ૧
 કાના તુને સેં પડિ, એવિ દેવ અટારિ;
 વનમે મારગ ચાલતાં, હુટે પરનારિ. ૨

આજિથિ રુડું આદ્યું, આ કામ તૈં આણું;
 હાડિ લાવ છ દિકરા, લોકુંનિ રાણું. ૩
 ગાયું આરિને જિવિયે, આપણુ નૈ રાજ;
 લાડકડા નવ લાવિયે, ઘેર ઓલંભા ઝાઝા. ૪
 આજિથિ તારિ આગરુ, થાસે લોકમેં થોડિ,
 કેને તુને કુંણુ આપસે, પરણવાને છોડિ. ૫
 નરસિ મેતાના વાલમા, રુડાં કામ છે તારાં;
 મૈયારિનાં માટલાં, ફોડે છે સાંજસવારાં. ૬



(૩) રાસલીલાનાં પદ

(૫૧-૫૨)

(રાગ : ગરબો)

૫૧

- રૂઠો આવો આસોમાસ કે નવરંગ સરદ બલી રે,
ગરબે રમે શ્રીગોકુલનાથ કે સાજ ગોપી બંની રે લોલ. ૧
- પરબુજીએ પીતાંબર પલવટ વાલી કે પાવડીએ ચઢા રે લોલ.
પરબુજીને કુંડલ ઝલકે કાંન કે મુગટ હીરે જડો રે લોલ. ૨
- વાલો મારો વાહે મધુરો વાંસ કે ગોપી સહુ સાંભલે રે લોલ;
અબલા નાંહાંની મોટી નાર કે સહુ ટોલે મલી રે લોલ. ૩
- પેહેરાં ચરણા ને વલી ચીર કે ચોલી કસકસે રે લોલ;
પેહેરા મોતીના સંજુગાર કે મેહેલાં માંન હસે રે લોલ. ૪
- મસ્તગ લીધાં મહીનાં માટ કે ચતુરા ચાલતી રે લોલ;
અંમરીત વેણુ [ને] અંચલ નેણુ કે પરબુને નીહાલતી રે લોલ. ૫
- આવાં બંસીવટને ચોઠ કે રમંવા નાથસૂં રે લોલ;
વાલો મારે બલવંત બીડી બાથ કે ફૂંમલ હાથસૂં રે લોલ. ૬
- રૂડી રમત રંમે રંગીલો કે રાધા રસે ભરાં રે લોલ
તાંહાં તો થઈ રહો થેહીકાર કે વાગે ધૂધરી રે લોલ. ૭
- જોવા મલીઆ ચૌદે લોક કે અંદ્ર તાંહાં આવીઆ રે લોલ;
રૂઠાં પારજાતકનાં પુરપ કે પરબુને વધાવીઆ રે લોલ. ૮
- [.....]
તાં ગાએ નરશહીઓ સુખ જોહી કે લીલા નાથની રે લોલ. ૯

૫૨

[રાગ : : ગરબો]

- સરદનીસાએ શ્રીમહારાજ કે વનમે આવીઆ રે લોલ;
મધ નીસાએ વળડી વેણુ કે ગોપીકા ચાલીઆં રે લોલ. ૧
- શ્રવણે સુણી મોરલીનો નાદ કે ગોપી વાકુલ થયાં રે લોલ;
જે જમ ઉઠાં પોતાને ધાંમ કે તે તમ નીસરાં રે લોલ. ૨

- જેઓ પુરણાનંદ પરીબ્રમ કે સદબુધ સરવ ટલી રે લોલ;
જુઓ નઠણાં ભરી ભરી નાર કે ગોપીકા સકુમલી રે લોલ. ૩
- વચન બોલા શ્રીમારાજ કે “કોહો કેમ આવીયાં રે લોલ;
વલતી બોલી મજની નાર કે “તમ આસરે આવીયાં રે લોલ. ૪
- રંગભર રાસ રમાડો નાથ કે સરદ સોહામણો રે લોલ;
ઉગો સોલ કલાનો ચંદ કે અતી રલીઆંમણો રે લોલ.” ૫
- પુરણ પ્રીત જોઈ પરીબ્રમ કે રુદ્રા લીડીઆ રે લોલ;
વાજે તાલ પખાજ ને જાંજ કે વેણુ વાંસલી રે લોલ. ૬
- નાચે નરહરી નંદકુમાર કે ગોપીકા સહુ મલી રે લોલ;
ચોકમાં ફરતી મજની નાર કે વચે રાધા હરી રે લોલ. ૭
- નવસત સજા છે સણગાર કે પાલવ ધુધરી રે લોલ;
હમચી લે હરજની સાથ કે તાલી લે હાથમાં રે લોલ. ૮
- નાચે નટવર મહનગોપાલ કે જુવતી સાથમાં રે લોલ;
અત્રિક દેવતા રહીને જોએ કે પુરુષે વધાવતા રે લોલ. ૯
- [.....]
- રૂપે રૂડો નરસૈઆનો નાથ કે મનમાં ભાવતા રે લોલ. ૧૦



(૪) સુરત - સંગ્રામનાં પદ

(૫૩-૫૬)

૫૩

આજની રજની ઘન સફલ અવતર્યો,
ત્રેમ ધરી પીયો મોરી સેજ આબ્યો,
હુખ સહુ વીસયુ', સાઈ લેતાં વિષે,
સુખ પ્રગટયુ, ઉલટ અતિ ભાવ્યો. ૧

હું રે સનમુખ થઈ, નાથ ખાથેં ગ્રહી,
તપત્ય તંનનો હણ્યો, મીટ મ્યલતાં;
સુખ તણો સિંધુ તે, આજ મેં લોગબ્યો.
અધુર અમૃત રસપાન કરતાં. ૨

ઉલટ અંગ અતિ, રંગ વાધ્યો ઘણો,
શેજનું સુખ તે આખ્યું વાહાલે;
નારસંહીયાયો સ્વાંમી સુર ઉગે હબ્યેં,
ત્યાંહ-લગે નાથ મોરી શેજ માહાલે. ૩

૫૪

આજની રજની, ભલી-ભાંત્ય શું લોગવી,
શાંમ શેજેં રમ્યો મન મેહેલી;
લોગવી ભાંત્ય શું, કેલવી ખાંત્ય સું,
શું કરશે અરી સોક્ય પેલી. ૧

ભીર કટિથી ખિસે, નાથ જોઈ હસે,
ખાંહ કઠેં ગસે, લાજ છાંડી;
ઉર ઉપયં ભુજ ધર્યો, નાથ સુરત્યે ભર્યો;
અધુર ખડિત કર્યો, ફેલ માંડી. ૨

એ સુખ સખી સુખ કહ્યું નવ જાય;
મેં સિંધુમાં ચરકલે ચાંચ ગોલી;
નારસિંહીયાયો સ્વાંમી ભલેં મિલ્યો,
ત્રેમલીલા નવ્ય જાય તોલી. ૩

૫૫

જન્મનું સારથિક આજ માહારે થયું,
સાંભલે સ્નેહસું વાત કીધી;
સનાથ કીધી હુંને અનાથ જાણી,
મને જાંહ અહીં, પ્રેમસું પાસે લોધી.

૧

પૂરવ પુન્ય આજ માહારું ઉદે હવું,
રજની રંગે રમી કાંહાંન સાથે;
સુરતના સુખનું શું હું વરણવ કરું,
જીતીયો કંથ મેં જાંહ ખાથે.

૨

રહો સદા મંદિર માહારે શ્રીહરિ,
હીન થઈ નાથને પાય લાગી;
સુખ તણો સિંધુ તે આજ મેં લોગળ્યો,
જન્મની ભાવઠ સર્વ ભાગી

૩

મનુશ્યા-દેહનું આજ સારથક હવું,
કૃષ્ણ કીડા કરી લાજ લોપી;
નરસિંહીયાઓ સ્વાંમી ભલે મિલીયો,
શું કરે સાસુડી અધિક કોપી.

૪

૫૬

દંત માં દેઈશ કહું તુંહને કાંહાંનજી,
હરીજન લોકડા હાર્ય કરશે;
સાસુડીને શો ઉતર દીજીયે,
કંથ તો જોઈને કોપ ધરશે.

૧

નણદ ફડાગરી, હીંડે લખતી ચેહેન,
જેઠ-જેઠાણીને અનખ માહારી;
કાંઈ કરીયો નહીં ચેહેન પરનારશૂં,
રાવલે મન્ય જૂઝોની વિચારી.

૨

આજ જો માંનશે વીનતી માહરી,
તોજ્ય અહીં આવીશ કાલ્ય તાહારે;
નરસિંહીયાઓ સ્વાંમી પાય લાગી કહું,
લાભયે ઘેર જાતાં સવારે,

૩

(૫) વસંતનાં પદ

(૫૭-૭૨)

૫૭

[રાગ : વસંત]

આવો રે છોગાલા વાહાલા તાંમને છાંટણાં કરીએ,
કોમલ કંઠ તાંમારો રે વાહાલા, વાંનમાલા ધરીએ. (ટક)
કુંજ કુંજ વનમાં કેસુ ફૂલાં, જોવા શંચરીએ; ૧
શુક પીક માહા મદ ગરજો, મુખ મોરલી ધરીએ.
ચુઆ રે ચંદન અગર કુમકુમ, એકમેકને ભરીએ;
નરસહીઆઆ સ્વામી વસંત લગન છે, અમો તાંમને વરીએ. ૨

૫૮

[રાગ : વસંત]

ચાલ સખી વંદરાવન જઈએ, માંડાં મોહન ખેલે હોળી રે;
એકએક ગોપીને એકએક માધવ, મળી છે માહારસ ટોળી રે;
ચાલ સખી.... ૧
સોળ શણગાર સજ્યા સહુ શાંમા, પહેરાં ચરણા ચોળી રે;
હંસાગમની ગજગતી ચાલે, તે તો ભમરભોળી રે.
ચાલ સખી... ૨
હારા કૃષ્ણજી, જીતાં જન ગોપી, લોપી લાજ વીરાજે રે;
નરસહીઆઆ સ્વામી સંગ રમતાં, ભગતવછળ બરદ છાજે રે.
ચાલ સખી.... ૩

૫૯

[રાગ : વસંત]

ચાલો હરી હોરી રમીએ, બાથ પરશપર લીજો,
કોણ હારે કોણ જીતે માહારા વાલા, કોણ શપરાંણુ દીશે. ૧
લથબથ નાથ બાથ ભુજે ભીડી, હસી મુખ દે કર તાલી,
હો હો હો હો હરજી હારે, ગોપી દેતી ચરશપર તાલી. ૨
હારા કૃષ્ણ ગોવાલ શહીત રે, વસ્ત્ર લીધાં ઉલાલી.
નગન થયાં પ્રીજનાર જ દેખે, આપો વસ્ત્ર વનમાલી. ૩
હાથ વીલાશ કરે [.....] શાંમા, રામા રંગે રાતી;
નરસહીઆઆ સ્વામી સંગ રમતાં, માંતુની આનંદ પાંતી. ૪

૬૦

[રાગ : વસંત]

જખકિ સુષ્ણિ હે વસંતપંચમી, દિલકુ લગી હે ટકેરી;
મારે નાવલિયે ઉપરણો ઓઠો, મેં પેહેરી નવરંગ ચોલી.
જખકિ સુષ્ણિ..... ૧

[.....]:
રતુવર આયો અતિ મન લાયો, મલિ ત્રજવિનતા ટોલિ.
જખકિ સુષ્ણિ... ૨

ચૌવા ચંદન ઓર અરગળા, કેસર ગાગર ઢાલિ;
નરસીયાયા સાંમી ઘેરૈયા, રંગલેર રમસે હોલિ.
જખકિ સુષ્ણિ... ૩

૬૧

કુલો આવે રે, વંનમાંથી વંનમાલી;
વંનમાલી રે, વાલે ગળિ ચારી.
કુલો આવે રે..... ૧

કુલનો તોરો ને કુલની છડી,
કુલનાં છોગાં રહાં, લટકતી લાલી.
કુલો આવે રે... ૨

કુલના છે ગજરા ને કુલના હોર;
કુલના દડુલા ઊછાલે નંદલાલ.
કુલો આવે રે... ૩

કુલના વાગા ને કુલના છે પાગ;
કુલના ભરેલા આવે છે સવળિ ગોવાલ.
કુલો આવે રે..... ૪

મેતા નરસીઆયા સાંમીને રે જોતાં;
જાએ ભવ તંનનાં દુખ.
કુલો આવે રે... ૫

૬૨

મારીશ મા ! મુઠડલી માહાવા !
હું માહારી માડીને માંહોધી રે;
તેથી ઝાઝેરી માહારી સાસુ નણંદને.
તાહારે મન છું સોંધી રે.
મારીશ મા !..... ૧

આ જો રે આંખડલી માહારી,
મેં માંગ શમારીને આંજી રે;
નંદ તણા નાંહાંધડીઆ છોહોરા,
હું નહી જાંજી તાહારી ગાંજી રે.
મારીશ મા !..

૨

હું અબલા અતિ આતુરવંતી,
તું ભમરો ભળભોગી રે;
પ્રેમની વાત નરસહીઆઆ સ્વામી
શું જાણે પેલા જોગી રે.
મારીશ મા !..

૩

૬૩

રસભર હોળી રે હોળી આવી, રમતાંતા નાથ સુખણુ રે;
કાંમની કાહાન સખા સહુ સંગે, ન માને કોઈની આણુ રે.
રસભર.....

૧.

એક પાસે અબળા સહુ જીભી, એક પાસે ગોપાળ રે;
બળીઆ છો તમે બળભદ્રવીર, આજ લેહેવારો નંદલાલ રે.
રસભર.....

૨

વચન સાંભળી વીનતા કેરાં, વીકરો વીઠલ વીર રે;
અબીલ-શુલાલે ગુધ મંડાણાં, શોભા ગુમનાં તીર રે.
રસભર...

૩

થઈ આકુલી કામ-વાકુલી, શનમુખ શાંમા ધાર્ધ રે;
હાલ પડી હઠીઆં નહીં તારે, હરીને રહી શાઈ રે.
રસભર....

૪

એક ચુંબન દેતી ને કાન મેં કેહેતી, બળીઆ હું તમારી રે;
હારા હારા કહોની હાહુ, હાર લીધો જિતારી રે.
રસભર.....

૫

એમ બકમજોળ હોએ, કલોલ વંદાવનમાં થાએ રે;
લોટપોટ તહાં થઓ નરસહીઓ, ચરણ તણી રજમાંએ રે.
રસભર.....

૬

૬૪

[રાગ : ધુવાર]

રંગીલો ફાશુન ખેલીએ હો, હાં રે ખેલીએ હો,
ખેલત રાધાજીકે કંથ. રંગીલો.....(ટેક)

(ભથલો)

- તેલ રંગીલો ને, શુભાલ રંગીલો, રંગીલો કેશર સાર;
રંગરંગીલી બેડી બની હે, રે રંગીલી પીચકારી હાથ.
રંગીલો..... ૧
- સાડી રંગીલી ને વાઘો રંગીલો, રંગીલી લાલગુફી પાથ;
રંગરંગીલી ભાત બની હે, રે રંગીલી રાધાજીની આડ.
રંગીલો..... ૨
- ગોપી રંગીલી ને ગોવાલ રંગીલા, રંગીલો જમુનાનો નીર;
રંગરંગીલો ખેલ મચો હે, રે રંગીલો રાધાજીકો ચીર.
રંગીલો..... ૩
- શાંમ રંગીલો ને શેવક રંગીલા, રંગીલો કાશુન સાર;
રંગરંગીલો નરસૈઆચો સ્વાંમી, રે રંગીલી ગાઈ છે ધુવાર.
રંગીલો..... ૪

૬૫

[રાગ : વસંત]

- રાતિ મોલ ધરો માહારા વાલા, રાતિ રજ ઉડિ;
રાતો વનમાં કેસુ કુલો, રાતિ કેસુડિ.
રાતિ..... ૧
- રાતા દંત ચુધાજિ કેરા, રાતિ જુમનાં તડિ.
રાતાં વૃંદાવનનાં પંખિ, સુડો ને સુડિ.
રાતિ..... ૨
- રાતા સાહુ સૌ સાંખ્યોને, રાતિ કર ચુડિ;
નરસૈયાચો સ્વામી સંગ રમતાં, અતિ રસમાં યુડિ
રાતિ..... ૩

૬૬

[રાગ : વસંત]

- વસંત આવી માહારા વાહાલા, ચાલો વંદાવન જઈએ;
આપણુ બેઠું બેલડીએ વલગા, ઘેરીઆં થઈએ. (ટેક)
અળીલગુલાલની રેલ ચાલે તાંહાં, હો હોરી કરીએ;
વનમે વળડે વાહાલો વાંશલડી, તાંહાં સ્નેહ ધરી સુણીએ. ૧
- શરખે શરખી બેઠ મલીને, પ્રેમ પાલવ ગ્રહીએ;
નરસંહીઆચો સ્વાંમી વસંત બેલે, તાંહાં બેવાને જઈએ. ૨

૬૭

[રાગ : વસંત]

વસંત ભલે ઊઠ્યો રે, વરતો જોજોકાર;
અખીલગુલાલ ઊઠાડે અતી અખલા, સુંદરી ખેલે કાગ....(ટેક)
પાડલ પરેમલ આંખા મોર, ગુલાલ કેશર ઘોલ;
શહી રે સમાંણી રંગભર રમતાં, તારણી મુખ તંખોલ. ૧

અદાર ભાર વણુશપતી મોરી, કેસુ લેહેરે બચે;
નરશંહીઆચા સ્વાંમી સંગ રમતાં, ઊલટ અંગ ન માચે. ૨

૬૮

[રાગ : વસંત]

વસંતપંચમી કેરી પુજા, શ્રીરાધાને ઘેર કરો ;
સોનાપાટે શામ પધરાવો, વાલાને વ્રજનાર વરો.
વસંતપંચમી.... ૧

આંખા કેરો મોહોર મંગાવિ, કેસર ઘોલી કલસ ધરો;
અખિલ-ગુલાલે મુખ રંગીને, સામલિયાને સંગે કરો.
વસંતપંચમી... ૨

વસંતનાં મુખ દેસે વાલો, ચરણ-કમલમાં ચિત ધરો;
નરસંઘાચા સામી સંગે રમતાં, કરાં હમારાં પાપ હરો.
વસંતપંચમી.. ૩

૬૯

સજની ! સારું રે સારું, માહારી ખેડેની,
શાંમળીઆનું શ્યાંઈ રે ,
મુખડા સાહામુ જોઈ રહીએ,
એ શું પૂછે કાંઈ કાંઈ રે.

સજની ! ... ૧

રમવાની રત આવી રંગે,
સહીઅર સહુ ચાલો રે;
અખીરગુલાલે ભરી ભરી ખોળા;
વંદરાવન મેં ચાલો રે.

સજની !.... ૨

રસનો ઘેહેલો છે ગિરધારી,
રસીઓ માઘો માસ રે;
રસણી રામાં મળી રંગીલી,
રસીઓ નરસહીઓ દાસ રે.

સજની !... ૩

૭૦

[રાગ : વસંત]

શાશરીઆં દેખે મહારા વાલા,
કેમ રમવાને રે આવું રે;
પ્રીતલડી કરતાં થું કીધી,
કઠણ પડી (છે) હાવું રે. શાશરીઆં.... ૧
આજ સખી મહારા મંદિરીઆમાં,
નણ્ણીએ મેહેણું દીધું રે;
ભાભીજીને બુદરજીએ,
કાંઈ(ક) કામણ કીધું રે. શાશરીઆં.... ૨
વાત છળીલા નવ રેહે છાની,
ચઢી આઝેરે હોઠે રે;
નરસહીઆયા સ્વામી સંગ રમતાં.
[...]

શાશરીઆં.... ૩

૭૧

[રાગ : વસંત]

હરખભરી હોળી રે હરજી ! રમીએ હોડાહોડ રે;
વસંતમાસ વિનોદો વિકૃલ, પોહોંચે મનના કોડ રે.
હરખભરી.... ૧
ચઢ્યા ચંદન અગર રસ ભિતમ, છોળ કરીને છાંટે રે;
અમો તમોને ગુલાલે ભરીએ, આજ તજીને આંટે રે.
હરખભરી.. ૨
વચન સુણીને વીનતા કેરાં, પીચકારી કર લીધી રે,
તેલ-ગુલાલે ટપકે ચોળી, એમ લીલા ખહુ કીધી રે.
હરખભરી.. ૩
કેસરરસ કસ્તુરો ભેળો, મુખ પર રેલા ચાલે રે;
નારી નર કો નવ લહેવાએ, કાંહાંનડ કેરી કાલે (રે).
હરખભરી.. ૪

અધાંધ રસ અતોલ મહીમા, વરણવો કેમ જાએ રે;
રસના હોએ નેત્ર નરસહીઆને, તો વરણવીને ગાએ રે.
હરખહારી... ૫

૭૨

[રાગ : : વસંત]

હું નીલજ ને તું તે કરતાં, સરખાં બેહુ મળાં રે;
તાહારા સંગ થકી શામળીઆ । મોણસ માંહાથી ટળાં રે.
હું નીલજ ને... ૧

પીહેર સાસરું સરવ તણને, બુધર માંહે લળાં રે;
પરણ્યો કેહે હવે પીહેર પધારો, પરથમ એહ રળાં રે.
હું નીલજ ને... ૨

દીપકજ્યોત પતંગ દેખીને, પાછાં તે ન ફરાં રે;
નરસહીઆયા સ્વામી વસંત રમતાં, નેનમેં નેન મળાં રે.
હું નીલજ ને.... ૩

(૬) હિં ડોળાનું પદ

(૭૩)

[રાગ : બિલાવલ]

ઝૂલે હિં ડોલે પ્રેમસુ, બેહુ સરખે તે સરખી નેડ રે
ઝૂલે છે રાધાજી પાતલા રે, સામલિંયા સુ કરતી હોડ રે.
ઝૂલે..... ૧

સહુ ગોપી ઘાલે ઘૂમણી રે, તે કરતી તે મોડામોડ,
હિંદોલો ગગને ચડયો રે, રખે પડતા શ્રી રણછોડ રે
ઝૂલે..... ૨

તમે નીરખોની કૃષ્ણ કોડામણા રે, એહોની પ્રભુ
તમારે નથી કાંઈ ખોડ,
ચરણે તમારે રાખજો રે, નરસૌયો કેહો કર નેડ રે.
ઝૂલે..... ૩

(૭) મોરલીવિષયક પદો

(૭૪-૮૧)

૭૪

આવો આવો રે નંદલાલ ! રંગભેર આવોને;
મને તમ સંગે જીવનો આણુંદ, રંગભેર આવોને (ટેક)
આ સોભા તમારી સી કવું, મુખે કહી નવ જાય રે;
સાંમલીઆ તારા દરસન થકી રે, એક પલક જુગ વીહી જાય રે.
રંગભેર આવો ને ૧

દરસન વીના દઆલજી ! મને ઘરમાં ના મલે મુખ રે,
સાંમલીઆનું મુખડું જોતાં, જાએ તરસ ને જુખ રે.
રંગભેર આવો ને ૨

જલ જુમનાંને ત્રઠ રે, હરી વાતા વેણુ રસાલ રે;
[.....] , ગોપીજન જમ તમ જાઅ રે.
રંગભેર આવો ને ૩

અવલાં પેરાં હોઢણાં, ને અવલાં સજાં શણગાર રે;
ખાજુ તે બંધ કોટમાં રે, ને ગોપી હાથે બાંધા હાર રે.
રંગભેર આવો ને ૪

અલબેલો તાં વાઅ વાંસલી, ને ગોપીજન ગાઅ તાંહાં ગીત રે,
નરસીઆના સાંગી સાથે, પુરણ બાંધી પ્રીત રે.
રંગભેર આવો ને ૫

૭૫

જિભો રહેને રે ગોવાલિયા, તારી મોરલી મીઠી વાય;
છેલ છબીલાં નંદના તું તો, ગીત મધુરાં ગા[ય].
જિભો.....૧

એવા નગણા ન થાઈએ નાથજી, તમને નંદખાંખાની આણુ;
મધુરી-સી વાય મોરલી તો, આપું મધનાં દાંણુ.
જિભો.....૨

રાજની ચાલ ચતુરાં જોઈને, મારાં નેતાં નિરમલ થાય;
નાચી ફેખાડો નાથજી, મારાં ભવનાં પાતક બાય.

ભલો.....૩

કાંમણુ-ટુમણુ તારા દિલમાં ભરીઆ, આખડીમાં છે જન્મ;
વસ કીધી મજ-વિનતા, એવા કયાં સિખ્યા 'થા મંત્ર ?

ભલો.....૪

મારા સંમ જો મુને સીખવો, તમે જાણો સર્વે પેર;
સાંઝ સવારે સાંમલા, તમે આવજો મારે ઘેર.

ભલો.....૫

તું તો નંદ તણો નાનડિયો, ને કાંનજી તારું નામ,
હાણુ લીધાનો ખપ કરો તો, આવજો ગોકુલ ગામ.

ભલો.....૬

રાજનું મુખ ફીકડે મુખ ઉપજો, તમે ઘણી રાખો છો મેર;
નરસૌના સ્વામી સામલા, તમે કરજો લીલાલેર.

ભલો.....૭

૭૬

તારી મારલીએ મન મોહું રે, વંદરાવન મારલીવાળા;		
મેં તો ઘરનાં કાંમ ખોઆં રે,	„ „	૧
હું તો દોતાં દોણી ભુલી રે,	„ „	
મેં તો પ્રેમે વાંછડાં ધવડવાં રે,	„ „	૨
હું તો જન્મનાં ગઈતી પાંણી રે,	„ „	
તારું મુખ હું જોઈ જોઈ કુલી રે,	„ „	૩
મેં તો અવળાં આસરણુ હોડાં રે,	„ „	
મેં તો માથે છેડો મેલો રે,	„ „	૪
કાનુડો કાળો ને છોગાળો રે,	„ „	
મુને કાંઈએક કાંમણુ કીધાં રે,	„ „	૫
મારાં ચંત હરી માંની લીધાં રે,	„ „	
મેં તો રેતાં જ બાળ મેલાં રે,	„ „	૬
મેં તો ધાવતાં બાળ વછોડાં રે;	„ „	
માંને મેતા નરશીલઆનો શાંમી રે,	„ „	૭

૭૭

[રાગ : પ્રભાત]

નંદના કુંવર અલખેલા, તાહારું મુખ જોવાને આવી રે;
પકવાંન મીઠાઈ (ને વળી) મેવા, તાહારે કાળે લાવી રે;
નંદના કુંવર.....૧

અડધી રાતે વેણ વગાડી (તે), માહારે મંદરીએ શંભલાઈ રે;
કામકાજ ધરધો મુકી, આતુર થઈને આવી રે;
નંદના કુંવર... ૨

જેઠ-જેઠાણી દીઅર માહારો, સાસુડી ઘેર ખીજે રે;
નરસૈઇઆચા સ્વામી સંગ રમતા, સદા હરીરસ ખીજે રે.
નંદના કુંવર.....૩

૭૮

મારા વાલાના વંનમાંહાં, વાગે રૂડી વાંસલડી;
હું તો થેલી રૂડું ઘરમાંહી, કાને દીધ સાંકલડી. (ટેક)

ખેડુ વીના જલ ભરવા રે ગઈ'તી, ને સીર મેલી જિહાંણી;
ગજ ગજ લગ [...] વલગી, ખેડીલાની મુધમુધ ભુલી રે.
વાગે.....૧

દુણી મેલી ગોઝિ દોવા રે ખેડી, ને સરિ બીજાંણી નવ જાંણી રે;
વાછરવાંને ભરસે રે મેં તો, ખાલક ખાંધાં તાંણી રે.
વાગે.....૨

તાંવાં ઘીઇ તકરમાં રેડાં, ને દુધમાં રેડાં પાંણી રે;
નેતર લઇ નાવલીઓ ખાંધો, ઘરનો થાંભલો જાંણી રે.
વાગે.....૩

સાકર મેલી મેં તો સાક વધારાં, ને મોદીક મરયાં લેલી રે;
રસોઇ કરતાં પ્રેમરસ ભુલી, સુઠ સેવૈયા મેલી રે.
વાગે.....૪

સાસુ કે' વૌજીને વંતર વલણ, અખત દેખડાવા રે;
દીયરીયા કે 'લાખીને ખાંધીને, સાહકડે (?) સંમ ભાવું (?) રે.
વાગે.....૫

પાડો સણ કે' એની પેર હું જાંણુને, રચો વંદરાવંન રાસ રે;
મોરલી વગાડે પેલોં નંદનો [નંદ], મોરલીમાં ચીત જસ રે.
વાગે.....૬

સેરી વાલવી ભુગલ ભીડવીને, મારો વાલો વંદરાવન જાઅ રે;
 ભલે મલો મેતા નરસીનો સાંમી, ગોપીઆને આણુંદ થાઅ રે.
 વાગે.....૭

૭૬

[રાગ : ગરબી]

રંગભીના રંગની રેલ છે, રંગીલાજી !;	
મારા અલખીલા લાલ છે, ,	૧
રસની જાણો છે રીતડો, ,	
પાતલીયા તમથી પ્રિતડો, ,	૨
તાડું છોયું ચિત ખુતી રચું, ,	
મુખ જેખી મુખ મારું ગયું, ,	૩
તારી મોરલીને નાદે કરી, ,	
સરવ મોહ પમાડી શું હરી ? ,	૪
તારી મોરલીમાં જાડુ ઘણું, ,	
તાંણ્યાં મન અખલાતણાં, ,	૫
નરસી મેતો કે' વાલ વધારિયે, ,	
પ્રિતમજી સેજ પધારિયે, ,	૬

૮૦

વજાડી વાંસડલી વનમાં રે,	
કે ચટપટી લાગી છે તનમાં રે.	૧
સુંછી સુંછી આતુર અતિ થાઉં રે;	
કે જાણી હું તો સરવ મેલી જાઉં રે.	૨
આલી હું તો ઘરધંધો મેલી રે;	
કે ઘરને ઠેરાવી ઘેલી રે.	૩
જોયા મેં વાલાને જારે રે;	
કે તનડું ટાહું ઈયુ તારે રે.	૪
માવાની મોરલીમાં મોઈ રે;	
કે કુલની મરજાદા જોઈ રે.	૫
નરસી મેતો કે થો છે રંગરેલું રે,	
હવે કેમ મોહનને મેલું રે.	૬

૮૧

સાંમલીઆ તુઝ સાથે રમતાં, સંસારડાની સુધ ટલી;
દેવકીનંદન કંહનેઆને, નયણ નીહાહુ રે વલી વલી.

સાંમલીઆ....૧

સરદપુનમની રાત અજવાલી, વીઠલે વાયે વેણુ રલી;
આપોપે શંગાર કરીને, ચત્રભુજ ચરણે જૈય મલી.

સાંમલીઆ...૨

પુરવ પુન્ય કરી હરી પાંમી, ચરણ-સરોજ ન મેહેહુ હલી;
નારૈયાયા સ્વામી સંગ રમતાં, ગર્ભાસના દૂર પલી.

સાંમલીઆ....૩

શૃંગારનાં પદ

(૮૨-૧૩૦)

૮૨

અદ્યા ! કેમ વાયુ' નથી કરતો રે;	
કે કોઈની લાજ નથી ધરતો રે	૧
ધાયુ' છે શુ' તારા મનમાં રે,	
રોકીને ઊભો છે વનમાં રે.	૨
એકલડી જાણી તેં મુજને રે;	
સીખામણ આપીસ હું તુજને રે.	૩
મુજમાં ને તારું કાવે રે;	
જયોદાને કે જો પરણાવે રે.	૪
પરણી એક પોતાની કરીયે રે;	
ખીજને કેડે નવ ફરીયે રે.	૫
નરસી મેતો કે' સાચું ખતાવે;	
પરણ્યા વિના પાર ને આવે રે.	૬

૮૩

આંગણીએ મનોહર રે, મોરલી વાઈ ગચ્છો રે,	
હાવે કેમ જીવું રે મોરી માય,	
કાળજીને છેડું રે કપટી કાંઠાંનુડે રે,	
તે તો મુને સાલે હાંડા માંહ. આંગણીએ...૧	
અમે તો અમારે રે મંદિર ઊભલાં રે,	
વાટડીએ જાતાં દીડો કાંઠાંન;	
મીટનો મેળાવો રે સખી માહારે તાંહાં હવો રે,	
વાલે માહારે કરી નંદણાની સાન. આંગણીએ...૨	
જીવજીવ તે જાતાં રે, મરી અમે શે ન ગચ્છાં રે,	
રહાં રહાં ગાત્ર ગળવા કાજ;	
લાળ તે ખતાવો કેઈ જૂઠર તણી રે,	
હાવે હું તો કહું છું મૂકી લાજ. આંગણીએ....૩	

વ'દરાંવન શોધુ' રે સહીએર સહુ મળી રે,
જેઉં જેઉં જલ જમુનાંતુ' તીર;
શામાને સંઘાતે રે, સરવ સાહેલડી રે,
નધણે ભરી ભરી આવે નીર

આંગણીએ...૪

જમુનાને તીરે રે, ગૌજિધેન ચારતા રે,
વાલો રમે ગોવાળીઆની સાથ;
મુગટ બિરાજે રે, માથે મારપીછનો રે,
સુંદર મારલી હરિને હાથ

આંગણીએ....૫

સુધખુધ બૂલી રે, ત્રિકમ તમ વિના રે,
સાંભળીને બાળપણનો સનેહ;
નિરશુભગારો સજન શું કરે રે,
રંગે રમાડી[ને] દીધો છેહ.

આંગણીએ...૬

મનનો મેળાપી રે સખી મુને મેળવો રે,
પ્રીત - વીનતા કેરો આધાર;
નરશઘઆચો સ્વામી રે, જો આવી મળે રે,
કરી રાખું હર્ષહા કેરો હાર

આંગણીએ...૭

૮૪

“આ કોણ આબ્યુ' રે, માહારે આંગણે રે,
નહી' રે ઉઘાડું હું દાર;
જાઓ જ્યહાંથી આવ્યા રે પ્રભુજી ત્યાંહાં,
જ્યાંહાં તમ્યો કીધલા હોય વિહાર

૧

કુસુમચી સેજયા રે, આ સજ(?) સુ'ની રહી રે,
જાલડીયો શો દીધો તો મુજ હાથ;
કેઈ રે ભાંમનીયે રે, તમને લોલવ્યા રે,
સાચું તમ્યો માંનો રે, માહારી સાથ.”

૨

“દારને જિઘાડો રે, ઉત્તર દીણ્યે રે,
માહારે તુજ સખી નહી કોય,
નીંદરડી તે આવી રે ગોરી તાહારે આંગણે રે,
સુંદરી તું મન વિમાંશી જોય.”

૩

પાલવડો તે સાહી રે, પાસે તેડીયા રે,
પ્રેમ લીધા રુદિયા સાથ્ય,
નરસિંહાચા સ્વામી રે, આજ ભલે મદયા રે,
મેહ ઘણોને થોડી રાત્ય.

૪

૮૫

[રાગ : ભૈરવ]

આજ હું સ્વપનામાં જાગીને જાગી,
જાણું માંદારા વાહાલાજીને કંઠે રે લાગી
અતી રંગ કીધો વાહાલે, અધરરસ પીધો;
સેજ પરથી વાહાલાજીને ઉપર લીધો.
સખી રે સમાંણી, માહારું સ્વપનું વિચારો;
નરસિંહાચો સ્વામી, માહારે મંદિર પધારો.

૧

૨

૪

૮૬

[રાગ :]

આજ તાહારી શોભા સાંભલે, મુજ આગલ ગાઈ;
શણગાર સુધનતા જોઈ વલી, કે હું ધ્યાને ધ્યાઈ, આજ...૧
મીડીએ ચડી શીશ ઓહોલાવતી, કેશ તણી રે વડાઈ,
કુલે ભયો રે અંબોડલો, સુગંધે છકાઈ, આજ...૨
તાંહાંથી ઉઘર રસ ઉપનો, રસે છબછબતી ચાલી;
કંચન માંડેથી કલક દઈ, વદન વાધ્યુ છે સોલી, આજ...૩
અંજન-રેખા આંખડી અરીસે કીધી;
ત્રિભોવન - શોભા નયણમાં મરજદા કીધી. આજ...૪
તિલક - રેખા અગમદતણી, કરી હીંડે સોહાગી,
આંગણે ગગન-ચશિ નિરખીને, અહેવા ડાલવા લાગી આજ...૫
ભૂષણ નાનાવિધ તણાં, ચાલ ભરી દસવીસ,
મન ભાવે તે પહેરીએ, સખી છે આશીશ આજ...૬
વસન ઉપર વસન ઉઢાલીયુ, દયા કીધી બ્રહ્માંડ;
નહીં તો તેને [...] આજ...૭
એક સખી સન્મુખ રહી, બીડી વાલી ખવરાવે,
ચટકે અધિક રસ ઉપજે, તનમન જીવયા રે. આજ...૮
ભણે નારસિંહો બહુ, ભલો વાધ્યો છે રંગ;
[... ..] આજ...૯

૮૭

[રાત્ર : : દેવગંધાર]

આજ મહારે આનંદની હેલી રે, નજીતમ દેહે (યા) માહારા
નાથજી પધારા,
સુખ દીઠડે થઈ ઘેલી રે. ૧

તરીઆં તોરણ હવારે બંધાવુ, પહેરુ નજીતમ ચોલી રે,
કુંકુમ કેશર ને કૃષ્ણાગર, છાંટીસું રંગભર શેરી રે.૨
સનાથ(ન) કીધાં શામલીએ વાહાલે, માંન ઘણા રે કીધાં
મેંધાં રે;
નરશઠઆચ્યા સ્વામી સંગ રમતા, સુખડાં કીધાં સોંધાં રે ...૩

૮૮

આઈવાં આસ ભરાં રે, વાલાજી ! અમો આઈવાં આસ ભરાં રે
વીંધાઆં મન મહીં રે, મોહનજી ! ,, ,, ,,
તારી મોરલીએ મન મોઆં રે વાલાજી ,, ,, ,,
સુતને રે મેલી, અમો પતિને રે મેલી, મેલી કુલમરજાદ
માતતાતને વીસારાં મોહનજી ! તે સાંમ તમારે કાજે રે.
વાલાજી...

એવાં વચન રૂણીને હરી હસીઆ, આપણે રમસું જોરાજોર;
મોહા રે કુલની તમો માલુની, પુરુ તારા મનડાંની આસ રે.
વાલાજી...

સુંદર રજની સરદપુનેમની, ને સુંદર આસો માસ,
નરસીઆના સાંમીની સજે રમતાં તે રજની હવી
ખટમાસ રે
વાલાજી....

૮૯

[રાત્ર : : કેદારો]

આવા મીઠડલા ત્યા જોલ જોલે,
અજોલડે જોલાવે રે;
કાંધક મીટ રદીયા માંહે જાણે,
મૂછાં મહન જગાડે રે. આવા....૧

મેં જાણ્યું હવણું નહિં જોલું;
વાતલડી પ્રીયા પેલી રે;
કંઠરપ કોટ કલેવર સુંઠર,
નિરખતડી જો ઘેલી રે.

આવા...૨

ક્ષણુ એક રહી ન સકું રુસણલે,
મનમથ મદે માન રે;
નરસીયાયા સ્વામી સંગ રમતાં,
પીઠડો ચતુર-મુજાણુ રે.

આવા....૩

૯૦

એક વાત કહું વાલાની રે, ચિત હર્ષ સાંભલ સાહેલિ !			
લટકાલા નંદલાલાની રે,	"	"	૧
એ છે સાંભળવા જેવી રે,	"	"	
મુજી અંતર ધારી લેવી રે,	"	"	૨
એક વાત અલોકિક રુડિ રે,	"	"	
એને રંચ મ જાણો કુડિ રે,	"	"	૩
એવું ચરિત્ર કયું વનમાલી રે,	"	"	
હું કૌણ નેણે લાલી રે,	"	"	૪
મેં નૌતમ કૌતુક જોયું રે,	"	"	
જોતામે ચિત મારું મોયું રે,	"	"	૫
નરસિ મેતો કહે જોષિ સાથે રે,	"	"	
કીધો જ્યાલ અલોકિક નાથે રે,	"	"	૬

૯૧

એરા આવો ! સું જાવો છો રીસમાં જો;			
પુરા નથી થયા પચીસમાં જો.			૧
તારે આવડો તે સો છે આંખજો જો;			
જોનાં તેના કરતાં તમે []			૨
તારી પોળના ઠગારા લોક છે જો;			
પરજુ પ્રીતડીને જાણનારો કોક છે જો.			૩
પરજુ પીરીત કરીને સું જાવજો જો;			
કાલે કાલ ને આજ સુ વાવ છે જો.			૪
ઘણી ઘણી ખેલે છે [] જો;			
વાત મને નરસીઆના નાથની જો.			૫

૯૨

ઓરા આવોને સુંદર સાંભ ! પુછું એક વાતડી રે;
હીચકાની પુરો હામ, ઠરે મારી છાતડી રે. ૧
સરવ જાંણીને થાઓ અજાણ્ય, પુછું એક વાતડી રે;
છે આગુની ઓલખાંણ, ઠરે મારિ છાતડી રે. ૨
આવી કરો અલૌકિક ખ્યાલ, પુછું એક વાતડી રે;
રૂડા લટકાં દેખું લાલ ! ઠરે મારિ છાતડી રે. ૩
તમે જાઓમાં બીજે ઘેર, પુછું એક વાતડી રે;
કરો આવીને લીલાલેર, ઠરે મારી છાતડી રે. ૪
આજ રાતાં થયા છે નેણ, પુછું એક વાતડી રે;
વાલા બોલોને સુંદર વેણ, ઠરે મારી છાતડી રે. ૫
પેરો કેશરીયા શરપાવ, પુછું એક વાતડી રે;
નિત નરસી મેતાના નાથ ! ઠરે મારી છાતડી રે. ૬

૯૩

[રાગ : રામઘી]

કાંમણુ તે જમલાં, જેણે મારો વાલોજી વસ થાયે રે;
યોગ જગન જપ તપે વસ નાવે, તે કાંમણુ ઉપર રીઝે રે.
કાંમણુ.....૧
કાંમણુનું કારણ છે સવણું, જો કાંમણુ કરિ જાણે રે;
અનેક ઉપાય કરે જોરે, બીજા તો અવર વસે કસ નાવે રે.
કાંમણુ....૨
કાંમણુ છે નારીનાં રે નયણાં, મોહન કીકી માંહે રે;
નરસીયાયા સ્વાંમી કાંમણુને વસ, જેને નિગમ નેતિનેતિ
ગાયે રે. કાંમણુ....૩

૯૪

[રાગ રામઘી]

કાંહાંન ! તૂને ભાગ્યનીયે બૂલવિયો,
હાલો ડમરો [ચતુર સુ]જાણુ રે;
તું કહે તો કેહેને વશ થાવું,
તુહને વેધ્યો નૈણાંને બાણુ રે. ૧

મેં તુહુને વાયો મહારા વાહાલા,
મ કરીઆં આપ વખાંણુ રે;
જ ચંચલ દેખી લોભાંણુ,
તોહારા સિથલ થયા સંધા સારે.

૨

સુરીનર સુનીને તું સંપૂરણુ,
પૂરશ પૂરણુ પરમાંણુ રે;
નારસીંહીયાયા સ્વામી મેં તુહુને જાંણ્યો,
તું તો વિરજ જુવતીનો પ્રાંણુ રે.

૩

૯૫

[રાગ : કેદારી]

કુખજાને કહેજો રે, ઓખવ એટલું રે.
હરિ હીરો આવો રે તાહારે હાથ;
જતન કરીને રે, પ્રભુજીને જાળવજો રે,
માનજો શિખામણુની વાત.

કુખજાને....૧

ઝાઝો ન જગાડીશ રે, જાદવરાએને રે,
હરિતું છે સુકોમળ અંગ;
શેજ તું શમારજો પ્રભુની કૂલડે રે,
નીત નીત ધરજો નવલા રંગ.

કુખજાને...૨

પ્રભાતે ભઠીને રે, પ્રભુને તું પૂછજો રે,
વાલીને છે મહી-માખણુની ટેવ;
જે જે જોઈએ રે, પ્રભુજીની સેવમાં રે,
તે તે આજી આપજો તતખેવ.

કુખજાને...૩

શિવ ને વિરચી રે, મોહોટા માહા મુનિ રે,
હરિનો નવ લેહ કેઈ પાક;
ઝાઝો ને આશકો (રે), ગોરી કરવો નહીં રે,
મનમેં ના આજીશ [અ]હંકાર.

કુખજાને....૪

કંસની હાસી રે, પેલી કુખજા રે,
તેહેનો શામળિયો ભરથાર,
નરશર્ધઆઓ સ્વામીરે, તાંહાં રંગ રમો રે,
ખાંધ પ્રીતે પધારા મોરાર.

કુખજાને...૫

૯૬

[રાગ : : પ્રભાતિ]

કોંણુ પુનેં કરી, નાર્યું હું અવતરી, અક્ષત મુકા મંત્ર
લણી માથે. ૧

જમુનાં જલ ગાગરડી ભરાવે, માથા ઉપર મેહેલાવે;
કેર કરાડ જાંચે ચડતાં, ખલ કરી નાંહોડી ઝલાવે. ૨

ગાય દોહરાવે, ગાગરડી ઝલાવે, વહી ઘર લગી સાથે તેડે;
અડધે ખોલે ખોલવા આવે, કાંનજી તારે કેટે. ૩

કોઇક વેલા એની પાસે, લાંબી વેણી ગુથાવે;
ડુબિર સીંદુર શું માંગ ભરાવે, લિલવટ ટીલડી સોહવરાવે. ૪

ગોરું બદન, ગલોલાં સરખું, તેહને ઉખટણું કરાવે;
વદન પખાલી એની પાસે, ફરી ફરીને દોહરાવરાવે. ૫

કોઈ વેલા એહના ખોલામાં, સંગ મલીનેં પોટે;
પેહેરું પીતાંબર એહનું લેધને, તું ઉર ઉપર ઓટે. ૬

આવ ભાવ એ તો કરે રે ઘણેરા, તું તો લખકા તોડે;
એહના અંગ ઉપર અંગ મોડી, અલવેશું આલસ મોડે. ૭

મશેમશે એહને કરથી લેધને, વાંસલડીને વળડે;
એહના સુર શું સુર મેલીને, એ સાથે ગવરાવે. ૮

નાગરવેહ ખીડી નવ આવે, એ પાસે ચવરાવે;
અધર અમૃત રસપાન કરાવી, મુખથી ખીડી બહલાવે. ૯

[.....] એહું રમકડું કીધું, મરકટ પેર નચાવે;
નરસિંહાચો સ્વામી છે રે ઢલકણે, વિષ્ણુ તેડે ઘેર આવે. ૧૦

૯૭

ગીરનારી બાબા ! એડે મારે ભાર ઘણે;
નંદલાલ ! વાતો કેમ કરીએ. એડે....(ટેક)

સરવ સોનાનો મારે સીર ઘડો,
હાથ સોનાની ઝારી;
રાધાજી પાણીરાં નીકળાં
સોળ વરસની નારી રે. વાતો કેમ કરીએ.—૧

લટકેથી આવું હું, લટકેથી જાવું,
લટકામાં સમજાવું રે;
એક ગડી તમો ઉભા રેજો,
ઘેડો મેલી પાછી આવું

વાતો કેમ કરીએ....૨

એક ઠેકાણું તમોને બતાવું,
તાં જઈ ઉભા રેજો;
મનતનની આપે વાતો કરીશું.
મારા જોખનીઆનો રસ લેજો.

વાતો કેમ કરીએ...૩

સરવ સોનાનો મારે પાવ જ ટોડો,
હાથ સોનાનો ચુડો;
બલે મળો મેતા નરસીનો સાંભી,
સાંમલીઓ વર રૂડો

વાતો કેમ કરીએ.....૪

૯૮

રામ : : આશાવરી]

ગોરી તાહારે લટકે ચટકો લાગો,
તેણે મન મોહું મોહી રૂર;
ભમર-કટાક્ષ અપલ ગતી ચીતવે,
રૂઢઆથી નવ વીશરું રે.

ગોરી.....૧

નાકે ફૂલી ધુધટપટ શોહો,
મરકલડે મન મોહું રે;
વદન જોઈને વિરચી વગુતા,
કરી કરી ઘડી છ અંદ રે.

ગોરી.....૨

આ જે અનોપમ અખલા એહેવી,
ત્રીભોવનમાં નહી દીડી રે;
નેત્રકમલમાં વાત કરી તે,
તે રૂઢઆકમલમાં બેઠી રે.

ગોરી...૩

જેણે એકમાં વાલો વરા કીધો,
શ્રી શ્રીખલાન - કુમારી રે;
નવરંગ નેહ નંદનંદન સું,
નરસોઈઓ જાએ બલીહારી રે.

ગોરી.....૪

૯૯

[રાગ : : કેદારો]

ધણે' ધણે' ઠાડે વાલો મિંદર પધારિયા,
હવે મન કરિ રહો હેઠું રે;
મગુણ સાંમલીયો સહેજે પાંખી,
દોહલો દિન સે વેહું રે.

ધણે.....૧

વાલો માહારા સાર કીધી, તમે સમરથ સ્વાંમી,
આવીલા અંતરજામી રે;
પ્રેમ ધરિ મારે મિંદર પધાર્યા,
થિર થે રહ્યો બેઠ નામી રે.

ધણે.....૨

વાલો માહારા ખટદશ રૂપ સજી સુખ આશુ'
ફૂલડે સેજ સમારું રે;
નાનાવિધના લોગ સમરપૂ',
તન મન ઉપર વારુ રે.

ધણે.....૩

વાલો માહારા મનડામાં ચિતડામાં નો'તુ તે,
પ્રેમ આનંદ પામી રે;
અણુચિતબુ' આલિંગન લીધું
મિલ્યો મેતા નરસીયો સ્વાંમી રે.

ધણે.....૪

૧૦૦

આલી જુવતી-જુથ મલીને,
રયો સુખ પર રંગ ઢલીને,
તે મિશ પાંણી લરવાતું રે,
માંઈ કાંમ બીજું કરવાતું રે,
મેલી કુંજ અનોપમ માંથે રે,
આલી તાલી દેતી હાથે રે,
મન મોહનને રંગે માતી રે,
ગે મંગલ ગાતી ગાતી રે,
જ્યાં બેઠા'તા મોરારિ રે,
ત્યાં પોતી સરવે નારી રે,
સ્થ અરણે માથાં નાંમી રે,
લેટયા નરસિ મેતાનો સ્વામી રે,

મલવા કાળે મોહનને;

,, ,, ૧

,, ,, ૨

,, ,, ૨

,, ,, ૩

,, ,, ૩

,, ,, ૪

,, ,, ૪

,, ,, ૫

,, ,, ૫

,, ,, ૬

,, ,, ૬

૧૦૧

[રાગ : : ભૈરવ]

છાંનો માંનો આઁચો કાંહાન] પાછલી રે રાત્યે,
મુરલીમાં ભૈરવ ગાયો જાગીને પ્રભાત્યે. ૧

સમ ખાઈ સુતી ઉતી, નહી જોલું હરી સાથ્યે;
દ્વાર ઉઘાડા પાય લાગી, મુરલીને નાદ્યે. ૨

શાં તપ કીધાં ઉતાં, આહીરડાંની જાત્યે;
નરસિંહાચો સ્વામી મોહ્યો, અખલાની વાત્યે. ૩

૧૦૨

[રાગ : : કેદારો]

જે જાઓ તે સરવે જાઓ, અમે નહો અવાઓ રે;
ફીઆ-ભીતર વેધીલો રે, કાંમળાંણુ ઉર વાઓ રે.
જે જાઓ.....૧

એવા સુંદર મુખને મરકલડે, જલહલતા ગાલ ગોરા રે;
રહી ન સકું વણુદીઠડલે રે, ચીત ચોરીલાં મોરાં રે.
જે જાઓ.....૨

મારા હાથ ન હાલે ને પગ ન ચાલે, સરવ અંગે થૈ લુલી રે;
નરસીંહાચો સાંમી ભલે મલીઓ સંસારનુ મુખ લુલી રે.
જે જાઓ.....૩

૧૦૩

[રાગ : : કેદારો]

જાઓ જાઓ રે જાહવરાઓ જાઓ રે,
હારે અલા ! હાર હેઆંનો કાંહાં જાઓ રે. જાઓ.....(ટેક)

તું તો કહી સખી સંગે મોહ્યો રે,
કોણ છળીલીએ તને છોઓ રે. જાઓ.....૧

કાંહાં ખુઓ છે નથનો હાંડો રે,
તું તો ધજી ફટીને થઓ આંડો રે,
એવી ધુરત-વધાને છાંડો રે. જાઓ.....૨

તું તો નટવો થઈને નાચો રે,
 તું તો જાન્યક થઈને જાઓ રે;
 હાવે કેમ કેવાઈશ સાચો રે. જોઓ.....૩

તાહારો અધુર ફીસે રંગ રાતો રે,
 તું તો કેણુ સખી સંગ માતો રે;
 તારા શુભ નરશર્ધઓ ગાતો રે. જોઓ.....૪

૧૦૪

તમે (.....) ના થાઓ માહારા વાલા,
 બીડ થશે ભારી;
 તમ સંગાતે બાથે વઢવા,
 સોલી છે વજનારી. તમે.....૧

અખીલશુલાલના ખોલા ઝોલા,
 કેસરે ભરાં રે ક્યોલાં;
 ઓ આવે ઉધાડાં ગાતી,
 શાંભાનાં [ટોલે] ટોલાં. તમે.....૨

અખીલશુલાલનાં જુધ મંડાણાં,
 જુઝે [બહુ] નરનારી;
 નરૈશર્ધઆચા સ્વામી સંગ રમતાં,
 ત્રીલોખન હું બલહારી. તમે.....૩

૧૦૫

તમે ને કો, પશુ હું જાણું રે,
 તમારું મન ત્યાં લોભાણું રે. ૧

પડયું આવી તે સાથે પાતું રે,
 છપાડયું કેમ કરી રે છાતું રે. ૨

તમારે તે સાથે સાળું રે જણાય છે;
 નયણામે કાલુ રેશ તે સારું. ૩

તે સારુ વેણી વનફૂલ લે આવો રે;
 કે શુંથી શુંથી ગજરા પેરાવો રે ૪

કુંડું કુંડું અમ આગે કો'છો રે;
 રાતડલી તે પાસે રો'છો રે. ૫

નરસિ મેતો કે' સાચુ વાલા રે;
 ચતુરાર્ધ મ કરો નંદલાલા રે. ૬

૧૦૬

તમે શાંમલીઆજી સખના રોહો રે,
શાંને કરો [છો] ચાળા;
વેગલો વાહાલા વલગીસ માં,
માહારી ત્રુટશે માલા.

તમે શાંમલીઆજી...૧

કાલ કસુંબા સાડી પહેરી,
તોને તો] કીધી કટકા;
લગન લેઈ પ્રણાવાં દો,
એ રીતના શેહે લટકાં.

તમે શાંમલીઆજી...૨

વલગતાં હુમતાં વેણુ વણ્ટી,
ચોલાઈ [મોંધી] ચોલી;
નરશૈઈઆચા સ્વામી સંગે રમતાં,
હાવાં થઈએ દાજી (?).

તમે શાંમલીઆજી...૩

૧૦૭

તાહારી ખુણાલી અણીઆલી આંખે,
તૂ મુઝ સાંમુ મા જોએશ રે;
અમે તારુણી છઉ તતપરશાલી,
તૂ અમા[ડું] મન મોહેશ રે.

તાહારી...૧

સુખદેવ ને સનકાદીક સરખા,
તાહારો કોઈ પાર ન પેખે રે;
અત્રીકથીઈ ઉમઆવર દેખે,
તાહારી લીલા તે અંણુલેખે રે.

તાહારી...૨

માહાદેવજીએ] મનમથ બાલી,
તે અમને સંતાપે પાપી રે;
નરશૈઈઆચા સાંમી લગતવછલ હરી,
વીશવ વીખે રહો વાપી રે.

તાહારી...૩

૧૦૮

[રાત્ર : ૧ રાંમગ્રી]

તૂ કોણુ સાથે વાત કરીશ વીઠલા,
અમે સુ અખોલડા લેઈને ખેઠો;
એ રૂપ ને રંગરસે સઉ દાખડે,
તૂ હોશભરી નારી સુ નાશી પેઠો.

૧

લાલ કાઠી શકેા એહમાં લાડકા,
તૂ લાખ ડાહો પંચુ નેટ છેરો;
એ કાંમની વીના એ કેણુ રાખશે,
તારી લટપટી પાધનો લળી તોરો.

એ કંચૂકી પેરીને કાં રે આઈવો,
તૂ રે પરથોતમ પૂરંભુકાંમી;
એવાવ તારી રખે બ્રીજમાંહાં વીસ્તરે,
કાંઈ નહિ કરે બહુ રે નાંમી.

એ આંણે અવસર તૂચેત ચતુર થઈ,
કાંઈ ચડતું છે જો[ર] બેહુ કેરૂ;
નરસીઓ રંક કેહે રંગે રમી હલા,
હરખનાં મરકલાં હું રે હોરું.

૧૦૯

[રાગ : : ગરબી]

પાલવ મેલો રે શામલીઆ,
મને રોકી રહા સૌ મે પાતલીઆ,
મારો હાર હઈઆનો છુટે,
મારી મોહનમાલા દુટે,
તમે મુકે હમારો હાથ,
મારો જાએ સહીએરનો સાથ.
મારે જાવું છે બ્રીજની વાટે,
મને રોકી રહા શા માટે.
થેર કંથ હમારો કેશે,
મારી નણ્ણી મેહેણા દેશે,
કેહે નરસંઈઓ કર જોડી,
નાખો મારા કરમના બંધ છોડી.

(ટેક)

પાલવ...૧

પાલવ...૨

પાલવ....૩

પાલવ....૪

પાલવ...૫

૧૧૦

[રાગ : પ્રભાતી]

પોર હીએ જોડી રે કાનડ બારણે ટેરે,
જગો રે જગો ગોપી કહી હેરણાં હેરે.
વલોણાં વલોવાવે, બાઈ રે ગોપી,
ચગીહ લોવંનના નાથે, પ્રીતે લજ્યા રે લોપી,

(ટેક)

૧

નવરા રે નરહરજી ! તમને કામ નહી યીજી;
અણુબોલાવ્યા આવો, વલગાશે બેઇ શીજી (?). ૨

ઉરના આધાર, આવો તો આલીધન દીજે,
નરસહીના પ્રભુ સંગે રમતાં, અમ્મતરસ પીજે. ૩

૧૧૧

બાઈ મને લાંછન રે લાશુ, મારુ' મન મોહનજી સુ' બાંધુ. ટેક
એક સમે જમના જલ જતાં, મારગ માંહે મલીઓ;
સાન કરીને સરવસ લીધુ, આવી રૂઠીઆ સુ' મલીઓ. ૧

નણુદી આવી આજ્ય ચડાવી, સાસુજી જિમતિમ કેહેતાં;
હરીજન દેખતાં વાત વધારી, સુ કરીએ શમતા. ૨

કહેનારા કહેજો રે નીત નીત, શામલીઓ [છે] વહાલો;
નરશર્ધાઓ સ્વામી છેલછળીલો, માહારે ઉર ઉપર માહાલ્યો. ૩

૧૧૨

[રાગ : બૈરવ]

ભલેને પધાર્યા કાંઠાંત વાટડી જોતાં (ટેક)
ઝાંઝરના ઝણકારા વાગે, શીતના સણકારા રે;
આવે ભણકારા માહારી રાત્ર ગઇ રોતાં. ૧

મોરલીમાં ગાશુ' મારા ઘરમાં સંભલાયુ' રે,
બ્યાંઠાણુ રે વાયુ' મુ'ને આંસુડાં લોહતાં. ૨

તમ્મે છો માહારા પ્રાણુઆધાર શોકયડી(?);
ઝોલખ્યો હઈડાનો હાર દીઠો'તો પરોતાં. ૩

વાયદો કીધો'તો સાંઝે ગાવડી દોહતાં રે;
નરસિંહાચો સામી આવ્યો વલોણુ' વલોતાં. ૪

૧૧૩

[રાગ : પંચમ]

ભલેને પધાર્યા રે સૂર ઉગતે રે,
ભાઓ જ્યાંઠાંથી આવ્યા તેહને ઘેર્ય;
સખીયે હશે રે જે નિજ ધાંમની રે,
તે તો કરશે તહમારી પેર્ય ૧

શોભના શુ' પાંખો રે ? મુજ સાંઢાંમુ જુઓ રે,
ઢાંહોને રંગ તણી જે રીત્ય;
શીથલ થયા છે રે અતિ ઉજાગરે,
મ(ની) નિલાની પૂર્વ જન્મની પ્રીત્ય.

૨

પેચ સંભાલો રે વાંઢાલા પાધના રે,
બાલે અલતાનાં એ એધાંણુ,
શીસ નમાવો રે, શુ' સમઝી કરી રે,
તમ્હે કહાવીને ચતુર સુજાંથુ

૩

સમ શા ખાઓ રે ? સાચુ ન માંનીયે રે,
અદબુત સુખ તણા દાતાર;
નથી ચ રહ્યા છે રે, તમે હીક રાતડી રે,
સોડે વિન પેહેયે કમમ હાર ?

૪

સાચા સમ ખાઓ રે, આવો મહારી સેજડી રે,
લપટ નીલજને શી લાજ ?
નરસિંહાચા સ્વામી રે, રંગની રેલડી રે,
રમતાં સરીયાં સઘલાં કાજ.

૫

૧૧૪

મનની તે આંટી મેલિયે, મરમાલાણ !,
ખાંતે એકાંતે જેલિયે.

૧

મે' સેજ બિછાઈ સજ કરી, ,
આવો તો આરત છે ખરી. ,

૨

સજ્જગાર સજ્યા તમ કારણે, ,
વાલમ આવો જાઈ વારણે, ,

૩

રમિયે તે રંગબર રાતડી, ,
વલી રચની કરિયે વાતડી. ,

૪

આલિંગન ચુખન લીજિયે, ,
કરી પ્રેમ અધરરસ પીજિયે. ,

૫

નરસીમેતાની અરણ સાંભલો, ,
[તમે]આવીને એકાંતે મલો. ,

૬

૧૧૫

મારે તમથી બાંધી પ્રીત, નટવર નંદના રે;
શુભતાંન થઈ તારે ગીત, મેટાવણુ ફંદના રે,

૧

કરુ' તન મારુ' કુરખાન, નટવર નંદના રે,	૨
તમ ઉપર જીવન પ્રાંણ, મેટાવણુ ફંદના રે,	
કીધો જગ વેરી તમ કાજ, નટવર નંદના રે,	૩
મે'તો લોકની મેલી લાજ, મેટાવણુ ફંદના રે,	
તમ કાજે સજયા સજાગાર, નટવર નંદના રે;	૪
આવો મંદિરિયે મોરાર, મેટાવણુ ફંદના રે.	
લાગો રસિયા તારો રંગ, નટવર નંદના રે;	૫
મારે આનંદ વાધો અંગ, મેટાવણુ ફંદના રે.	
તમથી જોડ યની જગદીશ, નટવર નંદના રે,	૬
છો નરસીમેતાના ઈશ, મેટાવણુ ફંદના રે.	

૧૧૬

[રાગ : રામકલી]

મુ'ને જાવા દે જાહવા, જીડીને વળગીશ માં,	
જીડતાં માહારુ' અંગ ફુજે,	
મુને જીડતાં જુદરા, રાખડી ખુચશે,	૧
ચુંબ માં ચંચલાં અધર મુજે.	
અમે રે આહેરડી, લા(ડ)ગત ઘેલડી,	
તું વળગ મા, છાસની છાક આવે,	
તું જાણીતી નારને, પૂછ ગોવાલીઆ,	૨
હીંડોળ ચડા વના, હાથ ના આવે,	
જો રતી વીના રંગ નહીં, શમે વીના મુખ નહી,	
નેહ વીના રંગ તે હુખો લાગે,	
નરસીખઆચા શાંભી, છોડો છોડો હાવે;	૩
કર જોડી માંનૂની માન માંગે.	

૧૧૭

[રાગ : દેવગંધાર]

મોહા રે, માડી રે। મંનડા મોહા રે માડી;	
કાંમ કોધનો કાંકરડો રે નાખી દે કાહાડી.	૧
વેણુ વળાડી વાહાલે વાકુળ કીધાં,	
નંદાવન દાહાડી દાહાડી,	
મુખડું જોતાં મોહો ઘણો લાગો,	
મોત થઈ ઘાડી રે.	૨

તાહારે માર મુગટ પીતાંબર, માહારે તો સાડી રે;
નરશંખાયા સ્વામી સંગ રમતા, જેમ કુલી કૂલવાડી રે, ૩

૧૧૮

[રાગ : પંચમ]

રાતડીયાં રમીને રે કચાંહાંથી આવીયા રે;
બલવંત ખારણું માં ઠેલ્ય,
સીસડલી ચંદે રે કાંન તુને કાં ઘણી રે,
બજો બચડાં કીધી હોય રંગની રેલ્ય. ૧

રાતાં નઈણું રે અતિ નિદ્રાલુઆં રે,
રાતી તાહરી અધર તણી જે રેખ,
ઠાઠ્યનાં કુસંમ રે, અતિ કરમાઈ ગયા રે,
ધૂરત ધૂતારો રે તાહારો વેખ. ૨

પેચ્છને સમારો રે વાહા[લા]ણ પાઘના રે,
લાલ્યે અલતાનાં એખાણ,
શીશ નમાવ્યું રે શુ સમઝી કરી રે,
વાહાલા કહાવીને ચતુર સુજાણ. ૩

પેહેયોતું પીતાંબર રે કચાંહાં તમ્યો પાલટયું રે
પારકી પટોલી પાછો આલ્ય;
મંદરીયે પધારો રે, પેલી શોકચને રે,
અમ વેર આવજો વાહાલા કાલ્ય. ૪

કેસરને તિલકે રે દીસે પ્રભુ ખંડના રે,
ભુજબલ ભીડું દીસે અંગ;
માથા કેરી વેણી રે દીસે વિખરાઈ ગઈ રે,
કહો કચાંહાં કીધા રજનીના રંગ. ૫

ચાંદલીયો તે જગ્યો રે, હરણ્યો આથમી રે,
ત્યાંહા લગી, જોઈ રે તહમારી વાલ્ય;
કુમ્ભચી સેજ રે વાહાલા સુનો રહી રે,
બાલડીયો તે દીધો'તો શા માલ્ય. ૬

જે તું કહાં છાં રે, ધીન્ય તેહની કરું રે,
સુંદરી તું બીજી જાંત મ આંહય,
નીઠરડી તે આવી રે, ગોરી તાહારે આંગણે રે.
વચન અમારું તું પરમાહય.

૭

પંચમ આલાખ્યો રે, પંખીડા શોર કરે રે,
હાવે પ્રગટ હવે પરભાત,
નરસિંહાચો સ્વામી આજ ભલે મલ્યો રે,
મહ મણો ને થોડી રાત્ય.

૮

પાઠાંતર :

૧.૧. ક્યાં થકી પધારીયા. ૧.૨ બાહેર મ ઠેલ. ૧.૩ દોસડીયો ચઢાવા રે
અમને શાંભલી રે. ૨.૧ રાતાં રાતાં નેણાં. ૨.૨ વાહાલા માહારા રાતી અધુરની
રેખ. ૨.૩ કુસુમયા હાર કંઠે કરમાઈલા રે. ૨.૪ ત્રીજી કડીને સ્થાને લ પ્રતિમાં
અહીંની ફટી કડી છે. ત્રીજી કડીનો પાઠ સ્વમાં નથી. ચોથી કડી સ્વમાં પાંચમી
કડી તરીકે છે. ૪.૧ અંબર પીતાંબર. ૪.૩ નારને રે. સ્વમાં ચોથી કડી નીચે
પ્રમાણે છે :

સમી રે સંધ્યાનો માહારો વાહાલો, ગયા રે,
જાંણ્યું સેજડીએ રમથું સારી રાત.
ચાર પોહોરની નીશા વહી ગઇ રે,
આન્યા બરે થયો રે પ્રભાત.

રાતડીઆં(૪)

પાંચમી કડી સ્વમાં નથી. સ્વની પાંચમી કડી એ કની ચોથી કડી છે. છટી
કડી સ્વમાં ત્રીજી કડી તરીકે છે. ૬.૩ રચી સુંની રહી રે. ૬.૪ વચન દીધું તું
શા માટ. સ્વમાં ફટી કડી નીચે પ્રમાણે છે :

લટપટીયા ધરે વાહાલા સોહામણી રે,
અધુર તંબોલે બીના દાંત.
કુંણ સોહાગણ સું રંજે રમા રે,
સાચું બોલો મારા કંથ.

૭.૧ સુંદરી કહાં તો હું સમ કરું રે. ૭.૨ ભોલી ભરમ મ આંણુ, નીઠડી
તે આવી તાહારે આંગણે રે. ૭.૪ સાચું બાણુ. ૮.૧ પંખી સ્વર કરે. ૮.૨ પરગટ
થાહી રે. ૮.૩ મંદીર પધારીઆ રે.

૧૧૯

૩૫ તમારું જોઈને રે, રૂપાલા છ !	
મનડું મારું રથું છે મોઈને, ”	૧
હું વારી જાઉં તુજ ઉપરે ”	
મારાં દેખીને નેણાં ઠરે (રે) ”	૨
તારી આંખડલો ગ્રેમે ભરી (રે) ”	
હરિ હેરા છો હેતે કરી (રે) ”	૩
મુને શું જાણું જે રથું કથું (રે) ”	
હેરી ને ચીત મારું હથું (રે) ”	૪
તારા મુખડાની માયા ચડી (રે) ”	
મેલ્યું નવ જાયે અધઘડી (રે) ”	૫
રસની વાતુંના જાંણુ છો (રે) ”	
નરસી મેતો કે જીવનપ્રાણુ છો (રે) ”	૬

૧૨૦

રે રે નખરાં કરતી નારી,	
કેને તું પરણી કે કુંમારી.	૧
દીસે છે હલકા ઘરની છોડી,	
ચંચલ અંગમે લજ્યા થોડી.	૨
જીલે જણાવે છે બહુ જોરો,	
નથી તારી વાત તણા કાંઈ થોરો.	૩
ભલપણુ તનમે રથું ભારી,	
તે કે ઘે છે આંખયું તારી.	૪
દાસ નરસી કે ધન તારી છાતી,	
મનમે કાંઈ પણ નથી લજતી.	૫

૧૨૧

રો રો નંદતણા લાલા રે	
આવા તમે રથું થયા દો કાલા રે	૧
સઉને દેખતાં છલિયા રે	
કે આવીને ખાઓ માં ખલિયા રે	૨
કાવો છો વાલા પ્રદ્યારી રે	
દીસો છો લખણાના ભારી રે	૩

લખણ તમારાં 'છે આવાં રે	
કે કરસો અમને જગ આવાં રે	૪
હજી તો હીકામાં નાંના રે	
વિચારી જોલો અખ કાંના રે	૫
નરસી મેતો કે જાઉં વારી રે	
ન રોકો વનમેં પરનારી રે	૬

૧૨૨

રો રો, હું તમને જોલણું કાંના,	
છપી રીયા તમે કંસથી છાના.	૧
જાણું તમારી નાત ને જાત,	
મોટી મોટી નવ કીજિયે વાત.	૨
જોકુલ આવીને ચારો છો ગાયું,	
શું જાણી જોલો છો લાડકવાયું.	૩
જોતા નથી કાંઈ ટાંણું - કટાણું,	
ધોલો દાડે આવી કરો છો ધીંગાણું.	૪
રીઝેણુએ સરવે કારજ થાસે,	
જોર ક્યાં વાત ચોવટે જાસે.	૫
નરસી મેતો કે મેલો પાલવ મારો,	
છાંનામાના જઈ ગાવડી ચારો.	૬

૧૨૩

લજયા સ્થાને માટે કરિયે,	
તારાં ડરાવ્યાં અમે નવ ડરિયે.	૧
કુંજુ છો છોરા જાતે કેનો,	
જાલે છે પાલવ જેનો તેનો.	૨
મુઠે ન મલે દાઢી મુછયું,	
પરણી કુમારી કેમ પુછયું.	૩
તું પણ સારા કુલનો જાણો,	
અધો કગાઈ મેં ડાણો.	૪
દાસ નરસી કે ધન તારી માઈને,	
તું ને જાણોતો સ્યું આઈને.	૫

૧૨૪

વાહાલાજી ! મધરાતનેા પહેરો રે, લાગે છે મારા ફેલીઆમેં ઓરો રે.	(ટોક)
ગંગાનાં જલ, જમુના આરા રે, વાહો તે હાહાડાની લાગી મને માઆરે.	૧
વાહાલાજી ! માહારી પાએલ વાગે રે, સુતો છે (તે) માંરો દેવર જાગે રે.	૨
વાહાલાજી ! મારી બાહોડી મોડી રે, ફાટી છે માહારી અતલશની ચોરી રે.	૩
મલા છે મેતા નરશંક્યાના સ્વામી રે, પેલી ગોપીકા તે આણુંદ પામી રે.	૪

૧૨૫

[રાગ :: સામેરી]

સાંઈડાં સાંઈડાં કેણી પર લેઉ, માહારો નાવલીયો વર નાનુ રે. બેઠો બેઠો બોલ કબોલા બોલે, તેને કેણી પર રાખુ છાનુ રે.	સાંઈડાં...૧
હું રે નારી નવબેવના રે, હાં રે માહારા પીઉછમાંવિત થોડું રે. વેરણુ વિધાતાએ સૂં રે સિરજયું, કલગુગમાં હેક જોડું રે.	સાંઈડાં...૨
ઓ ભવનું રે ઉધારે પડિયું, તેનો લેખો લિખમીવર જાણે રે. નરસીયાયા સ્વામી સંગ રમતા, રમણ રંગીલડો માણે રે.	સાંઈડાં...૩

૧૨૬

[રાગ :: ખટ]

સાંભલ્ય સુંદરી ! વાત કહો છું ખરી,
સ્નેહ ધરી સુભગ સુખ શે' ન (મ) જુએ, ?
માંન્ય તું માંતુની ! માંન્ય માહારુ' કહું,
સાંન કર્યે સમજ સુખ શે' રે જુએ ?

૧

કોટિ કંઠર્પનો ઠર્પ હેલાં હણે,
એહવું રૂપ અત્યંત રૂઝું;
આલ્ય અંદ્રાસુખી અતુર અતુરાઈશું,
હવે ફરી હઠ કરાં તેહ કુઝું.

૨

નિત્ય આરાધવા ભોગ જે આપણે,
મોહન દુહીયે શાંને માટે ?
તાહરી વાત વીપરીત વનિતાએ કહું,
કયમ સહે ગર્વ તે ફાઠ માટે ?

૩

જો તાહારા મનમા એમ હુતું માંતુની,
તો હુંને મોકલી શાંને કાજે ?
પેર્ય તો પ્રથમ પ્રીછી નહીં પ્રેમદા,
હોય કયમ કાંમ શું હવે રે લાજે ?

૪

મસ્તક પદ ધરી, વીનવું પેર્ય કરી.
હજી લગી સાંન તે શે' ન આવી ?
કુંજવન કશન શું કેલે કમલાક્ષી,
ભામિની ભામ ત્રણ હજી રે જાવી.

૫

હેત ઉપદેશ સુણી, પરવરી પદાની,
સોલ થંગાર સજી શીઘ્ર ચાલી,
માંન મુકયું સહી, ચિત્ત ચૂડી નહી,
નરસિંહા સ્વામી સંગે રંગે માહાલી.

૬

૧૨૭

[રાગ :: ધન્યા(શી)]

સુંદરીને ચરણે અઠલક ઢલીયો,
મને વચને કરી આળ્યો રે સાંમલીયો.

સુંદરી.....૧

અતિ ખલીયો ને માહો રે અભિમાની,
જોગીયાએ સપને રે નાવે;
વેદ વદે તિહાં સાહામૂ ન જુઓ,
સુંદરીને રંગે રસ માંડે મારો વાહાલો.

સુંદરી.....૨

જો જો જુવતી જનનું રે જીવન;
ભાગ પોતાને રે કાવે,
નરસીયાયા સ્વામી સંગ રમતાં,
અણુતેજ્યો ધર આવે માહોરો વાહો.

સુંદરી.....૩

૧૨૮

[રાગ : રમઝી]

હરિ આપમોટાઈ રંગે કોઈ આગળ કરે,
આજ સજનીએ તોરી લાજ રાખી,
વિલસતાં સ્વેત કાંખી આનંદ પરી (?)
આ કરુણ મેલ અધુર આખી (?)

૧

જો ભાએગનીધી ભાંમની જૂથુટી-ધનુખે કરી,
જીતીએ ખડું વાર બરદ ખાંકી,
તું તો મન મોટેમ કરી હીંડતો,
તું કીડે ખલે ખાંધે છે પાઘ વાંકી.

૨

છેડી છેડી સઉ મલી રંગીલી,
જો સજનીએ તૂને તાંહાં એળે કીધો,
અતી નવ કીજીએ, લીજીએ ઉર ધરી,
તુ તે કાંમ-કઉતક ખડું પેરી દીધો.

૩

અરુણ ઉદ્યો, દધી તારણુતરેણુ ધરાણુ (?)
વારુણીમદે ભરો ધરણીસંગે,
ભણે નરસીએ ભલે નાથજી સુખ પુરું,
નીત થઈ શતશુણે વાધુ રંગે.

૪

૧૨૯

હરિ નહી આવીઆ રે, સજની! કોહો કેમ કીજીએ,
આપણુ એકલાં રે, વનમાંહાં મેલી ગયા માહારાજ. ૧
અમો અપરાધણી રે, વેલા સાર કરો જુગજીવન,
હેવું કાહાં કરો રે; અવશુણુ શા શા ધરીઆ મન. ૨
આજ હમો એખલા રે, રાતદીવસ રહેવું વન,
વરદ તમો હેરાં રે, કીધા પતીતને પાવન. ૩

સુરપતી ડોપીઓ રે, માંડી વળી અખંડ,
 ધાર્ય કાવાનલ થકી રે, રાખા જોપીને જોપાલ. ૪
 તે સંભાલજો રે, દરશણ આપો દીનદયાલ,
 પીત પૂરવે તણી રે, હરિએ સંભાલી તેણી વાર. ૫
 તતખણ પ્રગટીઆ રે. અખલા પાંચી હરખ અપાર,
 નરશર્ધઆનો સ્વાંમી મલો રે, વાહાલો મારે ઉતારા ભવપાર. ૬

૧૩૦

[રાગ : કેદારો]

હાં રે ! તાહારે મોહેલ પધારા નાથ,
 પમાડુ (સુખ) તુજને રે,
 હાં રે ! સખી તાહારા મંનની વાત,
 કેહે નહી મુજને રે. ૧

તું તો સંનમુખ કીને નીહાલ,
 અમૃત દ્રષ્ટ રે,
 તાહારા જશે તંનના તાપ,
 પ્રેમ પ્રગટશે રે. ૨

ઈંદ્રાદીક ઇંદ્રાદીક શંકર,
 સુનીવર પાર નં જાણે (રે);
 તે રે નાથ તાહારે દારે ઉભો,
 જેહેને વેદ વખાણે (રે). ૩

સખી ! મેહેલી મંનની જાંત,
 માહાસુખ લીજે (રે),
 હાં રે સખી ! અવસર આંચો એહે,
 જવા કેમ લીજે (રે), ૪

વાહાલો પ્રેમપ્રાણુઆધાર,
 અંક ભરી લીજે રે,
 હાં રે સખી ! જેમ વાહાલો વસ થાય,
 તેહ વીધ કીજે રે. ૫

[.....]
 બણે નારસીઓ : મે સુખ તોલે,
 અવર ન બીજું કાંહી (રે). ૬

ભકિતનાં પદ

(૧૩૧-૧૬૫)

૧૩૧

- અંતે જાણું છે ઉડી એકલા, હો જાંણજે,
સગાં ન આવે કોઈ સાથ રે, મરવાને ટાણે (ટેક).
પ્રભુ વિના મુકાવે કોણ જમ-મારથી, હો જાંણજે,
કંઠ રૂધાશે કફજલથી, હો જાંણજે.
કાલા જમકિંકર દેખાય રે, મરવાને ટાણે, ૧
નવ સે નવાણું ટુટે નાડિયું, હો જાંણજે.
ખોતેર કોઠામાં લાગે લાય રે, મરવાને ટાણે. ૨
રામ કોટિ વીંછીની વેદના, હો જાંણજે,
હેડ હાલકદોલક થાય રે, મરવાને ટાણે. ૩
આસ્ત્ય ઉઘાડી અતિ વેદના, હો જાંણજે,
શેષે કોટિથી ન કેવાય રે, મરવાને ટાણે. ૪
હથ પાંખીને તબ્યો દેહને, હો જાંણજે,
નરસી મેતો, કરે કોણ સાર્ય રે, મરવાને ટાણે. ૫

૧૩૬

[રાગ : પરભાતી]

- આ જો રે હરિ જોવા સરખો, રાતો ને મહમાતો રે,
રેણી રાસ રમી મંદાવન, આવે વાંસલડી વાતો રે.
આ જો રે હરિ.... ૧
છેલછળીલો ને છોગાલો, નાચતો હરિ આવે રે;
ત્રીજનારીનાં જુથ મલીને, હરિને મોતીડે વધાવે રે.
આ જો રે હરિ... ૨
મોરચંદ્ર શીર મુગટ ખીરાજે, કુંડલ જલકે કાંને રે;
અણીઆલાં લોચન ચોલ રાતડાં, સોહીએ સાંમલે વાને રે.
આ જો રે હરિ... ૩

હરખા સુરીનર દેવ મુનિજન, પુષ્પવરૂટી તાં
 થાએ રે;
 રાધામાધવ જોડી જોઈ જોઈ, નરસીઓ ખલ જાએ રે.
 આ જો રે હરિ... ૪

૧૩૩

આવી છે કુંભુ વધામણી, રંગ રાતી રે,
 વાલા ગોકુલની વીજનાર્ય, શાંમગુણુ ગાતી રે. ૧
 કનક થાલ મોતીએ ભરી, રંગ રાતી રે,
 વાલા કુંભુ વધાવા જાય, શાંમગુણુ ગાતી રે. ૨
 પાય તે નેપુર પેહરીયાં; રંગ રાતી રે,
 ઝોગનીઆ જલકે કાન, શાંમગુણુ ગાતી રે. ૩
 ચીર પેહેયો ચંપાવરણો, રંગ રાતી રે,
 વાલા કેસરની છે આ[ડ], શાંમગુણુ ગાતી રે. ૪
 નરસંધનો સ્વાંમી મલો, રંગ રાતી રે,
 વાલે ઉતારાં ભવપાર, શાંમગુણુ ગાતી રે. ૫

૧૩૪

[રામ : પ્રભાત]

એહેવાં દુરમતિયાં ડાહ્યાં થઈને,
 શાણુ તે રહી સમજાવે રે,
 પુણ્ય ભજનમાં ભંગ પડાવે,
 અજ્ઞાન એહેલુ ભણાવે રે. (ટંક)

આપણુ કુલમાં કોએ ભક્તિ કરી નથી,
 તે આપણુ કેમ કરીએ રે ?
 મોટા કુલને વાસે રે વસવાં,
 હરિમંદિર નવ ફરીએ રે.
 એહેવાં... ૧

હરિમંદિર એહેવાં-તેહેવાં જાએ,
 તાંહાં આપણુ કેમ જઈએ રે,
 ગોળુવ કહીને નાતજન ડસે,
 તિલક છાપ નવ ધરીએ રે.
 એહેવાં.... ૨

શાશ્વત રે થઇએ ને ઘરમાં રે રહીએ,
(જાંઘાં) કીરતન થાએ તાંહાં નવ જઈએ રે,
કૃષ્ણકથા કેહેવાતી હોએ તાંહાં,
સાંભલવા ના રહીએ રે.

એહેવાં... ૩

કોટિ કોટિ કૂડ ભરાં કંકાલી,
સખલાં થઈ સમજાવે રે,
અંત સમે જમ જા[હા]રે મારે,
તાહારે આધુ કોઈ નાં આવે રે.

એહેવાં... ૪

લજ્જા રે તજસાં ને ભગવાં ને ભજસાં,
સેહેસાં માનવીઆંનાં મેહેણાં રે,
ભણે નરસીઓ પ્રભુને રે ભજતાં,
એહેવી તે વાતે [.....] રે.

એહેવાં... ૫

૧૩૫

કૃષ્ણ કૃષ્ણ કહેતા તમે ઊઠો રે પ્રાણી,
કૃષ્ણ વીનાનુ જે બોલો મીથાં રે વાણી. કૃષ્ણ.....૧
કૃષ્ણ નાંમે ગુણકા તારી, અહલા ઊધારી,
કૃષ્ણજીના નાંમ ઉપર જાગી ખલીહારી. કૃષ્ણ.....૨
કૃષ્ણ માતા કૃષ્ણ પીતા, કૃષ્ણ સહોદર-ભાઈ,
અંતકાલે જઈ એકલડાં, શ્રીકૃષ્ણની સગાઈ. કૃષ્ણ.....૩
કૃષ્ણ કૃષ્ણ કહેતાં, કૃષ્ણ સરીખા થાશે,
ભણે નરસીઓ સેહેજે વઈકુંઠે જાશે. કૃષ્ણ.....૪

૧૩૬

[રાગ : કેદારી]

કુંભુ છે રે, કુડાં કલંક ચઢાવે,
હું તો આઠણીયું નહીં આહું રે. કુંભુ છે....૧
પાંચ તણો મારે પડપંચ ભાંગ્યો,
મેહે તો બે બાંધ્યા વિસવાસી રે;
પ્રીતમજી સું પ્રીત્ય બંધાણી,
હું તો નવેથી છુટી નાસી રે. કુંભુ.....૨

હસ હોષો માટે અંગથી રે અલગા,
મારી સાસુડીનું સગપણ છૂટી રે,
અંગ થકી ઉદ્રાવો ટલીયો;
માટે પીયરીયાની પક્ષ તુટી રે.

કુંજુ છે....૩

અચાર અધિય ને લક્ષ રે ચોરાસી,
હું તો એટલે ઠેકાણે જઈ વાગી રે;
કલો ભાગ્યો ને કંથે કેડલો રે મેહલ્યો,
ઘર માંડયાની ખડખડય ભાગી રે.

કુંજુ છે....૪

રમેશુજી તમેશુજી સત્તવશુજી ચેષ(૧),
હું તો પુરણાનંદને પામી રે,
હેતે કરીને હરિના શુભ ગાતાં,
મુને મલ્યો નરસૌયાનો સ્વામી રે.

કુંજુ છે...૫

૧૩૭

ગઉ ચારી ઘેર આવે માહાવાણ,
ગઉ ચારી ઘેર આવે (રે);
પીડા લેઈ પરવરીઓ મોહન(જી),
મધુરી શી વેણુ ખળવે (રે).

૧

શુંળ ફૂલહાર ચાર મનોહર,
મોરમુગટ શીર શોધએ (રે);
શાંમ તણી સુદરતા નિરખી,
શ્રીજનારીનાં મન મોહે (રે).

૨

કંકુ ચંદનના છડા રે દેવડાવું,
મોતીડે ચોક પુરાવું (રે);
નરશંખાઓ સાંભી માહારે મંછીર પધારો,
હું તો કુલડે ફગર ભરાવું (રે).

૩

૧૩૮

[રાગ : : વસંત]

રાતો રંગ

ગોપી આયાં રે આન્યાં મારા વાલા, માવાનું મુખ જોવાને;
અદ્ભુત ખેલ રચો પુરુષોત્તમ, માંનનીનું મન મોવાને.

ગોપી.....૧

રાતી ચૂડી કર કામિની, રાતી ચરણા ચુંદડીયાં,
રાતી આડ કરી કુંમકુંમની, તેને રે રાતી ટીલડિયાં.
ગોપી.....૨

રાતા હોષ્ટકમલ કરી કમખા, રાતી ચોલી રુદે ભલી,
રાતું અંગ યોપે અતિ અબલા, તવ તિકમને તરિયા મલી.
ગોપી.....૩

કાલો રંગ

કાલી કારનાં પેહરણુ પ્રેમદા, કાલા કમખા કસણુ કસા,
કાલા દોર ગોફણુ શુથી, કાલા દંત સુમનિયા સા.
ગોપી.....૧

કાલાં કાજલ નયણે સારિ, કાલી વેણુ વિવિધ વલી,
કાલાં કૃષ્ણ કાલિંદીની તીરે, તવ તિકમને તરિયા મલી.
ગોપી.....૨

લીલો રંગ

લીલાં નેત્ર પટોલી પેહરણુ, લીલી ચોલી પાન ચરણાં,
લીલા હોષ્ટકમલ કરી કમખા, લીલાં તોરણુ તુલસી તણાં.
ગોપી.....૧

લીલું તરુવર ગિરિ ગોવરધન, લીલું વ્રંદાવન વલી,
લીલા યોપટ પ્રાણુ પદમિની, તવ તિકમને તરિયા મલી.
ગોપી.....૨

પીલો રંગ

પીલાં પટફૂલ પેહરણુ પ્રેમદા, પીલી આવે સાખ ધરી,
પીલો અંધાનો ચોસર કંઠે, પીલી કેસર આડ કરી.
ગોપી.....૧

પીલી આંખે સાખ મનોહર, પીલી સોનાસેર વલી,
પીલું અંગ યોપે અતિ અબલા, તવ તિકમને તરિયા મલી.
ગોપી.....૨

રુવેત રંગ

ઉન્નવલ રુવેત સાડલા પેહરણુ, ઉન્નવલ ચોલી સરતભરી,
ઉન્નવલ ભયવેલનાં તોરણુ, ઉન્નવલ અંદન આડ કરી.
ગોપી.....૧

ઉન્નવલ ચિત્ત રાખો હરી ચરણે, ઉન્નવલ વિકૂલ રુદે ધણી,
ઉન્નવલ વેહે જુમનાંતું પાણી, ઉન્નવલ વાણી નરસૈયા તણી
ગોપી.....૨

૧૩૯

ગોવિંદનું નામ ઘણું રે મોઘું છે,
સરવસ આપીને લીજે રે;
વળી વળી એહેવો અવસર કાંઠાંથી,
ક્ષણ એક વિલંબ ન કીજે રે. (ટેક)

માનવદેહ વેહેપાર રે આવો,
તું વચમાં કાંઠા થયો ખોટી રે;
હરિ હીરો હાથેથી ખો તો,
હાણ થાયો છે મોટી રે. ગોવિંદ... ૧

કાચી રે કાચા ને જુઠી રે માચા,
રાખી નાં રહે કોઈથી રે;
વીજલડીના ચમકારામાં,
વાંધી લેને મોટી રે. ગોવિંદ... ૨

ગૌણુવજનને શ્રીકૃષ્ણજીની કૃપાએ,
હરિગુણ હેતે લાધું રે;
નરસૌંધ્યાઆચા સ્વાંમી સંગ રમતા,
સાગરપુર જમ વાધું રે. ગોવિંદ... ૩

૧૪૦

ઘેર આવોને, નંદજીના લાલ ! માખણ ખાવાને,
ઘણા કટોરા માખણ ભરીઆ આવોને,
(મોંઢે) મીસરી અપરંપાર રે... આવોને. (ટેક)

જીભી રહી વાટ ભેગી છું ચારે કોર, આવે નંદલાલ
માખણ ખાવાને,
પુરુષોત્તમ પ્રાણઆધાર, નહો દઈ જવાને
(માખણ ખાવાને)... ૧

“તાહારે મંદીરીએ હું નહી આવું, તું છે ધુતારી નાર રે,
તું તાં હંમને મંદીર તેડી, કુડાં ચડાવે આળ રે.”
માખણ ખાવાને... ૨

“દીનાનાથ દઆળ હાંમીદર, એ સું બોલા માહારાજ રે.”
નરસૌંધ્યાના સાંમી મલીઆ, જનમોજનમ ભરથાર રે.
માખણ ખાવાને... ૩

૧૪૧

જેણે તે શ્રીકૃષ્ણમાં ચરણરસ ચાખો, તેણે તે સંસારડો કુચો કરી નાખો.	૧
જે નર કૃષ્ણકીરતનના રે ભોગી, તે નર બાંણો જે સદાયના ભોગી.	૨
જે નર કૃષ્ણ કીરતનના રે રસીઆ, તે નર વૈકુંઠમાં જઈ વસીઆ.	૩
જે રસ ધરુ પહેલાઠે રે લીધો, એ રસ અમરીસે ઉપાડીને પીધો.	૪
એ રસ નીસદ્દિન જે રસ પીતા, ભણે નરસાંધ્યો તે તો ભવોભવ છૂતા.	૫

૧૪૨

જેણે રે ગોપાલરામ તુમને વીસારા, તે તો મુરખડાં, ભવોભવ હારા.	૧
તુમને વીસારી, જેણે કઠિતક ભેઠ, કાચને સાટે લેઈ કુંદન ખોઈ.	૨
તુમને વીસારી જેણે અવર કાંમ કીધું, અમરત ઢાળી વીસ હલાહલ પીધું.	૩
તુમને વીસારી અવર રંગ રાતા, ભારે મુઠ રે તેહમની રે માતા.	૪
તુમને વીસારીને જે સેજ સુખ સુતા, ભણે રે નરસાંધ્યો તે તો ભવોભવ વશુતા.	૫

પદ ૧૪૨નું પાઠાંતર :

[રાગ : ધન્યા(સી)]

જેણે રે ગોવિંદારામે તમને વિસાર્યાં, તે ખાપલા ભૂતલ ભવ હારા. જેણે...	૧
તમને વિસારી, અવર રંગ રાતા, વાંઝ ન રહી કાઢાં રે, તેહની રે માતા. જેણે....	૨
તેણે ખાપલડે અવતરી સૂં કીધું, અમૃત ઢાળીને હલાહલ પીધું. જેણે...	૩
ભણે નરસૈયો હું એટલું રે માગું, જન્મ જન્મ તોરે ચરણે લાગું. જેણે....	૪

૧૪૩

[રાગ :: સાંમેરી]

જેહેને પ્રભુની વાત ન ભાવે રે, તેહને ઘેર સીદ જઈએ (રે),
 જેને આંગણીએ હરીજન [ન] આવે રે, ,, ,, ૧
 સાચુ માહારી સાપંથુ જેવી, નંણુદી દીકડે ઢાંઝે રે,
 જેહેને તેહેને આગલ વાત કરાં, તેહ ઘડી એકમાં ઘર ભાંગે રે. ૨
 ઓછામાં પાડોસણુ ઝેરી, બળતામાં નાંખે વારિ રે,
 તમેા ઝાંઝેરાં ને હું રે એકલડી, તમેા જીતાં ને હું હારી રે. ૩
 આ ઘર ભીતર કેરી રાખું, રૂઢઆ ભીતર રાચું રે;
 નરસંઘઆચા સ્વામી સંગ રમતાં, મગન થઈને હું નાચું રે. ૪

૧૪૪

(રાગ :: શ્રી)

તપથી હારમારગ છે દોહેલો, લોક કહે છે સોહેલો (ટેક)
 અધર અગ્નિ પર ધૂત ધરેવો, રતી એક ગલણુ ન દેવો,
 હીરા રતનથી ખાંણે વસેવો, રતી એક રચ ન લેવો (૧)
 કનક કામની કહેવાયો વાટપાલ, તેથી અલગા ટલીયે,
 ભણે નરસૈયો સાચું હોવે તો, પ્રતક્ષ પ્રભુજી ને મિલીયે (૨)

૧૪૫

તમારા કોખરની નાર, મોહન જાને દો. (ટેક)
 દુધ દહી તમેા કાહો જાનો રે, છાશન કે પીવનહાર (રે).
 મોહન ૧
 પટકા પાંમરીકા કા[હો] જાનો રે, ધાળલો કે ઓઢનાર રે.
 મોહન..... ૨
 સોના રૂપા તમેા કાહો જાનો રે, કથીર કે પેરનાર (રે)
 મોહન..... ૩
 નરસીઆના સંમી સાંમલા રે, વાલો ઉતારે ભવપાર (રે)
 મોહન..... ૪

૧૪૬

[રાગ :: ધન્યા[શી]]

તારા ગુણ સ્વામી ! મુને કિમ વીસરે, હરિ ગુણ લખ્યા મારા રહ્યા રે માહે.	૧
ભવસાગરમાં ખુડતા રે તાર્યાં, યમપુર જાતલાં નિવાર્યા માહારે વાલે રે.	૨
ગુણવંત ગુણ સ્વામી તાહારા કેટલા રે લેખું, પ્રાણજીવન વિના રાતદિન [ન] પેખું રે.	૩
ગુણવંત ! ગુણ્યા સ્વામી છે રે ભંડાર, નરસૌયાયા સ્વામી માહારા દેહના આધાર.	૪

૧૪૭

તું તો હરિ ભજ, વહેલો રે વહેલો; તારી કાયના પડતા પહેલો.	૧
તેં તો હરિ ના ભજે રે ઘડી, તારા મુખડામેં કુળ પડી.	૨
તું તો હરી ભજ લેને અંધા, વીસારી મેલો ઘરધંધા.	૩
મીઠી ખાંડ સું લાગી રે માયા, લોલો લૂંટાશે લાડકવાયા.	૪
જ્યારે જંમરાજા જોર કરશે, રાંમચંદ્ર સાથે કામ પડશે.	૫
તુંને કહાડો કહાડો સઉ કરશે, આગ દેતા ધી સઉ રહેશે.	૬
શેઠ ચાર દીવસ પાળશે, પછી ઘરનો ધંધો સઉ કરશે.	૭
નરસૌંધ મેતો કહે રે ઊગરશે, ભાવે ભક્તિ ભુદરજીની કરશે.	૮

૧૪૮.

દેતી વેલામાં હાથ વાવરી લેજો,
આગદ્ય લાકાલોલ નથી.
આજ છે એવું કાલ્ય નથી;
ઠાલે છેતરીયાં મોટા છત્રપતી. દેતી.....૧

મનુસાહેલી દેવતાને દુર્લાભ કરી બાણે,
એવું રે નાંણીને તમે બાણે રે હરિ,
પશુ-પંખીમાં અવતરશે પછે,
દાંતપુન્ય નહીં થાય ફરી. દેતી.....૨

લખ-ચોરાશીમાં ફરી ફરી પડશે,
જમદુત આવે તેને શું રે કેહેશે;
હાડચઁડ કરીને સઉ કો હાકશે,
એવા એવા અવતાર તમે કેમ રે સેશે ? દેતી.....૩

કર્મ તણે કાંકરો કાઢી નાંખો,
માથે મરણ તણી છે મોટી ઘાંટી;
બાણે નરસૌયો ભજન કરી લ્યો,
પલવટ વાલીને થાઓ રે માટી. દેતી.....૪

૧૪૯

નામને વારી રે, દેવ તાહારાં નાંમને વારી. (ટેક)
કેસરી તીલક બનો છબી કાંઠાના, હાથમે જળભરી બહારી
જળ જમનાને તીરે ઊભો, વાલો જામચારી.
દેવ તાહારાં... ૧

પાણીમાં જોણે પથર તારા, સેના [પાર] ઊતારી;
સીતાને વાલીને લાવે, ને રાવણને [ઠાર] મારી.
દેવ તાહારાં.... ૨

કુરુખેવમાં બુધ મંડાણું; દલ મલું હે (ઈ છે) ભારી;
કૌરવનું નીકંદન વાલું, લીધા પાંડવ ઊગારી.
દેવ તાહારાં... ૩

મામાજનું મૂળ જ કાહાડું, માશીને મારી;
પ્રીજનારી-યું કીડા રે કીધી, ગોકુળ[માં] ગૌ ચારી.
દેવ તાહારાં... ૪

સુરીનરમુનીને સપને ન આવે, મેહેલા મુનીજન
 વીસારી;
 ભણે નરસહયો : એટલું માણું, રાખોની શરણ મોરારી.
 દેવ તાહારાં.... ૫

૧૫૦

પિઉ-સું રંગે રમીએ, હાં રે ઓલા હુરીજન ઓલડા
 ખમીએ;
 તમ તમ નાહોલીઓ મન ગમીએ. પિઉ-સું.... ૧
 નંદકુંઅર નાનડીઓ બાર્ધ રે, સુંદરી આ પ્રજનારી;
 વિધાતાએ વાડે કીધુ, ગોકુળમાં અવતારી રે.
 પિઉ-સું... ૨
 આ જોખન અત દુલભ બાર્ધ રે, જાતા ન લાગે વાર રે;
 નંદકુંઅર સું સાહીડા લીજે, સફળ કીજે અવતાર રે
 પિઉ-સું.... ૩
 જેના મન જે સાથે માના, તાંહાં રમતાં છે રૂકુ રે
 પ્રીત હોએ તો પ્રગટ જણાએ, રમતાં [....]
 પિઉ-સું... ૪
 જાહા જેવાની સંગત કીજે, તાંહાં તેવા થીએ રે;
 નારસૌઆયા સ્વામી અતલુ માણુ, મારે મંદરથા
 નવ જઈએ રે.
 પિઉ-સું... ૫

૧૫૧

બાના કી પત રાખ, હરિ તારા બાના કી પત રાખ;
 બાના માટે જો દુઃખ દેસો તો, કોણુ જપે તારો જપ.
 હરિ તારા... ૧
 હરણાકસપ ને હાથે હણીઓ, ને ઉગારો પ્રલાહ;
 તોર કડી (?) જંમ સીતલ કીધી, સુદામાને કાજ.
 હરિ તારા... ૨
 રાહીદાસના તમે સીફલ લીધા, ના જોઈ જાત ને ભાત;
 નરસૌઈ મેહેતાને જારે માંડલીક કોપો, કેદારો આપો
 મધરાત.
 હરિ તારા.... ૩

- પંચાલીના પટકુલ પુરા, રાખી સભામાં લાજ;
જલ મધે જિમ ખુડતો રાખો, એની પેરે ગજરાજ
હરિ તારા.... ૪
- અધમ લીલડી અઘત ગુણકા, એસી વીમાને નાઅ;
નીચ કુલ (તો) ઊચ પડી, (એ) ભજનને પરતાપ
હરિ તારા... ૫
- વખ હતાં તે અમરત કીધાં, ને મીરાંને માટે મારાજ,
સે[ના]ને માટે તમે કુરણા કીધી, નાઈ થઈ આવા તમે નાથ
હરિ તારા... ૬
- એટલા જણનાં તમે કારજ સારાં, મને હતો વીસવાસ;
કર એડીને કરુ વીનતી, નરસીંહઓ તારો દાસ.
હરિ તારા.... ૭

૧૫૨

- ભજ લે ભગવાંન, સાચા સંતને મલી;
સંતને મલી રે, સાચા સંતને મલી.
ભજ લે... ૧
- વચનમાં વિસવાસ રાખે ભજનમાં ભલી;
પુરવ કેરાં પાપ તારા, તો જાસ્યે ટલી.
ભજ લે... ૨
- એલખીને અવિનાસી, રખે જ્ઞાનમાં ગલી,
રીઝશે રંગરેલ, વાલો અઢલ[ક] ઢલી.
ભજ લે... ૩
- કાલ શો વિકરાલ વેરી વીખશે વલી;
કાંમની કુટુંબ તુને નાખશે ઢલી.
ભજ લે.... ૪
- સત્ય ત્યાં સુખ ધર્મ રયો, કુડ તાં કલિ;
નરસી મેતો કે' દુનિયાં કેરી અકલ આંધલી.
ભજ લે.... ૫

૧૫૩

- માણસનો અવતાર મુંઘો ને મલે ફરી;
ને મલે ફરી રે " " " " " " " " " " " "
માણસનો.. ૧

માંન ખડાઈ મોટપ મેલી લજી લે હરિ; ને તો જાશે ચોરાશીમાં જનમ ખડું ધરી. માણસનો...	૨
હુઃખ તણો દરિયાવ મોટે નાહી શકે તરી; શાંમલિયાને શરણે જાતાં આ સમે ઉગરી. માણસનો...	૩
નીલજ ! તુ નવરો નયો ઘરધંધો કરી; માયા માયા કરતો મુરખ ન બેઠો ઠરિ. માણસનો...	૪
ચેતી લે ચિતમાં વિચારી ચાલજે ડરી; નરસી મેતાનો નાથ લજે પ્રેમમાં ભરી. માણસનો...	૫

૧૫૪

[રાગ ગરબી]

મારા પ્રાણજીવંશ પાતલીઆ, બાઈ મને વાલો રે સામલીઆ, હું તો હેની પુંઠલ લમતી, હેને જમાડીને જમતી. બાઈ...	૧
મુને એ વિના નહો ચાલે, હેની મીઠી વાતો સાલે બાઈ...	૨
મને ઘરધંધો નહીં સુજે, મારો જીવડો પળપળ ધ્રુજે. બાઈ...	૩
મુને લોજનીઆ નહીં લાવે, મારે નહીંણે નીત્રા નહીં આવે. બાઈ...	૪
વાલો વણુબોલાવો આવે, હેને પ્રેમતણે રસ લાવે બાઈ...	૫
તમે માનો સહીએર મારી વાણી, મેહે તો ટેવ કાનુડાની જાણી. બાઈ...	૬
હું તો પુને હરીવર પામી, મલો નરસઈઆનો સાંમી બાઈ...	૭

૧૫૫

રાતલડી અંધારી રે, મેહે(વે)રણુ વહી ગઇ રે,
 ઉગ્યા ઉગ્યા અગોચરના રે સૂર.
 ત્રણ રે ભોવન રે બાઈ ! દુષ્ટે પડાં રે,
 મંટી ગયુ માયા કેડુ પુર. રાતલડી... ૧

સરવે તે અંગે રે જાગી સખી સુંદરી રે,
 જોવા જોવા જોગેસ્વરનુ રૂપ.
 કોટિ તે કંદ્રપ રે બાઈ ! ઉદે હવા રે,
 નરખ્યા નરખ્યા બ્રહ્માદિકના ભૂપ. રાતલડી.... ૨

અનેક કમલ રે બાઈ ! માહારે વીકસાં રે,
 મધુકર પાંચો છે કાંઈ મોખ.
 નરસીઆનોં સ્વામી રે બાઈ મૂને તાહાં મલો રે,
 પુરા માહારા મન તણુ સંતોખ. રાતલડી... ૩

૧૫૬

રામકૃષ્ણ સું નેહ નહી જેહને,
 તે રે માંનવી ખર સ્વાંન તોલે.
 ભૂતલ ભાર કરવાને રે અવતરા,
 પ્રેતની પેરે તે સંસારમેં ડોલે. રામકૃષ્ણ સું...૧

દ્રષ્ટ થઈ તેટલો ભોગ એહેના [.....]
 શિલા પડી તેહના મુખ માંહે.
 જીવતા નર તે જમ સમા જાણવા,
 જેહનું ચિત્ત નોહે રામકૃષ્ણ માંહે. રામકૃષ્ણ સું...૨

જે તણે મુખ શ્રોકૃષ્ણકીરત નહીં,
 તેહ તણે મુખે દેવરાવ તાણુ.
 ભણે નરસીઓ જેહને રામ વાહાલા નહીં,
 તેહ તણુ કુટુંબ સરવે કાણું. રામકૃષ્ણ સું...૩

૧૫૭

[રાગ :: કેઠારી]

વાલાળ રે ! તમારી કૃપા વિના, સંસાર દુખ કયમ ટલે,
 અન્ય ઉપાસે તે ભર્મે ભૂલે.
 તુજ થકી વેગલા, કર્મખંધન કરે,
 પડે જમજાલ જ્યમ મીન તોલે. વાલાળ ...૧

વાલાજી રે ! ભક્તિ માહાત્મ વિના ભૂર ભૂલા ભમે,
કરી કરી કલ્પના, સર્વ ખોયે,
તત્ત્વરસનું રહે નિમિષ માહાત્મ નહી કરે,
પરપંચ પાખંડ મોહે મોહે વાલાજી રે....૨

વાલાજી રે ! ધૂમ્રપાન તપ સાધતાં વાધતાં,
તેહને અધિક બેઠ કમ વિલગાં.
નરસૌયાયા સ્વામી સંગે વિલસતાં,
આહ ને અંત બેઠ રહ્યા રે અલગા. વાલાજી રે....૩

૧૫૮

[રાગ : આશાવરી]

વાલાજી રે ! તમારુ મુખ મેદયું નવ જાયે રે,
તમે છો અમારે મન ગમતાં.
બ્રહ્મદિકને મોહ ઉપજાવો રે,
રૂપ લક્ષણ ગુણ સુંદરતા. વાલાજી રે !....૧

વાલાજી રે ! વેણુ વજાડો ને મધુરે ગાવો,
ચંચલ લોચન ચપલતા.
સરવે સાદે ધેન બોલાવો,
માનનીયાયા મન હરતા. વાલાજી રે !...૨

વાલાજી રે ! સુરીનર મુનિ તેને ધ્યાને નાવો,
તે મજસુંદરી-સું રંગ રમતા.
નંદના નંદન તુને કેણે ન કલાણો,
તારી લીલા ન જાણે વેદ વહતા. વાલાજી રે !....૩

વાલાજી રે ! અગમ વારતા સર્વે જાણો,
જાણો છો જનની મમતા.
નરસૌયાયા સ્વામી, તુજને ન જાણે,
તે નર હેંડે બૂલા ભમતા. વાલાજી રે !...૪

૧૫૯

[રાગ : : આશાવરી]

વાલાજી રે ! પ્રાંણ થકી મુને વૈશ્નવ વાહાલા,
અને રાત્રદિવસ રુદે ભાવું રે,
તપ તીર્થ વૈકુંઠપદ મુકી.
માહારા વૈશ્નવ હોય ત્યાં હું આવું રે. વૈશ્નવ....૧

વાલાજી રે ! રાજા અઝીવ મુને અતી ઘણું વાહાલો,
અને' દુરવાસાએ મન ભંગ કીધુ રે;
મેં માહારું અભિમાન તણને,
હસ વાર અવતાર લીધા રે. વાલા....૨

વાલાજી રે ! લક્ષ્મીજી અરધંગી હમારે,
તે તો સંતની દાસી રે.
અડસટ તીરથ માહારા સંતને' ચરણે,
તો કોટ ગંગા, કોટ કાસી રે વાલા...૩

વાલાજી રે ! સંત ચલે તો મેં આગલ ચાલું,
અને' સંત સૂચે તાં મેં બચું રે;
જે માહારા સંતની નંદા કરે છે,
તેનુ કુલસહીત હું જોઉં રે. વાલા....૪

વાલાજી રે ! ગજને કાજે હું પાલો પલીયો,
અને' માહારા સંતની સાહે કરેવા રે.
જે ઉંચ ને નીચે હું નવ રાચું,
મુજને ભજે તે તો માહારા રે. વાલા....૫

વાલાજી રે ! માહારા રે ખાંધ્યા ગૈશનવ છોડે,
અને ગૈશનવના ખાંધ્યા મેં નવ છુટે રે.
એક વાર ગૈશનવ મુજને' ખાંધે,
તો ફેર જવા થ નવ સુઝે રે. વાલા...૬

બેઠા બેઠા ગાય ત્યાં હું ઉભો ઉભો સાંભલું,
અને' ઉભલા ગાય ત્યાં હું નાચું રે.
માહારા રે ગૈશનવથી કાણુ નહી અલગો,
ભણે નરસૈયો એ સાચું રે. વાલા...૭

૧૬૦

વાલાજી રે ! માલા તો મારા પ્રાંણ સંધાતે,
તે મૂકી કયેમ બાય રે.
જે નરસૈયો માલા રે મુકે તો,
પ્રથવી પરલે થાયે રે. માલા...૧

નવસે નવાંણું અવલી ચાલે,
અને' સાત સમુદ્ર સુકે રે.
મેરુ ચલે, રવી પશ્ચીમ પ્રગટે,
તોહ નરસૈયો માલા નહી મુકે રે. માલા....૨

સઘલા સંન્યાસી તમે ંશનવ થાવો,
માહારી પુઠે તાલ ખળવો રે;
ભણે નરસોયો તમે લેખ ધરીને,
મુનસાદેહ ભળડો રે

માલા...૩

૧૬૧

[રાગ : રાંભગરી]

શ્રીગાવિંદ સાથે મારે ગોઠડી બાધી;
જેતાં ને જેતાં રે આવી મૂસ્ત બાધી (ટેક)
સૂતાં ને બેસતાં ને કરતાં કાંમ,
ફે માહારે જો રે પ્રભુ કેવળ રાંમ ૧
પૂરંણ પૂને રે હું તો એ વર પાંમી;
ભગતવછલ મળીઓ મૂને મેહેતા નરસૌંધનો શાંમી ૨

૧૬૨

[રાગ : માલવ ગોડી]

હરિ-મુખ જોવા, હરિ-મુખ જોવા,
આવી ધિજની નારી રે. ૧
હર્ષડા-માંહે હરખ નાં માએ,
મંગલ સાજ સમારી રે. ૨
નેણાં માંહે અમીરસ ઢલીઓ,
નાંધડીઆને જોઈ રે. ૩
નરસહીઆઓ શ્વાંમી ત્રીલોવન માંહે,
એ સરખુ નાંહી કોઈ રે. ૪

૧૬૩

હરિ વાહાલા કેમ જાંણીએ રે, જેહને હોએ તે
હરિજન વાહાલા રે,
હરિજન વિના જે ફરે તે, સરવે ભુતના ચાલા રે. ૧
હરિજન આવતા ફેળીને, ગાતર જેહેના [ના] ખુલે રે,
તેહને છળીલોજ સપનાંતરમાં, કાહેરના [યે] ભુલે રે. ૨

હરિજનની કો સેવા કરે, તેહનાં તે કારજ થાએ રે,
ભવસાગરમાં ખુડતાં રે, છખીલોજી નાવડી સાએ રે. ૩
હરિજન આવતા દેખીને, ધાઈને જે કોઈ મલશે રે,
ભણે નરસીંઈઓ : હું સુ' કહું, તે જમના લેથી ટલશે રે. ૪

૧૬૪

હરિ વિના હિતકારી ખીજું કોઈ તારું નથી,
કોઈ તારું નથી રે, ખીજું કોઈ તારું નથી. હરિ....(ટેક)
પ્રભુ ભજ્યાતું વેદ પુરાણે કહ્યું છે કથી,
અકલહીણા આલસી બેઠો પાંમર તું પથી. હરિ..૧
સ્વારથિયો સંસાર, તેમાં રહ્યો લથપથી,
સંત પુરુષની સોખત વિના, સી થસ્યે ગતિ. હરિ...૨
અકલવંતા રાજ્ય કરંતા, મુવા મા'રથી,
નરસી મેતો કે' આપણે જાણું ઠયું ઠેકથી. હરિ....૩

૧૬૫

હેલી ! જોવા સરખું આજ, રંગભેર મલીઠું રે,
લાડકડો રૂપનિધાન, અંતર ટલીઠું રે. ૧
ગોરી ! હરિ ભીનલે વાન, રંગભેર મલીઠું રે,
લાડકડો રૂપનિધાન, અંતર ટલીઠું રે. ૨
જેનાં વેદ કરે રે વખાણ, રંગભેર મલીઠું રે,
જેહેનાં મુનિ ન ધરી સકે ધાન, અંતર ટલીઠું રે. ૩
નરસંઈને દીધા રે અભેદાન, રંગભેર મલીઠું રે,
લાડકડો રૂપનિધાન, અંતર ટલીઠું રે. ૪

તત્ત્વજ્ઞાનનાં પદ

(૧૬૬-૧૭૨)

૧૬૬

ઘણા ગ્રંથ ગરબડ કરી, વાત નવ કહી ખરી,
જેણે જેમ બાણું, તેણે તેમ કીધું;
આત્માનું કારજ, કોઈ થકી નવ સડું,
પછે કરમને માથે દોશ જ દીધું. ઘણા....૧

ખોળું ભરમાંડ પણ, પાર પામી નહીં.
અંતરઘટ જોતાં, પાર આવો;
વિધિનિષેધથી રહો બરે ઓસરી,
તારે મન વડે ધ્રુવ વિસ્વાસ લાવો. ઘણા....૨

વેદ વેદાંત ને શાસ્ત્ર એ સરવને,
બહારે રહ્યાં અહંને શીશ નામી;
ભણે નરશર્ધઓ બરે ભરંમમાં ભેદીઓ,
તારે કરમની વેદના દૂર વાંચી. ઘણા....૩

૧૬૭

તેહ તું, તેહ તું, જેહને જોતો ફરે,
આતમ-અનુભવે જો વિચારી;
આતમ-દરસે તું, આપ સંભાળી જો,
શું ભમો સપને તે જોને ધારી, તેહ તું...૧

તાહેરા ખેલમાં, તું જ ભૂલો પડે,
અણુછતો જીવપણે જઈને વળગો;
જેહનો તું થઈ ફરે તે તાહડું રૂપ છે,
દગ ઘટાવીને જોજો અળગો. તેહ તું...૨

શા અદ્ભુત ખેલ છે, તું ત્યમનો ત્યમ છે,
આવે ને જાયે, ઘટે ન વાધે;
વસ્તુ રૂપે થઈને ઓ તું જ વિલસી રહે,
અખિલ બ્રહ્માંડ એ વિશ્વ બાધે. તેહ તું...૩

આપ અગનાનની ઝોટમાં આવીને,
 આપ આપ સું આપે લોભો;
 નરસઈ એપણુ લેઈ ને ઊર્મિઓ અનુભવે,
 તાહેરા ખેલમાં તું જ શોભો. તેહ તું....૪

૧૬૮

હેહહલી મૂકીને રે, એક દંન બવું છે,
 તે માટે કહું છું; કરી લો હરિતું ભજન રે,
 જીવ તાહારે બવું છે. ૧

ખાઓ પીઓ ને ધન વાવરો રે,
 જેહવું જેહેને હાથ
 રાવણુ સરખો રાજીઓ રે,
 તે તો કાંએ ન લેઈ ગઓ સાથ રે. જીવ તાહારે... ૨

મગરો કેરીને પેસીએ રે,
 તેાહે નાં મૂકે મોહોત;
 ચેતનહારા ચેતજો રે,
 ગોક્ષણુ બશે તે ગોલા સાથ રે. જીવ તાહારે... ૩

લખમીનો બાંધો પોટલો રે,
 સ્વરગ ના પોહોતો ઠેઠ;
 સજન કેરી ગોઠડી રે,
 ટાંકો છે ધાળા હેઠ રે. જીવ તાહારે... ૪

કોહોના છોર ને કોહોના વાછરુ રે,
 કોહોનાં માએ ને બાપ;
 અંતકાલે બવુ જીવને એકલા રે,
 સાથે આવશે પુન ને પાપ રે. જીવ તાહારે... ૫

વૈષ્ણવને વિમાન આવશે રે,
 સકુટને(?) જમદુત;
 શૂરાને વરશે અપછરા રે,
 પેલા દુરીજન સરજે છે ભૂત રે. જીવ તાહારે... ૬

જેહવો પાણીનો પરપોટડો રે,
 એહવું કાયાનું મૂલ;
 ભણે નરસીઓ વીનતી રે,
 જેહવું બોડે તે માથે કૂલ રે. જીવ તાહારે... ૭

૧૬૯

પાંમર તે પ્રાણી ! વિસાર્યા વનમાલી,
મિથ્યા સુખ માયામાં મોહ્યો,
મૃધતૃષ્ણા જલ લાલી રે. પાંમર... ૧

આઠ પોર અંતરમાં ખલિયો,
ઘણાં ઘણાંને ધાયો,
રલી ખપી - ધન લેલું કીધું,
નાં ખરચ્યો નાં ખાયો રે. પાંમર... ૨

નારી આગલ્ય નિલજ યૈને,
ખીતો ખીતો બોલે;
હડકોલાવે, હસી બોલાવે,
કરી તરણુને તોલે રે. પાંમર... ૩

સાસુસસરે સગાંસંબંધી,
તેની સેવા કીધી;
નરસી મેતો કે સાધુજનની,
તે સેવા તણ દીધી રે. પાંમર... ૪

૧૭૦

વાલાણ રે ! અનંત નાંમનું આશડ છે મારે,
જીના લાગ્ય હોય તેને લાવે રે;
વૈશનવ વૈદ ને પાસે વસીએ,
તો રવિસુત તેને ઘેર્ય નાવે રે. અનંત.... ૧

હરિ હરટે ને સુંઠય સારંગધર,
અને અવિનાશી અજમાણ્ય રે;
કડું કશન ને સાકર સાંમલીયો,
સચલ સમરસાયણ રે. વાલાણ રે !... ૨

ચોખું ચૂરણ ચતુભુજ કહીએ,
અને બહુનાંમીની બુકી રે;
ગોવિંદ નાંમની ગોલી રે વાલી,
માંહે હરિચણોદક મુકી રે. અનંત... ૩

વાલાણ રે ! પુસ્કરમૂલ પુરુષોત્તમ કહીએ,
પડી પરમેશ્વર પાંખી રે;
કુવાથ અઢાર કમલાણનો સ્વાંખી,
તો તુલસીદલ પીવે જાંખી રે. અનંત... ૪

વાલાણ રે ! એવાં એવાં ઓશડ તો અંગ લાગે,
જો કરીએ રેવાયે રે;
મોહો માયા ને મછર ઘણેરો,
તો પાછા ખીલો થાયે રે. અનંત... ૫

વાલાણ રે ! કીપા કરીને ઓશડ દીજે,
જગપુરુષ જડુરાયે રે;
નરસૈયામ્યા સ્વાંખીને સંગ રમતાં તો,
જમશર જાંગીના વાયે રે. અનંત... ૬

૧૭૧

સ્વામીનું સુખ હતું, માહારે તાંહાં લગી,
જાંહાં લગી હઠ હુતી રાત કેરી;
સ્વામીના સુખનો સ્વાદ લાગી ગયો,
જરે ઓચિતો ઊઠ્યો સૂર વેરી. સ્વામીનું... ૧

સુરના તેજમાં. સાવ સમરસ થઈ,
સેહેજમાં પીગી માહારો ગયો સમાઈ,
પીગીને પગલે, હું જોળવા ગઈ,
પીગીને જોળતાં, હું જોવાઈ. સ્વામીનું... ૨

એહવા અટપટા ખેલમાં, આંખ ઊલટી ફરી,
હું તણ, હું રહી હાર ખાઈ;
વાણીમાં અનુલવ, એહ આવે નહીં;
અનિર્વચન કેહે નીગમ ગાઈ. સ્વામીનું... ૩

અચરજ વાત એ, કાંએ માને નહીં,
જેહેને વીતી હોએ, તેહ જાણે;
વસ્તુને સાગર, સાવ સમરસ લયો,
અણુછતો નરસઈ એ થઈ ને માણે. સ્વામીનું.... ૪

૧૭૨

હું ખરે તું ખરો, હું વિના તું નહી,
હું રેહીશ તારાં લગી, તું રે હર્ષશ;
હું જતે તું ગયો, અનિરવાચી રહો,
હું વિના તુંને કોણ કેહેશે ? હું ખરે.... ૧

સગુણ હોએ જાંહાં લગી, નિરગુણ તારાં લગી,
તમ કેહે સદગુરુ વાત સાચી;
સગુણ સમતાં નિર્ગુણ ગયો છે શમી,
શેખ પૂરણ અનિરવાચી. હું ખરે... ૨

શિવ ને જીવ તો, ના એ છે હેક જો,
જીવ હોએ તારાં લગે, શિવ હોએ,
જીવ શમતાં, શિવ સેહેજે સમાઈ ગયો,
ટેલી જાએ ધંધલ નામ દોએ. હું ખરે... ૩

તાહેરા માહેરા નામનેા નાશ છે,
હુણ ને નીર દ્રષ્ટાંત જોતે:
મેહેતો નરશઘ કેહે, વસ્તુ વિચારતાં.
વસ્તુરૂપ થારે, વસ્તુ પોતે. હું ખરે.... ૪

બોધક પદો

(૧૭૩-૧૭૫)

૧૭૩

[રાગ : : કેદાર]

નુગરા નરનો સંગ ના કીજે, નુગરાનો સંગ ભારી રે;
નુગરા સંગે નરકે જઈએ, અથવા નર કે નારી રે. (ટેક)
નુગરા સંગે વાત કરતાં, લખચોરાસી જાએ રે;
ભૂતલ મનસાદેહ ધરીને, ફેગટ ફેરા ખાએ રે.

નુગરા નરનો.... ૧

નુગરાનું જલપાન કરતાં, કોટિ એક કમ તે થાએ રે;
માત માત પાડોશી મલીને, નરકકુંડમાં જાએ રે.

નુગરા નરનો.... ૨

નુગરા નરના દોષ ઘણા છે, જે કહીએ તે થોડે થોડા રે;
જાણે નરસીઓ : સુણો નારાયણ, નુગરાના બંધ છોડો રે.

નુગરા નરનો.... ૩

૧૭૪

સતશુરુ મલ્યા, વાલો મારો જનમ સંઘાતેં;
જેણે તેણે મારગડે, હું ભુલી ભુલી જાતી રે.

સતશુરુ... ૧

સતશુરુ મલી, વાલો મને સીખાંમણ્ય દીધી;
પડલ ઉતારી, વાલો મને દેખતી રે કીધી.

સતશુરુ.... ૨

અસનપણમાં વાલા ! મારી ખુદિ હુતી ખાલી;
લવસાગરથી જો વાલો મને, ખુડતી રે તારી.

સતશુરુ... ૩

મુગતીની માલા, વાલો મારે ઉર પર લીધી (ફીધી);
અમર ઓઢાડી, વાલો મને સોહાગણ કીધી.

સતશુરુ... ૪

નરસૈયાઓ સ્વાંમી ! વાલો મારો પ્રેમના રે ખ્યાસી,
મારા વાલા સંગ રમતાં, હું રંગભેર રાચી રે.

સતશુરુ.... ૫

૧૭૫

સાંભલ સુંદરી ! મું રે જા આંતરી,
વાત કહું છું ખરી, માંન્ય સાચું;
જેખનરંગનો સંગ દિન ચાર છે,
અંત્ય એ સર્વ તે જોની કાચું. ૧

ગૌર તનતું અલીમાં નવ આંજીવું,
એ સુંદર દેહ તે ખોહ જ્યણી,
મદ-મછર તણ, ચિત્ત કોમલ રાખવું,
પરહીકાર પરહયા ધરવી. ૨

માંન્ય તું માંન્યની ! માંન માગી કહું,
કાં રે ખુવાં છાં, આ દિન અલેખે;
જિમ્ય રે સરિતા પૂર આવે એક સાંમદું,
અંત જલ રહે, જે હોય લેખે. ૩

એ વચન ત્રણ તું, શ્રવણ ધરિ કાંમ્યની,
છાંડિ અંતર સર્વ, લાજ લોપી;
બાલપણનો સનેહ, દયાવ્ય ચિત્તે કરી,
તાંન મન ધન તું મેહેલ્ય સોંપી. ૪

પંચ - દે વરસમાં સનેહ પૂરો હતો,
ખટદશમાં હવે કાં વીસાચો,
અધુર - અમત રસપાંન એમે કરી,
કર ગ્રહી કારજ્ય તું હ સાચો. ૫

દીન વચન સુણી, દયા ચિત્તે ધરી,
હું તુજથી અણુ નથી રે અલગી,
નરસિંહાચો સ્વામી એમ ધમ્મું છું,
જાંમ આઠે રહું કંઠે વલગી. ૬

ગૌણ્યવ વિશેનું પદ

૧૭૬

હકડું માહારે જ ગૌકુંઠ હકડું માહારે,
હાં રે પેલા દુશટ તણે મન દર,
માહારા હકિતને હકુર વૈકુંઠ...૧

પીપળ-પાન ના તોડીએ રે, નવ મોડીએ વડલાડાલ
જલને કાંઠે નવ થુકીએ રે, હરે નવ દેધએ ગરુને ગાલ
વૈકુંઠ...૨

જીલાએ ગુડું નવ બોડીએ રે, મુખથી નવ કહીએ મારે,
ચંત ચોરી નવ કીજીએ રે, જમ પરહરીએ પરનાર.
વૈકુંઠ...૩

સંપત દેખીને વમોખીએ રે, ભુખાંને દીજે અંન;
ભણે નરસીઓ ભાવસુ રે, હેવા સાચા ગૌરવજન
વૈકુંઠ...૪

આત્મચરિતનું પદ

૧૭૭

[રામ : સોરઠ]

હરિ આવા છે નારીને વેસ રે,
હેને કોઈ નીહાળો રે,
સીવ બ્ર'મા જેનું ધ્યાન ધરે છે,
તે જોઈ જોઈ દુખડું ખાઈ રે.

હેને કોઈ...૧

માતપિતા રે એના મનમાં વીમાસે,
કો'ને એ કાં થકી આવી રે,
અચરત સરખું સૌંદર્ય લાસે,
એ તો જલનો લોટો કાંઠાથી લાવી રે.

હેને કોઈ...૨

ધાઈ પોતાના તતખણ જીભ,
એ તો આવા મંદીર જાણી રે,
રતનખાઈ ગુણવાકુલ ફરે છે,
"લોને મેહેતાજી તમે પાણી રે."

હેને કોઈ...૩

પુતરીને પરમેસર જાણી
સલા વચે આંણી રે;
અંતરધાન થઓ અલબેલો,
એ તો વાતો સગલે જાણી રે.

હેને કોઈ...૪

જેજેકાર થઓ જુગ બાધે,
હરખ વાધો છે હૃદમાં ઘણો રે;
નરસીર્ષના સાંભીની સંગ રમતા,
એના ચરણકમલમાં રહીએ રે,

હેને કોઈ...૫

પ્રકૃતિનું પદ

૧૭૮

[રાગ : : મલ્હાર]

ગાળે મેઘ આરે બલવંતા,
વચે વચે વીજ કરે ઝમકાર;
હરિએ હેલાં ગોવર્ધન ધરીઆ,
આત દિવસ તે છત્રાકાર.

ગાળે...૧

કેાખેા ઈંદ્ર આહેરાં ઉપર,
મહોછવ માટે મધવા મન;
ગાય - ગોપ - ગોવાલાનેં રેલો,
વેગે વરસવા મોકલ્યા ધન;

ગાળે...૨

મુસલધાર વરસે જલ ઉપર,
ધરતી માંહે પડે બડધડી;
ત્રૂટી દે'ક પડે પર્વતનાં,
વહે પ્રલય સમૂહાં જડી(?).

ગાળે...૩

મૂળે ધરણી, કાચર નર કંપે,
દશ દિશ હીસે ચોર અધાર;
હરિએ હેલાં ગોવર્ધન ધરીઆ,
ગોકુલ વતે જયજયકાર.

ગાળે...૪

પાંણી પાંણી હીસે પ્રથવી,
જલ જમુના થલ એક ભર્યા;
ધન રે કૃષ્ણ લીલા અવતારી,
ઈંદ્રાદિકનાં માન રે હાર્યા.

ગાળે...૫

અતલીબલ પ્રાકમી પુરંદર,
રૂખી આવીને લાગો પાય;
નરસિંહાચો સ્વામી ગાય શુણ,
ગોપી આનંદ ઉલટ અંગ ન માય.

ગાળે...૬

મકીર્ણ પદો

(૧૭૯-૧૮૩)

૧૭૯

એક દિન ચમુનાં તટ આવી રે, કૌતક કીધું કાનુડે	
સરવે ગોપી બોલાવી રે, „ „ „	૧
બે ગ્વાલન સાથે સૂતા રે, „ „ „	
ત્યાં ખબર લેઈને પોતા રે, „ „ „	૨
કે સખિયું કયાંથી આવ્યાં રે, „ „ „	
કાંઈ વાલાની સુધ લાવ્યા રે, „ „ „	૩
તેણે વાત કરી વિસ્તારી રે, „ „ „	
સુણી ન્યાલ થઈ મજનારી રે, „ „ „	૪
કહ્યું એક સખીને છાનું રે, „ „ „	
લેઈ જાવો તમારું જાનું રે, „ „ „	૫
સુણી ગોપી આનંદ પાંખી રે, „ „ „	
તેડયા નરસી મેતાનો સ્વામી રે, „ „ „	૬

૧૮૦

[રાગ : ગૌડી]

ગઉ દોહની હમ બેતાં:
ગૌ દોહની હમ બેતાં,
મોંઘા શું થાઓ છો રે મોહનજી!
જો આવડે [ગૌ] દોહતાં. ગઉ....૧

વેદ પઠંતાં પંડીત બુલા,
ચુકાં પાનાં ને પોથાં
નરસિઆથો સ્વામી ચતુર સીરોમણિ,
સોહાના ફીસો છો ગા [દોહો]તાં. ગઉ....૨

૧૮૧

છોકરી । તારા મનમે, તું તે સ્યું જાણે છે રે;
બોલતાંચાલતાં વાતમાં, તું અહંકાર આણે છે રે. તું તે....૧

તુંકારો દૈ બાલીયે તેને, જે હોયે પોતા તોલ,
 મુજ આજે તું સ્થા લેખામાં, બોલ છ આવા બોલ. તું તે...૨
 મારો મહિમા પ્રદા બાણે, શિવ બાણે કે શેર,
 નારદ ને સનકાદિક બાણે, ઇંદ્ર બાણે કાંઈક લેશ તું તે...૩
 હું સારુ તો તપ કરે કે, જોગી વનમેં બાથ,
 આસનથી ઉઠે નહી, નિત બેઠા ધ્યાન લગાય. તું તે...૪
 તુજને ક્યાંથી સુદ્રની છોડી, બોલવું મારે સાથ,
 નરસી મેતો કે તે ભરી અલી ! આલ સંગાથે બાથ, તું તે...૫

૧૮૨

રે છે તું જેવા બહુ ગોકુલમેં,
 સ્યું બાણીને બોલિ બલમેં. ૧
 હમણાં ગાયું થઈ ઘેર તારે,
 તારે તું અંમને રોકે આરે. ૨
 નોતી નંદ તણે ઘેર છાલી.
 કરતો ઘેર મારે ગોવાલી. ૩
 તેનો પુત્ર થયો તુ આવો,
 બાંધ્યો રાજા સામી દાવો. ૪
 દાસ નરસી કે સારુ થાસ્યે,
 ગાયું રાજાને ઘેર બાસ્યે. ૫

૧૮૩

[રાગ સિંધૂડો]

સારમાં સાર અવતાર અખળા તણો,
 જેણે બળે બલભદ્રવીર રીઝે,
 પુરુષ પુરુષારથે શું સરે હિ સખી,
 જેણે નવ નાહોનું કાજ સીઝે. સારમાં સાર...૧
 છ રે મુક્તિ પર્યંત તે પ્રાપ્ત પુરશને,
 જે કોઈ સેવકભાવ રાખે;
 રસભરુ રસભુ નાઈ નોહોરા કરે,
 ન કોઈ નાર અવતાર પાખે. સારમાં સાર...૩

જી રે ઇંદ્રને ઇંશ અજ અમર જે મહામુનિ,
મહીપતિ ગોપિકા ચરણ વંદે,
અધિક અધિકાર તે અધમ કરી લેખવે,
નરપણું નવ રૂચે, આપ નિંદે. સારમાં સાર...૩

જી રે સ્વપ્ન સાચું કરો, શૈલધર શાંભળા !,
પ્રણમ પ્રાણપતિ પાણી જોડી,
પણવું પશુ જેમ પુઠે લાશુ કરે,
જોમ કરે નરસંઘો નાથ ત્રોડી. સારમાં સાર...૪

जैन कर्म : अन्तः बन्धन और मुक्ति की प्रक्रिया	१
सागरमल जैन	
जैन यक्षी अजिता (या रोहिणी) का प्रतिमानिरूपण	२३
मारुतिनन्दन प्रसाद तिवारी	
पाइअ-सह-महण्णवो मे' अनुपलब्ध वसुदेवहिण्डी की शब्दावली (२)	२७
के. आर. चन्द्र	
राणकपुर का प्राचीनतम उल्लेख	३४
राम वल्लभ सोमानी	
कर्मप्रकृति-टीकानी एक अमूल्य हस्तप्रति	३६
मुनि शीलचन्द्रविजय	
श्रीन्याससिद्धान्तप्रवेशकन्थिका	४०
संपा. मुनि शीलचन्द्रविजय	
पंचाङ्गान के संशोधक पूर्णभद्रसूरि खरतर पूर्णभद्र नहीं थे	६७
अगरचन्द्र नाहटा	
कविवर नयसुन्दर की एक अज्ञात रचना—नेमिनाथ वसंत विलास	६९
अगरचन्द्र नाहटा	
स्वाध्याय—Reviews	७२
आ. जिनप्रभसूरि—विरचित अं. ७—रास	९४
संपा. र. म. शाह	
वरसिंह महेतानां पद	१-९२
संपा. रतिलाल वि.	



OUR LATEST PUBLICATIONS

69. Treasures of Jain Bhandaras Ed. Dr. U.P. Shah (1978) 250/-
70. Proceedings of the seminar on Prakrit Studies (1978) 40/-
Ed. by Dr. K. R. Chandra (1978)
71. Catalogue of Gujarati Manuscripts : Munirāja Sri Punyavijayaji's 120/-
Collection, compiled by Munirāja Punyavijayaji,
Ed. by Dr. Vidhatri Vora (1978)
72. Saṃdhikāvya-Samuccaya (Collection of 20 Apabhramśa 8/-
Saṃdhikāvyas) Ed. by Dr. R. M. Shah (1980)
73. The Inscriptions of Imperial Paramāras Ed. by 45/-
Dr. A. C. Mittal (1979)
74. Wall Paintings of Rajasthan by Y. K. Shukla, (1980) pp. 31+ 2 66/-
Colour Plates, 4 Line Drawings and 48 Black and White Plates
75. Saṃkhitta Taraṅgavai kahā (Traṅgalolā) 30/-
Edited with Gujarati Translation by Dr. H. C. Bhayani (1979)
76. Jaina Darśan kā Ādikāl (Hindi) by Pt. Da. Sukh Malvania(1980) 8/-
77. Śilopadeśamālā-Bālāvavūḥa by Merusundara Gani, 10/-
Ed. by Dr. H. C. Bhayani, Dr. R. M. Shah and Gitababen (1980)
78. Some Aspects of Indian Culture by Dr. A. S. Gopani (1981) 48/-
79. The Central Philosophy of Jainism (Anekanta-vāda) by Bimal 16/-
Krishna Matilal (1981)
80. The Rāmāyaṇa In Pahari Miniature Paintings by Jutta 108/-
Jain-Neubauer (1981)
81. Padmasundara's Jñānacandrodayanātaka Ed. Nagin J. Shah 8/-
(1981)
82. A Study of Civakacintāmaṇi by R. Vijayalakshmy (1981) 54/-
83. Appointment with Kālidāsa by Prof. G. K. Bhat (1982) 30/-
84. Studies in Indian Philosophy (Pt. Sukhlalji Memorial Vol.) (1981) 60/-
85. Facets of Jaina Religiousness in Comparative Light by 18/-
Dr. L. M. Joshi (1981)
- *Aspects of Jaina Art and Architecture : Editors Dr. U. P. Shah 150/-
and Prof. M. A. Dhaky. (1976) [Sole distributor]
- *Mahāvīra and his Teachings Ed. Dr. A. N. Upadhye 50/-
- *Sambodhi (The Journal of the L. D. Institute of Indology) 320/-
Vol. I-VIII (Rs. 40/- per volume)

