AMBODHI

(ARTERLY)

106922

13 APRIL 1984 MARCH 1985 Nos. 1-4

UNIVERSITY ORIENTAL RESEARCH INSTITUTE
TIRUPATI
Date 12/1/85

ORS
SUKH MALVANIA
BETAI
SHASTRI

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY, AHMEDABAD-9

EXCHANGE COPY

AMBODHI

12/1/87

ARTERLY)

APRIL 1984 MARCH 1985

13 Nos. 1–4

10692-2

UNIVERSITY ORIENTAL RESEARCH INSTITUTE LIBRARY
TIRUPATI

DRS
SUKH MALVANIA
BETAI
SHASTRI

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY, AHMEDABAD-9

: Editors :

Pt. D. D. Malvania
Dr. R. S Betai
Dr. Y. S. Shastri

Board of Experts

Pt. D. D. Malvania
Dr. H. C. Bhayani
Dr. E. A. Solomon
Dr. M. A. Dhaky
Dr. R. N. Mehta
Dr. K. R. Chandra
Dr. J. C. Sikdar
Dr. R. S. Betai
Dr. Y. S. Shastri

Contents

106922

Refutation of Advaitā Vedānta in Major Jain Works 1-13
Yajneshwar S. Shastri

Unpublished Inscription of Rāṇā Saṅga 15
Raghvendra Manohar

Kāvyabandha or Vākyavinyāsa 17-23
R. S. Betai

Conception of Māyā (illusion) In Asaṅga's Vijnañāvāda Buddhism 25-34
Y. S. Shastri

Bhaṭṭi as Quoted in the Durghaṭavṛtti 35-56
Nilanjana S. Shah

'Kāśirāja' of Bhāsa—An Appraisal 57-72
Sudarshan Kumar Sharma

Buddhism Vs. Manusmṛti 73-78
Jaya R. Betai & Ramesh S. Betai

Avidyā – Its Āśraya and Viṣaya 79-99
E. A. Solomon

Vardhamāna - Sūri's Apabhraṁśa Metres 101-109
H. C. Bhayani

Origin and Development of Jaina Saṅgha 111-119
J. C. Sikdar

Rasa and its Pleasurable Nature 121-134
V. M. Kulkarni

जयसिंह सिद्धराज का विरूपाक्ष मन्दिर (विलपांक) का अभिलेख, संवत् ११६८ १-१६
अरविन्द कुमार सिंह

चित्सुखाचार्य के अनुसार स्वप्रकाशता की अवधारणा १७-३९
गौरी मुकर्जी

शतपदी प्रश्नोत्तर पद्धति-एक अवलोकन ४१-५२
रूपेन्द्र कुमार पगारिया

श्री वीरस्तव (प्रश्नभाषायुक्त) – सावचूरी १-३२
के. बी व्यास

S. V. UNIVERSITY ORIENTAL RESEARCH INSTITUTE LIBRARY, TIRUPATI
No.
Date
106922

શાબરભાષ્યગત ભાષાવિચાર ૧–૪૨

ડૉ. નારાયણ કંસારા

શ્રી યશોવિજયજી મહારાજની કાવ્યપ્રકાશટીકા ૪૩–૪૯

તપસ્વી નાન્દી

સતના બળે પ્રગટેલો આંબો ૫૧–૫૪

હરિવલ્લભ ભાયાણી

બૌદ્ધ પ્રામાણ્યનું ભાસર્વજ્ઞે કરેલું ખંડન ૫૫–૬૨

લક્ષ્મેશ વ જોષી

Review 63–80

REFUTATION OF ADVAITA VEDĀNTA IN MAJOR JAINA WORKS*

Yajneshwar S. Shastri

History of Indian philosophy tells us that all the systems of Indian Philosophy developed in the atmosphere of freedom of thought. There was a tradition in Indian Philosophical platform to present opponent's view first known as the *Pūrvapakṣa* (prior view) and then establishment of one's own view by refuting opponent's stand point known as the Uttarapakṣa or *Siddhānta* (conclusion). This kind of method inspired the Indian thinkers to study thoroughly views of all others prior to the establishment of their own system of philosophy and gave thoroughness, perfection and catholic spirit to their system. Jaina philosophers also following the same brod-minded tradition, presented views of all the systems of Indian thought with considerable care and established their own principles refuting opponent's view with logical rigour. But it is very interesting to note that just as great thinkers of other schools of thought such as Bhartṛhari,[1] Kumārilabhaṭṭa,[2] Prabhākara,[3] Jayantabhaṭṭa[4] and Udayana,[5] who treated only *Advaita* as real *Vedānta* system, similarly eminent philosophical personalities of Jainism presented and refuted only Advaita system of *Vedānta* in their writings. Even later writers who flourished after Rāmānuja and Madhva mention neither *Viśiṣṭādvaita* nor *Dvaita* system of *Vedānta*.

Criticism of Upaniṣadic *Ātmādvaita* or *Brahmādvaita* is found in early Jaināgamas such as Sūtrakṛtāṅga[6] and Viśeṣāvaśyakabhāṣya.[7] The line of presentation and refutation of *Advaita* is more or less similar in all the major works of Jainism. Certain common features are found in both Jainism and *Advaita Vedānta* such as liberation as the highest goal of life, ignorance of Reality as the cause of our bondage, Law of Karma, *Jīvanmukti* etc., still in certain other matters both the systems are diametrically opposed to each other. Absolutism of *Advaita Vedānta* claims that, Reality is one without a second, this world is mere appearance and ultimately there is no difference between supreme Reality and individual soul.[8] Jainism is a system of realism, dualism and pluralism.

* Paper Awarded Muni Śrī Puṇyavijayaji Research Prize by the All India Oriental Conference—XXXII, 1985.

It is a realism, because it recognises the reality of the external wor is a kind of dualism, because it advocates two fundamental realitie *Jīva* (Soul) and the *Ajīva*[9] (Matter) which are obviously controdic related to each other; and a pluralism on account of belief in plura of substance.[10] *Advaita Vedānta* believes in absolute non-dua while Jainism advocates non-absolutism or manysided theory of Re (*Anekāntavāda*). It rejects both the extreme view of absolute eternality as as absolute non-existence. It is a system of unity in difference, of one many and of identity-in-change.[11] According to Jainism *Advaita Vedā* one-sided theory which rejects particularities and emphasises only one of Reality. It gives only partial knowledge of Reality and falls unde *saṅgrahanaya*.[12]

Logical Jiants of Jainism such as Samantabhadra,[13] Akalaṅk Vidyānanda,[15] Prabhācandra,[16] Hemacandra,[17] Vādidevasūri,[18] Mallișe and others have severely criticised the Advaitic theory of non- Brahman, doctrine of *Māyā* and oneness of individual Souls. (*Ekajīvavā* Criticism of Advaitic conceptions are scatered in different Jaina wo A humble attempt has been made here to size them in to unity in a condensed form.

Jaina thinkers argue that Advaitic doctrine of non-duality of Brahn and theory of *Māyā* (i.e. illusory nature of the world) cannot be pro by any accredited means of knowledge. If it is provable by any means knowledge then there is duality of *Pramāṇa* and *Prameya*.[20] Frist of existence of non-dual Brahman is contradicted by our perceptual expe ence. Perception reveals only the world of plurality. Daily experiences duality or plurality of phenomena cannot be repudiated as false app rance or illusory, because this difference is clearly seen and felt. Th is no proof against this duality or plurality which is cognised in c normal experience. Where is contradiction in saying that potter fashio a pot with his sticks and eats his food with his own hand. The differen (such as potter and his actions) between agent and action is even know by the ordinary people.[21] If Advaitic view of non-dual Brahman is acce ted, then, the difference observed between the agent and the action ca not be possible.[22] The standpoint of the Advaitin's that one absolu transforms into many such as agent and action etc., also indicates dualit This is because one absolute never transforms itself into many withou the assistance of others, which means acceptance of duality between th assistant and assisted.[23] The well-known example of shell and silver give

by the *Advaita Vedāntins* to prove the ultimate falsity of the phenomenal world and oneness of Brahman, itself proves the existence of the shell and the silver as two different entities. In the same way, the statement of Advaitins that Brahman is one without a second and the world is just appearance[24] proves the duality of Brahman and the phenomenal world which is different from Brahman.[25] It is also not tenable to argue that one unitory self-identical Brahman appears as the plurality of phenomena just as in dream a plurality of facts is experienced though it is one Consciousness that only exists and is felt and thus existence of one absolute Brahman is not contradicted by perceptual experience. This is because even in dream as in wakeful experience, the consciousness of action is different from that of the agent because dreamcontents are produced by different memory impressions.[26]

The viewpoint that the indeterminate (*nirvikalpa*) cognition which cognises existence of Brahman cannot be accepted as source of our experience, because we never perceive what is not determined by space, time and what is not other than the knowing Self. On opening our eyes we perceive specific existence determined by space, time, otherness and the like.[27] Granting that indeterminate cognition is a kind of valid source of knowledge, it must be accepted that, it will not only take note of what Brahman is, but, will also take note of what Brahman is not and thus, it leads to dualism of Brahman and non-Brahman.[28] Even the argument that perception has no power to deny the Reality, it only affirms, is baseless because affirmation always implies negation, a thing cannot be affirmed to be yellow without denying that it is black. Thus, affirmation and negation which are presented together are the positive and negative aspects of a single Reality. Our perceptual experience instead of proving one Brahman, proves difference to be as integral to Reality as identity.[29] If perception only affirms Reality i.e. Brahman, then why not to state that it affirms this plurality of phenomenal world also. If it affirms both, then there is a dualism of Brahman and the world. Thus argument of the *Vedāntins* that perception only affirms positive Reality, is not justified by our experience If Brahman is only real and this world is false, then Brahman could have been known in the first case of our normal experience and not this pluralistic phenomenal world.[30]

Even the Non-duality of Brahman cannot be proved on the basis of pure logic also. When Vedāntins argue that *Ātman* is un-born, un-bound and always freed and thus, in reality, there is neither bondage nor liberation, etc., this is purely fabrication of mind and to prove such kind of *Ātman* by inference will be completely imaginary. The Consequence of

this is attainment of an imaginary liberation.[32] Bondage and liber are facts and both cannot be regarded as illusory. Denial of distinc between them in definance of experience is nothing but embracing Scepticism or Universal nihilism.[33]

If non-duality of Brahman is proved with the help of valid infer which involves the proban (*hetu*) and the probandum (*sādhya*), then i is clear admission of duality between the proban and probandum.[34] fact is that both cannot be identical because, inference will be in unless both are admitted as two distinct facts. Again it will not be pc ble to construct a syllogism which demands different members. In infere one proves the probandum by means of proban, proceding from 'known to the un-known' which means inevitable dualism of the 'kn and the un-known'. It is also illogical to argue that so far as the o nent's refutation is concerned, the conditions of Inference, such as proban, the probandum and the example, are accepted as true by opponents and hence they are valid, because it will again lead to dual of one's own acceptance and the acceptance of the opponent.[35] If conditions of Inference (the proban, the probandum and the example) false and thus cognition of difference be considered as false, then t inference will be declared to be invalid, because no valid conclusion be drawn from false premises. If advaitins prove their theory of n duality on the basis of false premises, then we may obtain real fire fr the dream smoke.[36]

In addition to all these difficulties, the word 'duality' which occu in the word *Advaita* itself indicates acceptance of duality. '*Advaita*' me rejection of *dvaita*. Without acceptance of *dvaita*, its denial is also t possible. Nothing is contradicted unless it exists and thus, non-dual which contradicts duality, from this very fact accepts the existence duality.[37] Again, it is not plausible to argue that Brahman is supporti ground of all and is that principle of existence which runs through things and unites them in one Reality, because it clearly involves t dualism of a principle that runs through the things (*anvetṛ*) and the thin through which it runs (*anviyamāna*).[38] If the doctrine of Advaita is base on scriptural testimony and not on pure logic, then, dualism or pluralis may also be said to be based on scriptures on the same ground.

Even acceptance of scriptural testimony implies dualism of *Āgam* (revelation) and Brahman i.e. dualism of *vācya-vācakabhāva*, without whic these scriptures declare nothing.[39] Ontologically, scriptures cannot b identical with Brahman because the means of proof (*Āgama*) and th

object of proof must be different. Otherwise they can establish nothing. In fact, scriptural statements such as "All that exists is Brahman", "Everything is that one Reality", etc., which Advaitins quote in their support, prove dualism between all existing things of the world and Brahman.[40] Even scriptures cannot be regarded as the essence of the Absolute, because, essence and possessor of essence must be numerically different.[41] Another important thing is that, as far as these vedāntic texts are concerned, Advaitin's interpretations are not to be accepted as final word. This is because there are other possible interpretations which are in harmony with dualism or pluralism as interpreted in Viśeṣāvaśyakabhāṣya.[42]

If Absolute Brahman is self-proved, then there is no harm in accepting duality or plurality or voidity as self-proved truth. Self intuition cannot be considered as proof for the existence of non-dual Brahman, because, there is again an inevitable dualism between the proof (i.e. self-intuition) and the object of proof (i.e. Brahman). If self intution is identified with the Absolute, then it cannot be considered as a proof for the existence of Brahman.[43] It is self-contradictory to say that self-evident pure consciousness is the contradictor of our normal cognition of plurality, because, it means, again admission of duality of the contradicted and the contradictor.[44]

Even on the religious ground, the doctrine of non-dual Brahman cannot be accepted, because it means denial of distinctions between good and bad deeds, pain and pleasure, this world and the world hereafter, knowledge and ignorance, bondage and liberation. Thus, if this doctrine is accepted then the consequence is destruction of the moral fabric of human life.[45]

If it is said that, Brahman is the only Reality and on account of *Māyā* or *Avidyā*, this apparent world exists, then again it is impossible to prove, either the existence of *Māyā* or *Mithyātva* (illusory nature) of the world by any means of valid knowledge.[46] The fundamental objection against Advaitin's is, whether the doctrine of *Māyā* (cosmic illusion) adopted to explain this multiplicity of the phenomenal world is real or unreal. If it is real, then it destroyes the non-dual nature of Brahman and leads to an invitable dualism. If it is unreal, then, this world which is caused by *Māyā* will not be possible. To say that *Māyā* is unreal and still it creates this world is as absurd as to say that a woman is barren and that she is a mother.[47] And the *vedāntins* themselves accept the theory that the real thing (the world) cannot be produced from unreal thing.[48]

Again, the very statement that *Māyā* is indescribable i.e. neither existent nor non-existent on account of being existent in the state of mundane life and no more at the state of realisation, indicates that it is describable in terms of either existent on the phenomenal level or non-existent in the state of liberation.[49] To say that *Māyā* is indescribable, is self contradictory like saying that I am silent throughout the life and my father is bachelor.[50]

If we grant that *Māyā* exists, then where does it exist ? Neither Brahman nor jīva can be locus of *Māyā*. It cannot exist in the supreme Brahman which is pureconsciousness by nature. If it exists in Brahman, then Brahman cannot be called pureconsciousness on account of being associated with *Māyā*. Even individual self is pureconsciousness by nature and in essence, not different from Brahman and thus free from all taint of *Māyā*. If *Māyā* is an independent reality like Brahman and co-eval with it from the beginningless time, then it will be an impossible task to annihilate it by any means of liberation and the consequence of this indestructibility of *Māya* is an eternal bondage of the soul.[51] It is argued that *Māyā* exists (*Bhāvarūpa*) but it cannot be eternal like Brahman nor cannot be an independent entity. Though it is not capable of being determined by logic, still the denial of its existence would be contradiction of a felt fact and without adopting this doctrine of *Māyā* it is not possible to solve the problem of relation between the Absolute and phenomena, individual self and the Brahman, real and the unreal.[52] Here, again, one may argue why should such kind of illogical and irrational concept be accepted at all ? Instead of postulating this kind of unreal principle as the cause of the world, it is better to accept the view that the world is both different as well non-different from the Brahman. The relation between the Absolute and the world is to be identity-cum-difference. An advantage of accepting this view is that there is no necessity of denying any one of the felt facts-the world and its cause-the Absolute.[53]

Again, the unreality of the world cannot be proved. Argument of the vedāntins is that real is real always, remains constant at all the times and is free from origin and destruction, increase and decrease. But things of the world are subject to constant change, decay and death. Thus they are unreal. This Vedāntic position can be put in the following syllogistic form; "world is unreal, because it is an apparent reality, that which is apparent is unreal (as for instance) silver on a shall, therefore, this world is unreal because of its apparent nature.[54] This word, "unreality" of the

Vedāntins can be understood in three alternative ways :–absolute non-existence, mistake or one thing appearing as another and indescribable. The first two meanings are denied by the Vedāntins because, the former view leads to *asatkhyāti*, which is accepted by some Buddhists and latter view is *Viparītakhyāti*, which involves two reals : the thing which is mistaken and the thing as it is mistaken. The third alternative that it means 'indescribability' is also not plausible because everything has corresponding expression for it in language, for instance, 'this is a table', 'this is a sarala tree' etc. and what gives birth to an expression in language is either an object or a piece of knowledge. Again, an object must be either real or unreal; to deny both the alternatives to a thing is meaningless, only one of them can be denied. If indescribability of thing means *'niḥsvabhāvatva* (i.e. unsubstantial) i.e. it is not what is appears to be, than it leads to *viparītakhyāti*. If it is understood in the sense of un-knowability, then the very argument that a thing is un-substantial because it is un-knowable indicates that the thing is not absolutely un-knowable. And again, this apparent world cannot be, talked about due to unknowability and it cannot be made the subject of the syllogism such as the 'world is unreal, because it is an apparent reality', etc. If the world is un-knowable, then it could not be predicated of the world. Thus, unknowability is inconsistent with the hetu i.e. *pratiyamānatva*. If un-knowability means that a thing is not really as it appears to us, then it cannot be said as un-knowable, because, here, a thing is known differently from what it is, which is again principle of *Viparītakhyāti*, un-acceptable to Vedāntins. Even direct perception of plurality of thing of the world such as 'table', 'Chair', 'Sarala tree' etc. disapproves the doctrine of indescribability of the world.[55]

This doctrine of unreality of the world of Advaitins can be refuted by providing counter arguments such as "world is not false, because it is different from a non-existing thing, that which is different from non-existing thing is not false, as for instance the soul, this world is so, hence, it is not false".[56] This counter argument makes it very clear, that, it is irrational to accept the vedāntins view that the soul which appears as a reality in our apprehension is only real and other things are unreal which also appear as real in our apprehension. If it is said that inference proves the unreality of the world then, it can be argued that "Is syllogism which is supposed to prove the unreality of the world is part of the world or is it separate from it ? If it is separate, then is it true or untrue ? It cannot be true, otherwise the whole world will become true. It cannot be untrue, because, it proves nothing. If it is part of the

world then, it is unreal like the rest of the world and cannot accomplish its task of proving unreality of the world.[57] If it is said that an argument has a practical validity and serves well as a working theory, then we have to accept that an argument is real, and it will destory the fundamental position of the Advaitins that nothing besides Brahman is real.[58]

Even scriptural texts such as '*Sarvam Khalu idam Brahma*' etc. instead of proving unreality of the world prove reality of the world and Brahman i. e. all existing things of the world and Brahman.[59]

Even Advaitic one soul theory is not tenable because this view is again contradicted by perceptual experience of plurality of individual selves. Like Sāṅkhyas,[60] Jainas argue that, if *Ātman* is only one then birth and death, bondage and liberation, pain and pleasure etc., should be one for the whole universe, if one person is blind or deaf, all should be blind or deaf, if one acts, all should act in the same way, if one suffers or enjoys, all should similarly suffer or enjoy. If selves were one, bondage of one should have meant of bondage of all and liberation of one should have meant liberation of all. But what we find in the world is of a nature which is quite the opposite.[61] If *Ātman* is one then births of different kinds of beings such as hellish, human, Divine, etc., are not possible. If *Ātman* is one and all pervading, then way is not consciousness seen in innert things such as pot, stone etc, ? Again, there will be no difference between liberated and bound Soul, preceptor and pupil, child and wise and so on.[62] *Jiva* is different in each body(*pratikṣetram Bhinnaḥ*)[63] and thus, individuals are born and die at different times, their actions and experience are diverse in nature and so on.

There cannot be absolute indentity between *Jiva* and Brahman because, in that case mundane world of different individual selves will be impossible to conceive on account of inseparability of *Jiva* from ever liberated supreme Brahman. It also cannot be said that Ātman seems to be different on acconnt of bodily adjuncts but essentially one because, in that case, just as after destruction of pot its space is also freed, similarly, when body is destroyed every one will be liberated and no need of means of liberation. consequently no one will try to achieve this goal and whole science of liberation will become purposeless[64] and theory of karma, rebirth etc. collapse to the ground.

If it is said that, on account of Saṁskāras (impressions) every *jiva* is not freed immediately after destruction of the body and becomes object of trasmigration then the question is whether these saṁskāras of

dividual *jiva* are specio-temporal or all-pervading like ether. If they e limited by space and time, then the man died at particular place, to y at *Citrakūṭa* must born in the same place, because *Saṁskāras* cannot ıvel from one place to another being inactive and unconscious (because oduct of unconscious *avidyā*), *Saṁskāras* cannot also be allpervading cause in that case, no place and no soul, even liberated, will be free ɔm clutches of all pervading *Saṁskāras* and these *Saṁskāras* might bring ›erated man back to this mundane world. So, it is not possible to prove e oneness of souls and it is more wise and practical to accept the view plurality of selves.[65]

To sum up, Jainas point out that Advaitin's arguments that reality is ıe without a second, on account of *Māyā* this world appears as many *ivarta*) and this appearant world disappears after destruction of *Māyā* and alisation of Brahman, and *Śravaṇa*, *Manana* and *Nididhyāsana* are the eans of liberation, are meaningless like discription of the barren woman n, because the existance of non-dual Brahman or *Ātman* cannot be oved by any available means of knowledge.[66]

Now, all these objections raised by Jainas are generally found in the ritings of Rāmānuja[67] and Madhva.[68] Possible answers are found in the ɔrks of stalwarts of *Advaita Vedānta* such as Śaṅkara[69] and his followrs[70] which certainly deserve separate treatment. It is also very important note that, though Jainas criticise the some of the doctrines of *Advaita*, ill some Advaitic trends are steeped into Jainism.[71] And there was trend reconcile Jainism with *Advaita* and other systems of Indian Philosophy. ɔr instance, Yośovijaya[72] a 17th century Jaina stalwart proclaims that ıinism has no quarrel with any other system of Indian thought.

(ABRIVIATIONS used in Notes)

A. S.	–	Aṣṭasahasrī
A. M.	–	Āptamīmāmsā
N. K.	–	Nyāyakumudacandra
P.N.T.	–	Pramāṇanayatattvālokālaṅkāra
R. K. A.	–	Ratnākarāvatārikā
S. M.	–	Syādvādamañjarī
S. R.	–	Syādvādaratnākara
S. S. P.	–	Satyaśāsanaparīkṣā
S. V.	–	Siddhiviniścaya
T. S.	–	Tattvārthādhigamasūtra
V.S.B.	–	Viśeṣāvaśyakabhāṣya

NOTES

1. "*Yatra draṣṭā ca dṛśyam ca darśanam cāvikalpanam. Tasyaivārthasya satyatvamāhustrayyanta vedinaḥ*" vākyapadīya–ed ; J. M. Śukla; Pub. L. D. Institute of Indology, Ahmedabad–1984.

2. "*Dvaitapakṣāt parāṇudya budhyaśuddhisamāśrayāt. Paramātmānamevaikam tattvam tattvavido viduḥu*"–*Bṛhaṭṭikā*, quoted in '*Vedāntadarśanam*' (R. P.), Pt. S. Subrahmanya Sastri, Pub. Varanasiya Sanskrit Visvavidyalaya, 1967.

3. "*Yastu Brahmavādināmeṣa niścaya yadupalabhyate na tat tathyam, yannopalabhyate tattathyamiti namastebhyo*"–*Bṛhatī*, Part–I, Pub. University of Madras, 1934, p. 239.

4. "*Atra tāvat vedāntina āhuḥ.........nityasukhamātmano mahatvavadastityāgamaprāmāṇyādabhyupagamyatām. Tacca Samsāradaśāyām avidyāvaraṇavaśena nānubhūyate*"–*Nyāyamañjarī–II*, *Apavarga parīkṣā*, Pub. Oriental Institute, Mysore, 1983, p. 431–2.

5. "*Śuddhabuddhasvabhāva ityaupaniṣadāḥ*"–*Nyāya Kusumāñjali –I*, Pub. Chowkhamba Sanskrit Series, Benareas, 1912, p. 4–5.

6. "*Evamegeti jappanti manya ārambhanissia, Ege kicca sayam pavam, tivvam dukkham niyacchai*"—*Sūtrakṛtāṅga*–I–10, and see 8,9,11, Ed. Ambikadatta Oza, Pub. Jaina Jnanodaya Society, Rajkot, V. S. 1993, p. 31–35,

7. "Viśeṣāvaśyakabhāṣya–II, Gāthā 2036–2045, Pub. L. D. Institute of Indology, Ahmedabad—9, 1968.

8. (a) "*Brahmasatyam jaganmithyā jīvobrahmai va nāparaḥ*". *Brahmajñānāvalimālā*–verse–20, works of Śrī Śaṅkarācārya, Vol. 16, Vanivilas Press, Srirangam. p 224.

   (b) *Bhāmatī*–mangala verse 1–Brahmasūtra Śāṅkarabhāṣya with Ratnaprabhā, Bhāmatī and Ānandagiri Vyākhyā, ed. Mahadev Shastri Bakre. Pub : Nirnayasagara Press, Bombay, 1909.

9. Tattvārthādhigamasūtra with Siddhasenagaṇi tīkā (T. S.) I–I–4 Ed. H. R. Kapadia. Pub : J. S. Javeri, Bombay, 1926.

10. (a) T. S. I–V–2. (b) Pramāṇanayatattvālokālaṅkāra–VII, 56, ed. H. S. Bhattacharya, Pub. Jaina Sahitya Vikas Mandal, Bombay, 1967. p. 560

11. Ṣaḍdarśana samuccaya with Guṇaratnasūri tīkā. Ed. Mahendra Kumar Jain, Pub : Bharatiya Jnanapitha, Kasi, 1969. p. 344

12. (a) Akalaṅka Siddhiviniścaya with tīkā. Ed. Mahendrakumar Jaina, Pub : Bharatiya Jnanapitha, Kasi, 1959. p-11, p. 677-78.
    (b) P. N. T. VII-13, 15, 16, p. 518-520.
13. Āptamīmāṃsā 24-27. Ed. Pt. Gajadharlal Jain. Pub : Bharatiya Jaina Siddhanta Prakasini Sanstha, Benares. 1914.
14. S. V. II; p. 463-468; 494, 677, 678.
15. a. Aṣṭasahasrī, ed. Vansidhar, Pub : Nirnayasagar Press, Bombay, 1915, p. 157-163.
    b. Tattvārtha Ślokavārtika, Ed : Manoharlal Shastri, Pub:-Nirnaya Sagar Press, Bombay, 1918. p. 25-26.
    c. Satyaśāsanaparīkṣā, Pub : Bharatiya Jnanapitha, Kasi, 1964. p. 1-9.
16. Nyāyakumudacandra part-I, p. 63-64; 147-155, Part-II p.-808, 812, 830-838, ed, Mahendrakumar Shastri, Pub : Manikcandra Jaina Granthamala, Bombay, 1938, & 1941.
17. Anyayogavyavacchedikā with Syādvādamañjarī-13. Ed. Jagdiscandra Jain, Pub : Ravajibhai Chaganbhai Desai, Srimadrajachandrasrama, Agas, 1970.
18. P. N. T. I-15, VII. 13-17 and 56.
19. Syādvādamañjarī, ed. A. B. Dhruva, Pub : Bombay Sanskrit and Prakrit Series, 1933. p. 77-83
20. S. S. P. p-7.
21. A. S. p.-158.
22. (a) Tattvārtharājavārtika, Pub : Bharatiya Jnana Pitha, Kasi, 1953. p. 21.
    (b) A. M. 24.
    (c) A. S. p. 158.
23. S. S. P. p. 6-7.
24. "*Anirvācyāvidyādvitaya sacivasya prabhavato vivarta yasyaite viyadanilatejo avanayaḥ, Yataścabhudviśvam caramacaramuccāvacamidam namāmastadbrahmāparimitasukhajñānamamṛtam*"—*Bhāmati-Mangala* verse-1, quoted in S. S. P., P.-2.
25. S. S. P. p.2.
26. A. S. p-158.
27. S. S. P. p-4.
28. S. M. p-82.
29. S M. p-79
30. S. S. P. p-8.

31. Māṇḍūkyopaniṣad with Gauḍapādakārikā and Śāṅkarabhāṣya-V at-hyaprakaraṇa-Verse 32, Gita press, Gorakhpur, V. S. 1993. p. :
32. T. S. V. p-25-26.
33. (a). A. S. p-159.
(b) S. S. P. p-7.
34. (a) A. M. 26.
(b) A. S. P. 160-161.
35 (a) A. M. 24.
A. S. p–158.
36. S. S. P. p-7.
37. (a) A. M. p 27.
(b) A. S. p-162.
38. S M. p. 83.
39. *Vācyavācakabhāvalakṣaṇasya dvaitasyaivatatrāpi* darśanāt-S. M.
40. (a) S. M. p.–83
(b) S. S. P. p-5.
41. S. S. P. p–6.
42. V. S. B II, gāthā 2036–2045.
43. A. S. p-161.
44. A. S. p 158.
45. (a) A. M. 25.
(b) A. S. p–159.
46. A. S. p–161–163.
47. Anyayogavyavacchedikā with Syādvādamañjarī verse–13.
48. Māṇḍūkyopaniṣad with Gauḍapādakārikā and Śāṅkarabhāṣya-Adv prakaraṇa, verse—28, p. 164-165.
49. (a) N. K. Part–I, p. 63.
(b) S. S. P. P–8.
50. S. S. P. P–8.
51. A. S. P. P–9.
52. Sureśvara–Sambandhavārtika–175–181, ed. Kasinatha Sastri Ag Pub : Anandasrama Press, Pune, 1982. P. 55–57.
53. A. S. P-163.
54. (a) S. M. P-78.
(b) Ratnākarāvatārikā ed. Hargovindadas, Pub. :- Dharmabhyud Press, Benares, Vīra Saṁvat-2437. P–34.
55. (a) R. K. P. 34—35
(b) S. M. P. 78—79.
56. (a) R. K. P. 34—35.
(b) S. M. P. 80.

57. S. M. P—80.
58. S. M. P—80.
59. (a) A. S. P—161.
    (b) S. M. P—83.
60. Sāṅkhyakārikā-verse-18, Pub : Chowkhamba Sanskrit Series, 1963.
61. Syādvādaratnākara-V. Pub :-Motilal Ladhaji; 27, Bhavanipeth, Pune, Vīra Saṁvat 2457. P—1094.
62. Śīlāṅka-Sūtrakṛtāṅgaṭīkā ed. Ambikadatta Oza, Mahavira Jaina Jnanodaya Society, Rajkot, V. S. 1993, P. 30-35.
63. P. N. T. VII-56.
64. S. R. P-1095
65. S. R. P—1095—6
66. S. S. P. P-7
67. Śrībhāṣya-part-I, ed. Vasudev Shastri Abhyankar, Nirnaya Sagar Press, Bombay, 1914. P-77-135.
68. Ānandatīrtha (Madhva)—Māyāvādakhaṇḍanam, Pub : T. K. Venkatacarya, Srividya Printing Press, Kumbhakonam, 1929, P-1-15.
69. (a) Works of Śaṅkarācārya.
    (b) Sambandha Vārtika
    (c) Advaita—Siddhi, ed. Anantakrishna Shastri, Nirnayasagar Press, Bombay, 1917.
    (d) Madhvatantramukhamardanam-ed. Pt. Ramanatha Diksit, Hanumanghat, Benares—1941.
70. (a) "*Samalam nirmalam cedamitidvaitam yadāgatam. Advaitam nirmalam Brahmatadikamavaśiṣyate*", Yaśovijaya-Adhyātmopaniṣat prakaraṇa, II-40, p. 152.
    Adhyātmasāra, Adhyātmopaniṣad, Jñānasāra prakaraṇatrayī, pub. Sanghavi Nagindas Karmacanda, Jamnagar, V.S. 1994;
    (b) "Advaitic Trends in Jainism"—The Jainn Antiquary, Vol. XXIII 1965, p. 6-7.
71. "*Abaddham paramārthena baddhañca vyavahārataḥ. Bruvāṇobrahmavedānti nānekāntam pratikṣipet*".-Adhyātmopaniṣat prakaraṇa-I p-50, and 45-49 and 51.

UN PUBLISHED INSCRIPTION OF RĀṆĀ SAṄGA

Raghvendra Manohar

Rāṇa Sangram Singh (Rāṇa Saṅga) is counted among the great warriors of Indian History. Hero of many fierce battles Saṅga fought bravely with Babar in March 1527 A.D. (1584 V.S.) in the famous battle of khanwa. Saṅga was wounded and taken to a safe place. Except this information we do not know anything authentic about Rāṇā Saṅga thereafter. Especially where did he die ? When did the end come ?

In this context it is submitted, that during my research tour I have traced a very important inscription in the town Diggi (Malpura). Diggi is a Principal Thikana of Khangarọts and is about 85 K.M.S. from Jaipur. The inscription under discussion is inscribed on a black stone fired in the outerwall of Sita Ram ji temple situated adjacent to the fort. The inscription clearly mentions about death of Rāṇā Saṅga and discribes the rituals performed later on. It is quite clear from the inscription that Saṅga was alive for three months after the battle of khanwa and most probably he died in Diggi in June 1527 A.D. (Jeth Budi 13; V.S. 1584). The text of the inscription is as follows:—

रामनाम सत्य संवत १५८४ (1584) वरष जेठ वदी १३ (13) स वीभे राजी श्री राणा संग्राम स्वरिग......वेहरोनापनोतीवाणीकूवाकाया पीपामुत वेटा मुसदी अंश्रीनामु तीवाडी साठे (?) कपिलमुनिप्रसाद् नाथुमराज पीपातस्यपुत्र-कूवाकायातस्य प्रसादुलीचंद सीबाइ (?)........सीइ प्रातप्रसादपापोसकी संवाद्दे सु भवलोकि ।

KĀVYABANDHA OR VĀKYAVINYĀSA

(According to Narendraprabhasūri)

R. S. Betai

Introductory

It is known to all more or less that *Śabda* and *Artha* constitute the medium through which a poet's expression of emotions and also poetic beauty take shape. The hammer and chisel of the architect, the paper, brush and colours of the painter, the bodily grace and movements of the dancer, the voice and instrument of the musician-just like these the poet's media are *Śabda* and *Artha*. As the poet gives shape in Kāvya to his own experience of poetic inspiration, he makes use of typically unique *Śabda* and *Artha*. These he uses as per his own pleasure and free-will, extracts from these *Śabda* and *Artha*, far greater and sweeter meaning than they are capable of yielding ordinarily and thus gives new life to them. *Śabda* and *Artha* thus constitute the body of Kāvya, and still they are not just the body or Kāvya, they are much more than this. The poet therefore, consciously, in his state of training and unconsciously, naturally and effortlessly in his state of attainment, concentrates all the more on the typical uniqueness of *Śabda* and *Artha*. The originality and novelty which he imparts on these, and their new capacity to yield varied indescribable shades of meaning-all this leads to the discussion on and analysis of "*Śabda* and *Artha* in Kāvya"; "word-power in poetry"; "Vākyavinyāsa in Kāvya" etc. by the literary critics.

In Alankāramahodadhi

In his A.M., NPS states that his thinking is inspired and enriched by the thinking of his able predecessors.[1] Still, his thinking is no doubt ocean-like as the title of the work claims. Again, in the evolution of style, methodology, expanse, illustrations, internal arrangement, poetic thought etc., NPS exhibits a uniquely original scholarship and grasp. At several places and in some contexts, he has developed some doctrines that are uniquely original and his own positive contribution to poetics. Several proofs of this are available to us in this vast work. Here, we take up his discussion on Kāvyabandha or Vākavinyāsa.[2]

Abbreviations used in this Paper-NPS-Narendraprabhasūri; A.M.-Alankāramahodadhi, Ānanda-Ānandavardhana, Abhinava-Abhinavagupta.

Vākyavinyāsa Kārikās

शाणोल्लिखितमाणिक्यकान्तिकेलिपदं पदम् ।
अर्धनारीश्वरस्पर्धी यत्र सङ्घट्टनक्रमः ॥
गिरां किमपि लावण्यं तरङ्गयति यः परम् ।
वस्तु किञ्चिदिवाभाति न किञ्चिदपि यद्वशात् ॥
मज्जतीव क्षणं चेतः स्नातीव सुधया क्षणम् ।
माद्यतीव क्षणं यत्र विलीयत इव क्षणम् ॥
अमन्दतद्विदानन्दकन्दकन्दलनाम्बुदः ।
कोऽप्यसौ वाक्यविन्यासः कवेर्बन्ध इति स्मृतः ॥ ।२.१७.२०।

Here, in the four kārikās, first of all, NPS expresses these main thoughts about *Vākyavinyāsa* or *Kāvyabandha*.

(1) Words to be used in Kāvya should be those that are very carefully chosen, they should be lustrous, as if playing most naturally in the poetic composition. Words of our daily use strike on and get sharpened by being scratched on a grindstone in form of the *Pratibhā* of the poet and attain to a uniquely novel, and indescribable artistic shape. Every word used in Kāvya should strike us, as a lustrous jewel, as *sahṛdaya* readers.

(2) Word and word as also word and meaning in Kāvya are so very much indivisible, conjoined and fully befitting one with the other that, while reading a poetic composition and tasting of its sweetness and charm, the readers experience only their oneness and unity, and their invariable association. This leads to the experience of the picture of a unique wholesome beauty in Kāvya. Every Kāvya is charming, beautiful, sweet and delightful in its own way. The *saṅghaṭanakrama* in Kāvya being competitive with *Ardhanarīśvara* is precisely this

(3) When a poem is enjoyed as one, as a unity, in its wholesomeness, naturally this becomes possible because the words used by a poet become eloquent and lively with an extraordinary, uncommon meaning. This leads to an aesthetic experience that is awe-inspiring. This capacity of yielding an indefinably excellent novel aesthetic experience and aesthetic delight that is found in a poet's speech, moves sportively like the waves of flowing and running water. This poetic speech now may and then may not give a faint picture to some extent of poetic matter. This should lead us to conclude that in poet's speech, both *Vācya* and *Vyaṅgya* are

jointly at work. *Vyaṅgya* of course as also *Vācya* should be precise, effective, beautiful, unparallelled in Kāvya. Only when this happens, will the oneness of the hearts of *Sahṛdayas*, who are to be won over with *Vyañjanā* of Kāvya at its supreme heights, become possible.

(4) Through the reading of such a Kāvya, the *Sahṛdaya* reader has varied delighting experiences, which win over oneness with him, bring about *Samvāda* of the emotions of the heart with those of Kāvya. He gets totally merged in, lost as it were, in the all-pervasive Ānanda of other-worldly taste of Rasas. We can go a step further and say that this experience of wonder, of awe is not momentary or confined only to the time of reading. Even when he later remembers his experiences when he read and enjoyed Kāvya and got lost in the Ānanda that it yielded, the whole experience is refreshed and he is again overcome by that same merger in the *Kāvyabhāvas* that he experienced at the time of reading.

With these four basic points laid down in the Kārikās, NPS further analyses these four and other allied points and tries to throw further light on *Vākyavinyāsa*, in the Vṛtti.

The *Padas* used in Kāvya, must of necessity, be bright and also lustrous. Here, being lustrous does mean being endowed with *Kāntiguṇa* but not that only; it also means the *Padas* becoming rich in exquisitely fine sense and thus highly effective and appealing.

The *Bandha* like *Ardhanārīśvara* means that we should not come across in Kāvya, the slighest apprehension or consciousness of the joints between word and word, word and sense, sentence and sentence, and so on. Here, in every respect, we must experience only unity, oneness; it shall ever be wonderful unity, in which the links between meaning and emotion, emotion and emotion etc., get lost.

The *Vākyavinyāsa* of a poet brings about a constant flow of the charm, delicacy, sweetness and artfulness of Kāvya, it flows as if in waves, and endless series that is regular, shapely and effortless.

The peculiar trait of Kāvya as Kāvya, as NPS explains further, is that the ordinary becomes extra-ordinary, the unpalatable becomes palatable, the dull becomes extremely charming. This explains the *Alaukikatva* of Kāvya in a way.

Again, this Vākyavinyāsa endows Kāvya with an inherent capability to attract in an unusual as also uncommon and extraordinary

manner, the heart of the *Sahṛdaya* and to win him over in love. This *Vākyavinyāsa* gives to the Sahṛdaya, a unique experience of nectar-bath and yields to him, varied and ever beautiful experiences beginning from this *Amṛtasnāna* to ultimate experience of the complete merger of his personality in the beauty, charm, appeal and delight of Kāvya, so that on his part it is loss of his seperate identity or, to state in other words, his personality becomes expanded like the expanse of human experiences that Kāvya leads to, in its own original way.

Thus, the uniqueness and typical traits of *Vākyavinyāsa* in Kāvya cannot be described to the full inspite of all efforts. That is precisely the meaningfulness of *Kāvyabandha*, the ideal of which ranks very high in NPS.

Analysis of the Views

This discussion on the use of Padas in Kāvya as also Vākyavinyāsa or Kāvyabandha, in the Kārikās and Vṛtti, gives a fine expression to NPS's conception of it in AM. It also analyses and reveals the unique powers and capabilities of use of words in Kāvya; it also reveals at the same time, how poetic speech very much differs from common worldly speech. Ānanda states :-

ध्वनेरित्थं गुणीभूतव्यंग्यस्य च परिग्रहात् ।
न काव्यार्थविरामोऽस्ति यदि स्यात्प्रतिभागुणः ॥
वाचस्पतिसहस्राणां सहस्रैरपि यत्नतः ।
निबद्धाऽपि क्षयं नैति प्रकृतिर्जगतामिव ॥

The same truths apply to NPS's conception of *Vākyavinyāsa* that creates Dhvani *par excellence* of Kāvya. The *alaukikatva* -other worldliness-of beauty and its quite uncommon experience, expect their own charm in the limbs of a youthful girl and also an uncommon identity of all these that constitutes beauty of the girl. The same truth applies to the body of Kāvya. The experience of poetic charm, known as *Lalanālāvaṇyaprakhya* by Ānanda (Dhr. 1.4) depends almost entirely on *kāvyabandha*. Still however, *kāvyabandha* is shaped by and is decisively dependent upon the poetic experience and enjoyment of the *Sahṛdaya*. When therefore, NPS analyses *kāvyabandha* strictly bearing in mind this experience of the Sahṛdaya, he brings about

a get-together, a *triveṇisaṅgama* of the poet, vākyavinyāsa and the *sahṛdaya* reader. This definition of kāvyabandha seems to treat as a complete identity kāvya, the poet and the sahṛdaya and consequently all the three are known to us together. This definition defines all the three in the fewest possible words, the creative artist and his creative experience,kāvya and the *sahṛdaya*. NPS analyses and tries to lay down in clear, effective terms, what a poetic creation should be, in which language it should be, and what it shall give and not give to the sahṛdaya reader. His conception of words-power in poetry naturally evolves with this. This is the precise attainment of the sūtra-like kārikās and the Vṛtti thereon.

Important thoughts that are the outcome of this discussion and analysis can be laid down in these words.

The day-to-day worldly language is the same as poetic, still, day-to day worldly language is not the same as poetic language, in this sense that a poet's word and sense born thereof, and the happy unity and oneness of the two, give to the Sahṛdaya reader, an experience of so many varied meanings and host of emotions. NPS has analysed these in his AM. This word and meaning and their identity can yield different meanings and experiences to different readers, in tune with their varying mental and emotional states and the resultant *Sahṛdayatya* very often with every reading, in case often of the same reader. In a similar manner, this word and meaning and their identity in Kāvya and the resultant unique charm can yield different poetic experiences to different readers according to their differing *Sahṛdayatva*, its differing status with each reader. Whatever it may be, the world of emotions and the varied experience of poetic charm, aesthetic experience as it is called, that is created with reading and enjoyment of Kāvya, gives in the end, to the right *Sahṛdaya's* heart a happy, delighting concentration, and the resulting identity of the reader with the emotional world of Kāvya and the awe-inspiring experience of forgetting ones self. That is the reason why this indefinable experience surpassing all language and expression is known by NPS as unique, unparallelled, indescribable.

Following the preceding Ācāryas, NPS lays down in AM 2-30 and elsewhere the threefold sense and the supremacy of Dhvani including Rasa; but still lays down that the peculiarities of Kāvya do not end with this. This shows that even though NPS follows predecessors in this, his approach and analysis are original and very very clear. His discussion, though brief, is profound. On the other side, this is a proof

of the fact that poetry is an art that is ever new, ever fresh and ever developing towards the perfect.

This uniqueness and indefinability of Kāvya shines forth in poetry through beauty of word and meaning in Kāvya. A total identity and happy combination expected between the two is systematically brought forth in Kāvya through his *Vākvavinyāsa* or *Kāryabandha*. For this *Vaicitrya* of *Śābda* NPS uses other words such as *Śobhā*, *Cārutva* etc. This proves one more specific fact that *Śābda*, be it *Vācya*, *lakṣya* or *Vyaṅgya* in Kāvya, must of necessity be charming; it must be appealing to the *Sahṛdaya*, pleasing and delighting to him. To NPS, this charm and appeal of Kāvya constitute its *Satya*. When NPS states that the poet brings about a profound wave-like flow of speech in Kāvya, it is in this sense. Indirectly NPS also lays down that in Kāvya, *Śabda* and *Artha*, their identity, their wholesomeness, their *Vinyāsa*, everything should be uniquely rich in beauty, it should be delighting to the Sahṛdaya. Behind this, a unique other beauty of charmingness evolves out of the individual beauty of *Śabda* and *Artha* in Kāvya; it is indescribable mental comprehension; it is only to be experienced. The Sanghaṭanā being like Ardhanārīśvara means the absence of the consciousness of the Samdhis of all these, but not that only. It also means their unique oneness and an awe-inspiring experience of the incomparable *Cārutva* of Kāvya born there of. Only this can endow different experiences of Bhāvas, of course according to his own *Sahṛdayatva*. NPS knows these experiences as indefinable and unique. He refers to their vast variety and knows this as bathing, merging, diving being lost in the nectar of Kāvya. Here, the basis of all this is this typical Vākyavinyāsa, i.e., the *Cārutva* of *Śabda* and *Artha* that give shape to it. Here, the *pratibhā* of the poet extracts greater, varied and charming *Artha* from *Śabda* and *Artha* of Kāvya, at his own sweet will. Bilhaṇa earnestly requests a poet.--

साहित्यपाथोनिधिमन्थनोत्थं कर्णामृतं रक्षत हे कवीन्द्राः ।

This type of earnest request is to be found even in this depiction of the richness of Vākyavinyāsa. This brings NPS near to this view of Śabda and Artha when used in Kāvya—

अपि वागधिपस्य दुर्वचं वचनं तद्विदधीत विस्मयम् ।

And when this capacity to give birth to *Viśmaya* is there, it is also true that

किं कवेस्तेन काव्येन किं काण्डेन धनुष्मतः ।
परस्य हृदये लग्नं न घूर्णयति यच्छिरः ॥

NPS knows this experience of poetic excellence as *sudhāsnāna*. It means becoming completely engrossed, merged and lost in Kāvya, then to taste of and experience its sweetness and *amṛtatva* that delights the reader and widens the boundaries of the readers personality and his *Citta* far and wide. It can also mean experience of immortality in moments of tasting of poetic charm for man the mortal. Thus NPS includes *Kāvyakalā* in those happy elements with which the Almighty has endowed and enriched man the mortal to experience and delight in immortality for some blessed moments in life. With this, NPS comes very much in proximity of the views of Abhinava when he states:

अपूर्वं यद्वस्तु प्रथयति विना कारणकलां
जगद्ग्रावप्रख्यं निजरसभरात्सारयति च ।
क्रमात्प्रख्योपाख्याप्रसरसुभगं भासयति यत्
सरस्वत्यास्तत्त्वं कविसहृदयाख्यं विजयते ॥

This can very well be considered a remarkable achievement of NPS, who, in matter of the discussion on *Vākyavinyāsa* comes very much near to some of the views of a great modern western critics. To cite one such view, of W Lewis–

"—— - —— by which words are charged into something beyond themselves, an arrangement transmuted into the language of another world; a language in which the very shape and size and texture of words, their resonance, their position and significance become, as it were, charged with tremendous or mysterious or ravishing music." Thus, the analysis of NPS in the matter of *Vākyavinyāsa* or Kā*vyabandha* is very much near to the secret of the very essence of poetry.

Foot Notes

1. नास्ति प्राच्यैरलङ्कारकारैराविष्कृतं च यत् ।
   कृतिस्तु तद्वचः सारसंग्रहव्यसनादियम् ॥

2. कोऽप्यसौ वाक्यविन्यासः काव्यबन्ध इति स्मृतः ॥२.२०

CONCEPTION OF MĀYĀ (Illusion) IN ASAṄGA'S VIJNAÑĀVĀDA BUDDHISM

Y. S. Shastri

Asaṅga (circa 290-360AD)[1] is one of the outstanding philosophical personalities in the history of Mahāyāna Buddhism. His contribution to Vijñānavāda School of thought is unparalleled in the annals of Buddhist history. There is no Buddhist topic which is left untouched by him in his works.[2] In fact, one of his works namely 'Mahāyānasūtrālaṅkāra' is a landmark in the development of Mahāyāna Buddhism, which also throws full light on Absolutism of Vijñānavāda.

It is a well-known fact in the history of Mahāyāna Buddhism that Nāgārjuna–the chief exponent of Mādhyamika philosophy-adopts a purely negative approach to Reality and defines it as 'that which can only be directly realised, that which is quiscent, inexpressible, that which is non-discursive and non-dual.[3] Absolutely reality is Śūnya i.e., beyond subject- object duality, inderminate, indescribable and cannot be even identified with pure consciousness. The word Śūnya is used to indicate this Absolute Reality.[4] But it seems that Nāgārjuna emphasizing the transcendental aspect of the Absolute, failed to show the proper relation between the Absolute and the phenomena . He does not analyse how this absolute is related to the phenomenal world. His extreme negative approach is misunderstood by his oponents and consequently he is dubbed as a propagator of nihilism in his own time.[5] But shortly after Nāgārjuna, some of the Mahāyāna thinkers revolted against the negative stand point of his and started thinking in a more positive way by identifying the Absolute Reality with pure consciousness and established their own independent school of thought known as Vijñānavāda.

Asaṅga, disciple of Maitreyanātha, is prominent among those revolutionary thinkers who went against Nāgārjuna's doctrine and propagated Vijñānavāda. Asaṅga, a speculative thinker of first rank is not satisfied with this negative attitude of Nāgārjuna. His approach to Reality is more positive and he identifies the Absolute Reality with pure-

* A Research Paper, presented to the Section of Buddhist Studies at the XXXII International Congress for Asian and North African Studies, at Hamburg, West Germany, Agust 1986.

consciousness which is free from subject-object duality, indescribabl beyond determination of thought-categories and non-dual.[6] Asaṅga is n ready to accept the view of Nāgārjuna that the phenomenal world is pure conceptual and lacks any basis.[7] His aim was to find out the ground phenomena-an apparent world on which it appears. There mu be some basis for this worldly appearance. Phenomena, thoug unreal, must be rooted in some reality. This line of thinking, leads him come to the conclusion that the base or the ground for this appare phenomenal world is nothing but pure-consciousness. Consciousness itse appears as subject-object quality on account of transcendental illusio Appearance of a form of consciousness as something objective an independent is illusory. But the ground for this appearance is real, it i the reality-pure-consciousness. In other words, pure consciousness free of the false duality of subject and object is the Absolute. Phenomena ar the veiled form or false appearances of the Absolute. Phenomena do no completely cut us from reality. They are appearances and appearance point to that which appears, i.e., pure consciousness.

According to Asaṅga, the highest reality which is non-dual, indescribable and non-determinate,[8] transcends all opposites and in it the positives and negatives are one and the same.[9] The nature of the highest reality is such that it is neither existence nor non-existence. It is neither born nor destroyed. It is neither pure nor impure.[10] It is Dharmadhātu i.e., essence of all elements. It is the substratum of all phenomena, permanent, back-ground of world of phenomena. It is the principle of unity underlying the entire phenomenal world. It is essentially identical with all elements (dharma) and yet it cannot be defined in terms of any elements, it transcends all of them.[11] It is like the sky (ākāśa) which pervades every thing and is affected by nothing.[12] It is unimaginable, immeasurable and all-pervading.[13] It is the highest reality which is permanent and eternal.[14] It is uncaused unoriginated, and self-existent. It is pure knowledge.[15] It is unlimited bliss.[16]

If the nature of reality is such, then the problem is how this non-dual pure consciousness appears as unreal manifold world of phenomena. In other words, how is this Absolute related to the phenomenal world ? To solve this problem of relation between noumena and phenomena, appearance and reality, one and many, Asaṅga has advocated the theory of illusion (māyā) as an explanatory factor. This doctrine is a logical necessity for all the Absolutists to explain the otherwise inexplicable relation between the universe and the Absolute. This doctrine of illusion is introduced to satisfy the natural curiosity to

know the why and how of appearances. The seed of this doctrine is found in the earliest texts of the Prajñāpāramitā literature, works of Nāgārjuna, Laṅkāvatāra Sūtra and in Aśvaghoṣa's writings. The Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā-the earliest work of Mahāyāna literature, states that everything is like a dream, like illusion, thought construction and thus unreal.[17] Even Nirvāṇa is said to be like illusion, and dream.[18] The Samādhivājasūtra of Mahāyāna literature also tells us that all things have no self-substance, they are like the air castle of the Gandharvas, that they are like Māyā or Mirage.[19] Nāgārjuna the great champion of Mādhyamika school of thought holds a similar view.[20] Laṅkāvatārasūtra treats the entire world as an illusion or as similar to Māyā.[21] All the things are Māyā, because they are unreal like the flash of lightning which is seen as quickly appearing and disappearing. All things are unborn and thus do not exist. They are like the air-castle of the Gandharvas, like a dream, like the creation of a magical power.[22] Even Aśvaghoṣa the great master of Mahāyāna Buddhism, clearly states that all phenomena are created by the imperfect notions of the finite mind. All existence is therefore like a reflection in a mirror, without substance, only a phantom of the mind.[23] The Absolute is non-dual, but the phenomenal world of objects is appearance of illusory. ignorance colours the true model in the finite mind. As there is an influence at work, there arise false imperfect ideas. On account of influence of ignorance this manifold world of phenomena arises[24]. The same idea found in earlier texts, is fully developed by Asaṅga and credit goes to him for giving perfect shape to this doctrine of illusion or ignorance All these worlds such as ignorance, illusion, Bhrānti, Māyā are used as synonyms by Asaṅga. Asaṅga was not fully satisfied with his predecessors explanation to a question how this non-dual pure consciousness appears as a manifold world of phenomena. To attribute any kind of casuality in an absolutely real sense to the immutable, uncreated and transcendent. Absolute will be logically absurd. To solve this vexed problem, Asaṅga has developed this doctrine of Māyā or illusion owing to the influence of which consciousness, though itself absolutely non dual, appears to be holding up diverse, discrete and finite appearances as inumerable, animate and inanimate objects of the universe. Pure consciousness influenced by ignorance gives rise to all phenomenalappearances recognised as various empirical entities(paratantra) and also to further appearances sometimes known as illusory objects.[25] (Parikalpita). So, besides the one non-dual Absolute Reality there has to be assumed a universal diversifying factor or effectuating principle. Thus, assumption of illusion or ignorance is the only solution to the question which unavoidably arises as to how this one non-dual transcendental Reality

is achieved, it dominates the whole field of our existence and experiences as an irresistable, inexhaustible and un-definable power. Owing to this illusion, only the Absolute non dual pure consciousness appears to have been divided a d limited to finite existences.

Asaṅga advocates the Vijñānapariṇāmavāda. He thinks that the phenomenal world is transformation of the pure-consciousness only. The absolute (pure consciousness) transcends everything, but painted with ignorance, it manifests itself as subject -object quality.[29] He analyses this entire process of phenomenalisation of pure consciousness, which is on account of ignorance, in the following manner. First of all, owing to the influence of powerful illusion or ignorance it manifests itself as Ālayavijñāna a stone-house of creative consciousness. It is the first product of pariṇāma, out of pure consciousness which is also known as seed of all phemona.[30] This store-house of consciousness projects various forms out of it. Because of various impressions (Vāsanā) left in the Ālaya, the ego and the material world, the subject and the object are produded.[31] Ālaya Vijñāna is defiled aspect of pure consciousness only.[32] Purification of Citta or consciousness is nothing but becoming free from subject-object quality, created by Ālayavijñāna and stopping activity of Ālayavijñāna.[33] Once this is achieved illusion affecting pure consciousness feters out automatically and illusion is no more required to be assumed as an explanatory factor of appearances of our reality. After realisation of reality not only ignorance or illusion is dissipated, but all products of illusion such as subject-object quality, relativity limitations etc., are also wholly exterminated along with their sustaining appearances. The moment reality is realised, there is neither this illusion nor any appearances, any more.

We have seen that illusion must be accepted, however illusory in its ultimate nature, as explanatory factor of all the appearances of the phenomenal world. Apart from this explanatory nature, it can claim no existence or reality whatsoever. That is why it is held to be both beginningless and terminable. Its origin is not traceable. It is thus called beginningless. It is beginningless but it can be destroyed enlightenment or realisation of pure-consciousness. It cannot be said that what is without beginning is without end as well. The example of seed and tree relation will make this idea very clear. The seed is produced from the tree and this tree is from the seed; it is thus not possible to trace out their origin or beginning. But tree or seed can be completely destroyed by some outer causes such as fire, etc. Likewise, ignorance can be destroyed by fire like knowledge of pure consciousness.

is to be related to the complications of diverse becomings, pseudo realities in the form of innumerable appearances as multiple empirical or illusory entities. Illusion or ignorance must be accepted, however illusory in its ultimate nature. It has no existence of its own. It is yet not entirely unreal as it produces the objective world. Illusion being itself unreal, cannot exist by itself. In itself it is nothing.[26] Its existence is inferred through its function. Its main function is the creation of subject-object duality. All entities of the universe, are thus only diverse appearances appraised as so many real or illusory entities from the view point of relativity and arising from and lasting upto the termination of ignorance.

Illusion exists in the Absolute.[27] In other words, Absolute is the locus of Māyā. Yet it is nothing. It exists in the real so long as the Real is not known. The appearance of subject-object duality is the result of ignorance. This ignorance can be determined to be neither distinct from nor identical with the basic reality. It is, nevertheless, undeniable both ontologically and epistemologically as existent veritable and valuable in the empirical order of things until the realisation of reality. That means Avidyā being illusory can be described to be neither identical nor different from Reality and really it is not there at all from the view-point of reality. Still it appears to be there as something other than reality. Illusion cannot be a separate permanent reality. No absolutism will accept any permanent reality other than non-dual reality. Thus, illusion or Māyā must be an appearance; it appears to be veritable and real for all practical purposes and intents, and to be ceaselessly functioning until the realisation of Reality itself. All the elements of existence are appearances like that of Māyā. They can be said to be neither existent nor non-existent, like a magical elephant produced by a magician. They cannot be called existent because they disappear after the removal of illusion. They cannot be called even non-existent because they exist so long as illusion is there. The most truthful description of the state of things as we experience in this world of particulars will be to compare it with Māyā as created by the magician making use of whatever objects a man chooses; he makes a variety of phantom creations which appear to the spectators as real and substantial. But just as illusion or Māyā is neither existent nor non-existent, similarly these elements of existence are also said to be neither existent nor non-existent.[28] All the elements of the universe are thus diverse appearances only. Realisation of Reality (Tattva) is the last milestone or the end of illusion and it results into a disruption of all appearances. But so long as this milestone is not reached the unceasing and diverse modifications of Avidyā continue to hold up appearances further and further. Until realisation

It is very important to note that no Vijñānavādin has given a proper answer to the very subtle questions such as why is this ignorance? How is it that non-dual pure consciousness becomes affected by illusion, becomes impure[34] and phenomenalised? The why of illusion or ignorance nobody can explain as much as the why of suchness or reality. Suppose we accept it as an explanatory factor of all appearances, the question why or how it defiles the pure Absolute, how the Absolute becomes impure and takes the form of manifold world of phenomena are still unanswered. If its impurity is due to past deeds, then are these deeds free acts of the Absolute ? What makes it to do bad deeds in the beginning? There seems to be no clear-cut answers to all these questions in the Vijñādavāda School of Thought.

This doctrine of illusion is closely connected with the theory-error. It is a commonly accepted misconception that Vijñānavāda upholds the ātmākhyāti which means that error is the super-imposition of the form of cognition on the so-called external object, such as 'I am the Silver.' But this allegation does not apply to Vijñānavāda of Asaṅga and Vasubandhu. Asaṅga, by calling illusion or Bhrānti as neither existent nor non-existent, advocates the theory of non-discribability of error[35]. His theory of error is very similar to anirvacanīyākhyāti of the Advaita Vedāntin, even though he does not use the word anirvacanīya. The error is indescribable in the sense that it can be called neither real nor unreal. It cannot be called totally unreal because it is there as long as an appearance lasts. It cannot be real because it is contradicted afterwards when the real is known. Error is true as long as it lasts and becomes unreal only when it is contradicted by higher knowledge, i.e., after realisation of Reality.

Advaita Vedānta of Śaṅkara also offers theory of illusion to solve the problem of relation between Absolute and phenomena, apparent and the real. Advaita Vedānta, like Vijñānavāda has faced the same problem because according to it, there is only one pure Absolute Reality, one without a second[36] and theory of ontological Reality i.e.,[37] Brahman. World is mere apparent reality and ultimately there is no difference between Brahman and individual soul.[38] Advaita Vedāntins have faced the problems as to how, from the pure non-dual Brahman the impure world of man and things came into existence, how one appears to many without loosing its pure, non-dual nature, how the real appears as the transistory world? Śaṅkara, the Advaita stalwart thought that without the assumption of an extraneous principle, which is already found in seedling form in

the Upaniṣads,[39] it is not possible to account for the world-appearance. There must be admitted some principle or power which superimposes the manifold of sense on the supersensuous and Supreme Brahman. This extraneous principle, the Advaitins call Māyā or illusion . This doctrine plays a very vital role in the Advaita philosophy. On this edifice Advaita metaphysics is well established. The Advaitinś analysis of illusion is very subtle and far more satisfactory than that of Vijñānavādins.

The nature of Māyā is such that it is neither real nor unreal and therefore anirvacanīya[40] i.e , indescribable. It is power of God, indistinguishable from Him, just as the burning power of fire is from the fire itself[41]. It is neither real like Brahman nor unreal like son of a barren woman. It is existent but nor real like Brahman. It is destroyed by realisation of Brahman[42]. The statement that the world is Māyā or mithyā means that it is an appearance of reality in a form which is not its essential and ultimate nature and has no being after the dawn of right knowledge about it. It is to be inferred through its effects by our intellingence[43]. It operates in three ways as positive wrong knowledge as doubt and as absence of knowledge. Really it cannot do any harm to reality, just as mirage water cannot make the Sandy desert muddy. Its function is twofold; it superimposes and conceals (cāvarana) the real nature of the object and shows up in its place some other object. It conceals Brahman and shows up in its place the universe and the world of souls. It not only makes us not apprehend Brahman, but creates some other thing in its place. It conceals the Brahman in the sense of preventing the ignorant individual from realising his real nature, just as a patch of cloud conceals the sun by preventing a person from preventing the sun[44]. Though it is the creative power of God, it does not affect God, just as magician is unaffected by his own magical power[45]. We can only say that Brahman appears as the world; even Śaṅkara aptly remarks that Māyā or nescience is co-evel with life. We do not know how or when we got into it. Nobody walks into illusion consciously. We can only know how to get out of it. It is the result of a false identification of the Real and the unreal. It is the nature of man's experience[47]. But without Māyā no human activity is possible. All intellectual, religious moral and social activities presuppose Māyā. Every one of our activities is the work of Māyā.[48] The world is product of Māyā. The world itself is Māyā in the sense that it is only apparent. It is real for practical purposes, but vanishes after the realisation of Brahman. The word Māyā or Mithyā is used in Advaita Vedānta to emphasize the ultimate unreality of the world. It is real so far as empirical life is concerned but becomes

sublated when knowledge dawns. But so long as we are in this world, we cannot take it to be unreal.[49]

Both Vijñānavāda and Advaita Vedānta advocate anirvacanīyākhyāti i. e. non-describability of error. For both, Reality is non-dual pure consciousness which is direct, immediate and self-luminous and is the transcendental background of the world of phenomena which is its appearance due to the power of beginningless ignorance. But the difference between Vijñānavāda view-point and Advaita view-point is that in Vijñānavāda, the Reality is affected and defiled by illusion and transforms into the phenomenal world while in Advaita the Absolute Reality-Brahman is unaffected, neutral and is not subject to transformation. The world is Vivarta of Brahman.[50] This world is superimposed on Brahman by illusion as snake is superimposed on the rope, silver on shell etc. Illusion consists in mistaking the given for something else. In the statement this is a snake, rope is mistaken for a snake. But this rope must be there as the substratum of snake appearance. Though rope appears as a snake, it is unaffected by snake appearance. Similarly, Brahman is mistaken as this phenomenal world, i. e. Brahman is the substratum for this world appearance. But Brahman is neutral and unaffected by any type of illusory power. Illusion does not affect the Absolute while in Vijñānavāda as opposed to Advaita Vedānta, the Reality, itself is affected by illusion. The phenomena is defiled aspect of Reality. It is only after removal of ignorance that its phenomenalised aspect will no more be there. It shines in its pristine glory only after the destruction of illusion. But the question how it is affected by illusion still remains to be answered.

NOTES

1. Indian Buddhism — A. K. Warder, Pub : Motilal Banarasidass, Delhi-7, 1970, p. 436.
2. Many works are ascribed to Asaṅga. But Madhyantavibhanga, Mahāyānasūtrālaṅkāra and Dharmadharmatā Vibhaṅga are very important from philosophical point of view.
3. Aparapratyayam Śāntam Prapañcairaprapañcitam. Nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam Madhyamakaśāstra (MS) XVIII-9, ed. P. L. Vaidya, Mithila Institute, Darbhanga, 1960.
4. Prajñaptyartham tu kathyate — Ibid, XXII-11.
5. Vigrahavyāvartanī – by Nāgārjuna, ed. K. P. Jayaswal and Rahula Sankrityayana, Pub : Journal of the Bihar and Orissa Research Society, Vol. XXIII, Part-III, 1937.
6. Tattvam yat satatam dvayenar rahitam bhrānteśca sanniśryaḥ, śakyam naivaca sarvathābhilapitum yaccāprapañcātmakam— Mahāyānasūtrā-

laṅkāra (MSA) XI-13, ed. Dr. S. Bagchi, Mithila Institute, Darbhanga, 1970.
7. Madhyamakaśāstra— I. 9-10.
8. MSA- XI. 19.
9. Bhāvābhāvasamānatā- Ibid., XI. 41.
10. Ibid VI. 1.
11. Sarvadhrāmaśca buddhatvam dharma naivaca kaścana- Ibid-IX. 4.
12. Ibid IX. 15
13. Aprameyam acintyam ca vibhutvam baudhamiṣyate-Ibid-IX. 40.
14. Mahābodhim nityām dhruvam- Ibid- 50.
15. Ibid- IX. 3; XXI. 44.
16. Ibid- V. 8, Commentary
17. Aṣṭasāhasrikā- Prajñāpāramitā- I-p, 8. XXVIII- p-230, XXXI. 254, ed. P. L. Vaidya, Pub. Mithila Institute, Darbhanga, Bihar, 1960.
18. Nirvāṇamapi devaputra māyopamān svapnopamān- Ibid, II p. 20.
19. Samādhrājasūtra, IX. 11, 17, quoted by Candrakīrti in Prasannapadā on Madhyamaka Śāstra-VII. 34, P. 74.
20. Yathā Māyā Yathā svapno gandharvanagaram yathā- M.S.- VII. 34; XVII. 33, XXIII. 8-9.
21. Saddharma Laṅkāvatārasūtra- X. 126, 144, 228, 234, 251, 279, 291 ed., Dr. P. L. Vaidya, Mithila Institute, Darbhanga, 1963.
22. Gandharvanagarasvapnamayanirmāṇa sadṛśaḥ Ibid, X, 144.
23. Awakening of Faith-T.Richard, ed. A.H. Walton, London, 1961, p. 55
24. Ibid- p 60.
25. MSA-XI. 15.
26. Svayam asadapi yad ākāreṇa pratibhāsate sa bhrāntiḥ māyāvat- MVSBT- p. 18.
27. MSA- XI. 13.
28. Tathā bhāvāt tathā abhāvāt bhāvābhāva viśeṣataḥ. sadasantaḥ athamāyābhā ye dharmā bhrāntilakṣaṇāḥ- Commentary : Tayośca bhāvābhāvayoraviśiṣṭatvāt- santo'pi asanto'pi māyāpi caivam lakṣaṇā, tasmānmāyopamāḥ-MSA- XI. 27.
29. Cittamātrameva dvayapratibhāsamiṣyate, grāhyapratibhāsam grāhaka pratibhāsam ca- MSA- XI. 34, Com.
30. Bījam ālayavijñānam- MSA- XIX. 49- Com.
31. Tatrālayākhyam vijñānam vipākaḥ sarva bījakam- Triṁśikā- 2; Vijñapitimātratāsiddhi, ed; Svami Mahesvarananda, Pub : Cṛtadhrmakaryalaya, Varanasi, 1962.
32. MSA- XIX. 51
33. Bījaparāvṛtteḥ ityālayavijñānaparāvṛttitaḥ. Padārthadeha nirbhāsanam vijñānam parāvṛttiranāsravo dhātuḥ vimuktiḥ. MSA-XI. 44. Com.

34. Matam ca citta n prakṛtiprabhāsvaram sadā tadāgantukadoṣadūṣitam. MSA- XIII. 18.
35. MSA- XI. 15. 29.
36. Ekamevādvitīyam-Chāndogyopaniṣad-VI. II-1, The principal Upaniṣads with Śāṅkarabhāṣya- Pub : Motilal Banarasidass, New Delhi, 1978, p. 506.
37. Ekameva hi paramārthasatyam Brahma- Taittirīyopaniṣad-Brahmānandavallī-6.
38. Brahmasatyam Jaganmithyā jīvo brahmaiva nāparaḥ-Brhmajñānāvalī-mālā- Works of Śaṅkarācārya, Vol. 16—Vanivilas Press, Srirangam, p. 224, N.D.
39. (a) Īśopaniṣad— 15
    (b) Kaṭhopaniṣad — I. 24-5
    (c) Muṇḍakopniṣad—II. I. 10.
    (d) Chāndogyopaniṣad—I. I. 10, VI. I—4.
    (e) Praśnopaniṣad—I. 16.
    (f) Śvetāśvataropaniṣad—I. 10, IV, 9.10.
    The Principal Upaniṣads with Śāṅkarabhāṣya, Pub : Motilal Banarasidass, Delhi, 1978.
40. Vivekacūḍāmaṇi—111, Works of Śaṅkarācārya, Vol-14, Pub : Vani Vilas Press, Srirangam, p—21, 22.
41. Brahmasūtraśāṅkarabhāṣya (BSB)—I.IV.3, II.I.14. with Ratna-prabhā, Bhāmatī and Ānandagiri Vyākhyā, ed; Mahadev Shastri Bakre, Pub : Nirnayasagar Press, Bombay, 1909.
42. Jñāte dvaitam na vidyate— Māṇḍūkyakārikā, Āgamaprakaraṇa—18, The Principal Upaniṣadas with Śāṅkarabhāṣya p. 191.
43. Kāryānumeyā—Vivekacūḍāmaṇi—110, p—21.
44. Ghanacchannadṛṣṭiḥ ghanacchannamarkam yathā niṣprabham manyate cātimūḍhaḥ.
45. Yathā svayam prasāritamāyayā māyāvī triṣvapi kāleṣu na samspraśyate avastutatvāt, evam paramātmāpi samsāramāyayā na samspraśyata iti—BSB—II.I.9.
46. Rajvā iva sarpādibhāvena iti—Ibid—II I 9.
47. Satyānṛte mithunīkṛtya ahamidam, mamedam iti naisargika ayam lokavyavahāraḥ—Ibid—Adhyāsabhāṣya—p—9-10.
48. Avidyāvatvenai va jīvasya sarvaḥ vyavahāraḥ santato vartate—BSB—I.IV.3.
49. BSB—II.I.14.
50. Vivartā yasyaite—Bhāmatī—Verse—1, BSB—p-1
51. BSB—Adhyāsabhāṣyam p. 7—19.

106922

BHATTI AS QUOTED IN THE DURGHATAVṚTTI

Nilanjana S. Shah

The Durghatavṛtti[1] is not unknown to the students of Sanskrit grammar. It is written by Śaraṇadeva, the eastern grammarian, who flourished in the twelfth century. This vṛtti discusses the difficult usages in the Mahākāvyas of Aśvaghoṣa, Kālidāsa, Bhāravi and Bhaṭṭi etc. from the grammatical point of view. It also refers to the odd usages in the dramas of Kālidāsa, Bhavabhūti, Bhaṭṭa Nārāyaṇa, Murārī etc

This vṛtti first discusses in detail how a particular usage seems incompatible according to a particular sūtra of Pāṇini and then afterwards justifies it on the basis of other grammatical devices based on Pāṇinian grammar.

It is very important from the viewpoint of Sanskrit grammar, as Śaraṇadeva has noted many opinions of Maitreyarakṣita on important grammatical points. Some of these views are not found even in his only available work, Dhātupradīpa. Sanskrit scholars are under the obligation of Śaraṇadeva, for preserving many view points of Bhāgavṛttikāra, Anunyāsakāra and of some unknown grammarians such as Śrikaṇṭha, Vallabha, Somanandī etc.

From the point of view of the classical literature also, this vṛtti is important, because it seems to have preserved the original readings of the usages discussed therein. Even the learned commentators like Mallinātha prefer to accept the readings which are grammatically correct and leave aside the doubtful readings. In these circumstances, this vṛtti can be useful in correcting the text of the works mentioned therein, particularly Bhaṭṭikāvya, because it discusses maximum usages (70) from Bhaṭṭikāvya.

This vṛtti discusses the usages pertaining to Ātmanepada, Kāraka, Samāsas, Bhvādiprakaraṇa, Taddhitas, Kṛdantas, Acsandhi, Halasandhi etc.

The various devices by which all these usages are justified are discussed here.

Śaraṇadeva has justified the following usages on the basis of Pāṇini's Sūtras, other than those with which the usages seem incompatible.

Paper read at 32nd Session of the All India Oriental Conference, Gujarat University, Ahmedabad, November 6-8, 1985.

Bhatti seems to have violated the rule बहुषु बहुवचनम् (1. 4. 21), in using the plural with regard to the word महिषी in विचुक्रुशुः भूमिपतेर्महिष्यः (3.22), because the queen regularly coronated with the king is called महिषी, which denotes singular.

By quoting the sūtra जात्याख्यायामेकस्मिन्बहुवचनमन्यतरस्याम् (1. 2. 58), he propounds that the plural here denotes Jāti and not an individual. As another alternative he suggests that by common sense, we can understand the word as denoting the harem.

According to the sūtras सहसुपा (2. 1. 4) and विभक्तिसमीपसमृद्धि० (2. 1.6), Bhatti's usage पुरो रामस्य जुहवांचकार (4. 5) is not correct, as the अव्यय पुरस् should form a compound with the सुबन्त word राम.

In the rejoinder, Śaraṇadeva, argues that the above rule itself has violated another rule, अल्पाच्तरम् (2. 2. 2.), by placing समृद्धि in the beginning, therefore it is अनित्य. Hence Bhatti's usage cannot be deemed incorrect.

Moreover, he adds that the mention of अतद्धितान्त अव्ययs such as समीप etc. in the sūtra, also indicates that the sūtra may not apply to पुरस्, which is a तद्धितान्त अव्यय. The word सराजम् in the verse अगात् सराजं वलमध्वनीनम् (2. 49) poses a difficulty. In order to derive the word सराजम् we have to affix टच् according to अनश्च (5. 4. 108) but that is not permissibel according to the rules of Bahuvrīhi compound.

At the same time, it cannot be derived by अन्यपदार्थे च संज्ञायाम् (2. 1. 21), because there is the अनुवृत्ति of नदीभिश्च from the previous sūtra (2. 1. 20) and in this word, उत्तरपद is not नदीवाचक. Hence according to Śaraṇadeva, the word should be understood as an avyayībhāva compound in the sense of यौगपद्य by अव्ययविभक्ति...यौगपद्यवचनेषु (2. 1. 6). It then conveys the sense of simultaneity.

Many a times, he has utilised the anuvṛttis also to justify some usages of Bhattikāvya.

Bhatti has employed the sixth case affix for गुणिनां in the line, प्रमाद्यद् गुणिनां हिते (18. 9). This is not correctly used, because, while commenting on चतुर्थी सम्प्रदाने (2. 3. 11), Patañjali has enjoined the fourth case-affix in हित-योग.

To justify this, Śaraṇadeva draws the anuvṛtti of the word 'अस्य' from तदस्य पण्यम् (4. 4. 51) and joins it with हितं in हितं भक्षाः (4. 4. 65) and approves of the sixth case affix in हितयोग.

To justify some forms used by Bhaṭṭi, Śaraṇadeva sometimes does not attach much importance to the anuvṛttis, e.g., the ātmanepadī form समारन्त in समारन्त यमाभीष्टा (8. 16) seems to go against the sūtra शक्तिशास्त्व-तिम्यश्च (3. 1. 56) because, on account of the anuvṛtti of 'परस्मैपदीषु' from 3.1.55, परस्मैपदी form was required here.

As noted by Śaraṇadeva, some grammarians, like Maitreyarakṣita think that this anuvṛtti surely affects the subsequent rule; while some do not attach much weight to the anuvṛtti. Therefore the use of the Bhaṭṭikāvya is justified.

The views of Patañjali have been quoted by Śaraṇadeva to justify the following usages:

The parasmaipadī form अभिजानासि in सम्भविष्याव एकस्यामभिजानासि मातरि (6. 138) goes against the sūtra अकर्मकाच्च (13.45). It means that when used intransitively, after the root jñā, the ātmanepadī form is employed, when the fruit of the action does not accrue to the agent.

To justify the usage, Śaraṇadeva remarks that here the root jñā, denotes the meaning of अज्ञान by ज्ञानोपसर्जनावृत्ति. So the rule may not apply here. Then again he justifies the parasmaipadī usage by citing a parallel instance from the Mahābhāṣya. देवदत्तः-अभिजानासि यत्कश्मीरेषु वत्स्यामः (महाभाष्य on 1.4.44).

The point can be raised against the following usage of Bhaṭṭi, तथा ग्रामाय्द् गुणिनां हिते (17.39) that he has not respected the Vārtika जुगुप्साविरामप्रमादार्थानामुपसंख्यानम् (on 1.4.24). He should have used the ablative case after the word हित instead of the locative case.

Śaraṇadeva meets the objection by pointing out that the above Vārtika denoting बौद्ध अपादान has been refuted by Patañjali on the ground that it can as well be included in the sūtra ध्रुवमपायेऽपादानम् (1. 4. 24). But we would like to remark that then also it would require the fifth case affix.

Śaraṇadeva adds that the Vārtika can be considered प्रायिक on the analogy of the Vārtika एवे चानियोगे (on 6. 1. 94).

In the verse महोपकारस्य तस्य तुच्छेन यानेन वनस्य मोक्ष (3.13), Bhaṭṭi has used the sixth case affix for वनस्य. According to the sūtra, गत्यर्थकर्मणि चेष्टायामनध्वनि (2. 3. 12), he should have used the second or the fourth case affix for वन.

Saranadeva replies that this sūtra is refuted by Patañjali. Therefore Bhaṭṭi is not at a fault. He has employed कृयोगषष्ठी here, (एवं च सामर्थ्यभावात् कृयोगषष्ठ्यत्वेन).

The views of Jinendrabuddhi, the author of Nyāsa, are also quoted by Śaraṇadeva to support the following usages in Bhaṭṭikāvya:

The form समीहे in समीहे मर्तुमानचें (14. 83) goes against the sūtra इजादेश्च गुरुमतोऽनृच्छः (3. 1. 36). According to this rule it should take आम suffix in लिट् and the form should be समीहाञ्चक्रे. While justifying it, Śaraṇadeva has quoted the Nyāsa, according to which the sūtra is rendered अनित्य, because the perfect tense affixes are called कित् by the sūtra इन्धिभवतिभ्यां च (1. 2. 6).

Bhaṭṭi has used the word केकयी (3.6, 3.10), while according to the sūtra जनपदशब्दात् क्षत्रियादञ् (4.1.168), the word denoting the अपत्य of केकय should be कैकेयी (केकय+अञ्) तद्धितेष्वचामादेः (7.2.117) इति वृद्धिः = केकय-कैकेयी) ।

Śaraṇadeva quotes the view of Nyāsakara केकयशब्दो मूलप्रकृतरेवोपचारात् स्वपत्ये वर्तते इति न्यासः । Then by शार्ङ्गरवाद्यञो ङीन् (4.1.73), we apply ङीन् to केकय and get केकयी. Any way, we do not find this view mentioned in the Nyāsa on this sūtra.

Some difficult usages of Bhaṭṭi have been justified on the basis of the views of Bhāgavṛttikāra.

Bhaṭṭi has used the Ātmanepadı forms उपायंस्त (1.16, 8.33) and उपायंस्यम् (7.101) in the sense of only स्वीकरण, while according to the sūtra उपाद्यमः स्वकरणे (1.3.56), the root यम preceded by उप when used in the sense of esponsing takes ātmanepada. Kāśikākāra also explains स्वकरण as पाणिग्रहण-विशिष्टस्वकरण.

Śaraṇadeva has justified it basing himself on Maitreyarakṣita and the Bhāgavṛtti who ascribe the meaning of आत्यन्तिक स्वीकार to स्वकरण on the basis of the anuvṛtti of कर्तृस्थ from 1.4.37. This meaning is supported by the interpretation of स्वकरण given in the Mahābhāṣya.

Śaraṇadeva remarks that Jayamaṅgala solves the problem by justifying the usages by applying समुदाङ्भ्यो यमोऽग्रन्थे (1.3.75) instead of the above sūtra. In this way he avoids the difficulty arising by the word स्वकरण in the sūtra.

There is a controversy among the grammarians, on the word सुभ्रु, employed by Bhaṭṭi in the line : हा पितः क्वासि हे सुभ्रु । (6.11).

The first problem raised in the Durghaṭavṛtti with regard to this form is as to why the vocative (i.e., the nominative case) is used here, when the accusative case was required here according to the Vārtika, अभितः परितः समयानिकषाहाप्रतियोगेषु (on 2.3.2).

To justify it, Śaraṇadeva argues : शोच्यशोचकसम्बन्धे षष्ठ्यपवादो द्वितीया । सम्बोधने तूपपदविभक्तेः कारकविभक्तिर्बलीयसी. It means that here हा denotes sorrow and invocation of some relatives. Thus vocative is due, which will take nominative by सम्बोधने च (2.3.47). This nominative case, being a कारकविभक्ति is stronger than the accusative case, which is उपपदविभक्ति. Thus the use of the nominative in the above case by Bhaṭṭikāvya is justified. The following remarks of Kaiyaṭa, the author of महाभाष्यप्रदीप, also favour Bhaṭṭi : हा तातेत्यादौ त्वन्तरङ्गत्वात् संबोधनविभक्तिरेव भवति ।

While commenting on 'रजः कृष्यासुतिपरिषदो वलच् (5.2.112) Śaraṇadeva notes that there is छन्दोभङ्ग in the verse of Bhaṭṭi : परिषद्वलान् महाब्रह्मैः... नैकटिकाऽऽश्रमान् (4.12). He justifies it by arguing that this is वृत्तभेद, not छन्दोभङ्ग (नवाक्षरेणैकपादे वृत्तभेदोऽस्ति) । In support of this, he cites the paralled instance 'प्रधाने कर्मण्यभिहिते लादीनाहुर्द्विकर्मणामिति । This is the Anuṣṭup stanza quoted from Mahābhāṣya on 1.4.51. Bhāgavṛttikāra also believes that this cannot be called छन्दोभङ्ग.

Vardhamāna, the author of Gaṇaratnamahodadhi, draws our attention to the fact (145) that actually in Mahābhāṣya we find the regular Anuṣṭup stanza कर्मण्याख्येये...etc. It is worth noting that Mallinātha and Bharatamallika give the flawless reading पर्षद्वलान्.

Several usages of Bhaṭṭi have been justified by Śaraṇadeva, by referring to the viewpoints of Maitreyarakṣita.

The compounds किंकृते and यत्कृते employed by Bhaṭṭi in 16.24 and 17.23, respectively are not correct, because they are prohibited by the sūtra पुरणगुणसुहितार्थसदव्ययतव्यसमानाधिकरणेन (2.2.11).

To justify these compounds, Śaraṇadeva quotes the opinion of Maitreya, that in the sūtra, kṛtavyaya not being mentioned, the prohibition does not apply to it. Thus the compounds employed by Bhaṭṭi should not be deemed as incorrect.

Śaraṇadeva justifies the parasmaipadi usage अभिजानासि in सम्भविष्याव एकस्यामभिजानासि मातरि (6.138) in another way, i.e., by citing the view of Maitreya. He argues that here the question of setting aside the rule

अकर्मकाच्च (1.3.45), should not arise at all, because the word अभि+ज्ञा is rendered transitive, as the वाक्यार्थ itself serves the purpose of the object (वाक्यार्थस्य कर्मणो विवक्षितत्वात्).

The word काञ्चनी, used by Bhatti in पुरीं काञ्चनीम् (7.9) has been a controversial usage, from the grammatical viewpoint.

The sūtra अनुदात्तादेश्च (4.3.140) prescribes अञ् in the sense of modification or part after अनुदात्तादि words. This is a general rule (उत्सर्गशास्त्र) to be set aside by the exception (अपवाद) नित्यं वृद्धशरादिभ्य (4.3.144), prescribing मयट् in the place of अञ् and giving the form काञ्चनमयी.

Maitreya, as quoted by Śaraṇadeva justifies the form with the help of the परिभाषा क्वचिदपवादविषयेऽप्युत्सर्गोऽभिनिविशते (58)[2] . Here also the general rule prevails and अञ् is enjoined in place of मयट् and we get the form काञ्चनी.

This justification is not acceptable to Nāgeśa, the author of Paribhāṣenduśekhara as it goes against the comment of the Bhāṣya on the rule अण् कर्मणि च (3.3.12). Patañjali there states that अण् is repeated in order that it may he added also, when an apavāda may be applicable (अणः पुनर्वचनमपवादविषयेऽनिवृत्त्यर्थम्). Hence the exception cannot be set aside by the general rule. Nāgeśa himself derives the word काञ्चनी by applying the sūtra शेषे (4.2 92).

In the verse न चोपलेभे वणिजां पणायान् (3.27), Bhatti has used the आय suffix in the sense of 'making a contract.' The sūtra गुपूधूपविच्छिपणिपनिभ्यः आयः (3.1.28) enjoins आय suffix to पण only in the sense of praise, because पण is read here along with पन, which has the sense of praise only.

To justify this use of आय suffix, Śaraṇadeva cites the opinion of Maitreya, that some grammarians do not respect the साहचर्य of पण with पन and therefore the suffix आय is enjoined in both the meanings. Maitreya has quoted the above usage of Bhatti in support of his view.

While commenting on the sūtra पद्दन्नोमास्हृन्नि० (6.1.63) Śaraṇadeva remarks that in spite of the anuvṛtti of the word छन्दसि from 6 1.68, the rule can be applied to secular literature also. In his support, he cites, the view of Kāśikākāra, and in the following line of Bhatti : पद्गा भरद्वाजमुनिं सशिष्यम् (3.41). Maitreya says that पच्छब्दोऽयं पादपर्यायः and thereby suggests that it applies to secular literature also.

While commenting on the sūtra, न शसद्‌द्वादि गुणानाम् (6.4 126), Maitreya as quoted by Śaraṇadeva remarks that on the bases of the usage......! ववम् रक्तं तत्तुषभये मदाः (14.30), it is implied that here by the term वादि, only the dentolabial letter व is to be understood and not the letter व obtained by संप्रसारण.

Some difficult usages of Bhaṭṭikāvya have been justified by quoting the views of Purushottamas, the famous grammarian, who was the author of Bhāṣāvṛtti etc.

Bhaṭṭi has violated the rule ऊर्यादिच्विडाचश्च (1.4.61) in the verse पुरं रामस्य जुह्वांचकार (4.5), because according to the above sūtra, the word पुरः when designated as 'gati' is to be employed exactly after the verbal form. To justify thus, Śaraṇadeva cites the opinion of Purushottama. He opines that the anuvṛtti of क्रियायोग descending from 1.4.59 is the deciding factor in this matter.

In this verse, the word. पुरः is not in composition with the verb, therefore it cannot be designated as गति. It is connected with the सुबन्त word राम, hence the गतिसंज्ञा will not accrue to the word पुरः and in absence of गतिसंज्ञा, the above rule will not apply.

Bhaṭṭi has used the word सेादर in the verse 'तं सेादरस्यातिमदेाद्धतस्य' (12.2), instead of सेादर्य, which is derived according to सेादराद्यः (4.4.109) The word सेादर can be derived from समान+उदर as well as from सह+उदर.

Śaraṇadeva remarks that the form सेादर (समान+उदर) can be justified by resorting to येागविभाग of the sūtra समानस्य च्छन्दसि (6.3.84) as suggested by Somanandī. As another alternative, he suggests सहशब्दस्य समानार्थस्य वेापसर्जनस्य (6.3.82) इति वा समावेा वाच्यः ।

Śaraṇadeva must have another reading of the line, as 'सहेादरस्यातिमदेाद्धतस्य (12.2), therefore he explains the word सहेादर also : यथा सहशब्दः समानार्थः । तथा च प्रयेागः सर्वे ते सह जायन्त इति । तेन सह समानं उदरं अस्य इति सहेादरः ।

He wants to explain that here by the word सहेादर Bhaṭṭi means, a brother born of the same mother and not a brother born at the same time, and so we have to derive the word accordingly.

The neuter gender of the word शेषाणि in the line शेषाण्यहौषीत्... (1.1,2) is not proper according to the sūtra घञपेाश्च (2.4.38) and the following

comments of Patañjali on the sūtra भावे (3.3.18) : पुल्लिङ्गेनायं निर्देशः क्रियते, एकवचनान्तेन च । तेन पुंल्लिङ्ग एव भावे एकवचने चैते प्रत्ययाः स्युः ।

Thus the घञन्त अजन्त usages should take only the masculine gender. Śaraṇadeva justifies it by quoting the opinion of Vallabha, who differs from others and remarks भावेषु घञं प्रति पुंस्त्वमुक्तं करणादिघञन्तस्य नानालिंगता । In this usage the word शेषाणि, being करणादिघञन्त, the neuter gender is justified.

The compound कश्चिंनरामसहितः (16.2) employed by Bhaṭṭi goes against the rule क्तेन च पूजायाम् (2.2, 12) as the word ending with a sixth case is not compounded with the affix क्त when it denotes respect.

In rejoinder, he quotes the view of Nyāsakāra, that the compound can be justified as instrumental compound by the sūtra. कर्तृकरणे कृता बहुलम् (2.1.32), on the analogy of राजपूजितादयः. The remarks of Gaṇapati śāstri the editor of Durghaṭavṛtti (p. 36) are useful in this context : क्तोऽत्र भूते न तु वर्तमाने, कर्तरि च तृतीया यथा पूजितो यः सुरासुरैः ।

To justify the much discussed form हे सुभ्रु (6.11), employed by Bhaṭṭi, Śaraṇadeva quoted the opinion from Bhaṭṭiṭikā. This must be some other commentary than Jayamaṅgala, because he generally refers to it by name. The sūtra नेयङुवङ्स्थानावस्त्री (1.4.4) prohibits नदीसंज्ञा for the उवङ्स्थानीय words such as सुभ्रू. Thus, it cannot be ह्रस्व in the vocative according to अम्बार्थनद्योः (7.3.107).

Bhaṭṭiṭikā derives the form in the following way : In his bhāṣya on 4.1.66, Patañjali has instanced अलाबू and कर्कन्धूः indicating thereby that ऊकारान्त words may also take ऊङ् acc. to ऊङुतः (4.1.66). Now by the Vārtika अप्राणिजातेश्चारज्ज्वादीनाम् (on 4.1.66) we apply ऊङ to सुभ्रू and then it gets उपसर्जनसंज्ञा by प्रथमानिर्दिष्टं समास उपसर्जनम् (1.2.43). Afterwords the word सुभ्रू is changed to सुभ्रु by गोस्त्रियोः (1.2 48). Again by ऊङुतः we apply ऊङ् to सुभ्रु and get सुभ्रू. Now the नदीसंज्ञा (यूस्त्र्याख्यौ नदी 1.4.3) can apply to सुभ्रू and the vocative singular will be हे सुभ्रु by 7.3.107.

An unknown grammarian Śrikaṇṭha has been quoted by Śaraṇadeva, who derives it in another way. He opines that the shortening of भ्रू in सुभ्रू is possible by drawing वा from the next sūtra वामि (1.4.5) and thus providing व्यवस्थितविभाषा in the present case.

Some grammarians proclaim this form हे 'सुभ्रु' as correct, by applying नञ्घटितमनित्यम् (93.5) paribhāṣā to it. In the sūtra नेयङुवङ्स्थानावस्त्री (1.4.4),

is incomplete. Thus, the word सहचर can be formed by चरेष्टः and then ङीप् can be applied to it by the sūtra 4.1.5 to derive the word सहचरा.

Śaraṇadeva himself justifies it on the basis of गणपाठ. As गौरादिगण is an आकृतिगण, the word सहचर can be included in it and then by षिद्गौरादिभ्यश्च (4.1.41) we can apply ङीष् to सहचर and derive the word सहचरी.

In the following case, he even goes to the extent of setting a side Maitreya's opinion about the प्रायिकत्व of a certain Vārtika, in order to justify the explanation given by Jayamaṅgala.

In the following verse of Bhaṭṭikāvya, आघ्रायिवान् गन्धवहः सुगन्धस्तेनारविन्द-व्यतिषङ्गवांश्च (2.10), the word सुगन्ध has been used as an attribute of the wind. It was well-scented due to the contact with aravinda-lotuses.

Jayamaṅgala explains the word सुगन्धः on the bases of the Vārtika गन्धस्येत्वे तदेकान्तग्रहणम्. The word एकान्त is explained in two ways, one explanation is अवयवभूत, i.e., गन्ध is changed to गन्धि in the sense of smell and not in the sense of perfume. Another explanation of एकान्त is स्वाभाविक, i. e., when the fragrance is natural, गन्ध is changed to गन्धि.

Jayamaṅgala makes it clear that in this verse गन्ध being not natural, is not changed to गन्धि. While commenting on the Vārtika एवे चानियोगे (6.1.94), Maitreya considers the above Vārtika गन्धस्येत्वे etc. also as प्रायिक.

Śaraṇadeva is not willing to agree with Maitreya. He argues, if the Vārtika is considered प्रायिक, the explanation given by Jayamaṅgala based on it would be rendered futile.

Jayamaṅgala has raised the problem that in the following line of Bhaṭṭi : बभौ मरुत्वान् विकृतः समुद्रः (10.19) 1, there should be जश् by the sūtra झलां जशोऽन्ते (5.2.39) in the word मरुत्वान्, i. e., it should be मरुद्वान्.

Śaranadeva meets his criticism by pointing out that before मतुप्, मरुत् is designated as 'भ' according to तसौ मत्वर्थे (1.4 19) and then this भ संज्ञा will bar पदसंज्ञा (1.4.17). Hence, 'झलां जशोऽन्ते' will not apply because त् of मरुत् will not be at the end of a पद.

The following viewpoint of Jayamaṅgala, noted by Śaraṇadeva with reference to आश्वसेयुर्निशाचराः (19.22) is not found in the commentary now available to us.

Bhaṭṭi has employed the form आश्वसेयुः which is not correct according to अदिप्रभृतिभ्यः शपः (2 4.72). The sūtra enjoins that there is elision of vikaraṇa शप् in the case of roots beginning with अद etc. Accordingly, the potential third person plural form should be आश्वस्युः. Śaraaṇadeva

the rule contains नञ् denoted by अश्री. Therefore, the Sūtra becomes अनित्य and would not apply to द्रुम्

But Nāgesha does not approve of this paribhāṣā, as it is not found in the Bhāṣya. Naturally he does not approve the above justification.

The compound आतिष्ठद्गु employed by Bhaṭṭi in 'आतिष्ठद्गु जपन्संध्याम् (4.14) goes against the rule तिष्ठद्गुप्रभृतीनि च (2.1.16) l. Only the words enumerated in तिष्ठद्गु group are to be considered as निपातनs and therefore designated as avyayībhāva compounds. The rule cannot apply to the word आतिष्ठद्गु as it does not belong to that group. Jayamaṅgala as quoted by Śaraṇadevaī, solves problem by taking आतिष्ठद्गु as an avyayībhāva compound according to the sūtra 'आङ् मर्यादाभिविध्योः (2.1.13).

The following stanza of Bhaṭṭi 'इत्थं नृपः पूर्वमवालुलोचे ततोऽनुजज्ञे गमनं सुतस्य (1.23) has been criticised by the grammarians, because अनुपसर्गाज्ज्ञः (1.4.76), the root ज्ञा can take Ātmanepada terminations only when not preceded by any upasarga. In this verse ज्ञा, though preceded by 'अनु' takes Ātmanepada.

Jayamaṅgala corrects the usage, by changing the case of the word नृपः (नृपेण) अनुजज्ञे गमनं सुतस्य । Thus by विभक्तिपरिणाम, the Ātmanepada would be justified in the passive voice.

The word कुमाण्डूकि (5.85) employed by Bhaṭṭi goes against the sūtra, कौरव्यमाण्डूकाभ्यां च (4.1.19), because according to this rule, by adding the affix in the feminine, after the words कौरव्य and माण्डूक, we get कौरव्यायणी and माण्डूकायनी. Śaraṇadeva justifies the form by quoting the viewpoint of Jayamaṅgala. He applies the affix ढक् to the word मण्डूक by ढक् च मण्डूकाद् (4.1.19) and after forming माण्डूक, he derives the form माण्डूकिः by applying the sūtra अत इञ् (4.1.95).

In the same way, the word सहचरी used by Bhaṭṭi in the verse सहचरीमशङ्कः पुष्पायुधम् (4.20), cannot be derived according to टिड्ढाणञ्द्वयसज्दघ्नञ् (4.1.5), because the word सहचर cannot take ट suffix by the sūtra चरेष्टः (3.2.16) on account of the anuvṛtti descending from the previous sūtra. In the absence of ट, the suffix अच् can be applied to it by the sūtra नन्दिग्रहिपचादिभ्यो (3.1.134). Then by applying अजाद्यतष्टाप् (4.1.4) to the word सहचर, we would get सहचरा instead of सहचरी. To derive the form सहचरी Jayamaṅgala, as quoted by Śaraṇadeva, suggests that the word च in the next sūtra भिक्षासेनादायेषु च (3.2.17) indicates that the group taking ट suffix

remarks that Jayamangala justifies the fom on the basis of the परिभाषा गणकार्यमनित्यम् (93.3).

It is strange that not only we do not find the remarks cited by Śaraṇadeva, but on the other hand we find the reading आश्वस्युश्च निशाचराः in the commentary.

Anyhow, the reading आश्वसेयुर्निशाचराः must be the original one; because Maitreya has quoted that in his Dhātupradīpa (p. 83) in support of the above paribhāṣā.

The following paribhāṣas have been utilised by Śaraṇadeva to justify some difficult usages of Bhaṭṭi. Bhaṭṭi has used the instrumental case affixes for फलैः in the following verses : द्विजाऽऽशितज्ञीनाभि फलैर्येर्बाशितम्भवम् (4.11) and फलैर्नानारसैः शुद्धैः ..तृप्तास्तां पूरियम् ॥ (7.64.65) These usages seem to go against a ज्ञापक inferred fom the sūrtra 'पूरणगुण सुहितार्थ...समानाधिकरणेन' (2.2.11). This sūtra enjoins that a word ending with a sixth case is not compounded with सुहितार्थ i.e. तृप्त्यर्थक words. Form this, we inter a ज्ञापक, that the तृप्त्यर्थक words should goverrn the sixth case affix.

In justification of the instrumental case, Śaraṇadeva cites the paribhāṣa: ज्ञापकसिद्धं न सर्वत्र (116) I. It means that what is established by a Jñāpaka is not universally true. Therefore the above ज्ञापक should not be attached much importance. As an alternative explanation, Śaraṇadeva adds that अथवा विवक्षातः कारकाणि भवन्तीति करणविवक्षाया तृतीया । Such case-endings can edpend upon the will of the narrator. Hence, the instrumental case affixes are possible in करणविवक्षा.

Śaraṇadeva has justified the form संविव्ययुः (14.74), employed by Bhaṭṭi with the help of the paribhāṣa : संज्ञापूर्वको विधिरनित्यः (93.1) I. It means that a rule is not universally valid, when that which is taught in it is denoted by संज्ञा.

By वचिस्वपियजादीनां किति (6.1.15) we get the form संविव्युः, in the following way : Before weak terminations, संप्रसारण takes place before reduplication. Thus व्ये is changed to वि, we get विवि (द्वित्व) and विवि + उस् = वि व्य उस् (इणो यण् (6.4.81) = विव्युः.

But the problem is of deriving the unusual form संविव्ययुः used by Bhaṭṭi. Śaraṇadeva argues that in the sūtra, वचिस्वपि etc. संप्रसारण is enjoined by संज्ञा, i. e. यजादि. Therefore it is not always valid. When the संप्रसारण

does not take place, we get the form संविव्युः in the following wa
व्ये + उस् = व्येव्ये उस् = विव्ये उस् (लिटि धातोरनभ्यासस्य 6.1.8), वि + व्य् + अय् +
= विव्युः ।

This very paribhāṣā comes to the help of Śaraṇadeva, when he wa
to justify the word भीरु in the vocative case in the following verse
Bhaṭṭi : कुतस्त्वं भीरु । यतोऽयो दुष्यदुष्प्रासि क्षमामहे (4.9) : According to the sū
ह्रस्वस्य गुणः (7.3.108), the actual form of the word भीरु in the vocat
singular should be हे भीरो ! Śaraṇadeva remarks that the rule itself
be considered अनित्य by the above परिभाषा, because it prescirbes the operat
by संज्ञा, i.e. ह्रस्व. Anyway, Nāgeśa does not approve of this paribhā
as it is not mentioned in the Mahābhāṣya.

The paribhāṣā समासान्तविधिरनित्यः (93) has been utilised by Śaraṇad
to justify the compound अपेतमैथिलीम् (10.34) as a बहुव्रीहि compound.

According to the sūtra अपेतापोढ...(2.1.38), the word मैथिली should
placed first in the compound, if we take it as tatpuruṣa compou
Therefore, Śaraṇadeva explains it as Bahuvrīhi compound. But then
would require कप् suffix according to the rule नद्यृतश्च (5.3.153). At t
point, the paribhāṣā comes to our help. It means that a rule wh
teaches the addition of a samāsānta affix is not universally valid. Si
the samāsānta affix कप् is अनित्य, we can explain it as Bahuvrīhi compou
even in absence of कप्.

In order to derive the word प्राध्ययन (अध्ययन) used by Bhaṭṭi in तपोऽ
प्राध्ययनाभिभूत...शिष्यजम् (2.24), Śaraṇadeva is prepared to accept the प्रायिक
of a particular paribhāṣā. This attitude is not unusual among the gramm
rians. When the application of a particular paribhāṣā comes in the w
of formation of correct words they can be declared as optional.
according to the paribhāṣā, गतिकारकोपपदानां कृद्भिः सह समासवचनं प्राक् सुबुत्प
(75), समासकार्य takes place before सुबुत्पत्ति, then instead of अध्ययन, we g
the odd form अध्यन (अधि + इ + अन = अधी + अन' कुगतिप्रादयः 2.2.18) = अध्य

To justify the form अध्ययन, the viewpoint of Maitreya is quoted
Śaraṇadeva. He considers this paribhāṣā प्रायिक on the basis of the jñāpa
derived from the sūtra तत्पुरुषे कृति बहुलम् (6.3.14), in which समासकार्य tak
place after सुबुत्पत्ति.

Thus to arrive at the word अध्ययन, we first suffix अन to ई = ए + अ
(सार्वधातुकार्धधातुकयोः 7.3.84), = अय् + अन = अयन Then we prefix अधि
अयन and we get the word अध्ययन.

Some odd usages of Bhaṭṭi are justified by Śaraṇadeva on the basis of the Gaṇapātha of Pāṇini.

In the following usages, राजार्जिहृत्तं मधुपर्कपाणिः (1.17) and तपःकृशा शान्त्युदकुम्भहस्ता (2.20), the words पाणि and हस्त should be placed in the beginning of the compound, according to सप्तमीविशेषणे बहुव्रीहौ (2.2.35).

First, Śaraṇadeva suggests that the words may be categorised in आहिताग्नि group, since this group is an आकृतिगण where all the forms are not specifically enumerated. Then by व्यवस्थितविभाषा laid down in the sūtra वाहिताग्न्यादिषु (2.2.37), the परनिपात of पाणि and हस्त becomes नित्य.

Śaraṇadeva adds that the other way to justify these usages is to resort to the two Vārtikas प्रहरणार्थेभ्यो निष्ठासप्तम्यौ परे भवत इति वक्तव्यम् and निष्ठायाः पूर्वनिपाते जातिकालसुखादिभ्यः परवचनम् (on 2.2.36).

Bharatamallika, while justifying the usage शान्त्युदकुम्भहस्ता, on the basis of the Vārtika प्रहरणार्थेभ्यो etc. elucidates it thus : शान्त्युदकुम्भस्तु अहितनिवारणसाधर्म्यात् उपचारेण प्रहरणम् ।

In the verse of Bhaṭṭi, मृषोऽद्यं प्रवदन्तीं तां सत्यवद्यो रघूत्तम (5.60), the word सत्यवद्य is formed by the application of the यत् affix after the root वद in the sense of the agent of an action.

But the sūtra वदः सुपि क्यप् च (3.1.106) according to which this word is formed, prescribes यत् affix to denote भाव.

Śaraṇadeva solves the problem in the following way : we first add यत् (य) to वद to denotes भाव, i.e., सत्यस्य वद्यम् = सत्यवद्यः । To this अ is added as a possessive termination by the sūtra अर्शआदिभ्योऽच् (5.2.127), अर्शादि being an आकृतिगण. Thus we get सत्यवद्यमस्यास्तीति सत्यवद्यः । Jayamaṅgala explains it in the same manner.

The word मृजा employed in Bhaṭṭi's verse, 'मृजान्वयाः स्नेहमिव स्रवन्तीः (2.13), seems to go against the sūtra षिद्भिदादिभ्योऽङ् (3.3.104), because मृज is not mentioned in the भिदादिगण.

Śaraṇadeva, justifies the word मृजा acc. to this sūtra, by including it in भिदादिगण, because it is an आकृतिगण. As another alternative he suggests that one can apply अङ् to मृज on the basis of च in the sūtra, चिन्तिपूजिकथिकुम्बिचर्चश्च (3.3.105) and derive मृजान्वयाः

The vocative singular सौमित्रे in the verse of Bhaṭṭi, शातेयं कुरु सौमित्रे (5.54) is not correct, because according to the sūtra स्त्रीभ्यो ढक् (4.1.120), the form should become सौमित्रेय, meaning the son of Sumitrā.

10692

at some forms used in the works of standard writers, which cannot be easily explained by the regular application of the sūtras.

According to the sūtra उपसर्गस्य घञ्यमनुष्ये बहुलम् (6.3.122) the री of the verse अमृत्रिमपरीवारौ पर्यभूतां तथापि माम् (4.37) should not be दीर्घ, it we take अमृत्रिमपरीवारौ in the sense of 'not having human attendents.' The word बहुल in the sūtra, comes to the help of Śaraṇadeva. He justifies it on the basic of बाहुलक: । Śaranadeva interprets the word अमृत्रिमपरीवारौ as meaning not having human attendents, therefore he had to meet the objection by the help of बाहुलक ।

For Jayamaṅgala and Mallinātha, this problem would not arise at all, as they give the meaning of the word 'as मृगपरीवारौ.

While commenting on the sūtra ङ्यापो: संज्ञाच्छन्दसोर्बहुलम् (6.3.63) Śaraṇadeva points out that the word बहुल indicates that the sūtra may sometimes apply to असंज्ञाs. He points out that the sūtra applies to प्रमदार्थवनम् =प्रमदवनम्, when the चतुर्थी तत्पुरुष समास is formed, but it does not apply to प्रमदाया वनम्=प्रमदावनम्, when the षष्ठी समास is formed. In support of his comments, Śaraṇadeva cites the following usage of Bhaṭṭi : प्रविष्ट: प्रमदा-वनम् (9.82).

In order to justify the usage, तस्य सत्कृत्य शालिन : (6.56), Śaraṇadeva resorts to पूर्वप्रतिषेध. It means that the preceding rule supercedes the latter rule, when the arrival at the correct form requires it. Instead of सत्कृत्यशालिन., here the form should be कृत्यसत्शालिन:. Acc to the sūtra कृत्यतुल्याख्या अजात्या (2.1. 68), This sūtra is subsequent to the sūtra 'सन्महत्परमोत्कृष्टा: पूज्यमानै: (2. 1. 61), therefore it should prevail, and the form should be कृत्यसत्॰ ।

Śaraṇadeva argues that पूर्वप्रतिषेधोऽत्र द्रष्टव्य:, and thus justifies the usage.

Śaraṇadeva has justified the word विनसा in विनसा हतबान्धवा (5.8) by quoting the authority of a dictionary.

According to the Vārtika, वेर्ग्रो वक्तव्य: (On 5.4. 119) when नासिका is preceded by वि, it is changed to ग्र. Accordingly the form should be विग्रा and not विनसा.

Śaraṇadeva points out that this form should be derived from नासा, the synonym of नासिका given in one dictionary (नासा शब्दस्यायं प्रयोग: । तथा च कोशान्तरम्–नसा नासापि नासिका ।).

Śaraṇadeva remarks that since the word सुमित्रा is enlisted in the बाह्वादिगण, we can apply the sūtra बाह्वादिभ्यश्च (4.1.96) here and add suffix इञ to सुमित्रा to get सौमित्रि and then the vocative singular would be सौमित्रे.

Bhaṭṭi has applied the affix तसि after उपपदपञ्चमी in the word मत्तः and त्वत्तः occurring respectively in the verses मा दर्शतान्यं मत्तं च मत्तः (3.15 and के न संविद्रते नान्यस्त्वत्तो यान्धवत्सलः (18.29). But according to the sūtra अपादाने चाहीयरुहोः, the affix तसि can come after only अपादानपञ्चमी.

To justify these usage, Śaraṇadeva offers two solutions. One way is to resort to Yogavibhāga, i.e. to split the sūtra प्रतियोगे पञ्चम्यास्तसि (5.4.44) into two parts and then to apply तसि to उपपदपञ्चमी. The other way is to apply the Vārtika, तसि प्रकरणे आद्यादिभ्य उपसङ्ख्यानम् (on 5.4.44), because आद्यादि is an आकृतिगण.

Sometimes Śaraṇadeva himself derives ज्ञापकs from the sūtras or the Vārtikas and then on the basis of these ज्ञापकs, he justifies the following usages of Bhaṭṭi :

The accusative case employed by Bhaṭṭi for अणिकर्ता (वाजिनः) in the verse : पृतनाषाड्द्विषो...युक्तान् यानस्य वाजिनः । आयुंष...प्राभञ्जनिरमोचयद् । (9.67) is not correct according to the sūtra 'गतिबुद्धि.. मणिकर्ता स णौ (1.4.52), as मुच् is not a गत्यर्थक धातु denoting प्रधानभूता गति.

To justify this case, Śaraṇadeva derives the ज्ञापक from the Vārtika 'गत्यर्थेषु नीवह्योः प्रतिषेधो वक्तव्यः (on 1.4.52) that गुणभूता गति can be a निमित्त for कर्मसंज्ञा. In this case, मुच् denotes गुणभूता गति, hence the accusative case for अणिकर्ता is justified.

In the verses of Bhaṭṭikāvya रक्षोगणं क्षिप्नुमविक्षतात्मा (2.21), and धार्यैरामोदमुत्तमम् (6.80), genetive case should have been used instead of the accusative case, for the words रक्षोगणं and आमोद resp. acc. to the sūtra कर्तृकर्मणोः कृति (2.3.65).

To justify this, Śaraṇadeva derives the ज्ञापक from the sūtra, तदर्हम् (5.1.117). It means that the affix वति comes after a word in the accusative case, in construction, in the sense of befitting.

On the basis of this ज्ञापक, Śaraṇadava remarks that the genetive case is not compulsory.

The following usages of Bhaṭṭikāvya have been justified on the basis of बाहुलक, i.e. the presence of the word बहुल in the particular sūtras. बाहुलक is the application of a grammatical rule as a necessity to arrive

It is difficult to know the name of the dictionary referred to by Śaraṇadeva as कोशान्तर, but it is interesting to note that Kāmaśrami commentary on Amarakośa (2. 6. 89) quotes one साहसाङ्क as giving नासा among other synonyms of नासिका.

Jayamangala prefers the reading विनासा, but he discusses the reading विनसा and justifies it thus :— We must take the compound as कर्मधारय and then by पद्न्नोमास्हृन्निशस० (6.1.63), the word नासिका is changed to नस्. Then we get विनसा (तत्र विगता चासौ नासिका च विनासिका तत इत्थम्भूतलक्षणायां तृतीयायां पद्न्नोमास. (6.1.63) इत्यादिना नसादेशः ।

In support of the meaning of the word उद्गमन in the sūtra आङुउद्गमने (1. 3. 40), he quotes the following line of Bhatti : दिवमभाक्रममाणेव केतुतारा भयप्रदा (8. 23).

While commenting on the of above sūtra Śaraṇadeva elucidates that the word 'उद्गमन' means उद्गमनमात्र (प्रधान) and उद्गमनपूर्विकाव्याप्ति (गुणभूत). Thus according a the sūtra, तङ् (आत्मनेपद) applies to these two types of ascendings of the luminaries. As an illustration of the application of the rule to उद्गमनपूर्विका व्याप्ति, he quotes the above stanza.

In Durghaṭavṛtti, this stanza is ascribed to Mahi, but it is actually found in Bhaṭṭikāvya (8. 23).

Śaraṇadeva quotes the following line of Bhaṭṭi in support of his view about the meaning of द्विष with reference to the sūtra क्रुधद्रुहेर्ष्यासूयार्थानां यं प्रति कोप; (1.4. 37) : द्वेष्टि प्रायो: गुणेभ्यो यन्न च स्निह्यति कस्यचित् । (1.89).

He points out that in the above verse √द्विष denotes the meaning of असूया and therefore it governs the dative case गुणेभ्य:. When it denotes the meaning of अप्रीति, it will not govern the dative case as in अस्मान्द्वेष्टि, because असूया aad not अप्रीति is related with कोप etc mentioned in the above sūtra.

Sometimes, in order to justify an odd usage of Bhaṭṭi, he sets aside the technical meaning and ascribes general meaning to a particular word in the sūtra, e.g. the usage of Bhaṭṭi, वैदेहीमन्तरा क्रुद्धः (8.94) is not correct, according to the sūtra 'अन्तरान्तरेण युक्ते (2.3.4), because the word अन्तरा technically means मध्यमाधेयप्रधानम् (cf, काशिका-अन्तराशब्दो मध्यमाधेयप्रधानमाचष्टे). That meaning does not fit in the context here.

Śaraṇadeva remarks that according to some, here the word अन्तरा means simply मध्यम् and not आधेयप्रधानं मध्यम् (केचिदविशेषेण मध्यमिच्छन्ति ।).

106922

Jayamaṅgala on the other hand remarks : अन्तराशब्दो मध्यमाधेयप्रधानमाचष्टे, आधेयश्चात्र वधः ।

According to the sūtra, 'नित्यं कौटिल्ये गतौ' (3.1.23), the affix यङ् is added to the roots denoting गति, it means crookedness. In the verse of Bhatti यायावरा पुष्पफलेन चान्ये (2.20), the word यायावर means vagrant or wandering mendicants though it is formed by the application of the suffix यङ् to √या.

Śaraṇadeva justifies the word by explaining that all the गत्यर्थक roots convey the meaning of knowledge. So here the root conveys the intensity of the action (क्रियासमभिहार) acc. to 3.1.22. Therefore the word यायावर is used in the sense of highly learned, so the suffix यङ् is justified.

In the verse of Bhatti, कासाञ्चक्रे पुरी सौधैः (8.38), आम् acc. to the sūtra कास्प्रत्ययादाममन्त्रे लिटि (3.1.35) is affixed to √कास्. In the above verse कास् denotes the meaning of दीप्ति, while in the sūtra, कास् meaning शब्दकुत्सा is intended. Śaraṇadeva, in support of Bhatti, argues that 'शब्दकुत्सार्थस्यापि गत्यर्थत्वात् प्रकाशार्थत्वे रूपं युक्तम् । The opinion of some Vidyāsāgar as quoted by Bharatamallika also supports the meaning intended by Bhatti : कासृ दीप्तौ दन्त्यान्तः अस्ति इति विद्यासागरः ।

As a true grammarian, Śaraṇadeva discards incorrect readings and suggests incorreet readings or draws our attention to better readings already existing.

Śaraṇadeva notices a metrical error in the third quarter of the verse 10.37 : विभ्रमदेन निह्नुतह्रियाऽतिमात्रसंपन्नकम् । The metre of the stanza being Nandana, the ninth syllable should be short, but in the above line, 'त' will be considered long by संयोगे गुरु (1.4.11).

Śaraṇadeva suggests the reading 'निह्नुततया' to avoid the error. Bharatamallika, in support of Bhatti quotes the opinion of Bhoja[3] that in these circumstances, छन्दोभङ्ग is not considered a fault. He himself suggests the reading निह्नुतभिया ।

While commenting on the sūtra, सङ्ख्यायाश्च गुणान्तायाः (5.4.59), Śaraṇadeva remarks that in the verse......सीतामूचे सुखाभवं (5.64), the form सुखाभव is not correct according to the sūtra. He proclaims it as अपपाठ and remarks that the original reading सुखाकुरु is better and correct.

The following usages have been explained by Śaraṇadeva himself, without citing the opinion of any grammarian.

In support of his comment on नमः स्वस्ति स्वाहा......योगाच्च (2.3.16), he cites the following verses of Bhatti : रावणाय नमस्कुर्याः स्यात् सीते स्वस्ति ते ध्रुवम् (8.98), and नमश्चकार देवेभ्यः पर्वतेभ्यं मुमोच च (14.18) |.

With reference to this sūtra, Śaraṇadeva discusses, when the word नमः would govern the dative case and when it would govern the accusative case.

He makes it elears that when there is द्योत्यद्योतक सम्बन्ध, between नमः and करोति, it would get गतिसंज्ञा by साक्षात्प्रभृतीनि च (1.4.74) and hence would govern the accusative case, but when नमोऽर्थ is pervaded by करोतिक्रिया, then नमः would govern the dative, as गतिसंज्ञा cannot accrue to it in the absence of द्योत्यद्योतकसम्बन्ध. He makes it clear that in the verses quoted above, नमः governs the dative case in the absenee of द्योत्यद्योतकसम्बन्ध.

The remarks of Śaraṇadeva, on this point bear much resemblance to those of Sīradeva in connection with this topic.4

Śaraṇadeva draws attention to the fact, that the form मा स्म भैषीः used by Bhatti in the verse, 'मा स्म भैषीस्त्वयाद्यैव कृतार्थो द्रक्ष्यते पतिः (5.58) itself makes clear his opinion about the inclusion of $\sqrt{}$भी in the sūtra.

Some grammarians opine that in the sūtra, 'गातिस्थाघुपाभूभ्यः सिचः परस्मैपदेषु (1.4.77), the root भी is included in the sūtra and it is indicated by 'भ्यः' the ablative singular form of भी (अथवा निर्देशो केनचिदाचार्येण भीग्रहणमपि ग्राहितम् । गातिस्थाघुपाभूभ्यः इति पञ्चम्येकवचनम् । Those who believe that this sūtra applies to the root भी also, will give the Parasmaipadī forms such as मा भैः शशाङ्क etc., in which there is elision of the affix सिच्, च्लेः सिच् (3.1.44). From the form मा भैषीः given by Bhatti, it becomes obvious that he disagrees with those who include 'भी' in the sūtra.

The compound कलहंसरामहितः (10.2) employed by Bhatti is prone to the criticism, according to the sūtra मतिबुद्धिपूजार्थेभ्यश्च (3.2.188). The above compound °महितः is formed by adding क्त to $\sqrt{}$मह meaning respect.

The problem is that this sūtra enjoins the affix क्त after these roots with the force of the present and Bhatti has employed it with the force of the past. Now if the affix क्त enjoined here in the force of the present may bar भूते क्त (3.2.102), then Bhatti's usage will not fit in the context.

Śaraṇadeva argues that by this sūtra, only the क्त which was अप्राप्त in the present tense is enjoined here. That क्त which is enjoined in the

force of the present by 3.2.102, already remains. Therefore भूतेऽनद्यतने न बाध्यते मत्यादिकत्वेन । Thus the compound used by Bhaṭṭi denotes the meaning in the force of the past.

This compound कलहंसरामहितः is controversial from another point of view also. According to कर्मण्यण् (3.2.1), the affix अण् comes after a verbal root, when the object is in composition with it as an upapada. Here the root रम is intransitive, therefore it is rather difficult to derive the compound according to the sūtra.

Śaraṇadeva finds out the way out of this problem. He argues that here the meaning of the causal (णि) is included in the root itself, therefore the root is rendered transitive (अन्तर्भावितण्यर्थत्वात् सकर्मकत्वम्).

As another alternative, he suggests that we can explain the compound as वैयधिकरण्ये बहुव्रीहिः by घञन्त (घञन्तेन वा वैयधिकरण्ये बहुव्रीहिः ।). The affix घञ् (by भावे, 3.3.18) is applied to the root रम to derive the word राम, 'अथ कलहंसैः राजहंसैः रामम् सुन्दरम्, कलहंसरामः ।

Bhaṭṭi has been seriously criticised by the grammarians for violating the sūtra, परोक्षे लिट् (3.2.115) in the very first verse. He should have used लिट्-बभूव instead of लुङ् in the line अभून्नृपो विबुधसखः, (1.1) and in the verse, प्राक् केकयीतो भरतस्ततोऽभूत् (1.14) Śaraṇadeva justifies this on the basis of पदसंस्कार. According to पदसंस्कारपक्ष, every word is formed independently and after formation, the words are syntactically connected. Looking from this viewpoint, here लुङ् has been used in sense of past tense in general.

Śaraṇadeva cites the following line from Bhaṭṭikāvya, परिघोरुभुजानाह हसन्ती स्वागतं कपीन् (7.63), in support of his comment on the sūtra वर्तमाने लट् (3.2.123) He remarks that the form आह is used by Kālidāsa etc. to denote the present tense and there is nothing wrong in it, because the form आह is तिङन्तप्रतिरूपक (similar in appearance to a verb) and denotes कालसामान्य. In support of his opinion, he cites the above line of Bhaṭṭikāvya :—

We would like to add that Pāṇini himself has accepted the word आह as denoting कालसामान्य, by the sūtra, 'ब्रुवः पञ्चानामादित आहो ब्रुवः (3.4.84). Bhaṭṭi has used the word 'अरिसंघातान् in the verse दमित्वाप्यरिसंघातान् (9.42), but he should have used the verse अरिसंघान् because according to the sūtra संघोद्घौ गणप्रशंसयोः (3.3.86), the world संघ and उद्घ are irregularly found in the sense of a collection and praise resp. Śaraṇadeva justifies the

word by quoting the following paribhāṣā : पूर्वं धातुः साधनेन युज्यते पश्चादुपसर्गेण (128). It is found in Sīradeva's Paribhāṣāvṛtti[5].

By the sūtra कर्मण्यण् (3.2) we derive अरीन्हन्ति इति अरिघातः । In the process, first the root is joined with साधन (अरीन्) and then we add the उपसर्ग सम् to get the word अरिसंघात.

As another alternative, he derives it from सम् + घाति, the causal form of हन्. We would like to add that one Ātreya quoted in the Mādhavīya, Dhātuvṛtti, derives the word संघात in the same way 'हन्त्यर्थाश्च' इति चुरादिपाठाद् णावेव संघातशब्दमाह[6] ।

The word कौसल्यायनि in the verse 'म्रियामहे न गच्छामः कौसल्यायनिवल्लभाम् (7.90) i derived according to the to the sūtra, कौसल्यकार्मार्याभ्यां च (4.1.55) would not have given the sense of son Kauśalyā as required by Bhaṭṭi. According to the sūtra, the word कौसल्यायनि is formed by adding फिञ् in the sense of अपत्य to कोसल (cf काशिका-परमप्रकृतेरेवायं प्रत्यय इष्यते ।). Before affixing the termination फिञ्, कोसल is changed to कौसल्य. Therefore, if we derive the word thus, it would mean अपत्य of कोसल, which is not the meaning required here, as Maitreya has remarked, न ह्यसौ कोसलस्यापत्यमिति रक्षितः । For this very reason, Jayamaṅgala has been severely criticised by Mallinātha, because he has derived the word, acc. to this sūtra.

In order to arrive at the intended meaning, Śaraṇadeva derives the word from ङीषन्त कौसल्यायनी, formed by इतो मनुष्यजातेः (4.1.65). Then by स्त्रीभ्यो ढक् (4.1.20) ढक् is applied. Now the sūtra तद्धितलुकि (1.2.49) would function and स्त्रीप्रत्यय ङीष् would go away. Thus we atrive at the form कौसल्यायनि (Son of Kauśalyā i.e. Rāma).

While commenting on याप्ये पाशप् (5.3.47), Śaraṇadeva first remarks : कथं रक्षः पाशानिति भट्टिः, क्रियागुणयोर्निन्द्यायोगात् ।

In this case, the पूर्वपक्ष is not very clear. Perhaps he wants to imply that the पाशप् प्रत्यय, being a स्वार्थवाचक प्रत्यय here denotes actions and qualities of the demons as censurable. But as they are already कुत्सित, what is the significance of पाशप् प्रत्यय here ? This is the objection and Śaraṇadeva justifies it by remarking that अत्रापि राक्षसक्रिया निन्द्यते ।

Śaranadeva has not noted it, but the mascnlive form रक्षस्पाशान् is held questionable by Mallinātha. The gender of the word रक्षस् is neuter. Therefore the word रक्षस्पाश must be in the neuter gender. But Mallinātha himself justifies the forms by quoting a paribhāsā. स्वार्थिकाः प्रकृतितो लिङ्गवचनान्यतिवर्तन्तेऽपि (83) । It means that sometimes words formed by

affixing a स्वार्थद्योतक termination do not follow the gender and number of their original bases. Jayamaṅgala also justifies the masculine gender in the same way.

In justifying the following usage of Bhaṭṭi Śaraṇadeva tries in vain to reconcile grammar with worldly usage. According to the implication of the sūtra, 'सहयुक्तेऽप्रधाने (2.3.19), Lakṣmaṇa, though elder will be considered grammatically अप्रधान in the following verse of Bhaṭṭi :
प्रासोष्ट शत्रुघ्नमुदारचेष्टमेका सुमित्रा सह लक्ष्मणेन (1.14) ।

Śaranadeva justifies it by quoting the principle that 'यस्य क्रियाभिसंबन्धः शब्देन प्रतिपाद्यते तस्य प्राधान्यं तत्रोक्तम् ।' In his support, he cites the opinion of Jayamaṅgala,...'शत्रुघ्ने कनियसि प्रासूते तथा व्यवहारात् तस्य प्राधान्यम् इति जयमङ्गला । These remarks also are not found in the Jayamaṅgalā commentary. Mallinātha however takes a practical stand. He remarks that this subordination of Lakṣmana is only verbal, the usage only emphasizes the fact that प्रसव of two brothers was समकालीक and that in order to avoid छन्दोभङ्ग, Bhaṭṭi had to use लक्ष्मणेन सह. The remarks of Bharatamallika are noteworthy in this context. He explains that 'ये तु क्रियादिगौणात् सहार्थे तृतीया इत्याहुस्तन्मतेऽपि लक्ष्मणस्य ज्येष्ठत्वम् because the process of delivery was not complete with the birth of Lakṣmana, as Śatrujña was yet to be born. Therefore Śatrujña is mentioned in the accusative case (क्रियाव्याप्यत्वात् कर्मत्वम्). He also adds that the प्राधान्य of शत्रुघ्न does not in anyway come in the way of Lakṣmaṇa's prominence.

Śaranadeva has noted that Bhaṭṭis अनुष्टस्वपोषम् (3. B) is not correct. According to कषादिषु यथाविध्यनुप्रयोगः (3.4.46), अनुषत् should be employed after स्वपोषम्. Śaranadeva justifiies by remarking that the word अनु here denotes proximity (सामीप्य) as in अनुर्यत्समया (2.1.15). In another place (6.26) Bhaṭṭi has given the usage स्वपोषमनुषत् also.

From the alone discussion, we know it for certain that Bhaṭṭi was famous among the grammarians and many of the prominent grammarians took special interest in justifying the forms used by Bhatti. It also becomes obvious that Śaraṇdeva is the most prominent among these grammarians. Śaranadeva's Durghaṭavṛtti can be relied upon as an important commentary on the Aṣṭādhyāyī, only next to Kāsikā. Therefore the value of his justification is enhanced for the textual reconstruction of the grammatical forms in Bhaṭṭikāvya.

Foot-Notes

1. Durghaṭavṛtti, (Ed. Gaṇapt, śastri), Trivandvam, 1940, La Durghaṭ-vṛtti de Śaraṇdeva (ed. Renou, Loais), vol. I Paris, 1940.
2. The number of paribhāśās given in the brockets are given acc a to the Paribhāṣendu Śekhar (Edited by K. V. Abyankar, Poona 1969).
3. Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa (Calcutta, इ. स. १८९४) I 123.
4. परिभाषासंग्रह (Published by Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1967), p. 259.
5. Paribhāṣāsaṁgraha, p. 271.
6. Mādhavīya Dhātvṛtti (Varanasi, 1964), p. 318.

'KĀŚIRĀJA' OF BHĀSA—AN APPRAISAL[1]

Sudarshan Kumar Sharma[2]

" *Pratijñāyaugandharāyaṇa* "[3] and '*Avimārak* '[4] the two plays of Bhāsa illustrate a term ' Kāśirāja ' which deserves a thorough probe as to what King in the annals of ancient times is represented by this term. Taken literally it means-"The King of Kāśi ". In *Pratijñāyaugandharāyaṇa* (PRY) the term has been employed to indicate the point that a Kāśirāja's Upādhāya Jaivanti had been received by Mahāsena the King of Ujjayinī as a Courier meant to intercede on behalf of Kāśirāja for the hand of Vāsavadattā the only daughter of Mahāsena for whose hand suitors from Magadha, Vaṅga or Aṅga, Saurāṣṭra, Mithilā and Śūrasena had also sent their Couriers. Inwardly Mahāsena wanted to bestow Vāsavadattā unto Udayana who had sent no courier. Vatsarāja Udayana was in all probability having a fascination for the *Kalatra*[6] stationed in *Veṇuvana* before starting for the *Nāgavana*, whose name in all probability was *Vīracikā*.[7] The ruse of the Shamtusker had been devised to entangle per force Udayana, for the espousal of Vāsavadattā. The ruse could bear fruit or fail since Yaugandharāyaṇa, the astute statesman was always at the back and call of Udayana to render service for the security of his interests.,

" Rājā—atha Kimuparato Yaugandharāyaṇaḥ ? Kāñcukīyaḥ—Na khalu. Kauśāmbyāṃ Kila. Rājā-Yadyevaṃ na gṛhīto Vatsarājaḥ—obviously proves this point.

" Kāsirājopādhyāyo Jaivantiḥ", however had been treated exceptionally by Mahāsena in so far as he had ordered an ovation for him having kept in abeyance the special ovation in case of other couriers. Mahāsena however, spared not even Jaivantiḥ in line with other couriers in so far as he did neither approve of the embassy of any amongst them nor disapprove of it. Rather he felt rueful for the curt behaviour and cold shoulder offerred unto him by one who had been mentally preconceived as the suitable suitor for Vāsavadattā, i.e. *Vatsarāja Udayana son of Śatānīka* and a *daughter's son of Sahasrānīka* the over-lord of Kauśāmbī.

" Kāśirājopādhyāya Jaivantiḥ " had been preferred to all the other suitors' couriers and hence had been given an ovatim of exceptional

norm but Vatsarāja having been caught alive by Śālaṅkāyana Mahāsena directed his whole hearted attention unto the rescue operation of his life got into jeopardy through injuries in war and, therefore, disowned him also. Disgruntled and disgusted he must have gone home to the utter dismay of Kāśirāja. Vāsavadattā having been handed over to Udayana stationed along with her in prison in Ujjayinī, Yaugandharāyaṇa managed through his skill of espionage to take away Udayana along with Vasantaka and Vāsavadattā on the Cow-elephant Bhadravatī the female vehicle of Vāsavadattā the anagnisākṣika marital tie having been solemnised through a painting of Udayana and Vāsavadattā later on sent as a memoir to Udayana on the proclaimed supposed death of Vāsavadattā devised as a ruse to secure the military alliance of *Darśaka the Magadharāja* whose sister *Padmāvatī* also was made the second spouse of Udayana by the astute Yaugandharāyaṇa (Act VI of SVD).

This act of Mahāsena has been summarised by Bhavabhūti in his *Mālatīmādhava* (Act-II) in the speech of *Kāmandaki*. Illustrating the voluntary choice of *Duṣyanta* as her husband by *Śakuntalā* and of *Purūravāḥ* by *Urvaśī* Bhavabhūti illustrates the point that Vāsavadattā originally having been stipulated as the would-be spouse of *Sañjaya*, the king (Sañjayāya rājñe) by her father, made herself over to Udayana. This obviously affords a clue to the critic that '*Sañjaya*' the King for whom she had been reserved was none other than '*Kāśirāja*' whose courier *Jaivanti* the Upādhyāya had been exceptionally treated of by Mahāsena but not given a final and favourable consent in preference to the couriers of the Kings of Magadha, Aṅga or Vaṅga, Saurāṣṭra, Mithilā and Śūrasena.

" As-matsambaddho māgadhaḥ Kāśirājo "

in Cff 5 above also can afford an equivocal clue to the critic to construe this '*Kāśirāja*' as the *King of Magadha*.

In Act I of " *Viṇāvāsavadattam* " of *anonymous authorship* and *controversial date* the theme of PRY Act-II has an elaborate but varying version of events. Bharata-rohaka and Rājā (Mahāsena) Pradyota are displayed as talking to each other on the topic of a choice for the marital tie of Vāsavadattā as to who stood foremost among those who were eager to establish kinship with them, whereupon Bharata-rohaka is described as denouncing the claim of any one amongst those in so far as they all had been endowed wito Pollution by dint of the grace of Lord *Śarva* (i.e. Śiva) simply because *Sañjaya the son of the lord of Aśmakas* was one who ejaculated blood and was addicted to drinking; *Jayavarmā* the

wife of *Kāśirāja* along with her son *Jayavarmā* for the espousal of the same princess.[15] *Kāśirāja himself being busy at some religious ceremony had not come personally.* The two speeches of *Nārada* solve the riddle involved in the conflict arising out of the dual claim of *Viṣṇusena* and *Jayavarmā* over *Kuraṅgi* a situation prone to end the matter in a tragedy at least for one of them.[16] "Kathamidānīm Jyeṣṭha-patnī Kanīyase dīyate. Sudarśane ! abhidhyatām Kāśirājāya - Jayavarmanaḥ Kuraṅgī Vayasādhiketi. Nanvasti Kuraṅgyāḥ Kanīyasī Sumitrā nāma. Sājayavarmaṇobhāryā bhaviṣyati" illustrates the point that *Jayavarmā* being *younger in age to Kuraṅgi* was married to *Sumitrā* the *younger sister of Kuraṅgi* whose secret courtship with *Viṣṇusena* guised as *Avimāraka* was approved of through the intercession of Nārada who reveals the reality to *Sudarśanā* who had forgotten her own doing in her early life when she had handed over her own son to *Sucetanā her own sister whose son had died immediately after its birth.* Hence *Viṣṇusena* and *Jayavarmā* were the two sons of *Kāśirāja* through his wife *Sudarśanā* who had handed over *Viṣṇusena* to *Sucetanā* the wife of *Sauvīrarāja*.[17]

The term 'Kāśirāja', therefore, remains unnamed properly by Bhāsa in his two plays PRY and Avimāraka. Bhavabhūti's allusion in MM and that of the author of Vīṇāvāsavadattam (VVD) name him as '*Sañjaya*', Bhavabhūti does not reveal *Sañjaya's* domicile though VVD names him as the son of Aśmakaśvara. In the light of PRY Act-II Sañjaya must be Kāśirāja" whose Upādhyāya Jaivanti had been offerred the unusual ovation but was later on disowned when Udayana was captured alive by "Śālaṅkāyana" whose remarks in VVD-Act-I "Śālaṅkāyanaḥ-Vasuvarman ! aho Sarveṣva-patyeṣu Vāsavadattām Pratyatisnehatā Mahārājasya-Kutaḥ

tamaśmakeśvarasutasya suniścito pi;
datam punaḥ prabalahārdatayā nivṛtya;
dāsyāmi Yadyanumatam bhagavānpradadyāt;
tatreti śambhumabhi-rādhayitum pravṛttaḥ."

make it evident that after having stipulated her bestowal unto the son of Aśmaka-lord he changed his mind. According to Dr. Nīti Adaval[19]

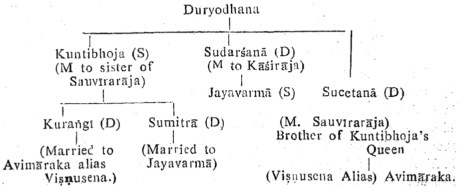
"It is difficult to accept this information unreservedly as Bhāsa does not confirm it."

But Bhāsa in his PRY has referred to Kāśirāja ere his marriage unto Sudarśanā and in Avimāraka he has referred to him when he had got two sons Viṣṇusena and Jayavarmā in Sudarśanā.

This presupposes a gap of *Eighteen* to *twentytwo years or* at least sixteen to twenty years in the composition in precedence and succession

king of *Madhurā* was a dunce; *Viṣṇusena* the lord of *Kāśi* was addicted to chase and gambling; *Darśaka the King of Magadha* was cruel. *Jayaratha* the king of the *Aṅgas* was ugly; *Satamanyu* the over-lord of *Matsyas* was full of spite, while *Subandhu* the king of *Sindhu* was timorous."[11]

Herein ' Sañjaya " has been illustrated as the son of Aśmakarāja; Jayavarmā as the Lord of Madhurā and Viṣṇusena as the Lord of Kāśi; Darśaka as the King of Magadha; a point that sets at thought the illustration of Bhāsa/Bhavabhūti that Kāśirāja could be identified as *Sañjaya*. *Darśaka* has been illustrated as the King of Magadha by Bhāsa in his SVD[12] while Viṣṇusena and Jayavarmā have been illustrated as the two sons of Kāśirāja in Avimāraka[13]. The geneological table given by Dr. A. D. Puṣalkar is self-evident :



Kuntibhoja the King of *Vairantyanagara*, son of *Duryodhana* had *Sauvīrarāja* and *Kāśirāja* as the two *sisters' husbands* (Bhaginī pati). *Kaśimāja was the sister in-law's husband of Sauvīrarāja* and *Sauvīrarāja* also *a sister in law's husband* of *Kāśirāja*. *Sauvīrarāja* being issueless from *Sucetanā* Kāśirāja being a father of two sons *Viṣṇusena* and *Jayavarmā* from *Sudarśanā* the elder sister of *Sucetanā*—Viṣṇusena alias Avimāraka through the curse of a sage—was made over to *Sucetanā* as an adopted child immediately after birth. The courier of *Sauvīrarāja* having been withheld due to loss of *Viṣṇusena* the courier of *Kāśirāja* for the sake of *Jayavarmā* was given the requisite preference[14], *Sauvīrarāja* had also been put off under a pretext that the girl was too tender to be fit for his son. Kuraṅgī was, therefore, betrothed to Jayavarmā officially. The speech of *dhātrī* at the inception of *Act VI* reveals the same point in a different vein. It refers to an unusal turn of events in so far as the Princess *Kuraṅgī* daughter of *Kuntibhoja* had been bestowed unto *Viṣṇusena* the adopted child of *Sauvīrarāja*. Simultaneously minister *Bhūtika* had brought *Sudarśanā*

of PRY and Avimāraka. The author of Vvd. refers to Sañjaya as the son of Aśmaka—lord. He refers to Jayavarmā as the King of Madhurā and Viṣṇusena as the King of Kāśi; and Darśaka as the Magadharāja as such referred to as well in SVD when Udayana married Padmāvatī. This also presupposes a gap of a couple of years or more between the composition of PRY and SVD. SVD and Vvd. may have had a gap of ten to fifteen *years when Magadha-rāja Darśaka was quite young* and Udayana married Padmāvatī and continued to live a long life even after Kāśirāja had handed over his Kingdom to Viṣṇusena and offerred the Vassaldom of Madhurā to Jayavarmā. The theme of PRY and VVD. can never presuppose the contemporaneity of the authors of PRY, SVD and Vvd. Hence 'Kāśirāja' of Bhāsa could be 'Sañjaya' of Bhavabhūti and not that of vvd.

"Alaṃkṛthamiti Yojanāpekṣayā Karmaṇi ṣaṣṭhī,
Yathā Svapnavāsavadattā-khye nāṭake :
Svañcitapakṣma kapāṭam nayanadvāraṃ svarūpatāḍena
Udghāṭyasā praviṣṭā hṛdayagṛhaṃ me nṛpatanūjā"[18]

is an illustration of "Svapnavāsavadattaṃ nāṭaka" by Abhinavagupta's Locana Commentary on the Dhvanyāloka of Ānandavardhana. T. Gaṇapatiśāstrī comments on it as under—And the stanza 'Svañcitapakṣma-Kapāṭaṃ" expressly mentioned in his 'Dhvanyālocana' as taken from Svapnavāsavadattaṃ and not found in the published drama (Trivandrum play) must have been taken from the other drama of the same name mentioned by *Sarvānanda* in his Commentary Amaraṭīkāsarvasva.

The story of that other Svapnavāsavadattaṃ must have been thi viz. that Vāsavadattā having once seen Udayana in a dream fell in love with him and informing him of the same, married him, though she had been promised by her father to Sañjaya because here the stanza—

"Svañcitapakṣmakapāṭaṃ" etc. could not have been used to describe the first springs of love of the hero towards Vāsavadattā and also there will be special appropriateness in the name of the drama of which the main theme is the dream which Vāsavadattā has of Udayana and which results in their marriage". Following on T. Gaṇapatiśāstrī also quotes the version of Bhavabhūti is Mālatīmādhava already illustrated above[20] and agrees on the point that Svapnavāsavadattaṃ referred to by Abhinavagupta and Sarvānanda was that of Trivandrum Series in so far as the story of Udayana has been referred to by Bhavabhūti, a great and responsible poet.

The verse 'Svañcitapakṣma-Kapātaṃ' might have had a place in the Vth Act of present play and might have got *lost* through *Scribal omission.* In order to arrive at a correct identification of *Kāśirāja* contemporary Prince of Udayana a Co-Suitor for the hand of Vāsavadattā preferred by Mahāsena in the event of failure of Śālaṅkoyana to capture alive Vatsarāja Udayana (PRY) and one married to *Sudarśanā* daughter of *Vairantyarāja Duryodhana* sister of Kuntibhoja having a sister-in law's husband in Sauvīrarāja adopting his son Viṣṇusena alias Avimāraka and father of Jayavarmā Viṣṇusena married to Kuraṅgī and Jayavarmā to Sumitrā we shall have to tap a number of sources critically examining the history of *Kāśi* and its *Kings* in various epochs preceding the Christian era and particularly the pre-Buddha and post-Buddha eras.

According to R. B. Pāṇḍeya, 'Kāśi' finds a significant place as a political division in Northern India shortly before the times of the Buddha. It was an independent kingdom before the rise of Buddhism and as such it finds mention in no less than four places in the *Aṅguttaranikāya* in the list of the Ṣoḍaśa Mahājanapadas, i e. the Sixteen great countries. The fact that *Kāśi* and *Kośala* are frequently mentioned in the Jātakas, in the "*Paccupannavatti*" only and not in the stories, draws our attention towards the study of its political history and the dynasties that ruled and governed over its destiny. In the Sixth Century B C. Indian territories were split up into numerous independent but tiny states, which, according to the Purāṇas were ruled by the kings of different dynasties such as Aikṣavākas or kings of Kośala, Pāñcālas, *Kāśeyas*, Aśmakas, Kurus, Maithilas and so forth. However, the most important of these dynasties was that of the *Brahmadatta* reigning at Vārāṇasī and ruling at *Kāśiraṭṭha.* The ruling family of Kāśi also seems to have been called *Brahmadatta* after this king. Thus, in the *Jātakas* every prince who was heir-apparent to the throne of Vārāṇasī was styled *Brahmadatta Kumāra.* The *Matsya Purāṇa*[22] also refers to a dynasty consisting of *one hundred Brahmadattas.* The *Jātakas*[23] which are the main source of information, regarding the history of this Kingdom mention no less than *Six Kings of Vārāṇasi,* besides *Brahmadatta.* They are : (1) Uggasenna (2) Dhanañjaya (3) Mahāśīlava (4) Samyama (5) Vissasena and (6) Udayabhadda.

In the Purāṇas *Brahmadatta* is represented to have been followed in succession by Yogasena, Viśvakasena, Udaka-Sena and Bhallata.[24] Dilating upon, R.B. Pāṇḍeya quoting from Caṇḍatindu Jātaka, Dīpavaṃśa, Mahāvaṃśa, Mahābhārata (II. 8.23) (referring to a *Hundred Brahmadattas*) Darīmukha Jātaka, Gaṅgamāla Jātaka, Sambula Jātaka, Uddālaka Jātaka, Mahāummagga Jātaka, Uttarādhyayana Sūtra and Svapnavāsavadattaṃ

(Act-V); Rāmāyaṇa (I. 32), Mahāvagga, Vinaya-Piṭaka, Dhamma-Padaṭṭhakathā, kuṇāla Jātaka, Suttanipāta Commentary etc. makes it pertinent that *Brahmadatta* as a title of the King of *Kaśi* has also been a title of the *Kings of Magadha* and that of *Videha*. Quoting from Kuṇāla Jātaka he says that *Brahmadatta* king of Kāśi owing to his having an army, seized the country of Kośala, slew its king and carried off his chief queen to Benaras there and made her his consort.[25]

Dr. R. S. Tripāthi[26], Dr. H. C Raychaudhari[27], Paṇḍita Mohan Lal Mehto Viyagi[28], Dr. Viśuddhānanda[29] Pāṭhaka deserve to be quoted here in explaining the points that *Ajataśatru* after having starved to death *Bimbisāra*, annexed the kingdom of *Kāśi* unto the kingdom of *Kośala*.

Commenting upon the position of *Kāśi* Dr. V. S. Pāṭhaka[28] remarks– '*Kāśi* formed an integral part of Kośala in the days of *Mahākośala* the father of *Prasenajita* in the middle of the sixth century B.C.

The Harītamāta and the Vaddhakisūkara Jātaka state that when he married his daughter *Mahākośalā to Bimbisāra, the Magadhan King*, one of the villages of *Kāśi* yielding a revenue of a hundred thousand was given to that lady as Pin money. Prasenajita was able to retain Kāśi in his imperial hegemony. The lohiccha Sutta of the Digha Nikāya already speaks of his mastery over Kāśi just in the same way as he was master of Kośala. The administration of Kāśi was carried on by one of his uterine brother who was styled as 'Kāśirāja'. Later, however, like Kośala itself (when it declined) Kāśi was amalgamated by the new growing imperial power of Magadha. This must have happened after the strong personalities of *Prasenajita Viḍuḍābha* passed away and their weak successions had failed to retain the glory and greatness of their past.

It obviously makes it clear that *Prasenajita* the sovereign lord of *Kośala* had his *uterine* brother styled as *Kāśirāja*—he himself being styled as the lord of *Kāśi-Kośala confederation*. *Kāśirāja* the *Uterine* brother of *Praśenajita* enjoyed an autonomous status.[30] Dialating upon the topic of Kośala-Magadha relations Dr. Pāṭhaka has alluded to the tale of *Prasenajita* vanquishing and putting in bondage *Ajātaśatru* but reconciling immediately to marry his daughter *vajirā* to him with a pin money in the form of Kāśi Village, but has refuted the statement of H. C. Ray Chaudhari as under :

It is difficult to believe, it may be noted here, with *H. C. Ray Chaudhari* that Ajātaśatru was able to annex Kāśi either fully or even a part of it. What he achieved were the proceeds of the village referred to above. As long as *Prasenajita* was alive, *Ajātaśatru was certainly not able to incorporate Kāśi in Magadha.*[31]

" Prasenajita's end was tragic. *His own son Viḍuḍābha* revolted against

him and usurped the throne of Kośala. Ajātaśatru thinking of attacking Viḍuḍābha was prevented by his ministers from doing so. "[32].

The entire dissertation of Dr. Pāṭhaka makes it apparent that Ajātaśatru was not the "Kāśirāja" and the Uterine brother of Prasenajita was the 'Kāśirāja' proper holding autonomy in his domains. Bhāsa in his SVD has referred to *Brahmadatta* connected with the *nagara* named *Kāmpilya* identical with modern *Kampil* on the old Ganges between *Budaon and Farrukhabad.* N. L. Dey has identified it as a town at a distance of 28 miles North-East of Fathgad in the district of Farrukhabad (UP). It is only five miles distant from the railway station of Karimganj (B. B. C. I Railway).[33] It obviously denotes a region contiguous to Kāśi at least not far away from it (Kāśi being situated on the left bank of Ganges or on the north bank of Ganges 80 miles below (Allahabad).[34] *Brahmadatta* of *Kāmpilya* was most probably the *Brahmadatta* of Kāśi whose name proper could be *Sañjaya* of Mālatimādhava of Bhavabhūti and not the Aśmakeś varasūnuḥ of VVD. Kāśirāja alluded to in PRY aspiring the hand of Vāsavadattā disowned owing to the success of the ruse of the tusker enticing alive Udayana, was certainly the Kāśirāja of Avimāraka married subsequently to Sudarśanā mother of Viṣṇusena (Avimāraka) and Jayavarmā, sister of Sucetanā, wife of Sauvīrarāja and a sister of Kuntibhoja, king of Vairaniya, a son of Duryodhana, Kuntibhoja's two daughters were married to Avimāraka and Jayavarmā. Avimāraka was the real son of Sudarśanā and Kāśirāja, but Sañjaya was given to Sucetanā on the death of her own newly born child. He was, therefore, the adopted son of Sauvīrāja and hence was the Sauvīrarāja in the making. Jayavarmā was the heir-apparent to the throne of Kāśirāja and has been styled Kāśirāja by Bhāsa in Avimāraka. In PRY Bhāsa has referred to 'Kāśirāja' as the special guest of honour for Mahāsena for whose daughter Vāsavadattā the kings of Magadha, Aṅga or Vaṅga, Mithilā, Śūrasena, Surāṣṭra had also sent their couriers. Udayana's courier did not come. Udayana was Vatsarāja having Kauśāmbi for his capital (30 miles from Allahabad as Kosam). Hence Bhāsa has distinctly mentioned the kings of Magadha, Aṅga or Vaṅga, Saurāṣṭra, Śūrasena, Mithilā along with Kāśirāja as autonomous suzerains in their respective domains. In SVD he has referred to Darśaka as 'Magadharāja' whose strong military alliance was essential to create a Schism in the Saṁgha of Āruṇi who had usurped the regions of Vatsa Janapada. Bimbisāra held the honorific title of 'Śreṇika,"[35] Ajātaśatru as that of Kuṇika and Viḍuḍābha son of Bimbisāra bore the notorious title of 'Āruṇi' "dāruṇa Karmadakṣa" (SVD Act V-13) we can easily presume Kāśirāja Sañjaya as a contemporary of Udayana, Mahāsena, Gopālaka, Pālaka, Pauraṇic

List of Pre-Mauryan dynasties assigns a total period of 138 years to[36]

Pradyota
Pālaka
Āryaka
Avantivardhana
Viśākhayupa.

Dr. P. L. Bhārgava[37] assigns 527-503 B.C. as the reign period to 'Darśaka' on the evidence of the Purāṇas and a Chronological epoch of 560 BC to 513 to Pradyota and Pālaka. Pālaka the second son of Pradyota Mahāsena (PRY II. 13) was assassinated by Āryaka son of Gopālaka the elder son of Mahāsena, done away with by Pālaka, with Āryaka put into prison as evidenced by the plot of Mṛcchakaṭika of Śūdraka (Act IV). Avantivardhana might have wreaked his vengeance on Āryaka and succeeded to the throne of Ujjayinī. It obviously means that Pradyota Udayana—Pālaka—period of forty seven years had 'Sañjaya' the 'Kāśirāja' as the uterine brother of Kośalarāja Prasenajita living in the period ranging between B.C. 560 to 513. Bhāsa referring to 'Kāśirāja' as a Prince in PRY and as a King having two sons Viṣṇusena and Jayavarmā grown up enough to woo the hands of Kuraṅgi and Sumitrā presupposes a gap of eighteen to twenty two years in the preparation of Avimāraka far away from PRY. Vvd. refers to Darśaka as the 'Magadharāja' and Viṣṇusena as Kāśipati and Jayavarmā as Mādhuraḥ most probably the King of Śūrasena. It implies from this that the author of Vvd. was porterior to PRY and SVD and Avimāraka and hence to Bhāsa, Kāśirāja referred to by Bhāsa was certainly Sañjaya of Mālatimādhava. Dr. Nīti Adavāl's comments on the topic "The digvijaya of Udayana"[38] illustrate some critical examination of the conflict of Udayana with the King of Kāśi whom the learned Critic has identified with Pāñcāla Āruṇi of the plays.[39] Dr. Adavāl has fully taken into account the variety of marital ties of Udayana after the forced marriage of Vāsavadattā with him through the ruse of the Shamtusker. His revival of his relations with Viracikā(tā)[40], his marriage with Bandhumati[41] alias Mañjulika through the help of Gopālaka; his romance with Rajanikā[42] (a controversial figure) and Kaliṅga Senā[43] (the princess of Takṣaśilā) of all these the marital ties with Vāsavadattā[44] and Padmāvatī[45] (PRY and SVD) were mainly meant for political solidarity seeking the alliance of Mahāsena of Ujjayinī and the Magadharāja Darśaka. These two alliances catered to his desire for a 'digvijaya'. He allotted Gopālaka the territory of Videha (KSS), Vidiśā (BKM) and to Siṃhavarman that of "CEDI" designating

then as baladhikas.[46] In[47] KSS.III 5.54-118 Udayana is described as marching against "Brahmadatta" the king of Vāraṇasī[48] who was his permanent foe (nityaṁ vairī). An obvious conclusion can be derived from this version of Somadeva (Guṇāḍhya) that "*Brahmadatta*" of Vāraṇasī, i.e., the Kāśirāja (most probably Sañjaya) was pretty hostile to Udayana preferably due to the reason that he had been put to insult for the sake of Udayana by Mahāsena (Pradyota) who first having entertained and honoured Jaivanti the Upādhyāya came as his courier in preference to other couriers of Magadharāja, Vaṅgarāja or Aṅgarāja, Saurāṣṭrarāja and Śūrasenarāja had married Vāsavadattā to Udayana caught alive through the ruse of Shamtusker by Śālaṁkāyana. After consolidating his position by two marital ties with the Kings of Ujjayinī and Magadha it was imperative for him to curb down the pugnacity of '*Kāśirāja*' *Brahmadatta* who could hardly be '*Āruṇi*' the dāruṇakarmadakṣa of Bhāsa (SVD Vth Act) in so far as he had already been subjugated with the help of Magadharāja during the course of his marriage with Padmāvatī. Dr. Nīti Adavāl has miscontrued him as 'Āruṇi' the Pāñcāla King simply on the basis of the evidence of Vvd. even misconstrued by her; because 'Vatsarājabhayānnanu pāñcālo'smānanuvartate"[49] and "Āruṇiraśmākaṃ Kaṭākṣusādhyaḥ tasmāt svarājya pradānādeva Satkṛto bhaviṣyati"[50] clearly prove "Pāñcāla" King and 'Āruṇī' as the two distinct personages. Neither of the two could be 'Kāśirāja' as the author of Vvd. has named him as "Viṣṇusena" who was certainly the eldest son of Kāśirāja (Avimāraka of Bhāsa). Udayana handed over "Videhas' to Gopālaka and "Cedi" to Siṃha-Varman. Gopālaka was the eldest son of Pradyota Mahāsena (PRY II. 13). But Siṃha-Varman as the brother of Padmāvatī is not proved by SVD wherein Darśaka the King of Magadha was the real elder brother of Padmāvatī. Siṃha-Varman could, however, be a younger brother of Padmāvatī always conspiring against the suzerainty of his eldest brother Darśaka. He could be subdued by Udayana through a gratification.

Moveover, as evidenced by Avimāraka Kāśirāja even after having been deprived of the hand of Vāsavadattā went on to live a longer span of life having married Sudarśanā and getting two sons Viṣṇusena and Jayavarmā married at a matured age to Kuraṅgī and Sumitrā. He was never crushed by Udayana with the help of Magadharāja as was done Āruṇi (SVD). Hence the idea of Dr. Adavāl construing 'Āruṇi' Pāñcāla as the 'Kāśirāja', Brahmadatta as the dangerous neighbour of Udayana falls through for want of pulpable evidence. Āruṇi was certainly Viḍuḍābha

son of Prasenajita Kośala after whose discomfiture Kāśirāja Brahmadatta alias Sañjaya the uterine brother of Prasenajita continued to reign with Kingdom handed over to Viṣṇusena alias Avimāraka whose identify had been proved as the elder brother of Jayaramā referred to as Kāśipati in Vvd. Bhavabhūti in his Mālatimādhava could hardly err in case of naming Sañjaya as such when he had not erred in naming Duṣyanta and Pūruravā. The author of Vvd. has mixed up facts with fiction perhaps through his confusion caused to him by the variety of sources available to him or perhaps he meant to create a new history with a view to vying with Bhāsa and the author of Bṛhatkathā. Hence 'Kāśirāja' bearing the generic term '*Brahmadatta*' bore the name proper as "*Sañjaya*" whose courier Jaivanti had been received by Pradyota Mahāsena as the second preference for the hand of Vāsavadattā. The six kings of Vārāṇasī besides Brahmadatta listed by Jātakas (illustrated by R. B. Pāṇḍeya above) as

> Uggasena, Dhanañjaya, Mahāśīlava-Saṃyama, Vissasena and Udaya-bhadra.

may even be construed to have referred to "*Samyama*" as a corruption of "*Sañjaya*" and "*Vissasena*" as that of *Viṣṇusena* (Avimāraka) followed by Udayabhadra. Pali "Saṃyama" preceded by Dhanañjaya can be a misreading of the Palaeography of 'Sañjaya' (as in most of the Buddhist texts Pāli word have been variantly transcribed in Sanskrit due to the controversial Character of the Brāhmicharacters assuming cursive or monumental forms based on the material on which they stood inscribed the Palm leaf, buch bark, hand-made papers or stones or Iron Pillars or even copper plates.

Footnotes

1. Paper read at the 30th Session of the All India Oriental Conference, Śāntiniketan, October, 1980.
2. Lecturer, Senior Scale in Sanskrit, Govt. Rajindra College, Bhatinda (Pd)-151001.
3. Bhāsanāṭakacakram : C. R. Devdhar, published by Oriental Book Agency, 15, Shukrawar, Poona-2, 1962, p. 73, Act-II.
4. Ibid., pp. 115, 116, 127, 135, 158, 173, 183, 184 187.
5. Eṣa Kāśirājaopādhyāya āryajaivantiradya dautyena prāptaḥ. Asya Sāmānya dūta Satkāraṃ pṛṣṭhataḥ Kṛtvā sukhamiva niveśyatām. Yathā Cātithisatkāraṃ Jānīyāt tathā prayatetavyaṃ iti. bhoḥ ! evaṃ nāmā-hanyahani gotrānukūlebhyo rājakulebhyaḥ Kanyā pradānaṃ prati dūta-Sampreṣaṇā vartiate na khalu mahāsenaḥ Kaṃ-cidapi pratācaṣṭe

na cāpyanugṛhnīte. Kinnu khalvidaṃ athavā daivamatra Kanyā pradāne'dhi-Kṛtaṃ Kutaḥ. Vyaktaṃ na tāvat samupaitiasya; dūto vadhūtve vihito hi yasya. tato narendreṣu guṇān narendrona vetti Jānannapi tat-pratīkṣaḥ. Ibid., p. 73 and Verse 1 along with Asmat-sambaddho *Māgadhaḥ Kāśirājo* Vāṅgaḥ Sauiāṣṭro; Maithilaḥ Śūrasenaḥ; ete nānārthair lobhayante guṇairmāṃ; Kaste vaiteṣāṃ pātratāṃ yāti rājā; Ibid., p. 77, Verse 8.

6. bālukātīrthena nadīṃ narmadāṃ tīrtvā veṇuvane Kalatramāvāsya Chattramātra-paricchadena gajayūhavi marda yogyena balena mārga. madunyā vīthyā nāgavanaṃ prayāto bharttā, Ibid., p. 61, Act–I.

7. Ibid., SVD (Svapnavāsavadattaṃ), Act V, p. 42, Rāja-Kiṃ Viracikāṃ Smarasi ? Vāsavadattā-apehi ! kimihāpi viracikā.

8. Ibid., PRY, p. 78.

9. Kāñcukīyaḥ–Vatsarājaḥ Rājā–Kiṃ-Vatsarājaḥ ?
Kāñcukīyaḥ–tatrabhavatāmātyena śālaṅkāyanena gṛhito Vatsarājaḥ. Rājā–Udayanaḥ Kāñcukīyaḥ atha kiṃ.
Rājā–Śatānīkasya putraḥ. Kāñcukīyaḥ–Dṛdhaṃ.
Rājā–Sahasrānīkasya *naptā*. Kāñcukīyaḥ. Sa eve.
Rājā–Kauśāmbīśaḥ-ete. Ibid., p. 77.

10. Kāmandaki. ayi sarale! Kimātra mayā bhagavatyā śakyaṃ. Prabhavati prāyaḥ Kumārīṇāṃ janayitā daivaṃ vā, yacca Kila Kauśikī śa-kuntalā duṣyantamapsarā Urvaśi Pūruravasaṃ. Cakama, ityākhyānavida ācakṣate. *Vāsavadattā* ca *Sañjayaya Rājñe pitrā* dattamātmānamuday-anāya prāyacchadityāditadapi Sāhasābhāsamityanupadeṣṭavya evāyam-arthaḥ. Mālatimādhava of Bhavabhūti, M. R. Kale, p. 57, Messrs Moti Lal Banarasi Dass, Delhi-110007, 1967.

11. Rājā-Sakhe ! Bharatarohaka ! Ye' Smābhiḥ Sambandhukāmāḥ Ko nu Khalu teṣu sarvarguṇairyuktaḥ.
Bharatarahakaḥ-dūṣitā iva te sarve bhagavatā Śarveṇa.
Rājā–Kathamiva.

Bharataroheka–aś-Makarājasūnuḥ. Sañjayo rudhirodgārī Pānaprasak-taśca. Mādhurorājā Jayavarmā Mūrkhaḥ. Kāśipatirviṣṇuseno mṛgayā-kṣaprasaṅgi.

Māgadho rājā Darśakaḥ Krūraḥ. Aṅgesvaro Jayaratho Virūpaḥ. Matsyādhipatiḥ Śatamanyuḥ Matsarī. Sindhurājaḥ Subandhurbhīruḥ. Viṇāvāsavadattaṃ (Vvd.), p. 7, published by Kuppuswami Śāstri Researeh Institute, Mylapore, Madras, 1962. Edited by K. V. Śarmā with a preface by Dr. V. Rāghavan.

12. Bhṛtyarmayadharājnsya Shigdhaih Kanyānugāmibhih; dhṛṣṭamutsāryate Sarvastapovanagatojanah.
B.NC. Pl. Act-I, Verse 2, along with—
Eṣā gurubhi·rabhihitanām-adhe yasyāsmākam
Mahārājadarśakasya bhaginī Padmāvatināma, Ibid., p. 3 and Ucitaṃ tatrabhavato magadharājasyā parāhṇakāle
Bhavantamagratah Kṛtvā Suhṛjjanadarś-anaṃ, Ibid., p. 34, Act IV.

13. Bhāsa—A study, p. 377 cff-2, Published by Munshi Ram Manohar Lal, P.B. 1165, Nai Sarak, Delhi-6, 1968 January, Second revised edition. BNC. (Avimāraka), pp. 115-116.

Kauñjāyanaḥ-Svāmin bahuṣvapi Kṣatriyeṣu pūrvasambandhaviseṣau Sauvirarājakāsirājau Svāmino bhagini patitve tulyau asmatsambandha-yogyāuiti Svāminā cintitau tatra pūrvameva Sauvīrarājena putrasya Kāraṇād dūtaḥ preṣitah. Sa cāsmābhiratibālā Kanyety spadesamuktvā Supūjito Visarajitaḥ. Idānīm tu Kāśirājena putrasya Kāraṇāddūtaḥ preṣitaḥ. tatra balābala-Cintāyām Svāmī Pramāṇam. Along with—Bhūtikaḥ-Idānīm tu napratyākhyātavyam. Svāmin ! Sauvīra rāja Kāsirājau Svāmino bhagini-patitve tulyau. Atha devyāh bh·ā·eti Sauvīrendro guṇādhikaḥ, Ibid., p. 116. And. Dhātri-diṣṭyāryeṇa paripālitoyam Janaḥalamati-prasengeṇa. adyaiva praveṣṭavyam Kanyāpuram amātyaḥ ārya bhūtikaḥkanyāpurarakṣakah Kāsirājad-utena Sahāsmākam Mahārājeṇa pujiteḥ Prasthi taśca, Ibid., II, p. 12.7. Magadhikā-Asti Kāsirāja putro Jayavarmā nāme. tasmai dattā bhartṛdārikā, tasya cadūta āgato. Mahārājena pūjitaḥ pratigṛhitam ca *Varṇikāram*, Ibid., Act-III, p. 35. AND

Nāradaḥ—Pitā Kurangyāḥ bhūpālo vairantya-nagraresvaraḥ duryodhanasya tanayaḥ Kuntibhojo bhavānnanu. Ibid. VI, Vers 13, p. 182.

14. Vidūṣakah – Aho ! tatrabhavatah Sugṛhitanāmadheyasya sauvīrarāja-*syadhanyatā, yathā ciramaputro bhūtvātmano* niyama viśeṣeṇa Daivaprasādena ca māuṣaloka durlabham *Suputraṃ* labdhvā punarapi tādṛśa eva Saṃvṛttah, Ibid. IV, p. 158.

15. Dhatrī—Aho ! anavasthā Kṛtāntasya yad Rājadārikā prathamam Mahārājena Sauvīrarājena tam, Viṣṇusena-muddiśya Vṛtā. Adyavidita-Sambhavena mānuṣalokadurlabhā-Kṛtiguṇaviśeṣeṇa Kenāpi saṇyogo jātaḥ. Atha cedānīm Kāśirājaputro Jayavarmā nāma bhaṭṭinyā

Sudarśanayā Sahāmātyena bhūtikenānītah. Samprati Rājakulam praviṣṭah. Svayam Kila Kāśirājo yajñavyāpāreṇa nāgatah. Kinnu khalvetatbhaviṣyati...Ibid, p. 173.

16. Nāradaḥ-Tavāyam putro'gnerutpannah. Tvadbhaginyāh Sucetanāyāh praseva-samakāla eva tatsutah Svargam gatah. Tavāyam Putrastva-dbhog-inyai tvayā dattah. Sauvīra-rājaścāsāvatyanta Santuṣṭah prīti-Sadṛśīḥ Kriyāḥ kṛtvā Viṣṇusena iti Samjñāmakarot. Amānuṣasvarūpa-balavīrya parākrameṇānena Vardhamānena Yasmādavirūpadhārī mārito'suraḥ. tasmādavi-māraka iti-Viṣṇusenaṃ loko bravīti tatah so'pi brahmaśāpa-paribhraṣ-ṭo-hasti Saṃbhramadivase *Kuraṅgīm* dṛṣṭvā Samutpaunābhilāṣaḥ pareṇa pauruṣeṇa saṅgamya Kuraṅgyā darśanaśaṅkitaiḥ Kanyā purarakṣibhih Parīkṣyamāno'gninābhogavīta-Pracchādito nirgataḥ, Ibid. VI, pp. 183-184.

17. Kāśirāja and Sauvīrarāja being the two sisters' husbands of Kunti-bhoja, Kuraṅgī and Sumitrā became the maternal cousins of the two. Both therefore, were married to their father's sister's sons—an unusual law not so well spoken of in the Hindu Code of law. To quote Dr. A. D. Pusalkar here—"The marriage of Avimāraka is important to us from the fact of its disregarding the rule of Sapiṇḍa exogamy or Coasanguinity. In the Vedic times and the Buddhist age as we have already seen marriages with cognatic relations to the third degree were recognised. We have also seen that the Dharma Sūtras and the Smṛtis fixed the limit, prohibiting marriages with maternal relations to the fifth or seventh degrees and paternal relations for the Sevenths degree. Now in the Avimāraka we find that the Prince is marrying the maternal uncle's daughter who was at the same time his paternal aunt's daughter. Marriage with a maternal uncle's daughter is not uncommon on this side, being recognised by Baudhāyana and approved by local custom. Marriage with a paternal Aunt's daughter, however, being rather uncommon and being with the third generation suggests fairly old time before composition of the Smṛtis which accords well with the time assigned to these plays. BHĀSA—A STUDY, p 377.

18. P. 2, Verse 4.

9. CP Story of King Udayana as revealed from Sanskṛta, Pāli and Prākṛta sources by Dr. Nīti Adaval, pp. 71-72, Published by Chowkhamba Sanskrit Series Office, Vārāṇasi I, 1970.

8. Dhvanyālokaḥ Śrīmadānandavapdhanācārya Viracitaḥ edited by Dr. Rāmasāgara Tripāṭhi, Second Part, 3-4 Udyotas, Published by Messrs Moti Lal Banarasi Dass, First edition 1963, p. 819.

19. Bhāsa's plays, p. 82. Printed by the Shridhar, Power Press, Trivandrum, 1925.
as has been the case of
"Pādākrāntāṇi puṣpāni soṣma cedoṃ Śilāttalaṃ;
nūnamkācidihāsīnā mām dṛṣṭva sahasā, gatā" in Act V of the Printed SVD (Ubhāvupaviśataḥ), BNC, p. 25.
20. Ibid., p. 83.
21. The Indian Historical Quarterly XXXVIII, No. 4, December, 1962, pp. 335–339
A note on the Brahma-dattas of Kāśi.
22. OP–Cvt Ānandāśrama Sanskṛt Series, Poona, p. 556, V. 72.
23. Ibid , Jātaka IV 458. 13, iii 97 23; I. 262.8, V. 354. 91; ii. 345-19; IV. 104–22 and 25.
24. Vāyupurānam, edited by Manasukharāya Mora, V. Clive Road, Calcutta 1, 1959, pp. 507-8, Verses 180–22.
25. IHQ XXXVIII, p. 339.
26. History of Ancient India, p. 95, 1960 edition, published by Messrs Moti Lal Banarasi Dass, Delhi-110007.
27. Political History of Ancient India 1953, University of Calcutta, p. 209.
28. Jātaka Kālina Bhāratiya Samskṛtiḥ, p. 147, published by Bihar Rāṣṭrabhāṣā Pariṣad, 1958, cff. 5. Bṛhadāraṇyakopaniṣad, Ajāta Śatruṃ Kāsyaṃ, II 1–2.
29. History of Kośala upto the rise of his Mauryas 1963, Messrs Moti Lal Banarasi Dass, Delhi-110007, pp. 260–261.
30 Ibid., pp. 221–222.
31. IBID., p. 215.
32. Ibid., p. 216, Beni Modhas Barna in his Aśoka and his Inscriptions, Part I, Third Ed. 1968, published by New Age Publisher Private Ltd., 12, Bankim Chatterjee Street, Calcutta-12, p. 311 also takes *Ajātaśatru* as *Kāśirāja.*
33. Historical Geography of Ancient India, pp. 56, 107, 108, Dr. D. C. Sircar the Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India.
34. Ibid., GAA I, p. 101.
35. Gadyalintāmaṇi of Oḍayadeva Vādibha-Siṃha Sūri introductory, Verse 11, edited by Paṇḍita Pannalal Jain Sāhityācārya, Published by Bhāratiya Jñānapitha Publication, 9, Alipura Pade Place, Calcutta 27, First edition, 1944.
36. Recent Studies in Sanskrit and Indology being Prof. Jagannātha Agravāla Felicitation Volume, p. 167, Names, Order and Chronology of Pre–Mauryan Kings according to Purāṇa by Dr. P. L. Bhārgava, 1982, published by Ajanta Publications, Delhi-110007.

37. Ibid., p. 169, CP Malwa through the ages by Dr. B. C Jain, pp. 102-103, 1st Ed. 1972, Messrs Moti Lal Banarasi Dass, Delhi-110007.
38. The Story of King Udayana as gleaned from Sanskrit, Pāli and Prākṛta sources, 1970, Chowkhamba Sanskrit Series edition, Vārāṇasi 1, pp. 190, 193 also pp. 101, 103, 113, 120.
39. Ibid., p. 193.
40. KSS II. 6, Verse 65-66, p. 46, MLBD ed 1970, ed. by J. L. ŚĀSTRĪ and SVD., Act V, p. 42, BNC, OBA, ed. 1962.
41. Ibid., II 6.67-74, p. 46.
42. BKM. II 271-274, pp. 67-68, Published by Mehar Chand Lachhman Dass, New Delhi-110002, 1982.
43. Ibid., VII 165-262 Verses, pp. 172-174.
44. KSS. II, pp. 24-47.
45. Ibid. II, pp. 48-79, cp SKU., Dr. Niti Adaval, p. 190.
46. SKU. 190.
47. pp. 72-73.
48. Tasmādyathāvatsammānya siddhaye mantrīnaṇḍalam,
Kuru digvijayaṃ deva labdhumdhermottarāṃ śriyaṃ.
Śvaśmradvayabandhūnāṃ asaktānuprasaktitaḥ;
Vikurvate na bahavo rājānaste milanti ca;
astyeṣah *brahmadattā khyo* vārāṇasyāṃ mahīpatiḥ;
nityaṃ vairī sa te tasmādvijayasva tamagrataḥ;
tasminjite jaya prāciprakrameṇākhilāḥ diśaḥ;
Uccaiḥ Kuruśva vai Pāṇḍoryaśaśca kumudojjvalam;
ityukto mantrimukhyena tatheti vijayodyataḥ;
Vatsarājaḥ prakṛtiṣu prayāṇārambhamādiśat;
dadau vaidehake ca rājyaṃ gopālakāya suḥ;
Satkārahetornṛpatiḥ śvaśuryāyānugacchate;
Kiṃ ca padmāvatī-bhrātre prāyacchatsiṃha varmaṇe;
Sammānya cedīviṣayaṃ Sainyaiḥ Samamupeyuṣe;
Yaugandharāyaṇaścāgre Cārāṇvārāṇasīmprati;
prāhiṇodbrahmadattasya rājño jñātum viceṣṭitaṃ.
tadbuddhvā dhvastamāyuḥ sainyapūrita diṅmukhaṃ;
Vatseśvaraṃ brahmadatto mene durjayanevataṃ.
eti. KSS, III-5, Verses 52-58, 61, 86, pp. 72-73.
49. Vvd., K. V. Śarmā, p. 9.
50. Ibid. p. 11.

BUDDHISM Vs. MANUSMṚTI

Jaya R. Betai & Ramesh S. Betai

It would be precise and just to state that every Indian on the Indian soil has, at his back, a culture and concept of social life that have evolved through a processing of more than almost four thousand years. Society and its concept are in his blood. In this, the Hindu social life is in brief, Varṇāśramadharma. It was so in the past and it is more or less so in the present. The oldest Ācārya who redefined, revalued and reinstated the concept of Hindu social life is Manu, in his famous work Manusmṛti. For centuries it was conceded that Manu's is the prime and greatest authority as far as Hindu social life and Hindu social philosophy are concerned.

Manusmṛti :

The Manusmṛti is the main source of Dharma, i.e., social philosophy and law, for all later centuries and also the Sūtra, Smṛti and Nibandha writers thereof. It is placed by Kane between 200 B.C. to 200 A.D. We can accept this as the safest and most authentic date of the work. It is also to be noted that the Manusmṛti belongs to a period of transition when the comparative liberalism of the Vedic period is also slowly giving place to later puritanism. The authority of Śāstras was to give place to custom later. Manu primarily accepts the authority of the Vedas, but also tries to justify ways, modes of his own days, i.e., custom. He also claims that these should have the sanctioning authority of Śruti.

It is interesting that the Manusmṛti codifies Hindu social philosophy and Hindu law and gives to us a compendium that redefines and revalues the Dharma, i.e., social philosophy of old and places it into a systematised whole just as in the seventh century Śaṅkara found it necessary to reinstate Ārya dharma and Darśana against the non-vedic schools of thought, the Tāntric and Śakti cults etc., just as Vallabha in very late days tried to make strong the citadel of Hindusim in such a way that Hindus did not lose faith in their own religion in view of the terrible onslaughts of Islam etc. Manu too seems to have specific purposes in view when he writes the Mansmṛti and reinstates Dharma, i.e., the social philosophy and law of the Āryas. One of the purposes seems to

stand and control the tide of the fast spread of Buddhism. Jayaswal, Radhakrishnan and Mukherjee refer to Manusmṛti being a post-Buddhistic work, and written possibly with a view no repudiate Buddhism. Buddhism threw away more or less the caste-system and established the absolute equality of all. We must concede that its attitude of equality of all irrespective of caste, creed, sex, social status etc., and its opposition against the caste-system is revolutionary. It challenged and set aside the Āśrama system by permitting conversion to all at any age in life. It granted permission to women to embrace Saṁnyāsa, though with reluctance in the beginning and established their independent Saṅghas. It raised, its firm voice against the excessive ritualism of brahmins and slaughter of animals in Yajñas. It gave place to conscience as an authority in place of the word of the Vedas. This was a veritable challenge to the very existence of Āryadharma or Vedadharma and Hindu society with its deep-rooted traditional values. It seems that this inspired the Mānava school to give this exquisite compendium so that Hindu society and its Varṇāśrama were not wiped out or up-rooted. This is again one of the main reasons that inspired Manu's revaluation of social philosophy. This seems to be one of the important purposes of this composition. The following are the main points of internal evidence, that can go to prove that the purpose mentioned above was in the mind of Manu when he composed this work. It is interesting to note that he took the constructive step of making Hindu Dharma firm-rooted and the citadel of Hindu society intact and preferred not to attack directly the opponents. If Hindus or Āryas become strong and sound in their social, religious, philosophical, ethical and cultural values, they could very well stand the tide of Buddhism; this seems to be his outlook.

Internal Evidence :

One very important and an unusual feature of the work is that it started with two-fold plilosophy of Origin of Creation and Creation of man and ends in the 12th Adhyāya with the Karma doctrine of social activity to stress that one who leads this his life of *Puruṣārtha* on the lines laid down in the intervening Adhyāyas, becomes fit to attain to mokṣa (12.107, 126). Social life and social ethics adopted in a very normal and balanced manner, with *Puruṣārtha* can lead man to bliss in the end. When Manu lays down this possibility and promise, naturally this can have a soothening effect on man's psychology and personality and he would not hurry up to renounce the world. The social order and social fabric will not collapse, as was likely with the freedom of choice

of renunciation promised by Buddhism at any age because Manu promises the highest spiritual rise *through* life. Normally all men attain to higher pursuits through life.

(2) The worldly life is too much with us, and, as far as this life is concerned, naturally man has certain desires and expectations. No man is free from this, even the Vedas and Karmayoga resulted from this Karma of man (2.2). What is necessary is resorting to right and proper desires (2.5); man might have a natural desire for worldly fame, he might desire immortality. Both these are possible on the path of social life based on social norms, ethics and values laid down by Manu. When Manu emphasises this reality of life, naturally man will have the right perspective about individual and social life, he will also have a correct perspective of renunciation and this can and will prevent man from escapism and from fear and disgust of life. Man will be inspired by a spirit of discrimination. Thus, the social fabric and order will remain unshaken and man will become fit to attain to supreme bliss in due course of time.

(3) This is again in line with Manu's emphasis on the need generally for all men to pass through all the three Āśramas before man embraces Samnyāsa. If man hurries up to resort to Samnyāsa before naturally passing through the first three stages and developing his mind and personality and also inclinations in such a manner that man's Samnyāsa comes as naturally as his worldly life, there will be perversions that will have adverse effect both on social life and on man's Samnyāsa. Though Manu has accepted the possibility of exceptions (5.15 g), this view applicable to all men, rules out the possibility of immature, hurried Samnyāsa for which man might not be fully prepared physically, emotionally, psychologically and in all respect. Who can deny the fact that the last fear and the consequent perversity is possible when renunciation, with all its firm vows, rules and denials, is permitted simply at the will of the individual at any age in life ?

(4) It is again, with this point in view that Manu lays down that of all the Āśramas, the householder's is supreme, because he maintains the other three and in all respects the social order with its four Āśramas is dependent upon the housholder. This is emphasised in the sixth Adhyāya after the glorification of Vanastha and Samnyāsin (6.87, 89 and 90). In 6.87 again, Manu states that actually there is only one Āśrama that divides itself into four. He therefore further shows that ultimately even the householder can rise to the stage of Yati, and here he gives

option of actual renunciation of the world as also staying with son and family, though as a real Samnyāsi (6.95). This shows that the Yatis of Āryadharma, the Śramaṇa or Bhikkhu of Buddhism, and the Sādhus and Gaṇis of Jainism are dependent upon householders for maintenance. This can be construed as an appeal as also as a request to men and women to resort to Samnyāsa with full thought and consideration only after becoming free from ones debts to the world, i.e., after passing through the first three Āśramas and fulfilling ones worldly duty to himself and to the society. This constructive revaluation of Āryadharma is bound to strengthen Hindu way of life and Hindu social fabric. It is a steady view as compared to the enthusiastic view of Buddhism.

(5) When Manu accepts purity of race, higher and lower culture of men and social stratification, his insistence on concessions to brahmins in general and to the learned brahmins in particular, also deserves to be noted. Manu lays down exceptional priviledges for brahmins, firstly because his society was dominated by brahmins. But by laying down these special previledges, it seems that he tries to stem the tide of brahmins getting converted to Buddhism. We know too well that the best and foremost of Ācāryas and scholars of Buddhism are originally brahmins. Many learned brahmins were attracted to this new faith which they served and defended more jealously than others. But Manu seems to have the feeling that if the social status of the brahmin is well guarded, one sound result will be the prevention of brahmins from getting converted to the other faith. And if we were to analyse and lay down a picture of the ideal brahmin of Manu, who can deny the fact that this ideal brahmin with his highest restraints, responsibilities and a very plain way of life, with highest heights of thinking, is more or less on a par with the Bhikkhu or Śramaṇa Brāhmaṇa of Buddhism ?

(6) We may next come to the jealous insis'ence of Manu on the very high unique status of Vedas or Śruti. Manu wants to protect, at all costs, this highest Vidyā that is Dharma, source of Dharma, origin of all later knowledge, the very word of god. He also states that the law of Manu is entirely based on the absolute authority of the Vedas. Manu's jealous defence of the absolute authority of the Vedas is also inspired by several reasons, one reason seems to be to keep this authority alive and firm against the tide of Buddhism that now and again directly and indirectly challenged this traditional claim.

(7) The whole sociological analysis of Manu and the rules of social life, ethics, philosophy, law etc., that he lays down show that Manu is

very much against pessimism and a firm believer in the Puruṣārtha of life. To him, basically man is good and essentially powerful He expects man to stand firm as a rock against the tides and tensions of life, he wants him to be ever alert, alive and kicking so that he makes a full success of his life, constantly sublimates his personality and comes to a stage when he can resort to the path of renunciation and *Ātmotthāna*. To him the world is not "Sarvam Dukkham Dukkham" as Buddhism would lay down. Surely this vision of life would pose a great challenge to the pessimism of Buddhism.

(8) This *Puruṣārtha* of man lies in making his life active, balanced, natural and sublimating. Manu expects, for example, man to be a *Sadācāri* in all spheres of life; to behave in the realm of his desires in a rational and right approach. He wants the householder to lead a life of utter satisfaction, to lead a life of hard effort, to worry about social good first and his own good last. In this his approach, he avoids extremes of renunciation and this worldly life and strikes the middle path. This stands firm against the so called *Madhyamamārga* of Buddhism.

(9) Manu's great emphasis on the caste system in which he condemns the Śūdras and even the Vaiśyas lowered in their status, i highly significant. Buddhism did not accept the same barriers and opened its wide gates even to the Śūdras, who could, in its opinion, take to renunciation as much as others could. The Hindu social philosophers had the fear that this would upset the age-old caste-system. Jayaswal is right when he states that Manu hated the learned Śūdra claiming equality and freedom. The attitude of Buddhism naturally attracted more of the suffering classes to it. Radhakrishnan rightly adds to this the fact that Manu's unfortunate references to the Śūdras were perhaps motivated by his opposition to Buddhism, which allowed them the highest religious life or learning and monasticism. These were for Manu the Śūdras who assumed the air of the twice-born.

(10) Again, why should Manu refer now and then to the double reward that Dharma assured to man ? It seems that he wanted to emphasise the Karma doctrine and at the same time anwer Buddhism that did not accept happiness in this world as real and also did not accept the possibility of *Nirvāṇa* by faithful performance of ones duty to this world. Unlike other Smṛtikāras Manu emphasies that happiness in this life is not to be overlooked and God can be realised by full performance of all actions and duties in his station of life. This too seems to be a reply to Buddhism.

(11) Manu's conception of *Hiṁsā* is quite significant, and opposed to that of Buddhism He wants that on the whole, there shall be no *Hiṁsā* as far as possible. Yet, under certain circumstances *Hiṁsā* is necessary and not bad. One condition of this is *Hiṁsā* in the sacrifices; it is no *Hiṁsā*. This is evidently a firm reply to Buddhism that took everything to the extreme including its concept of *Hiṁsā*. It is very much likely that Manu's view is inspired by his desire to answer very important charges against Buddhism.

(12) Manu again specifically refers to *Vedabāhya* aad similar other Smṛtis and works as failure leading to destruction. These *Vedabāhya* works, in the view of Manu, fail to solve man's problems of this life as also the life hereafter. This too can be an indirect reference to Buddhism.

Several other proofs can be cited. But these should be enough for our purpose.

Actually Buddhism faced three challenges. The first came from the Gītā in the sphere of wide concept of life in general and man's attitude to it. The second came from the Manusmṛti in the sphere of man's social life and social philosophy. The third came from Śaṅkara in the sphere of spiritualism and metaphysics. All the three spheres of thought in Buddhism were thus answered Credit goes to the Manusmṛti to answer Buddhism by its utterly optimistic outlook on life, teaching man to adhere to his Karma rightly, taking interest in life, and trying to realize God through life and through Karma, through good turns to all living society of the Hindus. Manu has thus contributed a lot in reinstating the upsetting Hindu society and the great prestige of Brahmanism, of the twofold purpose of life etc. and in ousting Buddhism from its growing high position against the Hindu way and view of life.

Jainism Vs. Manusmṛti

Even though Jainism is as old as Buddhism, may be, even older and even though so many pieces of internal evidence mentioned above can be against Jainsim, Manu does not seem to be very much against Jainism because it was not so very powerful, as Buddhism was. We have therefore preferred not to discuss the problem of opposition against Jainism along with Buddhism or independently of it.

AVIDYĀ - ITS ĀŚRAYA AND VIṢAYA

E. A. Solomon

Śaṅkarācārya's main thesis was that Brahman alone is the Ultimate Reality, everything else being unreal. But how did the world-appearance become manifest and out of what ? Śaṅkara does not seem to have thought it worthwhile to answer such questions at length. For him Avidyā is a good postulate which answers all such questions satisfactorily. He did not deal explicitly with such problems as the relation of Avidyā with Māyā or with Brahman or with Jīva or with the phenomenal world and he did not discuss very clearly whether Avidyā is the material cause (upādāna kāraṇa) or an auxiliary cause (sahkāri-kāraṇa) of the world. In fact, he would plainly tell us that the world was never created, so one should not bother oneself with questions pertaining to causality and the like. To discuss these problems would be equivalent to regarding Avidyā as a real principle, whereas it is *tuccha* or an absolutely non-existing thing from the highest point of view. Avidyā expresses in a nut-shell the difficulty we experience in recognising that what we experience in the mundane world is not in reality there. Śaṅkara aware of the limitations of reason left such problems to intuitive experience culminating in truth-realisation which is indispensable for the attainment of emancipation when such problems do not trouble the person at all as Pure Consciousness alone persists without the differentiation of the subject and the object.

The words of Śaṅkara could be interpreted in diverse ways though the general scheme was sufficiently well-defined. Appayya Dīkṣita notes in the beginning of his 'Siddhāntaleśasaṅgraha, that the ancients were more concerned with proving the oneness of all phenomenal objects with the Self and so on account of their indifference to other matters they led the way to divergent views or currents of thought.[1] These divergent views are but different ways of explaining cogently the central thesis that Brahman is the Absolute Reality and everything else is an unreal appearance from the absolute point of view.[2]

We may first take up the concept of Avidyā as found in Maṇḍana Miśra who is regarded as a contemporary of Śaṅkara and whose views are quite independent and present a distinct trend of Vedantic interpretation. Maṇḍana sa s that Avidyā is called māyā or false appearance

(mithyā avabhāsa) because it is neither the very nature of Brahman nor something different from it, it is neither existent nor non-existent. If it were the characteristic nature of anything, then whether one with it or different from it, it would be a real thing and could not then be called avidyā. If it were utterly non-existent it would be like the sky-flower and would have no bearing on practical experience as avidyā has. Thus Avidyā has to be recognised as indefinable (anirvacanīya). This is an explanation which should be accepted by the adherents of all the different schools of philosophy.[3]

It might be argued that the things of appearance might be unreal but the appearance (avabhāsa) itself is real and that is exactly what avidyā is and so it is real. But this is not correct. If there is nothing which can appear, the appearance also is false and indescribable. Hence, avidyā is neither existent nor non-existent; being of this illusory nature it can be dispelled. Avidyā not being 'sat' there is no question of the existence of anything besides Brahman; it not being a sat, there is something which can be set aside.[4]

To whom does this Avidyā belong ? According to Maṇḍana, it belongs to the individual souls. Of course, the indivdual souls are not in reality different from Brahman; but their differenee from Brahman is due to kalpanā or imagination. Whose is this differentiating imagination ? It cannot be that of Brahman which being of the nature of knowledge is devoid of all imagination; nor could it be that of the Jīvas since they themselves are the products of kalpanā. Solutions have been proposed by some thinkers. One suggestion is that the word 'māyā' signifies what is inconsistent and inexplicable, had it been consistent and explainable it would not be māyā but would be real. Others say that avidyā comes from the Jīvas and the Jīvas from avidyā; this process is beginningless, as in the case of the seed and the sprout, so no fault should be found with this explanation.[5] And similarly, those who regard avidyā as the upādāna (material cause) of diversity say that it is beginningless and devoid of any motive, so there is no scope for the question as to what the purpose or motive could be there behind the creation of the world of diversity.[6]

If Avidyā were to belong to Brahman it could not be dispelled even on the realisation of Brahman. If it is Brahman that suffers under an illusion and Brahman that is emancipated, there would be the contingency of universal salvation. The Jīvas are transmigratory due to Avidyā and they are liberated by means of Vidyā. Vidyā is not natural to the Jīvas, but adventitious. it is avidyā that is natural to the Jīvas, as they owe

their very existence to it. But this *avidyā* is dispelled by the adventitious *vidyā*.[7]

Maṇḍana recognises two kinds or aspects of *avidyā*—non-apprehension and misapprehension. It has two functions—concealing the light (of the *ātman*) and projecting appearances. It projects in the waking and dream states, and in deep sleep it conceals or envelops and is of the nature of dissolution. These two aspects, non-apprehension and misapprehension, are related as cause and effect. The causal aspect is present in deep sleep and both the aspects in dream and waking conditions.[8]

It can be seen that Maṇḍana has in a way put forth in so many words the problems that would arise out of Śaṅkara's philosophical stand. He has very clearly described *Avidyā* as *sadasadanirvacanīya*, as having *āvaraṇa* and *vikṣepa śakti*, as of the nature of *agrahaṇa* (non-apprehension) and *viparyaya-grahaṇa* (misapprehension). He regards the *jīvas* as the *āśraya* (locus) of *avidyā* though the *jīvas* are in reality non different from Brahman. He very clearly says that *avidyā* is natural to the *jīvas*. It may be noted that Śaṅkara also says that mutual superimposition of *ātman* and *anātman* is *naisargika* (natural) and therefore *anādi* (beginningless). Maṇḍana is very bold when he says that *avidyā* belongs to the *jīvas*. Even Śaṅkara will not outright disagree here for he also says, as we have seen, that *avidyā* belongs to him, i.e. the individual soul, who asks about it. Maṇḍana takes *Avidyā* primarily in the sense of a pre-natal disposition or obliqueness which does not allow a person to apprehend the Ultimate Reality and makes him conceive the Ultimate Reality otherwise. It is in this aspect that *Avidyā* turns out to be a potency that is responsible for the world of appearance. Maṇḍana like Śaṅkara has not discussed what sort of a cause of the world *avidyā* is. He also does not explain why if *avidyā* belongs to the *jīvas*, all the *jīvas* have a common experience of the things of the world.

Vācaspati seems to have drawn much of his inspiration from Maṇḍana. He speaks of *Avidyā* being two-fold and says that all appearances originate from Brahman in association with the indefinable two-fold *avidyā* or as having the two-fold *avidyā* for their auxiliary cause (*sahakāri-kāraṇa*). Of this two-fold *avidyā*, according to Amalānanda, one signifies the beginningless positive entity and the other the series of beginningless false impressions (*pūrva-pūrva-bhrama-saṁskārāḥ*). The appearance of the distinct personality of the individual souls is due to a beginningless series of false confusions *Avidyā* has *jīva* for its *āśraya*

(locus) and Brahman for its *viṣaya* which it obscures; being the *adhiṣṭhāna* of the superimposition of the phenomenal world, Brahman is the *upādāna* of the world, which is its *vivarta*. Vācaspati regards Brahman with *avidyā* as the *sahakāri-kāraṇa* to be the *upādāna kāraṇa* of the world in asmuchas being the object of the *jīva's avidyā*, Brahman appears as the insentient world.[9]

Śaṅkara commenting on Br. sū. 1.4.3 says that the term *'avyakta'* in *Kaṭha* Up. 1.3.11 signifies the seminal power of the nature of *Avidyā* which resides in the Supreme Lord and is constituted of *Māyā* and is the Great Sleep in which the transmigratory souls sleep being devoid of the realisation of their own nature.[10] We can say on the basis of this and other passages from the works of Śaṅkarācārya that he was inclined to regard the Supreme Lord as the *āśraya* or locus of *Avidyā*. At least we have the word *'āśraya'* which became current in later discussions regarding the *āśraya* (locus) and *viṣaya* (object) of *Avidyā*. Commenting on Śaṅkara's Bhāṣya on Br. sū. 1.4.3, Vācaspati says that this *Avidyā-śakti* of Brahman, which is termed *Māyā* and the like, cannot be defined as non-different or different from it; and what constitutes its *avyaktatva* is its indescribableness. This is the difference of 'Avyākṛta-vāda' from 'Pradhānavāda.' The *Avidyāśakti* is dependent on Īśvara for it has Īśvara as its *āśraya*; It is *arthavatī* (purposeful, meaningful), for no substance can bring about anything by itself. It might be urged : If Brahman experiences *saṁsāra* by virtue of *avidyā-śakti*, then even the emancipated souls would have to be reborn for *Avidyā* would remain in it. Or if *Avidyā* were to be destroyed it would mean that the whole mundane world is destroyed for its very root would be destroyed. Answering this Śaṅkara has said that the emancipated souls would not be reborn as the *bīja-śakti* i.e. *Avidyā* having the potentiality to emerge as the mundane world is destroyed by *vidyā* (knowledge). Vācaspati explains this in conformity with his own view that the *jīvas* are the *āśraya* of their respective *avidyās*. He says, "We Vedāntins do not say that there is one *Avidyā* like one *Pradhāna* in all *jīvas*, so that we should be charged with this fault. *avidyā* is different in each *jīva*, so only the *avidyā* of that *jīva* in whose case *vidyā* has arisen will be dispelled and not of other *jīvas*, and so there is not the contingency of there being the eradication of the entire *saṁsāra*." It might be urged that the distinctious of the *jīvas* are dependent on the distinctions of the *avidyā* adjuncts and the distinctions of the *avidyā* adjuncts are dependent on the distinctions of the souls; thus there is mutual dependence and neither is established. The answer to this is that it is not so. Since both are beginningless, they are established

like the seed and the sprout. The singular in *avyakta* or *vyākṛta* or the like has in view the generality *avidyātva*, though *avidyās* are numerically many. Well, one might say, if *Avidyā* itself is the seed of the world, we can do away with God. But this is not proper. A non-sentient thing is not capable of bringing about anything unless monitored by a sentient entity, so *Avidyā* in order to bring about its effect resorts to God as the *nimitta* or the *upādāna*. (Amalānanda is quick to add that God would be that *nimitta* in as much as he is the *preraka*, provoker as scent is in respect of the organ of smell; and he would be the *upādāna* by virtue of his being the *adhiṣṭhāna*, substratum of the world). Vācaspati says that the world-illusion has God as its *adhiṣṭhāna* as the serpent-illusion has the rope as its substratum; so just as the serpent-illusion has the rope as its *upādāna* so the world-illusion has God as its *upādāna*. Therefore, *Avidyā* though having the *jiva* as its *adhikaraṇa* or locus resorts to or takes the support of God as a *nimitta* or as its object and in this sense it is said to be '*Īśvarāśrayā*', and not because Īśvara is the *ādhāra* or locus of *Avidyā*, for *Avidyā* could not subsist in Brahman which is of the nature of *Vidyā*. It is because of this, argues Vācaspati, that Śaṅkarācārya says that the *saṁsārins* lie in *Avidyā* being devoid of the realisation of their own nature. That is to say, *Avidyā* being there, the souls lie in it. *Laya* or dissolution is signified by 'They lie devoid of the realisation of their nature; by '*saṁsāriṇaḥ*', *vikṣepa* is meant to be signified. (See *Bhāmati*, I 4.3, pp. 377-8)

Amalānanda has tried to answer a very strong objection against the above-mentioned view : If Brahman were the *upādāna* in the sense that being the object of the *jiva's* illusion or wrong knowledge it is the *adhiṣṭhāna*, of the world-superimposition, then the Śrutis 'So' *kāmayata*', '*Sa Svyam akuruta*' would not hold good. Moreover, illusion being peculiar to each *jiva* this would contradict the experience of the world as common to all. And if *ākāśa*, etc. were produced by the *jiva's bhrama* (illusion), they could not have existence which is not known '*ajñata-sattva*', i.e. they could not have existence even when they are not perceived, for rope-serpent etc. which are '*bhramaja*' have only '*jñāta-sattva* ! Therefore *māyā* which is common to all and which bears the reflection of God should be accepted as responsible for the world, and its *vyaṣṭis* should be regarded as *avidyās* which serve as the adjuncts (*upādhis*)of the *jivas*. The answer to this objection is : '*Kāma*' and '*kṛti*' mentioned in the Śrutis are *vivarta* (appearance) of the *avidyā* of *jiva* (i.e. *vivarta* of Brahman, the object of *jiva*'s *avidyā—Kalpataruparimala*) and not modifications of Brahman. *Vivarta* can be the cause of *vivarta*

as serpent is of movement. Appayya Dīkṣita in his *Parimala* explains clearly Amalānanda's argument by saying that commonness of experience can be explained by the fact of the *adhiṣṭhāna* being one. Several men may have the simultaneous illusion of silver (in nacre) when silver is brought about by the *avidyās* of the several erring persons. If the error of one of these is dispelled and the error in the case of the others continues, then another silver is brought about by the *avidyās* of all the other persons and thus the commonness of the illusion is possible. This same explanation applies to the world-phenomena, where Brahman is the ultimate reality common to all.[11] When one *avidyā* perishes, the *prapañca*, to the production of which it had contributed along with other *avidyās*, also perishes and then only another *prapañca* in common to all is brought about by the other *avidyās*. Amalānanda says that the '*ajñāta-sattva*' of the *prapañca* is because of its *Vyāvahārika sattva* and this should not be impossible if the world is produced by the *avidyās* of the *jīvas*. Even those who regard *māyā* as the cause of the world regard *avidyā* as the cause of one's own senses etc. and these are accepted as having '*ajñātasattva*'. Thus *māyikatva* cannot be said to bring about *ajñātasattva*', as even what is conceived as '*avidyaka*' is seen to have it.

From this discussion it can be seen that Vācaspati tries to link up *avidyā* as a congenital disposition with *avidyā* as the creative force of the world-appearance, and regards the *jīva* as the *āśraya* of *avidyā*, *avidyās* being as numerous as the *jīvas*. The world appearance has as its *adhiṣṭhāna* Brahman which is the object of the *avidyās* of the *jīvas* and the *avidyās* jointly bring about the world-appearance which therefore is common to all. Vācaspati has shown in his *Bhāmatī* (II. 2. 28) also that all appearances are indescribable entites and not mere mental ideas. The external objects have *ajñātasattva*, are existent even when they are not perceived as they have empirical existence and are brought about by the beginningless *avidyā-śaktis* of all. Thus Vācaspati did not support Dṛṣṭi-sṛṣṭi-vāda though he regarded the *jīvaś* as the *āśrayas* of *avidyās* and though he accepted that each *jīva* has its own *avidyā*.

We may consider here the philosophical view of Prakāśānanda though he is quite late, because it was Prakāśānanda who developing on the lines of Maṇḍana and Vācaspati gave a consistent presentation of Advaita Vedānta from a thorough-going idealistic point of view. Almost all the teachers of the Kevalādvaita tradition of Śaṅkarācārya interpreted Śaṅkara's view so as to take for granted the existence of an objective world of appearance as the ground of perceptual presentation. The world

was looked upon as a superimposition on Brahman (the object of *Avidyā*) and hence supposed to exist whether the individual perceived it or not and whether it was brought about by the *Avidyā* having *jiva* as its locus, or by *Avidyā* or *māyā* having Brahman as its locus. Prakāśananda was perhaps the first Kevalādvaitin proper to explicitly deny the objective existence of any stuff (though this had been earlier taught in works like the *Yogavāsiṣṭha Purāṇa* and some clear traces of it found even in the *Gauḍapāda–kārikā*). According to Prakāśānanda, *avidyā* alone is the cause of the world; causality cannot be attributed to Brahman for it implies the dual relation of cause and effect whereas there is in reality the non-dual Brahman alone. Causality itself is based on the false notion of duality, the outcome of *Avidyā*. *Avidyā* is also not intended in the Śruti passages to be mentioned as the cause of the world; it is only stated to be the cause of *Vivarta* (unreal appearance). In fact, the theory of causality lies outside the scope of Vedānta which is only concerned with the theory of *Vivarta*[12]. When in reply to the question, 'What is the cause of the world ?' it is said that *Ajñāna* is the cause, it is merely an attempt to obviate the awkward silence making one subject to the *nigrahasthāna* '*apratibhā*'[13]. Since there is nothing but the Self, there is as a matter of fact no meaning even in saying that the Vedānta admits the *Vivarta* theory of causation, which is mentioned only as a stepping stone to the grasping of the ultimate truth (—*bālān prati vivarto' yam*). Strictly speaking the very concept of causality is foreign to the Absolutist philosophy. Prakāśānanda has been bold enough to sound a correct note here. It does not serve our purpose to be carried away by prevailing concepts and theories and explain one's own system in alien terms.

Prakāśānanda says that *ajñāna* cannot be established by any of the *pramāṇas* for the two are as opposed as darkness and light. *Ajñāna* is vouched for by the witness so it is superfluous to ask how it can be proved. *Avidyā* has Brahman as its object (*viṣaya*) and *jiva* as its locus. *Ajñāna* is destroyed when the oneness of the self with Brahman is realised. The destruction of *ajñāna* cannot mean its cessation together with its products, as Prakāśātman holds. Such a definition does not hold good whether singly or jointly. Destruction of *ajñāna* means the recognition or conviction following the realisation of the underlying ground or substratum that the apperance illusorily imposed on it does not exist at all. This view is different from the *anyathākhyāti* view, for here as soon as the underlying ground is intuited it is realised that the appearance was not there, it was not anywhere and it will never exist. It is this conviction that is technically called *bādha* (sublation or contradiction). It has been

rightly said that the indefinability of *ajñāna* is its negation on the ground on which it appears. Prakāśānanda approvingly quotes verses which say that *avidyā* is *tuccha*, absolutely non-existent. The world is *tuccha* as nothing exists except Brahman.[14]

Even the other followers of Śaṅkarācārya would accept that the world of appearance like the rope-serpent, never existed, does not exist and will not accept in the future. Only they would present a theory as to how it could be superimposed so as to provide an object to our empirical experiences. Prakāśananda, an uncompromising Absolutist that he is, would not stoop to accept any theory for what does not exist in reality. Prakāśānanda carries Śaṅkara's philosophy to the extreme position that no objective reality of any kind can be assigned to the world-phenomena; the world is *tuccha*, and so also is *avidyā*; our own ideas have no corresponding objective substratum; the notion of causality is foreign to Śāṅkara Vedānta; there is no causation or creation of the world. Brahman is the only reality. If at all any theory is to be put forth he would agree with the Ekajīvavādins. Brahman conditioned by *Ajñāna* is *jīva*, which therefore is one. All experience of plurality including that of *jīvas* can be explained as in a dream. It is wrong to hold that *ākāśa*, etc. have *ajñāta sattva*, that they exist though unperceived, whereas *rajju-sarpa*, etc. have only *jñāta sattva*, for sense-organs, etc. are not really instruments of our cognition of the world. In a dream we feel we are visualising with our sense-organs, but actually it is not so. So also is the case in the waking state. If it is held that the sense-organs have for their objects things which exist even when unperceived they would have for their sole object the substrate of all things, viz. Ātman or Brahman. The whole world of objects being insentient (*jaḍa* i.e. of the nature of *Avidyā* when considered apart from Brahman which is the substrate), it cannot be something 'unknown' (i.e. veiled by *Ajñāna*) for the objects are of the nature of *Ajñāna* and *Ajñāna* can veil or make unknown only the Sentient Principle or *Cit*[15]. The common-sense view that a thing exists even when unperceived is beset with difficulties. Ancient teachers admitted *Vyāvahārikī Sattā* only out of a kind regard for the vulgar mind. Is an object said to exist even when unperceived by maintaining that duality is absolutely real or that it is what is called '*anirvacanīya*' ? It could not be (absolutely real for absolutely real duality must) be rejected on the ground of the rejection of the validity of the *pramāṇas*. If the second alternative is accepted, it may be asked whether such an *anirvacanīya* duality was established elsewhere so as to serve as an illustration for proving the *anirvacanīyatva*

of the world. If the *rajju-sarpa* is said to be such an *anirvacanīya* thing that can serve as an illustration for the *anirvacanīya* existence of the phenomenal world consisting of *ākāśa*, etc., the question remains to be discussed whether the object world exists even when unperceived or only so long as it is perceived. If an existence independent of perception be surmised for the world, the *rajju-sarpa* which has *jñāta-sattva* cannot serve as an illustration. Thus all *dvaita* (including what is generally distinguished as *vyāvahārika* and *prātibhāsika*) is *prātītika*, that is to say has only *jñātasattva*.[16]

In Prakāśānanda's view, Brahman associated with *avidyā* is *jīva*, who should be thought to be responsible for all erroneous perception and creation of world-appearance If the *kūṭastha* Brahman is to be maintained, the easiest and most rational explanation is that the *jīva* imagines the world. Īśvara has no place in this view. Īśvara as conceived by us is also imaginary. As Appayya Dīkṣita puts it in the *Siddhāntaleśasaṅgraha*, *jīva* alone like the dreamer, imagines in himself everything including Godhood and consequently is the cause of all. This is the view of the Dṛṣṭi-sṛṣṭi vādins.[17] Appayya Dīkṣita says that Dṛṣṭi-sṛṣṭi-vāda is of two kinds— (a) That in which the world is supposed to be created anew at every operation of the senses, (b) that in which the world is regarded as nothing else but perceptions as the former never appears apart from the latter. Prakāśānanda upholds this view.[18]

There are a number of difficulties in the Dṛṣṭisṛṣṭivāda. Who could be the one who imagined the *prapañca* of the waking condition—the Ātman free from adjunct, or the Ātman having *Avidyā* as its adjunct ? It could not be the former for otherwise *saṁsāra* would be equally there in the state of emancipation also. It could not also be the latter, for *avidyā* also being something imagined the one who imagines should be said to be there even before its imagination. And thus a beginningless series of *avidyās* would have to be accepted. Or, as some say, *avidyā* etc. are beginningless and fall beyond the pale of Dṛṣṭisṛṣṭivāda.[19]

The Dṛṣṭisṛṣṭivāda does not appeal to many thinkers for it contradicts almost everything stated in the Scriptures. So they accept that the phenomenal world created by God in the order mentioned in the Śruti has *ajñātasattā* and is cognised on there being corresponding means of proof for the things. This is known as Sṛṣṭi-dṛṣṭivāda. This view leaves the doctrine of the unreality of the world undisturbed and yet accounts for the common empirical experience of all individuals. Though the world is not created by the individual or at every operation of the senses, it cannot

be real as it satisfies the definition of an unreal object, viz (i) A false or unreal object is that which can be sublated by just right knowledge, (ii) that which is different from the existent and the non-existent is unreal, (iii) that which is the counter entity of the absolute negation residing in the thing which is admitted to be the substratum of the phenomenon is unreal. The world as it appears to the senses is the counter-entity of its absolute negation in Brahman which is established by the Veda as its substratum. It is therefore unreal. Sṛṣṭi-dṛṣṭivāda is handy in explaining the Śruti passages which describe the creation of the world by God[20]. Here the objective existence of the phenomenal world as distinct from its perception is accepted.

Sṛṣṭidṛṣṭivāda seems to be in greater accordance with the spirit of Śaṅkarācārya's teaching. Sureśvara, his direct disciple, regards the self (*Ātman*) as both the *āśraya* and the object (*viṣaya*) of *Ajñāna*. In the very beginning of his *Naiṣkarmyasiddhi* (pp. 3) he describes a vicious chain corresponding to the Nyāya or the Buddhist chain. Each and every creature desires to avoid pain. The cause of pain is the body which itself is brought about by *dharma* and *adharma*. These have their source in acts enjoined or prohibited. A person acts as goaded by likes and dislikes (*rāga dveṣa*). These exist due to the superimposition of goodness or badness on objects which exist in so far as duality is thoughtlessly supposed to be real and this happens by virtue of the ignorance of the true nature of the Self (*ātmānavabodha*). Hence ignorance of the true nature of the self is the source of all evils.

It is evident from this that *avidyā* is regarded as a beginningless congenital disposition. But it is also looked upon as responsible for the phenomenal world—objective and subjective. To keep pace with the theories of causality or to give an explanation in terms of causality, the Śaṅkara Vedāntins regard Avidyā as a material substance. This is a peculiar contribution of the Śaṅkaraites According to Sureśvara, Brahman can be regarded as the *upādānakāraṇa* of the world but only so far as the latter is its *vivarta* or appearance. Brahman may be called the *vivartopādāna-kāraṇa* (serving as the substratum of the appearance but not affected thereby) of the world and *Avidyā* is the *pariṇāmyupādāna-kāraṇa* (the material cause undergoing modification). Sarvajñātma Muni also believes, like his preceptor Sureśvara, that Brahman is both the locus and object of *Ajñāna*. If there is mutual superimposition of self and non-self the self is superimposed on non-self and so should be unreal and this would lead to Śūnyavāda. To avert this charge,

Sarvajñātma Muni draws a distinction between *adhiṣṭhāna* (basis) and *ādhāra* (support). Brahman that underlies all illusions is the true *adhiṣṭhāna* while Brahman as associated with a false *ajñāna* is a false *ādhāra*. It is only the false *ādhāra* that appears in the illusory appearance, while the real basis (*adhiṣṭhāna*) lies untouched. Sarvajñātma Muni does not want to give the same degree of importance to *Māyā* or *Avidyā* as he gives to Brahman in the creation of the world. Brahman in association with *avidyā* is not the cause of the world; *avidyā* is only *dvāra-kāraṇa* (intermediary cause) without which creation is certainly impossible, but which has no share in the ultimate cause that underlies all world-appearance.

Padmapāda, an immediate disciple of Śaṅkara, clearly says that *mithyājñāna* (*mithyā-ajñāna*) in Śaṅkara's *Adhyāsa-bhāṣya* signifies an indefinable force or potency of *avidyā* (*avidyā-śakti*) which is material in character, and it is this potency that is the stuff or material cause of the world-appearance.[21] Padmapāda has not clearly stated whether *Avidyā* has Brahman as both its locus and object. He only says that *avidyā* is conceived in the individual soul as obstructing the light which is the true nature of Brahman. Could he have regarded the *jīva* as the locus ? But Prakāśātman commenting on Padmapāda's *Pañcapādikā* clearly states that Brahman is both the locus and object of *avidyā*. Padmapāda says that Brahman associated with *māyā* is the cause of the world-appearance. That on which the world-appearance is manifested, viz. Brahman must be recognised as the cause[22]. Prakāśātman puts forth three alternative explanations in this respect : (a) Like two twisted threads in a rope, Brahman and *māyā* are together the joint cause of the world; (b) that which has *māyī* as its power is the cause, and (c) Brahman which has *māyā* supported on it is the cause. But in all these the causality rests with Brahman as *māyā* is dependent on it.

Vidyāraṇya distinguishes in his *Pancadaśī* between *māyā* and *avidyā*. That which is associated with God is *māyā*, and that which is associated with the *jīva* is *avidyā*. *Māyā* and *avidyā* are so called according to the purity or impurity of *sattva*. Brahman reflected in *māyā* is *Īśvara* (God), whereas Brahman as reflected in *avidyā* is *jīva*. This force with its three *guṇas* is called *Prakṛti*, the causal body. *Avidyā* has a two-fold function—concealing and projecting. In its former capacity, it obscures the true nature of the pure self; in the latter, it superimposes a subtle and a gross body on the self. This beginningless *avidyā*—non-discrimnation of

self and non-self is called *mūlāvidyā*, root ignorance. In the *Citradīpa prakaraṇa* of the *Pañcadaśī* it is said that *jīva* is '*Cit*' (Consciousness) reflected in the mind, and *Īśa* is 'Cit' reflected in *māyā* tinged with the subtle impressions of the minds of all creatures.

The various views regarding the *upādāna-kāraṇa* of the world are given as follows by Appayya Dīkṣita in the *Siddhāntaleśasaṅgraha:*— (a) Sarvajñātma Muni holds that the Absolute Brahman is the cause of the world. (b) Prakāśātman's view is that Brahman environed by *māyā* and omniscient, omnipotent, etc. is the cause of the world (pp. 58–9). (c) Another view distinguishes between *māyā* and *avidyā*. According to it, the five gross elements are the transformations of *māyā* which resides in God while the subtle world of the individual comprising mind etc. is the product of the subtle elements generated by individual *avidyā* and helped by the gross elements produced by the *māyā* of God. Thus the world at large consisting of *ākāśa*, etc. is the effect of *Īśvara*, while the inner-organ, etc. associated with the individual is the effect of both God and the *jīva* (p. 65). (d) *Avidyā* does not require the help of the products of *māyā* in bringing about the inner-organ, etc; so the *jīva* is the sole material cause of the subtle body. (e) Those who regard *māyā* and *avidyā* as one say that God is the *upādāna* of *ākāśa*, etc. and *jīva* of inner-organ etc. (p. 68) (f) God alone is the *upādāna kāraṇa* of both *ākāśa*, etc. and inner-organ, etc. (g) *Jīva* alone gives rise in himself to the notions of God, etc. and consequently is the material cause of all. This is Prakāśānanda's Dṛṣṭi-sṛṣṭivāda.

The phenomena of *Īśvara* and *jīva* are explained in different ways by thinkers : (a) The *Prakaṭārtha-vivaraṇa* says that the reflection of '*Cit*' in *Māyā* is called *Īśa* or God. The reflections in a number of small portions of that *māyā*, which are possessed of the two powers of concealing and projecting and which are known as *avidyā* are said to be *jīvas*. (b) In the *Tattvaviveka*, a chapter of *Pañcadaśī*, it is said that reflection of *Cit* in *māyā* (with *sattva* predominant) is *Īśvara*, and reflection in *avidyā* (with *rajas* and *tamas* predominant) is *jīva* (SLS pp. 79–81) (c) At places it is said that *mūla-prakṛti* is called *māyā* when the projecting power is predominant and *avidyā* when the concealing power is predominant. *Māyā* is the *upādhi* of *Īśvara* and *avidyā* of *jīva*. (d) According to the *Saṁkṣepa Śārīraka*, reflection of *Cit* in *Avidyā* (= *māyā*, *ajñāna*) is called *Īśa*, and reflection in the mind or inner-organ is called *jīva*. (e) According to the *Citradīpa* chapter of the *Pañcadaśī*, *jīva* is *Cit* reflected in the inner-organ and *Īśa* is *Cit* reflected in *māyā* tinged with the subtle impressions of the minds of all creatures. (f) In the *Dṛgdṛśyaviveka*,

jīva is said to be of three kinds —(i) *Pāramārthika*, which is limited by the gross and the subtle body. It is absolutely one with Brahman because the limited *Cit* is the very same as the unlimited one. (ii) The *vyāvahārika* *jīva* is the 'I' which identifies itself with the mind, and which consists of the reflection of *Cit* in the mind which has phenomenal existence in *māyā*, the limiting condition of *Īśa*. Its oneness with Brahman is dependent on the annihilation of the mind. (iii) The *prātibhāsika jīva* is present in the dream state. It is unreal for when the person awakes it vanishes together with its dream experiences. *Īśa* is *Cit* reflected in *avidyā* coloured with the subtle impressions of the minds of all creatures (SLS, pp. 100 102) (g) The *Vivaraṇa* says that *Īśa* is the original of whom *jīva* is the reflection in *avidyā* (SLS, p. 103-109).

In all these views, *jīva* is reflected *Cit*. But there is also a Limitation theory (*avaccheda-vāda*) according to which *jīva* is *Cit* limited by mind and *Īśa* is *Cit* not limited by it. Another view is that *jīva* is neither reflected *Cit* not limited *Cit*. The unchanging Brahman itself goes by the name of *jīva* when associated with ignorance of itself. This is illustrated by the tale of a prince who was taken away by a hunter and brought up in the forest. After a lapse of time he was apprised of his royal desent. As soon as he realised his high birth, he gave up his humble activity, went to his kingdom and demanded his rights. In this view as every thing is imagined by the *jīva*, *Īśvara* also along with his qualities of omniscience, etc. is imagined by the *jīva* (SLS, p. 123). It may be noted that Śaṅkara and Sureśvara have made use of this parable to explain that Brahman even while remaining unchanged in essence becomes the *jīva*. But it is doubtful whether they would say that there is only one *jīva* and he imagines even *Īśvara*. It would be more proper to say that Brahman by virtue of *avidyā* behaves like *Īśvara* and the *jīvas*. As soon as the nature is realised, no *jīvatva* remains.

The views considered here are interesting inasmuch as they are all attempts to place before the inquirer, in as rational and intelligible a manner as possible the fundamental doctrine of Śāṅkara Vedānta, viz. nothing exists except the Absolute Brahman and nothing else has ever really emerged out of it. Madhusūdana Sarasvatī says that the Non-dual Self alone is what is mainly meant to be known from the *Śāstra* for it is something that falls beyond the sphere of other *pramāṇas* and remains uncognised. The conception of the division of *jīva* and *Īśvara* and the like are the product of the human intellect and still are reiterated by the *Śāstra* as they are useful for the knowledge of Reality. As Sureśvara

has said in his *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-Bhāṣya-Vārttika*, by whatever method one could get an insight into the real self that method alone should be regarded as good and that becomes established. And thus the *jīva* comes to experience *saṁsāra* being overpowered by the adjunct, and *Īśvara* comes to have omniscience by virtue of the adjunct.[23]

Three theories became popular as accounting for the division of *jīva* and *Īśvara* and explaining the process of cognition. Of these Pratibimba-vāda is mainly assigned to Prakāśātman, the pioneer of the Vivaraṇa school; to Sureśvara goes the credit of propounding the Ābhāsavāda, and Vācaspati is credited with the Avacchedavāda. In the Ābhāsavāda, *Cit* as it is reflected and appears in the *upādhi* (whether *avidyā* or the *antaḥkaraṇa*) is regarded as something *anirvacanīya* being different from what could be called sentient and what could be called insentient and so is unreal; and the Pure Consciousness is said to be bound through this *Ābhāsa*, while the Pure Consciousness is really unaffected. In the Pratibimbavāda, *Caitanya* is reflected in *Ajñāna* or in the *antaḥ karaṇa*, and this *pratibimba* is regarded as real inasmuch as it is consciousness on which the false attribute of being present in the *upādhi* (adjunct) and its impurities are superimposed. The *pratibimba* is non-different from the *bimba* as there is no causal complex for a fresh creation and the *bimba* could not enter the adjunct (mirror or the like); only the attribute of 'being located in the *upādhi*' is superimposed on it. Vācaspati regards consciousness as being limited (*avacchinna*) by *Ajñāna* or the *antaḥ-karaṇa* and so his theory is called Avacchedavāda. In his view *Caitanya* which is the object of *Ajñana* is *Īśvara*, and *Caitanya* which is the locus of *ajñāna* is *jīva;* and the *ajñānas* being many, *jīvas* also are many. This can be directly derived from Vācaspati's own statements but it is difficult to understand how he is credited with the view that the phenomenal world is different with each *jīva*, for each *jīva* being conditioned by its own *ajñāna* is the *upādāna* of the world. If we feel that we see the same worldy objects as are seen by others it is only because of the extreme similarity of the objects seen by different people though the object seen by one is different from the object seen by another. Two persons may have their own illusions of rope-serpent and yet they could feel that they saw the same serpent. This is true of the objects of the mundane world also.[24]

Vācaspati could have stressed this point while commenting on Śaṅkarācārya's refutation of the Vijñānavāda that there are no external objects which become the object of our perceptions. On the contrary he has said that the external objects are already existent outside the

perceiver, only their nature and stuff are indescribable *(na hi Brahmavādino nīlādyākārām vittim abhyupagacchanti kintu anirvacanīyaṁ nīlādi).*

Sadānanda (author of *Advaita Brahma-Siddhi*) is apt to say that Dṛṣtisṛṣtivāda is based on Avacchedavāda whereas Sṛṣtidṛṣtivāda is associated with Pratibimbavāda.[25] Whatever it be, even though Vācaspati is said to have been the pioneer of Avacchedavāda and though he regards the *jīvas* and *ajñānas* as many, yet he does not seem to have believed that each *jīva* perceives its own world or that the world does not have *ajñātasattva*. His view could only be that the *ajñānas* of all the *jī vas* jointly create the world, like the atoms of clay bringing about the pot. When the *ajñāna* of any one *jīva* is destroyed by knowledge, the existing world is also destroyed, but immediately another world is brought about by the *ajñānas* of the remaining *jīvas*. God is regarded as the *upādāna kāraṇa* inasmuch as he is the common object of the *ajñānas*, just as rope is the *upādāna kāraṇa*, of course *vivartopādāna-kāraṇa* of the serpent seen by many in illusion (See *Kalpataruparimala* I. 4.3, (p. 379).

Some thinkers moreover feel that Śaṅkarācārya was not insistent on either the Pratibimbavāda or the Avacchedavāda though he might have employed these concepts for instructing the unenlightened. They believe that Ekajīvavāda was acceptable to Śaṅkarācārya as in the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad. Bhāṣya,* II 1.20 he has presented the analogy of the prince behaving as if he were a hunter's son because he was brought up by a hunter, but he claimed his rights as soon as he realised his real status. *Ātman* by virtue of beginningless *Avidyā* becomes as it were the *jīva* and imagines the whole world which has just *jñātasattva*, or has no existence separate from its perception.[26] This is not convincing and though he employed this analogy as he also did of *ghaṭākāsa* and *jalasūryaka*, yet he did admit the division of God and individual souls and also admitted the objective existence of the world outside,—may be from the empirical point of view. His immediate disciples were keen on stressing this point and so even tried to explain Śaṅkara's definition of *adhyāsa* in conformity with this position of Śāṅkara Vedānta which was their main point of difference from the Buddhist Vijñanvāda. Śaṅkara defined *adhyāsa* as *'Smṛtirūpaḥ paratra pūrvadṛṣṭāvabhāsaḥ'*, which should mean that it is the apparent presentation in the form of memory of something perceived earlier elsewhere. This would not in any way suggest that the underlying thing is the only reality and in that case the theory of error would not be consistent with the metaphysics of Śāṅkara Vedānta. Padmapāda commenting on this says that it is the appearance

of something resembling that which is remembered. But it is not remembered for it very clearly appears as situated in front. The knowledge of this is like memory for it came into existence as a result of the impression (*saṁskāra*) left by the knowledge of that thing which occurred earlier, and to stress this Śaṅkara calls it '*smṛtirupaḥ*'. Vācaspati also stresses that a new indescribable' silver is created which is like the silver that was perceived earlier. Similarly the body etc. superimposed on the self of the nature of Consciousness is indescribable, Of course, if the view of Maṇḍana that the *jīva* is the āśraya of *Avidyā* and the view of Vācaspati that the *jīvas* are many and have their own *ajñānas* are carried to the farthest extreme they would result in the Dṛṣṭi-sṛṣṭivāda and Ekajīvavāda of Prakāśānanda, or even the theory that there are many *jīvas* and each *jīva* imagines his own world. But it is rather hazardous to say that Maṇḍana or Vācaspati propounded this theory. That the world-appearance never existed, does not exist and will not exist is the highest philosophy acceptable to all. Yet each of the great thinkers has his own way of explaining this and it is here that we see a development in their philosophical thinking.

Foot-Notes

1. प्राचीनैर्व्यवहारसिद्धविषयेष्वात्मैक्यसिद्धौ परं संनह्यद्भिरनादरात् सरणयो नानाविधा दर्शिताः
–सिद्धान्तलेशसंग्रह, पृ. ३.

2. (i) यथा यथा भवेत्पुंसां व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि ।
सा सैव प्रक्रियेह स्यात् साध्वी सा चानवस्थिता ॥ –Sureśvara (बृहदा. भा. वा. १.४.४०२)

(ii) अकल्पितवस्तुप्रतिपत्त्युपायतया कल्प्यमानेषु पदार्थेषु विरोधो न दोषावहः, यथा तात्त्विकारुन्धतीप्रतिपत्त्युपायतया नानापुरुषैः कल्प्यमानासु तत्प्राच्योदीच्यादिनक्षत्ररूपासु स्थूलारुन्धतीषु विरोधो न दोषावहः । –Dīkṣita in *Parimala*—both as cited by Kṛṣṇānanda in his *Vyākhyā* on the *Siddhāntaleśasaṅgraha*, p. 4.

3. अत्रोच्यते– नाविद्या ब्रह्मणः स्वभावः, नार्थान्तरम् । नात्यन्तमसती नापि सती । एवमेवेयमविद्या माया मिथ्यावभास इत्युच्यते । स्वभावश्चेत् कस्यचित् अन्योऽनन्यो वा परमार्थ एवेति नाऽविद्या । अत्यन्तासत्त्वे खपुष्पसदृशी न व्यवहाराङ्गम् ; तस्मादनिर्वचनीया । सर्वप्रवादिभिश्चेत्थमियमास्थेया ।

—*Brahmasiddhi* p. 9.

4. *Brahmasiddhi* pp. 9-10.

5. यत्तु कस्याविद्येति जीवानामिति ब्रूमः । ननु न जीवा ब्रह्मणो भिद्यन्ते । एवं ह्याह— 'अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य' –(छा. ६.३.२) इति । सत्यं परमार्थतः, कल्पनया तु भिद्यन्ते । कस्य पुनः कल्पना भेदिका ? न तावद् ब्रह्मणः तस्य विद्यात्मनः कल्पना-शून्यत्वात् । नापि जीवानाम् कल्पनायाः प्राक् तदभावात् इतरेतराश्रयप्रसङ्गात् –कल्पनाधीनो हि जीवविभागः, जीवाश्रया कल्पनेति ।
अत्र केचिदाहुः– वस्तुसिद्धावेष दोषः– नासिद्धं वस्तु वस्त्वन्तरनिष्पत्तयेऽलम् । न मायामात्रे । न हि मायायां काचिदनुपपत्तिः । अनुपपद्यमानार्थैव हि माया । उपपद्यमानार्थत्वे यथार्थभावान्न माया स्यात् । अन्ये तु– अनादित्वादुभयोरविद्याजीवयोर्बीजाङ्कुरसन्तानयोरिव नेतरेतराश्रयत्वमप्रकॢप्तिमावहति इति वर्णयन्ति ।

—*Brahmasiddhi*, p. 10.

6. तथा चोक्तमविद्योपादानभेदवादिभिः–'अनादिरप्रयोजना चाविद्या' इति । तत्रानादित्वान्नेतरेतराश्रयत्वदोषः, अप्रयोजनवत्त्वान्न भेदः प्रपञ्चसर्गप्रयोजनपर्यनुयोगावकाशः ।

7. तस्मादविद्यया जीवा संसारिणः, विद्यया मुच्यन्ते । तेषां च निसर्गजाविद्याकलुषाणां विलक्षणप्रत्ययविद्योदयेनोपपद्यतेऽविद्यानिवृत्तिः । न हि जीवेषु निसर्गजाविद्याऽस्ति । अविद्यैव हि नैसर्गिकी, तस्या आगन्तुकया विद्यया प्रविलयः ।

—*Brahmasiddhi*, p. 12.

8. द्विप्रकारेयमविद्या– प्रकाशस्याच्छादिका विक्षेपिका च । स्वप्नजागरितयोर्विक्षेपिका, सुषुप्ते आच्छादिका लयलक्षणा ।...तस्माद् अग्रहणविपर्ययग्रहणे द्वे अविद्ये कार्यकारणभावेनावस्थिते । स्वप्नजागरितयोरुभे, कारणभूताग्रहणलक्षणा सुषुप्ते इति अविद्याप्रविभाग उपपद्यते । तदुक्तम् ।
कार्यकारणबद्धौ ताविष्येते विश्वतैजसौ ।
प्राज्ञः कारणबद्धस्तौ द्वौ तुर्ये न सिध्यतः ॥ —*Brahmisiddhi*, pp. 149–150.

9. (i) अनिर्वाच्याविद्याद्वितयसचिवस्य प्रभवतो विवर्ता यस्यैते वियदनिलतेजोऽवनयः ।
यतश्चाभूद्विश्वं चरमचरमुच्चावचमिदं नमामस्तद् ब्रह्मापरिमितसुखज्ञानममृतम् ।

—*Bhamati* –Maṅgala st. 1

एका ह्यविद्या अनादिर्भावरूपा देवताधिकरणे (१.३.२६–३३) वक्ष्यते, अन्या पूर्वपूर्वविभ्रमसंस्कारः, तदविद्याद्वितयं सत्त्वासत्त्वाभ्यामनिर्वाच्यं सचिवं सहकारि यस्य तत्तथा । तत्सचिवता ब्रह्मणस्तद्विषयता, तदाश्रयास्तु जीवा एवेति वक्ष्यते ।

--कल्पतरु on the above

(ii) एवमविद्यासहितब्रह्मोपादानं जगत् जायते –भामती, I 1.2

(iii) वाचस्पतिमिश्रास्तु जीवाश्रितमायाविषयीकृतं ब्रह्म स्वत एव जाड्याश्रयप्रपञ्चाकारेण विवर्तमानतयोपादानमिति माया सहकारिमात्रम् । न तु कार्यानुगतं द्वारकारणमित्याहुः । सिद्धान्तलेशसंग्रहः, p. 77

(iv) नाविद्या ब्रह्माश्रया किं तु जीवे, सा त्वनिर्वचनीयेत्युक्तं, तेन नित्यशुद्धमेव ब्रह्म ।
—*Bhamati*, I 1.4 (p. 126)

10. अविद्यात्मिका हि बीजशक्तिरव्यक्तशब्दनिर्देश्या परमेश्वराश्रया मायामयी महासुप्तिः यस्यां स्वरूपप्रतिबोधरहिताः शेरते जीवाः । —Br. sū. SB I. 4-3 (p. 378).

11. यदि तत्र युगपद्भ्राम्यद्बहुपुरुषाविद्याकृतमेकमेव रजतं कस्यचिद् भ्रमनिवृत्तौ पुनर्भ्रमानुवृत्तिस्तदा तदितरसकलपुरुषाविद्याकृतं रजतान्तरमिति साधारण्यमुपपाद्यते तदा स एव न्यायः प्रपञ्चे योजनीयः ।
—*Kalpataruparimala*, I. 4.3 (p. 379)
See also *Siddhāntaleśasaṅgraha*, p. 133—
अस्मिन् पक्षे कस्याविद्यया प्रपञ्चः कृतोऽस्त्विति चेत् ,
विनिगमकाभावात् सर्वाविद्याकृतोऽनेकतन्तुकारब्धपटतुल्यः ।
एकस्य मुक्तौ तदविद्यानाशे एकतन्तुनाशे पटस्येव तत्साधारणप्रपञ्चस्य नाशः ।
तदैव विद्यमानतन्त्वन्तरैः पटान्तरस्येव इतराविद्यादिभिः सकलेतरसाधारण-
प्रपञ्चान्तरस्योत्पादनमित्येके ।

12. दृश्यत्वाद्यनुमानसिद्धानिर्वचनीयस्य जगतः अनाद्यनिर्वचनीया अविद्यैव कारणं, न ब्रह्म तस्य कूटस्थस्य कार्यकारणविलक्षणत्वात् , 'तदेतद् ब्रह्मापूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यम्', 'अयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः' इति श्रुतेः । कथं तर्हि ब्रह्मणो जगत्कारणत्वं श्रुतौ प्रसिद्धम् । जगत्कारणाधिष्ठानत्वेन कारणत्वोपचारात् ब्रह्मकारणश्रुतेरन्यार्थत्वाच्च । 'एकमेवाद्वितीयम्' इति श्रुतेरद्वितीयत्वं तावद् ब्रह्मणः सिद्धम् । तत्कथं संभाव्यतामिति कार्यकारणयोः अभेदस्तावल्लोकसिद्धः । ब्रह्मापि जगत्कारणमिति कथमसंभावना स्यात् इति अद्वितीये संभावनाबुद्धिमात्रप्रयोजनत्वात् तस्याः । न चाज्ञानमपि जगत्कारणं श्रुत्या विवक्षितं तस्य भ्रमनिमित्तमात्रत्वेनैव उक्तत्वात् । कार्यकारणवादस्य वेदान्तबहिर्भूतत्वात् , विवर्तस्यैव वेदान्तवादत्वात् । —*Siddhāntamuktāvalı*, pp. 116-117 (Chowkhamba Orientalia 1975)
सिद्धान्तमुक्तावलीकृतस्तु— मायाशक्तिरेवोपादानं न ब्रह्म, 'तदेतद् ब्रह्मापूर्वमनपरमबाह्यम्', 'न तस्य कार्यं कारणं च विद्यते' इत्यादिश्रुतेः जगदुपादानमायाधिष्ठानत्वेन उपचाराद् उपादानम् । तादृशमेवोपादानत्वं लक्षणे विवक्षितमाहुः ।
—*Siddhāntaleśasaṅgraha*, pp. 78-79.

13. किं जगतः कारणमिति पृष्टे प्राप्ताप्रतिभानिवृत्तिमात्रप्रयोजनतया अज्ञानं कारणमित्यभिहितत्वाच्च —सिद्धान्तमुक्तावली, p 118

14. (i) तथा च प्रमाणप्रश्नोऽनर्थक एवाज्ञानस्य साक्षिणैव सिद्धत्वात् । न चाज्ञानविषयाज्ञाननिवृत्त्यर्थं प्रमाणप्रश्नो युक्त इति वाच्यम् , तदभावात् । अज्ञानस्य प्रमाणेन ज्ञातुमशक्यत्वाच्च तेन तस्य विरोधात् । तदयं तमोदीपन्यायः ।
तथा हि—

अज्ञानं ज्ञातुमिच्छेद्यो मानेनात्यन्तमूढधीः ।
स तु नूनं तमः पश्येद्दीपेनोत्तमतेजसा ॥ —Siddhantamuktavalī, p. 125.

(ii) सविलासाज्ञाननिवृत्तिरित्यस्मदीयाः केचित् , तदापाततरमणीयम् , प्रत्येकसमुदायाभ्याम् व्याप्तेः । Ibid, pp. 126-127
(Cf the view of Prakāśatman in the Vivaraṇa -अज्ञानस्य स्वकार्येण वर्तमानेन प्रविलीनेन वा सह ज्ञानेन निवृत्तिर्बाधः ।)

(iii) एवं ब्रह्मात्मसाक्षात्कारे जाते अज्ञानं तत्कार्यं वा सर्वं यावत् किंचित्तथाध्यस्तं तत्सर्वं तत्र कालत्रयेऽपि नास्तीति यो निश्चयः स्वानुभवसिद्धः स एव तस्य तत्र बाध इत्युच्यते । अत एव प्रतिपन्नोपाधौ निषेधप्रतियोगित्वमनिर्वचनीयत्वमिति संप्रदायविदां लक्षणमपि समञ्जसम् । —Siddhantamuktavalī, p. 128.

(iv) तस्माद्बाधक प्रत्ययोत्तरमध्यस्तस्य त्रैकालिकासत्वनिश्चयो बाध इति सिद्धम् ।
तथा च सुरेश्वरः—
तत्त्वमस्यादिवाक्योत्थसम्यग्धीजन्ममात्रतः ।
अविद्या सह कार्येण नासीदस्ति भविष्यति ॥ Ibid, p. 134

(v) ...तस्माज्जगतस्तुच्छत्वं श्रुत्यनुमतमेव । तदुक्तं गौडैः-
तुच्छाऽनिर्वचनीया च वास्तवी चेत्यसौ त्रिधा ।
ज्ञेया माया त्रिभिर्बोधैः श्रौतयौक्तिकलौकिकैः ॥
वसिष्ठोऽपीममर्थं साश्चर्यवदाह—
अहो नु चित्रं यत्सत्यं ब्रह्म तद्विस्मृतं नृणाम् ।
यदसत्यमविद्याख्यं तत्पुरः परिवल्गति ॥
तथा, अहो नु चित्रं पद्मोत्थैर्बद्धास्तन्तुभिरद्रयः ।
अविद्यमाना याऽविद्या तदा विश्वं खिलीकृतम् ॥ —Ibid, p. 178

15. (i) अत एवाज्ञानस्य जीवोपाधित्वात्तस्य चैकत्वात्तदुपाधिक आत्मा जीवो भवन्नेक एव भवतीत्येकजीववादिनो वदन्ति । —Siddhantamuktavalī, p. 16

(ii) एवं सति एक एवात्मा परिपूर्णः स्वयंप्रकाशानन्दैकस्वभावः स्वाज्ञानकल्पितजीवः संसारीत्यादिशब्दाभिधेयो भवति । न तदन्यः कश्चित् संसारी संभावयितुमपि शक्यत इति स्थितम् । तस्यैवानादिसंसारसञ्चितपुण्यनिचयक्षपितकल्मषस्य वैराग्यादिसंपन्नस्य शास्त्राचार्यप्रसादासादितादरनैरन्तर्यदीर्घकालादिसेवितश्रवणादिसाधनपादपस्य यदा तत्त्वमस्यादिवाक्योत्थात्मसाक्षात्कार उदयमासादयति तदाऽज्ञानं तत्कार्यं सर्वमुपसंहृत्य स्वानन्दतृप्तः स्वे महिम्नि स्थितो मुक्त इति व्यवहारभाग्भवति । तस्यामवस्थायां न तदन्यः कश्चित्संसारी तेनानुभूयमानं 'द्वैतं' वा किञ्चिदस्तीति रहस्यम् ।
—Ibid, pp. 24-25

(iii) किञ्च इन्द्रियाणां प्रमाणत्वेन अज्ञातार्थविषयत्वे वक्तव्येऽधिष्ठानमात्रविषयत्वं प्राप्तम् प्रपञ्चस्य सर्वस्य जडत्वं न अज्ञातत्वाभावात् । —Ibid. p. 33

(iv) दृष्टिसृष्टिवादिनस्तु कल्पितस्याज्ञातसत्त्वमनुपपन्नमिति कृत्स्नस्य जाग्रत्प्रपञ्चस्य दृष्टिसमसमयां सृष्टिमुपेत्य घटादि दृष्टेः चक्षुः संनिकर्षानुविधान प्रतीति दृष्टेः पूर्वं घटाद्यभावेनासङ्गच्छमानां स्वप्नवदेव समर्थयमानाः जाग्रद्गजाद्यनुभवोऽपि न चाक्षुष इत्याहुः ।

—Siddhantaleśasṅgraha, p. 360

16. किं द्वैतं पारमार्थिकमाश्रित्य अज्ञातसत्त्वं साध्यते, उतानिर्वचनीयं नाद्यः प्रत्यक्षादि प्रामाण्यनिरासेन निरस्तत्वात् । अन्त्ये अनिर्वचनीयं प्रथमतः क्वचित् सिद्धं न वा । न चेत् तर्हि दृष्टान्ताभावात् कथमाकाशादेरनिर्वचनीयत्वं साधनीयम् । सिद्धं रज्जुसर्पादिकमिति चेत् , तर्हि तत्र यादृशं सत्वं तादृशमेवाकाशादेः प्रपञ्चस्येति स्थिते विवेचनीयं किमज्ञातसत्त्वं किं वा प्रातीतिकमेव । यद्यज्ञातमपि सत्त्वमाकाशादेः कल्प्यते तदा कथमयं दृष्टान्तो दार्ष्टान्तिके सामञ्जस्येनोपसंह्रियेत विरोधात् ।......

न च त्रिविधसत्त्वाभ्युपगमविरोधः सर्वस्य द्वैतस्य प्रातीतिकसत्त्वमपरित्यज्य तैर्भ्रान्तसन्तोष-मात्रस्य कृतत्वात् प्रातीतिकत्वेऽपि प्रपञ्चस्य भ्रान्तबुद्धिसिद्धावान्तरवैषम्यमाश्रित्य व्यावहारिक-सत्त्वाभिधाना विरोधात् । —Siddhantamuktavali, p. 27–28

17. जीव एव स्वप्नदृष्टवत् स्वस्मिन्नीश्वरत्वादि सर्वकल्पकत्वेन सर्वकारणम् इत्यपि केचित् ।
—Siddhantaleśasangraha pp. 70–71.

18. अत्रमेको दृष्टिसमसमया विश्वसृष्टिरिति दृष्टिसृष्टिवादः ।
अन्यस्तु दृष्टिरेव विश्वसृष्टिः । दृश्यस्य दृष्टिभेदे प्रमाणाभावात् ।
'ज्ञानस्वरूपमेवाहुर्जगदेतद्विचक्षणाः ।
अर्थस्वरूपं भ्राम्यन्तः पश्यन्त्यन्ये कुदृष्टयः ॥' इति स्मृतेश्चेति सिद्धान्तमुक्तावल्यादिदर्शितो दृष्टिसृष्टिवादः । Siddhantaleśasangraha, pp. 355-6.

19. जीव ईशो विशुद्धा चित्तथा जीवेशयोर्भिदा ।
अविद्या तच्चितोर्योगः षडस्माकमनादयः ॥
Siddhantaleśasangraha, pp. 350–352

20. शुक्तिरजतादिवत् संप्रयोगसंस्कारदोषरूपेण अधिष्ठानज्ञानसंस्कारदोषरूपेण वा कारणत्रयेणाजन्यतया कल्पनासमसमयत्वाभावेऽपि ज्ञानैकनिवर्त्यत्वरूपस्य, सदसद्विलक्षण-स्वरूपस्य, प्रतिपन्नोपाधिगतत्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वरूपस्य वा मिथ्यात्वस्याभ्युपगमात् ।
—Siddhantaleśasangraha, p. 357

21. मिथ्याज्ञाननिमित्त इति । मिथ्या च तदज्ञानं च मिथ्याऽज्ञानम् ।
मिथ्येति अनिर्वचनीयता उच्यते । अज्ञानमिति च जडात्मि ।
अविद्याशक्तिः ज्ञानपर्युदासेनोच्यते तन्निमित्तः तदुपादान इत्यर्थः ।

—Pancapadika, p.4,

22. अतो यद्वष्टम्भो विश्वो विवर्तते प्रपञ्चः तदेव मूलकारणं ब्रह्मेति सूत्रार्थः ।
—*Pañcapādika*, p. 78.

23 जीवेश्वरविभागादिकल्पनास्तु पुरुषबुद्धिमात्रप्रभवा अपि शास्त्रेणानूद्यन्ते,
तत्त्वज्ञानोपयोगित्वात् ।......तदाहुर्वार्तिककारपादाः (बृ आ.भा.वा. १/४/४०२)
यथा यथा भवेत्पुंसां व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि ।
सा सैव प्रक्रिया ज्ञेया साध्वी सा च व्यवस्थिता ॥ इति ।
......तदेवं जीवस्योपाधिनाभिभूतत्वात् संसारोपलब्धिः,
परमेश्वरस्य तूपाधिवशत्वात् सर्वज्ञत्वादिकमिति सम्यगुपपद्यते व्यवस्था ।
—*Siddhāntabindu*, pp 30-31 (GOS)

24. अज्ञानविषयीभूतं चैतन्यमीश्वरः, अज्ञानाश्रयीभूतं च जीव इति वाचस्पतिमिश्राः ।
अस्मिंश्च पक्षे अज्ञाननानात्वाज्जीवनानात्वम् । प्रतिजीवं च प्रपञ्चभेदः ।
जीवस्यैव स्वाज्ञानोपहिततया जगदुपादानत्वम् । प्रत्यभिज्ञा च सादृश्यात् ।
ईश्वरस्य च सप्रपञ्च जीवाविद्याधिष्ठानत्वेन कारणत्वोपचारादिति ।
अयमेव चावच्छेदवादः । —*Siddhantabindu* p. 29 (-P. C. Divanji-GOS)

25. भवतु अवच्छेदवादपूर्वकदृष्टि सृष्टिवादः । सृष्टिदृष्टिसम्मतप्रतिबिम्बवादे तु कथं निर्वाहः ।
Advaita Brahmasiddhi, p. 216 (Parimal Publication 1981)

26. वस्तुतस्तु प्रतिबिम्बावच्छेदवादानां व्युत्पादने नात्यान्ताग्रहः तेषां बालबोधनार्थत्वात् । किंतु ब्रह्मैव अनादिमायावशात् जीवभावापन्नः सन् विवेकेन मुच्यते । अत एव उक्तं बृहदारण्यकभाष्ये स्वयमेव भगवत्पादैः...अयमेव एकजीववादाख्यो मुख्यो वेदान्तसिद्धान्तः ।
Advaita Brahmāsiddhi, pp. 211-213 (Parimal Publication, 1981)
मुख्यो वेदान्तसिद्धान्तः एकजीववादाख्यः । इममेव च दृष्टिसृष्टिवादमाचक्षते । अस्मिंश्च पक्षे जीव एव स्वाज्ञानवशाज्जगदुपादानं निमित्तं च, दृश्यं च सर्वं प्रातीतिकम् । देहभेदाच्च जीवभेदभ्रान्तिः ।-- *Siddhāntabindu*. p. 29 P. C. Divanji (GOS)

27. स्मर्यमाणरूपमिव रूपमस्य न पुनः स्मर्यते एव । स्पष्टं पुरोऽवस्थितत्वावभासनात् । पूर्वदृष्टावभासः इति उपपत्तिः स्मृतिरूपत्वे । न हि पूर्वमदृष्टरजतस्य शुक्तिसंप्रयोगे रजतमेवभासते । *Pañcapādikā*, p. 39·

VARDHAMĀNA-SŪRI'S APABHRAṀŚA METRES*

H. C. Bhayani

Introductory

A noteworthy feature of the religious-didactic narrative literature in Prakrit produced mostly by the Jainas of Gujarat from about the tenth century onwards was the increasing use of Apabhraṁśa. One or more complete stories, episodes etc., long or short descriptive passages and individual stanzas in Apabhraṁśa were scattered throughout the work. We have biographies of Tīrthaṅkaras, religious narratives, didactic Prakaraṇas giving stories to illustrate principles of religious conduct and 'treasuries of tales' (*kathākośa*) characterized by this stylistic pattern. *Upadeśamālā-vṛtti* of Ratnaprabha (1082 A.D.), *Maṇoramā-kahā* (1084 A.D.) and *Jugāi jiṇiṁdacariya* (1104 A.D.) of Vardhamāna, *Sthānaka-vṛtti* of Devendra (1090 A.D.), *Ākhyānaka-maṇi-kośa-vṛtti* of Āmradeva (1134 A.D.), *Malliṇāhacariya* of Haribhadra (c. 1160 A.D.), *Kumārapālapratibodha* of Somaprabha (1185 A. D.) may be mentioned out of a host of works of this type.

L. Alsdorf's *Der Kumārapālapratibodha* (1928) was a pioneering study of the Apabhraṁśa parts of such a work. It was admirably systematic and thorough. No other similar study has appeared thereafter.

As a modest effort in that direction, I have attempted in what follows to describe the metres used in the Apabhraṁśa passages of Vardhamāna-sūri's *Maṇoramā-kahā* (= MK.) and *Jugāi-jiṇiṁdacariya* (= JC.).

There are about 160 Apabhraṁśa stanzas in MK. and about 460 such stanzas in JC. There are several irregularities in the numbering of verses in both the texts. In some places the two halves of a four-lined stanza are numbered separately. Elsewhere a single number is given to a passage containing two or more stanzas. The following tables give information in the case of both the texts about (a) the name and type of the metres that are identified, (b) the number of Mātrās per line, (c) the place of occurrence and (d) the total number of stanzas occurring for each metre. For the description and discussion of the metres one can refer to the standard manuals like the *Svayambhūcchanda*, the *Chandonuśāsana* and modern works on the Apabhraṁśa prosody.

* The article is dedicated to Prof. (Mme) Colette Caillat as a mark of homage for her valuable work as an eminent Indologist.

Table I

Metres of the Apabhraṁśa Passages in MK.

Sr. No.	Name & Type	Description	Place of Occurrence	Total no. of stanzas
	Samā Catuṣpadī			
1.	Vadanaka	16 Mātrās per line	I 213 (three stanzas), 219 (C); II 97, 509; III. 163.	7
2.	Paddhaḍī	,, ,,	I 786–797	12
3.	Pādākulaka	,, ,,	I 361	2
4.	Laghu-catuṣpadikā	15 Mātrās per line	I 219 (A.B.)	2
5.	Madanāvatāra	20 ,, ,,	II 284 (two st.) III. 111–118 (four st.),	6
6.	Rāsāvalaya	21 ,, ,,	I 182 (two st.), 193 (A) (two st.), 268, 269, 270, 272 (two st.), 273 (three st.), 274; II. 93–94 (one st.), 95–96 (one stanza), 135–136 (one st.) 325; III 144, 160, 161, 165-169, 512–521.	36
7.	Vastuvadanaka	24 ,, ,,	I 326; II 89–90 (one st.), 137-138 (one st.); III 159, 162, 879–880 (one st.)	6
8.	Dvipadī	28 ,, ,,	III 929–930 (one st.)	

Antarasamā Catuṣpadī			
9. Dohā	13+11 Mātrās in each half	I 191, 213, 221, 275, 276, 278, 329, 344, 511, 678, 694; II 194; 195, 236, 456, 457, 458, 461; III 104, 511, 522, 537, 568, 838–855, 1017.	42
10. Cūḍāla-Dohā	13+16 Mātrās in each half	I 193 (B), 202.	2
11. *Ṣaṭpadī*	10+8+13 Mātrās in each half	I 798.	1
The Short Dvipadī			
12. Manthāna	10 Mātrās per line	III. 786–791 (14 distichs)	14
Dvibhaṅgī			
13. Mātrā + Dohā	15+12 (or 11) +15+19 (or 11) + 13 + 1+113 + 11	I 266–267 (1 st.), 519-526, 746; III 925–26 (1 st.), 927-28 (1 st.)	12

CRITICAL REMARKS

No. 1. I 218 and 219. The fourth Pāda of the first stanza under 218 is defective. The episode of the Dispute Between the Seasons has clear indications of having a folk-tale origin. Hence these verses bear clear dialectal traits. The second stanza under 219 is made up of Vadanaka and Laghu-Catuṣpadikā. The latter has been very frequently used for Old Gujarati verse narratives (see for example Bhayani and Nahta, 1975, Introduction. p. 15; text, pp. 95-97) and for epigrammatic poetry, and it also holds sway in traditional and folk poetry, e.g. in the summing-up verse of a prose tale and in nursery rhymes. At II 97 Vadanka functions as the concluding piece (*Ghattā*) of a verse passage (*Kaḍavaka*). At II. 97 and II 509 it is used to describe the condition of love in separation *(viraha)*. III 163 is a gnomic verse cited from some earlier source.

No. 2. Paddhaḍī is used for the main body of the Kaḍavaka at I 786-797. That Kaḍavaka is a hymn to the twentyfour Tīrthaṅkaras. For a similar use of Paddhaḍī see Svayambhū, 1962, pp. 96-99; for the use of Vadanaka, Pāraṇaka and Paddhaḍī for the main body of the Kaḍavaka, see Bhayani, 1952, Introduction, pp.94-97.

No. 3. The language of I 361 shows some dialectal ('Proto-Hindi') traits.

No. 4. See remarks under 1 above.

No. 5 In II 284, the fourth Pāda of the first stanza and the second and the fourth Pāda of the second stanza are textually defective. The passage under III 111-118 also has some inaccuracies. The language of such descriptive Madanāvatāra verses is usually Prakritized. It has been conventionally used to describe wealth of wild flora. See for example Svyambhū's *Paumacariya* III 1, Vijayasena-sūri's, *Revantagirirāsu*, second Kaḍavaka (wherein as in MK. III 111-118 Mount Girnar is described in a Dvibhaṅgī type of metre, one of its constituent being Madanāvatāra).

No. 6. The Rāsāvalyas seem to be used mostly in passages describing emotional condition of a character or tense moments in a narrative. This characterization applies to I 182, 193; to the verses II 93 96 (with 97 as the summing-up verse in Vadanaka) and I 135-138. The verses from the story of Candanabālā (I 268-272; 273-274) give the impression of a composition partly executed as a Rāsaka. II 325 is a citation. III 144 is a summing-up verse. III 160-169 is a sermon on chastity. III 512-522 is a hymn to the Tīrthaṅkara Śāntinātha.

Rāsāvalaya was the standard metre of the Apabhraṁśa poetic genre Rāsābandha or Rāsaka. The MK. Rāsāvalaya passages are

valuable in view of the fact that the rich Rāsaka literature of Apabhraṁśa is totally lost except a single late specimen, viz, the *Saṁdeśa-rāsaka*.

No. 7, Vastuvadanaka is used in MK. for the summing-up verse of a story at I, 326. Elsewhere it is used for variation. In the later regional traditions, Vastuvadanaka forming the first constituent of a two-unit strophic metre called Ṣaṭpada (or Kāvya or Sārdha-Chandas) became very popular, especially for gnomic verses.

No. 8. Dvipadī, which has been frequently used in Apabhraṁśa Sandhibandhas, either as a Kaḍavaka-opening piece or for variation, seems to have declined in popularity after the eleventh century.

No. 9 Dohā is frequently used for sentential sayings, proverbs and bons mots. Many of the Dohā verses in MK. are apt illustrations of the figure Arthāntaranyāsa. Sometimes it is used to highlight some important moment or the conclusion in a narrative. At III, 522 Dohā occurs in the Ghattā. III, 838-855 is a hymn to Pārśvanātha composed in Dohās. The total does not include the figure of Dohās occurring as the second unit in the strophic metre Raḍḍā.

No. 10. Actually Cūḍāla-Dohā, as the name signifies is a 'Crested Dohā' because in it each half of the Dohā is extended by five Mātrās. This seems to be a later development. The instances we find in MK., JC. and the *Mūlaśuddhivṛtti* (p. 164, v 168) are the earliest known occurrences of this metre. Later on we find one instance cited in the *Siddhahema* (VIII 4, 419 : 6th illustration) and two instances in the *Saṁdeśarāsaka* (vv. 112, 114). The Cūḍāla-Dohā is defined and illustrated by the *Kavidarpaṇa* (II 17), *Chandaḥkośa* (26) and *Prākṛta-paiṅgala* (I 167 168), See also Bhayani, 1945, pp. 64-65.

No. 12. The short Dvipadīs have been conventionally used as variation metres in the Sandhibandha and usually they are used to describe a festive occasion, a battle-scene or similar episodes.

No. 13 At I 519-526 Raḍḍā is used for a hymn to the Tīrthaṅkara Candraprabha, I 746 is a gnomic verse. Elsewhere it is used narratively.

The passages I 519-526, I 785-798, III 512-522 and III 838-855 are hymns sung before the images of Tīrthaṅkaras and as such are self-sufficient poems. Of these the second and the third constitute a regular Kaḍavaka that ends with a Ghattā.

Table II

Metres of the Apabhraṁśa Passages in JC.

Sr. No.	Name and Type	Description	Place of Occurrence	Total No of. stanzas
	Samā Catuṣpadī			
1.	Vadanaka	See Table I,	38, 39, 96–98, 657, 1419–1420, 2296–2299. 2495–2505 (in a Kaḍavaka).	23
2.	Paddhaḍī	,,	1721–1729	$9\frac{1}{2}$
3.	Pādākulaka	,,	988–989	2
4.	Rāsāvalaya	,,	138, 443, 1070, 1335–1336 (one st.), 1417–1418 (one st), 1719 1720 (one st.), 1730–53 (12 st.) 1758–1759 (one st.), 2648, 2649, 2654–2684. 2692–2699, 3081-3086 (3 st.).	63
5.	Vastuvadanaka	,,	31, 873–874 (one st.)	2
6.	Dvipadī		869–870 (one st.).	1

5.	Vastuvadanaka	—	31, 873-874 (one st.)	[illegible]
7.	Dohā	See Table I	448, 1715, 1760, 1761, 2269 (p. 205), 2507.	6
8.	Cūḍāla-Dohā	,,	36	1
9.	*Ṣaṭpadī*	,,	2506 (as a Ghattā)	1
	Dvibhaṅgī			
10.	Raḍḍā	,,	1375-1384, 1401-1415, 2350-2495, 2517-2553, 2557-2647, 3537-3560.	320
11.	Dohā + Vastuvadanaka	See individual descriptions	1067-1069 (one st.)	1
	Daṇḍaka			
12.	Anaṅgaśekhara	u— 23 times	2554-2556 (one st.)	1

CRITICAL REMARKS

The observations made above about the functions of various metres in MK. hold good in the case of JC. also. Some special remarks follow.

No. 1. vv. 2495-2506 make up a Kaḍavaka. It is a hymn to Ṛṣabha.

No 2. Paddhaḍī is used at vv. 1721-1729 for variation with the Rāsāvalaya.

No. 4. We have three long passages in Rāsāvalaya. vv. 1730-1753 describe female beauty, vv. 2659-2684 describe seasons. vv. 2692-2699 describe Bharata's repentant mood and Ṛṣabha's observations.

No. 10. Raḍḍā is extensively used in JC. We have a total of 320 vv. vv. 1375-1384 describe the eight Prātihāryas, vv. 1401-1415 describe Marudevī's worries about Ṛṣabha's plight and Bharata's consolation. vv. 2350-2495 and 2517-2553 describe the episode of the battle between Bharata and Bāhubali. vv. 3537-3560 contain a hymn to the twentyfour Tīrthaṅkaras. Vardhamāna-sūri's extensive use of Raḍḍā for the narrative purpose probably set a model for Haribhadrasūri who later on composed his *Neminähacariya* entirely in Raḍḍās. Ratnaprabha also described in his commentary on the *Upadeśamālā* the battle between Bharata and Bāhubali in the Raḍḍā metre (folios 65-68, vv. 85-108).

REFERENCE WORKS

Alsdorf L. (ed.)	*Der Kumārapālapratibodha*, 1928.
Bhayani H. C.	*Introduction to the Saṁdeśarāsaka*, 1945. (See under Muni Jinavijaya)
Bhayani H. C. (ed.)	*Paumacariya* of Svayambhūdeva, Part-I, 1952.
Bhayani H. C. and Modi M. C. (ed.)	*Nemināhacariya* of Haribhadra, Vol. I, 1970; Vol. II. 1971.
Bhayani H. C. and Nahta Agarchand (ed.)	*Prācīna Gurjara Kāvya Saṁcaya*, L.D. Series. 40, 1975.
Dalal C. D. (ed.)	*Revantagiri-rāsu* of Vijayasena-sūri (in *Prācīn Gurjara Kāvyasaṁgraha*, 1920).
Bhojak Amritlal (ed.)	*Mūlaśuddhi-prakarṇa* of Pradyumna-sūri with commentary by Devacandrasūri, Prakrit Text Society Series 15, 1971.
Haribhadra	See under Bhayani and Modi, 1970-1971.

Hemasāgara-sūri (ed.) *Upadeśamālā* (with Ratnaprabha-sūri's commentary), 1958.

Muni Jinavijaya (ed.) *Saṁdeśarāsaka* of Abdula Rahamāna, Singhi Jain Series 22, 1945.

Pagariya Rupendrakumar (ed.) *Maṇoramā-kahā* of Vardhamāna-sūri', L. D. Series 93, 1983.

Pagariya Rupendrakumar (ed.) *Jugāi-jiṇiṁda-cariya* of Vardhamāna-sūri, L. D. Series 104, 1987.

Ratnaprabha-sūri See under Hemasāgara-sūri, 1958.

Svayambhū See under Bhayani, 1952.

Vardhamana-sūri See under Pagariya, 1983, 1987

Velankar H. D. (ed.) *Chandonuśāsana* of Hemacandra, 1961.

Velankar H. D. (ed.) *Svayambhucchandas* of Svayambhū, 1962.

Velankar H. D. (ed.) *Kavidarpaṇa* 1962.

Velankar H. D. (ed.) *Chandaḥkośa* of Ratnaśekhara-sūri (= Appendix II to *Kavidarpaṇa*), 1962.

Vijayasena-sūri See under Dalal 1920;

Vyas B. S. (ed.) *Prākṛta-paiṅgala* Vol. II, 1959.

ORIGIN AND DEVELOPMENT OF JAINA SANGHA

J. C. Sikdar

After Ṛṣabhadeva there appear the names of the following twenty three Tīrthaṅkaras in the Jaina purāṇic tradition, viz. Ajita, Sambhava, Abhinandana, Sumati, Padmaprabha, Supārśva, Candraprabha, Puṣpadanta Śītala, Śreyāṁsa, Vāsupūjya, Vimala, Ananta, Dharma, Śānti, Kunthu, Araha, Malli, Munisuvrata, Nami, Nemi, Pārśvanāth and Vardhamāna.[1] But it is not possible to make a comparative study of the life of the twenty one Tīrthaṅkaras from Ajita to Nemi with the historical background in the absence of genuine historical documents regarding their historicity. Nevertheless, some evidences of the historical existence of the last two Tīrthankaras- Pārśvanātha and Vardhamāna or Mahāvīra are available to throw some light upon the historical existence of the sect of Pārśvanātha and the rise of Jaina śangha at the time of Mahāvīra under his spiritual leadership. It should be kept in view that the study of the sect of the twenty third Tīrthaṅkara and that of the last one will not be complete in the present state of the Jaina Āgamas, but some portions of them give some ideas about the actual position of Jaina Saṅgha in the beginning of its formation.

Pārśvanātha and His Historicity

According to the Jaina tradition,[2] Pārśvanātha was born in the royal family of King Aśvasena and queen Vāmādevī of Vārāṇasī and he took to asceticism by renouncing the worldly life at the age of thirty. After his seventy year's ascetic life he attained nirvāṇa (liberation) by observing Saṁlekhanātapa for a month[3] at Sametaśikhara at the age of one hundred, at a time two hundred and fifty years before the nirvāna of Mahāvīra,[4] having fulfilled his glorious mission as Tīrthaṅkara.

Since Herman Jacobi[5] gave the convincing proof of the historical existence of Nirgrantha sect, flourishing at a period prior to the time of Mahāvīra and accepted Pārśvanātha as a historical person on the basis of the evidences of the Jaina and Buddhist canons studied by him with deep critical historical acumen the scholars began to accept the historicity of Pārśvanātha and the Jaina tradition of the attainment of his nirvāṇa two hundred and fifty years earlier than that of the last Tīrthankara, Mahāvīra.

Jocobi holds the view that "we cannot......without doing violation to the tradition, declare Mahāvīra to have been the founder of Jainism. But he is without doubt the last prophet of the Jainas, the last Tīrthaṅkara. His predecessor, Pārśva, the last Tīrthaṅkara but one, seems to have better claims to the title of founder of Jainism ...Followers of Pârśva are mentioned in the Canoncial books.....This seems to indicate that Pārśva was a historical person; but in the absence of historical documents we cannot venture to go beyond a conjecture."[6]

In addition to this view, he advances further arguments, while discussing cāturyāma of Pārśvanātha in contradistinction to Pañcamahāvrata of Mahāvīra by making reference to Cāturyāmasaṁvarasaṁvuto of Nigaṇṭha Nāṭaputta, contained in the Pali texts and the Uttarādhyayana Sūtra XXIII that "Pārśva was a historical person, is now admitted by all as very probable."[8] "The records of the Buddhist canon are not repugnant to our views about the existence of the Nirgranthas must have been an important sect at the time when Buddhism took its rise. This may be inferred from the fact that they are so frequently mentioned in the pitakas as opponents or converts of Buddha and his disciples; as it is nowhere said or even merely implied that the Nirgranthas were a newly founded sect, we may conclude that they had already existed at a considerable time before the advent of the Buddha."[9] "This conclusion is well supported by the fact that Makkhali Gośāla, a contemporary of Buddha and Mahāvīra divided mankink into six classes"[10] of which "according to BuddhaGhoṣa,[11] the third class contains the Nirgranthas".[12]

According to Jacobi, the name 'pūrva,' given to a part of the canon itself testifies to the fact that the Pūrvas were suppressed by a new canon, for 'pūrva' means former, earlier, etc.[13] The existence of the Pūrvas suggests the existence of a previous community.

It is apparently clear from the views of Jacobi that the solution of the problem of the historicity of Pārśvanātha hinges upon the historical existence of the Saṅgha of his Paramparā led by his followers, (pārśvāpatyīyas), their ācāra (conduct) and Śrutas (Pūrvaśrutas) followed by them prior to Mahāvira.

The spiritual heritage which Mahāvīra obtained was that of the tradition of Pārśvanātha. This heritage is mainly of three kinds, viz. Saṅgha (Monastic Order), Ācāra (conduct) and Śruta (Scripture).[14]

In both the Digambara and Śvetāmbara canons it is stated that Pārśvanātha was born at Kāśī and attained nirvāṇa at Sametaśikhara (Paraśanātha hill in Bihar). This much is undoubtedly known from both the sources that the field of religious propagation of Pārśvanātha was Eastern India–mainly Northern and Southern parts of Bihar lying on the north and south of the Ganges respectively. But it is not possible to determine the boundary of his Vihārabhūmi (field of his mission). Only it can be indistinctly made clear on the basis of the Āgamic reference to the limits of the field of mission of the Pārśvāpatyiyas (his followers) and the Bnddhist works :

It is come across in the Būddhist texts that 'appa Śākya, the uncle of the Buddha,[15] a resident of Kapilavastu[16] (in Nepal) was a Nirgrantha Śrāvaka.[17] It appears from this fact of the existence of the Nirgrantha Śrāvakas in Kapilavastu that Nirgranthadharma flourished historically in the Śākhya land in the period earlier than that of the Buddha.

At Śrāvasti (Sāhet Māhet)[18] which was situated on the bank of Acirāvatī, lying to the south of Nepal, there took place the meeting between Keśī Śramaṇa of Pārśvanāthaparamparā and the chief disciple of Mahāvīra, Gautama Indrabhuti.[19] This Keśī initiated king Paesī and his charioteer to Nirgranthadharma[20] at Seyaviya[21] which is indentified with Śetavīya of the Bauddha Piṭaka, lying at a distance not far from Śrāvasti. During the life time of Mahāvīra the Pārśvāpatyīyas flourished at Vaiśāli (present Vesarh[22] of Mazaffarpur District, Bihar), Kṣatriya Kuṇḍagrāma (present Vāsukuṇḍ)[23] and Vāṇijyagrāma (present Vāṇiagaon[25] a quarter of greater Vaiśāli).

The parents of Mahāvīra were Pārśvāpatyīyas.[25] It is not surprising if his elder brother, Nandivarddhana, etc. were also Pārśvāpatyīyas. It is said that the father of Mahāvīra used to visit Duipalāsa Caitya which might have been sanctified by the image of Pārśvanātha.

At Rājagṛha (modern Rajgir) Mahāvīra[26] heard through the mouth of Indrabhūti about the news of the religious discussion between the Pārśvāpatyīya theras (monks) and the Śrāvakas (lay worshippers) of Tuṅgikā (Tungi)[27] at Puṣpāvati caitya.

On the basis of these scanty surviving (preserved) informations it can be said without doubt that some villages and towns of the north and

south of the Ganges as found in the account of religious tours and propagation of religion of Mahāvīra were also the fields of religious tours and propagation of religion of the Nirgranthas belonging to the Pārśva-paramparā. In this way many referances are come acrross in the Āgamas to the meeting of Mahāvīra with the Pārśvāpatyīyas at Rājagṛha, etc.

According to Dharmānanda Kośambī Gautama Bodhisatta practised the austerity of Samādhimārga of Ālāra. Having left the palace, he first went to the hermitage of Ālāra and made study of Yogamārga. The latter taught him seven steps or stages of attaining Samādhi. Next he went to Udraka Rāmaputra and learnt eight stages of attaining Samādhi, but he was not satisfied with this attainment because the conflict of human life was not resolved by this Samādhi. Then he came to Rajagṛha from the hermitage of Udraka Rāmaputra. There he perhaps liked the Cāturyāma saṁvaras of the Śramaṇas by staying in their midst, for it is observed that he accommodated these four vows in Ārya Aṣṭāṅgikamārgas formulated by him on the attainment of his spiritual enlightenment. It may be surmised from this evidence that the Buddha fully accepted the four vows of Cāturyāma of Pārśva.[26]

On this point Pandit Sukhlalji says that the purpose of Dharmānanda Kośambī was to point out this thing in Cāturyāma that the Buddha made the development of the tradition of Cāturyāmadharma of Pārśva[29] in some form. He holds the view that the Buddha narrated the account of his practice of asceticism and religious conduct,[30] prior to the time of his attainment of Buddhatva (enlightenment), which appears to be similar to the religious conduct[31] of the Nirgranthas.[32]

When the reference to the Nirgrantha Śrāvaka, Vappa Śākkya of Kapilāvastu and some technical words (Pāribhāṣika Śabda)[33] regarding conduct and knowledge of reality recorded in the Bauddha Piṭaka, which are found in the Nirgrantha teachings only, are taken into consideration, then there does not remain any doubt to accept as such that the Buddha, at least for some time, accepted the religious tradition of Pārśvanātha. The last book of Prof. Dharmananda Kośambī." Pārśvanātha cā cāturyāma Dharma" (pp. 24, 26) indicates such belief.[34]

It seems from an account of the early ascetic life of the Buddha as given in the Mahāsiṁhanāda sutta that he also was first initiated in Cāturyāmadharma of Pārśvanātha, for the description of his asceticism -rukṣatā (lukho), jugupsā (jegucchā), pravivikto (pavivitto)[35] etc. throws some light upon the four vows of Cāturyāmadharma.

In the Pali, Piṭaka it is stated that once Ajātaśatru, the king of Magatha, told the Budda about his meeting with Nigaṇṭha Nāṭaputta and his question on Saṁdṛṣṭika Śrāmaṇyaphala. The latter explained : 'Cāturyāma Saṁvar- saṁvuto' to the king in this manner :

"Nigaṇṭho Nāṭaputta maṁ etadovāco-idha Mahārāja, Nigaṇṭho Cātuyāmasaṁvarasaṁvuto hoti, Kathaṁ ca Mahārāja Nigaṇṭho Cātuyāmasaṁvarasaṁvuto hoti ? Idha Mahārāja, Nigaṇṭho Sabbavārivārito ca hoti, sabbavāriyutto ca, sabbavāridhuto ca, sabbavāridhuṭo ca/ evaṁ ca Mahārāja, Nigantho Cātuyāmasaṁvarasaṁvuto hoti/yato......Mahārāja, Nigaṇṭho evaṁ Cātuyāma saṁvarasaṁvuto hoti, ayaṁ vuccati, Mahārāja; Nigaṇṭha gathatto ca, Yatatto ca ṭhitatto cāti/"[37]

Dr. Muni Nagarajaji has interpreted the meaning of the word 'Vāri' of the statement 'Sabbavārivārita' as water and that of the word 'vāri' of the statement 'Sabbavāriyutto', etc. as sin (pāpa).[38]

It is clear in this matter that he has followed the version of the translation of other translators of the Dīghanikāya in this regard.[39]

If once this meaning of the word 'Vāri' in 'Sabbavārivārita' is written in this sense, it would be proper to accept the same meaning of it in the case of the statement 'Sabbavāriyutto', etc. But all the translators have accepted the meaning of the word 'vāri' as sin (pāpa) elsewhere. This much is known from this interpretation that one meaning of the word 'Vāri' as sin (pāpa) was desirable to all scholars. Then why this meaning 'Sin' for Vāri is not accepted in the case of the first Samastapada "Sabbavārivārito" ?

It is proper to take such a meaning of the word 'Vāri' because Mahāvīra prohibited cold water but not all kinds of water. And at the time of his taking initiation he took the vow by renouncing all sins; its name was sāmāyika cāritra. "Tao ṇaṁ samaṇe jāva loyaṁ karittā siddhāṇaṁ namukkāraṁ karei, savvaṁ me akaraṇijjaṃ pāvakammaṁ ti kaṭṭu sāmāiyaṁ carittaṁ paḍivajjai."[40]

According to the Sūtrakṛtāṅga, it is accepted as such that he first of all gave the teaching of Sāmāyika. Not only this, but it is stated in this work in connection with the eulogy of Mahāvīra in this way :

"Sa vāriya itthi Sarāibhatta uvahāṇavaṁ du......logaṁ vihitta aparaṁ paraṁ ca savvaṁ pabhū vāriyasavvavārī."

It becomes very much clear from this eulogy that the meaning of the word 'Vāri' is sin because that which is fit for prohibition is 'Vāri'. The one who has prohibited (or renounced) all kinds of sin is vāriyasavvavārī".

8. S.B.E. XLV, p. XXI.
9. S.B.E. Vol. XLV, p. XXII.
10. Sāmaññaphala Sutta, Dīghanikāya II, 20.
11. Sumaṅgala Villāsini, Pt. I, p. 161, Buddha Ghoṣa
12. S.B.E. Vol. XLV, p. XXIII.
13. S.B.E. Vol. XXII, Introduction, p XLIV.
14. Cār Tīrthaṅkara, Pandit Sukhlalji, p. 33 (Gujarati).
15. Aṭṭhakathā of Mūlasutta 2/474.
"Vappati dasabalassa culladita Sayāma Saṁskaraṇa 1"
16. Aṅguttara Nikāya, Catuṣkanipāta, Vagga 5.
"Ekaṁ samayaṁ bhagavā Sākkesu viharati kapilāvatthummi 1 atha so vappo sākko nigaṇṭhasāvago iti".
17. Ibid.
"The Dictionary of Pāli proper Names', Malalaśekhara, vol. II, p. 832.
18. The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India, p. 119, Nandalal Dey.
19. Uttarādhyayana Sūtra 23.
20. Rāyapaseṇiya Sutta, 54 (See p. 330 edited by Pandit Bechardasji).
21. Ibid., p. 274.
22. 23. 24. See Vaishāli Abhinandan grantha, p. 92.
See the Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India, Nandalal Dey, for the identification of Vaishālī.
25. "Samaṇassa Bhagavao Mahāvirassa ammapiyaro Pāsāvaccijj samaṇovāsagā Yāvi hotthā 1", "Ācārānga II, Bhāvaculiā 3, Sūtra 40.
26. Teṇaṁ Kāleṇaṁ...Tuṅgiyāe nagarīe bahiyā pupphavatīe ceiehpasāvaccejjā therā bhagavaṁto samaṇovāsehiṁ imāiṁ eyerūvaiṁ Vāgaraṇāiṁ pucchiyā...etc."
27. 'Śramaṇa Bhagavān Mahāvīra,' Kalyānavijayaji, p. 371.
28. 'Pārśvanātha Kā Cāturyāmadharma', Dharmananda Kośambī, p. 28.
29. Cār Tirthaṅkara, p. 155. (37-38).
30. Cār Tīrthaṅkara, Pandit Sukhlalji, pp. 36-37.
31. Ibid., p. 38.
32. Compare Daśavaikālika, Chapter 3, 5-1, and Majjhimanikāya, Mahāsiṁhanādasutta.
33. "Puggala, āsava, saṁvara, uposatha, sāvaka, uvāsaga, etc. The word 'Puggala' is found to be used in the Bauddha Piṭaka from the very beginning in the sense of Jīvavyakti (individual soul or personality) (Majjhimanikāya 114).

The commentator interpreted the meaning of vāriya of the gāthā, 'Vāriyasavvavārī' as vāritavān. This meaning was followed by the Cūrṇikāra.

Even reaching closely the meaning of these two words 'Vāri' in two cases, the straight meaning of the word 'Vāri' as sin cannot be made, in a real sense both point to one and the same thing.

"Vāritavān śiṣyān hiṁsānṛtasteyaparigrahebhya iti......Sarvasmādakṛtyādātmānaṁ śiṣyāṁśca vāritavāniti...... sarvavārī. sarvavāraṇaśīla ityarthaḥ"[41]

"Prabhuḥ bhagavān sarvavāram bhauso nivāritavān etaduktaṁ bhavati, prāṇātipātaniṣedhādikaṁ svato' anuṣṭhāya parāṁśca sthāpitavān"[42]

So the direct meaning of the word 'Vāri'[43] is prohibited or fit for prohibition.

It would be correct, if the meaning of the word 'Vāri' found in the reading of the Piṭaka is accepted in the sense of sin in all places.

Here it is also proper to see the 58th gāthā-of Isibhāsiyāiṁ, supporting the meaning 'sin'.

"Savvattha vārae dante savvavārihiṁ vārie.
savvadukkhappahīṇe ya siddhe bhavati nirae."[44]

Foot-Note

1. Kalpasūtra, 190-200, pp. 247-275;
   Tiloyapaṇṇatti, pt. I, vv. 510-519, pp. 206-7.
   Triṣaṣṭhiśalākāpuruṣa, Hemacandra, 1410 parvas.
2. Kalpasūtra, 151, p. 217.
   Tiloyapaṇṇatti, 548, p. 210.
3. Kalpāsūtra, 159, p. 225.
4. "Pāsassa duvālasavāsasayṁ vikkaṁtāiṃ terasamassa vāsasayassa ayaṁ tīsaime saṃvacchare kāle gacchai ", Ibid., 7. 169.
   "Mahāvīrassa......nava vāsasyāiṁ Vikkamtāiṁ......
   āsīme samvacchare kāle gacchai, etc. 1" Ibid...6. 148.
   = (1230-980) - 250 years.
5. That Pārsvā was a historical person is now admitted by all as very probable.........1"
   SBE., vol. XLV. Jacobi Introduction 6.
6. Studies of Jainim, Part-41, H. Jacobi, p. 6.
7. Sāmaññaphala Sutta, Dīghanikāya, pt I.
   Nigganṭha Nāṭaputtavādo 5, 28, p. 50.

In the Jaina paramparā this word 'Puggala' is generally used in the sense of non-living matter or atom. Even being so, its meaning as accepted by the Bauddha Piṭaka, i.e. individual soul, is found in the Bhagavatī Sūtra (8.10.361) in the sense that Jīva is poggalī and poggala also and in the sūtra 20.2.665 as the synonymous word of Jīva (soul), while in the Daśavaikālika Sūtra 5.1.73 the word "poggala" is used in the sense of flesh which is related with the body of living beings (bahu-aṭṭhiyaṁ puggalaṁ). It is noteworthy that this word 'Puggala' is not come across in any old available sūtra except the Jaina-Bauddha sūtras.

Āsava and Saṁvara : These two words have mutually opposite meanings. Āsava denotes the suffering (Kleśa) of Soul, while 'Saṁvara' indicates the stoppage of it and the means of stopping it. Both the words are found in the Jaina Āgamas (Sthānāṅga, 1. Sthāna; Samavāyāṅga, 5 Samavāya, Tattvārthādhigamasūtra 6.1.2; 8-1, 9-1 and the Bauddha Piṭaka (Majjhimanikaya 2) in the same sense.

The word 'Uposatha' indicates particular upavrata (sub-vow) of the lay worshipper which is come across to be used in the Bauddha piṭaka (Dīghanikāya 4) and the Āgamas from the very beginning (See Uvāsagadasāo).

The two words 'Sāvaga' and 'Uvāsaga' are found to be used in some form or other in the Bauddha Piṭaka (Dīgnikāya and the Āgamas) from the very beginning. In the Bauddha paramparā the meaning of the word 'Sāvaga' is the direct 'Bhikṣu' disciple of the Buddha (Majjhimanikāya), whereas, in the Jaina paramparā the word 'Upāsaka' is used in the sense of the lay worshipper.

Having left the household life, if some person becomes a monk, then the one and same sentence is applied by usage to indicate this meaning, which is found in the both Piṭaka and the Āgama. It is this "Āgārasmā anāgāriyaṁ pavvajjanti (Mahāvagga) and Āgārāo anāgariyaṁ pavvaittae I" (Bhagavati Sūtra 11.12.431.)

Here a few words have been compared as only examples. There is a good scope for consideration of their details. The similarity of the above-mentioned words are really old, there is no such possibility of their accidental occurrence. For this reason one common source should be found out any how by reaching the root of this similarity. Perhaps it indicates the paramparā of Pārśvanātha. Cār Tīrthaṅkara, f Note No. 15, pp. 36-37, Pandit Sukhlalji

34. Ibid.
35. Abhijānāmi kho paṇāhaṁ, Sāriputta, Cāturaṅgasamannāgataṁ Brahmacariyaṃ Caritā /"
"Tapassī sudaṁ homi paramatapassī, lūkho sudaṁ homi paramalūkho, jegucchī, sudaṃ homi paramajegucchī, pavivitto sudaṁ homi paramavivitto !"
Mahāsiṃhanānda Sutta, Majjhimanikāya, 1, pp. 109 ff.
36. Really speaking Cāturyāmika instruction was of Pārśvanātha.
37. Sāmaññaphalasutta;
Nigaṇṭhanātaputtavādo,
Dīghanikāya, p. 50.2.21.
36. Anuśīlan, p. 454.
39. See the English translation of Dīghanikāya, S.B.E., II, p. 74
Hindi Traslation of Śrī Jagadish Kāśyapa, p. 21
In the Pālikoṣa also the meaning of 'vāri' in 'Vārivārita' has been written as water.
40. Ācārāṅga Sutta, 2. 178, p. 424.
41. Sūtrakṛtāṅga, Cūrṇi 6. 28.
42. Ibid., Ṭīkā, 6. 28
43. Prof. Dr. H. Bhayani has suggested that in tha words 'Cori' derived from caurya, 'madhuri' from mādhurya, 'deśī' from deśya and 'karisi' from kariṣyati, etc. there is found the use of 'i' or 'ya'. According to this rule, the form of the word 'Vārya' can be used as 'Vāri.
44. Isibhāsiyāiṃ 29. 19.

RASA AND ITS PLEASURABLE NATURE

V. M. Kulkarni

Bharata nowhere in his *Nāṭya-śāstra* makes any explicit statement that the *rasa* by its very nature is pleasurable. There are, however a few clear indications in the text of *Nāṭyaśāstra* of its pleasurable nature. The Indian tradition of the origin of the drama as preserved in the *Nāṭyaśāstra* says : *Nāṭya*, the completely new form of literature was created as a *krīḍanīyaka* (lit. a play-thing, pastime, recreation) to give pleasure to the eyes and ears alike *(dṛśyam, śravyañca)*.[1] It was meant to give courage, provide pastime, pleasure, friendly or salutary advice, etc.[2] It was also intended to give relief or aesthetic repose to persons afflicted with grief, exhausted with work, or overpowered with sorrow or distressed through weakness caused by different religious practices including fasts *tapasvinām*.[3]

Dhanañjaya, who in his famous work, *Daśarūpaka*, gives an abstract of Bharata's *Nāṭyaśāstra* explicitly states that the *rūpakas* (the ten types of drama) overflow with joy or delight.[4]

Dhanika, his brother and commentator comments in his *Avaloka* : Aesthetic enjoyment consisting of supreme joy that is inwardly experienced or felt is the real purpose of the ten forms of drama, and not merely knowledge of the three goals of human life, etc. as the case in the *Mahābhārata* (Itihāsa).[5]

Some modern scholars, however, cite Bharata's definition and description of ideal spectator :

"An ideal spectator at a dramatic performanace is one who, when (the character) is pleased becomes himself pleased, when (the character) is angry becomes himself angry, when (the character) is frightened or terrified becomes himself frightened or terrified."[6]

Also, "Ideal spectators at a dramatic performance are those who, when (the characters) are depressed become themselves depressed, when (the characters) are pleased become themselves pleased, when (the characters) are in sorrow, are themselves in sorrow".[7] And, they interpret it to support their own feeling that it was Bharata's view that some *rasas* are pleasurable and some others painful.

It should be noted that Bharata does not speak here about the nature of *rasa* - whether it is pleasurable or painful or whether it is both-but of the essential quality of sympathy that a spectator or reader must have. Unless gifted with sympathy he cannot respond to the scenes and situations presented on the stage or in the poem and cannot establish what has aptly been called by Abhinavagupta the *hṛdaya-saṁvāda*. It is then followed, in Abhinavagupta's language, by the two successive stages of *tanmayībhāva* or *tanmayībhavanā* (identifying oneself with the scene or situation retaining a certain distance) and *rasāsvāda* or *rasa-carvaṇā* (aesthetic enjoyment).

To explain *rasāsvāda* (aesthetic enjoyment or experience) Dhanañjaya gives the following analogy :

> "When children play with clay-elephants, etc., the source of their joy is their own *utsāha* (dynamic energy). The same is true of spectators watching (the heroic deeds of) Arjuna and other (Mahābhārata) heroes on the stage"..... This aesthetic experience or enjoyment is a manifestation of that joy or bliss which is innate as the true nature of the self (*ātman*) because of the identification of the spectators with *Kāvyārtha* (the characters, scenes and situations presented in the drama).[8] "

Dhanika discusses this problem at some length : "It is quite proper to say that the sentiments of the erotic, the heroic, the comic, etc., which consist essentially in joy arise from *ātmānanda* (the joy which is innate as the true nature of the self). But in the sentiment of pathos (*Karuṇa*) and such other sentiments (that of anger, of fear, and of disgust,) how can joy arise ? For when *sahṛdayas* (sensitive readers or spectators) listen to a poem full of pathos, they experience sorrow, shed tears, etc. If this sentiment of pathos were essentially to consist in joy, this would surely not happen." This objection is answered as follows : "What you say is true. But the aesthetic joy in the sentiment of pathos and similar other sentiments is such that it is both pleasurable and painful. For example, in the act of *Kuṭṭamita* (affected repulse of a lover's caresses, as for instance, when he holds or catches her by her hair, presses her breasts or kisses her and inflicts passionately love-bites) at the time of *sambhoga* (sexual enjoyment) women experience both pleasure and pain. (In other

words, love-bites tooth-marks and nail-marks--although phy sically painful give pleasure to women,) The aesthetic experience of grief or sorrow in poetry, in *Kāvya* (creative literature) is different from the grief or sorrow as directly experienced by people in the actual life. To explain : *Sahṛdayas* turn more and more to experience this aesthetic grief or sorrow. If it were only painful like the grief or sorrow in the real world (actual life) then nobody would ever think of going to witness plays or reading poems full of the sentiment of pathos. (For it is an axiom that every being strives to secure happiness and shun misery or pain.) Consequently, then such great and celebrated works as the *Rāmāyaṇa*, etc., which predominantly depict the sentiment of pathos would have fallen into oblivion and lost. The shedding of tears etc., by the spectators (or readers) on listening to the description of a sad or tragic incident or event (in a work of art, like the shedding of tears, etc. through sorrow over the death or loss of one's beloved person in actual life, is not at variance (with the view mentioned above). Therefore, *Karuṇa-rasa* (the sentiment of pathos), like the other *rasas* of *Śṛṅgāra* (the sentiment of love) etc., is certainly pleasurable."

But of all the Sanskrit *ālaṁkārikas*, it is Abhinavagupta who repeatedly speaks of the pleasurable nature of *rasa*. Before setting forth his view in detail it is necessary to notice two other theories mentioned and refuted by him. After refuting Śaṅkuka's view that *rasa* is the reproduction *(anukaraṇa)* of mental states he briefly refers to the Sāṁkhya theory of *Rasa*. According to the Sāṁkhyas, rasa is made of pleasure and pain and is nothing but a combination of various elements (the *vibhāvas*, *anubhāvas*, etc.), possessing the power of producing pleasure and pain and that these elements are only external (*bāhya*), i.e., they are not psychic or mental states (*citta-vṛttis*). According to this theory, there is no difference between *rasas* and *sthāyi-bhāvas* (permanent mental states). The advocates of this theory are naturally forced to give a metaphorical interpretation of all the passages in which Bharata distinguishes *rasa-s* from *citta-vṛttis* (permanent mental states). The very fact that the Sāṁkhyās have to resort to a forced interpretation of Bharata's passages shows that their theory is unsound.[9]

Towards the end of his comment on *Nāṭyaśāstra*, VI. 33 Abhinavagupta attacks Śaṅkuka and his followers who hold the view that *rasa* is the reproduction of permanent mental states like *rati* (love), etc : "Some people argue that *rasa* is the reproduction or imitation of permanent mental states like love (*rati*) etc., and they thus go on to ask the

question : 'How can sorrow be the cause of joy ?' They answer their own question by saying that sorrow (and similar other painful mental states) when portrayed in drama acquire a peculiar or special property (whereby they become a source of pleasure). But to start with, the very question they ask is false. For, is there an invariable rule that when one perceives sorrow in somebody else it necessarily produces sorrow in oneself ? It is observed in actual life that when one sees one's enemy in sorrow, one experiences extreme joy. In other cases (i.e., in the cases of persons who are neither one's friends nor foes) one remains totally indifferent. Now, regarding the answer they give to their own question, viz., it is the very nature of the mental states or emotions that when they are depicted in drama, they attain a peculiar or special property— they come to possess speciality and produce joy is no answer at all (lit., there is no substance in it.)[10] "In our opinion, (says Abhinavagupta) (in aesthetic experience) what is enjoyed is one's own consciousness which consists of a compact mass of bliss. How can there be any question of sorrow ? Different emotions like love, sorrow, etc. only serve the purpose of lending variety to the enjoyment of this consciousness consisting of bliss). Acting, etc., helps or serves to awaken it (i.e. the *saṁvedanā*, consciousness).[11]

Abhinavagupta is firmly of the view that all the (eight or nine) *rasas* are pleasurable (*ānandarūpa*). When commenting on Nāṭyaśāstra (I. 119, p. 43) he declares : The four permanent (or dominant) mental states of love (*rati*), laughter (*hāsa*), dynamic energy (*utsāha*) and wonder (*vismaya*) are primarily pleasurable (*sukha-svabhāva*). But the other four permanent (or dominant) mental states of anger (*krodha*), fear (*bhaya*), sorrow (*śoka*) and disgust (*jugupsā*) are primarily painful. These permanent mental states, however, do not exclusively consist in happiness or misery, joy or sorrow, but are pierced through an etement of sorrow and joy respectively.[12]

In the course of his discussion of the sixth obstacle to the realization of *rasa*, viz., the lack of some predominant factor (*apradhānatā*), he observes : "All these permanent mental states (when portrayed in a drama) are predominantly pleasurable. For, the essence of compact light (*prakāśa*) consisting in the aesthetic relish of one's own consciousness is transcendental delight. To explain : In actual life also women when they are completely absorbed in the rumination of their consciousness charactrised or circumscribed by profound sorrow find full rest or reposé in their own heart. For happiness consists in complete rest or full repose without any obstacle. Pain, on the contrary, is nothing but absence of complete rest

or full repose. It is for this reason alone that the Sāṃkhyas who explain pain or sorrow as a property of *rajas* declare that restlessness is the very essence of pain or sorrow. All the *rasas* thus consist essentially in transcendental delight.[13] But some of them, on account of the *Vibhāvas*, etc., by which they are coloured are affected by a certain touch of bitterness.[14]

When explaining Bharata's comparison of *rasa* (sentiment) with *anna* (food) and of the aesthetic process with testing, Abhinavagupta elucidates the phrase *Harṣādiṁś* (*Cādhigacchanti*) with reference to (i) gourmets to mean that they attain pleasure (and *ādi* includes) satisfaction, nourishment, strength and good health and with reference to (ii) sensitive spectators to mean that they attain pleasure, (and the word *ādi* includes) proficiency in the four goals of human life, viz , *dharma*, *artha*, *kāma* and *mokṣa*, and the fine arts. He then quotes the view of earlier writers (*anye tu*) : "Others however think that the word *ādi* etc., in the above phrase includes sorrow and the like. But this inclusion (*saṁgraha*) is not proper. For drama produces pleasure and pleasure (alone) ("*Harṣaika phalaṁ nāṭyam*") in the sensitive spectators and not sorrow, etc., (other similar painful feelings). Thinking that there is no good or valid reason to believe that drama produces sorrow and that they would be required to refute the view that sorrow is the purpose of drama these writers read : *harṣāṁścādhigacchanti* (i.e. they attain pleasures).[15]

Abhinavagupta does not record either his approval or disapproval of this view. But this view does not, it would seem, differ from Abhinavagupta's own view often expressed in his two commentaries- *Abhinavabhāratī* and *Dhvanyālokalocana* He, for instance, remarks in his *Locana* : "Although knowledge (instruction in the four ends of human life and the fine arts) and pleasure for the reader are both present, pleasure is the chief purpose of *Kāvya* (poetry, creative literature)... Even of instruction in the four ends of human life, joy or delight (*ānanda*) is the final and chief purpose or result or reward."[16] Again, "Rasa has for its essence pleasure and *rasa* alone is drama. ...This is what our respected teacher says. Nor are pleasure and moral instruction really different from one another, for they both have the same cause (*ekaviṣayatvāt*).[17]

Viśvanātha discusses this problem of *Karuṇa* etc. being pleasurable in his *Sāhitya-darpaṇa* (Chapter III. 4–8) :

He declares that *rasa* is made of pleasure or joy and that it is *brahmāsvāda-sahodara* (akin to the enjoyment of Brahman, characterised by *sat*, *cit* and *ānanda*).

Objection ; "Then since Karuṇa, etc. (i.e. *bibhatsa, bhayānaka* and *raudra*) arise out of sorrow, etc., they cannot be called *rasas* at all."

Answer : In *Karuṇa*, etc. supreme aesthetic joy is produced. And in this matter the experience of the sensitive spectators and readers is the sole proof. Moreover, if they were to produce sorrow, nobody would be attracted towards (the works depicting) these *Karuṇa* and such other *rasas*. No sensible person exerts himself to experience sorrow; and since all (sensible and sensitive people) are seen to be drawn towards *Karuṇa*, etc., it is evident that *karuṇa* and such other *rasas* consist of (aesthetic) joy. If *Karuṇa-rasa* were the cause or source of sorrow, such great works as Rāmāyaṇa would cause sorrow. And how then some one may ask, can joy arise from what causes sorrow ? To this Viśvanātha replies as follows : Granted that worldly joys and sorrows, arise from worldly cause of joy and sorrows. But when these very causes etc., are depicted in *Kāvya* (creative literature) they lose their character as causes, etc., and turn into *vibhāvas* etc., which no longer remain *laukika* worldly and are called *alaukika* (non-worldly). They like love-bites, etc., in sexual union, produce pleasure and pleasure alone, and therefore, our above thesis is unexceptionable.

But if the thesis (poetic or dramatic representation of sorrows and sufferings produces only joy) be correct, how is it that the shedding of of tears, (etc., are produced while) witnessing or hearing sad events in in the life of Hariścandra, etc. in the *Mahābhārata* and the like ? To this it is replied as follows : The shedding of tears etc , are held to come from the mind (or heart) being melted.

Jagannātha in the course of his exposition of the nature of *rasa* as elucidated by various *ālaṁkārikas* (literary thinkers) sets forth *for the first time* the views of the *Navyas* (Moderns) and *Pare* (other literary thinkers). It may not be wrong to suggest that Jagannātha himself held the view ascribed to the *Navyas*. The *Navyas* account for joy produced by *Karuṇa* and such other *rasas* as follows :

"The sensitive spectator (*Sahṛdaya*) identifies himself with a hero, say, Duṣyanta; and enjoys the dramatic performance, say, *Abhijñānaśākuntala*. In this connection it may be asked : *Rati* (love) of Śakuntalā for Duṣyanta, let us grant for the sake of argument, produces peculiar joy in the spectator as in the case of Duṣyanta. But how can *śoka* (sorrow), the permanent emotion of the sentiment of pathos, which is well-known to be the cause of unhappiness produce joy in the spectator ?

On the contrary, it would be only proper to hold that it (*śoka*) produces unhappiness in the spectator as in the case of the hero. Some might argue : "That real sorrow produces unhappiness is an accepted truth. But the sorrow produced by reading a poem portraying *Karuṇa rasa* or while witnessing a tragic scene or event, being unreal cannot produce a distressing effect. While the hero of a poem or a play experiences grief, the *sahṛdaya* does not." But this argument is not correct. This argument, if accepted, would force us all to accept the position that the rope mistaken for a serpent does not produce fear or trembling. Again, it would not be reasonable to say that *rati* (love) etc., which is imaginatively felt by the spectator produces joy in him." In reply to this it is said : What you say is true. But if it be the experience of the *sahṛdayas*) (lit. if it be verified by the heart of the *sahṛdayas* that pure joy alone is produced from poetic or dramatic works replete with *Karuṇa-rasa* just like from the poetic or dramatic works in which the erotic sentiment predominates, then it will have to be admitted that extra-ordinary power or better, function of suggestion *lokottara-kāvya-vyāpāra*) itself is the cause of preventing sorrow or grief just as it is the cause of producing joy. For a cause is inferred from the effect. On the other hand, if sorrow/grief is proved to effect from a poem or a play depicting *karuṇa-rasa* as joy from an erotic poem or play then it is not necessary to infer the cause, viv., the preventing of sorrow or grief and then, both joy and sorrow will follow their own causes respectively." It may be asked : "If a poem full of pathos were to produce sorrow why should a poet strive himself to compose such a poem and a sensitive reader, to listen to it ? For it being the cause of an undesirable or unwelcome thing (viz., sorrow) it would be only proper for him to refrain from it." In reply it is said : As there is in a play full of pathos welcome joy in a larger degree and unwelcome unhappiness in a lesser degree a poet's activity of composing and a spectator's activity of witnessing it stands to reason, just like a person's activity of applying sandal paste to one's body.'

Now, according to the literary thinkers or critics who maintain that every poetic work yields pure joy, there is absolutely no hindrance to the poet's or reader's or spectator's activity in regard to writing a poem, or listening to it or witnessing a play respectively. Even the flow of tears or shedding of tears when reading a poem full of pathos is only natural as it takes place while experiencing that pure joy; and this flow of tears does not (at all) arise on account of grief. Therefore the flow of shedding of tears from the eyes of the devotees of (Viṣṇu, Śiva or

any other) deity on hearing his description is only proper. There is not even the slightest touch of sorrow or grief in listening to such descriptions of deities (And yet they shed tears; therefore it is quite evident that these tears are of pure joy and not of sorrow). It may be asked : "If the sensitive spectator or reader who has completely identified himself with sorrow-stricken Daśaratha, etc., experiences in relishing the sentiment of pathos etc., joy, then in a dream or in *sannipāta* (a dangerous fever a combined derangement of the three humours of the body causing fever which is of a dangerous kind) by such identification also he ought to experience sorrow in this case (viz. relishing the sentiment of pathos, etc.)". To this it is said in reply : "That even matters like sorrow, etc., which are in themselves distasteful (unwelcome), produce extra-ordinary or transcendental joy is due to the glorious power of the extra-ordinary poetic function, called *vyanjanā* (the power of suggestion). The sweet aesthetic relish arising out of this extra-ordinary poetic function (of *vyañjanā*) is altogether different from the experience of joy produced by any other means of cognition (like perception, inference, analogy, scriptures, etc.)"[19]

This discussion reveals that conflicting views are held by Sanskrit literary thinkers regarding *rasa* and its pleasurable nature : (i) Some are of the view that *rasas*, one and all, without any exception, are pleasurable. They define and describe *rasa* as a manifestation of the joy or delight or the bliss of the self (*Ātmānanda*) or one's own consciousness circumscribed by or coloured with a particular permanent emotion with its veil of ignorance uncovered or rent asunder.

Consequently, in this enjoyment of one's own consciousness which is a mass of bliss or of one's own mental state with the preponderance of the element of *sattva* and with the light and bliss of self reflected in it there can be absolutely no question of any unhappiness, pain, grief or sorrow. These literary critics are known as '*Kevalāhlādavādins*' (ii) Some other literary critics are of the view that some *rasas* like the erotic (*śṛṅgāra*) etc., are pleasurable but some others like the pathetic (*karuṇa*) are painful as in our actual everyday life. These literary critics are known as *Sukhaduḥkhātmakavādins*, (iii) The modern (*navya*) literary critic, Siddhicandragaṇi is alone in holding the view that there are only four *rasas*. *śṛṅgāra*, etc. as the are pleasurable, and the rest of the so-called (eight or nine) *rasas* do not deserve to be called *rasas*.

Of the four well-known commentators of Bharata's *rasasūtra*, Bhaṭṭa Nāyaka and Abhinavagupta are undoubtedly of the view that all *rasas*

are pleasurable. Regarding Lollaṭa we do not get any definite indication in his exposition of the *rasa-sūtra* as presented by Abhinavagupta in his *Abhinavabhāratī* (I.p.272). But in his *Locana* commentary on *Dhvanyāloka* (II. pp. 184-85) we have a clue in this regard. An objection is raised by Śaṅkuka against Lollaṭa's *Puṣṭivāda* or *Uttpattivāda* : "...Therefore there is no *rasa* in the character being portrayed...If one were to say that it exists in the spectator how could there be *camatkāra* (mysterious delight, thrill of joy) ? On the contrary, in *Karuṇa-rasa*, etc., the spectator would experience only sorrow or grief or pain." This passage may be taken as an indication to draw the inference that Lollaṭa was also of the view that all *rasas* are pleasurable. We are fortunate enough to come across a passage which has been cited by Abhinavagupta only to criticise Śaṅkuka. Śaṅkuka unambiguously states : "Śoka (and other similar permanent mental states) when portrayed in *Kāvya* (a poem) and *nāṭya* (a play) come to possess a peculiar charm or beauty whereby they become pleasurable; and that it is the very nature of these *bhāvas* (permanent mental states) to become pleasurable when depicted in drama (creative literature)."[20]

Incidentally, it may be noted that Mammaṭa has paraphrased, when summarising Śaṅkuka's interpretation of the *rasa-sūtra*, the phrase '*vastu-svabhāva-mātreṇa*' and the sentence '*asti* ko'pi nāṭya-gatānāṁ bhāvānāṁ viśeṣaḥ' as '*vastu-saundaryabalād rasanīyatvenānyānumīyamāna-vilakṣaṇaḥ... (ratyādir bhāvaḥ...)*'.[21]

Although Abhinavagupta criticises Śaṅkuka for this view of his, elsewhere he himself declares : "...the states of mind appropriate to love (*Kāma*) etc., and denoted by such words as *rati* (sexual love) etc., are made capable of being enjoyed or relished through the suggestive poetic activity or function (*Kavi-vyāpāra*) and the fourfold suggestive *abhinaya* acting or dramatic representation of the word *bhāva*, Abhinavagupta very clearly says : "States of mind, conveyed through the extra-ordinary process of verbal representation, etc., render themselves worther or capable of relish or enjoyment, although they are in our actual day-to-day life unworthy or incapable of being relished or enjoyed.[23]

Rāmacandra and Guṇacandra who hold the view that *rasas* are "*sukhaduḥkhātmaka*" account for the mysterious delight (*camatkāra* arising from repugnant *karuṇa* and such other *rasas* by referring to *Kavi-naṭa-*

śakti-kauśala : "That mysterious delight is seen to result from these (repugnant and) painful *rasas* is due to the poet's creative imagination and the actors' skill or proficiency in acting or the dramatic representation (due to the excellence of the art of either the dramatist or of the actors.)"[24] As these authors have made free use of *Abhinavabhārati* in writing *Nāṭyadarpaṇa* probably they have been influenced by the two passages from *Abhinavabhārati* cited in foot-notes (No. 22 and No. 23) above.

Viśvanātha who, as a rule, follows Abhinavagupta depends on him for this point too : "In the actual world the rule holds that from worldly causes of joy, sorrow, etc., worldly joy, sorrow, etc., respectively are produced. But in the world of poetry and drama, which is *alaukika* (transcendental, non-worldly) joy alone is produced from the *vibhāvas*, etc., which are *alaukika*.

Jagannātha too who also is a follower of Abhinavagupta asserts that the dower of suggestion (*vyañjanā*) plays a unique role in creative literature. Such is the power of the *lokottara* (i.e., alaukika) poetic function of *vyañjanā* that even things like sorrow, altough unwelcome in themselves when portrayed in creative literature produce extraordinary joy or delight. The sweet relish raising from this *vyañjanā-vyāpāra* is altogether different from the joyful experience produced by any other *pramāṇa* (proof, like perception, inference, etc.).[25]

It is indeed extra-ordinary that none of the post-Abhinavgupta *ālaṁkārikas* (literary critics) noticed the glaring contradiction between the two following statements made by Abhinavagupta in his *Locana*. In the course of his exposition of the relish or enjoyment (*bhoga*) of *rasa* Bhaṭṭa Nāyaka observes that it approximates the relish or enjoyment of the *Highest Brahman*- Abhinavgupta commenting on this statement says ; "We admit with him that aesthetic enjoyment (*rasāsvāda*) is similar to the relish or enjoyment of bliss of the Highest Brahman.[26] But commenting on his own verse "*yā vyāpāravati rasān rasayitum...*" he says :

"The happiness which results from the knowledge of both seen and unseen objects which are ascertained, by all the means of cognition or even that extra-worldly joy which consists in enjoying an aesthetic experience - to both of these, the bliss that follows from full repose in God is far superior; and that aesthetic repture is only an appearance of a particle or reflection of a drop or fraction of that bliss. But ordinary worldly pleasure is almost inferior to even that aesthetic pleasureecab use it is not without plenty of pain or misery."[27]

This plain inconsistency can only be explained if we take Abhinavagupta's statement comparing *rasāsvāda* with *parabrahmāsvāda* as a mere *arthavāda* (praise, eulogy) with a view to glorifying *rasa.*

The protagonists of the view that all *rasas* are pleasurable attempt to show that *bhāvanā* (generalisation, universalisation, idealisation) or *vyañjanā-vyāpāra* (the power or function of suggestion) effects, temporarily though, the removal of delusion of mind (*moha*) or ignorance (*ajñāna*) that envelops the mass of bliss innate to the Self (*ātman*); and thereby enable the *sahṛdaya* to appreciate and enjoy the transcendental joy or delight of the self or the bliss of *brahman.* The advocates of the view that *rasas* are only *laukika* (worldly, the same as emotions or states of mind as in actual life) and are pleasurable or painful in accordance with the pleasant or painful emotions may raise the following objection : "It posses one's comprehension how a literary function like *bhāvanā* or *vyañjanā* can transform what is unpleasant into pleasurable *rasa.* One may admit with the followers of the Vedānta *darśana* that the cover of delusion of mind or ignorance enveloping the Self or *Cit* or *Caitanya* is removed or rent asunder through knowledge of the Ultimate Reality (*paramātman* or *parabrahma*) in the case of a person who aspires after *mokṣa* (liberation) and is possessed of the four well-known requisites (including *śamadamādi-sādhana-sampat*) and undertakes the study of Vedānta, etc., but there is hardly any justification or evidence enough for investing *bhāvanā* or *vyañjanā* with such extra-ordinary and incredible power." In reply the *Kevalānanda-vādins* (those who hold that all *rasas* are pleasurable) may say : "The facts or events treated poetically may, as parts of the actual life produce pleasure or pain but when they are contemplated in their idealised or generalised form they give rise to pleasure and pleasure alone. As a result of this contemplation of literary objects in their idealised character they become impersonal in their appeal and therefore enjoyable in and for themselves. In other words, the *sahṛdaya* in appreciating poetry or drama or creative literature in general rises above the duality of pleasure or pain as commanly understood, and enjoys higher pleasure or delight. *Bhāvanā*[28] leads to spontaneous and complete selflessness or forgetting one's private self and it in its turn yields pure joy unmixed with pain or sorrow or any kind of mental tension. And in this regard it is comparable to *brahmāsvāda*; and in regard to such pleasurable experience *sahṛdayas* alone are authority." It is doubtful if this reply would satisfy or convince *Sukha-duḥkhātma-vādins.* Modern literary thinkers too may not accept the position that in aesthetic experience one enjoys one's own consciousness that consists of a

compact mass of bliss. They, in fact, regard the postulate or concept of *ātmānanda* or *brahmānanda* as irrelevant in the context of enjoyment of *rasa*.[29]

FOOT-NOTE

1. क्रीडनीयकमिच्छामो दृश्यं श्रव्यं च यद्भवेत् । —NS I. 11(b)
2. हितोपदेशजननं धृति-क्रीडा-सुखादिकृत् । —Ibid, I. 113(b)
3. दुःखार्तानां श्रमार्तानां शोकार्तानां तपस्विनाम् ।
   विश्रान्तिजननं काले (पा.भे. लोके) नाट्यमेतद्भविष्यति ॥ —Ibid I. 115
4. आनन्दनिष्यन्दिषु रूपकेषु...स्वादु (पा.भे. स्वाद) पराङ्मुखाय ॥ —DR I.6
5. अत्र केचित्...त्रिवर्गादिव्युत्पत्तिं काव्यफलत्वेनेच्छन्ति ।
   तन्निरासेन **स्वसंवेद्य-परमानन्द-रूपो रसास्वादो** दशरूपाणां फलम्,
   न पुनरितिहासादिवत् त्रिवर्गादिव्युत्पत्तिमात्रम्...। DR Av on I. 6
6. यस्तुष्टो (? यस्तुष्टौ) तुष्टिमायाति शोके शोकमुपैति च ।
   क्रुद्धः क्रोधे भये भीतः स श्रेष्ठः प्रेक्षकः स्मृतः ॥
7. दैन्ये दीनत्वमायान्ति ते नाट्ये प्रेक्षकाः स्मृताः ।
   ये तुष्टौ तुष्टिमायान्ति शोके शोकं व्रजन्ति च ॥ —NS. XXVII 61(b) 62(a)
   XXVII 42
8. क्रीडतां मृण्मयैर्यद्वद् बालानां द्विरदादिभिः ।
   स्वोत्साहः स्वदते तद्वच्छ्रोतृणामर्जुनादिभिः ॥
   स्वादः काव्यार्थसंभेदादात्मानन्दसमुद्भवः ।
   —DR IV. 41(b)-42(a), IV. 43(a)
9. ...सुख-दुःख-जनन-शक्ति-युक्ता विषयसामग्री बाह्यैव साङ्ख्यदृशा सुख-दुःख-स्वभावो रसः । स्थायिनस्तु तत्सामग्रीजन्या आन्तराः सुख-दुःख-स्वभावा इति ।...
   —A. Bh. I, p. 276
10. ये तु रत्याद्यनुकरणरूपं रसमाहुः अथ चोदयन्ति शोकः कथं सुखहेतुरिति । परिहरन्ति च अस्ति कोऽपि नाट्यगतानां विशेष इति । तत्र चोद्यं तावदसत् । शोको हि प्रतीयमानः किं स्वात्मनि प्रत्येतुर्दुःखं वितनोतीति नियमः । शत्रुदुःखे प्रहर्षात् । अन्यत्र च मध्यस्थत्वात् । उत्तरं तु "भावानां वस्तुस्वभावमात्रेण" इति न किञ्चिदत्र तत्त्वम् ।
   A. Bh. I. p. 291
11. अस्मन्मते संवेदनमेवानन्द घनमास्वाद्यते । तत्र का दुःखाशङ्का । केवलं तस्यैव चित्रताकरणे रतिशोकादिवासनाव्यापारः । तदुद्बोधने चाभिनयादिव्यापारः ।
   —A. Bh. I. p. 292
12. तथा हि-रति हासोत्साहविस्मयानां सुखस्वभावत्वम् ।...
   क्रोध-भय-शोक-जुगुप्सानां तु दुःखस्वरूपता । —A. Bh. I. 119, p. 43

13. तत्र सर्वेऽमी सुखप्रधानाः । स्वसंविच्चर्वणरूपस्यैकघनस्य प्रकाशस्यानन्दसारत्वात् । तथा हि एकघनशोकसंविच्चर्वणेऽपि लोके स्त्रीलोकस्य हृदयविश्रान्तिरन्तरायशून्यविश्रान्तिशरीरत्वात् (सुखस्य)। अविश्रान्तिरूपतैव दुःखम् । तत एव कापिलैर्दुःखस्य चाञ्चल्यमेव प्राणत्वेनोक्तं रजोवृत्तितां वदद्भिरित्यानन्दरूपता सर्वरसानाम् । A. Bh. I. p. 282

14, किन्तुपरञ्जकविषयवशात् केषामपि कटुकिम्ना स्पर्शोऽस्ति...। —A. Bh. I. p. 282

15. अन्ये त्वादिशब्देन शोकादीनामत्र संग्रहः । स च न युक्तः । सामाजिकानां हि हर्षैकफलं नाट्यं न शोकादि फलम् । तथात्वे निमित्ताभावात् तत्परिहारप्रसङ्गाच्चेति मन्यमाना हर्षांश्चाधिगच्छन्तीति पठन्ति । A. Bh. I. p. 289

16 श्रोतॄणां च व्युत्पत्तिप्रीती यद्यपि स्तः...तथापि तत्र प्रीतिरेव प्रधानम् ।...चतुर्वर्गव्युत्पत्तेरपि चानन्द एव पार्यन्तिकं मुख्यं फलम् ।

Locana on I. 1 pp. 40–4

17. प्रीत्यात्मा च रसस्तदेव नाट्यं नाट्यमेव वेद इत्यस्मदुपाध्यायः । न चैते प्रीतिव्युत्पत्ती भिन्नरूपे एव द्वयोरप्येकविषयत्वात् । —*Locana* p. 336

18. तेभ्यः सुरते दन्तघातादिभ्य इव सुखमेव जायते । —SD. Vṛttia on III 7

ef. किन्तु तादृश एवासावानन्दः सुखदुःखात्मको यथा प्रहरणताडनादिषु संभोगावस्थायां कुट्टमिते स्त्रीणाम् । *Avaloka* IV. 44–45

And, संभोगसमये स्त्रीणामधरदंशनादौ कृत्रिमदुःखानुभावसीत्कारवदत्राप्युपपत्तेः । सुखेऽपि दुःखवदुपचारः कुट्टमितमिति तल्लक्षणात् *Ratnāpaṇa*, p. 209

19. *Rasagaṅgādhara*, Kāvyamālā edn, Bombay, 1939, (pp. 30–32)

20 Vide the passage edited in F. N. No 10 above.

21. संयोगात् गम्यगमकभावरूपात् **अनुमीयमानोऽपि वस्तुसौन्दर्यबलाद्रसनीयत्वेनान्यानुमीयमानविलक्षणः** स्थायित्वेन संभाव्यमानो रत्यादिभावस्तत्रासन्नपि सामाजिकानां वासनया चर्व्यमाणो रसः...... —KP. (Jhalakikar's edn) p. 90

22. ...कामादिषु समुचिताश्चित्तवृत्तयो रत्यादिशब्दवाच्याः **कविनट-व्यापारेणास्वादयोग्यताप्रापणद्वारेण**......सामाजिकान् प्रति रसत्वं शृङ्गारादितया नीयन्ते ।

—A Bh. I. p. 333

23 चित्तवृत्तय एवालौकिकाः वाचिकाद्यभिनय–(? एवालौकिकवाचिकाद्यभिनय–, प्रक्रियारूढतया स्वात्मानं लौकिक दशायामनास्वाद्य– [मप्यास्वाद्य] कुर्वन्तीत्यतस्ता एव भावाः ।
—A. Bh. I. p. 344 (text restored by me)

24. करुण–रौद्र–बीभत्स–भयानकाश्चत्वारो दुःखात्मानः । यत् पुनरेभिरपि चमत्कारो दृश्यते, स रसास्वादविरामे सति यथावस्थितवस्तुप्रदर्शकेन कविनट–शक्ति–कौशलेन ।

ND p. 141

25 अयं हि लोकोत्तरस्य काव्यव्यापारस्य महिमा, यत्प्रयोज्या अरमणीया अपि शोकादयः पदार्थाः आह्लादमलौकिकं जनयन्ति । विलक्षणो हि कमनीयः काव्यव्यापारज आस्वादः प्रमाणान्तरजादनुभवात् । *Rasagangādhara* pp. 31–32

26 [भाविते च रसे तस्य भोगः...परब्रह्मास्वादसविधः ।...] परब्रह्मास्वादसब्रह्मचारित्वं चास्त्वस्य रसास्वादस्य । Locana pp' 183–190

27 सकलप्रमाणपरिनिश्चितदृष्टादृष्टविषयविशेषजं यत्सुखं, यदपि वा लोकोत्तरं रसचर्वणात्मकं तत उभयतोऽपि परमेश्वरविश्रान्त्यानन्दः प्रकृष्यते तदानन्दविप्रुण्मात्रावभासो हि रसास्वाद इत्युक्तं प्रागस्माभिः । लौकिकं तु सुखं ततोऽपि निकृष्टप्रायं बहुतरदुःखानुषङ्गादिति तात्पर्यम् ।

Locana III p. 510

28. cf. the gloss in *Locana* on the phrase of *Dhvanyāloka* (*Kāvya-tattvārtha-bhāvanā-vimukhānam*) :

काव्यस्य तत्त्वभूतो योऽर्थस्तस्य भावना वाच्यातिरेकेण । नवरतचर्वणा तत्र विमुखानाम् ।

—Locana, p. 94

29. This paper leaves out consideration the views of Bhoja, Śaradātanaya, Madhusūdana Sarasvati, etc., as Raghavan has already dealt with them in his two works : Bhoja's *Śṛṅgāraprakāśa* and *the Number of Rasas*.

हिन्दी विभाग

एवं

गुजराती विभाग

जयसिंह सिद्धराज का विरूपाक्ष मन्दिर (बिलपांक) का अभिलेख, संवत् ११६८

अरविन्द कुमार सिंह

यह अभिलेख रतलाम जिले(मध्य प्रदेश)में स्थित बिलपांक गाँव के विरूपाक्ष मन्दिर के हाते में, मुख्य मन्दिर से कुछ दूर, मकान बनाने के लिए नींव खोदते समय ग्रामवासियों को प्राप्त हुआ था। इस समय यह मन्दिर के अन्तराल की दीवाल में लगा हुआ है[1]। प्रस्तुत अभिलेख की प्रथम जानकारी १७ जून १९६४ ई. को हिन्दी दैनिक **नई दुनिया** से हुई। उसी दैनिक के २३ दिसम्बर १९६४ ई. के अंक से डॉक्टर विष्णु श्रीधर वाकणकर और प्रोफेसर वी. वेन्कटाचलम् द्वारा अभिलेख की वाचना का पता चला। भारतीय पुरातत्त्व सर्वेक्षण द्वारा प्रकाशित भारतीय अभिलेख पर वार्षिक विवरण (१९६९–७०)[2] में भी अभिलेख सम्बन्धी कुछ जानकारी दी गई। फिर १९८६ ई. में बिलपांक से प्रकाशित **स्मारिका** में हिन्दी और अंग्रेजी अनुवाद सहित इस अभिलेख का पूरा पाठ मन्दिर के चित्रों के साथ छपा। परन्तु अमेरिकन इंस्टीट्यूट ऑफ इण्डियन स्टडीज़ (रामनगर, वाराणसी) द्वारा प्रस्तुत अभिलेख के लिए गए छायाचित्र से मिलान करने पर अनेक स्थलों पर पाठभेद मुझे दिखाई दिये। इसी करण इसे यहाँ पुनः सम्पादित किया जा रहा है।

संस्कृत भाषा-निबद्ध २६ पंक्तियोंवाला यह प्रशस्तिलेख आरम्भ के "ॐ नमः शिवाय" तथा अन्त के मिति वाले भाग को छोड़कर पद्यरूप है। अभिलेख में ३० पद्य हैं। इसमें मेघस्फूर्जिता (पद्य१), शिखरिणी (२,१९,२३ , स्रग्धरा(३,२०), आर्या (४,२१,२९,३०), अनुष्टुभ् (५,८,१७,२६,२७), इन्द्रवज्रा (६,१०,२८), उपजाति (२४), वसन्ततिलका (७,११,१६), शार्दूलविक्रीडित(९,१२,१५,१८,२२), और रथोद्धता (२५) वृत्तों का प्रयोग हुआ है। अन्तिम पंक्ति अनुसार अभिलेख 'स्पष्ट तथा शुद्ध अक्षरों' में टंकित हुआ। नागरी लिपि के सुन्दर वर्णों में खुदी हुई इस प्रशस्ति से यह दावा निःशंक प्रमाणित होता है। दाहिने छोर को समान रखने के लिए कुछ पंक्तियों में एक या दो खड़ी लकीरें खींची है। किन्तु कहीं-कहीं वर्णविकार भी है, जैसे पंक्ति २ में 'दशममृत' के स्थान पर 'दशमममृत' और ११ वीं पंक्ति में 'भूपतिलकः' की जगह 'भूपलिलकः' का लिखा होना। कुछ सुधार अभिलेख के पूरा खोदने के बाद भी किए गए थे जैसे 'कीर्त्तयितु" (पं.८) में 'इ' की मात्र पतले आकर में बादमें जोड़ी गई है। इसी शब्द में 'तु' की मात्रा और अक्षर की रेखा मिल जाने से अक्षर का रूप बदल गया है। इसी प्रकार के कुछ और भी दोष हैं। सम्भव है लिपिकार या उट्टंकणकार से यह गलतियाँ हुई हों।

प्रशस्ति के उत्थानिक २ पद्य शिवाराधना रूपेण है। शिव द्वारा चुल्लु में लिए जल से चुलुक्य या चौलुक्य वंश की उत्पत्ति की दन्तकथा ३-४ पद्य से उजागर होती है। लाटदेश

के चौलुक्य शासक त्रिलोचनपाल का शक संवत् ९७२ (ई० १०५०) का ताम्रपत्र लेख[3] ब्रह्मा के चुलुक में लिए जल से उत्पत्ति का उल्लेख करता है। विक्रमांकदेवचरित[4] (प्रायः ई० १०८५) में कश्मीरी कवि बिल्हण ने संध्या करते समय इन्द्र की प्रार्थना पर ब्रह्मा के चुलुक जल से उत्पन्न वीर से कर्णाट के चुलुक्य वंश का आरम्भ बताया है। कुमारपाल की वडनगर प्रशस्ति[5] (सं. १२०८/ ई० ११५१) में दैत्यों द्वारा देवताओं को अत्यधिक सताए जाने पर, उससे मुक्ति पाने के लिए विधाता से प्रार्थना करने पर ब्रह्मा के चुलुक जल से उत्पत्ति का समर्थन है। बालचन्द्रसूरिकृत **वसन्तविलास**[6] (प्रायः ई०१२४८), पूर्णगच्छीय हेमचन्द्राचार्यकृत **द्व्याश्रयकाव्य** के टीकाकार अभयतिलक गणि[7] (ई० १२४९), नागेन्द्रगच्छीय मेरुतुंगाचार्यकृत **प्रबन्धचिन्तामणि**[8] (सं० १३६१/ ई०१३०५)को चौलुक्यों की उत्पत्ति सम्बन्धी कथा वडनगर प्रशस्ति के समान ही है। यह चौलुक्य अभिधान का पौराणिक ढंग का खुलासा मात्र है।

पद्य ५-२२ गुजरात के चौलुक्य नरेशों की वंशावली तथा उनकी उपलब्धियों पर प्रकाश डालता है। अधिकांश विवरण यशोगाथा के रूप में है। सर्वप्रथम चौलुक्य वंश के आदि पुरुष मूलराज के पराक्रमों का वर्णन है; तत्पश्चात् अनुगामी राजाओं चामुण्डराज, वल्लभराज, दुर्लभराज, तथा नागराज का संक्षिप्त वर्णन है। पद्य ११-१२ से भीमदेव की सिन्धु, लाट, और मालव नरेशों पर विजय की जानकारी होती है। मेरुतुंगाचार्य[9] ने भी भीमदेव की सिन्धु और मालव नरेश भोज पर विजय का वर्णन किया है। डॉ० अशोक कुमार मजुमदार[10] साहित्य में वर्णित भीम द्वारा पराजित हम्मुक को सौराष्ट्र स्थित सैन्धव वंश का राजा मानते हैं। कर्णदेव के सन्दर्भ में यहाँ केवल गतानुगतिक प्रशंसाएँ हैं। पद्य १४-२२ जयसिंह सिद्धराज की अवन्तीपुर, धारा और मालव भूमि की प्रसिद्ध विजय के साथ अन्य उपलब्धियों का प्रशंसात्मक उल्लेख करता है। मालव विजय तथा मालवराज को बन्दी बनाए जाने का उल्लेख चौलुक्य जयसिंहदेव के दोहद अभिलेख[11] (सं०११९६/ई० ११४०), उपरकथित वडनगर प्रशस्ति, **वसन्तविलास** और **द्व्याश्रयकाव्य** में भी है। सोमेश्वरकृत **कीर्तिकौमुदी**[12] (प्रायः ई० १२२५) तथा कृष्णगच्छीय जयसिंहसूरिकृत **कुमारपाल भूपालचरित**[13] (सं०१४२२/ई० १३६६) में जयसिंह द्वारा पराजित मालव शासक नरवर्मा (प्रायः ई० १०९४-११३३) बताया गया है, जबकि **प्रबन्धचितामणि**[14] के अनुसार पराजित मालव नरेश यशोवर्मा (प्रायः ई० ११३३-४२) था। अतः अनुमान होता है कि मालव पर नरवर्मा से यशोवर्मा के समय तक एक से अधिक आक्रमण जयसिंह सिद्धराज द्वारा किए गए थे, जो इन दोनों का समकालीन (प्रायः ई०१०९३-११४३) रहा।

२३ वां पद्य विरूपाक्ष के जीर्णभवन का उल्लेख करता है। एस. के. सिंह[15] ने परमार युग में निर्मित (प्रायः१०४५ ई० में पूर्ण) प्राचीन देवालय तथा जयसिंह सिद्धराज के समय तक मन्दिर के ढह जाने के बाद भी मंडप की सलामती का विवरण दिया है। परन्तु अभिलेख (२४-२७ पद्य, से विशाल शिखर वाले भव्य विरूपाक्ष मन्दिर का सिद्धराज द्वारा सम्पूर्ण निर्माण अभिप्रेत है।

प्रशस्ति के रचयिता श्रीपाल का नाम २८वें पद्य में आता है। श्रीपालको सिद्धराज अपना भाई (प्रतिपन्नबन्धु) मानता था। बडनगर प्रशस्ति और वैरोचनपराजय श्रीपाल कवि की अन्य प्रसिद्ध रचनाओं में हैं। इनकी कार्यक्षमता का वर्णन करते हुए एक ही दिन में महाप्रबन्ध निर्माण में समर्थ बताया गया है। बडनगर प्रशस्ति के समान यहाँ भी उन्हें 'कविचक्रवर्ती' उपाधि से विभूषित किया गया है। राजगच्छीय प्रभाचन्द्राचार्यकृत प्रभावकचरित[16] (सं० १३३४ / ई० १२७७), में श्रीपाल 'कवीश्वर,' 'महाकवि' तथा 'कविपुङ्गव' कहा गया है।

श्रीपाल कवि की रचना बडनगरप्रशस्ति तथा प्रस्तुत अभिलेख में एक ही प्रकार के कथानक में कुछ भेद है, जैसे बडनगर प्रशस्ति में ब्रह्मा के चुलुक से चौलुक्य वंश की उत्पत्ति वर्णित है जबकि इस अभिलेख में शिव के चुलुक से।

पद्य २९ साहित्य में प्रवीण, गुणीजन में प्रधान तथा मुनिओं में श्रेष्ठ श्री जिनभद्राचार्य का उल्लेख करता है जिनका विरुद 'राजवल्लभ' था। अन्तिम पद्य सिद्धराज की आज्ञा से स्पष्ट तथा शुद्ध अक्षरों में गंगाधर नामक ब्राह्मण से इस प्रशस्ति का उत्कीर्णन करवाने का उल्लेख करता है। अतः जिनभद्राचार्य को "लेखक" मानना उचित नहीं।[17] वाकणकर महोदय श्रीपाल और जिनभद्राचार्य को एक मानते हुए कहते हैं कि "श्रीपाल एक जिनभद्राचार्य थे"।[18] लेकिन प्रशस्ति से दोनों ही भिन्न व्यक्ति ज्ञात पड़ते हैं। संभवतया उनकी निगरानी में यह लेख उट्टंकित हुआ होगा। (हो सकता है यह आचार्य बृहद्गच्छीय जिनभद्राचार्य से अभिन्न हों। उनका समय भी यही है।)

अभिलेख की मिति संवत् ११९८ आषाढ़ सुद १ दी हुई है। यह विक्रम संवत् में है जो २८ अप्रैल ११४१ ई० के बराबर है। अन्त में मंगल सूचक "मंगलं महाश्रीः" शब्द है।

मूलपाठ

GO ॥ ॐ नमः शिवाय ॥
यमष्टाक्षो ब्र(ब्र)ह्मा स्मरति भजति द्वादशाक्षः कुमारः
सहस्राक्षः शक्रो नमति नुवति द्विस्तदक्षः फणींद्रः ।
असौ वामाक्षीणां स्मरपरवसं(शं) लक्षणीयोखिलक्षै–
र्विरू–॥[19] पाक्षः क्षिप्रं क्षपयतु सतां कर्मजातं विरूपं ॥१॥
ललाटाक्षिज्वालाज्वलितवपुषा पुष्पधनुषा ।
स्फुटाग्रामां वामां दृशममृत[20] चा(वा)पीं प्रविशता ।
यदर्द्धे भ्रूव्याजात्तट इव विमुक्तं धनुरिदं
वि–।※ रूपाक्षः कांताशव(ब)लितशरीरः स जयति ॥२॥

यौष्माकीणप्रभावादकुरुत सकलक्षत्रियाणां विरामं
रामोऽयं जामदग्न्यस्तदिह कमपि मे रक्षितारं सृजेति ।
मात्स्यन्यायप्रवृत्तौ सपदि वसुधया प्रार्थितश्चंद्रमौलि-
र्वेगात्तत्रैव संध्याविधिचुलुकजले वीरमेकं ससर्ज ॥३॥
तस्माच्चुलुक्यनाम्नो धरणिभृतः प्रववृते महावंशः ।
पादाक्रांतमहीको द्विजनिवह-॥*स्वैरभुक्तफलः ॥४॥
तत्र श्रीमूलराजाख्यो
राजाख्यातगुणीभि(णाभ)वत् ।
भ[ ]वनं नीतिविद्यानां
निरवद्यपराक्रमः ॥५॥
सीमांतसामंतललाटपट्ट-
संघट्टरेखांकिमंह्रिपीठं ।
यस्याबभौकी* ॥ तिवधूप्रवेश-
हेतोरिव न्यस्तचतुष्कशोभं ॥६॥
चामुंडराज इति तस्य सुतो व(ब)भूव
यः कार्मुकोऽपि रिपुभूपतिमंडलस्य ।
आच्छिद्य संततमसेवत राजलक्ष्मी-
दूरं मुमोच वनिताः शुचिवृत्तशाली ॥७॥
तस्माद्वल्लभराजोऽभूत्
भूपतिर्येन भूतले ।
गुणैर्बंदीकृताः संतो-
रणैः प्रत्यर्थियोषितः ॥८॥
दोष्णादार्ढ्यपरिग्रहात्तुलयता दंष्ट्रं महद्दंष्ट्रिणः
क्षोणीं दुर्ल्लभराज इत्यभिधया तस्याथवं(बं)धुर्द्दधे ।
प्रत्यर्थिक्षितिपालपत्तनमहाहर्म्येषु यस्योर्जितां
कीर्तिं कीर्तयितुं क्षमाघनघुणोत्कीर्ण्णैव वर्ण्णावलिः ॥९॥
तस्यानुजन्माजनि पुण्यजन्मा
श्रीनागराजो जितरा-।* जराजः ।

यः साधु धर्मेण कलिं विधूय
द्विधापि चक्रे परलोकसिद्धिं ॥१०॥
श्रीभीमदेव नृपतिस्तनयोऽस्य जज्ञे
यस्यारिवीरनिवहास्थिचयस्थलेन ।
अद्यापि हंतविलसंतिचतुर्दिगंत-
भागेषु मूर्तिकलिता इव कीर्तयोऽस्मः(भूः) ॥११॥
सिंधुक्ष्मापतिखंडितांगुलिगलद्रक्तेन लाटाधिप-
स्त्रीलोकस्य कपोलकुंकुमरसोन्मिश्रेण वाष्पांभसा ।
शस्त्रोच्छादितमालवेश्वरभटव्यूहास्रु-॥* पूरैस्तथा
सिक्तो यस्य जनानुरागकुसुमं सूतेस्म शौर्यद्रुमः ॥१२॥
सूनुस्तस्य व(ब)भूव भूपलि(ति)लकः श्रीकर्ण्णदेवाह्वयो
यस्यास्फालितमत्तकुंजरशिरः सिंदूरपूरारुणः ।
पाणिः पृष्ठमरं *जयद्विनमतां यद्वैरिपृथ्वीभुजां
तेषां सैव समग्रराज्यकमला स्थैर्यांकमुद्रा बभौ ॥१३॥
दानप्रीणितविप्रलोकसततप्रारब्धनानाध्वर-
प्राप्तप्रीतिरसेन नाकपतिना सोत्कंठमामंत्रि-॥* तः ।
स्वर्गं गंतुमनाः क्षमापतिरयं तत्राभ्यषिंचन्निजे
राज्ये श्रीजयसिंहदेव इति हि ख्याताह्वयं नंदनं ॥१४॥
देवः श्रीपुरुषोत्तमः स्वयमयं क्लृप्तावतारः क्षितौ
दातास्मै रससिद्धिमंध-*करिपुः सिद्धाधिपत्यप्रदां ।
कर्तासावसहाय साहसरुचिः कर्माद्भुतानि क्षणा-
देवं यो जननक्षणेऽपि जगदे लोकोत्तरज्ञानिभिः ॥१५॥
शैलेंद्रकंदरजुषां रिपुभूमिपाल-
वामभ्रुवां वन'-चरी सहवासक्लृप्ताः ।
गुंजास्रजः स्तनतटीषु चिरं व(ब)भूवु-
र्यत्कोपपावककणावलिविभ्रमाय ॥१६॥
स एव राजानिःशेष-

कलाभिः समलंकृतः ।
पूर्णमंडलतां दध्रे
केवलं न कलंकितः १७। [।]*
संकल्पेषु मनोरथेषु वचनोच्चारेषु संदर्शन-
व्यापारेषु विलासचित्रविधिषु स्वप्नोपलंभेषु च ।
भूयिष्ठेषु मृगीदृशां नरपतेः संभाव्यमानात्मनः
सिद्धेयं व(ब)हुरूपिणी व(ब)त महाविद्येति संविग्रहे* ॥१८॥
समुत्खाताः पूर्वं तदनु निजराज्यं च गमिताः
कृपाणव्यापारव्रणकिणशतस्पष्टलिपयः ।
जगज्जेतुर्यस्य प्रणतशिरसां रक्षणरुचे-
र्यशस्तंभायंते प्रतिदिशममी क्षोणिपतयः [।।]१९॥
लब्धोल्लासं हसंती द्विजभवनमनोहारि हारावमूलै-
र्गायंती वंदिवृंदद्विरदमदजलामोदमत्तालिनदैः ।
नृत्यंती त्यक्तसंख्यामरसदनलसद्वैजयंतीविवर्तै-
र्यत्कीर्तिः क्रीडति*—स्म ध्रुवमवनिभुजां दानदीक्षां दिशंती ॥२०॥
विग्रहसिद्धिनिर्व(र्ब)धनमनल्पकल्याणसंपदां हेतुः ।
सूताह्वयश्च वीराभिधश्च सिद्धोद्विधारसस्तस्य ॥२१॥
मानान्यंचितमुच्चमानमवनाद्ध-।* ष्टामवंतींपुरं
कर्तुं धारणमात्मनोऽप्यकुशलां निर्माय धारामपि ।
दुर्गाणामिति कल्पयन् सुगमतां निर्मालवान् मालवान्
कुर्वाणः स्फुटमर्थसंपदमसौ सेहे न नाम(मा)न्यपि ॥२२॥
अ-थ* प्रीत्या पश्यन् निजभुजजितां मालवमहीं
विरूपाक्षं देवं स्थितमनुचिते जीर्णभवने ।
समालोक्याभ्यर्चन् फणिमणिललाटाक्षिहुतभुग्
मृगांकप्रद्योतैः प्रकटमुपलेभे प्रभुमसौ ॥२३॥

ततश्च भक्त्या परमेश्वरस्य
प्रासादमासादितशैलशोभं ।
स कारयामास विशालशृंगं
खेलस्खलत्खेचरसुंदरीकं ॥२४॥
शातकुंभमयकुंभकेतन—
स्फीतकांतिकपिशीकृताकृ-। *ति ।
एष गैरिकगिरींद्रगौरवं
व्याकरोति गिरिजागिरीशयोः ॥२५॥
अत्यंतसुभगैर्भोगै-
रत्र सिद्धेशसाधितैः ।
विरूपाक्षोऽपि देवोऽयं
प्रसन्ननयन स्थितः ॥२६॥
समुद्रवसनां यावत्
हे-। *माद्रिर्मंडयत्ययं ।
तावन्नंद्यादिदं वंद्यं
श्रीविरूपाक्षमंदिरं ॥२७॥
एकाहनिष्पन्नमहाप्रवं(बं)धः
श्रीसिद्धराजप्रतिपन्नवं(बं)धुः
श्रीपालनामा कविचक्रवर्ती
प्रशस्तिमेतामकरोत्प्रशस्तां ॥२८॥

यो राजवल्लभापरनामा मुनिपुंगवो भुविख्यातः ।
श्रीजिनभद्राचार्यः साहित्यविचक्षणः सतां मुख्यः ॥२९[॥]
तेन श्रीसिद्धपतेर्न्निरोपतो व्यक्तशुद्धवर्णाद्या ।
गंगाधरात्प्रशस्तिर्द्विजन्मनो *लेखितेयमिति ॥३०॥
संवत् ११९८ आषाढ़ शु(सु)दि १ मंगलं महाश्रीः ॥[21] ॥[22]

अनुवाद

१. जिनका आठ आँखोंवाले ब्रह्मा स्मरण करते हैं, बारह आँखोंवाले कुमार (कार्त्तिकेय) भजन करते हैं, सहस्राक्ष इन्द्र जिन्हें प्रणाम करते हैं, और उससे भी दुगुने आँखोंवाले शेषनाग जिनकी स्तुति करते हैं तथा जो प्रेम के कारण परवश कामिनीयों के लाखों आँखों का लक्ष्य है, ऐसे (शिव) विरूपाक्ष सज्जनों के बुरे कर्मों को शीघ्र नष्ट करें।

२. (भगवान् विरूपाक्ष की) ललाटस्थित आँख की ज्वाला से जले हुए शरीरवाले पुष्पधन्वा द्वारा उनकी विशाल बायें नेत्र रूप अमृतवापी में प्रवेश करते हुए, उसके मानो अर्धतट पर ही भृकुटी के ब्याज से धनुष छोड़ दिया गया, ऐसे अर्धनारी विरूपाक्ष की जय हो।

३. आप ही के प्रभाव से जमदग्निपुत्र राम (परशुराम)ने समस्त क्षत्रियों का समापन किया, जिससे मात्स्यन्याय होने पर शीघ्र ही पृथ्वी द्वारा 'मेरा कोई' रक्षक उत्पन्न करो' इस प्रकार चन्द्रमौलि से प्रार्थना की गई। शीघ्र ही वहीं सन्ध्याविधि के चुल्लु (अंजलि) के पानी में एक वीर प्रकट हुआ।

४. उसी चुलुक राजा से महान वंश चला, जिसने पृथ्वी को पादाक्रान्त किया तथा ब्राह्मणों के समुदाय द्वारा जिसको फल उपभोग किया गया।

५. उस वंश में, विख्यात गुणीजनों की भाँति नीतिविद्या में कुशल, निर्दोष तथा अत्यन्त पराक्रमी 'मूलराज' नामक राजा उत्पन्न हुआ।

६. जिसकी चरणपीठ सीमान्त राजाओं के झुके हुए मस्तकों के स्पर्श से रेखांकित होने के कारण ऐसा मालूम पड़ रहा था कि मानो कीर्तिरूपी वधू के प्रवेश के लिए चतुष्क (चौक) हो।

७. उसका पुत्र 'चामुण्डराज' हुआ, जो कामुक होने पर भी शत्रु राजाओं के समूह की राजलक्ष्मी को छीनकर निरन्तर उसका सेवन करता था, परन्तु सच्चरित्र होने के कारण उनकी स्त्रियों को दूर ही रखता था।

८. उससे पृथ्वी पर 'वल्लभराज' नाम का राजा उत्पन्न हुआ, जिसने अपने गुणों से इस पृथ्वी के सज्जनों और शत्रु-स्त्रियों को बन्दी बना लिया (=मोहित कर लिया)।

९. तत्पश्चात् उसके भाई 'दुर्लभराज' ने अत्यन्त दृढ़तापूर्वक पृथ्वी पर राज्य किया, मानो महावराह की प्रचण्ड दाढ़ से तुलनीय भुजाओं से पृथ्वी को धारण किया हो। शत्रु राजाओं के नगरों के बड़े राजमहालयों में की गई अलंकार-शोभा मानो उस राजा की कीर्ति का वर्णन करनेवाली गहरी खुदी हुई कीर्ति की वर्णावली (अक्षर) हो।

१०. उसका दूसरा भाई था : पुण्यजन्मा 'नागराज,' जिसने बड़े-बड़े राजाओं को जीत लिया और सदाचार के कारण कलि को भी तिरस्कृत कर दिया। उसने दोनों पद्धतियों (कर्म एवं संन्यास) से परलोक गति को सिद्ध कर लिया था।

११. उसका पुत्र 'श्री भीमदेव' हुआ जिसकी कीर्ति आज भी चारो दिशाओं में शत्रुवीरों के अस्थिपञ्जरों के रूप में पृथ्वी पर मूर्तिमान सी शोभित हो रही है।

१२. सिन्धुदेश के राजा की उंगलियों के गिरते हुए रक्त से, लाटाधिपति की स्त्रियों के गालों पर लगे केसर रस से मिश्रित अश्रुजल, और शस्त्रों से उखाड़े गए मालवेश्वर योद्धाओं के व्यूह के आंसुओं के भरने से सींचे गए जिसके शौर्य रूपी वृक्ष ने जनानुराग रूपी पुष्प उत्पन्न किया।

१३. राजाओं में श्रेष्ठ उसका पुत्र 'कर्णदेव' हुआ, जिसके हाथ मदमत्त हाथियों के शिरों को फाड़ने से रक्तवर्ण हो गए और जो वैरी राजाओं के विनत होने पर उनकी पीठ को अपने हाथों से रंग करता था; मानों उनको लौटा दी गयी संपूर्ण राजलक्ष्मी की स्थिरता हेतु यह राजमुद्रा के अंकन के रूप में शोभित हुआ।

१४. दान से प्रसन्न (संतुष्ट) ब्राह्मणों द्वारा निरन्तर प्रारम्भ किए गए अनेक यज्ञों से आतृप्त नाकपति (इन्द्र) द्वारा उत्कंठापूर्वक आमन्त्रित किए जाने पर स्वर्गगमन की इच्छावाले इस राजा (कर्णदेव) ने अपने पुत्र 'जयसिंहदेव' को अपने राज्य पर अभिषिक्त किया।

१५. यह स्वयं श्री पुरुषोत्तम है। अन्धक के शत्रु भगवान् शंकर सिद्धाधिपत्य देनेवाली रस-सिद्धि इस राजा को देगें, जो क्षण में असहायों की सहायता में रुचि या साहस रखनेवाले अद्भुत कर्मों को करनेवाला होगा।" ऐसा इस राजा के जन्म के समय में ही लोकोत्तर ज्ञानियों द्वारा कहा गया।

१६. (उनके) शत्रु राजाओं की स्त्रियों ने पर्वत की कन्दराओं में आश्रय ग्रहण किया और वनचरी स्त्रियों के सहवास के कारण उनके द्वारा प्रदत्त गुंजा फल की मालाएं आभूषण के रूप में धारण कीं, जो दीर्घकाल तक इनके प्रति क्रोध की चिनगारियों के समान वक्षःस्थल पर स्थित थीं।

१७. यही राजा चन्द्रमा की सम्पूर्ण कलाओं से अलंकृत पूर्ण मण्डलता को प्राप्त होने पर भी कलंकरहित था।

१८. सुन्दरियाँ संकल्प में, विचारों में, बोलने में, देखने में, विलास के चित्र-विधि में, सोने में और अनेक बातों में सर्वत्र इस राजा को ही देखती थीं; ऐसा प्रतीत होता है कि मानों अनेक रूपों को धारण करने की सिद्धि उसे प्राप्त थी, ऐसा उसे महाविद्या समझते हैं।

१९. वे राजा, जिन्हें उसने पराक्रम से उखाड़ दिया था, उसके द्वारा पुनः स्थापित किए गए जिनके शरीर पर कृपाण के व्यापार से बराबर चोट लगने से पड़े हुए घट्ठे मानो वर्णलिपि स्वरूप हों; ऐसा प्रतीत होता है कि मानो वे राजा सभी दिशाओं में स्थित जगत्विजेता एवं शरणागतों की रक्षा में प्रीति रखनेवाले (जयसिंह) के कीर्तिस्तम्भों के समान हों।

२०. जिसकी कीर्ति, ब्राह्मणों के भवनों में लगी सुन्दर वंदनवारों से श्वेत मुक्तामालाओं सहित हास्य कर रही है, बन्दी राजाओं से प्राप्त हाथियों के सुगन्धित मद जलों से आकृष्ट भ्रमरों के गुंजार के रूप में गायन कर रही हैं, उसी प्रकार असंख्य देवमन्दिरों में लगी पताकाओं की फड़कन के रूप में नृत्य करती हुई वे मानो राजाओं को दान की दीक्षा दे रही हैं।

२१. युद्ध में विजय तथा प्रचुर वैभव प्राप्ति के कारण स्वरूप सूत और वीर (मन्त्री और सेनापति) के रूप में उसकी दो प्रकार की धाराएँ थीं।

२२. अभिमान से उन्नत को मानहीन कर, अवन्तीपुर की रक्षा को नष्ट करके धारा (नगरी) को भी आत्मधारण में असमर्थ बनाकर श्रीविहीन मालवों के दुर्गों को सुगम बनाकर (आधिपत्य स्थापित कर) भी यह राजा नामों की सार्थकता को सहन नहीं करता था।

२३. इस प्रकार अपनी भुजाओं से विजित मालव भूमि को प्रसन्नतापूर्वक देखता हुआ, भगवान् विरूपाक्ष को अनुचित जीर्णभवन में स्थित देखकर (उनकी पुनःस्थापना के द्वारा) पूजा करता हुआ जिसने फणिमणि के रूप में ललाट की आँख के रूप में, अग्नि सहित चन्द्रमा आदि प्रभा से प्रकट प्रभु रूप को प्राप्त किया।

२४. उसके बाद भक्तिपूर्वक ऐसे विशाल शिखर वाला प्रासाद बनवाया जिसमें आकाश में चलने वाली सुन्दरियाँ क्रीड़ा करती हुई कभी-कभी आ जाया करती थीं।

२५. सुवर्णमय कलश एवं ध्वज युक्त स्वच्छ कांति से उसकी आकृति कपिशवर्ण की भाँति दिखायी पड़ रही थी, मानो गैरिक (कैलाश) भगवान् शिव और पार्वती का गैरिक गौरव मन्दिर को प्राप्त हो।

२६. सिद्धराज द्वारा साधित अत्यन्त सुन्दर भोग सामग्री से यह भगवान विरूपाक्ष भी मानो प्रसन्न नेत्रों से यहाँ विराजमान हैं।

२७. जब तक हेमाद्रि (सुवर्ण मेरु) पर्वत, समुद्र जिसका वस्त्र है (ऐसी पृथ्वी को) शोभित कर रहा है तब तक वन्दनीय श्री विरूपाक्ष मन्दिर समृद्धि प्रदान करता रहे।

२८. एक ही दिन में महाप्रबन्ध निर्माण करने में सक्षम, सिद्धराज के माने हुए भाई तथा कविचक्रवर्ती, 'श्रीपाल' के द्वारा इस प्रशस्ति की रचना की गयी।

२९. 'राजवल्लभ' विरुद धारी मुनियों में श्रेष्ठ, जगतविख्यात 'जिनभद्राचार्य', जो साहित्य में प्रवीण और गुणीजन में श्रेष्ठ थे।

१०. उन्होंने सिद्धराज की आज्ञा से स्पष्ट एवं शुद्ध अक्षर में ब्राह्मण गंगाधर से प्रशस्ति को लिखवाया। संवत् ११९८ आषाढ़ सुदी १ महाश्री मंगल करें।

सन्दर्भ सूची

१. डॉ. विष्णु श्रीधर वाकणकर ("सिद्धराज जयसिंह की बिलपांक प्रशस्ति," **स्मारिका,** सम्पादक डॉ. ओमप्रकाश पण्डया (१७ जुलाई १९८६, बिलपांक, पृष्ठ ९) अभिलेख मन्दिर के गर्भगृह में लगे होने की जानकारी देते हैं।

२. **एनुअल रिपोर्ट आन इण्डियन एपिग्राफी फार** १९६९-७०, पृष्ठ ४१, नम्बर बी २०८।

३. **इण्डियन एण्टीक्वेरी,** भाग १२(१८८३), पृ.२०१, पद्य ३-५।

४. **विक्रमाङ्कदेवचरितम्,** सुरेशचन्द्र बनर्जी तथा अमल कुमार गुप्त का अनुवाद (कलकत्ता, १९६५), सर्ग १, पद्य ३३-४७।

५. **एपिग्राफिआ इण्डिका,** भाग १, पृ. २९६, पद्य २।

६. **वसन्तविलास महाकाव्य,** सम्पादक चिमनलाल डी. दलाल, गायकवाड ओरिएण्टल सिरीज नं० ७ (१९१७), तृतीय सर्ग, पद्य १-२।

७ **द्वाश्रयकाव्य,** जैन श्वे. मू. सङ्घ, मनफरा (कच्छ) १९८३, प्रथम, सर्ग पद्य २ की टीका, पृ. ४-६।

८. **प्रबन्धचिन्तामणि,** जिनविजय मुनि द्वारा सम्पादित, सिन्धी जैन ग्रन्थमाला, ग्रथाङ्क १ (विक्रमाब्द १९८९), पृ. १५; अंग्रेजी अनुवाद सी. एच. तने (कलकत्ता, १८९९)' पृ. २१-२२।

९. **वही'** पृ. ३०-३१ एवं ४५-४८, अनुवाद, ४४, ६६-७०।

१० **चौलुक्याज आफ गुजरात** (बम्बई, १९५६), पृ. ४९।

११. **इण्डियन एण्टीक्वेरी,** भाग १० (१८८१), पृ. १५९।

१२. **कीर्तिकौमुदी,** सम्पादक मुनिप्रवर श्री पुण्य विजय सूरि, सिन्धी जैनग्रन्थमाला, ग्रथाङ्क ३२ (विक्रमाब्द २०१७), द्वितीय, ३०-३२।

१३. **कुमारपाल भूपालचरित महाकाव्यम्,** सम्पादक-अनयोगाचार्य श्री क्षान्तिविजय गणि (बम्बई, विक्रम संवत्१९८२) प्रथम, ४१।

१४. **वही,** पृ. ६९-७०।

१५. "बिलपांकेश्वर महादेव टेम्पल, बिलपांक" आर. के शर्मा सम्पादित **आर्ट आफ दि परमाराज आफ मालवा** (दिल्ली, १९७९), पृ. ६४-६६।

१६. **प्रभावकचरित,** सम्पादक जिनविजय मुनि, संचालक सिङ्घी जैन ग्रंथमाला, अहमदाबाद (कलकत्ता, १९४०)।

१७. एनुअल रिपोर्ट आन इण्डियन एपिग्राफी फार १९६९-७० (बी २०८) में जिनभद्राचार्य को लेखक बताया गया है।

१८. उपर कथित, पृ. ९-१०।

१९. यह और आगे की, पद्य के चरण के बीच में आयी एक या दो लकीरें अनावश्यक हैं। सम्भवतया प्रशस्ति के दाहिने छोर को समान रखने के लिए इन्हें खोदा गया है।

२०. हृशममृत पढ़ें।

२१. जैन नागरी का अक्षर छ।

२२. अलंकरण चिह्न।

वाचन–भेद

स्मारिका	अभिलेख	पद्य संख्या
अजति	भजति	१
सहस्त्राक्षः	सहस्राक्षः	१
नमति	नुवति	१
द्विस्त्रदक्ष	द्विस्तदक्षः	१
फर्णीन्द्रः	फणींद्रः	१
स्मरपरवसै	स्मरपरवसं	१
लक्षणीयोक्षि	लक्षणीयोक्षि	१
लक्षैविरूपाक्षः	लक्षैर्विरूपाक्षः	१
क्षिपु	क्षिपं	१
कर्मजातं	कर्म्मजातं	१
स्फुटायामा	स्फुटायामां	२
भृशममृतं	हृशममृत	२
यद्दृष्टे	यद्दृष्टे	२
कान्ता	कांता	२
योष्माकीण	यौष्माकीण	३
प्रभावाद्	प्रभावाद	३
कुरूतः	कुरुत	३
विरागं	विरामं	३
रक्षितार	रक्षितारं	३
प्रवर्तोगपदिव	प्रवृत्तौ सपदिव०	३
० श्चन्द्रमौलि	० श्चंद्रमौलि	३
वेगात्मेव	० र्वेगात्तगैव	३
प्रसजे	ससर्ज्जे	३

० नामनो	० नाम्नो	४
पादाक्रान्त	पादाक्रांत	४
द्विजः	द्विज	४
मुक्तफलः	० मुक्तफलः	४
भुवनं	भ[ॱ]वनं	५
मद्रिपीठं	मंह्रिपीठं	६
कीर्ति	कोर्ति	६
चतुष्कशोभ	चतुष्कशोभं	६
स्तुतो	स्तुतो	७
मण्डलस्य	मंडलस्य	७
सततम्	संततम	७
राज्यलक्ष्मी	राजलक्ष्मी	७
दूरं	दूरं	७
मुमोच	मुमोच	७
वृत्तशाली	वृत्तशाली	७
राजोभूत	राजोभूत्	८
गुणेवंदी वृता	गुणैर्वंदीकृताः	८
सर्वे रणे	संतो रणैः	८
प्रत्यर्थि	प्रत्यर्थि	८
दोष्णादा	दोष्णादाढ्यं	९
तुलयतां	० तुलयता	९
दंष्ट्रा	दंष्ट्रा	९
महादंष्ट्रिमः	महदंष्ट्रिणः	९
क्षोणी	क्षोणीं	९
दुर्लभराज	दुर्ल्लभराज	९
इत्याभिधयात	इत्यभिधयात	९
स्याथबंधुर्द्धवे	० स्याथवंधुर्द्धवे	९
प्रत्यार्थि	प्रत्यर्थि	९
पतन	० पत्तन	९
कीर्ति	कीर्त्ति	९
कीर्तयुत	कीर्तयितुं	९
क्षमाधन	क्षमाधन	९
घुणोत्कीर्णेव	० घुणोत्कीर्णेव	९
वर्णावली	वर्णाविलिः	९
कलिविभूय	० कलिविधूय	१०

द्विघापिचक्के	द्विघापिचक्के	१०
स्वजज्ञे	० स्वजज्ञे	११
० यच्छलेन	० यस्थलेन	११
मूर्ति	मूर्चि	११
कीर्तियोभू:	कीर्त्त्योसू :(भू:)	११
खण्डितांङ्गल रक्त०	खंडितांगुलिगलं	१
लाटाधिप:	लाटाधिप	१
कुंकुम	कुंकुम	१
व्यूहास्त्रपूरे स्तभा	व्यूहास्त्रपूरैस्तथा	१
० शोर्यद्रुम:	शौर्यद्रुमः	१२
सूसूस्तस्य	सूनुस्तस्य	१
भूपं तिलक:	भूपलि(ति)लकः	१
श्री कर्णदेवा ह्यो	श्रीकर्ण्णदेवाह्वयो	१
यस्मास्फालित	यस्यास्फालित	१
मत: कुंजर	मत्तकुंजर	१
सिंदुरपूरा रूण:	सिंदूरपूरारुण:	१
पाणि	पाणि:	१
पृष्ठनरं	पृष्ठमरं	१३
द्विशमता	० द्विनमतां	१३
भूजां	भुजां	१३
तैषां	तेषां	१३
सततं	सतत	१४
नानाध्वर:	नानाध्वर	१४
० वाकपत्तिना	० नाकपतिना	१४
सोत्कां	सोत्कंठ	१४
गंतुमना	गंतुमना:	१४
वत्राभ्यार्थि	तत्राभ्यर्थि	१४
ह्यं	० ह्वयं	१४
नंदनं:	नंदनं	१४
देव	देव:	१५
कृष्तावतार:	कलृप्तावतार:	१५
दातास्मे	दातास्मै	१५
कर्तासाव	कर्त्तासाव०	१५
रूचि	रुचि	१५

कम्मद्भूता	कम्मभिुता°	१५
° लोकोतर	लोकोत्तर	१५
शैलेन्द्र	शैलेंद्र	१६
भूमिपालः	भूमिपाल	१६
कृप्ताः	° कलप्ताः	१६
गुंजास्त्रजः	° गुंजास्त्रजः	१६
बिभूर्युर्कोप	बभूबुर्युर्कोप°	१६
पावकः	° पावक°	१६
समलंकृताः	समलंकृतः	१७
पूर्ण मण्डलता	पूर्णमंडलता	१७
दघ्ने	दघ्ने	१७
कलंकित	कलंकितः	१७
सकलपेषु	संकल्पेषु	१८
मनोरथैषु	मनोरथेषु	१८
चित्र	° चित्र	१८
भूमिष्ठेषु	भूयिष्ठेषु	१८
मृगो दृशा	मृगीदृशां	१८
सविदूमहे	संविद्महे	१८
समुत्खाता	समुत्खाताः	१८
पूर्वे	पूर्व	१९
गमितः	गमिताः	१९
शत्त	° शत °	१९
रूचे	°रुचे	१९
हाराय	हाराव	२०
तुले	भूले	२०
गायंती	गायंती	२०
मोर मतालीन दैः	मोदमत्तालिनादैः	२०
द्वेजयंती	° द्वैजयंती °	२०
विव र्ते	विवर्ते	२०
° यत्कीर्ति	° र्यत्कीर्ति	२०
भूब्रा	भुब्रा	२०
दीक्षा	दीक्षां	२०
सपंदा	° संपदां	२१
सूताहयश्च	सूताहयश्च	२१
सिद्धां	सिद्धो °	२१

द्विघारमस्तस्य	० द्विघारसस्तस्य	२१
मानान्न्यार्चित	मानान्न्यंचित	२२
दृष्द्वा अवंतीपुरं	० द्रुष्टामवंतीपुरं	२२
कर्त्तुधारण	कर्त्तुंधारण ०	२२
दुर्गाणामिति	दुर्गाणामिति	२२
कल्पयन	कल्पयन्	२२
निर्मालवान्	निर्मालबान्	२थ
से हेना मन्यपि	सेहे न नाम(मा)न्यपि	२२
प्रीत्याप्यषन	प्रीत्या पश्यन्	२३
जीर्ण	जीर्ण्ण	२३
भुज्	भुग्	२३
प्रद्यौतेः	० प्रद्योतैः	२३
भकत्या	भक्त्या	२४
शैलसोभं	शैलशोभं	२४
खेलत्खलत्खेच्चर	खेलस्खलत्खेच्चर	२४
कपिशीकृताकृति	कपिशीकृताकृतिः	२५
अत्यन्त	अत्यंत	२६
सुभगे भोगिरत्र	सुभगैर्भोगैरत्र	२६
संसाधिरोः	शंसाधितैः	२६
दैवोयं	देवोऽयं	२६
समूद्रवसनां	समुद्रवसनां	२७
हेमद्रिंर्मङ्यत्ययं	हेमाद्रिर्मंडयत्ययं	२७
तवन्नद्यदिदं	तावन्नंद्यादिदं	२७
महाप्रवन्ध	महाप्रवं(बं) धः	२७
कविचक्रवर्ति	कविचक्रवर्त्ती	२८
प्रशास्तिमेताम	प्रशास्तिमेताम	२८
द्विजन्नमनो	० द्विजन्मनो	३०
लेखिरोयममिति	लेखिरोयामिति	३०
सुदि १०	शु(सु) दि १	
मंगल	मंगलं	
महा श्री	महाश्रीः	

चित्सुखाचार्य के अनुसार स्वप्रकाशता की अवधारणा

गौरी मुकर्जी

दार्शनिक क्षेत्र में ज्ञान स्वप्रकाश है या परप्रकाश है इस प्रश्न की बहुत लम्बी व विविध कल्पनापूर्ण चर्चा है। इस विषय में किसका क्या पक्ष है इसका वर्णन करने से पूर्व कुछ सामान्य बातों का ज्ञान आवश्यक है, जिससे स्वप्रकाशत्व एवं परप्रकाशत्व का भाव ठीक ठीक समझा जा सके :

(1) कुछ दार्शनिकों का यह सिद्धान्त है कि ज्ञान का स्वभाव प्रत्यक्ष के योग्य है, कुछ अन्य दार्शनिकों का विरुद्ध मत है। उनके अनुसार ज्ञान का स्वभाव परोक्ष है, प्रत्यक्ष नहीं। इस प्रकार प्रत्यक्ष–परोक्ष रूप से ज्ञान के स्वभावभेद की कल्पना ही स्वप्रकाशत्व परप्रकाशत्व की चर्चा का मुख्य आधार है।

(2) स्वप्रकाश शब्द का अर्थ है स्वतः स्फुरण अर्थात् अपने आप ही ज्ञान का प्रत्यक्ष रूप से भासित होना। इसे यूं भी समझा जा सकता है— जब किसी ज्ञान—व्यक्ति की सृष्टि होती है तब "उसको जान लिया" यह ज्ञान भी साथ ही साथ हो जाता है। परन्तु परप्रकाश शब्द के दो अर्थ हैं जिनमें से प्रथम तो परप्रत्यक्ष अर्थात् एक ज्ञान का अन्य ज्ञान व्यक्ति से भासित होना। दूसरा अर्थ है परानुमेय अर्थात् ज्ञान के फल से ज्ञान की अनुमिति होना।

(3) स्वप्रत्यक्ष का अर्थ यह नहीं है कि यदि कोई ज्ञान स्वप्रत्यक्ष है अतः उसका अनुमानादि द्वारा बोध होता ही नहीं। वरन् इसका इतना ही अर्थ समझना चाहिए कि जब कोई ज्ञान व्यक्ति पैदा होता है तब स्वाधार प्रमाता को उसका प्रत्यक्ष होता ही है साथ ही अन्य प्रमाताओं को उसकी परोक्षता ही है। जैसे यदि कलम का ज्ञान किसी को "कलम के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष होने से" होता है तब उस कलम का ज्ञान उस व्यक्ति के लिए तो प्रत्यक्ष ही होगा लेकिन यदि उस कलम की चर्चा वह अन्य व्यक्ति से करता है तो अन्य व्यक्ति के लिए वह प्रत्यक्ष न रहकर परोक्ष होगा। इसके अतिरिक्त स्वाधार प्रमाता के लिए यदि वह ज्ञान व्यक्ति वर्तमान नहीं है तो परोक्ष ही है। परप्रकाश के परप्रत्यक्ष अर्थ के पक्ष में भी यही बात लागू है अर्थात् वर्तमान ज्ञान-व्यक्ति ही स्वाधार प्रमाता के लिए प्रत्यक्ष है अन्यथा नहीं।

स्वप्रकाशवादियों में हम जिनकी गणना कर सकते हैं वे हैं विज्ञानवादी बौद्ध[1], प्राभाकर मीमांसक, अद्वैत वेदान्ती और जैनी। बौद्ध विज्ञानवादी, प्राभाकर मीमांसक इत्यादि सभी इस बात पर सहमत हैं कि ज्ञान मात्र स्वप्रत्यक्ष है अर्थात् ज्ञान प्रत्यक्ष हो या अनुमिति, शब्द, स्मृति आदि रूप हो फिर भी वह स्वरूप के विषय में साक्षात्कार रूप (अपरोक्षानुभूति रूप) ही है। उसका अनुमितित्व, शाब्दत्व, स्मृतित्व आदि अन्यग्राह्यत्व की अपेक्षा से समझना चाहिए,

अर्थात् भिन्न-भिन्न सामग्री (सर्वविज्ञान हेतूत्था······ यावती काचिद्ग्रहणस्मरणरूपा–प्रकरण पंचिका सं. 137, पृ 1671, ज्ञानस्य स्वप्रकाशत्वनिरूपणम्, पृ. 130······। संवित्तस्वप्रकाशत्व विचार, पृ 333······) से प्रत्यक्ष, अनुमेय, स्मर्तव्य आदि विभिन्न विषयों में उत्पन्न होने वाले प्रत्यक्ष, अनुमिति, स्मृति आदि ज्ञान भी स्वस्वरूप के विषय में प्रत्यक्ष ही है, परन्तु ये सब स्वप्रकाशवादी ज्ञान के स्वरूप के विषय में एकमत नहीं हैं। विज्ञानवादियों के अनुसार ज्ञान भिन्न अर्थ का अस्तित्व ही नहीं है (प्रकाशमानस्तादात्म्यात् स्वरूपस्य प्रकाशकः यथा प्रकाशोऽभिमतः तथा धीरात्मवेदिनि[2]) अर्थात् उनके लिए जो कुछ भी है सब ज्ञान ही है। और ज्ञान भी साकार माना जाता है। प्राभाकर मीमांसक यथार्थवादी होने के कारण बाह्य जगत की सत्ता को मानते हैं[3] और यह भी मानते हैं कि उसका संवेदन होता है। अद्वैत वेदान्ती ज्ञान को ब्रह्मरूप मानते हैं अतः ज्ञान की नित्यता भी उनके यहां मानी जाती है। जैनी भी प्राभाकर मीमांसकों की तरह यथार्थवादी होने के कारण बाह्य जगत की वास्तविक सत्ता को स्वीकार करते हुए ज्ञान को जन्य (किसी से उत्पन्न अतः अनित्य) मानते हैं।

परप्रत्यक्षवादियों में सांख्य-योग[4] और न्याय–वैशेषिक[5] की गणना की जाती है। उनके अनुसार ज्ञान का स्वभाव प्रत्यक्ष योग्य है, पर वह अपने आप प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। इसकी प्रत्यक्षता अन्याश्रित है। अतः ज्ञान चाहे प्रत्यक्ष हो या परोक्ष हो (अनुमिति, शाब्द, स्मृतिजन्य आदि), फिर भी वह सब स्वविषयक अन्य के द्वारा प्रत्यक्ष रूप से गृहीत होते ही हैं। परप्रत्यक्षत्व के विषय में इनका ऐकमत्य होने पर भी "पर" शब्द के अर्थ के विषय में उनमें मतभेद है। सांख्य–योग के अनुसार "पर" शब्द का अर्थ है चैतन्य, जो पुरुष का सहज रूप है और जिसके द्वारा ज्ञानात्मक सभी बुद्धिवृत्तियां प्रत्यक्षतया भासित होती हैं (अर्थात् बुद्धि के द्वारा प्राप्त ज्ञान का ज्ञान चैतन्य करता है)। न्याय-वैशेषिक के अनुसार "पर" का अर्थ है अनुव्यवसाय, जिसके द्वारा पूर्ववर्ती कोई भी ज्ञान व्यक्ति प्रत्यक्षतया गृहीत होता है।

ज्ञान का ज्ञान स्वप्रकाश न मानने से अनवस्थादि दोष के साथ–साथ एक और भी कठिनाई है। ज्ञान होने के साथ ही साथ यदि ज्ञान का ज्ञान न हुआ तो फिर ज्ञान कभी भी नहीं हो सकता, क्योंकि दूसरे क्षण में वह ज्ञान, नहीं रह जाता वरन् स्मृति हो जाती है। इसी कठिनाई को ध्यान में रखकर कुमारिल भट्ट ने ज्ञान के ज्ञान को अनुमेय या परोक्ष माना है। अतः परानुमेय अर्थ में परप्रकाशवादी केवल कुमारिल भट्ट हैं जो ज्ञान को स्वभाव से ही परोक्ष मानकर तज्जन्यज्ञाततारूप लिंग के द्वारा अनुमित मानते हैं, जो कार्यहेतुक कारणविषयक है।[6] कुमारिल के अतिरिक्त अन्य कोई भी ज्ञान को अत्यन्त परोक्ष नहीं मानता। प्राभाकर मतानुसार जो फलसंवित्ति से ज्ञान का अनुमान माना जाता है वह कुमारिल सम्मत प्राकट्यरूप फल से होने वाले ज्ञानानुमान से बिल्कुल भिन्न है। कुमारिल तो प्राकट्यरूपी फल से ज्ञान जो आत्मसमवेत गुण है उसका अनुमान मानते हैं, जबकि प्राभाकर मतानुसार संविद्रूप फल से अनुमित होने वाला ज्ञान वस्तुतः ज्ञानगुण नहीं किन्तु ज्ञानगुणजनक सन्निकर्ष आदि जड़ सामग्री ही है।[7] इस सामग्री रूप अर्थ में ज्ञान शब्द के प्रयोग का समर्थन करणार्थक "अन्" प्रत्यय मानकर किया जाता है।

नैयायिक आत्मधर्मज्ञान को ही प्रकाशक मानते हैं जबकि अद्वैत वेदान्त में आत्मतत्त्व को ज्ञान की प्रक्रिया में (वृत्ति के साथ) प्रकाशक के रूप में स्वीकारा गया है। ऐसा इसलिए कि अद्वैत वेदान्त में ज्ञान को आत्मा का धर्म न मानकर अन्तःकरण का धर्म माना गया है जबकि न्यायदर्शन में ज्ञान आत्मा का ही धर्म गृहीत होता है। ज्ञान की प्रक्रिया भी दोनों संप्रदायों में भिन्न-भिन्न होते हुए भी दोनों में इस बात का साम्य है कि बिना आत्मतत्त्व के विषय का प्रकाशन नहीं हो सकता। घटादि का प्रकाशन चाहे नैयायिक रीति से ज्ञान द्वारा माना जाय या अद्वैतियों की रीति से वृत्तिप्रतिफलित चैतन्य के द्वारा, दोनों ही मतों में यह जिज्ञासा स्वाभाविक है कि ज्ञान अथवा चेतन तत्त्व जो सबका प्रकाशक है उसको अपने (स्वके) प्रकाशन के लिए किसी अन्य साधन की अपेक्षा होती है या नहीं? नैयायिक व्यवसायात्मक ज्ञान को स्वप्रकाश नहीं मानते वरन् अनुव्यवसाय से गृहीत मानते हैं। उस अनुव्यवसाय को अन्य अनुव्यवसाय से प्रकाशित मानते हैं। इस प्रसंग में जिज्ञासा होगी कि यह तो स्पष्ट रूप से अनवस्था की स्थिति है! किन्तु यहाँ न्यायतात्पर्यटीका से आचार्य वाचस्पति मिश्र के अनुसार समझना चाहिये कि ३-४ कोटियों के बाद चरम ज्ञान की प्रकाशता के विषय में प्रमाण जिज्ञासा की समाप्ति हो जाने के कारण उस चरम ज्ञान का प्रकाशन उसमें प्रकाशता होने पर भी नहीं सा होता। अतः नैयायिक भी कथंचित् स्वप्रकाशादि कहे जाते हैं। स्वप्रकाशत्व एवं परप्रकाशत्व का संक्षेप में सामान्य परिचय दे लेने के पश्चात् चित्सुखाचार्य का स्वप्रकाश के संबन्ध में क्या विचार है उस पर प्रकाश डाला जायेगा क्योंकि यही इस निबन्ध का विषय है। अतः वह स्वप्रकाशत्व जिसे अद्वैती आंजस्येन (पूर्णरूप से) तथा नैयायिक कथंचित् (किसी प्रकार से) स्वीकार करते हैं, उसका लक्षण क्या है, उसमें प्रमाण क्या है, तथा युक्ति के आधार पर वह कहां तक निर्दुष्ट सिद्ध होता है, इसका विचार किया जायेगा।

भारतीय शास्त्र चिंतनपद्धति में तीन शैलियां वाद[8], जल्प[9] और वितंडा[10] सुप्रचलित हैं। वाद शैली में सिद्धान्ती विपक्ष में "संभाव्य" सभी सिद्धान्तों, विचारों एवं तर्कों को पूरी विशदता के साथ स्थापना पूर्वक सिद्धान्त पक्ष से उन सभी तर्कों का निराकरण करके अपने सिद्धान्त को निर्दुष्ट एवं स्थिर सिद्धान्त के रूप में स्थापित करते हैं। प्रत्यक्तत्त्वप्रदीपिका इस शैली का आदर्श उदाहरण है। अपने उक्त ग्रन्थ के प्रारम्भ में मंगलाचरण के अन्त में चित्सुखाचार्य निम्न वाक्य कहते हैं:

"नमस्कुर्मो नृसिंहाय स्वप्रकाशचिदात्मने"

और पुनः स्वयं ही यह पूछते हैं कि "स्वप्रकाश" शब्द का अर्थ क्या है? स्वप्रकाश अप्रासंगिक न हो इसके लिए उसका प्रसंग छोड़कर ही (जैसा नाटकों में नान्दी होता है) उसकी चर्चा करना प्रारम्भ करते हैं। स्वप्रकाश की चर्चा का प्रारम्भ उसके निर्वचन या लक्षण (उसकी व्यावृत्ति या व्यवहार के लिए) से किया जाता है। चित्सुखाचार्य पूर्व पक्ष के रूप में स्वप्रकाश के लक्षण को ग्यारह विकल्पों में उपस्थापित करते हैं और सभी लक्षणों का विश्लेषण करके उन्हें दोषयुक्त दर्शाकर इस बात की घोषणा करते हैं कि स्वप्रकाश का कोई भी लक्षण नहीं किया जा सकता। उसके उपरान्त स्वप्रकाश

के लिए कोई भी प्रमाण नहीं हो सकता यह भी पूर्व पक्ष के रूप में कह लेने के पश्चात् एकादश लक्षण को ही स्वप्रकाश का निदुष्ट लक्षण सिद्ध करते हैं। यहाँ से चित्सुखाचार्य सिद्धान्त पक्ष के रूप में आते हैं। लक्षण बता लेने के पश्चात् स्वप्रकाश में प्रमाण भी देते हैं।

लक्षणों की चर्चा करने के पूर्व यह कह लेना अप्रासंगिक न होगा कि आचार्य ने खंडन-खंडखाद्य[11] के आधार पर तथा स्वप्रतिभा से स्वप्रकाश शब्द के जिन ग्यारह लक्षण विकल्पों को उपस्थापित किया, उनमें से प्रत्येक लक्षण स्वयं में पूर्ण होते हुए स्वप्रकाश शब्द का सही निर्वचन करते हैं और साथ ही साथ उन निर्वचनों में कोई व्याकरणात्मक दोष भी नहीं पाया जाता है। इस स्थिति में यह स्वाभाविक रूप से प्रश्न उठ सकता है कि (1) व्यर्थ इतने लक्षण विकल्पों की क्या आवश्यकता थी (2) क्यों नहीं स्वाभिमत लक्षण का उपन्यास करके मात्र उसका परीक्षण किया गया? विचार करने पर इसके तीन कारण प्रतीत होंगे : (1) लक्षण विकल्पों का उपन्यास अरुन्धतीनिदर्शनन्याय।[12] से होता है। (2) प्राभाकर, विज्ञानवादी बौद्धादि मतों में स्वीकृत स्वप्रकाश से वैलक्षण्य सिद्ध करने के लिए स्वप्रकाश विषयक अन्यमतमान्य लक्षणों का पूर्व पक्ष के रूप में उपन्यास आवश्यक था। (3) ज्ञान की अद्वैत मतमान्य स्वप्रकाशता उन लक्षण-विकल्पों में स्पष्ट नहीं है, अतः सभी लक्षणों के लक्ष्यभूत आत्मा की अपेक्षा से विकल्प-विस्तार करना अपरिहार्य था। यहाँ यह भी विचारणीय है कि प्रथम लक्षण का चतुर्थ में तीसरे का नौवें में, छठे व सातवें का आठवें में एवं दूसरे का पांचवे में अन्तर्भाव देखा जा रहा है तो वह कौन सा कारण है कि जहाँ छः ही विकल्प पर्याप्त थे वहाँ ग्यारह विकल्प दिये गये? इसका कारण यही कहा जा सकता है कि आचार्य स्वाभिमत लक्षण ऐसा देना चाहते थे जिसमें किसी भी प्रकार के दोषोद्भावन की संभावना न रह जाए। या लक्षण चारों तरफ से ऐसा कसा हुआ हो कि कोई भी खण्डन का साहस न कर सके।

अब उन सभी लक्षणों पर विचार होगा जिनको आचार्य ने पूर्वपक्ष के रूप में हमारे सामने रखा। (1) स्वश्चासौ प्रकाशश्च (स्वः च असौ—प्रकाशः च) अर्थात् स्वत्वे सति प्रकाशत्वम्। इस प्रकार "स्वप्रकाश" के प्रथम निर्वचन का तात्पर्य है ऐसा तत्त्व जिसमें स्वत्व (स्व की सत्ता या भाव) हो और प्रकाश भी। (2) स्वस्य स्वयमेव प्रकाशः वरः। (स्व इति विषयस्य स्वयमेव प्रकाशत्वम्) (अर्थात् इसको प्रकाशित करने के लिए प्रकाशान्तर की आवश्यकता नहीं होती) (3) सजातीय प्रकाशाप्रकाश्यत्वम् (सजातीयेन प्रकाशेन अप्रकाश्यत्वम्)—वह जो अपने सजातीय (जैसे घट का सजातीय घट ही होता है) प्रकाश से प्रकाशित न हो (या अप्रकाशित रहे)। (4) स्वसत्तायां प्रकाशव्यतिरेकरहितत्वम्—वह जिसकी अपनी सत्ता जब तक है तब तक वह प्रकाश के व्यतिरेक या अभाव से रहित रहता है अर्थात् जितने काल तक भी इसकी सत्ता है, उसमें अविच्छिन्न रूप से प्रकाश की विद्यमानता भी होती है। वह कभी भी प्रकाशहीन नहीं होता जैसे दीपादि हो जाते हैं। (5) स्वव्यवहारहेतु प्रकाशत्वम्—वह जो अपने व्यवहार का हेतु (कारण) भी हो और जिसमें प्रकाशता भी हो। (चूंकि किसी का व्यवहार उसके ज्ञान पर निर्भर होता है। अतः ज्ञान को व्यवहार का हेतु (कारण) कहा जा सकता है। तब लक्षण होगा ज्ञानरूपता ही स्वप्रकाशता है। इस लक्षण से यह भ्रम हो सकता है कि ज्ञान एवं स्वप्रकाशता में विषय-विषयी का सम्बन्ध है, अतः इसके परिहार के लिए अगला एवं छठा लक्षण दिया गया। (6) ज्ञानविषयत्वम् (ज्ञानस्य अविषयत्वम्)—वह जो ज्ञान का विषय न हो। ज्ञान का अविषयत्व

शशविषाण, आकाशकमल आदि भी हैं क्योंकि ये अर्थ रूप में प्रकट नहीं हो सकते। इसीलिए अन्य निरुक्ति दी गयी। (7) ज्ञानाविषयत्वे सति अपरोक्षत्वम् (ज्ञानस्य अविषयत्वे सति अपरोक्षत्वम् स्वप्रकाशत्वम्) अर्थात् वह जो ज्ञान का विषय न होते हुए भी अपरोक्ष हो। (8) व्यवहारविषयत्वे सति ज्ञानाविषयत्वम्— वह जिसमें व्यवहार की विषयता हो किन्तु ज्ञान की विषयता न हो अर्थात जो वेद्य न हो। (9) स्वप्रतिबद्ध व्यवहारे सजातीय परानपेक्षत्वम्—वह जो स्वसे या अपने से संबद्ध व्यवहार के लिए अपने ही सजातीय पर की अपेक्षा न रखता हो या वह जिसे अपने विषय में किये जाने वाले व्यवहार में अपने ही किसी सजातीय अन्य वस्तु की आवश्यकता न हो। अर्थात् जो अपने विषय में किये जाने वाले व्यवहार का स्वयं ही कारण हो। (10) अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यहारविषयत्वम्— वह जिसमें अवेद्यता होते हुए भी अपरोक्ष व्यवहार की विषयता हो (ज्ञाता ज्ञेय ज्ञप्तृ भाव शून्यता होने से स्वप्रकाशता अवेद्य है)। (11) अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहार-योग्यता— वह जो अवेद्य हो एवं उसमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता हो।

लक्षणों के जो वाच्यार्थ निकलते हैं उससे उन लक्षणों में अतिव्याप्ति[13], अव्याप्ति[14] आदि दोष दिखाये जाते हैं। इसका सीधा-सीधा अर्थ यही समझना चाहिए कि किसी एक तत्त्वविशेष को व्याख्यायित करने के लिए लक्षण निर्माण की चेष्टा की जाती है। जितने भी लक्षण दिये गये हैं यदि वे सब उस तत्त्वविशेष की ही व्याख्या करते, तभी उनकी सार्थकता मानी जा सकती थी। अन्यथा यदि शब्दों की अनेकार्थता के कारण स्वप्रकाश तत्त्व के किसी लक्षण का या किसी लक्षणविकल्प से स्वप्रकाशेतर तत्त्व का बोध होता है, तो वह लक्षण साधु नहीं माना जा सकता है। यही उसकी अतिव्याप्ततादि दोष है।

लक्षणों का विश्लेषण

स्वप्रकाश का प्रथम लक्षण ग्रहण करने योग्य नहीं है क्योंकि सत्ता एवं प्रकाशता (वेद्यता) किसी भी वेद्य पदार्थ घट, पट आदि में होने के कारण लक्षण का वेद्य पदार्थ में प्रवेश हो जाता है, जिससे लक्षण अतिव्याप्ति दोष से ग्रस्त हो जाता है।

दूसरे लक्षण का बहिष्कार इस आधार पर किया जाता है कि स्वयं स्वयं का प्रकाशक नहीं हो सकता है। ऐसा होने पर स्वयं ही कर्ता एवं स्वयं ही कर्म भी हो जायगा जो असम्भव है। किसी भी क्रिया का जो कर्ता होता है वही कर्म भी नहीं होता। इसे उदाहरण से स्पष्ट किया जा सकता है—जैसे मैं निबन्ध लिख रहीं हूँ—इस क्रिया का कर्ता मैं हूँ और कर्म है निबन्ध। यदि जो कर्ता है वही कर्म भी है ऐसा माना जाय तो मैं "मैं" लिख रही हूँ इस प्रकार का प्रयोग हो जायेगा।

तीसरा लक्षण भी दोषयुक्त है क्योंकि घट, पट प्रदीपादि सभी अपने सजातीय अन्य प्रकाश से अप्रकाशित ही रहते हैं अर्थात् घट या प्रदीप का प्रकाशन दूसरा घट या दूसरा प्रदीप नहीं करता वरन् घट का प्रकाशक प्रदीप होता है जो सजातीय नहीं है, यह सभी को ज्ञात है। अतः घट, प्रदीपादि में पूरा लक्षण चला जाता है लेकिन घट, प्रदीपादि विवक्षित

नहीं होने के कारण लक्षण में अतिव्याप्ति का दोष आ जाता है। कहा जा सकता है कि सत्ता साम्यत घट एवं प्रदीप सजातीय है अर्थात् दोनों में सत्ता जाति होने के कारण दोनों को एकदूसरे से विजातीय नहीं कहा जा सकता और यदि घट का प्रकाशन प्रदीप के द्वारा होता है (जो सबको मान्य है) तो घट अपने सजातीय से प्रकाशित ही हुआ, अप्रकाशित नहीं। ऐसी स्थिति में लक्षण घट आदि में अतिव्याप्त नहीं होगा। परन्तु ऐसा मानने पर संसार की कोई भी वस्तु विजातीय नहीं होगी। अतः विजातीय शब्द व्यर्थ हो जायगा एवं साथ ही लक्षण में प्रयुक्त सजातीय विशेषण निष्प्रयोजन हो जायेगा।

चौथे निर्वचन का खंडन यह कह कर किया जाता है कि यदि सत्ता के बने रहने से प्रकाशता का व्यतिरेक या अभाव का न होना ही स्वप्रकाशता है, तो सुख एवं दुःख की व्याख्या कैसे होगी ? सुख और दुःख के लिए भी तो उपर्युक्त लक्षण सही बैठता है, क्योंकि जब तक सुख या दुःख रहता है तब तक उसकी अनुभूति भी होती रहती है। अतः सुख, दुःखादि में लक्षण की अतिव्याप्ति होने से लक्षणदोष पूर्ण हो जाता है।

पंचम लक्षण भी निर्दुष्ट नहीं है क्योंकि दीपादि में यह अतिव्याप्त है। ऐसा इसलिए कि दीपक अपने अन्धकारनिवारणरूपी व्यवहार का हेतु (कारण) है और उसमें प्रकाशता भी है। अब यदि यहाँ ज्ञानरूपी व्यवहार के कारणत्व को लक्षण के स्वव्यवहार हेतुता के अर्थ में लिया जाये तो भी अनुव्यवसाय में अतिव्याप्ति के दोष से बचा नहीं जा सकता। क्योंकि अनुव्यवसाय (नैयायिकों के यहां) व्यवसायरूपी ज्ञान के व्यवहार का कारण भी है और उसमें प्रकाशता या वेद्यता भी है (क्योंकि वह दूसरे अनुव्यवसाय से ज्ञात होता ही है)। अत: वेद्य ज्ञान में भी अतिव्याप्त होने से अशुद्ध है।

इसके अतिरिक्त ग्रन्थकार (पूर्व पक्ष के रूप में) एक सूक्ष्म विश्लेषण के माध्यम से इसी लक्षण का खंडन करते हैं। आचार्य प्रश्न करते हैं कि "व्यवहारहेतुता" जिसका प्रयोग लक्षण में हुआ है वह प्रकाश का विशेषण है अथवा उपलक्षण ? इसे विशेषण नहीं माना जा सकता क्योंकि मोक्षकालीन आत्मा में सभी प्रकार के व्यवहार की समाप्ति रहने से अव्याप्ति का दोष आ जायेगा। यदि उपलक्षण माना जाये तो पुनः प्रश्न होगा कि वह विशेषण है या उपलक्षण, और इस प्रकार अनवस्था दोष आ जायेगा। इस दोष से बचने के लिए यदि उपलक्षितत्व, उपलक्षित (ज्ञान) का स्वरूप माना जाये तो लक्षण का स्वरूप "ज्ञानं प्रकाशः" यही होगा और उसमें आत्माश्रय दोष होगा या ज्ञान की प्रकाशता प्रसिद्ध होने के कारण "ज्ञान प्रकाश" है यह कहना वैसा ही होगा जैसा यदि कोई कहे कि घट ही घट है। लक्षण का स्वरूप लक्ष्य से सर्वथा भिन्न होना चाहिए। लक्ष्य को ही लक्षण नहीं माना जा सकता। इसके अतिरिक्त जड़ ज्ञान के लिए भी "ज्ञानं प्रकाशः" यह लक्षण सही बैठता है अतः नैयायिक सम्मत जड़ ज्ञान में भी लक्षण की अतिव्याप्ति होगी।[15]

षष्ठ लक्षण में असंभवता है। यदि स्वप्रकाश को ज्ञान का विषय न माना जाये तो अनुमान आदि सब प्रमाण व्यर्थ हो जायेंगे, जब कि स्वप्रकाश (ब्रह्म) का ज्ञान हमें श्रुति प्रमाण से होता

है । अपि च यदि स्वप्रकाश ज्ञान का विषय ही नहीं है तो उसे जानने की जो जिज्ञासा हमारे मन में है उसके विषय में क्या कहा जायेगा ? स्वप्रकाश को ज्ञान का अविषय मानने से पूरा वेदान्तशास्त्र ही निष्प्रयोजन हो जायगा ।

सप्तम लक्षण भी कदापि शुद्ध नहीं है । अविषयत्व का खंडन तो ऊपर हो ही चुका है और अब यदि विषयत्व शब्द को कर्मत्व का वाचक माना जाये तो लक्षण का स्वरूप होगा " ज्ञानाकर्मत्वे सति अपरोक्षत्वम् " और यह लक्षण प्राभाकर मीमांसकों की आत्मा में प्रविष्ट हो जाने से अतिव्याप्ति के दोष से ग्रस्त हो जाता । ऐसा इसलिए कि प्राभाकर मीमांसकों के मतानुसार आत्मा में ज्ञान कर्मत्व नहीं होता फिर भी ज्ञान का आश्रय होने के कारण उसमें अपरोक्षता मानी जाती है । लेकिन यहाँ यह भी विचारणीय है कि प्राभाकर मीमांसकों की आत्मा चेतन नहीं है वरन् जड़ है और ज्ञानस्वरूप न होने से अस्वप्रकाश है । अतः इस अस्वप्रकाश तत्त्व में लक्षण की चरितार्थता होने से लक्षण अग्राह्य है ।

अष्टम लक्षण में भी मोक्षाकालीन आत्मा में अव्याप्ति दोष है क्योंकि मोक्षावस्था में किसी प्रकार का व्यवहार नहीं होता अतः व्यवहार की अविषयता मानी जाती है । ज्ञान की अविषयता की असंभवता भी ऊपर बतायी जा चुकी है । अतः यह लक्षण भी ग्रहण करने योग्य नहीं है । अपि च प्राभाकर मीमांसक के यहाँ शुक्तिरजत-संसर्ग में व्यवहार की विषयता[16] मानी जाता है क्योंकि " इदं रजतम् " इस प्रकार का व्यवहार माना जाता है, किन्तु मिथ्या ज्ञान न मानने के कारण शुक्तिरजत-संसर्ग में ज्ञान की अविषयता मानी जाती है । अतः शुक्ति रजत-संसर्ग में स्वप्रकाश के उपर्युक्त लक्षण के चले जाने से लक्षण अतिव्याप्ति दोषयुक्त हो जाता है अतः अग्राह्य है ।

नवम लक्षण घट, प्रदीपादि में प्रवेश होने से अतिव्याप्ति दोष से दूषित पाया जाता है। यह इसलिए कि घट या प्रदीप को भी अपने व्यवहार के लिए किसी सजातीय की अपेक्षा नहीं होती । यदि लक्षण प्रस्तुतकर्ता के पक्ष में यह कहा जा सकता है कि अन्ततोगत्वा सबको अदृष्ट की अपेक्षा होती है अतः स्वप्रकाश को भी स्वव्यवहार के लिए अदृष्ट की अपेक्षा होगी और सत्ता साम्यात् ये सजातीय भी होंगे । इससे जो मूल लक्षण है वही बाधित हो जायेगा क्योंकि स्वप्रकाश को स्वव्यवहार में सत्ता साम्यात् सजातीय अदृष्ट की अपेक्षा सिद्ध होगी अनपेक्षा नहीं ।

दशम लक्षण भी असंगत है । ऐसा इसलिए कि जो वेद्य ही नहीं है उसके विषय में विचार क्या करना, जैसा लक्षण के खंडन के समय कहा जा चुका है । और भी जो अवेद्य है उसमें अपरोक्ष व्यवहार की विषयता असंगत है । अवेद्य अपरोक्ष व्यवहार की विषयता मानना वैसा ही हुआ जैसा कि यदि यह कहा जाय कि मेरी माता बन्ध्या है क्योंकि मुझ सन्तान की जननी को सन्तानहीना कहना बिल्कुल विपरीत कथन है । इसके अतिरिक्त मोक्षकालीन दशा में किसी भी प्रकार का व्यवहार नहीं माना जाता अतः वहाँ लक्षण की अव्याप्ति होने से भी लक्षण त्याज्य है ।

एकादश लक्षण का विश्लेषण उसमें प्रयुक्त योग्यता शब्द से प्रारम्भ होता है। प्रश्न यह उठता है कि योग्यता शब्द स्वप्रकाश का धर्म है अथवा स्वरूप। यदि योग्यता स्वप्रकाश का धर्म है तो यह लक्षण मोक्षकालीन आत्मा में अव्याप्ति के दोष से ग्रस्त हो जायेगा क्योंकि मोक्षकालीन आत्मा स्वप्रकाश होते हुए भी इसमें किसी प्रकार का धर्म नहीं माना जाता है। इसके अतिरिक्त धर्म मानने से धर्मी को भी मानना पड़ेगा जिससे द्वैतापत्ति आ जायेगी। अतः इन कठिनाइयों के कारण योग्यता को स्वप्रकाश का धर्म नहीं माना जा सकता। दूसरा विकल्प अर्थात् योग्यता को स्वप्रकाश का स्वरूप मानना भी दोषयुक्त है। क्योंकि आत्मा में व्यवहार निरूपणीयत्व आने से नित्य सप्रतियोगिक हो जायेगा। अर्थात् आत्मस्वरूप को निरूपकतया व्यवहार की अपेक्षा होगी (जैसे ह्रस्व को उसके प्रतियोगी दीर्घ की अपेक्षा होती है) जो द्वैतापत्ति के भय से अद्वैती स्वीकार नहीं कर सकते। अतः स्वप्रकाश का कोई लक्षण नहीं बन सकता।

इन लक्षणों में यह क्रमिक दूषण दिया जा सकता है कि प्रथम लक्षण से वृत्ति ज्ञान में भी स्वप्रकाशत्व की सिद्धि होने से प्रकृतानाकांक्षित का अभिधान होने से अर्थान्तररूप निग्रह स्थान के वारण के लिए द्वितीय लक्षण है। द्वितीय लक्षण में एक ही में क्रियाकर्मभाव होने से विरोध होगा अतः विरोधपरिहार के लिए तृतीय लक्षण है। तृतीय लक्षण की घटादि में अतिव्याप्ति होने से उसके वारण के लिए चतुर्थ लक्षण है। चतुर्थ लक्षण की अपने सत्ताकाल में प्रकाशमान सुख दुःख आदि में अतिव्याप्ति होने से तद्वारणार्थ पंचम लक्षण है। पंचम लक्षण की प्रदीप में अतिव्याप्ति होने से उसके वारणार्थ षष्ठ लक्षण है। आत्मा का आगमजन्य ज्ञान का विषय होने से यह लक्षण दोषग्रस्त है। किं बहुना! लक्षण के शशविषाण आदि में चले जाने से इसके परिहार के लिए सप्तम लक्षण है। सप्तम लक्षण विशेष्य एवं विशेषण परस्पर विरोधी अर्थों का उपस्थापक होने से वदतोव्याघात होता है। अतः उसके निवारण के लिए अष्टम लक्षण है। अख्यातिवादी के मत में रजतसंसर्ग में अतिव्याप्ति है अतः उसके परिहार के लिए नवम लक्षण है। स्वप्रतिबद्ध व्यवहार में विजातीय ज्ञान की अपेक्षा करने वाले प्रदीप में लक्षण की अतिव्याप्ति होने से तद्वारणार्थ दशम लक्षण है। दशम लक्षण की सुषुप्ति एवं मुक्तिकालीन आत्मा में व्यवहार न होने से अव्याप्ति होती है अतः उसके निवारण के लिए एकादशम लक्षण है। इस प्रकार प्रत्येक लक्षण के दोष दूसरे लक्षण से निराकृत हो जाते हैं। अतः एक एक लक्षण स्वयं खंडित हो जाते हैं। ग्यारहवें लक्षण में भी आत्मा में सप्रतियोगिक होने की आशंका व्यक्त की गयी है। अद्वैती इसी अन्तिम लक्षण को सभी दोषों का निरासकर स्वप्रकाश का लक्षण सिद्ध करते हैं।

अद्वैती सम्मत स्वप्रकाश लक्षण

ग्रन्थकार एकादश लक्षण को ही स्वप्रकाश का निर्दुष्ट लक्षण मानते हुए अपना सिद्धान्त-श्लोक देते हैं जो कि उनकी शैली है—

> अपरोक्षव्यवहृतेर्योग्यस्याधीपदस्य नः ।
> संभवे स्वप्रकाशस्य लक्षणासंभवः कुतः ॥

अर्थात् "अवेद्य होते हुए भी जिसमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता हो", यही स्वप्रकाश का समीचीन लक्षण है। इस लक्षण के विश्लेषण के अवसर पर प्रश्न यह उठा था कि लक्षण में योग्यता शब्द स्वप्रकाश का धर्म है अथवा स्वरूप। सिद्धान्ती प्रथम विकल्प को ही स्वीकार करके लक्षण में आये दोष का परिहार करते हैं। योग्यता को स्वप्रकाश का धर्म मानने से मोक्षकालीन आत्मा में अव्याप्ति का दोष दिखाया गया था। इस दोष का निराकरण अवेद्यत्वे स्वपरोक्षव्यहारयोग्यत्वात्यन्ताभावानधिकरणत्वम् (जो अवेद्य होकर कभी भी अपरोक्ष व्यवहार योग्यता का अधिकरण हो वही स्वप्रकाश है) कहकर किया। जो कभी भी योग्यता का अधिकरण होगा वह योग्यत्वात्यन्ताभाव का अनधिकरण होगा ही, यह सिद्धान्त सभी को स्वीकार करना होगा। अन्यथा गुणवद् द्रव्यम् (गुण के अधिकरण को द्रव्य कहते हैं) यह द्रव्य का लक्षण जिसे कणाद मुनि ने स्वीकर किया है—वह भी प्रथम क्षण में द्रव्य में गुण के न रहने के कारण अव्याप्ति दोष से ग्रस्त होगा। नैयायिक यह स्वीकार करते हैं कि उत्पन्न होकर द्रव्य प्रथम क्षण में निर्गुण एवं निष्क्रिय रहता है। प्रकृत में "गुणवद् द्रव्यम्" कहने का तात्पर्य होगा "गुणात्यन्ताभावानधिकरणं द्रव्यम्"। उत्पत्ति काल में जो गुणाभाव होगा उसे अत्यन्ताभाव नहीं कह सकते (क्योंकि न्याय में स्वीकृत दो अभाव[18] अन्योन्याभाव[19] व संसर्गाभाव में संसर्गाभाव का तीन विभाग किया गया है जो क्रमशः प्रागभाव[3], प्रध्वंसाभाव[20] (जिन्हें अनित्य माना गया है) व अत्यन्ताभाव[21] (जिसे नित्य माना गया है)। यदि उत्पत्तिकालीन गुणाभाव को अत्यन्ताभाव कहें तो आगे गुणाभाव के प्रतियोगी गुण की उत्पत्ति होने से उस अभाव का नाश होगा अतः विनाशी अभाव होने से वह प्रागभाव रूप हो जायेगा। प्रतियोगी की स्थिति के अनन्तर जो अभाव होता है वह भी अन्य अभाव होने से प्रध्वंसाभाव होगा, अत्यन्ताभाव नहीं। अतः यह मानना होगा कि कभी भी जो वस्तु किसी अधिकरण में रह जाती है वहाँ इसका अत्यन्ताभाव नहीं रह सकता, उसके प्रागभाव प्रध्वंसाभाव भले ही हो सकते हैं। गुण का अधिकरण कभी भी हो जाने पर द्रव्य में गुणात्यन्ताभाव की अधिकरणता नहीं रहेगी। अतः गुणात्यन्ताभावाऽनधिकरणत्व—द्रव्य का लक्षण हो जाता है। इसी प्रकार अपरोक्ष व्यवहार योग्यत्व का अधिकरण संसार दशा में आत्मा के हो जाने पर मुक्ति दशा में व्यवहार न होने पर भी योग्यत्वात्यन्ताभावानधिकरणत्व रहेगा ही अतः सुषुप्ति तथा मोक्षकालीन आत्मा में इस परिष्कृत लक्षण की अव्याप्ति नहीं कही जा सकती।

दूसरा दोष यह दिखाया गया था कि आत्मा में किसी प्रकार का धर्म मानना द्वैतापत्ति है। इसका परिहार यह कहकर किया जाता है कि संसार आत्मा में अज्ञानकल्पित साधकत्वादि धर्म माना ही जाता है। आचार्य के इस मत का समर्थन सुरेश्वराचार्य[22] करते हैं। पद्मपादिकाचार्य[23] विरुद्धसिद्धान्तत्व दोष के निराकरण का समर्थन यह कह कर करते हैं कि मोक्षकाल में उक्त धर्मों का अभाव होने पर भी संसार दशा में मानने के कारण उसे धर्मों के भी अत्यन्ताभाव का अनधिकरण माना जा सकता है।

योग्यता, स्वप्रकाश का धर्म है या स्वरूप, इन दोनों में से धर्म को ही स्वीकार कर

आचार्य उसका परिष्कार कर देते हैं । अतः योग्यता स्वप्रकाश का स्वरूप है या नहीं इसकी चर्चा व्यर्थ है ।

योग्यता शब्द के विश्लेषण के उपरान्त लक्षण में प्रयुक्त अवेद्यता रूपी विशेषण की सार्थकता को बताने के लिए आचार्य उद्यत होते हैं । अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता तो घट, पट आदि संसार की सभी वस्तुओं में है । अतः अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता मात्र लक्षण करने पर घट, पटादि में लक्षण की अतिव्याप्ति होगी । अतः अवेद्यता विशेषण अपरिहार्य है । विशेष्यपद की सार्थकता पर भी बल देते हुए आचार्य कहते हैं कि जैसे मात्र अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता स्वप्रकाश का लक्षण नहीं बन सकता उसी प्रकार मात्र अवेद्यता भी स्वप्रकाश का लक्षण नहीं हो सकता । इसका कारण यह है कि भूतकालीन घट भविष्यकालीन घट एवं नित्यअनुमेय धर्मादि सभी अवेद्य होने से लक्षण अतिव्याप्त हो जायेगा । इस पर पूर्व पक्ष यह शंका करते हैं कि धर्मादि जो शब्दप्रमाण से ज्ञात है उसे अवेद्य कैसे कहा जा सकता है । उपर्युक्त शंका अवेद्य शब्द को ज्ञान का अविषय समझकर की जाती है । सिद्धान्ती इस शंका का समाधान अवेद्यता अर्थ फलव्याप्ति राहित्य[24] करके करते हैं । वेदान्त मत में ज्ञान का फल है विषयाभिव्यक्त चैतन्य । इस चैतन्य से व्याप्य होता है विषय अतः घट आदि विषयों में फल व्याप्यता है अतः वे वेद्य हैं किन्तु स्वप्रकाश तत्त्व स्वयं ही चैतन्य रूप है अतः वह घटादि की तरह फल व्याप्य हो ही नहीं सकता इस अर्थ में उसे अवेद्य माना जाता है ।

पूर्वपक्षी पुनः शंका करते हैं कि यदि धर्मादि अवेद्य है जैसा वेदान्ती मानते हैं तब योगियों के द्वारा उसके मानस प्रत्यक्ष की व्याख्या क्या दी जा सकती है । इस पर सिद्धान्ती कहते हैं कि धर्मादि का ज्ञान शब्द प्रमाण[25] से ही होता है, प्रत्यक्ष प्रमाण से नहीं । यदि पूर्वपक्ष योगियों को जो सर्वदर्शी है धर्म का प्रत्यक्ष न कर पाने के कारण उनकी सर्वदर्शिता को खंडित कहे तो भी उचित नहीं है । क्योंकि सर्वदर्शिता होने का यह अर्थ नहीं है कि जो कान से सुनकर जानने का वस्तु है उसे आँख से देखकर जाना जाता हो[26] । सर्वदर्शिता का अर्थ है सर्वयोग्यपदार्थदर्शित्व अर्थात् जिस देखे जाने या सुने जाने वाले पदार्थ को हम साधारण व्यक्ति सूक्ष्म एवं दूर में स्थित होने के कारण आँख से देखकर या कान से सुनकर नहीं जान सकते उसे योगिगण जानने की क्षमता रखते हैं । उदाहरण स्वरूप अर्जुन का विश्वरूप दर्शन, सम्पाती का समुद्रपार स्थित सीता का दर्शन । इन सभी स्थानों में सर्वयोग्यदर्शिता के अर्थ (सर्वश्चासौ योग्यश्च) का अतिलंघन नहीं है । अतः धर्म को अवेद्य मानने में कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए और इस स्थिति में मात्र अवेद्यता, स्वप्रकाश का लक्षण मानने पर अतिव्याप्ति दोष भी स्पष्ट होने से उसमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता भी जोड़ी गयी है । इस प्रकार लक्षण के विशेषण व विशेष्य पद के औचित्य की सिद्धि होती है ।

अब पूर्वपक्षी सम्पूर्ण लक्षण का अज्ञान, अन्तःकरण, अन्तःकरण का धर्म इत्यादि एवं शक्ति रजतादि में प्रवेश दिखाकर उसमें अतिव्याप्ति का दोष दर्शाते हैं क्योंकि उनमें भी फलव्याप्यता के अभाव के कारण अवेद्यता रहती है और साथ ही मैं अज्ञानी हूँ या "यह रजत है" इस प्रकार की अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता भी रहती है ।

ग्रन्थकार अज्ञानादि में अवेद्यता को स्वीकार करते हुए उनमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता का खंडन यह कहकर करते हैं कि अज्ञानादि साक्षात् अपरोक्ष ब्रह्म में अध्यस्त होने के कारण उनमें अपरोक्षता की प्रतीति तो होती है किन्तु अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता नहीं मानी जा सकती या शुक्ति में रजत का भान अध्यास के कारण होने से साक्षात् दृश्यमान शुक्तिवर्ती रजत में अपरोक्षता होते हुए भी उसमें वास्तविक रजत का अभाव रहता है जिस कारण उसमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता को स्वीकार नहीं किया जा सकता।

सिद्धान्तपक्ष के उपर्युक्त कथन से पूर्वपक्षी पूर्णरूपेण सन्तुष्ट न हो पाने के कारण और "अवेद्यत्व" की सार्थकता को समझने के लिए पुनः शंका करते हैं। उनका कहना है कि यदि अज्ञान ब्रह्म में या रजत शुक्ति में अध्यस्त होने के कारण उनमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता का अभाव रहता है तो घट भी ब्रह्म में अध्यस्त होने के कारण उसमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता नहीं रहती और उसकी व्यावृत्ति भी हो ही जाती है (क्योंकि अन्ततोगत्वा ब्रह्म के अतिरिक्त कुछ भी अवशिष्ट नहीं रहता) ऐसी स्थिति में "अवेद्य" पद की क्या चरितार्थता है? इस पर सिद्धान्ती का कहना है कि घटादि प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध होने के कारण व्यवहार दशा में उसमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता रहती है अतः उसकी व्यावृत्ति के लिए ही अवेद्यत्व पद का प्रयोग होता है। परन्तु अज्ञानादि में प्रत्यक्षादि प्रमाण का भी अभाव रहता है जिस कारण अपरोक्षता पद से उसकी व्यावृत्ति होती है। इस पर पूर्वपक्षी पुनः शंका करता है कि यदि अवेद्यता एवं अपरोक्षता पदों से क्रमशः घटादि व अज्ञानी का व्यावर्तन होता है तो अवेद्यत्वे सति अपरोक्षत्वम् मात्र ही स्वप्रकाश का लक्षण क्यों नहीं माना जाता? क्यों व्यर्थ में "व्यवहार की योग्यता" का प्रयोग किया जाता है? इस शंका के उत्तर में यह कहा गया कि अपरोक्ष से आशय होता है अपरोक्ष ज्ञान का विषय अतः यदि स्वप्रकाश को अपरोक्ष मान लिया जाय तो वह अपरोक्ष ज्ञान का विषय हो जाने से वेद्य हो जायेगा जो असंभव है। स्वप्रकाश (ब्रह्म) की अपरोक्षता अपरोक्ष व्यवहार का योग्य होने से है, न कि अपरोक्ष ज्ञान का या व्यवहार का विषय होने से।

इसके अनन्तर पूर्वपक्षी की "स्वप्रकाश के लक्षण प्रसंग में अन्तिम शंका यह रह जाती है कि वह स्वप्रकाश जो अवेद्य है, उसमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता कैसे मानी जा सकती है? इसका समाधान देने के उद्देश्य से ही वादी, प्रतिवादी से यह पूछते हैं कि उनका उपर्युक्त तर्क किस प्रमाण को आधार बनाकर दिया गया है। क्या इसे अर्थापत्ति माना जा सकता है या अनुमान? अर्थापत्ति और अनुमान, दोनों में से किसी को भी मानने से समस्या आती है। अर्थापत्ति में देवदत्त के मोटे होने से और दिन में न खाते हुए पाये जाने से उसके रात में भोजन की पुष्टि होती है[२७]। वैसे ही वेद्यत्व के अभाव अवेद्यत्व से अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता का अभाव नहीं माना जा सकता क्योंकि वेद्यत्व और अपरोक्ष व्यवहार योग्यता ये नैयायिकों के अनुसार केवलान्वयी है, इनका व्यतिरेक मान्य ही नहीं है। अतः अवेद्यत्व व अपरोक्ष व्यवहार योग्यताभाव का न्याय के यहाँ अप्रसिद्धि होने से पूर्वपक्ष के रूप में नैयायिक द्वारा दिया गया तर्क ग्रहण करने योग्य नहीं है।

दूसरे विकल्प को भी युक्ति–युक्त न होने से ग्रहण करने में असुविधा है क्योंकि अपरोक्ष व्यवहारयोग्यता से वेद्यता का अनुमान करने में 'यत्र-यत्र अपरोक्ष व्यवहार योग्यत्वं तत्र–तत्र वेद्यत्वं' यह व्याप्ति माननी होगी। उस स्थिति में प्रश्न उठेगा कि व्याप्ति को ग्रहण करने के समय (1) प्रकाशित है अथवा (2) नहीं। यदि प्रथम प्रश्न के उत्तर में हाँ कहा जाये और साथ ही यह भी माना जाये कि उसीसे उसका ज्ञान होता है तो विज्ञानवादी बौद्धों के स्वप्रकाशत्व का समर्थन करना होगा जो कि ज्ञान को ज्ञान का कर्म मानते हैं। यदि उस ज्ञान के ग्रहण में उसकी हेतुता नहीं मानी जाये तो वेदान्त के स्वप्रकाशता के मत को मानना होगा।

यदि द्वितीय प्रश्न का समर्थन किया जाय अर्थात् यह माना जाय कि व्याप्ति को ग्रहण करने के समय व्याप्ति ग्रहण करने वाला ज्ञान स्वयं अप्रकाशित रहता है तो व्याप्ति की समाप्ति हो जायेगी। ऐसा इसलिए कि व्याप्ति तभी सद् होगी जब अपरोक्ष व्यवहार योग्यता के सभी आधारों में वेद्यता दिखायी जा सके। किन्तु व्याप्ति ग्रहण करने वाला अप्रकाशित होने से कम से कम उस ज्ञान में वेद्यत्व नहीं रह सकता जबकि उसमें अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता होती है। अतः अपरोक्ष व्यवहार योग्यत्व व्यवहार हेतु वेद्यत्व का व्यभिचारी हो जाने से उसमें वेद्यत्व की व्याप्ति की समाप्ति हो जाती है।[28] अतः स्वप्रकाश का "अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वात्यन्ताभावनधिकरणत्वम्" यही निर्दुष्ट एवं समीचीन लक्षण कहने में किसी प्रकार का संकोच नहीं करना चाहिए।

स्वप्रकाशत्व में प्रमाण तथा युक्ति के आधार पर उसकी निर्दुष्टता का सिद्धि

स्वप्रकाश का लक्षण करने के उपरान्त भी यह विचारणीय रह जाता है कि स्वप्रकाशत्व में प्रमाण क्या है। प्रमाण के बिना केवल लक्षण मात्र से वस्तु की सिद्धि नहीं हो सकती। अतः अनुभूतित्व (ज्ञानत्व) हेतुक केवलव्यतिरेकी अनुमान प्रमाण से आचार्य स्वप्रकाशत्व की प्रमिति कराते हैं। केवलव्यतिरेकी अनुमान का स्वरूप है—अनुभूतिः स्वयं प्रकाशानुभूतित्वात् यन्नैवं तन्नैवं यथा घटः (अनुभूति पक्ष है, स्वयं प्रकाशत्व साध्य है अनुभूतित्वात् हेतु तन्नैवं तन्नैवं व्याप्ति और यथा घटः यह उदाहरण है) स्वप्रकाश को प्रमाणित करने के पूर्व उसका प्रमाणित करने के लिए जो प्रमाण दिया जाता है उसे सबसे पहले सभी दृष्टियों से निर्दोष सिद्ध किया जाता है अन्यथा उसमें प्रामाण्य नहीं माना जा सकता।

सर्व प्रथम साध्य के स्वरूप पर प्रश्न उठता है कि साध्य की कहीं प्रसिद्धि है अथवा नहीं अर्थात् साध्य की सत्ता कहीं ज्ञात है अथवा नहीं? यदि साध्य कहीं प्रसिद्ध ही है तो ऐसी स्थिति में केवल व्यतिरेकी अनुमान निष्प्रयोजन हो जाता है[28]। यदि दूसरे विकल्प पर विचार किया जाये अर्थात् साध्य की प्रसिद्ध न मानी जाय तो अप्रसिद्ध विशेषणता[29] का दोष आता है। अतः इस दोष को दूर करने के लिए साध्य की प्रसिद्धि आवश्यक हो जाती है। यद्यपि यह कहा जा सकता है कि वेदान्त परिभाषा[30] में अनुमान की केवल अन्वयिरूपता ही स्वीकार की गयी है अतः केवल व्यतिरेकी का प्रयोग उचित नहीं है तथापि न्याय की रीति से यह प्रयोग है, ऐसा कहा जा सकता है।

अब सिद्धान्ती केवल व्यतिरेकी अनुमान की रक्षा करते हुए साध्य की अप्रसिद्धि के दोष का निराकरण करते हैं या साध्य की प्रसिद्धि केवल व्यतिरेकी स्थल में करते हैं। साध्य की प्रसिद्धि के लिए उदयनाचार्य की रीति से ही अगला अनुमान प्रस्तुत किया जाता है—वेद्यत्वं किंचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि, धर्मत्वात्, शौक्ल्यवत् वेद्यत्व (पक्ष) किसी धर्मी में रहने वाले अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी है (साध्य) क्योंकि धर्म है (हेतु) जैसे शुक्लत्व (उदाहरण) अर्थात् साध्य के अन्दर विशेषण तथा प्रविष्ट वेद्यत्व किसी अधिकरण में रहने वाले अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी है क्योंकि नियमतः जो धर्म है वह किसी न किसी धर्मी में रहने वाले अभाव का प्रतियोगी होता है। जैसे शुक्लत्व का अभाव नीलघटादि में है। इसे यूं भी स्पष्ट किया जा सकता है कि वेद्यत्व (धर्म) जो वेद्य पदार्थ या धर्मी में होगा और उस दूसरे धर्मी के धर्म का वेद्यत्व प्रतियोगी भी होगा। (जैसे शुक्लत्व, शुक्ल धर्मी का धर्म होने के कारण नील-घटरूपी धर्मी में उसका अत्यन्ताभाव होने से शुक्लत्व नीलघट में रहने वाले अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी होता है)। अतः जिस धर्मी में रहने वाले अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी वेद्यत्व है वहीं अवेद्यत्व की प्रसिद्धि मान ली जायेगी। यद्यपि अवेद्यत्ववान् धर्मी विशेष ज्ञात नहीं होने से या अवेद्यत्व की सत्ता अज्ञात धर्मो में ही सही लेकिन प्रसिद्ध हो जाता है।

यहाँ पर एक स्वाभाविक जिज्ञासा उत्पन्न हो सकती है कि स्वप्रकाश का लक्षण मात्र अवेद्यत्व नहीं है अपितु अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहार योग्यत्वम्। तब क्या कारण है कि साध्य स्वप्रकाश की सिद्धि करने के उद्देश्य से मात्र अवेद्यत्व की सिद्धि की गयी। इसका सीधा-साधा उत्तर यही है कि स्वप्रकाश के लक्षण के अपरोक्ष व्यवहार योग्यत्व पद में विवाद नहीं है क्योंकि वेदान्त एवं न्याय दोनों संप्रदाय में इसे माना हो गया है। विवाद केवल अवेद्यत्व पद को लेकर है। अतः उसकी सिद्धि स्वप्रकाश की सिद्धि मानी जाती है।

इसी साध्य की सिद्धि एक अन्य रीति से भी हो सकती है जिसे न्याय-लीलावतीकार की रीति कहते हैं। यह नियम स्वीकार किया जाता है कि यद्-विपर्यये अतमीहितप्रसक्ति स्तत् क्वचिन्मानयोग्यम् अर्थात् जिसका अभाव मानने पर अनवस्थादि अनिष्ट दोषों की प्राप्ति हो वह पदार्थ अवश्य ही प्रमाण का विषय होता है। अनुभूति के विषय में यदि यह प्रश्न उठे कि वह अनुभाव्य (वेद्य) है कि नहीं और यदि प्रश्न के प्रथम विकल्प (अनुभूति अनुभाव्य है या वेद्य है) का समर्थन किया जाय तो अनवस्थादि दोष की प्राप्ति होती है क्योंकि अनुभूति को वेद्य मानने का अर्थ होता है कि वह दूसरी अनुभूति का विषय है और फिर दूसरी अनुभूति तीसरी अनुभूति का विषय होगी और तीसरी, चौथी का और इस प्रकार कहीं भी अवस्थिति न होने से अनवस्था दोष की प्राप्ति होगी अर्थात् अवेद्यता का अभाव मानने पर अनवस्था हो रही है। अतः यह कहने में अल्पमात्र भी संकोच नहीं करना चाहिए कि अवेद्यत्व किसी प्रमाण का विषय है। अवेद्यत्व के प्रमाण का विषय होने का अर्थ होता है वह प्रसिद्ध है अर्थात् वह काल्पनिक वस्तु नहीं है। कहीं न कहीं उसकी सत्ता है। अतः उपर्युक्त नियम से पुनः साध्य की प्रसिद्धि होती है।

इसके उपरान्त आचार्य साध्याप्रसिद्धि के वारण के लिए महाविद्या अनुमान[31] की

अवस्थापना करते हैं। यहाँ यह प्रश्न उठ सकता है कि साध्य प्रसिद्धि तो हो ही गयी, पुनः महाविद्या अनुमान का क्या प्रयोजन ? इसके उत्तर में यही कहा जा सकता है कि सामान्य रीति से साध्य की प्रसिद्धि जो नहीं मानना चाहते या वक्र रीति ही जिन्हें (नैयायिकों को) प्रिय हो उनके लिए महाविद्या अनुमान है जो उन्हें बलात् अवेद्यत्व की प्रसिद्धि स्वीकार करवाती है। महाविद्या अनुमान का स्वरूप है अयं घटः एतद्घटान्यत्वे-सति वेद्यत्वानधिकरणान्यः पदार्थत्वात्, पटवत् अर्थात् "यह घट" पक्ष "इस घट के अन्यत्व से युक्त वाले वेद्यत्व के अनधिकरण से अन्य या भिन्न है"—साध्य "क्योंकि यह पदार्थ है"—हेतु, "पट की तरह" —उदाहरण। सामान्यतः सभी अनुमानों में दृष्टान्त तथा पक्ष में साध्य एवं हेतु का समन्वय एक तरह से ही होता है, जैसे पर्वत वह्निमान है क्योंकि धूमवत्व है, इस प्रसिद्ध स्थल में दृष्टान्त महानस में संयोग सम्बन्ध से धूम तथा वह्नि दोनों रहते हैं, उसी प्रकार पर्वत (पक्ष) में संयोग सम्बन्ध से धूम तथा वह्नि दोनों रहते हैं, उसी प्रकार पर्वत (पक्ष) में भी संयोग से धूम के रहने के कारण वह्नि की सिद्धि होती है। किन्तु महाविद्या अनुमान में दृष्टान्त पट होने से उसमें वेद्यत्व रहता है क्योंकि वेद्यत्व नैयायिकों के अनुसार केवलान्वयी है। किन्तु साध्य है, घट के अन्यत्व (घट के अतिरिक्त सभी पदार्थ) में रहने वाले वेद्यत्व के अनधिकरण का भेद, इस घट से अन्यत्व विशिष्ट में रहने वाला वेद्यत्व, इस घट से अन्य में रहेगा और उसका अनधिकरण होगा यही घट, अनधिकरण से भिन्न होगा पट आदि या घट से भिन्न सभी पदार्थ। अतः पट में साध्य की प्रसिद्धि इसलिए होती है, क्योंकि उसमें पक्ष (इस घट) का भेद है। परन्तु पक्ष में पक्ष का भेद न रहने से (क्योंकि वह घट, उस घट से अन्य तो हो नहीं सकता) यहाँ साध्य का समन्वय दृष्टान्त की रीति से नहीं किया जा सकता। अतः पक्ष में साध्य का समन्वय करने के लिए हमें पक्ष से भिन्न कोई वेद्यत्व का अनधिकरण बाध्य होकर मानना होगा जो इस घट के अन्यत्व में रहने वाले वेद्यत्व का अनधिकरण हो। इस प्रकार इस काल्पनिक सत्ता (जिसमें इस घट से अन्यत्व भी है और उस अन्यत्वविशिष्ट में रहने वाले वेद्यत्व का अनधिकरणत्व भी है) से "यह घट" रूपी पक्ष की भिन्नता भी हो जायेगी। ऐसी स्थिति में पक्ष में साध्य का समन्वय अनायास हो जायेगा। अतः महाविद्या अनुमान के द्वारा यत्किंचित पदार्थ की सिद्धि के उपरान्त ही पक्ष में साध्य की सिद्धि हो पाई। अतः वह यत्किंचित् पदार्थ वेद्यत्व का अनधिकरण होने से अवेद्यत्व का अधिकरण हो ही जायेगा या अवेद्यत्व की उसमें प्रसिद्धि बलात् हो ही जायेगी और यह कहना उचित है कि इसी उद्देश्य से ही महाविद्या अनुमान की उपस्थापना की गयी थी।

महाविद्या अनुमान का परीक्षण

साध्य "एतद्घटान्यत्वेसति वेद्यत्वानधिकरणान्यः" को लेकर यह प्रश्न उठ सकता है कि इतने विस्तृत साध्य का क्या प्रयोजन ? क्यों न मात्र "वेद्यत्वानधिकरणान्यः" से ही कार्य सम्पन्न कर लिया जाय। इसके उत्तर में यह कहना होगा कि मात्र 'वेद्यत्वानधिकरणान्यः' साध्य मानने से अप्रसिद्ध विशेषणता आ जायेगी क्योंकि नैयायिक सभी वस्तुओं को वेद्य मानते हैं अतः अनुमान के पूर्व वेद्यत्व का अधिकरण प्रसिद्ध नहीं हो सकता। फलतः "घटान्यत्वे सति" यह विशेषण दिया है। पुनः "घटान्यत्व" के साथ "एतद्" विशेषण को लेकर आपत्ति हो सकती है। लेकिन यह आपत्ति निर्मूल है क्योंकि "एतद्" विशेषण न देने पर पक्ष

(एतद् घट) से अतिरिक्त अन्य घटों में सिद्ध साधन हो जायेगा। क्योंकि सभी घटों में घटान्यत्वविशिष्ट वेद्यत्व के अनधिकरण से भिन्नता सिद्ध ही है। इस पूर्व सिद्ध वस्तु की पक्ष में सिद्धि करना निष्प्रयोजन होने से एवं विवक्षित "अवेद्यत्व" की सिद्धि न होने से सिद्ध साधनता है। पक्ष में सम्पूर्ण साध्य की सिद्धि करते समय यह प्रश्न होगा कि विवक्षित "अन्यत्व एतद्घटान्यत्वेन" माना जाय या "वेद्यत्वानधिकरणत्वेन" माना जाय अर्थात् विशेषण के अनुसार अन्यत्व माना जाय या विशेष्य के अनुसार। विशेषण का अन्यत्व तो सम्भव ही नहीं है क्योंकि "अयंघट" में "एतद्घटान्यत्व" कथमपि नहीं होगा इसलिए "वेद्यत्वानधिकरणान्यत्वेन" ही साध्य की सिद्धि पक्ष में करना होगा। क्योंकि एतद्घटान्यत्व पक्ष में भी प्रयुक्त "अयं" विशेषण की सार्थकता को समझाते हुए आचार्य कहते हैं कि घट मात्र को पक्ष कहने से अन्य किसी घट को लेकर अर्थान्तरता हो जायेगा क्योंकि दूसरा घट की "एतद्घटान्यत्वविशिष्ट वेद्यत्वानधिकरण" होगा और उससे "इस घट' की अन्यता भी होगी। अतः महाविद्या अनुमान दोषरहित है। फलतः उससे अनुमित अवेद्यत्व प्रसिद्ध हो जाता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि 'अवेद्यत्व' रूपी साध्याप्रसिद्धि के वारण के लिए विभिन्न प्रयास ऊपर प्रदर्शित किए गये हैं। पुनः अनुभूतिः स्वयं प्रकाशा ---इस अनुमान में यह कहा जा सकता है कि इस तरह किसी न किसी रूप में सर्वत्र साध्य की प्रसिद्धि मान लेने पर तो अप्रसिद्ध विशेषणत्व दोष ही नहीं होगा। किन्तु यह अशंका समुचित नहीं है क्योंकि भूमिः शशविषाणोल्लिखता, भूमित्वात्—इस केवल व्यतिरेकी अनुमान में साध्याप्रसिद्धि का दोष कहा जा सकता है। ऐसा इसलिए कि यहाँ शशविषाण की प्रसिद्धि किसी भी रूप से नहीं की जा सकती है। साध्याप्रसिद्धि के वारण के अतिरिक्त पक्षाप्रसिद्धि और हेत्वाप्रसिध्दि का भी वारण किया जाता है। अनुभूति दोनों मतों में प्रसिध्द है अतः पक्षाप्रसिद्धि का प्रश्न ही नहीं है। हेत्वप्रसिद्धि के निराकरण के लिए (अनुभूतित्व) हेतु के जितने भी दोष हो सकते हैं अर्थात् जितने भी हेत्वाभास हो सकते हैं सभी की उपस्थापना करते हैं एवं उन सबका निराकरण करके अनुभूतित्व रूपी हेतु को पूर्ण रूपेण शुद्ध प्रमाणित करते हैं।

हेत्वाभास-असिद्ध

(1) आश्रयासिद्ध[32]--चूंकि अनुभूति रूपी पक्ष की प्रसिध्दि है अतः अनुभूतित्व रूपी हेतु को आश्रयासिद्ध नहीं कहा जा सकता।

(2) स्वरूपासिद्धि[33] अनुभूतित्व के स्वरूप के सम्बन्ध में यह प्रश्न स्वाभाविक है कि वह स्वरूपतः जाति है अथवा उपाधि। जाति कही नहीं जा सकती क्योंकि अनुभूति एक मानी जाती है, अनेक नहीं। अनेक की जाति होती है जैसे घट की घटत्व या पट की पटत्व किन्तु आकाश एक होने से आकाशत्व जाति नहीं मानी जाती। इसे उपाधि भी नहीं मानी जा सकती क्योंकि उपाधि किसी के आश्रित होने से उपाधि के अतिरिक्त किसी आश्रय को मानना होगा। अतः अनुभूतित्व हेतु जाति या उपाधि न होने से उसका स्वरूप ही असिध्द हो जाता है। अतः स्वरूप का निर्णय न होने से अनुभूति रूपी पक्ष में उसकी स्थिति कैसे होगी ? अर्थात् अनुभूतित्व (हेतु) की अनुभूति (पक्ष) में स्वरूप के अभाव

के कारण नहीं रह पाने से पक्षधर्मता न बन पाने से स्वरूपासिद्धि हो जाती है। इसका समाधान यह कहकर दिया जाता है कि जैसे कल्पभेद से अनेक चन्द्रमाओं की कल्पना करके चंद्रत्व जाति मानी जाती है। उसी प्रकार उपाधि भेद से अनेक अनुभूतियाँ मानकर अनुभूतित्व जाति मानी जा सकती है। ऐसा करने से अद्वैत की हानि भी नहीं होगी और काल्पनिक अनुभूतित्व हेतु से स्वप्रकाश रूपी साध्य का साधन भी होगा जैसे काल्पनिक प्रतिबिम्ब अपने बिम्ब का साधक होता है।

(3) व्याप्यत्वासिद्धि[34]–अनुभूतित्व हेतु में व्याप्यत्वासिद्धि नहीं है क्योंकि इस प्रकार की असिद्धि की प्राप्ति केवल सोपाधिक सम्बन्ध में ही संभव होती है। केवल व्यतिरेकी अनुमान में उपाधि संभव ही नहीं है। इसे उपाधि के लक्षण विश्लेषण से ही समझा जा सकता है। उपाधि का लक्षण साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वम्[35] अर्थात् साध्य की व्यापकता होने से भी साधन की अव्यापकता का होना। यह स्वयं अन्वय व्यतिरेकी स्वभाव का है केवल व्यतिरेकी का सपक्ष न होने से साध्य की व्यापकता की सिद्धि का स्थान कौन सा होगा? पक्ष (अनुभूति) नहीं हो सकता क्योंकि सन्दिग्ध साध्यवान् ही पक्ष कहलाता है। फिर भी यदि पक्ष में ही साध्य की सिद्धि मानी जाये तब तो अद्वैत वेदान्ती जिसके साधन के लिए इसी परिश्रम अब तक कर रहे थे (अनुभूति में स्वयं प्रकाशता का होना) उसी की सिद्धि हो जाती है, भले ही हेतु हज़ार उपाधि से युक्त हो।

साधन का अव्यापक होना भी उपाधि के लिए आवश्यक है। किन्तु केवल व्यतिरेकी अनुमान में साधन पक्ष मात्र में ही रहता है। यदि पक्ष में ही उपाधि है तब वह साधन का अव्यापक नहीं हो पायेगी बल्कि व्यापक होगी। अतः उपाधि पूर्णतः अनवकाश होने से व्याप्यत्वासिद्धि नहीं हो सकती।

यदि उपाधि को साध्यसद्भाव (जहाँ साध्य की उपस्थिति हो) की सत्ता मानने में दोष आपन्न होता है तो उससे बचने के लिए साध्याभाव की सत्ता कहने में कोई आपत्ति नहीं उठानी चाहिए। लेकिन ऐसा मानने में स्वप्रकाशत्व रूप साध्य का अभाव वेद्यत्व होगा और "अनुभूतिर्वेद्या वस्तुत्वात् घटवम्" इस अनुमान से अनुभूति में वेद्यत्व की सिद्धि करनी होगी। जिससे "अनुभूति स्वयंप्रकाशा अनुभूतित्वात्" इस अनुमान में प्रयुक्त हेतु (अनुभूतित्व) साध्य (स्वयंप्रकाशत्व) का व्यभिचारी हो जायेगा। क्योंकि व्यभिचार[36] का अनुमान कराना ही उपाधि का प्रयोजन है। किन्तु "अनुभूतिर्वेद्या वस्तुत्वात् घटवत्" इस अनुमान में वस्तुत्व रूप उपाधि से साध्याभाव (वेद्यत्व) का अनुमान किया जा रहा है। वस्तुत्व में उपाधित्व संभव नहीं है क्योंकि केवलान्वयी धर्म में साधनाव्यापकत्व की उपपत्ति नहीं की जा सकती। अतः अनुभूतित्व हेतु असिद्ध नहीं है।

(4) विरुद्ध[37]—इस दोष की संभावना तब हो सकती थी जब अनुभूतित्व हेतु स्वयं प्रकाश रूपी साध्य के अभाव के स्थल पर होता। जैसे घटमादि साध्याभाव स्थल है। किन्तु वहाँ अनुभूतित्व हेतुता है नहीं वह तो मात्र अनुभूति में ही है। अतः हेतु को विरुद्ध नहीं कहा जा सकता है।

(5) साधारण अनैकान्तिक—[38] उपर्युक्त विरुद्ध दोष निवारण के सन्दर्भ में यह कहा गया था कि अनुभूतित्व हेतु वेद्य में नहीं रहती है वहाँ यह समझ लेना चाहिए कि वेद्यता विपक्ष होने से उससे उसकी व्यावृत्ति हो जाती है। अतः साधारण अनैकान्तिक दोष का अवकाश नहीं रह जाता क्योंकि हेतु का पक्ष सपक्ष एवं विपक्ष में रहने के कारण ही इस प्रकार के दोष की उत्पत्ति होती है।

(6) असाधारण अनैकान्तिक—[39] केवल व्यतिरेकी अनुमानका कोई सपक्ष नहीं होता। अनुभूतित्व के मात्र अनुभूति में रहने से उसकी सपक्ष से व्यावृत्ति नहीं कही जा सकती है। अतः असाधारण अनैकान्तिक दोष को निरस्त कर दिया जाता है।

(7) सन्दिग्ध अनैकान्तिक या अनुपसंहारी[40]—अनुभूति को अनुभाव्य या वेद्य मानने पर अनवस्थादि अनिष्ट दोष की प्राप्ति होती है। इस तर्क के कारण (इसकी चर्चा पहले हो चुकी है) संदिग्ध अनैकान्तिकता का भी स्थान नहीं रहता। यहाँ यह कहा जा सकता है कि अनुभूति यदि वेद्य मानने पर अनवस्था दोष आता है तो उसे अवेद्य ही मान लिया जाए और उसी अज्ञात सत्ता से व्यवहार दोष आता है तो उसे अवेद्य ही मान लिया जाए और उसी अज्ञात सत्ता से व्यवहार भी चला लिया जाय तब तो संन्दिग्ध अनैकान्तिक दोष के बने रहने में कोई आपत्ति नहीं हो सकती, जैसा कि उदयन ने तात्पर्यपरिशुद्धि मे कहा है कि अज्ञात सत्ता के विषय में जिज्ञासा होने पर उसके व्यवहार आदि ही हेतु बनाकर अनुमान किया जा सकता है। किन्तु यहाँ विचारणीय है कि प्रमाण के बिना सत्ता का निश्चय कैसे हो सकेगा। तथा सत्ता के निश्चित न होने से उसके विषय में व्यवहार ही कैसे बन सकेगा? जैसे यह घट (व्यवसाय) और घट को जानने वाला हूँ (अनुव्यवसाय, यही दो अनुभूतियाँ अनुभव सिद्ध मानी जाती हैं, इनके अतिरिक्त तीसरी अनुभूति अनुभव में नहीं आती। और इस परम्परा को बिना तीसरी अनुभूति के (जिससे उसका ज्ञान हो) ही मान लेना पड़ेगा ऐसी स्थिति में किसी भी वस्तु का ज्ञान बिना किसी प्रमाण के मान लेने का सिद्धान्त ही बन जायगा। इसके विपरीत यदि अनुभूति परम्परा के ज्ञान के लिए तीसरी अनुभूति को मान लिया जाय तो पहले जैसा अनवस्था दोष आपन्न होगा। उपर्युक्त दोनों कठिनाइयों को देखते हुए यह कहा जा सकता है कि अनुव्यवसाय अपने विशेष स्वभाव से ही व्यवसाय का व्यवहार चला ले सकती है, ऐसी स्थिति में व्यवसाय को स्वभाव से ही अपना व्यवहार चला लेने में कोई बाधा नहीं होनी चाहिए, अतः पूर्वपक्ष के सारे तर्कों को निरस्त कर "अनुभूति को अनुभाव्य मानने पर अनवस्था दोष होगा"

(8) बाधितत्व— उस प्रबल विपक्ष बाधक तर्क की सहायता से सिध्दान्ती सन्दिग्ध अनैकान्तिक की परिसमाप्ति कर देते हैं।

"मैं घटज्ञानवान् हूँ" "घट ज्ञात है" इस प्रकार के प्रत्यक्ष से अनुभूति में वेद्यत्व की प्रतीति होती है। अतः अनुभूतित्व हेतु (जिससे अवेद्यत्व माना गया है) बाधित हो जाती है, ऐसी शंका हो सकती है। किन्तु इस प्रकार का आक्षेप करना उचित नहीं है क्योंकि अनुभूति की स्वयंप्रकाशितता से भी उक्त व्यवहार हो सकता है। और भी "घट ज्ञात है",

इस अनुव्यवसाय ज्ञान से घट की वेद्यता जानी जाती है, अनुभूति की नहीं। यदि अनुभूति या "मैं घटज्ञानवान हूँ" इस ज्ञान में प्रत्यक्षता मानी भी जाय तो भी–उसकी वेद्यता का प्रत्यक्ष तो नहीं होता। अतः उसकी अवेद्यता बाधित नहीं होती। क्योंकि यदि अनुव्यवसाय ही अनुव्यवसायाश्रित अनुव्यवसाय के वेद्यत्व का प्रत्यक्ष कराता है तब स्थिति दूसरी होगी। वेद्यत्व सापेक्ष धर्म होता है तथा अनुव्यवसाय उसका विशेषण होने से उस वेद्यता का ग्रहण सर्वदा उसके विशेष के साथ ही करना होगा। अतः उक्त अनुव्यवसाय के वेद्यत्व का अर्थ होगा अनुव्यवसाय विशिष्ट वेद्यत्व, उस प्रकार अनुव्यवसाय का वेद्यत्व यदि अनुव्यवसाय विशिष्ट वेद्यत्व में रहेगा तब विशेषण रूपी अनुव्यवसाय में भी वेद्यत्व मानना पड़ेगा तथा अनुव्यवसाय अपने ही वेद्यत्व को स्वयं ग्रहण[41] करेगा। फलस्वरूप योगाचार बौद्धों के सिद्धान्त से सहमत होना होगा। अतः अनुभूति की वेद्यता का प्रत्यक्ष न मानना ही बुद्धिमानी है। अतः हेतु बाधित नहीं है।

(9) सत्प्रतिपक्षत्व[42] अनुभूति स्वयं प्रकाशा, अनुभूतित्वात् यन्नैव" इस अनुमान में प्रयुक्त हेतु अनुभूतित्व से स्वयं प्रकाश या अवेद्यरूपी साध्य की सिद्धि होती है। यदि किसी दूसरे हेतु से इसी स्वयं प्रकाशरूपी या अवेद्य साध्य की असिद्धि दिखायी जा सके तभी अनुभूतित्व हेतु को सत्प्रतिपक्ष कहना उचित होगा। इसके लिए अनुभूति वेद्या वस्तुत्वात् घटवत् यह अनुमान दिया जा सकता है किन्तु इस अनुमान से अनुभूति में वेद्यत्व की सिद्धि के लिए "यद्वस्तु तद्वेद्यं" यह व्याप्ति माननी होगी। ऐसे अवसर में यह प्रश्न उठेगा कि व्याप्ति ग्रहण करनेवाली अनुभूति व्याप्ति ग्रहण कर्ता में स्फुरित (प्रकाशित) होती है या नहीं। यदि प्रथम विकल्प को स्वीकार किया जाय तो योगाचार बौद्धाभिमत स्वप्रकाशत्व की आपत्ति होगी जिसे नैयायिक नहीं स्वीकार कर सकते। और यदि व्याप्ति के ग्रहण में उसकी हेतुता न मानी जाय तब वेदान्त सम्मत स्वयं प्रकाशता को ही ग्रहण करना होगा। यदि दूसरा विकल्प माना जाय अर्थात् यह माना जाय कि व्याप्ति ग्रहण करनेवाली अनुभूति व्याप्ति ग्रहण काल में स्फुरित नहीं होती है तब तो व्याप्ति ही समाप्त हो जायेगी क्योंकि उक्त व्याप्ति के अनुसार तो सभी में (वेद्यता स्फुरणता) प्रकाशता (होनी चाहिए)। अतः व्याप्ति ग्रहण करनेवाली अनुभूति में स्फुरणता न मानने पर और वहाँ वस्तुत्व होने पर भी स्फुरणत्व (वेद्यत्व) का व्यभिचार होने से व्याप्ति नहीं बन पाएगी। अतः इसका निर्गलितार्थ यही होगा कि अनुभूतित्व हेतु सत्प्रतिपक्ष नहीं है। इसके अतिरिक्त वस्तुत्व हेतु केवलान्वयी है अतः उसका कोई विपक्ष (अवेद्यपदार्थ) होगा। वहाँ से वस्तुत्व हेतु की व्यावृत्ति सिद्ध करने के लिए विपक्षबाधक तर्क का प्रयोजन होगा। यदि "वेद्यत्व को न मानने पर वस्तुत्व उत्पन्न नहीं होगा "इस प्रकार का तर्क प्रस्तुत किया जाय तो यह सिद्धांत के द्वारा स्वीकृत नहीं होगा। इसका कारण यह है कि स्वयंप्रकाशा अनुभूति में वेद्यत्व को स्वीकार किया जाता है जबकि उसमें वस्तुत्व माना जाता है। अतः उपर्युक्त तर्कों के आधार पर अनुभूतित्व हेतु को किसी भी मूल्य में सत्प्रतिपक्ष नहीं ठहराया जा सकता है।

इस प्रकार स्वप्रकाश के अनुमान में सभी प्रकार के हेतुदोषोद्भावन करके उन दोषों का निराकरण करके आचार्य अनुभूतित्व हेतु को भी परिष्कृत कर देते हैं या उसे निर्दुष्ट

प्रमाणित कर देते हैं। स्वयंप्रकाश के लिए दिया गया केवलव्यतिरेकी अनुमान (अनुभूतिः स्वयंप्रकाशा.........) के साध्य एवं पक्ष को निर्दुष्टता को पहले ही प्रमाणित कर चुके हैं अतः उक्त केवल व्यतिरेकी अनुमान को पूर्ण निर्दुष्ट एवं यथार्थ ज्ञान का जनक घोषित करने में पूरा बल मिल जाता है।

ऊपर दिये गये सारे तर्कों के बाद भी चूंकि नैयायिक को अवेद्य है (अनुभूति) उसकी स्वप्रकाशता को नहीं स्वीकार करना चाहते अतः पुनः यह कहते हैं कि यह सही है कि उक्त अनुमान में किसी भी प्रकार का दोषनिर्देश नहीं हो पा रहा है परन्तु उक्त अनुमान से वैसे ही अनुमान को आभास हो रहा है वैसे "घटः स्वयंप्रकाशः घटत्वात् यन्नैवं तन्नैवं यथा पटः" अनुमान से अनुमान का आभास ही होता है वास्तविक अनुमान नहीं। लेकिन ऐसा कहना सर्वथा भूल है। घट शब्द को दो अर्थ में लिया जा सकता है। (1) विशेष आकारवाला लोक में प्रसिद्ध घट (2) किसी लोकोत्तर में प्रसिद्ध घट रूप पक्ष को प्रथम अर्थ में ग्रहण किया जाय तो उसका स्वयंप्रकाश होना प्रत्यक्ष प्रमाण (देखे जाना या स्पर्श करना) से ही बाधित हो जाता है अर्थात् लोक में प्रसिद्ध घट को कोई देखकर या छूकर बता सकता है, वह स्वयंप्रकाश नहीं है वरन् दूसरे से प्रकाशित है। घट रूपी पक्ष का दूसरा कल्प भी युक्त नहीं है क्योंकि वह घट प्रत्यक्ष का विषय न होने से अप्रसिद्ध ही है। और इस प्रकार आश्रयासिद्धि का दोष निरूपित होगा। जैसे लोकोत्तर वाला घट (प्रत्यक्ष का विषय न होने) अप्रसिध्धि है वैसे ही अवेद्य अनुभूति अप्रसिध्धि हैं, कहना है, दोषपूर्ण है ऐसा इसलिए कि अनुभूति की प्रसिध्धि न्याय एवं वेदान्त (जिसकी चर्चा हो चुकी है) दोनों के यहाँ है वह वेद्य है या अवेद्य है इसी में विवाद है या यह भी कहा जा सकता है कि अवेद्य अनुभूति रूपी धर्मी की प्रसिध्धि होते हुए भी उसके धर्मांश (वेद्यता अथवा अवेद्यता) को लेकर दोनों में मतभेद है। अतः अनुभूतिः स्वयं प्रकाश अनुमान को अनुमानाभास कहना सर्वथा अनवकाश होने से यह अनुभूति धर्मी में स्वप्रकाशत्व धर्म का प्रमाजनक प्रमाण है।

किसी भी प्रकार जब वेदान्ती को परास्त करने में क्षम नहीं हो पाते हैं तब नैयायिक एक प्रबलतम तर्क प्रस्तुत करके स्वप्रकाशत्व के प्रतिपादक वेदान्ती को उभयतः पाशरज्जु से जकड़ देने की चेष्टा करते हैं। तर्क निम्न रूप से प्रस्तुत किया जाता है—यदि स्वप्रकाशत्व के विषय में कोई प्रमाण नहीं है तब तो वह अप्रमाणित होने से विचारणीय नहीं है। दूसरी तरफ यदि उसके विषय में प्रमाण है (जैसा वेदान्ती देते हैं) तब उस प्रमाण से वेद्य हो जाने से उसकी (स्वप्रकाश की) स्वप्रकाशितता समाप्त हो जायेगी। यह तर्क वेदान्ती को उभयतः पाशरज्जु में जकड़ने की चेष्टा मात्र है। इस पर विचार करने से इस तर्क के कुक्षि में कितनी शक्ति है उसका परीक्षण हो जाता है। इस प्रकार की चेष्टा का एक मात्र कारण यही दिया जा सकता है कि अनुभूति के स्वरूप को नहीं समझा गया है। घट आदि पदार्थ प्रमाण जन्य स्फुरण जन्य ज्ञातता का आश्रय हैं जो भाट्ट मत है या ज्ञान का कर्म हैं जो नैयायिकों के अनुसार है। इसी आश्रयता या कर्मता के कारण ही घट आदि में

विषयता है । लेकिन ज्ञान में कर्मत्व या आश्रयत्व के न होने से उसमें ऐसी विषयता नहीं है, फिर भी प्रमाणजन्य अन्तःकरण की वृत्ति की विषयता मानने पर भी स्वप्रकाशता बाधित नहीं होती क्योंकि वृत्ति में प्रकाश्यत्व नहीं होता अपितु वह प्रमाणजन्य—वृत्तिविशेष उसका अभिव्यञ्जक-मात्र होती है ।

यहाँ यह भी आपत्ति होती है कि वृत्तिव्याप्यता मात्र ही प्रमाण नहीं है अपितु घटादिवत् फलव्याप्यता भी प्रमाण में होना आवश्यक है । किन्तु यह कथन निर्मूल है क्योंकि फलव्याप्यता एवं प्रामाणिकता की अन्वयव्याप्ति तो बन सकती है लेकिन व्यतिरेक व्याप्ति नहीं बन सकती अर्थात् यह नहीं कहा जा सकता है कि जहाँ जहाँ फलव्यापिता नहीं है वहाँ वहाँ प्रामाणिकता भी नहीं है, फिर भी—वे प्रमाणिक ही माने जाते हैं । और भी प्रमाणवेद्य न होना स्वप्रकाशता नहीं है वरन् अपने अपरोक्ष व्यवहार में अन्य प्रकाश की निरपेक्षता ही स्वप्रकाशता है तथा यह स्वप्रकाशत्व साधक प्रमाणगम्य होने पर भी उसका बाध नहीं है क्योंकि वह प्रमाणान्तर निरपेक्ष होकर अपने आश्रय (पुरुष) में स्वविषयक अपरोक्ष व्यवहार उत्पन्न कर लेता है ।

अतः अनुभूति स्वयं प्रकाशा......अनुमान में समस्त शंकाओं का अनवकाश हो जाने से यही स्वप्रकाश के लिए निर्दुष्ट प्रमाण गृहीत हो जाता है । केवल व्यतिरेकी अनुमान के अतिरिक्त अन्वय व्यतिरेकी अनुमान की भी उपस्थापना अनुभूति को स्वप्रकाश प्रमाणित करने के लिए की जाती है । ऐसा इसलिए कि विपक्षी कहीं यह न कह सके कि मात्र एक अनुमान से नहीं अनुभूति की स्वप्रकाशता प्रमाणित की गयी । विस्तार के भय से अन्वयव्यतिरेकी की चर्चा छोड़ी जा रही है परन्तु दो दो प्रबल अनुमानों की उपस्थापना के उपरान्त अब कोई यह कैसे कह सकता है कि अनुभूति (या ज्ञान) स्वयंप्रकाश होने से और आत्मा ज्ञानस्वरूप होने से आत्मा ही स्वयंप्रकाश है इसमें तनिक मात्र भी सन्देह नहीं रह जाना चाहिए ।

पाठ—टिप्पण

1. न्यायबिन्दु—1—10.
2. प्रमाणवार्तिक 2.321.
3. बृहती पृ. 74.
4. सदा ज्ञाताश्चित्तवृत्तयस्तत्प्रभोः पुरुषस्यापरिणामित्वात् ।
   न तत् स्वाभासं दृश्यत्वात्-योगसूत्र 4 18.19
5. मनोग्राह्यं सुखं दुःखमिच्छाद्वेषोमतिः कृतिः । —कारिकावली-57.
6. शास्त्रदीपिका पृ. 157.
7. संविदुत्पत्तिकारणमात्ममनःसन्निकर्षाख्यं तदिरयवगम्य परितुष्यतोमायुष्मता-प्रकरणपंचिका ।
8. प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पंचावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः
   —न्यायसूत्र अ. । आ. 2 सूत्र ।
9. यथोक्तोपपन्नश्छलजातिनिग्रहस्थानोपालम्भो जल्पः ।
   —वही अ. । आ. 2. सू. 2.

10. सप्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितंडा ।

-वही अ. 1 आ. 2 सू. 3.

11. खंडन पृ. 81-113.

12 सूक्ष्म का ज्ञान अनेक स्थूलों के क्रमिक ज्ञान से होना, अर्थात् स्थूलों को न जान लेने से सूक्ष्म को ठक ठीक समझना संभव नहीं है । इसे प्रकृत में यूं समझा जा सकता है कि स्वप्रकाश का जो अन्तिम लक्षण है वही निर्दुष्ट (सूक्ष्मतम) होने के कारण उसे समझने के लिए सबसे अधिक दोष युक्त या स्थूल उससे कम, उससे कम इस क्रम का अनुशरण करने से वह खालिभाँति समझा जा सकता है ।

13. अलक्ष्य में लक्षणगमन

14. लक्ष्य के एक भाग में लक्षण का असम्बन्ध

15. अक्षयस्वरूपमात्रत्वात्तस्य जडज्ञानवादिभिरपि तावन्मात्राङ्गीकाराच्च ।

–नयनप्रसादिनी पृ. ८ टीका

षड्दर्शन, प्रकाशन प्रतिष्ठानम्-वाराणसी १९७५

16. व्यवहार का यहाँ अर्थ है शब्दप्रयोग ।

17. अभावस्तु द्विधा......भावापरिच्छेद

18. अन्योन्याभावस्तु तादात्म्यप्रतियोगिकोऽभावः (अर्थात् जो अभाव अपने प्रतियोगी के तादात्म्य का विरोधी होता है उसे अन्योन्याभाव कहते हैं जैसे घट, पट नहीं है या पट, घट नहीं है । वही)

19. उत्पत्तः प्राक् कारणे कार्यस्याभाव (अर्थात् कार्य की उत्पत्ति के पूर्व कारण में कार्य का अभाव होना जैसे तन्तु में पट का अभाव)

–तर्कभाषा-मोतीलाल बनारसी दास,–वाराणसी १९८६

20. उत्पन्नस्य कारणेऽभावः प्रध्वंसाभावः (अर्थात् किसी उत्पन्न कार्यद्रव्यों के नष्ट हो जाने पर जो उसका अभाव हो जाता है वह ध्वंसीभाव कहलाता है जैसे जब घड़ा बनकर टूट जाता है तब टूटे हुए टुकड़ो में घडे का अभाव)

21. त्रैकालिकोऽभावोऽत्यन्ताभावः (अर्थात् दो वस्तुओं में त्रैकालिक-भूत, वर्तमान और भविष्य संबन्ध के अभाव को अत्यन्ताभाव कहते है, जैसे वायु में रूप का अभाव)–वही

22. अक्षमम्भवतः केयं साधकत्वप्रकल्पने । किं न पश्यति संसारं तत्रैवाज्ञानकल्पितम् ।

—बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिक

23. आनन्दो विषयानुभवो नित्यत्वं चेति सन्ति धर्माः ।

24. फलव्याप्यतालक्षणवेद्यत्वस्य तथाभावार्थत्वम् । चित्सुखी पृ. १७ षड्दर्शनप्रवचन वाराणसी १९७५.

25. चोदना लक्षणोऽर्थो=धर्मः (वेदवाक्य ही लक्षण अर्थात् प्रमाण है जिसका)

जैमिनीय सूत्र । 1.1.2.

26. जो वस्तु इन्द्रियगोचर नहीं है उसका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता जैसे रूप का प्रत्यक्ष कर्णेन्द्रिय नहीं कर सकता।

27. यथा अग्निश्च हेतु धूमत्व का व्यभिचार अयःपिण्ड में है। अतः यत्र यत्र वह्निः तत्र तत्र धूमः यह व्याप्ति नहीं बन सकती।

28. किसी प्रसिद्ध साध्य के लिए सदैव अन्वयव्यतिरेकी अनुमान दिया जाता है केवल-व्यतिरेकी नहीं।

29. साध्य, पक्ष का विशेषण होता है जैसे पर्वत पक्ष का अग्नि साध्य होने से अग्नियुक्त पर्वत इस प्रकार का प्रयोग होता है जिससे अग्नि-साध्य स्पष्ट रूप से पर्वत-पक्ष का विशेषण जान पड़ता है। अतः उसकी (साध्य) प्रसिद्धि न होने से विशेषण की अप्रसिद्धि होती है और ऐसा होने से अप्रसिद्धिविशेषता का दोष कहलाता है।

30. द्रष्टव्य वेदान्तपरिभाषा–अनुमान परिच्छेद।

31. महाविद्या एक प्रकार के अनुमान शैली का नाम है। यह शैली–"नव्यन्याय" की प्रमुख देन है। जिस प्रकार काली तारा आदि महाविद्याओं की उपासना से परलोक प्राप्य कल्याणपूर्वक भौतिक जगत में कल्याण होता है, उसी प्रकार महाविद्या अनुमान में भी किसी अन्य की सिद्धि होने के बाद ही पक्ष में साध्यसिद्धि हो पाती है–यत् किंचित् साध्यपदेव पक्षे साध्यं साध्यति महाविद्यानुमानम्।

32. यस्य हेतोः शब्दयो नावगम्यते स आश्रयासिद्धः—तर्कभाषा।
यह वह हेतु है जिसका असिद्ध होता है, यह असिद्ध हेत्वाभास के तीन प्रकारों में से एक है। बाकी दो क्रमशः स्वरूपासिद्ध और व्याप्यत्वासिद्ध है। आश्रयासिद्ध का उदाहरण है—गगनारविन्दं सुरभि अरविन्दत्वात् अर्थात् गगन का कमल सुगन्धित है क्योंकि कमल है। लेकिन गगन का कमल असिद्ध होने से आश्रय या पक्ष ही असिद्ध होता है अतः वह हेतु जो (असिद्ध) आश्रय में साध्य के साधनार्थ प्रयुक्त हुआ होता है आश्रयासिद्ध हो जाता है।

33. स्वरूपासिद्धस्तु स उच्यते यो हेतुराश्रये नावगम्यते—तर्कभाषा—वही
जिस हेतु का पक्ष में अभाव हो उसे स्वरूपासिद्ध कहते हैं। जैसे शब्द अनित्य है क्योंकि उसका चाक्षुष होता है। इस अनुमान में चाक्षुषत्व हेतु शब्द के विषय में स्वरूपतः असिद्ध है–अतः हेतु स्वरूपासिद्ध हो जाता है।

34. व्याप्यत्वासिद्धस्तु स एव यत्र हेतोर्व्याप्तिर्नावगम्यते—तर्कभाषा.
जिस हेतु में उपाधि होने से व्याप्ति सिद्ध न हो उसे व्याप्यत्वासिद्ध कहते हैं जैसे पर्वत में धुआँ है क्योंकि गीली लकड़ी (उपाधि) से जलाई गयी आग है। इस अनुमान में अग्नित्व हेतु गीली लकड़ी उपाधि से युक्त होने के कारण व्याप्यत्वा सिद्ध है।

35. तर्कसंग्रह—उपाधि लक्षण।

36. व्यभिचारस्यानुमानमुपाधेस्तु प्रयोजनम्—कारिका 40 न्यायसिद्धान्तमुक्तावली।

37. साध्यविपर्ययव्याप्तो हेतुर्विरुद्धः । तर्कभाषा
जब साध्य का साधन करने के लिए किसी ऐसे हेतु का प्रयोग कर दिया जाता है जो साध्य से न होकर साध्याभाव से होता है तब वह हेतु विरुद्ध कहलाता है । जैसे शब्द नित्य है क्योंकि कार्य है । कार्यत्व हेतु साध्य नित्य से व्याप्य नहीं है वरन् साध्या-भाव अनित्य से व्याप्य है अर्थात् जो कार्य होता है वह अनित्य ही होता है ।
"साध्यविपर्ययव्याप्तो हेतुर्विरुद्धः" तर्कभाषा
पक्षसपक्षविपक्षवृत्तिः साधारणः—तर्कभाषा

38. सव्यभिचार या अनैकान्तिक हेत्वाभास के तीन प्रकार में से यह एक प्रकार है । साधारण अनैकान्तिक वह हेतु होता है जो पक्ष, सपक्ष और विपक्ष तीनों में रहता हो । जैसे शब्द नित्य है क्योंकि प्रमेय है जैसे आकाश । इस अनुमान में प्रमेयत्व हेतु पक्ष शब्द, सपक्ष आकाश व विपेक्ष घट आदि अनित्य पदार्थ तीनों में रहता है ।

39. असाधारणानैकान्तिकः स एव यः सपक्षविपक्षाभ्यांव्यावृत्तः पक्ष एव वर्तते —तर्कभाषा
असाधारण अनैकान्तिक, अनैकान्तिक का दूसरा प्रकार है, यह वह हेतु होता है जिसको सपक्ष एवं विपक्ष दोनों से व्यावृत्ति होती है और मात्र पक्ष में सत्ता रहती है, जैसे भूमि नित्य है, क्योंकि उसमें गन्ध है इस अनुमान में गन्ध हेतु असाधारण अनैकान्तिक है क्योंकि वह आकाश रूपी सपक्ष (जो निश्चित रूप से नित्य है) एवं जल रुपी विपक्ष (जो निश्चित रूप से अनित्य है) में न रह कर मात्र पक्ष भूमि में रहता है ।

40. अन्वयव्यतिरेकदृष्टान्तरहितोऽनुपसंहारी ।—तर्कसंग्रह
अन्वयव्यतिरेक उदाहरण शून्य हेतु अर्थात् पक्षमात्र में हेतु का होना किन्तु पक्ष में साध्य सन्दिग्ध है तथा उदाहरण कोई नहीं है । अतः हेतु दुष्ट माना जायेगा, जैसे सभी अनित्य है क्योंकि प्रमेय है। चूंकि यहां 'सभी' पक्ष हैं अतः उदाहरण कहाँ से मिलेगा ?

41. यस्य प्रत्यक्षादिप्रमाणेन पक्षे साध्याभावः परिच्छिन्नः ।—तर्कभाषा
जब किसी अनुमान का हेतु अनुमानेतर प्रमाण से खंडित या बाधित होता है तब वह अनुमान दोषपूर्ण होता है और उस दोष को बाधित कहते हैं । जैसे अग्नि शीतल है क्योंकि कार्य है, इस अनुमान का खंडन अग्नि के प्रत्यक्ष प्रमाण (स्पर्श) से होता है।

42 यस्य प्रतिपक्षभूतं हेत्वन्तरं विद्यते ।—तर्कभाषा
जब किसी हेतु के साध्य के विपरीत अर्थ का साधक अन्य हेतु विद्यमान होता है तब हेतु (साध्य के साधनार्थ प्रयुक्त) सत्प्रतिपक्ष कहलाता है । जैसे शब्द की नित्यता का (आकाश की भाँति अदृश्य होने से) खडन (अर्थात् शब्द की अनित्यता) घट की भाँति एक कार्य होने से होता है ।

43. त्वज्ज्ञानं तवापरोक्षव्यवहारयोग्यत्वे सति वेद्यं न भवति ज्ञानत्वान्मदीय ज्ञानवत् (आपका ज्ञान पक्ष) आपके अपरोक्ष व्यवहार की योग्यता से युक्त वेद्यत्व वाला नहीं है (साध्य) क्योंकि ज्ञानत्ववाला है (हेतु) जैसा मेरा ज्ञान (उदाहरण) ।

—चि. पृ. 36.

शतपदी प्रश्नोत्तर पद्धति–एक अवलोकन*

रूपेन्द्रकुमार पगारिया

शतपदी प्रश्नोत्तर पद्धति जैन श्वेताम्बर अंचलगच्छ की समाचारी एवं उनके द्वारा मान्य सिद्धान्तों को आगमानुसार सिद्ध करनेवाला प्राचीन ग्रन्थ है। इस ग्रन्थका रचना समय वि सं. 1294 है। यह ग्रन्थ अब तक अप्रकाशित है। इसकी ताडपत्र पर लिखी हुई तीन चार प्रतियाँ एवं कागज पर लिखि गई कई प्रतियाँ भण्डारों में मिलती हैं। पाटण जैन ज्ञान भण्डार की दो ताडपत्रीय प्रतियों में एक संघवी पाडे की ताडपत्रीय प्रतिका लेखन संवत 1306 है। अन्य प्रति में लेखन संवत नहीं है मैंने इस ग्रन्थ का संशोधन सम्पादन इसी प्रति से किया है।

इस ग्रन्थ की खास विशेषता यह है कि इस के तीन संस्करण हुए है। प्रथम संस्करण बृहद् शतपदिका के नाम से प्रसिद्ध है। इस ग्रन्थ के कर्ता आ० धर्मघोषसूरि थे। इसका रचना काल सं. 1263 है। इसकी भाषा प्राकृत थी। वर्तमान में यह संस्करण अनुपलब्ध है।

इसका दूसरा संस्करण आ० महेन्द्रसिंहसूरि ने किया। आ० महेन्द्रसिंहसूरि आ० धर्मघोषसूरि के पट्टधर थे। उन्होंने अपने पूर्ववर्ती आचार्य के द्वारा बनाया हुआ यह ग्रन्थ देखा। उन्हें लगा कि अंचलगच्छ की समाचारी एवं मान्य सिद्धान्तों को शास्त्रप्रमाणों से सिद्ध करनेवाला तथा अन्य गच्छों की समाचारी को तुलनात्मक ढंगसे प्रस्तुत करनेवाला यह अनुपम ग्रन्थ है। किन्तु इसकी भाषा प्राकृत हैं एवं विषय विवेचन भी अति गंभीर है अतः इसे भाव और भाषा की दृष्टि से सरल बनाना चाहिए। यही सोचकर उन्होंने आ० धर्मघोषसूरी कृत शतपदी को नूतन शैली में तथा सरल संस्कृत भाषा में तैयार किया है। उन्होंने धर्मघोषसूरि कृत शतपदी के सभी प्रश्नों को अपने ग्रन्थ में समाविष्ट किया और जो प्रश्न और उत्तर विस्तृत थे उन्हें संक्षिप्त किये और संक्षिप्त किन्तु उपयोगी अंश थे उनका विस्तार कर 5200 श्लोक प्रमाण प्रश्नोत्तर पद्धति से इसे तैयार किया। आ० महेन्द्रसिंह सूरि अपने समय के उच्चकोटि के विद्वान थे। इन्हें कई आगम कण्ठस्थ थे। वे अपने शिष्यों को बिना पुस्तक की सहायता से हीं पढाते थे। उन्होंने अपने जीवनकाल में कई ग्रन्थों की रचना की थी। गुरुगुणषट्त्रिंशिका, अष्टोत्तरितीर्थमाला, स्वोपज्ञवृत्ति, विचारसप्ततिका, चतुःशरण तथा आतुरप्रत्याख्यानावचूरि, शतपदी, मनःस्थिरिकरणप्रकरण आदि ग्रन्थ उनकी ज्ञान गरिमा को प्रकट कर रहे हैं।

शतपदिका का तीसरा संस्करण लघु शतपदिका के नाम से प्रसिद्ध है। इसमें 52 प्रश्न बृहद्शतपदी से लिये हैं। अपनी ओर से सात नये प्रश्नों का समावेश कर 1570 श्लोक प्रमाण वि सं. 1450 में महेन्द्रप्रभसूरि के पट्टधर श्री मेरुतुंगसूरि ने लघुशतपदिका के नाम

* अ. भा. प्राकृत एवं जैनविद्या परिषद् (वाराणसी), में पढ़ा हुआ शोधप्रबन्ध ता. १-१-८८

से रचना की है। इसमें अष्ट प्रकार की पूजाविचार, पुस्तकपूजाविचार, आरतीमंगलदीपविचार मालोद्घाटनविचार, साधुप्रतिक्रमणविचार, इस प्रकार सात प्रश्नों का विशेष रूप से विवेचन किया है। साथ ही इसमें कुछ ऐतिहासिक घटनाओं की सूचि भी दी है। जो बड़ी महत्व की है।

शतपदी का सार और परिचय–

शतपदी ग्रन्थ में 117 प्रश्नों के शास्त्रीय प्रमाणों के साथ उत्तर दिये हैं। इन्होंने आगम, टीका, भाष्य, चूर्णि, प्रकरण आदि सौ ग्रन्थों से उद्धरण लेकर अपनी बात को प्रमाणित किया है। उनके समय में उपलब्ध किन्तु वर्तमान में अनुपलब्ध ऐसे कई ग्रन्थों के उद्धरण इस ग्रन्थ में मिलते हैं। तथा कई ग्रन्थ वर्तमान में उपलब्ध हैं, किन्तु अप्रकाशित स्थिति में ग्रन्थ-भंडारों की शोभा में अभिवृद्धि कर रहे हैं। साथ ही इस ग्रन्थ में संवत के साथ कई ऐतिहासिक घटनाओं की भी सूची दी गई है। इतना ही नहीं बारहवीं सदी में प्रचलित जैन संप्रदायों की विभिन्न 57 मान्यताओं का भी इस में उल्लेख किया है, जिस से हमें उस समय की सामाजिक एवं धार्मिक स्थिति का पता लगता है। शतपदीकार ने मुख्यतः अपने ग्रन्थ में जिन प्रतिमा, जिन पूजा, पर्व, तिथि, श्रावक एवं साधुओं के आचार, एवं उनके अपवाद तथा उत्सर्गमार्ग की विस्तृत रूप से प्रश्नोत्तर पद्धति में चर्चा की है। इनके द्वारा सूचित समाचारी को पूर्णिमागच्छ, सार्धपूर्णिमा गच्छ, आगमगच्छ, नाडोलगच्छ एवं वल्लभीगच्छ के आचार्यों ने भी मान्यता दी थी। शतपदीकार ने जिन विषयों की विस्तृत रूपसे चर्चा की है उनका संक्षिप्त सार यह है—

प्रतिमाविषयक विचार—

1. प्रतिमा सपरिकर और अपरिकर दोनों वंदनीय है।
2. प्रतिमा में वस्त्रांचल करना आवश्यक है।
3. साधुओं को प्रतिमा की प्रतिष्ठा नहीं करनी चाहिए।
4. दीपपूजा, फलपूजा, तथा बीजपूजा नहीं करनी चाहिए।
5. बलि नहीं चढ़ाना चाहिए।
6. तण्डुल (चावल) से तथा पत्र से भी पूजा हो सकती है।
7. पार्श्वनाथ की मूर्ति में सातफणे और सुपार्श्वनाथ की मूर्ति में पाँच फणे ही करानी चाहिए।
8. सामान्यतः जिन पूजा त्रिसंध्या में ही करनी चाहिए। कारणवश पूजा आगे पीछे भी की जा सकती है।
9. देवों की तरह ही श्रावक को चैत्य वन्दन करना चाहिए।
10. रात्रि में पूजा नहीं करनी चाहिए।
11. निश्राकृत चैत्य तथा अनिश्राकृत चैत्य दोनों ही वन्दनीय है।

जैन परम्परा में एक पक्ष ऐसा भी था जो सपरिकर प्रतिमा को ही पूजनीय मानता था। परिकर रहित प्रतिमा को पूजनीय नहीं मानता था। शतपदीकार ने शास्त्रीय प्रमाणों से यह सिद्ध किया है कि प्रतिमा चाहे सपरिकर हो या अपरिकर, दोनों ही वन्दनीय है।

दिगम्बर जैन मान्यता के अनुसार वस्त्ररहित प्रतिमा ही पूजनीय है। प्रतिमा पर वस्त्र या अलंकार नहीं होने चाहिए।

शतपदीकार का कहना है कि वस्त्र एवं अलंकारों से युक्त प्रतिमा भव्य दिव्य एवं आकर्षक लगती हैं। ऐसी भव्य एवं समस्त अलंकारों से विभूषित प्रतिमा के दर्शन से व्यक्ति के मन में अधिक प्रसन्नता उत्पन्न होती है। व्यक्ति जितनी अधिक प्रसन्नता का अनुभव करता है उतनी ही वह कर्म की निर्जरा अधिक करता है।

जिन प्रतिमा की प्रतिष्ठा श्रावक को ही करनी चाहिए साधुओं को नहीं। उस समय कई साधु तथा आचार्य स्वयं अपने हाथों से मूर्ति की प्रतिष्ठा विधि करते थे और करवाते थे। शतपदीकार ने शास्त्रीय प्रमाणों से सिद्ध किया है कि प्रतिष्ठा में सचित्त जल, अग्नि और वनस्पति का उपयोग होता है। ये कार्य साधु समाचारी के विरुद्ध है अतः साधु को ऐसी सावद्य प्रवृत्ति में नहीं पडना चाहिए।

साथ ही फल से दीप से या बीज से जिन पूजा नहीं करनी चाहिए क्योंकि फल से दीपक जलाने से तथा बीज के सजीव होने से इसमें अनेक जीवों की हिंसा होती है। अतः इन सजीव पदार्थों से जिनपूजा नहीं करनी चाहिए।

रात्रि में जिन पूजा नहीं करनी चाहिए और पूजा के निमित्त दीप भी नहीं जलाना चाहिए। और मंगल आरती भी नहीं उतारनी चाहिए। क्योंकि दीपक में अनेक त्रसऔर स्थावर जीवों की हिंसा होती है।

चैत्यवन्दन की विविध विधियाँ जैन समाज में प्रचलित थी और है। उनकी विसंगतता को हटाने के लिए और उनमें एकरूपता लाने के लिए उन्होंने कहा—राजप्रश्नीय सूत्र में सूर्याभदेव ने तथा जीवाभिगम सूत्र में विजयदेव ने जिस प्रकार जिन प्रतिमा के सामने चैत्यवन्दन किया वैसा ही चैत्यवन्दन श्रावक को करना चाहिए। अन्य प्रकार से नहीं।

कुछ व्यक्ति ऐसा मानते थे कि श्रावक को धर्म क्रिया करते समय मुखवस्त्रिका रजोहरण तथा स्थापनाचार्य अवश्य रखना चाहिए। शतपदीकार ने कहा-धार्मिक क्रिया सामायिक आदि करते समय श्रावक मुखवस्त्रिका तथा रजोहरण के कार्य वह उत्तरीयवस्त्र से या वस्त्र के अंचल से भी कर सकते हैं। श्रावक के लिए स्थापनाचार्य का विधान आगम में कहीं भी नहीं आता अतः इसका रखना निरर्थक है।

श्रावकको त्रिविध त्रिविध रूप से साधुकी तरह ही मिथ्यात्व का परित्याग करना चाहिए। श्राद्ध, देव, देवी, पूजन, बलि चढाना आदि सब मिथ्यात्व हैं अतः इनका श्रावक को सर्वथा त्याग करना चाहिए।

उपधान और मालारोपण उस समय भी विशेष रूप से प्रचलित थे और आज भी है। उन्होंने इस विषय में अपने विचार प्रकट करते हुए कहा—उपधानतप और मालारोपण शास्त्र विरुद्ध है अतः श्रावक को यह नहीं करना चाहिए। तथा साधुओं भी इस शास्त्रविरुद्ध विधि का विधान नहीं करना चाहिए।

श्रावक को अष्टमी, पूर्णिमा जैसी तिथियों में ही पौषध करना चाहिए अन्य दिनों में नहीं।

सामायिक का समय केवल दो ही घडी है। दो घडी से अधिक सामायिक नहीं

होती। साथ ही श्रावक को प्रातः तथा संध्या के समय ही सामायिक करनी चाहिए। दो से अधिक बार श्रावक को सामायिक नहीं करनी चाहिए।

कुछ लोग श्रावक को सूत्र पढने या पढाने का निषेध करते थे। शतपदीकार ने इस विषय में थोडी छूट देते हुए कहा "श्रावक आवश्यक निर्युक्ति, चूर्णि तथा सूत्रों के अलावक पढ सकता है। साधु भी श्रावक को मर्यादित एवं उनके उपयोगी शास्त्र पढा सकता है।"

आवश्यकचूर्णि में बतायी गई विधि के अनुसार ही श्रावक को षडावश्यक करना चाहिए।

साधु के उपाश्रय में स्त्रियों को खडे खडे ही वन्दन करना चाहिए। साधु के उपाश्रय में स्त्रियों को बैठना या घुटने टेक कर वन्दन करना शास्त्र विरुद्ध है।

मूर्ति को वन्दन एक खमासमन से भी हो सकता है।

श्रावक द्वादशावर्तरूपवन्दन सामान्य साधु को भी कर सकता है।

प्रायश्चित का विधान साधु के लिए ही है यह कथन उचित नहीं। श्रावक भी साधु की तरह अपने पापों का प्रायश्चित कर सकता है।

पर्वतिथिविषयकविचार–

तीर्थकरों के जन्म, च्यवन, दीक्षा, ज्ञान एवं निर्वाणकल्याणक नहीं मनाने चाहिए। जो जिनकल्याणक मनाते हैं वे शास्त्र विरुद्ध करते हैं।

आसोज और चैत्र मास के अष्टाह्निका पर्व न मनाये जाय।

सांवत्सरिक प्रतिक्रमण आषाढी पूर्णिमा से 50 वे दिन ही करना चाहिए।

चातुर्मास विहार पूर्णिमा के दिन ही करना चाहिए तथा पूर्णिमा को ही पक्खी माननी चाहिए। चतुर्दशी को नहीं।

लौकिक पंचांग नहीं मानना चाहिए। क्योंकि लौकिक पंचांग में जैन सिद्धान्त के विरुद्ध अनेक बाते आती हैं।

अधिक मास पौष या अषाढ को ही मानना चाहिए। अधिक मास में वीसापजूषण अर्थात् भाद्रपदसुद 5 के दिन ही संवत्सरि पर्व मनाया जाय।

साधु के आचार विषयक अपवाद—

साधु को बांस का ही दण्डा रखना चाहिए ऐसा एकान्त नियम नहीं है काष्ठ का भी रखा जा सकता है।

साधु को पर्व के दिनों में ही चैत्यवन्दन करना चाहिए। प्रतिदिन वन्दन के लिए चैत्य में जाने की आवश्यकता नहीं है।

साधु को द्रव्य स्तव करने या करवाने का शास्त्र में निषेध है। जिन भगवान के सामने नाटक गीत नृत्य आदि करवाना द्रव्य स्तव है। अर्थात् द्रव्य स्तव साधु को त्रिविध त्रिविध रूप से नहीं करना चाहिए।

साधु को चैत्यवन्दना तीन श्लोकवाली स्तुति से ही करनी चाहिए। क्योंकि साधु मलमलीन एवं अस्नात होते हैं अतः अल्प स्तुति करके उसे तुरत चैत्य से निकल जाना चाहिए। साधु को चैत्यवन्दन में कृत्रिम स्तुति अर्थात् आधुनिक साधुओं के द्वारा बनाई गई स्तुतियां नहीं बोलनी चाहिए।

दो से कम साधुओं को एवं तीन से कम साध्वियों को नहीं विचरणा चाहिए ।

चातुर्मास के पश्चात् शेष काल में भी साधु साध्वी पीठ, फलक आदि का उपयोग कर सकते हैं ।

साधु को अपने उपाश्रयों में गीत, नृत्य वाद्यवादन आदि नहीं करवाना चाहिए ।

साधु तथा साध्वी को कमाडवाली वस्ति में ही रहना चाहिए ।

कुछ आचार्य दीक्षा लेने के बाद साध्वी का प्रथम लोच स्वयं अपने हाथों से करते थे । शतपदीकार ने कहा—साध्वी का लोच साध्वी को ही करना चाहिए । साधुओं को नहीं जो ऐसा करते हैं वे शास्त्र विरुद्ध करते है ।

साधु को हाथ पैर आदि नहीं धोने चाहिए । क्योंकि शास्त्र में साधु को हाथ पैर धोना मना हैं ।

भिक्षा लाने के समय में ही साधु को आहार करना चाहिए । अन्य समय में नहीं । शतपदीकारने साधुओं के आचार में निम्न अपवाद भी सूचित किये हैं ।

1. साधु पुस्तक, लेखनी, स्याही तथा उनकी सुरक्षा के उपकरण रख सकता है ।

2. पात्र में लगाने के लिए यदि खंजण लेप नहीं मिलता हैं तो अन्य लेप भी लगा सकता हैं ।

3. साधु कारणवश स्थिर (भीत स्तंभ) अथवा चल पीठ फलक का आधार लेकर बैठ सकता है ।

4. यदि साधु को ऋषभकल्पनावाली वसति नहीं मिलती हैं तो वह अन्य वसति में भी रह सकता हैं ।

5. बाहर वर्षा बरस रही हो तो भी साधु उपाश्रय में आहार कर सकता है ।

6. सूत्रार्थ पौरूषी में भी साधु धर्मदेशना दे सकता है ।

7. कारणवश साधु, सूत्रपौरूषी में अर्थ और अर्थ पौरूषी में सूत्र पढ सकता है ।

8. साधु मात्रक, वासत्राण घडा, सूई, कैची, कर्णशोधिका, पादलेखनिका आदि उपकरण अपने पास रख सकता है ।

9. कारणवश साधु मासकल्प को कम या अधिक भी कर सकता है ।

10. नीव्रोदक से भी साधु वस्त्र आदि धो सकता है । (नीव्रोदक छत से गीरा हुआ वर्षा का पानी) ।

11. कारणवश साधु अपने निवास का द्वार बन्द कर सकता है और खोल भी सकता है ।

12. कारणवश साधु पासत्थे (शिथिलाचारी) को वन्दन कर सकता उनसे बातचीत भी कर सकता है और उनकी वसति में निवास भी कर सकता हैं ।

13. तुम्बे का कण्ठ सीना या उसमें दोरा बान्धना शास्त्र विरुद्ध नहीं है ।

14. चूहे आदि से बचने के लिए साधु अपने आहार आदि को खूंटी पर भी टांग सकता है ।

15. कारणवश साधु अपने पास औषध आदि भी रख सकता है ।

16. साधु लेख या सन्देश भेज सकता है ।

17. संवत्सरि तक में साधु को अवश्य लोच कर लेना चाहिए।

18. कारणवश साधु मधुर, स्निग्ध और पौष्टिक आहार भी कर सकता है।

19. साधु को नैऋत्य दिशा में ही स्थंडल जाना चाहिए ऐसा एकान्त नियम नहीं हैं। अनुकूलता न हो तो अन्य दिशा में भी स्थंडिल जा सकता है।

20. साधुओं को एकांतिक रजोहरण नहीं मिले तो अनेकान्तिक, भी ग्रहण कर सकता है।

21. साधु तुम्बे के पात्रके सिवा अन्य आलेपित पात्र में भी भोजन कर सकता है।

22. साधु भिक्षा के लिए गांठे लगाकर झोली बना सकता हैं।

23. साधु दशायुक्त वस्त्र ले सकता है किन्तु उसका उपयोग नहीं कर सकता।

24. सामान्यतः साधु, साध्वी को नहीं पढा सकता किन्तु कारणवश उन्हें पढ़ा सकता है और आगम की वाचना भी दे सकता है।

25. कारणवश साधु प्रावरण (कम्बल या दुशाला) भी ओढ़ सकता है।

26. साधुओं को जैनकुलों में ही भिक्षा लेनी चाहिए ऐसा एकान्त नियम नहीं है। साधु जैनेतरकुलों में भी भिक्षा ले सकता है।

27. बीमारी आदि कारण से साधु फलादि भी ग्रहण कर सकता है।

28. साधु को तृतीय प्रहर में ही भिक्षा के लिए जाना चाहिए ऐसा एकान्त नियम नहीं है अन्य प्रहर में भी भिक्षा के लिए जा सकता है।

29. साध्वी जिस क्षेत्र में निवास करती हो उस क्षेत्र में साधु को नहीं रहना चाहिए ऐसा एकान्त नियम नहीं हैं।

30. एक ही घर में एक से अधिक संघाडे को नहीं जाना चाहिए ऐसा एकान्त नियम नहीं है।

31. साधु को संसृष्ट हाथ से या संसृष्ट कडछी आदि से ही आहार लेना चाहिए ऐसा एकान्त नियम नहीं है। असंसृष्ट हाथ या कडछी से भी साधु आहार ग्रहण कर सकता है।

32. समर्थ होने पर भी यदि साधु या श्रावक पर्व दिनों में तप नहीं करता है तो वह प्रायश्चित्त का अधिकारी होता है। यह नियम बाल, वृद्ध ग्लान आदि के लिए लागू नहीं होता।

33. नमोत्थुणं में "दिवात्ताणं सरण गई पइट्ठा" नमो जिनाणं जीय भयाणं तथा "जे अइयासिद्धा" ये जो पाठ है, उन्हें नहीं बोलने चाहिए।

34. नमुक्कार मंत्र में "हवइ मंगल" के स्थान में "होइ मंगलं" ही बोलना चाहिए।

35. साधु को एक ही बार भोजन करना चाहिए यह एकान्त नियम नहीं है कारणवश वह एक से अधिक बार भी आहार कर सकता है।

इसके अतिरिक्त इन्होने निम्न बातों पर अपने मंतव्य लिखे हैं—

1. जिनाज्ञा की प्रमाणता

3. आचरणा वैचित्र्य विचार

3. असठाचरण के लक्षण तथा उसके दृष्टान्त

4. हरिभद्रसूरि तथा देवसूरि की आचरणा विषयक अपने विचार।

5. मुनिचन्द्रसूरि तथा देवसूरि की आचरणा विषयक अपने मंतव्य।

6. उपदेशमाला विषयक अपने विचार।

7. खतरगच्छमतमीमांसा
8. दिगम्बरमत समीक्षा
9. अंचलगच्छ तथा बृहद्गच्छ की उत्पत्ति का इतिहास

इन सब बातों का आ० महेन्द्रसिंह सूरि ने तुलनात्मक एवं तात्विक रूप से आगमों के उद्धरण के साथ विवेचन किया है। आगम, निर्युक्ति, चूर्णि, भाष्य एवं टीकाओं का तथा प्रकरण ग्रन्थों का गहराई के साथ अध्ययन कर अपनी मान्यताओं को शास्त्र प्रमाणों से सिद्ध किया है। शतपदी में करीब सौ ग्रन्थों के नाम और उनके उद्धरण प्रस्तुत किये हैं।

इन्होंने जिन ग्रन्थों के उद्धरण दिये हैं उनमें से कुछ ग्रन्थ शतपदीकार के समय मौजूद थे किन्तु वर्तमान में अनुपलब्ध है। जैसे—

1. प्रतिष्ठाकल्प (आ० हरिभद्रसूरि)
2. ,, ,, (समुद्राचार्य)
3. सम्यक्त्वकुलक (पूर्णिमा ग० वर्द्धमानाचार्य)
4. आवश्यकमीमांसा (चिरन्तनाचार्य)
5. दर्शनसत्तरि (वर्धमानाचार्य)
6. आवश्यक टिप्पणक
7. योगसंग्रह
8. योगसंग्रहचूर्णि
9. चिरन्तन कल्पवल्ली (44000 हजार श्लोक प्रमाण ग्रन्थ)
10 यापनीयतंत्र
11. जीवाभिगम चूर्णि
12. छेद सूत्र की हुण्डियाँ आदि......

उपलब्ध किन्तु अप्रकाशित ग्रन्थ ये हैं—

1. व्यवहारसूत्र चूर्णि
2. पंचकल्प चूर्णि
3. महानिशीथ सूत्र (जर्मन में प्रकाशित)
4. पाक्षिक चूर्णि
5. कल्पसामान्य चूर्णि
6. कल्पविशेष चूर्णि
7. पञ्चाशक टीका आदि

हमें इन अनुलब्ध ग्रन्थों का पता लगाना चाहिए। तथा उपलब्ध अप्रकाशित ग्रन्थों को प्रकाशित करना चाहिए।

आचार्य महेन्द्रसिंह सूरि का समय वि. सं. 1237–1309 तक का है। इनके समय में मूर्तिपूजक समाज 84 गच्छों में विभक्त था। 84 गच्छों की विभिन्न मान्यताएँ उनके आचार, विचार उस समय के जैन समाज में प्रचलित थे। आचार एवं विचारभेद के कारण एक गच्छ दूसरे गच्छ के साथ वाद विवाद करता था। एक आचार्य दूसरे आचार्य के

साथ वाग्युद्ध में उतरता था । इस धार्मिक युद्ध से वितंडावाद से आचार्य महेन्द्रसिंह सूरि बड़े व्यथित थे । वे कहते हैं- हमारे संप्रदायों में सैकड़ों आचार एवं विचारों का वैचित्र्य दृष्टिगोचर होता है । और सभी अपने अपने विचारों को सत्य बताते हैं तो किन विचारों को माना जाय । मेरी दृष्टि से जो विचार शास्त्रीय हो उसे ही मानना चाहिए । इसी से ही समाज में शांति स्थापित हो सकती है ।

आ. महेन्द्रसिंह सूरि ने उस समय की 50 विभिन्न प्रचलित मान्यताएँ अपने ग्रन्थ में दी हैं । वे ये हैं—

1. कोई साधु चैत्य में निवास करता हैं तो दूसरा साधु चैत्य निवास को मुनि कल्प के विरुद्ध मानकर श्रावकों के लिए बनाई गई वसति में ही निवास करता है ।

2. एक नमोक्कार मंत्र में 'हवइ मंगलं' बोलता हैं तो दूसरा 'होइ मंगलं'

3 कोई चैत्यवन्दन में 'नमः श्री वर्द्धमानाय, नमः तीर्थेभ्यः, नमः प्रवचनाय, नमः सिद्धेभ्यः ऐसे चार पद बोलते हैं, कोई एक ही पद बोलता है तो कोई एक भी पद नहीं बोलता ।

4. कई नमस्कार मंत्र का उपधान मानते हैं । तो कई उपधान को शास्त्रविरुद्ध कहकर उसका निषेध करते हैं ।

5. एक अपने हाथों से मालारोपण करते हैं । कोई दूसरों के हाथों से 'मालारोपण करवाते हैं' । तीसरा पक्ष मालारोपण को ही शास्त्र के प्रतिकूल मानकर उसका निषेध करता है ।

6. एक पक्ष प्रतिक्रमण में 'आयरिय उवज्झाए' आदि गाथाएं बोलता है । दूसरा पक्ष नहीं बोलता ।

7. एक पक्ष साध्वी का प्रथमलोच गुरुद्वारा ही होना चाहिए ऐसा मानता है तो दूसरा पक्ष साध्वी का लोच साध्वी को ही करना चाहिए ऐसा मानता है ।

8. एक पक्ष जिन स्नान पञ्चामृत से मानता है दूसरा पक्ष गन्धोदक से ।

9. एक पक्ष श्रावक का शिखाबन्ध मानता है तो दूसरा पक्ष कलशाभिमंत्र करना मानता है । तीसरा पक्ष दोनों बातों को नहीं मानता ।

10. एक पक्ष जिन प्रतिमा को रथ में रखकर छत्र चँवर के साथ गाँव में घुमाता है, दिग्पालों की पूजा करता है । बलि फेंकता है । तो दूसरा पक्ष इन सब बातों का निषेध करता है ।

11. एक पक्ष प्रत्येक प्रत्याख्यान में 'वोसिरामि' ऐसा बोलता है । दूसरा पक्ष प्रत्याख्यान के अन्त में 'वोसिरामि' ऐसा शब्द बोलता है ।

12. एक पक्ष प्रत्याख्यान में "विगईओ पच्चक्खामि" ऐसा पाठ बोलता है तो दूसरा पक्ष 'विगईओ सेसियाओ पच्चक्खामि' ऐसा पाठ बोलता हैं ।

13. एक पक्ष एक परिकर में एक ही जिन बिम्ब बनाना मानता है तो दूसरा पक्ष एक ही परिकर में 24 तीर्थंकर त्रिबिम्ब पंचतीर्थी सत्तरिसयबद्ध (170 तीर्थंकर) बनाने का विधान करता है ।

14. एक पक्ष एक गूढमण्डप तथा तीन द्वार बनाने का विधान करता है दूसरा पक्ष एक ही द्वार का विधान करता है।

15. एक पक्ष एक मन्दिर में एक ही प्रतिमा की स्थापना करता है तो दूसरा पक्ष अनेक प्रतिमा की स्थापना करता है।

16. कुछ लोग सामायिक ग्रहण करने के पूर्व श्रावक को इर्यापथिक करने का विधान करते हैं तो दूसरे लोग सामायिक ग्रहण करने के बाद इर्यापथिक कहते हैं।

17. एक पक्ष मन्दिर के लिए कूआँ, बगीचा, तालाब, ग्राम, गोकुल तथा खेत आदि देने या बनवाने में पाप नहीं मानता है तो दूसरा पक्ष इन प्रवृत्तियों को सावद्य प्रवृत्तियाँ कह कर उसका निषेध करता है।

18. एक पक्ष जिन पूजा के समय श्रावक को पगड़ी टोपी रखने की बात करता है तो दूसरा पक्ष उत्तरीय वस्त्र का विधान करता है।

19. एक पक्ष श्रावक को तथा सौभाग्यवती स्त्री को ही वन्दन प्रतिक्रमण करने का विधान करता है तो दूसरा पक्ष ऐसा नहीं मानता।

20. एक पक्ष आरती को निर्माल्य मानकर एक ही आरती से अनेक जिन बिम्बों की आरती उतारता है तो दूसरा पक्ष प्रत्येक बिम्बों की अलग अलग आरती उतारता है।

21. एक पक्ष उत्तरशाटिका कोई छ हाथ की, कोई पाँच हाथ की तो कोई चार हाथ की ग्रहण करता है। दूसरा पक्ष ऐसा नहीं मानता।

22. एक पक्ष खुले मुख से बात करने में पाप नहीं मानता तो दूसरा पक्ष खुले मुख से बोलने में पाप मानता है।

23. एक पक्ष एक पटी मुखवस्त्रिका का विधान करता है तो दूसरा पक्ष दो पटि मुखवस्त्रिका को मानता हैं।

24. एक व्यक्ति स्नात्रकाल में पर्व तिथि को ग्रहण करता है दूसरा सूर्योदय से पर्व तिथि को ग्रहण करता हैं। तीसरा पक्ष सायंकाल में प्रतिक्रमण के समय तिथिग्रहण करता है।

25. एक पक्ष चतुर्दशी का क्षय होने पर त्रयोदशी को प्रतिक्रमण करता है तो दूसरा पक्ष पूनम को प्रतिक्रमण करता है।

26. एक पक्ष एक पटलक रखता है। तो दूसरा बिलकुल नहीं रखता।

27. एक पक्ष श्रावण या भाद्रपद का अधिक मास होने पर 49 वें दिन पर्यूषण पर्व मानता है तो दूसरा पक्ष 69 वे दिन संवत्सरि पर्व मानता हैं।

28. एक पक्ष एक गच्छ में एक आचार्य तथा एक ही महत्तरा का होना मानता है। तो दूसरा पक्ष अपनी सुविधा के अनुसार कई आचार्य एवं कई महत्तराओं की स्थापना करता है। पूर्णिमा गच्छवाले एक गच्छ में अनेक आचार्य मानते हैं किन्तु एक ही महत्तरा होने का विधान करते हैं।

29 एक पक्ष अष्टमी, चौदस, पूनम तथा अमावास्या को ही शास्त्रोक्त तिथि मानता है तो दूसरा पक्ष द्वितीया, पंचमी, अष्टमी, एकादशी, चतुर्दशी ऐसी पाँच तिथि मानता है।

30. एक पक्ष यक्ष, भट्टारिका, क्षेत्रपाल और गोत्रदेव की पूजा तथा श्राद्ध आदि को मान्य रखता है तो दूसरा पक्ष इसे मिथ्यात्व कह कर इसका निषेध करता है।

31. एक पक्ष पुराने वस्त्रों को ही ग्रहण करता है तो दूसरा पक्ष साधु को नूतन वस्त्र ही ग्रहण करने का विधान करता है।

32. एक पक्ष ग्रहण के समय स्नात्र पूजा पढाता है तो दूसरा पक्ष ग्रहण के समय पूजा आदि का निषेध करता है।

33. एक पक्ष के साधु वर्ष में दो बार केशलुंचन करते हैं तो कुछ साधु वर्ष में तीन बार लोच का विधान करते हैं।

34. एक पक्षवाले साधु श्रावकों के द्वारा उठाई जाती हुई पालखी में बैठते है तो दूसरा पक्ष उसे साधुके लिये अकल्पनीय मानता हैं।

35. एक पक्ष चन्दन से चरणपूजा करवाता है तो दूसरा पक्ष उसका निषेध करता है।

36. एक पक्ष प्रणिधान दंडक की दो गाथा ही बोलता है तो दूसरा चार गाथा बोलता है।

37. एक शेषकाल में भी पीढ फलक आदि ग्रहण करता है तो दूसरा निषेध करता है।

38. एक साधु रजोहरण की दशिकाओं को लम्बी तथा पतली बनाता है तो दूसरा पक्ष ऐसा नहीं करता.

39. एक पक्ष रजोहरण को एक ही बन्ध से बांधता है तो दूसरा पक्ष दो बन्ध से बांधता है।

40. एक पक्ष महानिशीथ सूत्र को प्रमाणभूत मानता हैं तो दूसरा पक्ष महानिशीथ को प्रमाणभूत नहीं मानता।

41. एक पक्ष मस्तक पर कपूर डालता हैं, तो दूसरा उसका निषेध करता है।

42. एक पक्ष नेपाल की कम्बल को ग्रहण करता है तो दूसरा पक्ष नेपाल की कम्बल को ग्रहण करना अकल्पनीय मानता है।

43. एक पक्ष में आचार्य स्वयं जिन बिम्ब की पूजा करता है तो दूसरा पक्ष साधुओं को पूजा का निषेध करता है।

44. एक पक्ष अक्षसमवसरण में पूजा करता है तो दूसरा पक्ष ऐसा नहीं मानता।

45. एक पक्ष गुरू परम्परागत मंत्रपटकी पूजा करता है तो दूसरा पक्ष ऐसा नहीं करता।

46. श्रावक के पुत्र के नामकरण, विवाह आदि के अवसर पर एक पक्षवाले वासक्षेप करते हैं तो दूसरा पक्ष उसका निषेध करता है।

47. एक पक्षवाले गद्दी पर बैठते हैं तो दूसरा पक्ष गद्दी पर बैठना शास्त्र विरुद्ध बताते हैं।

48 एक पक्ष ऐसा मानता है कि वेदिका में (नन्दि में) रखा हुआ सभी द्रव्य गुरू का हो जाता है। दूसरा पक्ष ऐसा नहीं मानता।

49. एक पक्ष श्रावक पर अक्षत सहित वासक्षेप करता है तो दूसरा पक्ष अक्षत रहित वासक्षेप करता है।

50. एक पक्ष दिन में ही बलि चढाते हैं तो दूसरा रात्रि में भी बलि चढाता है।

एक पक्षवाले संघ के साथ चलकर तीर्थयात्रा करते हैं तो दूसरे पक्षवाले स्वतंत्र रूप से चलकर तीर्थयात्रा करते हैं।

एक गच्छ में आर्याएं श्रावक के हाथ से ही वस्त्र ग्रहण करती है तो दूसरे पक्ष की आर्याएँ साधुओं से भी वस्त्र ग्रहण करती हैं।

एक पक्षवाले हरिभद्रसूरि द्वारा रचित लग्न शुद्धि के आधार से रात्रि में भी दीक्षा, प्रतिष्ठा आदि करते हैं तो दूसरे रात्रि में दीक्षा प्रतिष्ठा आदि का निषेध करते हैं।

एक पक्षवाले अकेली साध्वी का तथा अकेले साधु का विचरणा शास्त्र विरुद्ध नहीं मानते हैं तो दूसरा पक्ष अकेली साध्वी का तथा अकेले साधु का विचरणा शास्त्र विरुद्ध मानते हैं।

इस प्रकार की अनेक आचरणाएँ उस समय जैन समाज में प्रचलित थी।

इसके अतिरिक्त इस ग्रन्थ में कई ऐतिहासिक घटनाएँ भी मिलती हैं। जैसे गिरनार पर्वत पर वस्त्ररहित प्रतिमाएँ है जिन्हें श्वेताम्बर भी मानते हैं। प्राचीन समय में वायड में मुनिसुव्रतभगवान की तथा जीवन्त स्वामी की प्रतिमाएँ वस्त्रयुक्त थी। मुनिचन्द्रसूरि साधु के लिए बनाये गये उपाश्रय में नहीं रहते थे। वि. सं. 1229 में कुमारपाल राजा ने तीर्थयात्रा संघ निकाला था। उसमें हेमचन्द्राचार्य भी संघ में सम्मलित थे। उस समय हेमचन्द्राचार्य ने तथा वायड मंत्री ने देवसूरि से कुमारपाल राजा के तीर्थयात्रा संघ में सम्मलित होने की प्रार्थना की थी। देवसूरिने उनसे कहा– महानिशीथ सूत्र में साधु को तीर्थयात्रा संघ के साथ यात्रा करने का निषेध किया है। अतः हम यात्रा संघ में नहीं आ सकते।

इस ग्रन्थ में बृहद् गच्छ (वडगच्छ) का इतिहास भी दिया गया है। वह इस प्रकार है—

नानक गाँव में नानकगच्छ में सर्व देवसूरि हुए। इनके गुरु चैत्यवासी थे। सर्वदेव सूरि बाल्यावस्था में बडे बुद्धिमान थे। इनके गुरुने इन्हें संस्कृत, प्राकृत, न्याय आदि ग्रन्थों के साथ साथ आगम ग्रन्थों का भी अध्ययन करवाया था। इनकी प्रतिभा को देखकर गुरुजी ने 'आदि' और हातली नामक गाँव के बीच वट वृक्ष के नीचे राख का वासक्षेप डालकर इन्हें आचार्यपद पर अधिष्ठित किया। इनका गच्छ 'वडगच्छ' के नाम से प्रसिद्ध हुआ। इस गच्छ में कई प्रतिभा सम्पन्न आचार्य थे अतः यह गच्छ बृहद् गच्छ के नाम से प्रसिद्ध हुआ।

इन्हीं 'सर्वदेव सूरि की परम्परा में यशोदेव नामके उपाध्याय हो गये। उनके शिष्य आचार्य जयसिंह सूरि ने अपने नौ विद्वान शिष्यों को चन्द्रावती नगरी में महावीर स्वामी के मन्दिर में एक ही समय में आचार्य पद पर अधिष्ठित किया। नौ आचार्यों में शांतिसूरि भी एक थे उन्होंने पिप्पलिया गच्छ की स्थापना की। देवेन्द्रसूरि नामके आचार्य ने संगम खेडिया नामक गच्छ बनाया। अन्य शिष्यों में चन्द्रप्रभसूरि, शीलगुणसूरि, पद्मदेवसूरि एवं भद्रेश्वर-सूरि थे इन चार आचार्यों से वि. 1149 में पूनमिया गच्छ की चार शाखाएँ निकली।

मुनिचन्द्रसूरि से देवसूरि की परम्परा चली। श्री बुद्धिसागरसूरि से श्रीमालीगच्छ निकला। तथा श्री मलयचन्द्रसूरि से आशापल्ली गच्छ चला।

श्री जयचन्द्रसूरि के शिष्य विजयचन्द्रोपाध्याय ने अपने मामा शीलगुणसूरि के साथ पूनमिया गच्छ स्वीकार किया। उन्होंने आगम ग्रन्थों का सविशेष अध्ययन किया। आ. जयचन्द्रसूरि इन्हें गच्छाचार्य के पद पर अधिष्ठित करना चाहते थे। उस समय उनके गच्छ में मालारोपन आदि अनेक शास्त्र विरूद्ध परम्पराएँ प्रचलित थी। उन्हें शास्त्र विरुद्ध प्रवृत्तियाँ अच्छी नहीं लगती थी। अतः उन्होंने आचार्य पद लेने से इनकार कर दिया। तब उन्हें उपाध्याय पद से विभूषित किया। मुनिचन्द्र सूरि एवं विजयचन्द्रोपाध्याय एक ही गुरु के शिष्य थे।

विजयचन्द्रोपाध्याय के शिष्य यशचन्द्रगणि थे। उन्हें मुनिचन्द्रसूरि के सांभोगिक रामदेवसूरि ने पावागढ के समीप मन्दारपुर में भ. पार्श्वनाथ के मन्दिर में श्रीचन्द्र आदि श्रावकों ने तथा बडोदरा, खंभात आदि के संघों ने वि. सं. 1202 में आचार्य पद पर अधिष्ठित किया। और उनका नाम जयसिंह सूरि रखा।

वि. सं. 1169 विजयचन्द्रोपाध्याय ने विधिपक्ष की स्थापना की।

विजयचन्द्रोपाध्याय का जन्म सं. 1136, दीक्षा सं. 1142, स्वर्गवास 1226

श्री जयसिंहसूरि जन्म 1179/1197 में दीक्षा/1202 आचार्यपद। 1258 स्वर्गवास।

प्रथम शतपदी के कर्ता धर्मघोष सूरि का जन्म 1208। दीक्षा 1216। आचार्यपद 1234। स्वर्गवास 1268। इत्यादि

इस प्रकार शतपदिका प्रश्नोत्तर पध्धति ग्रन्थ धार्मिक सामाजिक एवं ऐतिहासिक दृष्टि से बड़ा महत्व का है।

श्री जिनकीर्तिसूरिकृत षड्भाषामय 'पंचजिनस्तवन' *

तथा

श्री जयसुन्दरसूरिकृत अष्टभाषामय 'श्री नेमिजिनेश्वरसंस्तव'

Introduction

I

Both Brahmanical and Jaina religious literatures are replete with 'stotras and stavanas' --hymns in praise of deities. They are mostly of moderate length, which helps devotees to memorize them and recite them at their prayers. They are composed in a style which is easy, avoids all linguistic intricacies and is sweetly melodious. That helps in creating a peaceful and devotional atmosphere. Their main purpose is not to create an imposing philosophical tract, but to give to devotees small lyrical poems, extolling the great prowess, abounding Kindness and limitless knowledge of the Lord. Several Brahmanical 'stotras' of Śrī Śankarācārya, and Jain 'stavanas' are of this kind.

Sometimes, however, in composing an epic poem the poet is unable to resist the desire to show his vast grammatical erudition as in 'Bhaṭṭikāvya' or 'Dvyāśrayakāvya'. This tendency is sometimes manifest in small 'stavanas' also, which, however, renders them difficult to comprehend by a lay reader. Such 'stavanas' are very rare— only a few have been traced so far and they make a deliberate attempt to display their mastery over the Sanskrit and Prākrit languages. They compose the first verse in Sanskrit, the next one in (general) Prakrit, and the succeeding ones in Śaurasenī, Māgadhī, Paiśācī, (sometimes in Cūlikā Paiśāci also), and Apabhraṁśa, in that order.

The Catalogues of Jaina Manuscripts list a few such 'stavanas'— hardly 3 or 4 but my assiduous attempts to trace them were not successful. By a sheer chance, while searching for old Gujarāti, and Sanskrit and Prākrit MSS for my research studies under the Springer Research Endowment of the Bombay University, I chanced upon in a Jaina Jñānabhandāra MSS of a stavana, which extolled the greatness of five 'Tīrthankaras' in six languages (षड्भाषा), as outlined above. It was written

* Being the fifth research study based on rare Mss meterial, prepared under the auspices of the Springer Research Endowment of the Bombay University.

by an erudite Jaina poet named Jinakīrtī, towards the end of the 15th century V.S. The stavana seems to have been very popular and considered invaluable as a linguistic curiosity, for all the MSS of the 'stavana' bear a Sanskrit 'avacūri', expounding important passages in the verses, commenting on grammatical peculiarities, citing sūtras probably from the celebrated Prākrit grammar 'Siddha Hemacandra'. Below each avacūri is an Old Gujarātī 'stabaka' or explanation, of a much late date, trying to give in very peculiar and often clumsy and corrupt Old Gujarati the meaning of the Prākrit verse, which, at places, usefully supplements the exposition in the 'avacūri'.

Along with the ṣaḍbhāṣāmaya 'Pañcajinastavana' of Jinakīrtī, I came across a MS, 'Śrī Nemijineśvara Saṁstava (अष्टभाषामय--verses writtten in 8 languages), written by Jayasundarasūri of Tapāgaccha also an illustrious disciple of Somasundarasūri, about V.S. 1506. It forms the concluding portion of a MS, containing 5 short poems –'Pañcakalyāṇaka Ekādaśi' (11 Vss in Sanskrit), 'Śrī Pañcakalyāṇaka Ekadaśī stuti' (4 vss in Sanskrit), 'Namaskāra (3 vss in Prākrit), 'Śrī Mahavīrastavana Phāgubandha' (17 Vss in Sanskrit), and 'Śrī Nemijineśvara Saṁstava' (18 vss in Sanskrit and different Prākrits). It has come down in a single MS, the last 2 lines of which are written probably in some North Indian NIA language. It does not have either an 'avacūri' or a 'stabaka'. It is, however, more elaborate than the 'Pañcajinastavana' and evinces greater poetic beauty.

Three MSS of 'Saḍbhāṣāmaya Pañcajinastava' of Jinakīrti became available to me from the Jaina Atmānanda Sabhā's Jñānabhandāra at Bhavnagar (in Gujarat). They bear Nos. 976/1, 976/2 and 976/3. I have named them A, B and C MSS for convenience. A and B MSS give the name of the work as 'Ṣaḍbhāṣāmaya Pañcajinastava', while C MS refers to it as 'Ṣadbhāṣāstava' only. All MSS agree in mentioning the name of the poet– सोमसुन्दरसूरिशिष्य श्री जिनकीर्तिसूरि. MS A was copied in VS. 1529; B probably in about the same century, and C in V.S. 1871 (probably recopied from an older MS). A and B MSS consist of 2 folios each, while C MS written in much bolder hands has 10 folios.

Folios in MS A are $10\frac{3}{4}$" long and $4\frac{1}{4}$" broad, folios in B MS measure $10\frac{3}{8}$" by $4\frac{3}{8}$" ; while C MS is larger its folios are $10\frac{7}{8}$" long and 5" broad.

A MS has 12 to 13 lines on each side of the folio, though it has extensive marginalia at the top and bottom; B MS has 14 lines per page, and has also long marginalia above and below; while C MS has only 4

lines per page, though between the main lines it has copied in small hands the writing of the 'stabaka' relating to the above main writing (i.e. verses of the stavana).

A MS has 53-54 to 60-62 letters per line; B has 45 to 51-52 letters per line, while C has 31 to 35-36 letters per line only.

A has a side-margin of 1.3" to 1.4" on the two sides, and 8" at the top and the bottom. B has a side margin of 1·4" to 1·5" on the two sides, and "8" at the top and the bottom C has a side-margin of 1.2" on the two sides and .8" to .9" margin at the top and the bottom.

A MS marks out the margin by a thin double line on each side, and has coloured space between these lines in red pigment on the obverse folio. B MS draws two thick red lines between two thin lines. The thin line at the extremity is drawn in black. C MS marks out the margins by dark broad lines. A and B have a 'svastika' mark in the middle of the page and also in the margins. In A MS folio numbers are written in thin hands in red ink on the reverse side; while in the B MS the numbers of the folio are written within a square, in black ink; and the C MS writes the folio numbers in the right margin in black ink on the reverse side. None of the MSS bears any ornamentation.

The calligraphy of A MS is exquisite—the letters are straight and can easily compare with letters in print.

Handwritings in the B MS too are very beautiful, though flowing and cursive. C MS writes the verses of the text in very bold hands, over each of which portion, relevant Old Gujarati explanation is written in small hands.

A MS has been very carefully written, and has been corrected by the copyist at places. Even such difficult matter as 'avacūri' is usually written quite correctly I have mainly relied on this MS as the basis of my text. B MS has been useful to me at places which were obscure in the A MS. C MS seems to have been copied from a different exemplar. The copyist seems to be a good scholar. His Old Gujarati 'Stabaka' has been very useful in getting at the meaning in the original places.

I have given variants of text 'avacūri', and 'stabaka' at all relevant places.

The MS of 'Aṣṭabhāṣāmaya Śrī Nemi-Jineśvara Saṁstava' is the concluding poem in a small MS of 3 folios, containing the poems of Jayasundarasūri, who flourished around 1506 V.S. The MS was in posse-

ssion of Achārya Muni Shri Puṇyavijayaji, himself a great scholar of Jainism and the doyen of research in Jainism in Gujarat. As he bequeathed his vast collection of Sanskrit, Prākrit and Old Gujarati MSS to L. D. Bharatiya Saṁskriti Vidyāmandir, Ahmedabad, which was founded at his behest with the munificence of Sheth Shri Kasturbhai Lalbhai, the MSS is likely to have been preserved in the Institute. It bears No फी 745[1]

"The folios have 13 or 14 lines per page, and 55 60 letters per line. Both the sides of the folio bear a round red mark resembling a 'svastika' in the centre, while on the reverse of each folio there are two red marks with ornamentation in the two side margin. The MS is fairly well-preserved. It is undated and being incomplete (—only the last verse of 'Nemijineśvara Saṁstava' is incomplete –) lacks a colophon. However judging from the general condition of the paper, and the style of writing it is likely to belong to C 1600 or thereabout. The MS is exceedingly clear and meticulously correct— only 2 letters in the last line of folio 1 have been partially damaged and therefore, difficult to decipher with certainty."[2]

The author of 'Saḍbhāṣāmaya Pañcajinastava' is Jinakīrtisūri of Tapāgaccha, an eminent disciple of Somasundarasūri of legendary fame. He was first a 'Vācaka' (वाचक) and was later elevated to 'Sūripada' (सूरिपद) towards the close of the 15th century V.S., when Campaka Śreṣṭhī of Chitod (चित्रकूट) celebrated the occasion with great pomp and festivity. In 1496 V.S. he presided over the inauguration ceremony of त्रिकल्याणक चैत्य-an imposing temple of Nemināthа, at Girnar, and also at another temple at Bedarnagar, built by Pūrṇachandra Kothari, a close confidant of he ruling Pādashah. Jinakīrtisūri expired in 1499 V.S. He must have written several religious works, which have not yet come to light as Shri Mohanlal Dalichand Desai, an encyclopaedic scholar of Jaina literature has not noted any of them. But the present 'stavanas' bear ample testimony to the vast erudition and poetic talent of the great Sūri.

The author of aṣṭabhāṣāmaya Nemijineśvara Saṁstava (अष्टभाषामय नेमिजिनेश्वरसंस्तव), "Jayasundarasūri of Tapāgaccha, too, was another

---

1. cf. "Śri Mahāvīrastavana Phāgubandha of Jayasundarasūrī—A rare Sanskrit Phāgu poem", by K. B. Vyas, Journal of the University of Bombay, Vol., XXX pt. 2 Sept. 1961, p. 119.

2. Ibid p. 110.

illustrious disciple of Somasundarasūri (born V S. 1430 attained सूरिपद in V.S. 1457). Somasundarasūri is one of the greatest luminaries in Jainism of mediaeval Gujarat, who exercised a profound influence on the Jainas of this period."[3] "He had a wide circle of disciples, also very illustrious and profound in their scholarship, like Muni Sundarasūri, Bhuvanasundarasūri, Jinakīrtisūri and Ratnasundarasūri."[4]

"Jayasundarasūri was the second disciple of Somasundarasūri. His vast scholarship earned him the epithet 'Kṛṣṇasarasvati'. He had not only as a teacher expounded great works on Kavyālaṁkāra like 'Kāvyaprakāśa' and Jaina philosophical treatises like 'Sanmatitarka' to his pupils, but had also composed important religious tracts like Pratyākhyāna', 'Sthāna Nirvāṇa', 'Saṃyaktva Kaumudi', and 'Pratikramaṇavidhi' (V.S. 1506)."[5]

Even his smaller works like 'Mahāvīrastavana Phāgubandha,' 'Pañcakalyāṇaka Ekādaśī (both in Sanskrit) and the present 'Shri Nemijineśvara Saṁstava' (which opens with Sanskrit verses while the rest are in different Prakrit languages) bear ample testimony to his profound scholarship, which rightly entitle him to the appellation ('biruda') 'Kṛṣṇasarasvati'.[6]

Jinakīrti's 'Ṣaḍbhāṣāmaya Pañcajinastavana' is a collection of five hymns written to extol the great spiritual eminence of five leading Tīrthankaras. The first three of them contain 7 verses (as they include a verse in Cūlikāpaiśācī) and the last two hymns, which do not have a verse in Cūlikāpaiśācī, have 6 verses each.

Jinakīrti's vast erudition and his mastery over the art of poetry is evident in his use of claborate metres—अलघुवृत्त as Puṣpadanta, the author of the sacred Brahmanic I 'Śiva Mahimna stotra' says— like Śardūlavikrīdita (19 varnas; caesura at 12 & 7 varnas; measures— म स ज स त त and ग i.e. a long varṇa), and Sragdharā (21 varṇas यति or caesura at 7.7.7; measure म र भ न य य य gaṇas) with the greatest ease even in such archaic and obsolete dialects as मागधी and पैशाची

---

3. Ibid p. 120
4. Of......श्रीसोमसुन्दरसूरीणां बहवः पट्टधराः वाचकाः शिष्याश्चासन् तेषु केषांचित् नामानि यथा । श्रीमुनिसुन्दरसूरिः श्रीकृष्णसरस्वती श्रीजयसुन्दरसूरिः..... श्रीजिनकीर्तिसूरिः... ..। —श्री पट्टावलीसमुच्चयः प्रथमो भागः (पृ. ३९, ५०), by Muni Darshanavijaya, 1933.
5. Vide : K. B. Vyas, op. cit., p. 120.
6. Ibid, pp. 119, 120.

As a variation he has at places used 'Upendravajrā' (11 varṇas, caesura at 5.6,, measure ज त ज ग ग) in Śāntināthastavana, 'Mālinī' (15 varnas, यति at 8.7; measure न न म य य) in Śāntināthastavana, Nemināthastavana and Pārśvanathastavana; 'Maṇḍākrāntā' (17 varṇas; caesura at 4.6.7; measure म भ न त त ग ग) in Pārśvanāthstavana.

The scheme of Jayasundarasūri's 'Neminatha Saṁstava' is much different. The first 6 verses are in 'Drutavilambita' (12 varṇas; caesura at 4.8; measure न भ भ र); 7th-12th verses seen to be in some metre closely allied to 'Sragviṇī' (12 varnas; caesura at 6.6; measure र र र र) and bears a close affinity to Gujarati Jāti chanda (Jhulaṇā' which has 'sandhis' of 10 mātrās, and a long varṇa at the end of the 'caraṇa'), verses 13 and 14 are in 'Vaitāliya' (10 varnas in odd quarters, measure स स ज ग; 11 varnas in even quarters, measure स भ र ल ग); the last three verses, 15 to 17, are in the 'Dohā' metre (13 mātrās in odd and 11 mātrās in even quarters.)

Each of these hymns begins with extolling the prowess and virtues of the Tīrthankara - his complete renunciation of worldly life— a vast kingdom, untold wealth, and all pleasures of the world, his great austerity, extreme 'ahiṁsā', forgiveness for even his sworn enemies, his 'Māravijaya' (subjugation of Māra, personifying all worldly joys), and his great spiritual attainments, revealing to him Past, Present and Future. In the latter portion of the hymns the poet seeks his blessings for the 'bhavya jana' (devotees seeking Truth) so that they may attain true knowledge. Such is the general pattern of each 'stavana'.

Though basically religious hymns, they reveal great poetic beauty with their mellifluous rhythm of the metres, and sweetness of diction. The almost insuperable handicap of the archaic media of its composition, like Paiśācī, Cūlikā Paiśācī and Māgadhī does not hinder the poet from achieving a rare lilting music in his verses.

The use of Prākrit dialects like Paiśācī; Cūlikā Paiśācī and Māgadhī is extremely rare in MIA literature. Paiśācī is remebered as the linguistic vehicle of the great 'Bṛhatkathā' of Guṇāḍhya, written somewhere about the beginning of christian era, but it has not survived except in the fragmentary adaptations like the कथासरित्सागर and बृहत्कथामञ्जरी, which give some idea of the greatness and expanse of the original, classic. In later times except in the drama 'Moharājaparājaya and excerpts in Hemacandraś 'Kāvyānuśāsana' and 'Kumārapālacarita' (in Dvyāśraya Kāvya), and stray illustrations in grammars like सिद्धहेमचन्द्र no other noteworthy literature has come to light in Paiśācī. Cūlikā Paiśācī, survives in a single

drama 'Hammiramadamardana' and in the above-mentioned three works of Hemacandra. Its difference from Paiśācī is negligible. In 'Siddha-Hemacandra' it is just cursorily referred to and earlier grammarians do not even allude to it. Śauraseni is found used in Sanskrit dramas in the prose speech of women characters, according to the then prevalent dramatic tradition. Māgadhi is also similarly found used only in dramas like 'Mṛcchakaṭika', 'Śākuntala' and Aśvaghoṣaś dramas in the speech of some low characters. Neither Śauraseni nor Māgadhī can boast of any noteworthy literature. It is only in the general Prākrit and Apabhraṁśa, as expounded in detail by Hemacandra, that great epic poems and other classical works are composed.

Jinakīrtisūri, however, has handled all the above dialects with amazing skill and meticulous correctness, which point to his phenomenal mastery over the grammatical structure of all the above Prakrit dialects. We encounter works in general Prakrit. Even in modern times some learned Jain 'sādhus' and religious scholars have composed works (like पाइअकहा) in general Prakrit. And Apabhraṁśa was favoured as a medium of epic poetry from C. 500 A. D. to about 1000 or 1100 A. D. and even later (as in the संदेशरासक). But the other dialects like Paiśācī and Māgadhī have been almost defunct today. This vastly enhances the linguistic importance of these 'stavanas.'

Partly for the convenience of lay students, and partly to save space, I have not given a translation of the verses nor supplied an Index of the stavanas, but have instead, remained content with giving a Sanskrit 'chāyā' of each verse for the same reason. I have eschewed linguistic discussion of the grammatical characteristics of the different dialects employed in the verses.

I will be very happy and will consider my arduous labours amply rewarded, if this brief study interests Indological scholars in India.

K. B. Vyas

[illegible] प्रथमजिनपति नाभिजा... श्री ऋषभदेव [illegible]
... मर्त्य स्वर्गलोक ... [illegible]

[illegible] प्रथमजिनपतिर्नाभिसूनुर्जवस्थः [illegible]

[illegible] अतीत आगामी वर्तमान [illegible]
[illegible] एहवो एहवो [illegible]

मुक्तानलस्पृशपादारविंदः श्रीशान्तिर्वरजिनपतिगुरुविलासवशिः समस्तो [illegible]

[illegible] नवकं [illegible]

ज्ञाने [illegible] न्यकालं प्रतिफलति यथा स्वस्वरूपं व्यवस्थं [illegible]

[illegible] जीतेशिए [illegible] एहवो [illegible] कस्यापि [illegible]

[illegible] स्वयमभीष्टं तथा [illegible] श्रीमोक्ष [illegible]
कः

[illegible]

श्रीजिनकीर्तिसूरिकृत

श्रीवीरस्तव (षड्भाषायुक्त) –(सावचूरि)

॥एर्हं०॥ श्रीणां प्राणातु दानैः प्रथमजिनपतिनाभिभू र्भूर्भुवः स्वः
सेवाहेवाकिनाकि[1]प्रभुमुकुट[2]तटस्पृष्ट[3]पादारविंदः[4] ।
भूतो भावी भवत्वा[5]नणुरणुरपि वा भावराशिः समस्तो
य ज्ञाने तुल्यकालं प्रतिफलति यथा स्वस्वरूपव्यवस्थम्॥१॥संस्कृतम्[6]

जेणं भारहखित्तिझत्तिववि[7]अं सद्धम्मबीअंतया
एगेणावि तहा पसंतहिअउ सो पुंडरीउ[8] कउ ।
जो अट्ठावयपिट्ठिसंठि[9]अतणू पत्तो परं णिव्वुइं
देवाणं पढमं अपुव्ववसहं भत्तीइ वंदामि तं ॥२॥ प्राकृतम् ॥

1 सेवाहेवाहिहकिनाकि A 2 मुकट c 3 स्पष्ट c 4 पादारविंदा: B 5 भवा B, भवत्वा c.
6. AB Omit 7. बीयं BC. 8 पुंडरीक c 9. संठिअ c.

अवचूरि–एर्हं० ॥ भू भुवः स्वः कर्मता माया[10] भ्रान्तिः[11] प्रतिबिंबति: स्वस्वरूप-व्यवस्थानतिक्रमेण ॥१ परानिर्वृत्ति सिद्धिमरमसमाधि[12] च[13]॥ भारतक्षेत्रे धर्मबीजवापे स्वतंत्रकर्तृत्वात् तथा[15] एकत्वाते तथा एकत्वात् । पुंडरीकप्रशांतकरणात्[16] अष्टापद[17] पृष्टिसमारोहे परमनिर्वृतिप्रापणात्[18] वा[19] । पूर्ववृषभत्वम्[20] ॥२

10 माय B 11 नाग्नि B 12 समाधि B 13 व B. 14 वारत B 15 तथा B.
16 B omits. 17 प्रणातपद E 18 प्रापणा B. 19 व्वा V. 20 वृषभत्व B.

स्तबक (भाषाटीका) ॥ अर्हं लक्ष्मीनें दानोइं करी प्रथम जिनपति नाभिराजानो पुत्र श्री ऋषभदेव पातालमर्त्यस्वर्गलोकप्रतें एतलें त्रिलोकना जीवनें प्रीतिकारी थाओं । ते प्रथम जिनपति केहवा छें । सेवाना हेवाकी कहेतां रसिया एहवा जे नाकिप्रभु इंद्र तेहोना मुकुट-तट मुगटना अग्रभाग तेहनें विषें प्रतिबिंबित छें चरणकमल जेहना एहवा अतीत एहवो

आगामी एहवो वर्त्तमान एहवेा वली मोटो स्कंधादिक तथा अणुपरमाण्वादिक पिण भाव-राशिद्रव्य पर्याय समूह समस्त सघलोय जे भगवंतना ज्ञानमांहि तुल्यकालं क० समयसय प्रतिबिंबित थाय छें जे प्रकारें द्रव्यपर्यायनी पोतानी स्वरूपव्यवस्था क० प्रवर्त्तन छइं ॥१॥ ऐ संस्कृत भाषामां छे ॥

जेणें भरतक्षेत्रनें विषें सीघ्र वाव्युं रूडा धर्म्मनु बीज तिम एक श्रीऋषभजी तेणें पिण तिम प्रशांतहृदय एहवेा ते पुंडरीकगणधरें करयो छें । वली जे ऋषभदेवजी अष्टापद पर्वतनीं पीठनें विषें रूडी रीतें थाप्युं छें शरीर जेणें एहो थको पाम्यो छें परं क० उत्कृष्ट निवृति प्रतें देव २४ मध्ये पहेला एहवा अपूर्व वृषभरूप ते प्रतें भक्तीयें करीनें वांदुं छुं ते प्रतें ॥२॥ प्राकृत भाषा ॥

जा[1] जोइंदणरिंदवंदिदपदो[2] तेलुक्कचिंदामणी[3]

जं आलिंगदि रागसंगदिमदी[4] सामुत्तिलीलावदी[5] ।

जादा णिव्वुदिदीविया गदमला विज्जापसूदी जदो[6]

सो सामी रिसहो जिणिंद[7] वसहो दिज्जा सुविज्जासुहं[8]।।३।।शौरसेनी।।

1 B Omits 2 वदिंद C 3 तिलुक्क 4 संगदि C 5 मुदी A 6दो B. 7 जिणंद C 8 B Omits

अवचूरि–योगीन्द्रनरेन्द्र[9]वंदितपद[10]स्त्रैलोक्यचिंतामणिः ॥ यं ॥ आलिंगति राग[11]संगतिमती ॥ मुक्तिलीलावती ॥ जाताः निर्वृतिदीपिका ॥ गतमला ॥ विद्याप्रसूतिः ॥ यः ॥ देयात् सुविद्यासुखं । अनंतज्ञानानंदरूपं ॥ तो दोऽनादौ शौरसेन्यामसंयुक्तस्येति सूत्रेण सर्वत्रानादितकाराणामसंयुक्तानां दकाराः ॥ अधःक्वचिदिति सूत्रेण चिंदामणीत्यत्र संयुक्तस्यापि तस्य दः ॥३

9 नरेन्द्र च B. 10 पदा B. 11 राभ B.

स्तबक-जे प्रभु जोगीन्द्रनरेन्द्र तेउणोयें वांधा छें पद जेहनां एहवा ऋषभप्रभु छे (यः योगींद्र नरेन्द्रवंदित पदः) त्रण्य लोकनें विषें चिंतामणी रत्न छें मनोवांछित पूरनारा छें जे प्रभुजी प्रतें आलिंगन करे छें एह्वी रागें करीनें संगति छे मति क० मलती थकी एह्वी ते मुक्तिरूपिणी लीलावती स्त्री जेहनें आलिंगन करें छें वली जाता केह० प्रगट थई छे निर्वृति क० मोक्षरूपिणी दीदी गतमाला क० मलरहित एह्वी विद्याप्रसूति जे ते यतः क० जे प्रभु थकी ते स्वामी ऋषभदेवजी जिणंद्र मध्ये वृषभ समान छे ते देयात् क० आपजो सुविद्याना सुख प्रतें सुविद्या ते अनंतज्ञानानंदमय सुख कहीयें ॥३॥ ए शौरसेनी भाषा छें ।

तावुत्तिन्न[1]शुवन्न[2]वन्नलुइले यश्शंशदेशे यडा[3]
पंदी लायदि इंदनीलफलिणी तापिश्चगुश्चय्युदी ।
लम्मा कप्पलदा यधा शुलगिलिस्कंधंमि तुंगेस्तिदा
शे पस्कालदु णाभिलायतणए मे वय्यय[4]ंवाल यं[5] ॥४ मागधी ॥

1 त्तीन्न c 2 सुवन्न c 3 जडा c 4 वज्ज c 5 जंवालयं c.

अवचूरि–तापोत्तीर्णसुवर्णवर्णरुचिरे ॥ यस्यांसदेशे ॥ जटापंक्तिः ॥ राजते ॥ इंद्रनीलफलिनीतापिच्छगुच्छद्युतिः ॥ रम्या कल्पलता ॥ यथासुरगिरिस्कंधे तुंगे ॥ स्थिता राजते[6] ॥ सनाभिराजतनयः[7] प्रक्षालयतु मम अवद्यजंबालं ॥ रसोर्लशौ इति सूत्रेण सर्वत्र रेफानां लकाराः सकाराणां शकाराः । तथा छस्यश्चोऽनादौ इति छकारस्य शकाराक्रान्तश्चकारः ॥ जद्यां य इति सूत्रेण सर्वत्र जकाराणां धकारस्य[8] च यकारा ॥ सषोः संयोगे सोऽग्रीष्मे इति सूत्रेण स्कंधमीत्यर्धसंयुक्तसकारस्य सकार एव उर्ध्वलोपापवादः स्थ-र्थयोस्तः इति सूत्रेण स्थिता इत्यत्र स्थिस्थाने सकाराक्रांत स्तिः[9] ॥ क्षस्य स्कः इति क्षकारस्य स्कः ॥ तो[10]दोऽना-दाविति[11] सौरसेन्यामिव मागध्यामपि तस्य दकारः । वाध इति थस्य ध-कारः । अत एत्सौ मागध्यामिति अकारांतस्य सर्वत्र सौ एकारः ॥४

6 B Omits 7 राजानतयः B 8 थकार B 9 स्थिः B 10 ततो B 11 दानेऽनादा A.

स्तबक–तापथी उतर्युं जे सुवर्ण तेह्नो जे वर्ण रंग ते समान रुचिरमनोहर एहवो जेहनो खभानो देश तेहनें विषें जटानी पंक्ति जे ते राजति क० शोभे छे. ते जटापंक्ति केहवी छें इंद्र-नीलमणी श्याममणी तेहनी फलिनी जे वेलडी छें वली तापिच्छ जे सुवर्ण तेहना गुच्छ ते सरिषी छे कांति जेहनी ते जटापंक्तिनी उपमा वर्णवे छे. रम्या क० मनोहर कल्पल-ता जिम सुरगिरि जे मेरु तेहनो स्कंध तेहने विषें ते स्कंध केह्वो तुंग क० ऊंचो तेहने विषें रही ते प्रक्षालयतु क० धोइ नाख्या नाभिराजानो तनय जे पुत्र श्री ऋषभदेव जे ते मे क० माहरा अवद्यरूपजवाल प्रतें धूउ ॥४॥ ए मागधी भाषांमां छे.

धारिंतो पकटं अतुक्कटजटाजूटछटाडंबरं
तं निंतो मतनं कतंतसतनं[1] तिंतो[2] भवानहितं ।
सव्वञ्जू गननाध[3]वंतितपतो तेवाहितेवो सता[4]
भव्वानं वसहध्वजो जिनपती तिज्जा पतं सासतं ॥पैशाची॥

1 सदन c 2 तंतो B दिंतो c. 3 गननाथ B 4 सभा B.

अवचूरि–धारयन्[5] ॥ प्रकटं ॥ अत्युत्कटजटाजूटछटाडंबरं ॥ छटाऽलंकारार्थः ॥ तं प्रसिद्धं नयन् प्रापयन् मदन ॥ कृतांतसदनं ॥ ददत् ॥ भवस्यानीहितं । पक्षे भवान्याः पार्वत्याहितं ॥ गणनाथवंदितपदः देवाधिदेवः ॥ सदा ॥ भव्यानां[6] ॥ वृषभध्वजः॥ दद्यात् ॥ पदं शाश्वतं[7] ॥ तथा पकटमित्यादिषु कगचजेतिसूत्रेण ककारादीनां लोपस्तथा टोड इति टकारस्य डकारस्य[8] प्राप्तोपि पैशाच्यां न कगचजेतिनिषेधात्तस्यात् ॥ तदोस्त इति तस्य च-कारः । ज्ञोञ्ञः ॥ पैशाच्यामिति[9] ज्ञोञ्ञः[10] ॥ णो न इति णकारस्य नकारः ॥ तथाथो ध इति थस्य[12] धकारः ॥५

5 धारयन A, धारयनः B. 6 भनां B. 7 emended; शास्वतं AB. 8 तुकारस्य A 9-10 B omits 11 धस्य A.

स्तबक–वली धरतेा छे प्रकट छे रूप अति उत्कट जटानेा जूट तेहनी छटा जे अलंकार तेहना आडंबर प्रतें धरतेा छे ते प्रसिद्ध नित क० पमाडतेा छे मदन काम तेहने कृतांत जम-राज तेहना सदन घर प्रतें वली दित क० देतेा छे भव जे संसार तेहनुं अनीहित क० अणचिंतत प्रतें देतेा वली सर्वज्ञ छे वली गणनाथ जे गणधर तेऊणें वांद्या छे पदचरण जेहना एहा ऋषभदेव छे वली देवाधिदेव छें सता क० सदा भव्यजीवोने वृषभनुं छे ध्वज क० चिह्न जेहने एहा प्रभु जे ते जिन जे सामान्य केवली मध्ये पति स्वामी जे ते तिज्जा क० आपेा पदं क० स्थानक शास्वतुं पद आपेा ॥५॥ ए पैशाचिकी भाषामां छे ॥

सप्फूतप्फालफावप्पकटितलफसुप्फूतलोमंचलाची[1]
सोफालाचंततेहा सुलसुललचितो[2]तालपूचोपचालेा ।
खोलाखोखप्पचालप्पपलहुतवहु[3]च्छंपनो[4] मेखसंखेा
भोतु तेलुक्क[5]पंथू कसटफलहलो मारुते वो चिनिंतो ॥६॥

[चूलिकापैशाचिका][6]

1 लोची B (for लोमंचलाची), लाली c 2 सुललचितो B 3 प्पल c 4 उच्छंपनो B, त्थंपने C 5 तेलुक्क B 6 AB omit. अपभ्रंशी c

अवचूरि– सद्भूतस्फारभावप्रकटितरभसोद्भूतरोमांचराजी शोभाराजत्देहाऽ सुरगुरुरचितो[8]दारपूजोपचारः॥घोराघोघप्रचारप्रबलहुतवहोज्झंपनेा मेघसंघः

॥ भवतु: त्रैलोक्यबंधु: ॥ कष्टभरहर: ॥ मारुदेवो जिनेंद्र: ॥ चुलिकापैशाचिके तृतीयचतुर्थयोराद्यद्वितीयो इति । घवर्णयोः सवंशाद्यद्वितीयो: रस्य: लो[9] वेति रस्यल: ॥ यंस्नष्टां रियसिनसटा इति कष्टस्य कसट इति ॥६

7 राजाद् B 8 सुरसुरचितो B 9 रस A.

स्तबक–सद्भूत क० छतो एहो स्फार क० मोटो एहो जे भाव ते थकी प्रकट थयो जे रभस उतावलो उद्भूत क० उदय पाम्यो जे रोमांच रोमोद्गम तेहनी राजी ते पंक्ति तेहनी शोभा तेणीये करी राजतो छे देह जेहनो एहा सुरजदेव तेउणें सुरचित: क० रुडी रीतें रच्यो एहो ने उदार क० मोटो एहो पूजानो उपचार जे प्रभूजी एहा श्री ऋषभदेवजी छे वली घोर क० आकरा एहा अघना उघ जे पापना समुह तेहनो जे प्रचार क० प्रचरवु तद्रूप जे प्रबल हुतवह क० मोटो अग्नि तेहनो उज्झंपन जे उलववुं तेहने विष मेघसमूह समान एहवा श्री ऋषभदेवजा ते भोत्तु क० होज्यो वली त्रैलोक्यना बंधू छे. वली कष्टना भरने समुह तेहना हरनारा छे एहा मारुदेव: क० मरुदेवाना पुत्र छे. चिनितो क० जिनेंद्र छे । अपभ्रंशी भाषामां ए छे. ।

वाणिज्जव्ववहारपाणिगहण[1]गामागरा इड्ढिइ
धम्माधम्मविचारु सारु कहिउ जेणं जए साहुवि ।
अम्हे आण वहंतडा तसु तणी सीसुल्लडें[2] अप्पणें[3]
पाए आदिजिणेसरस्सु[4] नमहुं आणंदें[5] नच्चंतया[6] ॥७[अपभ्रंश][7]

॥ श्री आदिनाथस्तवनं[8]

1 पाणिगहणा C 2 सीसुल्लडे C सीसुल्लनें A 3 अप्पणें C 4 जिणेसरस्स C 5 आणंदे A आणंद C 6 नच्चतडा C 7 AB omit; चूलिकापैशाचिको C 8 इति श्री आदिस्तवं B इति श्री वृषभदेवस्तवनं १ C

अवचूरि – माहश्चीति सर्वोपि । सर्वस्य साहो वा इति सर्वस्य साहादेशः ॥ जसशसोर[?]म्हे अम्हइं इति अम्हे आदेशः । आमां स्यमुजसशसामिति अमालोपः ॥ वहंतः स्वार्थिक अन्यप्रत्यये वहंतडा इति सिद्धं । तस्यडस: सुरादेशः ॥ तणीति सत्कामंबंधिन: केर तणो इति तण: स्त्रीलिंगे ङी: ॥ स्यम

जास (जस्) ति अम् लोपश्च ।। शीर्णेण स्वार्थिक डुल्ल डे । टायां णकारेऽनुस्वारे च सीसुल्लडं इति सिद्धं । आत्मीयेन आत्मीयस्याप्पण इति अप्पणादेशः ।। पादाने (न्) आदिजिनेश्वरस्य ।। हसे[10] होस्सु इति हस सुरादेशः । नमामः[81] बहुत्वे हुमिति ममा हुमादेशः । आनंदेन नृत्यंतः । स्वार्थिक डअ प्रत्यये नच्चंतया इति सिद्ध । काविस्थैद्दोतोरूच्चारलाघवमिति आणंदे[12] इत्यत्र न छंदोभंगः ।।७ श्री आदिनाथस्तवावचूरिः ।।छ।।

9 जमूशसोर् A 10 हसे B 11 नाममः A 12 आणंदे B.

स्तबक–व्यापार व्यवहार प्राणिग्रहण ग्राम आकर तेहोनी स्थिति जे मर्यादा वली धर्मअधर्मना विचार तेहनो जे सार कह्यो छे जेणे जे काल सघलो पिण अम्हे आशा वहुं छुं ते ऋषभदेव ते संबंधीनी मस्तके आपणे करीने चरण प्रतें आदि जिणेस्वरना नमुं छुं हर्षे करीने नाचता थका आशा प्रतें वहुं छुं ।।७ ए चूलिकापैशाचिकी भाषामां छे । पूरु थयुं श्री ऋषभदेवजीनु स्तवन ।। १

श्रीमान् शांतिजिनः पुनात्ववृजिनः सर्वान् सभव्यांगिनः
सन्त्यक्तोपरमाऽवतीर्य[1] परमा आनन्दसंविद्रमाः ।
गौर्यस्य त्रिपदी[2] जगत्रयवने[3] स्वैरं चरन्तीतरां
चित्रं त्रासयति स्फुरत्तरमहान् दुर्वादिसिंहानपि ।।१संस्कृतं[4]।।

1 परवितीर्य B परमा वितीर्य c. 2 त्रिपदीजगत्रपदी B. 3 B adds: चित्र त्रासयवते स्वैरं चरन्तितरां. 4 AB omit.

स्तबकः–श्रीमंत शान्तिनाथजिन पवित्र करो शांति केहवा छें नथी वृजिन पाप जेहनें एहवा केहने पवित्र करो सर्वभव्यप्राणीउ प्रतिं त्यजो छे नाश जेणाइं एतले निश्चल एहवी आनंदयुक्त ज्ञानलक्ष्मीनें उत्कृष्ट एहवीनें विस्तारीनइं जे शांतिनाथनी त्रिपदीरूप गाय त्रिणजगतरूप वनने विषें स्वैर स्वेच्छाइं अतिशये चरे छें पिण आश्चर्य छें त्रास पमाडे छें केहने त्रास पमाडे छें स्फुरणायमान मोटा दुर्वादिरूप सिंहोंने पिण । १ ए संस्कृत भाषा ।

रज्जं रज्जं गणाउ वियडगयघडादाणसित्तंगणाओ
अक्खोहाणेगजोहा[1] तह य हयमहासत्तुरंगा तुरंगा ।
उज्झित्ता सव्वमेयं तणमिव भयवं जो णवज्जं पवज्जं
निव्विन्नो संपवन्नो दिसउ सिवसुहं हेमकंती स संती ॥२प्राकृतं॥

1 B omits.

अवचूरि : राज्यं सप्तांगं ॥ राजिन्यो मनोहरा अंगनाः । विकटगजघटाः । दानेन मद्वारिणा सिक्तान्यंगणानि याभिः ॥ हेतनहास्य हेतनहा शत्रुरंगा स्तुरंगा ॥ एतत्सर्वं पूर्वोक्तं राज्यादिकं ॥ त्यक्त्वा ॥ योऽनवद्यां प्रव्रज्यां संप्रपन्नः । निर्विन्नो निर्वेदवान् ॥ सर्वत्र लवरामवंद्रे इतिरेफलोपेपि अतादौ शेषादेशयोर्द्वित्वं । इति सूत्रेण शेषस्य वकारस्य न द्वित्वं क्वचिदिति वचनात् । तेन पवज्जमित्यत्र न छंदोभंगः ॥२

2 हेतनहा B

स्तबक–राज्य सप्तांग[3] ते प्रतें राज्यंगनाउ जे रांणीओ ते प्रतें विकट एहवा गजराजनी घटा तेहोनुं दान जे मदनुं जल ते जलें करीनें सींच्युं छे आंगणुं तेह्ना द्वार प्रते वली अक्षोभ क० क्षोभने न पामता एह्वा अनेक योद्धा[4] ते तथा वली हण्या छे मोटा शत्रुना रंग क० आणंद ते जेउणे एह्वा तुरंग जे अश्व तेउ प्रतें छांडीनें सघलुं ए पूर्वे कह्युं ते प्रते तरणांनी परे भगवान जे ते जे अनवद्य निष्पाप एह्वी प्रवर्ज्या जे दीक्षा ते प्रते वैराग्यवंत थको पाम्यो ते श्री शांतिजिन आपो शिवसुख प्रते सुवर्णसरिखी कांति जेहने एह्वा ते श्री शांतिनाथज ते । २ ए प्राकृत भाषामां छे ॥

3 emended : सप्ताग c 4 emended : याद्धा c

कुज्जा कुज्जावलेवु[1]म्मदमदनरिऊमत्तमादंगगामी
सामी चामीकराभज्जुदिरुइरतणू निव्वुदिं संतिनाथो ।
एदे राजंदि जस्स क्कमकमलनहा धम्मलच्छी ण तासि
झिल्लंतीणं[2] दसन्हं[3] दसपवरसरा कुंकुमुम्मीसिदव्व ॥३॥ शौरसेनी॥

1 लेव A 2 झील्लंतीण c. 3 B omits.

अवचूरि : कुर्यात्[4] ॥ कोर्याऽवलेपोन्मदमदनस्य रिपुस्तज्जे[5]तृत्वात् ॥ चामीकराभ-द्युतिरुचिरतनुः ॥३

4 emended : कुर्वात AB. 5 स्तेज्जे B.

स्तबक–करो कृतानो जे अवलेप लीघाघु तेणें करीने अधिक मदवंत एहो ज मदन कंदर्प तेहा रिपु शत्रु छे एहा ने वली मदोन्मत्त हाथीनी परें गमन छे तेहनुं एहा स्वामी चामीकर जे सुवर्ण तेहनी आभा जे कांति ते समान छे द्युति जेहनी एहवुं रुचिर सुन्दर छे तनु शरीर ते जेहनु एहा निर्वृति जे सिद्धिसुख प्रतें शांतिनाथजी करो एम शोभे छे जे प्रभूना चरणकमलना नख जे ते धर्मरुपिणी लक्ष्मी तेहेाना ते केहवी झीलनी एहवी एतलें नाहवाना दशनख ते दश प्रधांन सरोवर छें (=ते धर्मलक्ष्मीने झीलवाने दश नख ते सरोवर छे) कुंकुम जे केशर तेणेंज मिश्र छे द्रव्य जिहां ॥३ ए शौरसेनी भाषामां छे ॥

शंयादा धलणीयलंमि शयले शंदी यणाहं[1] तदा
उइन्ने निववीशशेणशदणे यम्मिप्पभावब्भुदे ।
शंशालाडविभंदितंदिहलणे शे[2] शंतितिस्तंकले
कुज्जा मे दुलिदोवशंदि मशमं देवाशुलेहिं[3] स्तुदे ॥४ मागधी॥

1 यणाहं B 2 शै c. 3 शुलेहि c.

अवचुरि : सजाता ॥ धरणीतले ॥ सकले ॥ शांतिः ॥ जनानां । आमो डाह वेति डाह आदेशः ॥ अवतीर्णः नृपविश्वसेनसदने ॥ यस्मिन् प्रभुवाद्भुते संसाराटवीं[4]भ्रांतितांतिहरणः ॥ सः ॥ शांतितीर्थंकरः स्थर्थयोस्त इति र्थस्य सकाराक्रान्तस्तः[5] ॥ कुर्यात् ॥ मम ॥ दुरितोपशांतिमसमां ॥ देवासुरैः स्तुतः सषोः संयोगे[7] इति स्तुधातोमकाराक्रान्तस्तुरादेशः ॥ रसोर्लशौ इति सर्वत्र सकाराणां शकाराः रेफाणां लकाराः । जद्यथां[8] य इति जकाराणां यकाराः ॥ तो दोऽनादाविति तकाराणां दकाराः ॥४

4 संसाराटवी B. 5 स्थ: A. 6 देवासुरैं B. 7 सयोगे AB. 8 जद्यया AB.

स्तबक–संजाता क० प्रकट थई पृथ्वीतलमध्ये सकले शांति क० मृगीनाश समी जनानां क० नगरलोकनी ते समये ते समय किये अवतरे थके जन्म पाम्या त्यारे नृप विश्वसेनना सदन जे घर तेहने विषे ते केहवा अवतर्या छें जे श्री शांतिनाथजी अद्‌भूत प्रभाववंत स्वामी अवतर्या त्यारे शांति थई ते श्री शांतिजिन केहवा छें ते वर्णवे छें संसाररूप अटवी ते मध्ये भमवुं तेही पंक्ति जे परंपरा तेहा हरनारा छें ते श्री शांतिनामा तीर्थंकर जन्म पाम्या ते समयें शांति थई छें ते श्री शांतिजिन जे ते करो माहरा दुरित जे पाप तेही उपशांति प्रते असम क० अतुल्य उपशांति प्रतें करो देव तथा असुर तणोंाये स्तव्या एहा शांतिनाथ ज ते ॥४ ए मागधी भाषामां छे ॥

तेहे[1] जस्स सरंमि कंतिसलिले वंतारु तेवंगना
तिट्ठीउ[2] पतिबिंबिता अचवला[3] रंगंततारानुता[4] ।
रेहंति भमरप्पसंगसुभगंभोजावलीउ विव
तं संतिं नमध प्पसंतहितयं[5] कंतप्पतप्पापहं ॥५॥पैशाची॥

1 तेदे B 2 तिट्ठिउं C 3 अचचला C 4 जुत्ता C 5 ०हितप् B.

अवचूरि-देहे ॥ यस्य ॥ सरसीवसरसि: । कांतिसलिले ॥ वंदारु देवांगनादृष्टयः । प्रतिबिंबिताः ॥ रंगन्तारायुताः[6] भ्रमरप्रसंगसुभगा अंभोजवल्य[7] इव ॥ राजंते ॥ तं शांतिं ॥ नमत ॥ प्रशांतहृदयं ॥ कंदर्पाऽपहं ॥ तदोस्त इति सर्वत्र दकाराणां तकाराः । हृदये यस्य प इति हृदयशब्दयकारस्य पकारादेशः[8] ॥ दकारस्य तकारः ॥ र्यस्नष्टां रियसिनसटा[9] इति सटादेशः प्राप्तोपि तिट्ठीउ इत्यत्र न कृतं[10] क्वचिदिति वचनात पथा तिट्ठो सो आगच्छमानो[11] इति[12] ॥ इह ह्वोहीस्यतिसूत्रेण नमधेत्यत्र हस्य धकारः ॥ ५

6 एगत्तारा B. 7 आंभोज A. 8 ०रादेश AB. 9 सन A. 10 कृत AB.
11 आगच्छमाला B. 12 इंति AB.

स्तबक- कांतिपियुं रूपांणी छे जेहने विषें एहवुं जेहनुं देहरुपीया सरोवरनें विषे देह यस्य सरिसि कांतिसलिले वांदती एहवी जे देवताऊनी स्त्रियो देवांगनाऊं तेहांनी द्रष्टीयो जे ते प्रतिबिंबरूप थईयो ते केहवीयो द्रष्टीयो छे अचवला स्यामवर्णी वली रंगत क० चपल एहवी तारा जे कीकी तेणीयें युक्त द्रष्टियो छे ते शोभे छे ते उपर उपमा कहे छें भ्रमराऊं थै मलेला सुभग सुभगरुचिर एहवा अंभोज जे कमल तेहनी आवलीयो पंक्तियो तेहनी परें द्रष्टीयो शोभे छइं ॥ ते शांतिनाथ प्रतें नमो प्रणाम करो शांति केहवा छें प्रशांत छें हृदय जेहनुं एहवा वली कंदर्पनो दर्प जे अहंकार तेहा टालनारा छे एहवाने नमो ॥ ५ पैशाचीकी भाषामां छें ॥

अनंत आनंत नमंत इंत महंत चोकितनरिंतपुच्चं ।
तं संतिनोथं कतमोहमाथं नाथामि मुक्खस्य पथं अपाथं॥६चूलिका॥

अवचूरि-अनंत आनंदेन ये नमंत इन्द्रः महान्तो[1] योगीन्द्राः नरेन्द्राश्च तैः पूज्यं कृतं[2] मोहमाथं ॥ मोक्षस्य पंथान[3] मबाधं ॥ नाथे याचे ॥ तृतीय चतुर्थयोरायद्वितीयाविति सर्वत्र दकार जकार बकाराणां तकारचकार-पकाराः[4] ॥ बाध[5] इति धस्य थः ॥ ६

1 महांतो यो A, महांत इंद्रः महातो B. 2 कृत्य B. 3 पथान B. 4 ०प्रकाशः B. 5 बोध B.

स्तबक-अनंत आनंदे करीने नमता एहा इन्द्र मोटा योगीन्द्रनरेंद्र चक्री तेउणे पूज्य क० पूजवा योग्य छे एहा ते शांतिनाथ प्रते करयु छे मोहनु मथन जेणे एहा नाथे याचु छु मोक्षस्य क. मोक्षनो पंथ जे मार्ग तेहूने अबाध क. निर्बाधारूप याचु छु ॥६ ए अपभ्रंशी भाषामां छे ॥

जसु पय नमणेणं मोहरायस्सु केरा
दडवडयद्रबका[1] ते विनासंति दूरा ।
हवइ दुरिय[2] संती एत्तहे[3] न त्थि भ्रंती[4]
स दिशतु[5] शिवकेरी वट्टडी संतिनाहो ॥७ [अपभ्रंश][6]

॥ शांतिनाथस्तवनं ॥[7]

1 दबका C. 2 दुरिअ C. 3 भत्तहे C. 4 भंती C. 5 दिसतु C. 6 AB omit; चुलिका C. 7 इतिश्री शांतिस्तवः । B; इतिश्री शांतिनाथजिनस्तवनं C.

अवचूरि-यस्य भगवतः ॥ पदनमनेनांह्रिप्रणामेन ॥ मोहराजस्य ॥ ङसः सुहोस्सव इति सुरादेशः ॥ सत्काः संबंधिनः केरतणौ[8] इति केरादेशः ॥ अवस्कंद भयानि ॥ अवस्कंदस्य दडवडादेशः ॥ भयस्य द्रबक आदेशः ॥ अत्र भ्रांतिर्नास्ति । अत्र एत्तहे इति अत्रशब्दे अत्र एत्तहे आदेशः अंत्यस्वरलोपो एत्तहे इति । सिद्धं ॥ वाधोरोलुक् इत्यत्र विकल्पवचनात् भ्रांतिरेफस्य न लोपः ॥ सिवकेरीति शिवसंबंधिनी[9] वर्त्तनी मार्गः ॥ संबंधिनः केरतणाविति[10] केरादेशः स्त्रीलिंगत्वाच्चडी ॥ स्यम्[11]जस्शसामिति[12] अम्[13]लोपः ॥७ इतिश्रीशांतिनाथावचूरिः समाप्तमिति ॥ श्री ॥[14]

8 केरतणो B. 9 emended ; शिवसंबांधनी AB. 10 B omits. 11 साम् A, साम B. 12 जशसामिति B. 13 अब B. 14 इतिश्री शांतिनाथस्तवावचूरिः ॥छ॥ B.

स्तबक- जेहना चरणने नमवे करीने मोहराजा ते संबंधीया दडवडय क० अवस्कंद ने धाडीतेहना दबका क० भय ते विशेषे करीने नाशे छे दूर आधा वली होय छे दुरितनी शांति इहां नथी भ्रांत ते जिनराज आपो मोक्ष संबंधी वर्त्तनी क० वाटडी श्री शांतिनाथ जे ते ॥ ७ ए चूलीका जांणवी ॥ ए श्री शांतिनाथजीनी स्तवना संपूर्ण थई ॥

पारावारसमानसंसृतिसमुत्ताराय नारायणः
सेवा सूर्यचरी[1] करी दृढतरीतुल्यां स यस्यादरी ।
देवानामपि देवता स परमब्रह्मस्वरूपः प्रभुः
शब्दब्रह्मविदाप्यगम्यमहिमा नेमीश्वरः[2] पातु वः ॥१

1 सुर्य C. 2 नेमिश्वरः C.

स्तबक– समुद्रसरखा संसारनइं तरवानें अर्थे ते नारायण विष्णु जे ते जे नेमिनाथनी आदरथकी दृढ होडी सरखी सेवा भक्तिप्रतें अंगीकार करतो हवो ते नेमीश्वर भगवान देवना पण देव उत्कृष्ट ज्ञानस्वरूपी कर्म शत्रु विदारवा समर्थ शब्दज्ञानीयोनें पिण अगम्य छे महिमा प्रभाव जेहनो एहवा नेमिश्वर तुमने रक्षण करो । १ ए संस्कृत भाषामां छे ।

मेरुव्वुत्त[1]ममाणवुव्व णिवइपासाय[2]चित्तं व वा
सुग्गामुव्व णरायणुव्व वणिणंगेहुव्व मेहुव्व वा ।
उज्जाणुव्व सुवन्नभासुरतरो वाणीविलासो जए
जस्सेसो सहए सुहं दिसउ मे[3] सो णेमितित्थंकरो ॥२ प्राकृतं॥

1 B adds माणवुत्तम. 2 पासाय B. 3 C omits.

अवचूरि–मेरुपक्षे सुवर्णकांचनं[4] ॥ मानवपक्षे सुवर्णः सुयशाः[5] । चित्रपक्षे सुवर्णा नीलपीताद्याः[6] । ग्रामपक्षे[7] वर्णा ब्राह्मणाद्यः ॥ विष्णुपक्षे सुपर्णो गरुडः[8] ॥ वणिग्गेहपक्षे[9] सुवर्णं कुंकुमं ॥ मेघपक्षे सुष्ठु अर्णपेयः[10] ॥ उद्यानपक्षे सुपर्णानि शोभनपत्राणि ॥ वाणीपक्षे वर्णाऽकाराद्यः ॥ राजतेः राजेरग्घ[11] छज्जसहरीररेहा इति सह आदेशः । वर्तमानातिवि । त्यादीनामाद्यत्रयस्या यस्ये चे चौ इति तिवस्थाने एकारो सहए इति सिद्धम्[12] ॥२

4 सुवर्ण B. 5 emended सुयश AB. 6 नीली A. 7 emended; पाम AB. 8 मेसङ्कः (sic) A. 9 विणिगेहे A. 10 अर्णपयः 11 रथग्घ A. 12 सिद्धं AB.

स्तबक–मेरु परें सुवर्ण उत्तममाणसपरें सुवर्ण ते यशः नृपतिना मंदिर तेहना चित्रामण परें सुवर्ण ते नीलपीत रक्तश्यामशुक्लरंग सुग्राम परें सुवर्ण ते ब्रह्मक्षत्रियवैश्यशूद्र नारायणपरें सुपर्ण ते गरुड वणिकना गेहनी परें सुवर्ण केसरकुंकम मेघनी परें सुवर्ण सुष्ठु अर्ण पयजल कहिये उद्याननी परें सुवर्ण ते पानडा ए रीते सुवर्ण कहिये रूडा वर्ण जे अकार आदें हकार अंते एहा सुवर्ण तेउणे करी अत्यंत दीपतो जे वाणीनो विलास छे जयवंत जे प्रभुनो ते प्रभु ज ते शोभे छे सुख प्रतें आपो ते नेमी नामा तीर्थंकर जे ते ॥ २ ए प्राकृत भाषामां छे ।

जेणं बंभ सदक्कदुप्पभिदिणो सव्वे सुरा णिज्जिदा
ईसो जेण कराविदो पदिदिणं णट्टं उमा अग्गदो ।
जेण ज्झाणहुदासणंमि मदणो सोवि क्खयं[1] पाविदो
सो नेमी सिवदायगो भवदु मे देवाहिदेवो[2] सदा ।।३ शौरसेनी।।

1 क्खय B. 2 देवो B.

अवचूरि-ब्रह्मशतक्रतुप्रभृतयः[3] ।। ईशः प्रतिदिनं उमाया अग्रतो येन नाट्यंकारितः। तो दोऽनादावपि तकाराणां दकारः ।। भवे हों हुव[4] हवा इति हुव आदेशस्ततो भवो भ इति भवतेर्हकारस्य भः[5] ।। ३

3 ब्रह्मशव B. 4 हुवं B. 5 र्हकारस्यः ।।

स्तबक-जे मदनकंदर्पे ब्रह्मा शतक्रतु इन्द्र आदे देई सघला देव जीत्या छे सदाशिव जे ते कंदर्पे कराव्यो दिवस दिवस प्रते नित्ये नृत्यनाटक पार्वती आगल जे नेमीनाथे ध्यानरूप अग्निने विषें मदनकंदर्प जो ते पूर्वे वर्णव्यो ते पिण क्षय प्रतें पमाड्यो ते नेमीनाथ जे ते मोक्षनो आपनारो होज्यो मुझनें देवनो अधिदेव निरंतर ।। ३ ए शौरसेनी भाषामां छे।।

शुक्कज्झाणदवानलेण[0] शयले कम्मिंधणे[2] यालिदे
तद्धूमेणयुदेव[3] कय्यलयुदी[4] लाजीमदीवल्लहे ।
विञ्ञानं[5] पलमस्तशस्तविशयं नेमीशले भाविणं
दिय्या[6] शय्य[7] अवय्य[8]वय्यिद[9]महाविय्या[10] महंदालए ।।४ मागधी।।

1 ०दवाणलेण C. 2 कम्मेधणे C. 3 युदेव A. 4 कय्यकय्यल B. 5 विणाणं C. 6 दिव्वजा C. 7 शज्ज C. 8 अवज्ज C. 9 वज्जिद C. 10 विज्जा C.

अवचूरि-शुक्लध्यानदवानलेन सकले कर्मेंधने ज्वालिते सति ।। तद्धूमेन[11] ।। युत इवाश्लिष्ट इव सन् कज्जलद्युति र्जातः ।। राजीमतीवल्लभः ।। विज्ञानं। परमाश्च तेऽर्था जीवादयस्तेषां[12] सार्थः समूहस्तद्विषयंनेमीश्वरा[13] भाविनां दद्यात् ।। सद्यः ।। अवद्यवर्जित महाविद्यानां महान् आलयः ।। रसो लशौ इति रेफसकाराणां लकारशकाराः ।। तो दोऽनादावपि तस्य दः[15] ।। जद्ययां य इति जकाराणां द्यस्य च यः[16] ।। न्यण्य[17] इति ज्ञस्य ञ्ञः ।। स्थर्थयोस्तः[18] इति र्थस्थानेस्तः ।।४

11 तद्धूमइनः B. 12 शीचादय A. 13 विषय A. 14 लकारं A. 15 देहः A. 16 emended : दः AB 17 न्या B. 18 स्थ थीयास्त A.

स्तबक-शुक्लध्यानरूप जे दावानल तेणें करीनें सघलां कर्मरूपइं घणां बाले थकें तेहोनां धूमाकें करी युक्त आलिंगननी परें काजल समान थइ छें देहकांति जेहनी एहा राजीमतीना वल्लभ श्री नेमिश्वर विज्ञान परम अर्थ जे जीवादिक पदार्थ तेहोनां जे सार्थक क० समूह ते विषयियु विज्ञान ते प्रतें श्री नेमिनाथ जे ते भव्य जीवोने आपो सज्ज थका अवद्य जे पातक तेणें वर्जित रहित एहो जे महाविद्या तेहोनें रहेवानुं आलय क० मोक्ष घर रूप छे प्रभुजी ॥ ४ ए मगधी भाषामां छें ॥

लीलोए तितसाचलस्स करनी गोवद्धनो तोलितो
तेलुक्कं धरितं च जेन सततं[1] तेहेक्कतेसे[2] सुहं ।
जेनं सोवि हरी हरिव्व सभुजासाहाइ[3] हिंडोलितो
तिज्जानंतबलो समोक्ख[4]पतविं तेवा सिवानंतनो[5] ॥५ पैशाची॥

1 शतत C. 2 तेहेएक्कतेसे B. तेहेक्कतेहे C 3 साहाई C 4 समुक्ख C. 5 सिवानंतवो B.

अवचूरि-लीलया त्रिदशाचलस्य करणिस्तुल्यः ॥ गोवर्द्धनगिरिः[6] ॥ येन त्रैलोक्यं देहैकदेशे जठरे धृतं[7] ॥ हरिवत्[8] मर्कटवत्[9] ॥ आंदोलिः ॥ दद्यात् ॥ अनंतबलः ॥ समोक्षपदवीं देवः शिवानंदनः ॥ - णो न इति सर्वत्र णकारस्य नकारः[10] । तदोस्त इति[11] दकाराणां तकारः ॥५

6 emended गोवर्द्धनगिरि AB. 7 emended धुर्ति A, धृतिं B. 8 emended हरियत AB 9 emended मर्कटवत् AB. 10 emended नकारा AB. 11 emended इतिदि A, इदि .

स्तबक-लीलाये करीनें त्रिदशाचल जे मेरु तेहनी करणो क० तुल्य सरखो एहो गोवर्द्धनपर्वत जे ते तोल्यो वली त्रैलोक्य जे ते धर्युं जे कृष्णे निरंतर देहनो एकदेश जे पेट तेहने विषें सुखें करीनें जे नेमिनाथजीयें पूर्वोक्त बलवंत तो पिण कृष्ण जे ते वानरनी परें जे तेवानी भूजारूपिणी शाखायें करीनें हिंडोल्यो छें ते आपजो अनंत बलनो धरनारो ते जे मोक्षपदवी प्रतें देव सिवारांणीनो नंदन पुत्र जे ते ॥ ५ ए पैशाचिकी भाषामां छें ॥

कालिंतीचलकच्चलाचलसिला पालितनीलप्पको
नेमी यातवलाचवंसतिलको सो फोतु[1] फत्तंकलो ।
धारितुव्व पफामिसेन कसिनं लोहस्स सन्नाहयं
सव्वंकेसु[2] अनंकवीलविचए वीलावलिग्गामनी[3] ॥६ चूलिका[4]॥

1 फोसु C. 2 यन्वंकेसु B. 3 ०आमानी B, वीलाघलिग्गामनी C. 4 अपभ्रंशी C.

अवचूरि–कालिंदीजलि यमुनाजलं ॥ कज्जलाचलशिलाऽञ्जनाद्रिशिला:[5] ॥ बाला इन्द्रनीलमणयः पश्चाद्द्वन्द्वः ॥ तद्वत्प्रभा यस्य स तथा ॥ यादवराजवंशतिलकः स भवतु भद्रंकरः ॥ आरर्याग्निनध ॥ प्रभामिषेण कृष्णं लोहस्य सन्नाहं सर्वांगेषु ॥ अनंगवीरविजये[6] वीरावलिग्रामणीः[7] ॥ तृतीयचतुर्थयोराद्यद्वितीयाविति ॥ णो न इति रस्य लो वा इति सूत्राणां भावना प्राग्वत् ॥ ६

5 ऽञ्जनाद्रि 6 A omits 7 ०ग्रामणी A.

स्तबक– कालिंदी जे जमुनां तेहनुं जल कज्जलाचल जे अञ्जनगिरी तेहो शिला बाल केश इंद्रनीलमणी तेहा सरिखी छे प्रभा कांति जेहनी नेमीनाथ जे ते यादववंश मध्ये तिलक समान ते होज्यो भद्र करनारो धारतेज न होये स्युं देहप्रभाना मिसें करीनइं कृष्णवर्ण लोहना बगतरनें सर्व अंगने विषे अनंग जे काम तद्रूप जे वीर तेहूनें जीतवानें विषे वीरनी श्रेणी मध्ये अग्रगामी एहो श्री नेमिनाथप्रभु छें ॥ ६ ए अपभ्रंशी भाषामां छे ।

जगजगडणु जेवं[1] कामु[2] उद्दामधामुं[3]
हयगयरहसज्जं रज्जलच्छि चएप्पि ।
तिहुयणि[4] विणु जेणं कोवि अन्नो न[5] सक्को
सिवसुहु महु नेमीदेवहं देव देउ ॥७

श्री नेमिनाथस्तवनं[6] ॥

1 जेतु C. 2 काम BC. 3 मुद्दामधाम C. 4 तिहुअणि C. 5 C omits.
6 इति नेमिस्तवं B, इतिश्री नेमिजिनस्तवनं ३ C.

अवचूरि–जगतां जगड्डणो देश्यभाषया संतापकः । स्यम्जस्शसामिति[7] अम्लोपः । एवंविधं कामं[8] उद्दाम[9] धामानं जेतुं ॥ राज्यलक्ष्मीं च चएप्पि त्यक्त्वा त्रिभुवने येन विनाऽन्यः कोपि न शक्तः स देवानां देवः ॥ शिवसुखं मम ददातु[10] ॥ तुमो एवमणाणहमणेहिं चेति सूत्रेण जेवमित्यत्र तुमः एवमादेशः ॥ चएप्पि इत्यत्र एप्पेत्यादिसूत्रेण तुम् एप्पि आदेशः । पुनर्विनं स्वार्थे डुरितिसूत्रेण[11] स्वार्थिक डु प्रत्यये विणु इति सिद्धं[12] स्यम्[13]जस्[14]शसामिति सेरमश्चलुक् सिवसुहु इत्यत्राऽमः । देव इत्यत्र लेश्च लुक् स्यमोरस्योदिति सि अमंतानां सर्वत्र उकारः महुमज्झु ङसि

हलस्थामिति इसंतस्यास्मदो मज्झुरादेशः ॥ आमा हा हं इतिप्रयोगेण देवहं इत्यत्र आमोहमादेशः॥ ७ इतिश्री नेमिनाथस्तवावचूरिः समाप्तमिति[15]॥

7 जस AB. 8 कानं A. 9 उद्दामो B. 10 ददातु: A. 11 emended, ड AB 12 emended सिद्ध AB. 13 स्थम A 14 जम A. 15 इतिश्री नेमिस्त(व)नावचूरिः ॥छ॥

स्तबक– जगतनो सं (ता) पनारो उद्दाम छें तेज जेहनुं एहो जे कामदेव तेहने जीतवाने माटे घोडाहाथीरथ तेउंणे सझेली एही राज्यनी जे लक्ष्मी ते प्रते छांडीने त्रिभुवनने विषे ते विना कोइये पिण बीजो समर्थ नथी मोक्षसुख प्रतें मुझने नेमीनाथ जे ते आपो देवनो देव जे ते ॥ ७ इतिश्री नेमिजिनस्तवन समाप्तः ।

भक्तिव्यक्तिप्रणमदमरस्वर्ण कोटीरकोटी
प्रेंखज्ज्योतिः प्रचलदचिरः कज्जलश्यामलद्युत् ।
श्रेयोवल्लीरुपचयमयं प्रापयंस्तापहर्त्ता[2]
भूयात्पार्श्वः शमितदुरितोऽम्भोदवन्मोदकर्त्ता[3] ॥१

1 प्रणमदं B. 2 प्रापयसू C. 3 दुरितोऽम्भोदवन् A.

स्तबक– भक्तिनो जे अविर्भाव तेणें करी नमता एवा जे अमरदेवता तेहना मुगटनी कोडे देदीप्यमांन एहवुं ज्योति जे तेज तद्रूप छें चपल विजली जेहने एहवाने वली कज्जल सरखी श्यांम कांति छें जेहने कल्यांणरूप वेलडीउंने वृद्धि पमाडता एहवाने वली तापन हरनार एहवानें वली समाव्युं छें दुरित पाप जेणें एहवा श्री पार्श्वनाथजी मेघनी परें हर्षकारक हो ॥ १

फणिफणमणिमाला रेहए जस्स सीसे
तमतिमिरपणासे[1] दीपयंतिव्व[2] दिव्वा ।
परममहिमवासो पावराईवराई[3]–
घणतमहिमवासो देउ सुक्खं स पासो ॥२ प्राकृतं॥

1तमि० B. 2 दीपपयतिव्व B. 3 ०राइ C.

अवचूरि–रेहए ति राजते: ॥ वातादिभिरनुपहन्यमानत्वात् अंजनरहितत्वात् च दिव्या ॥ पदनविदारो [illegible] स्थानं[4] पापरातीवराजीघनतम[5] हिमवृष्टिसमः ॥२

4 वास्य A. 5 वनतम A.

स्तबक– सर्पना फणोना मणी तेहनी माला जे ते शोभे छें जेहना मस्तकने विषें तमतिमिर तेहो नाश करवुं तेहूनें विषें दीपतीज छे दिव्यरूपें मणिमाला अंजनरहितपणा माटें उत्कृष्टा महिमातुं स्थांनकरूप छे पापरूप कमल तेहनी राजि जे पंक्ति तेहनें दग्ध करवाने माटें घणीज हिमनी वृष्टिरूप छें आपो सुख प्रते ते पार्श्वनाथ जे ते ।।२।। ५ प्राकृत भाषामां छे ।

बोलिज्जंत कुलाचलाहिं पलयं[1] भोदप्पभाहिं तदा
बुड्डीहिं[2] कमठासुरस्स भरिदब्बंभंड[3]भंडा[4]हिवि ।
जस्सज्झाणहुदासणो पजलिदो सित्तोवि हीमाणहे
सामी पासजिणो स भोदु भगवं तेलुक्कसुक्खप्पदो ।।३ शौरसेनी।।

1 पलयां C. 2 बुढ्ढीहिं C. 3 बंभंड C. 4 तंडा B.

अवचूरि–बोथल्लव्यमानकुलाचलाभिः णिगंतस्य प्रकृतेः शतृप्रत्यये इदं रूपं ।। प्रलयांभोदप्रभाभिः[5] ।। भृतब्रह्मांडभांडाभिः ।। सिक्तोपि[6] प्रज्वलितोऽत्यर्थं ।। हीमाणहे आश्चर्यं । स भवतु भगवान् त्रैलोक्यसौख्यप्रदः[7] ।। तो दोऽनादावित्यादीनि शौरसेनीसूत्राणि प्राग्वत् ।। ३

5 emended, प्रजया AB. 6 emended, सिक्तोपिः AB. 7 emended सौख्यप्रद AB.

स्तबक– बुडाडया छे कुलाचल जेउणें पहवीयो प्रलयकालना मेघना सरिखीयो कांति जेहनीयो छद्मस्थनें कालें भारिद क० भरयुं छे ब्रह्मांडरूप भांड जेणें पहवीयो कमठासुरनी बुद्धियो तेउणें करीनें जे प्रभुनो ध्यांनरुप अग्नि सेंच्यो थको पिंण प्रज्वले छें हीमाणहे क० ए मोटुं आश्चर्य छे स्वामी पार्श्वजिन ते होज्यो भगवंत त्रैलोक्यनें सुखनो आपनारो ।। ३ ए शौरसेनी भाषामां छें ।।

चोला अस्तातिलोला तिहुअणगशणी[1] शाइणी डाइणी[2] वा
यश्का[3]लश्का[4]तुलश्का[5] पलपललशिका[6] खित्तवाला अबाला ।
दुस्टा[7] अन्ने विनस्टा[8] यणयणिदभया यस्स नामप्पभावा
शे मे वामेयदेवे भवदु भवदुहश्शेणिविध्वंशकाली[9] ।।४ मागधी।।

1 शिणी C. 2 B omits. 3 यक्खा C. 4 लखा C. 5 तुलक्खा C. 6 ०लसिका C. 7 दुष्ठा B, दुट्ठा C. 8 विनट्ठा C. 9 विद्धंस AC.

अवचूरि–चोराः ॥ अर्थातिलोला: स्थर्थयोस्त इति र्थस्य स्तः ॥ त्रिभुवनग्रसनशीलाः शाकिनीडाकिनी तस्या एव भेदः ॥ यक्षाः ॥ रक्षांसि प्राकृतत्वात् आकारांतत्वं पुल्लिंगत्वं च ॥ तुरष्का:[10] परपलरसिका परमांसाशिनः ॥ क्षेत्रपाला अबाला प्रौढाः दुष्टा अन्ये पि भूता प्रेतादयो नष्टाः ॥ जनजनितभयाः ॥ यस्य नामस्मरणप्रभात्[11] ॥ सः ॥ मम ॥ वामेयदेवः ॥ भवदुःखश्रेणिविध्वंसकारी ॥ रसोर्लशाविति सर्वत्र रेफाणां लकाराः । सकाराणां शकाराः ॥ स्तर्थयोस्त इति र्थस्य स्तः ॥ क्षस्य श्क इति अनादौ वर्तमानानां क्षणोश्काः खिसद्याला इत्यत्रादौ वर्तमानस्य न श्कः । शषोः संयोगे ति सोऽग्रीष्म इति सूत्रेण शानां स्टाः[12] ॥ ज–द्य-र्यां य इति जकाराणां यकाराः ॥ तो दोऽनादाविति तकाराणां[13]दकाराः ॥४

10 तुरष्का A. 11 नास्परण AB. 12 स्टः A. 13 काराणां B.

स्तबक–चौर जे ते द्रव्ये अतिलोभीया त्रिण्यभुवननी ग्रसनारी एहवी शाकिनी डाकिनी यक्ष यक्षोगमे तुरक्ख परमांसना रसिया क्षेत्रपाल अबाला क० मोटा वली दुष्ट बिजाये पिण नाठा जन उपजाव्या छे भय जेउणेये एहवा दुष्ट जे ते पार्श्वनाथना नामप्रभावथकी ते मुझने वामाना पुत्र एहवा देव जे ते होज्यो संसारना दुःखनी श्रेणी तेहना विध्वंसना करनारा ॥४ ए मागधी भाषामां छे ॥

मंता तंताविजंता गतमहिमकहा नो तहा विप्फुरंती[1]
सेवा हेवाकिनोवि प्पचुरफलभरं तिंति तेवा न तेवा ।
भावा[2] हीनप्पभावा मनिगनपमुहा जम्मि सव्वे वि जाता
काले एतम्मि पासो जयति जगगुरू जागरूकप्पभावो ॥५ पैशाची॥

1 विस्पुरंती B, विस्फुरंती C 2 भवा C.

अवचूरि–मंत्रतंत्रयंत्राद्यः ॥ गतमहिमकथाः ॥ न तथा स्फुरंति ॥ सेवाहेवाकिनोपि जनस्येति गम्यं ॥ प्रचुरफलभरं ॥ ददति ॥ ते पि वा ॥ न देवाः ॥ मणिगणप्रमुखा भावहीनप्रभावा यस्मिन् काले जाताः ॥ तदोस्त इति दकाराणां तकाराः । णो न[3] इति णस्य नः[4] ॥ ५

3 emended, त AB. 4 emended, न AB.

स्तबक–मंत्र तंत्र पिण यंत्र जे ते पाम्या छे महिमाप्रभावनी वात तेउणो ये एहवा यंत्रादिक नहि तिम देदीप्यवंत होये सेवा करवानी टेव छे जेहने पिण घणा फलना समूह

प्रतें अपि छें तेपि नहि देव जे ते वली भागें करीनें हीन छे प्रभाव जेहनो एहवा मणिगण जे तें जे देवनें विषें सघलायें पिण थया ते कालनें विषें पार्श्वनाथ जे ते जयवंता वर्तो छे जगतना गुरु जागतो छें प्रभाव जेहनो एहवा ॥५ ए पैशाची भाषामां छें ॥

दुरियभर पलाइं दूरउ घंघलाइं
खलभलइं[1] खलाइं[2] विग्धसंघा[3] दलाइं[4] ।

न हि जणहिअडल्लइ[5] सोगसंपावु[6] सल्लइ[7]
जसु पयनमणेणं सो सुहं पासु देउ ॥६ अपभ्रंशः[8]॥

॥ श्री पार्श्वनाथस्तवनं[9] ॥

1 खलभलइ C. 2 खलाइ A, खलांइं B. 3 विग्घसंघ A. 4 दलाइ B. 5 ०हिअडल्लें C. 6 संताप C. 7 सल्लें C. 8 अपभ्रंशी C. 9 इति पार्श्वस्तवः ॥४॥ B, इतिश्री पार्श्वजिनस्तवनं ४ C.

अवचूरि-दुरितभराः। स्यमूजसूशसां लुगिति जस्लोपः[10] ॥ पलायंते ॥ दूरहेत्ति दूरात् ङसे हेंहु इति हे आदेशः ॥ तथा झकटकान्यपि पलायंते शीघ्रादीनां वहिल्लादय इति झगटस्य घंघलादेशः ॥ खलभलंति नश्यंति । देश्या[11] क्रियाः खला दुर्जनाः[12] । लिंगमतंत्रं इति नपुंसकलिंगता विघ्नसंघाः। दलाइंत्ति चूर्णीभवंति ॥ जनहृदये स्वार्थिक डडल्लप्रत्यये हिअडल्ल इति ॥ शोकश्च संतापश्च समाहार द्वंद्वः लिंगमतंत्र[13] इति पुल्लिंगता स्यमूजस शसामिति[14] से लुंक् स्यमोरस्योत्[15] इति उकारः ॥ शल्यवदाचरति[16] शल्यति ॥ यस्य ॥६

10 emended जस् AB. 11 emended; देश्या A. 12 emended; दुर्जनोः AB. 13 emended, ०मतंत्र AB. 14 emended, स्यमजसशसामिति AB. 15 emended ०रस्योत AB. 16 emended; शल्यथवा AB.

स्तबक-पापना समुह जे ते नासें दूरें घंघल जे झगडासमें खलभलाट करें खल दुर्जन जे ते विघ्नना समुह जे ते दलाइं चूर्ण थाइं न होयें लोकना हृदयनें विषें शोक ने संताप जे ते शल्य जेहना पगनें नमवें करीनें ते सुख प्रतें पार्श्वदेव जे ते आपे ॥६ ए अपभ्रंशी भाषामां छें ॥

विद्यानां जन्मकंदस्त्रिभुवनभवनालोकनप्रत्यलोपि
प्राप्तो दाक्षिण्यसिंधुः पितृवचनवशात्सोत्सवं लेखशालां ।
जैनेन्द्रीं शब्दविद्यां पुरत उपदिशन् स्वामिनो देवतानां
शब्दब्रह्मण्यमोघं स[1] दिशतु[2] भगवान् कौशलं त्रैशलेयः[3] ॥१

1 C omits 2 देशतु B. 3 C adds : संस्कृतं ॥

स्तबक- विद्यानी उत्पत्तिनो कंदमूलकारण त्रिभुवनरूप जे भुवन तेहनु आलोकन जे जोवुं तेहनें विषें पूर्ण एहवा छे तोहि पण पाम्यो एहवो ते वली दाक्षिण्य- समुद्र मातापिताना वचनथी उत्सवसहित लेखशाला प्रतें जैनेंद्रव्याकरण शब्दविद्या प्रतें देवतानो स्वामी तेहनें आगलि उपदेश करतो हवो त्रिशलामातानेा पुत्र भगवान श्रीवीर शब्दब्रह्म जे शब्दज्ञान तेहनें विषें सफल चातुर्य आपो ॥ १ ए संस्कृत भाषामां छे ॥

जो जोईसरपुंगवेहिं हियए निच्चं पि झाइज्जए
जो सव्वेसु पुराणवेयपभिइग्गंथेसु गीइज्जए ।
जो हत्थट्ठियआमलं[1] व सयलं लोकत्तयं जाणए
तं वंदे तिजयग्गुरुं[2] जिणवरं सिद्धत्थरायं गयं ॥२ प्राकृतं॥

1 अंमलं C. 2 ॰ग्गुरूं C,

अवचूरि–यः ॥ सर्वेषु पुराण[3] वेद[4] प्रभृतिग्रंथेषु परसमयसक्तेषूपि गीयते । हस्तस्थित[5] आमलकमिव[6] गोणादेराकृतिगणत्वात् आमलकस्यामल आदेशः ॥२

3 emended, पुराणा AB. 4 देद B. 5 ॰स्तित B. 6 B adds here : गोणादेशकृतिगणत्वात् आमलकमिव.

स्तबक-जे देवनें योगीश्वरमां वडेरा तेउणें हृदयमां नित्यें पिण ध्यायें छें जो देवनें सघला पुरांणवेद आदें ग्रंथोनें विषे गाये छें जे देव हाथमां रह्युं आमलुं तेहनी परें सघलुं त्रिण लोक ते प्रतें जांणें छे ते देव प्रतें वांदु छुं त्रिण्य ज(ग)तना गुरु एहवानें सामान्य केवलीमां श्रेष्ठ छें सिद्धार्थ राजाना अंगज पुत्र प्रतें ॥ २ ए प्राकृत भाषामां छे ॥

देविंदाणवि वंदणिज्जचलणा[1] सव्वेवि सव्वन्नुणो[2]
संजादा किर गोतमा[3] अवितया जस्स प्पसादादु ते ।
सो सिद्धत्थमिहाणभूवदिसुदो[4] जोगिंदचूडामणी[5]
भव्वाणं भव[6]दुक्खलक्खदलणो दिज्जा सुहं[7] सासदं॥३ शौरसेनी॥[8]

1 ०त्तलणो C. 2 सव्वन्नु B. 3 गोत्तमा C. 4 ०सदो C. 5 चडामणी B. 6 तव B. 7 सुह C. 8 शौरशेनी C.

अवचूरि–यस्य प्रसादात्[9] किल गौतमा अपि प्रकृष्टा बलीवर्दा[10] अपि सर्वज्ञाः[11] सुरेन्द्रवंद्यचरणाः संजाताः गवां सर्वज्ञत्वे विरोधः ॥ अतो ङसेर्डादो–डादु इति ङ-से डादु आदेशे पसादादु इति सिद्धं ॥ ते प्रसिद्धाः विरोध-परिहारपक्षे गौतमा गौतमगोत्रोत्पन्ना इन्द्रभूत्याद्यः भृग्वंगिरः कुत्स वशिष्ठ[12] गौतमाऽत्रेः । इतिसूत्रेण बहुवचने ण प्रत्ययलोपे[13] गौतमा इति रूपं स्यात्[14] ॥ ३

9 emended, प्रसादात AB. 10 B repeats : अपि प्रकृष्टा बलीवर्दा 11 emended सर्वज्ञा A, सर्वज्ञः B. 12 विशिष्ट A. 13 प्रत्यये A 14 emended, स्यातः AB.

स्तबक–देवना इंदने पिण वांदवायोग्य छे चरण जेहना सघला सर्वज्ञ ज्ञानी थया निश्चें पिण गौतमें पिण त्यारे जेहना प्रसाद थकी ते ते सिद्धार्थ अभिधान राजना पुत्र जे ते योगीन्द्र मध्यें चूडामणी मुगट तुल्य भव्य जीवोनें संसारना लक्षोगमे दुक्ख तेहना दलनारा आपज्यो सुख शाश्वतुं पद ॥ ३ ए शौरसेनी भाषामां छे ॥

दुस्टे[1] शंगमके[2] शुले भयकले घोलोवशग्गावलिं[3]
कुव्वंते वि न लोशपोशकलुशं[4] येणं[5] कदं[6] माणसं ।
इंदे भत्तिपले ण णेहबहुलं[7] योगीशलग्गामणी[8]
शे वीले पलमेशले[9] दिशतु[10] मे नेउन्नपुन्नत्तणं ॥४ मागधी॥

1 दुस्ट B, दुट्ठ C. 2 संगमके A. 3 घोलावसग्गावलिं C. 4 ०पाशकुलशं A 5 यणं B, येण C. 6 कदं C. 7 बहुले B. 8 ०लग्गमणी B. 9 पलमेले B. 10 शतु B.

अवचूरि–दुष्टे पापाभिप्राये संगमाभिधाने सुरे घोरोपसर्गश्रेणिं[11] कुर्वाणे पि न रोषपोषकलुषं येन भगवता मानसं कृतं ॥ इंद्रे भक्तिपरेपि न स्नेहबहुलं[12] ॥ योगीश्वरग्रामणी. ॥ श्री वीरः[13] परमेश्वरः ॥ मे मम नैपुण्येन पूर्णत्वं दिशतु ॥ सषोः संयोगे[14] सोऽग्रीष्मे इति ष्टस्य स्टः ॥ रसा र्लशौ इति रेफाणां लकाराः ॥ सकाराणां शकाराः । जद्यां य इति जकारयकाराणां यकार एव ४ ॥

11 emended, ०पसर्गाश्रेणिं A, पसगश्रेणि B. 12 इन्द्रे......बहुलं B repeats 13 emended श्री वीरं० A, श्री वीर B. 14 सयोगे B.

स्तबक–दुष्ट संगमा नाम सुर भयनो करनार जे ते घोर उपसर्गनी श्रेणी प्रतें करें थकें नहि रोषपोशथी मेलुं जेणें करयुं मन इंद्र जे ते भक्ति करे थकें न करयुं स्नेह अधिकुं मन एहवा योगीश्वर मध्यें अग्रगामी ते वीर परमेश्वर जे ते आपो मुझनें नैपुन्यतुं पुण्यपणुं ॥ ४ ए मागधी भाषामां छे ॥

कंपंतक्खितिमंडलं खडहडप्फुट्टंत बंभंडयं[1]
उच्छल्लंतमहन्नवं[2] कडयत्तुट्टंत[3] सेलग्गयं ।
पातग्गेन[4] सुमेरुकंपनकरं बालत्तलीलाबलं
वीरस्स पहुनो जिनान जयतु क्खोनीतले[5] पायडं ॥५ पैशाची[6]॥

1 बंयंभडे B. 2 उच्छलत B. 3 कडय B. 4 पातग्गोन C. 5 क्खोणीतले C
6 पैशाचिकी C.

अवचूरि–कंपमानक्षितिमंडलं ॥ खडहडशब्दोऽनुकरणे स्फुटद्ब्रह्मांडक ॥ उच्छलन्महार्णवं । उच्छालउच्छल्लइत्युच्छल्ल आदेशः ॥ कडयड[7] शब्दोऽनुकरणे ॥ त्रुटयत्[8] शिलाग्रं ॥ बालत्वे यद्[9] लीलायुक्तं बलं ॥ वीरस्य ॥ प्रभोः ॥ जिनानां केवलिनां ॥ क्षोणीतले[10] प्रकट प्रसिद्धं ॥ प्राकृत पायड आदेशः णो न इति णकारस्य नकारः । तदोस्त इति[11] दकाराणां तकारः ॥

7. कडय A. 8 emended, त्रुटयत AB. 9 यद A. 10 emended; तलेः AB. A omits.

स्तबक-कंपाव्युं छें पृथ्वीमंडल जेणे षडहड षड्गे करीने फोडयुं छें ब्रह्मांड जेणें उच्छाल्या छे मोटा समुद्र जेणें कडकड शब्दें करी तोड्या छें परवतना शिखर जेणें पगने अग्रें करीनें सुमेरु कंपाव्यों छे जेणें एहवुं बाल्या अवस्थाने विषें सेहजनुं बल छें वीरनुं सामान्य केवलीनुं स्वामीनुं ते वीर जयवंता वर्त्तो पृथ्वीतलनें विषें प्रगटरूप छें ॥५॥ ए पैशाचिकी भाषामां छें ॥

इंद्रो[1] वंदणरेसि[2] जासु[3] महया हल्लोहलेणागउ
जं झाइं मुणिहंसडा हियडए अक्खे निरुंभेविणु[4] ।
साहु ञोप्पिणु जासु कोइ महिमा नो तीरए माणवो
पाए वीरजिणस्सु[5] तासु नमहुं[6] सीसल्लडइं[7] अम्महे ॥६
अपभ्रंश भाषा ॥

1 इंद्रा B, इंदे C. 2 रेजि B. 3 उजासु C. 4 निरुंभेविणुं C. 5 वीरजिणेसु C.
6 नमहु C. 7 सीसल्लडे C. 8अपभ्रंशी C.

अवचूरि–इंद्रः वंदणरेसीति वंदनार्थं । तादर्थ्ये[9] केहितेहिंरेसिरेसितणेणाः । इति सूत्रेण तादर्थ्ये । द्योत्ये रेसिशब्दप्रयोगः ॥ यस्य भगवतः । यत्तत्किंभ्यः[10] ङसो डासु र्न वा इति सूत्रेण ङसो डासुः । महता हल्लोहलेन सभ्रमेण रणकेन वा ॥ देश्योऽयं शब्दः ॥ यं भगवंतं ध्यायन्ति ॥ मुनिहंसाः[11] प्रधानमुनयः । स्वार्थिक अड प्रत्यये हंसड[12] इति सिद्धं ॥ हृदयेऽत्रापि स्वार्थिकः । अडः ॥ अक्षाणि इन्द्रियाणि ॥

निरुध्य एप्प्येप्पिणुप्पेवष्वेविणवः इति सूत्रेण क्त्वाप्रत्ययस्य पविणु आदेशः ।। तथा । यस्य महिमानं सर्वं वक्तुं कोपि मानवो न शक्नोति ।। सर्वस्य साहो[13]वा इति सर्वस्य साह आदेशः ।। स्यम्जस्शसामिति[14] अम्[15]लुक् । स्यमोरस्योदिति उकारः ।। तुम एवमणेत्यादि सूत्रेण तुम एप्पिणु आदेशोभूमो मातो[रे]प्पिणु इति रूपं ।। जासु पूर्ववत् ।। रातेश्वथतरनीरपाराः ।। इति तीर आदेशः । स्यादीनामाद्यत्रयस्याद्यस्य घो वा इति तिवस्थाने पकारे तीरप इति सिद्ध । ङसो सुहोस्सव इति ङसः स्सुः ।। तासु इति जासुवत् ।। नमामः । बहुत्वे हुं इति मसो हुं आदेशः ।। शीर्षेण ।। अह्महे इति हर्षे[16] ।। ६ इतिश्री वीरस्तवावचूरिः समाप्तमिति सं. १५२९ वर्षे भाद्रपदमासे शुक्लपक्षे पंचम्यां तिथौ श्र. सोमेन लिखिता ।। छ ।।[17]

9 emended तादर्थे AB 10 emended, क्रिन्ये AB. 11 emended; मुनिहंसा AB. 12 हंस B. 13 emended, हो AB. 14 emended, शास AB. 15 अमु A. 16 emended हर्षे: AB. 17 इतिश्री वीरस्तवावचूरिः ।। छा । छा । छा । छा B.

स्तवक–इन्द्र वांदवाने अर्थे जे भगवंतने मोटे संभ्रमे विस्मये आव्या जे भगवंतने ध्यावे छे मुनिहंस परम मुनि हृदयमांहि अक्ष जे इन्द्रीयो तेह रुंधीने साधु एहवो पण जे भगवंतनो कोइक मनुष्य महिमानो पार न पामे ते श्रीवीरपरमेश्वरने चरणे अमारा मस्तक वडे नमुं छुं ।।६।। ए अपभ्रंशी भाषामां छे ।।

एवं पंचजिना[1] निरस्तवृजिनाः सद्भक्तिविभ्राजिना[2]
षड्भाषा[3]मयसंस्तवेन मयकानीताः स्तुतेर्गोचरं ।
त्रैलोक्यस्पृहणीयसिद्धिरमणीशृंगारणाप्रत्यला[4]
देयासु र्गुरुसोमसुंदरकरप्राग्भारगौराः[5] श्रियः ।।७ षट्भाषास्तवः[6]।।

1 B adds here : निरस्तवृजिना. 2 विभ्राजिता B. 3 emended, षट्‌ AC, षड B 4. शृंगारिणः C. 5 गौरा AB. 6 इतिश्री वर्द्धमानस्तवनं. लि पं. सुधाभूषणगणिशिष्यकृते ।। श्रीः ।। B, इतिश्री महावीरजिनस्तवनं ५ इतिषट्भाषास्तवनानि समाप्तानि । सं । १८७१ वर्षे फाल्गुनकृष्णपक्षे लि पं. जयविजय ग गेरीता मध्ये C.

स्तवक–ए प्रकारें पांचतीर्थंकर टाल्युं छें वृजिन पाप जेणें एहवा सद्भक्तिइं शोभते एहवे में षट्भाषामय स्तोत्रें करीनें स्तुतिना विषयमां आण्या ए पांच तीर्थंकर केहवा छें त्रिण लोकना जीवनें स्पृहणीय एहवी जे सिद्धि स्त्री तेहना शृंगारपरिपूर्ण मोटा एहवो जे सोम चंद्रमा तेहना सुंदर एहवा जे कर किरण तेहनो प्राग्भार जे समूह ते सरखी गौर लक्ष्मी प्रतें आपो ।।७।।

श्रीमत् तपागच्छे श्रीसोमसुंदरसूरिशिष्य श्रीजिनकीर्तिसूरि विरचितानि षट्भाषामय स्तोत्राणि समाप्तानि ।। संवत् १८७१ वर्षे फागुणवदि ९ चंद्रवासरे ।

श्री जयसुन्दरसूरि विरचित

श्री नेमिजिनेश्वर संस्तव (अष्टभाषामय)

परमभक्तिपरीतपुरंदरस्तुतपदद्वयनेमिजिनेश्वर ।
जलदनीलरुचेस्तव सस्तव विरचयामि सुवासनया नवं ॥१
सुरगुरुप्रतिमोऽपि धिया नरस्तव गुणान् गदितुं क इवेश्वरः ।
चरमनीरनिधे र्लहरीगण गणयितुं गणकोऽपि किमु क्षमः ॥२ संस्कृतम् ॥
करणकुंजरकेसरिदारणं बहलमोहमहीरुहवारणं ।
चरणतामरसं नरसत्तमा महिमधाम नमन्ति न के तव ॥
गुणमणीगणरोहणरोहणं कुसुमबाणसमरेणुसमीरणम् ।
चिरमहं महयामि महादयारसमयं तव देवहे ॥४ समसंस्कृतम् ॥
जउकुलंबरसूरिअसोअरं भवियलोअचउरसुहायरं ।
सुकयपायवनीरहरोवमं जिण तुमं पणमामि अणोवमं ॥५
सयललद्धि ज्जउंसुमहावई सररिऊ सइ सामिनिसेविउं ।
हवसि देवहरव्व तुमं पुणा भुअणनाह कयावि न भेरवो ॥६ प्राकृतं ॥
नाथ चिंदामणी दाव चिंदिज्जदे तावतह कप्परुक्खोवि कप्पिज्जदे ।
कामधेणु वि जिण ताव कामिज्जदे आव तुह पायपउमं न दीसइज्जदे ॥७
धिददुरिदासिदे सुकदपरिपूरिदे सदवदुहिदे तधा साद सद सोहिदे ।
संजणंतो जणे गुणमहंदोसया जयदु भयवंभवं भुवणसिरि सामिअ ॥८ शौरसेनी ॥
उवदिस्टशदस्तमणस्तशमं भवशायलतालणतलणिशमं ।
नद अपिपदशुस्तिलमोश्कलम यिणधक्का यणापणमंति तुमं ॥९
ययवश्चलमश्चललहिदशमा शुकिवालशशायल किल भविआ ।
हलिसेण महंति तुहं अणहे शशिणं यह थोण्हपि आअणहा ॥१०
जय गुनगनमनिनिधिनेमितेव जयतज्जितजुज्जयमतनतेव । मागधी ॥
जय सज्जनहितपकनलिनहस जय पनतकसटतमतमनहंस ॥११
अपुरवसिरिसार अनञ्ञापुञ्ञा नरतिन्नसतंसनभुवनविञ्ञा ।
तुह नाममंतसरने रतान पभवंति न तोसा तलितमान ॥ १२ पैशाचिकम् ॥
कतफामखनाखनप्पफं तुनतालाककनं सुतुल्लफं ।
नमते चिनलाच यो तुमं लफते सो अनखं महालभं ॥१३

थकच्चंतुकनानपंथवो लचनीयाति समानकित्तिक्रू ।
फकवं फवफावफचने पकवम्हानतिलेखलक्खनं ॥ १४ चूलिका पैशाचिकम् ॥
सावयहावनिहाणु तउ सासणरहु आरुहिअ ।
नाणघणेहिं समाणु के के न पहुत्ता सिवनयरे ॥ १५
तउ पयपंकचि नाह भमरुप्पणु नर जे धरहिँ ।
होइ हरिअज्जगबाहु तेहँ जस सोरहिँ सुरहिलणुँ ॥ १६
सामलवन्नउ मेघ जिह तउ रेहइ पहु देहो ।
पुन्नधन्नकारणु जगहँ अमिअ दाणु गुरु पहो ॥ १७
धन्ना ते नयणुल्लडा जीहा तेहँ सुकयत्थ ।
जे तउ पस्सहिं रूप तिव थुवहिं जे तउ गुणसत्थ ॥१८ अपभ्रंश भाषा ॥
नंदमहोदयफलदकंद मंदरधीरिम धर ।
शामपेशलकलकुशलको ....॥

श्री जिनकीर्तिसूरिकृत षड्भाषामय पंचजिनस्तवन

(संस्कृत छाया)

१

श्रीवीरस्तव (षड्भाषायुक्त) (सोवचूरि)

श्री नाभिराजपुत्र प्रथमजिनपतिः (श्री ऋषभदेवः) (यस्य) पादारविन्दः सेवार्थोत्सुकस्वर्गाधिपस्य (इन्द्रस्य) मुकुटाग्रभागेन स्पृष्टः (सः) भूर्भुवः स्वः (त्रैलोक्य) श्रीणां दानैः प्रीणातु। यस्य (श्री ऋषभदेवस्य) ज्ञाने भूतभाविवर्तमानाः अणुपरमाण्वादयः तथैव समस्ताः पदार्थसमुदायाः समानकाले स्वस्वरूपेण प्रतिबिंबिताः भवन्ति। इत्यर्थः ॥ १ (संस्कृतम्) टीका

येन भारतक्षेत्रे शीघ्रं वप्तं सद्धर्मबीजं तदा
पङ्केनापि तथा प्रशान्तहृदयः स पुंडरीकः (तन्नामा गणधरः) कृतः।
यः अष्टापदपीठसंवीततनूः प्राप्तः परां निर्वृतिम्
देवानां प्रथमं अपूर्ववृषभं भक्त्या वन्दामि तम् ॥२ (प्राकृतम्-छाया)

यः योगीन्द्रनरेन्द्रवंदितपदः त्रैलोक्यचिंतामणिः
यं आलिङ्गति रागसंगलितमती सा मुक्तिलीलावती।
जाता निर्वृतिदीपिका गतमला विद्याप्रसूतिः यतः
सः स्वामी ऋषभो जिनेन्द्रवृषभो देयात् सुविद्यासुखम् ॥ ३ (शौरसेनी-छाया)

तापोत्तीर्णसुवर्णवर्णरुचिरे यस्यांसदेशे जटा-
पंक्तिः राजते इन्द्रनीलकलिनी तापिच्छगुच्छद्युतिः।
रम्या कल्पलता यथा सुरगिरिस्कंधे तुंगे स्थिता
सः प्रक्षालयतु नाभिराजतनयः मम अवद्यजालम् ४ ॥ (मागधी-छाया)

धारयन् प्रकट अत्युत्कटजटाजूटच्छटाडंबरम्
तं नयन् मदनं कृतान्तसदनं ददत् भवानीहितम्।
सर्वज्ञः गणनाथवंदितपदः देवाधिदेवः सदा
भव्यानां वृषभध्वजो जिनपतिः दद्यात् पदं शाश्वतम् ॥५ (पैशाची-छाया)

सद्भूतस्फारभावप्रकटितप्रसोद्भूतरोमांचराजी
शोभाराजत् देहाऽसुरसुररचितोदारपूजोपचारः।
घोराघौघप्रचारप्रबलहुतवहोऽम्बुपनो मेघसंघः
भवतु त्रैलोक्यबंधुः कष्टभरहरः मारुदेवो (मरुदेव्याः सुतः) जिनेन्द्रः ॥६
(चूलिकापैशाची-छाया)

वाणिज्यव्यवहारपाणिग्रहणग्रामाकरस्थितिः
धर्माधर्मविचारसारः कथितः येन यत् सर्वोऽपि।
वयं आज्ञां वहन्तः तस्य शीर्षेण आत्मीयेन
पादे आदिजिनेश्वरस्य नमामः आनन्देन नृत्यन्तः ॥७ (अपभ्रंश-छाया)

[इति श्री आदिनाथस्तवनम्]

(षड्भाषामयं) श्रीशान्तिनाथस्तवनम् ।

श्रीमान् शान्तिजिनः पुनातु अघजितः भवान् समभव्यांगिनः (=भव्यजान्)
संत्यक्तोपरमा (=अविनाशिनी) अवतीर्य परमां आनन्दसंवित् (=ज्ञान) लक्ष्मीः ।
यस्य गौः (=वाणी) त्रिपदी (गायत्रीसमा) जगत्त्रय(रूप,वने स्वैरं विचरन्ती-
तरां स्फुर-त्तरान् (अतितेजस्विनः) महाकुवादिसिंहान् (=दुष्टान् वादिसिंहान्)
अपि त्रासयन्ती इति चित्रम् । इत्यर्थः ॥१ संस्कृतम्-टीका
राज्यं राज्यांगनाः विकटगजघटादानसिक्तांगणानि
अक्षोभ्याऽनेकयोधाः तथा हतमहाकुरंगा (=शत्रूणां श्रियाः) तुरंगाः ।
उज्झिताः सर्वे एते तृणमिव (येन) भगवता, यः शान्तवां प्रव्रज्याम्
निर्विण्णः संप्रपन्नः दिशतु शिवसुखं हैमकान्तिः स शान्तिः (=शान्तिनाथः)

२ प्राकृतम् (छाया)

कुर्यात् कौर्यापलेपोन्मदमदनरिपुः मत्तमातंगगामी
स्वामी चामीकराभद्युतिरुचिरतनुः निर्वृतिं शान्तिनाथः ।
पते राजन्ति यस्य क्रम(=चरण)कमलनखाः धर्मलक्ष्म्याः तस्मिन्
स्नानं कुर्वतीनां (ते) दशनखाः दशाम्बुजसरांसि कुंकुममिश्रितानि इव (भान्ति) ॥

३ शौरसेनी (छाया)

संजाता धरणीतले सकले शान्तिः जनानां तदा
उत्पन्नः नृपविश्वसेनसदने यस्मिन् प्रभावाद्भुतः ।
संसाराटवीभ्रान्तिश्रान्ति(=सन्ताप, दुःख)हरणः स शान्तितीर्थंकरः
कुर्यात् मे दुरितोपशान्तिं असमां देवासुरैः स्तुतः ॥ ४ मागधी (छाया)
देहे यस्य सरसि कान्तिसलिले वन्दारुदेवाङ्गनानाम्
दृष्टयः प्रतिबिंबिताः अचपलाः रंगत(=चंचल)तारायुक्ताः ।
राजन्ते भ्रमरप्रसंगसुभगाः अंभोजवलयः इव
तं शांतिं नमथ प्रशान्तहृदयं कंदर्पदर्पापहम् ॥ ५ पैशाची (छाया)
अनन्तेन आनंदेन (ये) नमन्तः इन्द्राः महान्तः योगीन्द्राः नरेन्द्राः (तैः) पूज्यम् ।
तं शान्तिनाथं कृतमोहमाथं(=नाशं) नाथामि (=याचे) मोक्षस्य पंथानं
अबाधम् ॥६ चुलिकापैशाची छाया

यस्य पदनमनेन मोहराजस्य
(यानि) अवस्कंदभयानि तानि नश्यन्ति दूरे ।
भवति दुरितशान्तिः अत्र नास्ति भ्रान्तिः
स दिशतु शिवस्य वर्त्मनीं (=मार्गं) शान्तिनाथः ॥ ७ (अपभ्रंश) (छाया)

[इति श्री शान्तिनाथस्तवनम्]

(षड्भाषामय) श्री नेमिनाथस्तवनम् ।

पारावारसमानसंसृति (=संसार) समुत्ताराय नारायणः
(यस्य) सेवां सूर्यचर्याकारिणीं (संसारसमुद्रे) दृढतरीतुल्यां आदरेण (कृतवान्) ।
देवानामपि देवता (रूपः) स परमब्रह्मस्वरूपः प्रभुः
शब्दब्रह्मविदा (योगिना) अपि अगम्यमहिमा नेमीश्वरः पातु वः ॥१

[संस्कृतम्] [टीका]

मेरु इव (सुवर्ण [मयः]), उत्तमकाव्यः इव (सुवर्णः=सुयशाक्षी, नृपतिप्रासादे
चित्रं (सुवर्णयुक्त) इव शोभनं वा
सुग्रामः इव (सु-वर्णयुक्तः), नारायणः इव (सुपर्ण=गरुडयुक्तः), वणिग्गेहं इव
(सुवर्णयुक्तं-कुंकुमयुक्तं वा) मेघः इव (सु-अर्ण=जल-युक्तः) वा ।
उद्यानं इव सुवर्णभासुरतरु, वाणीविलासः (सु-वर्णमयः) जयी
यस्य (स) ईशः राजते शुभं दिशतु मे सः नेमितीर्थंकरः ॥ २ प्राकृतम् (छाया)
येन ब्रह्मशतक्रतुप्रभृतयः सर्वे सुराः निर्जिताः
ईशः येन कारितः प्रतिदिनं नृत्यं उमायाः अग्रतः ।
येन ध्यानहुताशने मदनः सोऽपि क्षयं प्रापितः
स नेमिः शिवदायकः (=मोक्षदायकः) भवतु मे देवाधिदेवो सदा ॥३

शौरसेनी छाया)

शुक्लध्यानदवानलेन सकले कर्मेन्धने ज्वालिते
तद्धूमेन युतः इव कज्जलद्युतिः राजीमतीवल्लभः ।
विज्ञानं परमार्थसार्थविषयं नेमीश्वरः भाविक (=भव्य) जनान्
दद्यात् सद्यः अवर्जितमहाविद्यानां महान् आलयः (ईदृशः नेमीश्वरः) ॥ ४

मागधी (छाया)

लीलया त्रिदशाचलस्य (=मेरुपर्वतस्य) तुल्यः गोवर्द्धनः तोलितः
त्रैलोक्यं धृतं च येन सततं देहैकदेशे (=उदरे) सुखेन ।
येन सोऽपि हरिः (=कृष्णः) (हरिः=वानरः) इव (स्व) भुजशाखायां हिन्दोलितः
दद्यात् अनंतबलः स मोक्षदर्शी देवः शिवानंदनः (=नेमीश्वरः)॥ ५ पैशाची (छाया)
कालिन्दीजलकज्जलाचलशिला (वत् यस्य) वाज्ञाः इन्द्रनीलप्रभाः
नेमिः यादवराजवंशतिलकः स भवतु भद्रंकरः
धारयन्निव प्रभामिषेण कृष्णं लोहस्य संनाहं
सर्वांगेषु अनंगवीरविजये वारावलिग्रामणीः ॥ ६ चुलिका पैशाची (छाया)
जगतः संतापकारिणं जेतुं कामं उद्दामधामानम्
(तथा च) हयगजरथसज्जां राज्यलक्ष्मीं त्यक्तुम् ।
त्रिभुवने विना येन कोऽपि अन्यः न शक्तः
शिवसुखं (=मोक्षसुखं) मे नेमिः देवानां हि देवः ददातु ॥७ अपभ्रंश (छाया)

[इति नेमिनाथस्तवनम्]

(षड्भाषामय) श्री पार्श्वनाथस्तवनम् ।

भक्तिव्यक्ति (=आविष्कार) (पूर्वकं) प्रणमतां अमराणां सुवर्णमुकुटस्य अपूर्व-प्रेखंत् (चलत्) ज्योतिः प्रचलदचिरः (=स्पन्दमानः (भाति), (यश्च स्वयं) कज्जलश्यामद्युतिः (वर्तते) ।

(सोऽयं) (भव्यजनान्) श्रेयोवल्ल्याः उपचयं प्रापयन् (तेषां) संतापहर्ता शमितदुरितः (च) भूयात् (भगवान्) पार्श्व नाथः) अंभोदवत् (=मेघवत) मोदकर्ता ॥१[संस्कृतम्] [टीका]

फणि (=सर्प)फणमणिमाला राजते यस्य शीर्षे
तमतिमिरप्रणाशे दीपयंतीव दिव्या ।
परममहिम्नां वासः पापराजीवराजि-
घनतमहिमवर्षा (इव) दातु सुखं स पार्श्व (नाथ) ॥२ प्राकृतम् (छाया)

दह्यमानकुलाचलाभिः प्रलयांभोदप्रभाभिः तदा
वृष्टिभिः कमठासुरस्य (=श्रीपार्श्वनाथविरोधिसत्वस्य) भरितब्रह्माण्ड-भाण्डाभिः अपि । यस्य ध्यानहुताशनः प्रज्वलितः (=यथा घृतादिना) सिक्तः अपि इति आश्चर्यम्. स्वामी पार्श्वजिनः स भवतु भगवान् त्रैलोक्यसौख्यप्रदः ॥ ३
शौरसेनी (छाया)

चोराः अर्थातिलोलाः त्रिभुवनप्रसनी शाकिनी डाकिनी वा
यक्षाः रक्षांसि तुरुष्काः परपल(=मांस)रसिकाः क्षेत्रपालाः अबालाः (=प्रौढाः) ।
दुष्टा अन्ये (भूतप्रेतादय) विनष्टाः जगजनितभयाः यस्य नाम (स्मरण) प्रभावात्
स मम वामेय(=वामदेव्याः सुतः) देवः भवतु भवदुःखश्रेणिविध्वंसकारी ॥४
मागधी ॥ (छाया)

मन्त्राः तन्त्राणि यन्त्राणि अपि (यस्मिन् काले) गतमहिमकथा न तथा विस्फुरन्ति, सेवाहेवाकिनः (जनस्य) अपि प्रचुरफलभरं ददन्ति तेऽपि वा न (वा) देवाः । भात्र (=स्थित) हीनप्रभावाः मणिगण प्रमुखाः यस्मिन् सर्वोऽपि जाताः काले एतस्मिन् पार्श्वः जयति जगद्गुरुः जागरूकप्रभावः ॥५ पैशाची (छाया)

दुरितभराः पलायन्ते दूरीभवन्ति झकटाः (=कलहाः) नश्यन्ति दुर्जनाः विघ्नसंघाः दलन्ति ।
नहि जनहृदये शोकसंतापः शल्यायते यस्य पदनमनेन, स पार्श्वः सुखं ददातु ॥६
अपभ्रंशः ॥ (छाया)

[इति श्रीपार्श्वनाथस्तवनम्]

(षड्भाषामय) श्रीमहावीरजिनस्तवनम्

(स्वयं) विधानां जन्मकंदोऽपि (सन्) त्रिभुवनभवनानां (=प्राणिनाम्) आलोकनं (=अस्तित्वं) प्रति अलोपी (वेदनां अकुर्वन् सन्)

दाक्षिण्यसिन्धुः (स भगवान्) पितृवचनवशात् सोत्सवं लेखशालां (=पाठशालां) प्राप्तः ।

(तत्र) देवतानां स्वामिनः (=इन्द्रस्य) पुरतः जैनेन्द्रीं शब्दविद्यां उपदिशन्

स भगवान् त्रैशलेयः (=त्रिशलासुतः श्री महावीरः) शब्दब्रह्मणि (=परमतत्त्वज्ञाने)

(यद्) अमोघं (=सत्यवत् सारवत्) कौशलं उपदिशतु ॥ १ संस्कृतम् (टीका)

यः योगीश्वरपुंगवैः हृदये नित्यमपि ध्यायते

यः सर्वेषु पुराणवेदप्रभृतिग्रंथेषु गीयते ।

यः हस्तस्थित-आमलकं इव लोकत्रयं जानाति

तं वन्दे त्रिजगद्गुरुं जिनवरं सिद्धार्थराजांगजम (=श्री महावीरम्) ॥२

प्राकृतम् (छाया)

देवेन्द्राणामपि वंदनीयचरणाः सर्वेऽपि ते सर्वज्ञाः

संजाताः किल गौतमा अपि त्रयः यस्य प्रसादात् ते ।

सः सिद्धार्थाभिधानभूपतिसुतः योगीन्द्रचूडामणिः

भव्यानां भवदुःखलक्षदलनः देयात् सुखं (शुभं) शाश्वतम् ॥३ शौरसेनी (छाया)

दुष्टे संगमके (तन्नाम्नि) सुरे भयकरे घोरोपसर्गावलिं

कुर्वाणेऽपि न रोषपोष(=वृद्धि)कलुषं येन (भगवता) कृतं मानसम् ।

इन्द्रे भक्तिपरे न स्नेहबहुलं, योगीश्वरग्रामणीः

स वीरः (=महावीरः) परमेश्वरः दिशतु मे नैपुण्यं पुण्यस्य ॥४ मागधी (छाया)

कम्पमानक्षितिमंडलं खडहड(शब्देन) स्फुटद्ब्रह्मांडकं

उच्छलन्महार्णवं कडकड(शब्देन) त्रुट्यत्सुशिलाग्रम् ।

पादाग्रेण सुमेरुकंपनकरं बालत्वेऽपि (यस्य) (ईदृशं) लीला (पूर्वकं) बलम्

वीरस्य प्रभोः (=महावीरस्य) जिनानां (केवलीनां) जयतु क्षोणीतले प्रकटम् ५॥

पैशाची (छाया)

इन्द्रो वंदनाय यस्य महता संभ्रमेण आगतः

यं (भगवंतं) ध्यायन्ति मुनिश्रेष्ठाः इन्द्रियाणि निरुध्य ।

सर्वां (=पूर्णतया) वक्तुं यस्य कोऽपि महिमानं न तीरयति (=शक्नोति) मानवः
पादे (महावीर)जिनस्य तस्य नमामः शीर्षेण हर्षेण (अस्मद्दे) ॥६

अपभ्रंश भाषा (छाया)

एवं पंचजिनाः निरस्तवृजिनाः सद्भक्ति (पूर्णेन) विभ्राजिना (=दीप्तेन)
षड्भाषामयसंस्तवेन मयकेन (=ज्ञानेन, धर्मेण) आनीताः स्तुतेर्गोचरम् ।
त्रैलोक्यस्पृहणीयसिद्धिरमणाशृंगारिणाऽप्रत्यया (=कल्पनातीता)
देयासुः गुरुसोमसुंदरकरप्राग्भारगौराः (पक्षे, चन्द्रस्यसुंदर किरणसमूहमा धवलाः)
(ज्ञान)श्रियः ॥ ७ षड्भाषास्तवन

श्रीमत् तपागच्छे श्रीसोमसुंदरसूरिशिष्यश्रीजिनकीर्तिसूरिविरचितानि

षड्भाषामय स्तोत्राणि समाप्तानि ॥

श्री जयसुन्दरसूरिविरचित

श्री नेमिजिनेश्वरसंस्तव (अष्टभाषामय)

परमभक्तिपरीत(=पूर्ण)पुरंदरेण (यस्य) पदद्वयं स्तुतं (ईदृशः हे) नेमिजिनेश्वर।
जलद (=मेघ) (सम) नीलरुचेः तव नवं संस्तवं (=स्तवन) (अहं) सुवासनया (=भावपूर्वकं) विरचयामि ॥ १

धिया (=बुद्धया) सुरगुरु (=बृहस्पति)समः अपि नरः तव गुणान कथयितु कः समर्थः (ईश्वरः)।
सुमहतः अम्भोनिधेः लहरीसंख्यां गणयितुं गणकः (ज्योतिर्विद्) अपि किं क्षमः (समर्थः) (भवति ?) ॥२ संस्कृतम् ॥

करण (=इन्द्रिय) कुंजराणां केसरि (=सिंह) वत् विदारणः, बहल (=अतीव) मोह (रूपे महारुहेषु (=वृक्षेषु) वारण (हस्ती) समः विनाशकारी)।
(एतादृशस्य) तव चरणकमलौ, हे महिम्नः धाम (रूप) अथवा, हे महातेजस्विन्) के नरसत्तमाः न नमन्ति (=सर्वे नमन्ति एव इत्यर्थः)।
गुणमणिगणानां (प्रभवस्थाने) रोहण (पर्वते) (ये रूढाः, उद्भूताः) वृक्षाः (तेषां) कुसुमानां प्रसूनरेणु (=पराग) युक्त समीरणम्।
तव चिरं अहं महयामि (=अनुभवामि) तव महादयारसमयं ज्ञानं (समय) हे देव ॥४॥ समसंस्कृतम् ॥

यदुकुलांबरसूर्यसोदरं भव्य (=मुमुक्षु) लोक (रूप) चकोराणां सुधाकरं इव।
सुकृतपादपनीरहरोपमं (=मेघसमं) (हे) जिन (प्रभो) अनुपमं त्वां प्रणमामि ॥५
सकललब्धिः (=उपशान्ति, योगशक्ति-युक्तः) यदूनां महापतिः स्मररिपुणा स्त्रयं (हे) स्वामिन् त्वं निषेवितः।
भवसि देवहरः इव त्वं, पुनः (हे) भुवननाथ (त्वं) कदापि न भैरवः (=भयंकरः) भवसि ॥६ प्राकृतम् ॥

(हे) नाथ चिन्तामणिः तावत् (हि) चिन्त्यते, तावत्तथा कल्पवृक्षोऽपि कल्प्यते (=कांक्ष्यते)।
कामधेनुः अपि (हे) जिन (प्रभो) तावत् काम्यते, यावद् (हि) तव पादपद्मं न दृश्यते ॥७
विगतदुरिते (अतः एव) असिते सुकृतपरिपूरिते, (लोकानां दुःखैः) सतत-दुःखिते तथा सुख (सात) शत शोभिते।
संज्ञानते (=ज्ञानयुक्ते) जने गुणमहत्तोषितः जयतु भगवान् त्वं भुवनश्री स्वामी ॥ ८ शौरसेनी ॥

उपदिष्टशतश्रमणार्थशमं भवसागरतारणतरणीसमम्।

नत-अर्पित-सुस्थिर-मोक्ष रमां (=लक्ष्मीं) (हे) जिन (प्रभो) (ते) भव्यजनाः (ये)
प्रणमन्ति त्वाम् ॥ ९

जय वत्सल मत्सररहित स्वयं, सुकृतरससागर, किल भव्याः ।
हल्लीशकेन पूजयन्ति त्वां पृथिव्यां, शशिनं यथा ज्योत्स्नाऽपि व्याप्तनभा ॥१०
मागधी ॥

जय गुणगणमणिनिधिनेमिदेव जय तर्जितदुर्जयमदनदेव ।
जय सज्जनहृदयनलिनहंस जय प्रणतकष्टतमदमन परमेश्वर ॥११
अपूर्वश्रीसार अनन्यपुण्य नरेभ्यः दत्तं सुदर्शनं (=धर्मं) (येन सः) भुवनविज्ञ ।
तव नामस्मरणरतान् प्रभवन्ति न दोषाः दलितमानाः ॥ १२ पैशाचिकम् ॥
कृतभ्राम (=भ्रमणं, संशयितं) घनाघन (=इन्द्रः) प्रभं, दुर्णयलक्षणं (यस्मिन्)
सुदुर्लभम् ।

(ईदृश) त्वां (हे) जिनराज यः नमते स लभते अनर्घां महालक्ष्मीम्
(महारमाम्) ॥१३

जगजन्तुकज्ञानपथके रचनीया समानक्षेत्रभूः ।
भगवन् भवभावभजन पंकब्रह्म (=पंचम देवलोकस्य इन्द्रः) नतिवैखलक्षण ॥१४
चूलिकापैशाची ॥

सर्वप्रभावनिधानं तव शासनरथमारुह्य ।
ज्ञानधनैः सहितं के के (जनाः) न प्राप्ताः शिव (=कल्याण, तीर्थंकर) नगरे ॥१५
तव पद्पंकजे नाथ भ्रमरत्वं ये धारयन्ति ।
भवन्ति तेषां हृतजगद्बाधः संयम (यश) सुरभिणा सुरभिततनुः ॥१६
श्यामलवर्णः मेघः यथा, तथा शोभते प्रभुदेहः ।
पुण्यधन्यकारणः जगतः अमितदानकरः (कर) पद्मः ॥ १७
धन्यानि तानि नयनानि, जिह्वा तेषां सुकृतार्था ।
ये तव पश्यन्ति रूपं, तथा ब्रुवन्ति ये तव गुणसमूहान् ॥ १८ अपभ्रंश भाषा ॥

[नंदमहोदयफलदकंद मंदर धीरिम धर ।
शमपेशलकलकुशलको.........॥]

—संपादनं संस्कृतछायासमेतम्

प्रो. डॉ. कान्तिलाल ब. व्यास

શાબરભાષ્યગત ભાષાવિચાર*

ડૉ. નારાયણ કંસારા
અધ્યક્ષ
મહર્ષિ વેદવિજ્ઞાન અકાદમી, અમદાવાદ

૧

પ્રાસ્તાવિક

જૈમિનિ અને શબરસ્વામીનો સમય

જૈમિનિરચિત '**મીમાંસાસૂત્ર**'નો સમય સામાન્ય રીતે ઈ.સ. પૂર્વે ૪૦૦–૨૦૦નો[૧] અને મીમાંસાસૂત્રના ભાષ્યકાર શબરસ્વામીનો કાળ એમ. બીરહ્યૂ, એફ. ઝાનૅન્બર્ગ અને ઈ. ફ્રાઉવાલનેરે આશરે ઈ.સ. ૫૦૦ની પૂર્વે અને ગાર્ગે એ ઈ.સ. પૂર્વે ૧૦૦ પછીનો હોવાનું સ્વીકાર્યું છે. ઉપલબ્ધ મીમાંસાસૂત્ર ભાષ્યોમાં શાબરભાષ્ય સૌથી પ્રાચીન છે. આ ભાષ્યમાં અવતરણરૂપે ટાંકવામાં આવેલ વૈદિક મંત્રોનાં અને સ્મૃતિગ્રંથોમાંનાં ઉદ્ધરણો ગ્રંથનામના ઉલ્લેખ વિના જ નિર્દેશવામાં આવ્યાં છે. ફ્રાઉવાલનેરે શાબરભાષ્યમાં પ્રક્ષેપો થયા હોવાની શક્યતા અંગે ધ્યાન દોર્યું છે. દા.ત મી. સૂ. ૧. ૧. ૬–૨૩–માંની શબ્દનિત્યત્વની ચર્ચાને લગતો ભાગ.[૨] પરંતુ ગાબ્ટેરના મતે શબ્દનિત્યત્વને લગતો મુદ્દો શાબરભાષ્યમાં અપ્રસ્તુત તો નથી જ, અને આ ગ્રંથભાગ પ્રમાણભૂત તરીકે સ્વીકારાયેલ છે. આ ગ્રંથભાગમાં ભાષા અને સત્-તત્ત્વને લગતા શબરસ્વામીના વિચારો ગ્રંથસ્થ થયેલા છે.

મીમાંસાસૂત્રનો મૂળ ઉદ્દેશ

જૈમિનિએ 'મીમાંસાસૂત્ર'ની રચના સમુદ્ર જેટલાં અમાપ શ્રુતિવચનોમાં પ્રગટ થયેલ 'ધર્મ'ના સ્વરૂપનો નિર્ણય કરવા અને તેના અનુષંગે ઉપલબ્ધ સમગ્ર શ્રુતિવચનોનો સમ્યગ્ રીતે અર્થનિર્ણય કરવા માટે કરી છે. વેદમાં જે કર્મ અને જ્ઞાનનો ઉપદેશ કરવામાં આવ્યો છે, તેને સમજાવવા માટે ઉત્તરકાળમાં ઋષિ–મુનિઓએ વેદની શાખાઓ અને બ્રાહ્મણ–આરણ્યક–ઉપનિષદ્ગ્રંથોનું પ્રવચન કર્યું. દ્વાપરયુગના અંત સુધી કૃષ્ણદ્વૈપાયન વ્યાસના શિષ્ય–પ્રશિષ્યો સુધી આ પ્રવચનપરંપરા ચાલુ રહી. આ સુદીર્ઘકાળ દરમ્યાન કર્મકાંડ અને અધ્યાત્મજ્ઞાનકાંડમાં અનેક વાદ ઉદ્ભવ્યા અને અનેક વિષયોમાં તો પરસ્પર વિરુદ્ધ વ્યવહાર પ્રચાર પામ્યો. મંત્રાનર્થક્યવાદ જેવા વેદનું ખંડન કરનારા વાદ પણ ઉદ્ભવ્યા. કર્મકાંડ અને

* લા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરમાં તા. ૨૮–૧–૧૯૮૭ના રોજ આપેલું પ્રથમ યુનિવર્સિટી વ્યાખ્યાન.

જ્ઞાનકાંડ વચ્ચે પણ પરસ્પર ખંડનાત્મક પ્રવૃત્તિના આવા વિષમકાળમાં વૈદિક કર્મકાંડ અને ઉપાસનાકાંડનાં મૂળ તત્ત્વોની સુરક્ષા, વેદવિરુદ્ધ મતોનું નિરાકરણ અને કર્મકાંડ તથા જ્ઞાનકાંડના આંતરિક તથા પારસ્પરિક વિરોધોનું સમાધાન કરવા કૃષ્ણદ્વૈપાયન વ્યાસે જ્ઞાનકાંડની અને તેમના શિષ્ય જૈમિનિએ કર્મકાંડની— એમ ગુરુશિષ્ય બંનેએ મળીને ખંડશઃ બે ભાગોમાં—મીમાંસા કરતા મીમાંસાશાસ્ત્રનું પ્રવચન કર્યું. પ્રાચીન કાળમાં આ બંને વિભાગો મળીને વીસ અધ્યાયનું મીમાંસાશાસ્ત્ર એક જ શાસ્ત્ર ગણાતું. ત્યારે વિષયવિભાગની દૃષ્ટિએ પ્રથમ સોળ અધ્યાયનો ભાગ 'પૂર્વમીમાંસા' અને છેલ્લા ચાર અધ્યાયનો ભાગ 'ઉત્તરમીમાંસા' નામે ઓળખાતો. આજે આપણે 'પૂર્વમીમાંસા' એટલે જૈમિનિકૃત 'મીમાંસાસૂત્ર' અને 'ઉત્તરમીમાંસા' એટલે બાદરાયણાચાર્યકૃત 'બ્રહ્મસૂત્ર' કે 'વેદાંતસૂત્ર' એમ આ બે મીમાંસાઓને ઓળખીએ છીએ.

આ બંને મહાપુરુષોએ આવો ભગીરથ પુરુષાર્થ તો કર્યો પણ બંને ખંડ–મીમાંસાઓ વચ્ચેનો પારસ્પારિક વિરોધ તો ન જ શમ્યો. યાજ્ઞિકોએ અને બ્રહ્મવાદીઓએ પોતપોતાની મીમાંસામાંના સિદ્ધાંતોને બાજુએ સારીને પોતાનો સાંપ્રદાયિક આગ્રહ પકડી રાખ્યો. આજ સુધી યાજ્ઞિક લોકો પૂર્વમીમાંસાના ન્યાય્ય માર્ગને છોડી દઈને અવિચારિત માર્ગનું જ અવલંબન કરતા આવ્યા છે, અને અનેક અવૈદિક વિચારધારાઓમાં અટવાઈ ગયા છે.

ભાષ્યકાર શબરસ્વામી

મીમાંસાસૂત્રના કુલ સોળ અધ્યાયમાંથી પ્રથમ બાર અધ્યાય ઉપર શબરસ્વામીએ ભાષ્યની રચના કરી છે. એમની પહેલાં મીમાંસાશાસ્ત્રના વીસે અધ્યાયો ઉપર બોધાયને 'ભાષ્ય' અને ઉપવર્ષે 'વૃત્તિ', દેવસ્વામીએ જૈમિનીય ષોડશાધ્યાયી પર સંક્ષિપ્ત 'વ્યાખ્યા', ભવદાસે 'ભાષ્ય', ભર્તૃમિત્રે વીસે અધ્યાય પર 'વ્યાખ્યા' અને ભર્તૃહરિએ ઉત્તરમીમાંસારૂપ છેલ્લા ચાર અધ્યાય પર 'ભાષ્ય'ની રચના કરી હતી જ. એમાંથી ઉપવર્ષ, દેવસ્વામી, ભવદાસ અને ભર્તૃહરિના ગ્રંથોનો આધાર શબરસ્વામીએ લીધો હોય એ સંભવિત છે જ, છતાં આ પુરોગામીઓના ગ્રંથો આજે ઉપલબ્ધ નથી; કેવળ થોડાંક છૂટક ઉદ્ધરણો શાબરભાષ્ય તથા ઉત્તરકાલીન વ્યાખ્યાગ્રંથોમાં મળે છે. તેથી શાબરભાષ્ય જ આપણે માટે આપણા વિષય અંગે પ્રાચીનતમ સંપૂર્ણતઃ ઉપલબ્ધ ગ્રંથ છે.

સત્–તત્ત્વ કે વાસ્તવિકતા વિષે શબરસ્વામીનું મંતવ્ય

મનુષ્યનું આ જીવનમાં પરમ લક્ષ્ય છે—'નિઃશ્રેયસ'. આ નિઃશ્રેયસની મનુષ્યને પ્રાપ્તિ કરાવી આપે છે 'ધર્મ'[૩]. આ 'ધર્મ'ને પ્રાપ્ત કરવા માટે મનુષ્યને પોતાની અનુભૂતિની મર્યાદામાં જીવવું પડે છે, કેમ કે અનુભૂતિ સત્–તત્ત્વની સાથે આંતરિક સંબંધ ધરાવે છે: આ સત્-તત્ત્વની સાચી સમજણ ઉપર જ 'ધર્મ'ની પ્રાપ્તિ અવલંબે છે. આ 'ધર્મ'ની વિચારણા અને તેની પ્રાપ્તિ સત્ તત્ત્વનાં બે પાસાંના આકલનથી કરવાની રહે છે: દૃષ્ટ અને અદૃષ્ટ. શબરના મતે સત્–તત્ત્વનું પાસું તો 'પ્રત્યક્ષ' અને 'વ્યપદેશ્ય'થી સમજી શકાય છે. પ્રત્યક્ષ એટલે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય, અને વ્યપદેશ્ય એટલે વાણી વડે જેનો નિર્દેશ થઈ શકે તે. એ સિવાયનું બાકી બધું અદૃષ્ટ પરિમાણમાં સમાઈ જાય છે; એમાં સ્વર્ગ, દેવતા અને અપૂર્વનો

સમાવેશ થાય છે. આ બંનેનું હાર્દ છે—'અર્થાલંબન' અર્થાત્ 'આધારભૂત પદાર્થ'. આ સંદર્ભમાં 'શબ્દ'નું મહત્ત્વ નાભિસ્થાનીય છે, કારણ કે અંતે તો શબ્દ જ સર્વ અનુભવને આકાર અને ઘાટ આપી, તેની સાથે સંકળાયેલ સર્વ વસ્તુઓને વાચા આપે છે. માનવીના અનુભવ અને તેને અભિવ્યક્ત કરવાની માનવીની પ્રવૃત્તિના વિશ્લેષણ માટે આ 'શબ્દ'ની વિભાવના ચાવીરૂપ છે.

શબરસ્વામી કહે છે કે લોકવ્યવહારમાં કર્મ અર્થ-વસ્તુને અનુલક્ષીને થાય છે, નહીં કે શબ્દને અનુલક્ષીને. જેવું અર્થ-વસ્તુ હોય તે રીતે કર્મ કરવામાં આવે છે, શબ્દ હોય તે અનુસાર નહીં. વેદમાં તો શબ્દને અનુસરીને જ અર્થ-વસ્તુ સમજવામાં આવે છે, અને એ પ્રમાણે જ આચરણ કરવાનું હોય છે[૪]. તેથી શબ્દની હયાતી હોય તે અનુસાર કર્મ કરવું જોઈએ. અહીં શબરસ્વામી અર્થ-વસ્તુનું અને માનવીની અનુભૂતિ સાથે શબ્દની પ્રસ્તુતતાનું મહત્ત્વ પ્રગટ કરે છે. શબરસ્વામીના ભાષ્યમાં 'अर्थ' શબ્દ સામાન્યતઃ 'પદાર્થ', 'વસ્તુ', 'ઉદ્દેશ', 'પ્રયોજન', 'શબ્દાર્થ', 'ભાવાર્થ' વગેરે અર્થોમાં પ્રયોજાયો છે, છતાં તે મોટે ભાગે યજ્ઞ માટે જોઈતા 'પદાર્થ' કે 'વસ્તુ'ના અર્થમાં વધુ પ્રમાણમાં પ્રયોજાયો છે. શબરનો મત એવો છે કે પદાર્થો કે વસ્તુઓ સ્પષ્ટ રીતે સૂચિત કરી શકાય કે વર્ણવી શકાય તેવાં હોવાં જોઈએ. પ્રત્યેક બાહ્ય પદાર્થ કે વસ્તુને અમુક આકાર હોય છે અને તે બાહ્ય આકાશ સાથે સીધા સંપર્કમાં રહેલ દેખાય છે.[૫] તેથી પ્રત્યક્ષ બુદ્ધિનો વિષય 'અર્થ' છે, નહીં કે બીજી બુદ્ધિ. આ ઉપરથી ફલિત થાય છે કે આકાર વગર વસ્તુનું વાસ્તવિક આકલન થઈ શકતું નથી. આ રીતે શબરસ્વામીએ પદાર્થના આકાર અને ઘડતરના ઇન્દ્રિયો દ્વારા ગ્રહણરૂપ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ ઉપર ભાર મૂક્યો છે. 'आकार' શબ્દના સંસ્કૃતમાં 'રૂપ', 'ઘાટ', 'આકાર', 'લંબાઈ-પહોળાઈ-જાડાઈ', 'દેખાવ' એ અર્થો પ્રચલિત છે. ઇન્દ્રિયોને પદાર્થના આ પાસાનું જ સીધું ગ્રહણ થાય છે. આને આધારે જ વસ્તુ સાચી અને ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ ગણાય છે.[૬] જો વસ્તુ કે પદાર્થ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો વિષય ન બની શકે તો ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ કે આપ્તવચન વસ્તુના સાચા જ્ઞાનની ખાતરી ન કરાવી શકે. તેથી ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો વિષય બની શકે તેવા પદાર્થ કે વસ્તુનું જ અનુભૂતિજન્ય વાસ્તવિક જ્ઞાન થઈ શકે. પદાર્થો કાંઈ નિત્ય હોતા નથી, અર્થાત્ તેમનો આરંભ થાય છે, તેઓની હયાતી ટકે છે અને તેઓનો અંત આવે છે. પરંતુ આ પદાર્થો કે વસ્તુઓ નિત્ય આત્માના સંપર્કમાં હોય છે.[૭] વસ્તુને જાણવાનો એક જ ઉપાય અનુભવ પર આધારિત છે કે, 'દરેક વસ્તુ જેવી અનુભવાય છે, તેવી છે'[૮]. આત્માને લીધે પુરુષ ચેતન છે અને માનવદેહ એ આત્મા અને 'અર્થ' વચ્ચેની કડી છે. આત્મા અને અર્થ વિના કોઈ જ્ઞાન સંભવતું નથી, તેથી જ્ઞાન યથાર્થ હોવા માટે મનુષ્યને પ્રાપ્ત થવું જોઈએ. અર્થ અને પુરુષ આત્મા સાથે ઐક્ય પામે ત્યારે જ એ ઉદ્ભવે છે. આ રીતે સત્-તત્ત્વનાં બે પરિમાણો મનુષ્યમાં એકાગ્ર થયેલાં છે : એમાં 'નિત્ય' (= કાયમી કે ત્રિકાલાબાધિત) અને 'અપૌરુષેય' (= પુરુષ કે દેવ દ્વારા ઉત્પન્ન કરવામાં ન આવેલું) એ એક (અદૃષ્ટ) પરિમાણ અને અનિત્ય છતાં સ્થિર પદાર્થ (દૃષ્ટ) એ બીજું પરિમાણ છે. અનિત્ય પદાર્થો 'દૃષ્ટ' હોવાથી 'અદૃષ્ટ' નિત્યના અને 'અપૌરુષેય'ના સંપર્કમાં આવે છે. અદૃષ્ટ અને દૃષ્ટ બંને મળીને એક વાસ્તવિકતા છે, સત્-તત્ત્વ છે, છતાં એ બે એકબીજામાં ભળી જતા નથી. જ્ઞાનના અનુબંધે આ સત્-તત્ત્વનાં આ બે પાસાં એકબીજાથી અવિભાજ્ય

છે અને પુરુષ જ એમનું આકલન કરી શકે છે, દેહ એ 'અર્થ' છે અને તે સુખદુઃખનું અધિષ્ઠાન છે. આ દેહ આત્મા વગર ટકી શકતો નથી. આ રીતે અર્થ આત્મા ઉપર અવલંબિત છે. આ આત્મા બુદ્ધિથી અલગ છે. અર્થ વિના આત્માનો સાક્ષાત્કાર થઈ શકતો નથી, છતાં આત્મા તેની સાથે બંધાયેલો નથી. એમ છતાં દેહ–આત્મા–સંબંધનું લાગણીઓ, પ્રાણનક્રિયા અને ઇચ્છાની પ્રત્યક્ષ અનુભૂતિને આધારે અનુમાન થઈ શકે છે. આત્માનું દર્શન કોઈ પોતાનાથી અન્ય તરીકે ન કરી શકે, છતાં બીજાને પોતાના આત્મા વિષે સભાન બનાવી શકાય.[૯] આત્મા આગન્તુક નથી; એ તો અજ્ઞાત છતાં વિદ્યમાન છે, જ્યારે અર્થ તો ખરેખર હાજરાહજુર છે, અને પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી ગ્રાહ્ય છે. આત્મા અને અર્થ બંને પુરુષમાં પૂર્વનિર્ધારિત છે; આત્મા કાયમ હયાતી ધરાવે છે, જ્યારે અર્થને મર્યાદા હોય છે. આ કારણે જ્ઞાન દૃષ્ટ અને અદૃષ્ટના અરસપરસના વ્યાપાર પૂરતું મર્યાદિત હોય છે.

આત્માની નિત્યતા અને અર્થની મર્યાદાઓ છતાં જગતમાં એવાં પરિવર્તનો થયા કરતાં હોય છે, જેની કોઈ પૂર્વકલ્પના થઈ શકતી નથી. પદાર્થો વચ્ચેના સામ્ય અને ભેદને નીરખીને મનુષ્ય એ પરિવર્તન વિષે જાણી શકે છે. છતાં સત્ તત્વ કાંઈ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણની મર્યાદા પૂરતું સીમિત નથી કે એને એમાં સમાવી લઈ શકાય તેમ નથી. અદૃષ્ટ અને દૃષ્ટ પરસ્પર એકબીજાના આધારે રહેલાં છે અને એમનો અર્થ સાથેનો સંબંધ જોઈ શકાય છે. જગતના પદાર્થો મનુષ્ય સાથે સીધો જ સંબંધ ધરાવે છે. પદાર્થો મનુષ્યને થતા તેમના નક્કર, વાસ્તવિક અનુભવને આધારે જ મનુષ્ય માટે સાર્થક કે નિરર્થક ઠરે છે. જગતના દૃષ્ટ પરિમાણ ઉપરથી અદૃષ્ટ પરિમાણનો અંદેશો મળે છે.

શબરસ્વામી કહે છે કે, પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય પદાર્થ ઉપર અવલંબિત કર્મ અનેકવિધ પરિણામો સરજે છે, ફળો આપે છે. જો કર્મ વૈદિક યજ્ઞસંબંધી હોય તો તેનું ફળ દૃષ્ટ પરિમાણના ક્ષેત્રમાં નથી હોતું. હોમથી અદૃષ્ટ ફળ કેવી રીતે ઉદ્ભવે એ અંગે તે કહે છે કે, શબ્દ (= શ્રુતિપ્રમાણ) ઉપરથી તેનું ફળ હોવાનું જાણવા મળે છે. ફળ (મળે છે) એમ શબ્દ કહે છે તેથી (એમ માનવું) ન્યાયપુરઃસર છે. તેથી હોમ કરવાથી ફળ મળે છે (એમ માનવું) ન્યાયપુરઃસર છે; અને દહીં (એ પદાર્થને લીધે) ફળ મળે છે એમ કહેવું ન્યાયપુરઃસર નથી.[૧૦]

વેદમાં તો શબ્દ ઉપરથી અર્થ સમજાય છે તેથી શબ્દને અનુસરીને જ વૈદિક કર્મ કરવું જોઈએ એમ આ બાબતમાં શબરસ્વામીનો મત સ્પષ્ટ છે, છતાં આ અંગે વૃત્તિકારનો મત ટાંકીને જણાવે છે કે, હોમ ઉપર આધારિત ગુણ ફલ સિદ્ધ કરાવે છે; જેમ રાજાનો આશ્રિત માણસ રાજાનું કામ કરે તેમ...તેથી દહીં હોમ સાથે સંબંધ ધરાવતું હોવાથી ફળ ઉદ્ભવશે.[૧૧]

શબરસ્વામી સ્વર્ગનું વર્ણન કરતાં વિધાનોનો સખત વિરોધ કરે છે, કારણ કે માનવીનો જાતઅનુભવ સ્વર્ગનું કોઈ જ સીધું સમર્થન કરતો નથી.[૧૨] અહીં, પદાર્થ— દા.ત. દહીં— એ દૃષ્ટ અને અદૃષ્ટને જોડનારી એક કડી છે. 'શબ્દ' આ અદૃષ્ટ પરિમાણ તરફ અંગુલિનિર્દેશ કરે છે અને યોગ્ય પદાર્થનો યોગ્ય રીતે ઉપયોગ કરવાથી સત્-તત્ત્વના અદૃષ્ટ પરિમાણનું દૃષ્ટ પરિમાણથી સમર્થન મળી રહે છે, જેમ કે શરીર ઉપરથી આત્માનું; પણ એથી ઊલટું બનતું નથી. સ્વર્ગની સિદ્ધિ યજ્ઞ દ્વારા કરવાની રહે છે. મનુષ્યના યજ્ઞથી ઉદ્ભવતું

સ્વર્ગ કોઈ દૃષ્ટ પદાર્થ તરીકે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય બની શકતું નથી. શબરસ્વામી કહે છે કે, સુખ એ જ સ્વર્ગ; બધા લોકો સુખ ઝંખે છે.[૧૩] અને આ બાબતમાં તો 'સ્વર્ગ' શબ્દ જ સુખનો વાચક છે...યજ્ઞ ગૌણ છે, સુખ મુખ્ય છે...સુખ માટે જ માણસ મહેનત કરતો હોય છે.[૧૪] ઉપરાંત જેનું ફળ ચોક્કસ કહી ન શકાય તેવા કર્મનું ફળ સ્વર્ગ છે.[૧૫] એને કોઈ વ્યાખ્યા કે વર્ણનમાં બાંધી શકાય તેમ નથી, કેમ કે, તે અદૃષ્ટ છે; પણ યજ્ઞ દ્વારા મનુષ્ય તેની પ્રાપ્તિ કરી શકે છે, કારણ કે દૃષ્ટ અને અદૃષ્ટ એ બે અલગ તત્ત્વો નથી, પણ એકબીજાનાં પૂરક છે. દરેક મનુષ્ય તેની ઝંખના કરી શકે છે, એમાં મનુષ્યના ભેદભાવ પડતા નથી.[૧૬]

શાબરભાષ્યમાં યજ્ઞના અનુષ્ઠાનના અનુષંગે દેવતાનો નિર્દેશ થયો છે અને તેઓ આપણે જેમાં જીવીએ છીએ તે જ વાસ્તવિકતાની અંતર્ગત છે. શબરસ્વામી કહે છે કે દેવતાઓ સ્તુતિઓ અને હવિર્દ્રવ્યના પ્રાપ્તકર્તાઓ છે[૧૭] પણ દેવતાઓનો કોઈ મનુષ્યને અનુભવ થયો હોવાનું કે દેવતાઓ મનુષ્યની જેમ વર્તતા હોવાનું કે એવા ગુણ ધરાવતા હોવાનું શબરસ્વામી સ્વીકારતા નથી. એમને કોઈ ભૌતિક શરીર હોતું નથી.[૧૮] દેવતાઓ મનુષ્યોથી સાવ અલગ છે, તેઓ મનુષ્યોની કોટિમાં અદલબદલ ન થઈ શકે. દેવતાઓ યજ્ઞો પણ ન કરી શકે. દેવતાને અર્પણ કરાતી આહુતિ દેવતાને બદલે મનુષ્ય ન લઈ શકે. યજ્ઞના અનુષ્ઠાન માટે દેવતા ખૂબ મહત્ત્વના છે, કેમ કે યજ્ ધાતુ દ્રવ્ય, દેવતા અને યજનક્રિયા સાથે સીધો સંબંધ ધરાવે છે.[૧૯] દ્રવ્ય અને દેવતા અંગે વિરોધ ઉપસ્થિત થાય ત્યારે દ્રવ્યને આધારે વિધિનો નિર્ણય કરવાનો હોય છે.[૨૦] દ્રવ્ય અને દેવતા એ બન્ને સિદ્ધ વસ્તુઓ છે, પણ દેવતાને હંમેશાં ગૌણ ગણવામાં આવ્યા છે, કારણ કે દેવતા ફળ નથી આપતા.[૨૧] યજ્ઞ અમુક ચોક્કસ દેવતા સાથે સંબંધ ધરાવે છે. એને માટે કોઈ પ્રતિનિધિ ન ચાલી શકે. પ્રતિનિધિથી જુદો હેતુ સરે છે. દેવતા તો અમુક આહુતિ ગ્રહણ કરવામાં જ હેતુરૂપ બને છે.[૨૨] પરંતુ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષથી કોઈ દેવતાસંબંધ ગ્રાહ્ય નથી; દેવતા માત્ર અનુમાનગમ્ય છે. દેવતા પોતે દશ્ય નથી છતાં વાસ્તવિકતાના દશ્ય પરિમાણ સાથે સંબંધ ધરાવે છે. દેવતાને અર્થ સાથે સરખાવી ન શકાય. 'અર્થ' દશ્ય હોવા છતાં દેવતાથી વધુ ઉચ્ચ સ્થાને છે. દેવતાની સ્વર્ગ સાથે પણ તુલના ન કરી શકાય. સ્વર્ગ અદશ્ય હોવા છતાં એ દેવતાની જેમ સિદ્ધ વસ્તુ નથી.

શબરસ્વામી કહે છે કે, કાળવાચક પદો 'દેવતા' કહેવાયાં છે; કાળ વિષે દેવતા શબ્દનો પ્રયોગ થયો હોય છે, જેમ કે માસ દેવતા છે, સંવત્સર દેવતા છે.[૨૩] દેવતા રૂપ વડે યજ્ઞમાં સાધનરૂપ બનતા નથી. તો કેવી રીતે ? સંબંધ ધરાવતા શબ્દ વડે. જેમ અધ્વર્યુ બે હાથ વડે સહાયક બને છે, તેવી રીતે દેવતા શબ્દ દ્વારા સહાયક બને છે... શબ્દ જ હવિર્દ્રવ્ય સાથે સંબંધ ધરાવે છે. તેની સાથે સંકળાયેલ હોવાથી પદાર્થ પણ દેવતા ગણાશે. જેનો શબ્દ હવિર્દ્રવ્ય સાથે તે અર્થ બાબતે સંબંધ ધરાવે તે જ દેવતા......અહીં તો શબ્દ હોય ત્યારે જ કાર્ય સંભવે છે.[૨૪] તેથી શબ્દ અર્થનો બોધ કરાવવા માટે છે એવું નથી. આ રીતે જેને ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય તરીકે ન નિર્દેશી શકાય, તે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય ન હોઈ શકે એવું શબરસ્વામીનું મંતવ્ય સ્પષ્ટ થાય છે. છતાં તેની હયાતી ન નકારી શકાય કે એને અમુક એક સ્થાનમાં સીમિત ન કરી શકાય, કેમ કે શબ્દ દ્વારા દેવતા પોતે જ સંબંધમાં આવે છે.

દૃષ્ટ પરિણામની અંતર્ગત ઇન્દ્રિયગ્રાહ્યની સીમામાં પરિવર્તન કે વિકારનું ભાન સમાઈ જાય છે. સમાનતા અને ભેદની દૃષ્ટિએ પદાર્થોની તુલના કરીને મનુષ્ય 'આપેક્ષિક નિત્યતા'નું ગ્રહણ કરી શકે છે. દા. ત. હવિર્દ્રવ્ય યજ્ઞમાં સંપૂર્ણતઃ ભસ્મસાત્ થઈ જાય છે અને પછી કેવળ ભસ્મ જ રહે છે. અથવા ખેતરમાં વાવેલા દાણા અંકુરિત થઈને નવા દાણા ઉત્પન્ન કરે છે. અદૃષ્ટ પરિમાણમાં ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ આપણને કોઈ પદાર્થનું આકલન કરાવી શકતું નથી. યજ્ઞમાં દેવતા શબ્દ દ્વારા હાજર હોય છે, પણ પદાર્થ તરીકે આપણે માટે તે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય નથી. યજ્ઞ દૃષ્ટ પરિમાણમાં થાય છે, દેવતા અદૃષ્ટ પરિમાણમાં છે. સ્વર્ગ એ યજ્ઞનું ફળ છે, છતાં એને પદાર્થની કોટિમાં ગણી શકાય તેમ નથી. મંત્રનો પાઠ શુદ્ધ રીતે થયો હોય અને હોમ પણ વિધિપૂર્વક થયો હોય છતાં યજ્ઞ પરિવર્તન પામીને 'સ્વર્ગ' બનતો હોય તેવું દેખાતું નથી. તેથી અદૃષ્ટ 'સ્વર્ગ'ની પ્રાપ્તિ થાય છે એટલું જ કહી શકાય 'સ્વર્ગ' અને યજ્ઞ એ બંને મનુષ્યને માટે ઉપકારક હોવા છતાં પ્રથમ દૃષ્ટિએ તે બંનેને એકબીજા સાથે સાંકળતી કોઈ કડી સાંપડતી નથી. આ માટે શબરસ્વામી अपूर्व નામનું એક અદૃશ્ય તત્ત્વ કે શક્તિ સ્વીકારે છે.

अपूर्व શબ્દનું સ્વરૂપ न पूर्वम् अपूर्वम् એમ નકારાર્થક હોઈ અર્થ દૃષ્ટિએ તે પૂર્વે કે વર્તમાનકાળે દૃશ્ય પરિમાણમાં આવેલ બધી જ બાબતોનો કે પદાર્થોનો નિષેધ કરે છે. યજ્ઞની ભસ્મ કે ખેતરમાં ઊગેલા દાણા પણ 'અપૂર્વ'ની કોટિમાં ન આવી શકે, અપૂર્વ વિષે અગમચેતી કે આગાહી ન કરી શકાય; તેમ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ ઉપર આધારિત કોઈ વિધાન કે અનુમાન પણ ન થઈ શકે. અપૂર્વ એ પૂર્વે કદી હયાતી ન ધરાવતું અને તદ્દન નવું જ હોય. અપૂર્વ એ એવી કોઈક અસાધારણ શક્તિ છે જે યજ્ઞના સ્વર્ગરૂપ ફળની પ્રાપ્તિ અકલ્પ્ય પરિણામરૂપે કરાવે છે 'અપૂર્વ'ની કોઈ વ્યાખ્યા આપી શકાતી નથી.[૨૫] અપૂર્વનો અનુભવ કર્મના પરિણામરૂપે થાય છે[૨૬] વાસ્તવમાં 'અપૂર્વ' તો 'ભાવના' સાથે સંબંધિત છે. 'ભાવના' કર્મવાચક શબ્દ(ભાવાર્થ)નું સૂચન કરે છે. ભાવના स्वर्गकामः અને यजेत ને સાંકળી આપે છે, જ્યારે યજ્ઞકર્તાને ફળપ્રાપ્તિ કરાવે છે—'અપૂર્વ'. અહીં 'ભાવના' એ ક્રિયાત્મક શક્તિ છે.

યજ્ઞકર્મ તો નાશવંત છે તેથી શબરસ્વામીએ 'અપૂર્વ'ની ધારણા બાંધી છે. યજ્ઞકર્મની ભાવનાથી 'અપૂર્વ' ઉદ્ભવે છે. કર્મ નાશવંત હોવા છતાં તે ફળ આપ્યા વિના નાશ પામતું નથી. ક્રિયા(માત્ર)વાચક શબ્દમાત્ર ઉચ્ચારણ પામીને નષ્ટ થતા નથી. જે કર્મથી પ્રત્યક્ષ ફળ ઉદ્ભવે તેમાં અપૂર્વનો સંબંધ આવતો નથી. જ્યાં કર્મ નાશવંત હોઈ કોઈ પ્રત્યક્ષ ફળ ઉદ્ભવતું ન હોય ત્યાં 'અપૂર્વ' ઉદ્ભવે છે અને તે અદૃશ્ય ફળ સાથે કર્મને સાંકળે છે. આ રીતે 'અપૂર્વ' એ દૃષ્ટ અને અદૃષ્ટ વચ્ચેની કડી છે. અપૂર્વને આત્મા, દેવતા કે સ્વર્ગ તરીકે ન સ્વીકારી શકાય. પણ દૃષ્ટ પરિમાણની સીમા પૂરી થતાં 'અપૂર્વ'નું ક્ષેત્ર આરંભાય છે અને 'ભાવના'રૂપ ક્રિયાશક્તિના ઉદ્ભાવન દ્વારા મનુષ્યને લાભ કરાવવા 'અપૂર્વ' હયાતી ધરાવે છે. દરેક કર્મને પોતપોતાનું અલગ અપૂર્વ હોય છે.[૨૭] જ્યાં સુધી યજ્ઞકર્મ કરવામાં ન આવે ત્યાં સુધી 'અપૂર્વ' ઉત્પન્ન થતું નથી. યજ્ઞકર્મ યોગ્ય રીતે કરવામાં આવે ત્યારે તેનું ફળ 'અપૂર્વ' છે એમ કહી શકાય. શબરસ્વામીની સત્-તત્ત્વની કે વાસ્તવિકતાની વિભાવનામાં યજ્ઞ એ એક જ એવું કર્મ છે જે દૃશ્યપરિમાણમાં સર્જનાત્મક લક્ષણ ધરાવે છે આ કર્મમાં

કારણ અને કાર્ય વચ્ચે કોઈ તુલના કરી શકાતી નથી, કેમ કે કાર્ય અદૃશ્ય છે. આ માટે જ શબરસ્વામીએ એક સર્જનાત્મક તત્ત્વ 'અપૂર્વ'ની ધારણા બાંધી છે. આ ધારણા માટે શબ્દ જ પ્રમાણભૂત છે.[૨૮]

સત્-તત્ત્વના દૃષ્ટપરિમાણ દ્વારા ભાષાની અર્થસૂચકતાનો બોધ થાય છે, કેમ કે પદાર્થનો નિર્દેશ વાસ્તવિકતયા થવો જોઈએ, નહીં કે માનસિક કલ્પના તરીકે. ભાષા કદી પણ માનવી મનની કલ્પના કે રચના ન હોઈ શકે. તે ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ દ્વારા માનવમન ઉપર પડેલી છાપના પુનર્સર્જનની કામગીરી નથી.[૨૯] તેથી ભાષા અને તેનો વ્યાપાર, તે આપણી અંદર જ રહેલાં હોય—જેને અભિવ્યક્ત જ કરવાની બાકી છે—એવી છાપ ઉપર આધારિત ન હોઈ શકે. આ દૃષ્ટિએ ભાષાનો આદર્શવાદી (idealistic) કે અધ્યાત્મવાદી (metaphysical) અભિગમ સંભવી શકતો નથી. ઇન્દ્રિયગ્રાહ્યરૂપે જેનું પ્રતિપાદન થયું હોય, જેને પદાર્થમાં અને પદાર્થનો આધાર હોય, તે જ ભાષા અંગેનો 'ન્યાય્ય અને સાચો' અભિગમ છે. ભાષા કેવળ વિચારની અભિવ્યક્તિનું માધ્યમ, વિચારસંક્રમણનું સાધનમાત્ર કે વાગ્વ્યાપારનું પરિણામ ન હોઈ શકે.

સત્-તત્ત્વનું અદૃષ્ટ પરિમાણ એમ સૂચવે છે કે ભાષાનું રહસ્ય અને સાર્થક્ય અદૃશ્યના સંદર્ભમાં વાસ્તવિકતા સાથે સંકળાવામાં છે, નહીં કે માનસિકતા સાથે. ભલે તેનો નિર્દેશ ન થઈ શકતો હોય છતાં અદૃષ્ટ એ ભાષાના ક્ષેત્રની અંતર્ગત છે. 'અપૂર્વ' દ્વારા એનું સૂચન થઈ શકે છે. 'ભાવના' દ્વારા 'અપૂર્વ' ભાષામાં આત્મસાત્ થયેલું છે, અને તેમાંથી જ તે નવતર સર્જન તરીકે ઉદ્ભવે છે. યજ્ઞકર્મમાં 'અદૃષ્ટ' હયાતી ધરાવે છે અને 'દેવતા' તથા 'અપૂર્વ' મારફત ક્રિયાશીલ હોય છે, તે ઉપરથી સૂચિત થાય છે કે ભાષાનું વિશ્લેષણ માહિતી-સિદ્ધાંત-(information theory)ને લગતી પરિભાષાઓ વડે ન થઈ શકે. 'માહિતી-સિદ્ધાન્ત' અનુસાર કેવળ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષની જ અપેક્ષા રહે છે અને અદૃષ્ટને ગણતરીમાં લેવામાં આવતું નથી. બધી માહિતી દૃષ્ટ પરિમાણને લગતી જ હોય છે. ભાષાની ઉત્પત્તિ અદૃષ્ટ પરિમાણમાં થતી હોવા અંગે શાબરભાષ્યમાં કોઈ સૂચન મળતું નથી. અપૂર્વ કે દેવતા ભાષાનું સર્જન કરતા નથી. પ્રત્યક્ષ કેવળ દૃષ્ટ પરિમાણને જ આવરે છે, જ્યારે ભાષા દૃષ્ટ અને અદૃષ્ટ એ બંને પરિમાણોને આવરી લે છે. શબ્દ આ બંને પરિમાણો સાથે સીધો સંબંધ ધરાવે છે એ હકીકત વાસ્તવિકતા કે સત્-તત્ત્વની સમજણ માટે ખૂબ મહત્ત્વનું છે એમ શબરસ્વામી માને છે.

શબરસ્વામીનો ભાષા અંગેનો દૃષ્ટિકોણ

જૈમિનિ કહે છે કે, "ક્રિયામાં પ્રેરક વચનથી લક્ષિત થતો નિઃશ્રેયસ પ્રાપક અર્થ તે 'ધર્મ' છે" અને એનું જ્ઞાન 'ઉપદેશ' દ્વારા થાય છે. શબ્દનો અર્થ સાથેનો સંબંધ 'ઔત્પત્તિક' અર્થાત્ સ્વાભાવિક કે નિત્ય છે. શબરસ્વામી 'ઉપદેશ'નો અર્થ સ્પષ્ટ કરતાં કહે છે કે, उपदेश इति विशिष्टस्य शब्दस्य उच्चारणम् ।[૩૦] ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય ન હોય તેવાં કાર્યોનું જ્ઞાન અનુમાન, ઉપમાન, અર્થાપત્તિ અને અભાવ પ્રમાણોથી પણ થઈ શકે છે. પરંતુ ધર્મનું જ્ઞાન

તો વૈદિક ક્રિયાપ્રેરક વચનો દ્વારા જ થાય છે. તેથી ધર્મનું જ્ઞાન અને દશ્યપરિમાણની બહારનો વિષય ભાષાના ક્ષેત્રમાં સમાય છે. ભાષા એ એક આદિકાલીન રહસ્ય છે. શબરસ્વામી 'શબ્દ'ની ઝીણવટભરી વ્યાખ્યા અને કાળજીપૂર્વક સ્પષ્ટતા કરીને આ રહસ્ય ઉપર પ્રકાશ પાડે છે. 'શબ્દ' એ સત્-તત્ત્વનો અને ભાષાનો કોયડો ઉકેલવા માટે કેન્દ્રભૂત મુદ્દો છે અને એ બંનેની ચાવી પણ એ મુદ્દાની સમજણમાં રહેલી છે.

'શબ્દ' એ પદ શાબરભાષ્યમાં વિવિધ અર્થોમાં પ્રયોજાયું છે :

(૧) અવાજ (sound) જેમ કે,

'शब्दं कुरु' , 'मा कार्षीः' इति व्यवहर्त्तारः प्रयुञ्जते ।[३१]

(૨) વર્ણ (phoneme) જેમ કે,

शब्दान्तरमिकाराद् यकारः ।[३२]

(૩) પદ, જેમ કે,

अष्टकृत्वो गोशब्द उच्चारित इति ।[३३]

(૪) અમુક વર્ણોવાળું શ્રોત્રગ્રાહ્ય પદ, જેમ કે,

अथ गौरित्यत्र कः शब्दः ? गकारौकारविसर्जनीया इति भगवानुपवर्षः । श्रोत्रग्रहणे ह्यर्थे लोके शब्दशब्दः प्रसिद्धः । ते च श्रोत्रग्रहणाः ।[३४]

વિવિધ અર્થોમાં આ પદ પ્રયોજવાનું કારણ એ છે કે શબરસ્વામીના મતે વિચાર અને વસ્તુ વચ્ચે ભેદ ન પાડી શકાય. ચર્ચામાં પૂર્વપક્ષી વસ્તુલક્ષી (ontological) કે પ્રમાણલક્ષી (epistemological) ભૂમિકાએ ચર્ચા ઉપાડે છે, અને 'શબ્દ'ને દૃષ્ટ પરિમાણમાં જ જુએ છે, જ્યારે શબરસ્વામી દૃષ્ટ અને અદૃષ્ટ બંને પરિમાણને સાથે જ લક્ષમાં રાખીને 'શબ્દ' અંગે ચર્ચા કરે છે.

'શબ્દ' અને 'અર્થ'નો સંબંધ

જૈમિનિ કહે છે કે, 'શબ્દ'નો 'અર્થ' સાથેનો સંબંધ 'ઔત્પત્તિક' છે.[૩૫] 'ઔત્પત્તિક' પદ 'ઉત્પત્તિ' ઉપરથી બનેલું છે. 'ઉત્પત્તિ' એટલે ઉદ્ભવ કે જન્મ. આ ઉપરથી 'ઔત્પત્તિક' પદનો અર્થ છે—'જન્મ કે ઉદ્ભવ સાથે સંકળાયેલો'. શબ્દ કોઈક વસ્તુનો બોધ કરાવે તો તે શબ્દ અને વસ્તુ વચ્ચેનો સંબંધ તરત જ ઉદ્ભવે છે. તાત્પર્ય એ કે શબ્દ અને વસ્તુ વચ્ચેનો સંબંધ શબ્દની અને વસ્તુની ઉત્પત્તિ સાથે સંકળાયેલો છે, મૂળથી છે, કાયમથી છે, ઔત્પત્તિક છે. એમાં કોઈ માનવીય કે દૈવી કર્તૃત્વ સંકળાયેલું હોવાનું પ્રમાણ નથી. શબરસ્વામી આ પદની સ્પષ્ટતા કરતાં કહે છે કે, 'ઔત્પત્તિક' શબ્દનો અર્થ છે 'નિત્ય' એમ અમારું કહેવું છે. 'ઉત્પત્તિ' શબ્દ લક્ષણાથી ભાવ(= હયાતી)નું કથન કરે છે. શબ્દ અને અર્થનો ભાવ અર્થાત્ સંબંધ છૂટો પાડી ન શકાય તેવો છે, એ જુદા જુદા ઉત્પન્ન થયા પછી જોડાયા હોય એવો નથી.[૩૬] તાત્પર્ય એ કે દરેક વસ્તુ શબ્દમાં અને શબ્દ સાથે ઉદ્ભવે છે અને શબ્દ રૂઢિ પર અવલંબતો નથી. શબ્દથી નિર્દેશિત થતો અર્થ દૃષ્ટ કે અદૃષ્ટ પરિમાણમાં પડે છે તે મહત્ત્વનું નથી, અદૃષ્ટ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય ન હોવા છતાં શબ્દ સાથે સંબંધ ધરાવે છે, કેમ કે શબ્દનો વિષય દૃષ્ટની પેલે પાર વિસ્તરેલો છે. આ રીતે શબ્દ અને અર્થનો-પદાર્થનો-સંબંધ **ઔપપત્તિક છે**.

શબરસ્વામીએ ‘ઔત્પત્તિક’નો અર્થ ‘નિત્ય’ અર્થાત્ સ્વાભાવિક એવો કર્યો છે. અહીં ‘નિત્ય’ પદ કોઈ કાળના સંદર્ભમાં કે કાળને બાકાત રાખવાના સંદર્ભમાં કોઈ વિશેષતા દર્શાવતું નથી. એમાં તો ભાર એ બાબત ઉપર જ છે કે શબ્દ ઔપપત્તિક સંબંધની બહાર કે અલગ ન હોઈ શકે. તેથી જ શબરસ્વામીએ કહ્યું છે કે શબ્દ અને અર્થનો સંબંધ છૂટો ન પડે તેવો છે.[૩૭]

આ જ સંબંધે શબરસ્વામીએ કહ્યું છે કે શબ્દનો અર્થ સાથેનો સંબંધ પુરુષે ઉત્પન્ન કરેલો નથી, અને પછી ઉમેર્યું છે કે શબ્દનો અર્થ સાથે સંબંધ બાંધીને પછી કોઈકે વેદોની રચના કરી એવું નથી. તેથી જ વેદમાં શબ્દાર્થસંબંધ અપૌરુષેય છે.[૩૮] વાસ્તવિકતા એ છે કે શબ્દ જાણમાં આવતાં પદાર્થ જાણમાં આવે છે. આ સંબંધ છે.[૩૯] ‘અપૌરુષેય’ પદ દ્વારા શબરસ્વામી એટલું જ કહેવા માગે છે કે શબ્દનો અર્થ સાથેનો સંબંધ માણસે જોડી કાઢેલો નથી. અપૌરુષેય એટલે માનવીય કે દૈવી કર્તા દ્વારા ન રચાયેલો. શબ્દ અને અર્થના સંબંધનો કોઈ જ કર્તા નથી.[૪૦] વળી, એવો કોઈ કાળ નથી, જે વખતે કોઈ જ શબ્દ કોઈ જ અર્થ સાથે સંબંધ ન ધરાવતો હોય.[૪૧] વળી, સંબંધક્રિયા માનવાનું બંધબેસતું નથી, કારણ સંબંધ બાંધનારે કોઈક શબ્દ દ્વારા જ બાંધ્યો હશે. તો એ કયા શબ્દ વડે? જો બીજા કોઈક વડે બાંધ્યો હોય તો તેનો કોના વડે? આમ અનવસ્થા દોષ આવશે. તેથી સંબંધ બાંધનારે પણ સંબંધ બાંધ્યા વગરના કોઈક વૃદ્ધવ્યવહારસિદ્ધ શબ્દો સ્વીકાર્યા હોવા જોઈએ જ.[૪૨]

જૈમિનિ અને શબરસ્વામી માને છે કે શબ્દનો અર્થ જાણવા માટે લૌકિક પ્રયોગ એ જ ઉપાય છે.[૪૩] વાક્યાર્થ એ તેમાંનાં બધાં પદોનો સંમિલિત અર્થ જ છે.[૪૪] શબ્દ, વાક્ય અને અર્થ અંગે વૈદિક અને લૌકિક ભાષા વચ્ચે કોઈ જ ફરક નથી. છતાં લૌકિક અને વૈદિક ભાષા વચ્ચે મહત્ત્વનો ફરક એ છે કે વૈદિક ભાષામાં શબ્દાર્થસંબંધ ‘અપૌરુષેય’ છે, જ્યારે લૌકિક ભાષામાં પૌરુષેય છે. તેમાં શબ્દ, અર્થ અને તેમની વચ્ચેનો સંબંધ નિત્ય છે. વૈદિક વાક્ય હંમેશાં પ્રમાણ કે તથ્ય હોય છે, જ્યારે લૌકિક વાક્ય અપ્રમાણ કે વિતથ હોઈ શકે છે લૌકિક વાક્યમાં અભિપ્રાય કે હાર્દ વધુ મહત્ત્વનો છે, જ્યારે વૈદિક વાક્યમાં શબ્દ વધુ મહત્ત્વ ધરાવે છે.[૪૫] તેથી જ શબરસ્વામી કહે છે કે વિધિવાક્યમાં લક્ષણાને કોઈ અવકાશ નથી.[૪૬] લૌકિક વાક્ય કોઈક વાર અનર્થક હોઈ શકે છે, જેમ કે जरद्गवो गायति मत्तकानि । પણ વૈદિક વાક્ય કદી અનર્થક ન હોઈ શકે. તેથી વૈદિક વાક્યનું અર્થઘટન કરનારે બધા જ શબ્દોના અર્થોને લક્ષમાં લેવા જરૂરી છે

‘શબ્દ’નો અર્થ ‘વર્ણ’ ગણનારા ‘શિક્ષાકાર’નું મંતવ્ય એવું છે કે वायुरापद्यते शब्दताम् । અર્થાત્ વાયુ શબ્દરૂપ પામે છે. પણ શબરસ્વામી આ મંતવ્યનો અસ્વીકાર કરતાં કહે છે કે જો શબ્દ વાયુસ્વરૂપનો હોય તો તે વાયુનો વિશિષ્ટ સંનિવેશ કે સમૂહ ગણાય, પણ શબ્દમાં વાયુના અવયવો આપણને જણાતા નથી... તેથી શબ્દ વાયુકારણક નથી, તેથી નિત્ય છે.[૪૭]

શબ્દ એ વર્ણસમુદાય નથી. ભગવાન ઉપવર્ષ કહે છે કે गौः શબ્દ એટલે ग्, औ અને વિસર્ગનો સમુદાય, કેમ કે કાનથી જેનું ગ્રહણ થાય તે શબ્દ એવું લોકવ્યવહારમાં જાણીતું છે. વર્ણો જ શ્રોત્રગ્રાહ્ય છે, પરંતુ ઉપવર્ષનો આ મત શબરસ્વામીને સ્વીકાર્ય નથી, કારણ કે શબ્દને વર્ણસમુદાય માનીએ તો અર્થબોધ ન સંભવે. અર્થજ્ઞાન કાં તો શબ્દના અંગભૂત વર્ણોના ક્રમિક ગ્રહણથી કે સમુદાયરૂપે એકીસાથે ગ્રહણથી કે વર્ણોની સ્મૃતિને આધારે થતું માનવું પડે. વર્ણો તો ક્ષણિક હોય છે અને એમની સ્મૃતિ પણ ક્ષણિક હોય છે. વચ્ચે સંસ્કારનું માધ્યમ સ્વીકારીએ તો ‘શબ્દ’ ગૌણ ઠરે. શબરસ્વામીએ આ બધી ચર્ચા કરીને છેવટે પોતાનો મત દર્શાવતાં કહ્યું છે કે ગકારાદિથી અલગ કોઈ ‘ગો’-શબ્દ નથી, કેમ કે તે અલગ દેખાતો નથી અને અભિન્ન દેખાય છે. ગકાર વગેરે તો પ્રત્યક્ષ છે. તેથી ‘गौः’ એ ગકારાદિ વિસર્ગાન્ત પદ એ અક્ષરો જ છે. માટે તેમનાથી ઉપરવટ જુદું કોઈ ‘પદ’ જેવું નથી... તેથી અક્ષરો જ પદ છે.[૪૮]

શબ્દના અર્થબોધકત્વ પરત્વે શબરસ્વામી ખાસ ભાર મૂકીને જણાવે છે કે અર્થ એ કોઈ માનસિક કલ્પના નથી. અર્થ સાથે તેની ઉત્પત્તિથી આરંભીને શબ્દનો સંબંધ છે અને તે સંબંધ અવિભાજ્ય છે; પણ પ્રશ્ન થાય છે કે ‘શબ્દ શેનો બોધ કરાવે છે?’ શબરસ્વામીનો જવાબ છે: ‘આકૃતિનો’.[૪૯] આ ‘આકૃતિ’ એ નથી ‘જાતિ’ કે નથી ‘વ્યક્તિ’. ‘ગો’ શબ્દ ઉચ્ચારવામાં આવે ત્યારે સર્વ ‘ગાય’ માત્રનો એકીસાથે બોધ થાય છે. ‘આકૃતિ’ સાથે શબ્દ પહેલાંથી, કાયમથી સંકળાયેલો છે. આ સંબંધ કોઈએ જોડેલો નથી,[૫૦] પણ ‘गो’-શબ્દ નિત્ય હોવાથી અનેક રીતે ઉચ્ચારવામાં આવે ત્યારે તે પહેલાં અને ગો-વ્યક્તિ—ગાય નામના પ્રાણી—આમને વપરાતો સાંભળવામાં આવ્યો હોવાથી અન્વય-વ્યતિરેક દ્વારા ‘આકૃતિ’નો વાચક હોવાનું સમજાય છે.[૫૧]

વાસ્તવમાં બનતી ઘટના અનુસાર જ્યારે જ્યારે કોઈક વસ્તુ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય બને છે ત્યારે ત્યારે તેની આકૃતિનું—અમુક વિશિષ્ટ આકારનું–તે વખતે ગ્રહણ થાય છે. દા.ત., ગાયના સંદર્ભમાં અમુક એક ગાય, ગાય નામના પ્રાણી સાથે સંકળાયેલી, ગળે ગોદડી જેવી લટકતી ચામડી વગેરેવાળી આકૃતિ આપણને દેખાય છે. શબરસ્વામી આ અંગે ખૂબ વિગતવાર સૂક્ષ્મ ચર્ચા કરીને જણાવે છે કે આકૃતિ તો વ્યક્તિ સાથે કાયમથી સંકળાયેલી જ છે, તેથી આકૃતિનું જ્ઞાન થતાં તેની સાથે સંકળાયેલ વ્યક્તિનો બોધ થઈ જાય છે.[૫૨] શબ્દને લીધે આકૃતિનું ગ્રહણ થાય છે અને આકૃતિને લીધે વ્યક્તિનું ગ્રહણ થાય છે.[૫૩] પરિણામે ‘આકૃતિ’ એ અનેક વ્યક્તિ-વસ્તુઓની વિશેષણભૂત છે અને એ અનેક વ્યક્તિ-વસ્તુઓને એક જાતિમાં સમાવિષ્ટ કરે છે. આ કારણે ‘આકૃતિ’ને અમુક એક વર્ગના ‘સામાન્ય’ લક્ષણનું સ્વરૂપ પ્રાપ્ત થાય છે. આ રીતે ‘આકૃતિ’ એ એક એવા વિશેષણભૂત સર્વસમાવેશક વર્ગ લક્ષણ તરીકે કાર્ય કરે છે અને તે દ્વારા વ્યક્તિભૂત વસ્તુની ઓળખ થાય છે. વ્યાપક રીતે એ અમુક વર્ગના અમુક વ્યક્તિભૂત વસ્તુની ઓળખ આપવા માટેના એકીકરણ કરનાર તત્ત્વની ગરજ સારે છે. આ કારણે ‘આકૃતિ’ વ્યક્તિ અને વર્ગ બંનેનો નિશ્ચય કરાવી આપે છે, પણ ‘આકૃતિ’ હંમેશાં મૂર્ત અને વ્યક્તિથી અવિભાજ્ય હોય છે; એ કોઈ માનસિક તુક્કો કે કેવળ વૈચારિક સ્વરૂપની નથી. તેથી તેને લીધે વ્યક્તિ કે વર્ગ અંગે મિથ્યા જ્ઞાન થવાનો સંભવ

રહેતો નથી. શબ્દના યોગ્ય વિષય તરીકે ' આકૃતિ ' હરહંમેશ શબ્દ તથા વસ્તુ બંને સાથે સંકળાયેલી રહે છે. આ તો હાજરાહજુર છે કે શબ્દ ઉચ્ચારાય ત્યારે વ્યક્તિ ઓળખાય છે; એ શબ્દને લીધે ઓળખાઈ કે આકૃતિને લીધે એવું અલગપણું નજરોનજર જણાઈ આવતું નથી. અન્વય–વ્યતિરેકને આધારે તેની સમજણ પડે છે કે શબ્દ વિના પણ જેને આકૃતિની ઓળખ પડે છે તે વ્યક્તિને ઓળખી જ કાઢે છે. એથી ઊલટું, શબ્દ ઉચ્ચારવા છતાં માનસિક ખામીને લીધે કદાચ આકૃતિને ન જાણી શકે તે કદી વ્યક્તિને ઓળખી શકતો નથી.[૫૪] તેથી જ શબરસ્વામીએ સ્પષ્ટ કર્યું છે કે આકૃતિ તો વ્યક્તિ સાથે કાયમથી જોડાયેલી છે અને આકૃતિની ઓળખ પડતાં તેની સાથે સંબંધિત વ્યક્તિ આપોઆપ જ ઓળખાઈ આવે છે. શબરસ્વામી આ 'આકૃતિ'ને મૂર્ત અને વાસ્તવિક માને છે. આ રીતે ઇન્દ્રિયગ્રહણ શબ્દની સાથે સંબંધિત આકૃતિના ગ્રહણ વગર થઈ શકતું નથી.

શબ્દનો અનેક વાર પ્રયોગ થતાં અનુભવને આધારે ' આકૃતિ 'ની ઓળખ પડવા લાગે છે, કેમ કે આકૃતિ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય છે. જ્યારે જ્યારે અમુક શબ્દ ઉચ્ચારવામાં આવે ત્યારે ત્યારે તેની સાથે સંકળાયેલ આકૃતિ તરત જ જ્ઞાનનો વિષય બને છે. શબ્દથી આકૃતિ વ્યક્ત થાય છે, છતાં શબ્દ કે આકૃતિ અમુક વૈયક્તિક શબ્દપ્રયોગ કે અનુભવ ઉપર અવલંબતાં નથી.[૫૫] ગો-શબ્દ તો આજે જ નવી જન્મેલી વાછરડીને માટે પણ લાગુ પડે છે; એ વાછરડું પહેલાં હતું જ નહીં અને તેને માટે પહેલાં ગો-શબ્દ પ્રયોજાયો જ ન હતો.[૫૬] અમુક એક ગાયને ન જોઈ હોય છતાં સામાન્ય જ્ઞાન થતું હોય છે, તેથી ' ગો–શબ્દ વ્યક્તિવાચક છે ' એવું પ્રયોગને આધારે ન કહી શકાય.[૫૭] આ ઉપરથી ફલિત થાય છે કે શબરસ્વામીના મતે શબ્દનો વિષય વાસ્તવિક અનુભવ ઉપર અવલંબિત નથી. જો આમ ન હોત તો શબ્દ અનુભવ ઉપર આધાર રાખત અને પરિણામે શબ્દ રૂઢિ ઉપર આધાર ન રાખત.

' આકૃતિ ' અંગેની શબરસ્વામીની આ વિભાવના એમણે આપેલી ઇન્દ્રિયગ્રાહ્યતાની સમજણ કે શબ્દ અને પદાર્થ વચ્ચેના ' ઔપપત્તિક ', ' નિત્ય ' તેમ જ ' અપૌરુષેય ' સંબંધની વિરુદ્ધમાં નથી જતી. ' આકૃતિ ' એ કાંઈ અર્થથી વિરુદ્ધનો કે પદાર્થની તુલનાએ ગૌણ ગણાય. તેવી રીતે શબ્દ સાથે સંકળાયેલો બીજો કોઈ અલગ ' અર્થ ' નથી. ' અર્થ ' અંગે સ્પષ્ટતા કરતાં શબરસ્વામી કહે છે કે આકૃતિ એ જ શબ્દનો સાચો વિષય છે. ફક્ત નામપદો જ દૃષ્ટ પરિમાણમાંના પદાર્થોને ઓળખાવવા સમર્થ હોય છે, તેથી વિધિવાચક પદો તેમના વિષયરૂપ ' આકૃતિ 'નો બોધ કરી શકતાં નથી કે કરાવી શકતાં નથી.[૫૮] તેથી દૃષ્ટ પરિમાણના ક્ષેત્રમાં તો સ્પષ્ટ રીતે શબરસ્વામીના મતે આકૃતિ વાસ્તવિકતાની રજુઆત નામશબ્દો દ્વારા જ કરે છે. અદૃષ્ટ પરિમાણમાં આકૃતિ આ કાર્ય કેવી રીતે કરે છે તે અંગે શબરસ્વામીએ કોઈ સ્પષ્ટતા કરી નથી, છતાં તે દેવતા, સ્વર્ગ, ધર્મ વગેરે નામો દ્વારા અદૃષ્ટ પરિમાણમાંના પદાર્થો કે વિષયોનો નિર્દેશ જરૂર કરે છે તે ધ્યાનમાં રાખવા જેવું છે. ઉપરાંત શબ્દ અને તેના અર્થ કે વિષયભૂત પદાર્થ વચ્ચેનો સંબંધ અપૌરુષેય હોવાનું શબરસ્વામીએ માન્યું છે તે પણ યાદ રાખવાનું છે.[૫૯] આ રીતે શબરસ્વામીના મતે અપૌરુષેય પરિમાણના પદાર્થોના સ્પષ્ટ જ્ઞાન વિના શબ્દ અને અર્થ વચ્ચેના સંબંધની ઉત્પત્તિ વિષે પગેરું કાઢવાની કોઈ જ

પદ્ધતિ નિરર્થક છે. ખરું જોતાં તો અમુક ચોક્કસ વિશેષ અર્થાત્ વિશિષ્ટતા જ આ સંબંધના ઉદ્ભવમાં મૂળભૂત તત્ત્વ છે. વિશેષ એટલે કે અમુક ચોક્કસ આકાર કે સ્વરૂપ અને સંજ્ઞા (અમુક ચોક્કસ નામ) વચ્ચે એવો કોઈ પ્રત્યક્ષ અને ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય આધાર નથી, જેને લીધે કોઈ વાસ્તવિકતાના અદૃષ્ટ પરિમાણ સાથે તેનો પારસ્પરિક સંબંધ ઉત્પન્ન કરી શકે. દા.ત., વાસ્તવિકતાના અદૃષ્ટ પરિમાણમાં દેવતા જાણીતો નથી, તેથી તેના આધારે અમુક રૂપ કે નામ આપવાનો મનુષ્ય પ્રયત્ન પ્રમાણપુરઃસર ન ગણાય, કેમ કે એમાં તો ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષના ક્ષેત્રની બહારના અદૃષ્ટ પદાર્થને જોવાનો દાવો કર્યો ગણાય. એમ છતાં શબ્દનો વિશેષ હોતો નથી અર્થાત્ અદૃષ્ટ પરિમાણમાં આકૃતિ નથી એવું શબરસ્વામી કહેતા નથી. પરતુ એટલું સ્પષ્ટ છે કે એ પરિમાણમાં આકૃતિનું ગ્રહણ થતું નથી અને તેથી તેના વિષે ચોક્કસ કોઈ વાત થઈ શકે નહિ. આમ છતાં, શબરસ્વામી માને છે કે દૃષ્ટ અને અદૃષ્ટ બંને પરિમાણમાંના પદાર્થનો શબ્દ સાથે સંબંધ છે અને એ સંબધ અપૌરુષેય છે અને આકૃતિ, અદૃષ્ટ કે શબ્દને તે સાવ છોડવા તૈયાર નથી. વળી દેવતાની આકૃતિને મૂર્ત સ્વરૂપે સ્પષ્ટ કરવાનું તેમને કોઈ કારણ પણ નથી, કેમ કે શબ્દમાં અને શબ્દ દ્વારા તેમની હયાતીથી વધુ કોઈ નક્કર માહિતી મળતી નથી. વાસ્તવિકતાના દૃષ્ટ પરિમાણમાંના પ્રત્યક્ષ ઉપર આધારિત અનુમાન વડે શબ્દનો અદૃષ્ટ પરિમાણમાં કોઈક આધાર હોવાનું જણાય છે. આ રીતે શબરસ્વામી શબ્દને અને તેના અર્થ કે વિષયભૂત પદાર્થને અનુભવગમ્ય વ્યક્ત જગતમાં બાંધી કે સીમિત કરી રાખતા નથી, કારણ કે પૂર્ણ વાસ્તવિકતાનો તો એ એક અંશમાત્ર છે. દૃષ્ટ પરિમાણમાં જ શબ્દને બાંધી રાખવામાં ન આવે તો અદૃષ્ટ પરિમાણમાં પણ આકૃતિનો નિષેધ ન જ થઈ શકે. આ ઉપરથી ફલિત થાય છે કે કોઈ પણ પદાર્થ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષથી ગ્રાહ્ય ન હોય તેટલા જ કારણે તે હયાતી નથી ધરાવતો એવું સિદ્ધ ન થઈ શકે. અપ્રત્યક્ષ પદાર્થનું વર્ણન ન થઈ શકે; અદૃષ્ટ પરિમાણના પદાર્થની આકૃતિનું આપણે ગ્રહણ નથી કરી શકતા એ અર્થમાં તે શબ્દાતીત છે.

શબરસ્વામી આકૃતિનો જાતિ અને, વ્યક્તિ બંનેના સંદર્ભમાં વિચાર કરે છે અને તેનો બોધ કરાવતો હોવાથી શબ્દને 'નિત્ય' ઠરાવે છે. અહીં આકૃતિ અને શબ્દ વચ્ચેના સંબંધનો સવાલ મુખ્ય છે. શબ્દનું ઉચ્ચારણ કરતી વખતે વર્ણો ઉચ્ચારવામાં આવે છે, પણ વર્ણો એ જ પદ છે, તેનાથી અલગ કે ઉપરવટ કોઈ અલગ વસ્તુ નથી. કોઈ પણ ભાષાનો બોધ થવા તેમાંના વર્ણોનો બોધ થવો આવશ્યક છે, કેમ કે એ વર્ણોની આનુપૂર્વી ઉપર જ બોધનો આધાર છે. શબ્દમાંના વર્ણો અમુક ચોક્કસ ક્રમમાં હોય તો જ અમુક ચોક્કસ પદાર્થનો બોધ કરાવી શકે. શબરસ્વામીએ શબ્દ અને વર્ણ વચ્ચેનો વ્યાકરણગત ભેદ નિર્દેશ્યો છે અને अक्षर, ०कार, वर्ण, शब्द तथ पद એવાં પદો પ્રયોજ્યાં છે.[૬૦] પરંતુ શબરસ્વામીને મન ખરું મહત્ત્વ તો 'શબ્દ'નું જ છે. વૈયાકરણોને અભિમત વર્ણપરિવર્તનના સંદર્ભમાં તે કહે છે કે दधि + अत्रમાં સન્ધિ થઈને इकारને સ્થાને યણાદેશ થઈને यकार આવે છે ત્યાં પ્રકૃતિ-વિકારભાવ નથી. इकार અને यकार એ બે અલગ વર્ણો છે, કેમ કે यकार પ્રયોજવાનો હોય ત્યાં इकार લેવામાં આવતો નથી.[૬૧] અહીં મૂળ સૂત્ર છે—वर्णान्तरमविकारः।[૬૨] પણ શબરસ્વામીએ 'વર્ણ' પદને સ્થાને 'શબ્દ' પદ પ્રયોજ્યું છે. સાદૃશ્યનો મુદ્દો ચર્ચતી વખતે પણ શબરસ્વામી 'શબ્દ' વિષે જ વિચારે છે કે[૬૩] અર્થવાળા ઉચ્ચારિત શબ્દ સાથેના

સાદૃશ્યને લીધે બીજા સાંભળેલા શબ્દનો અર્થબોધ થઈ શકે એમ ન કહી શકાય, કારણ કે કોઈ પણ શબ્દ અર્થવાળો નથી; બધા જ શબ્દો નવા નવા હોય છે......પહેલાં સાંભળેલા શબ્દ જેવો છે એવું જ્ઞાન થતાં ભ્રમને લીધે જ્ઞાન પાછું પડશે, જેમ કે 'શાલા' અને 'માલા' શબ્દમાં એક વ્યંજન કરતાં વધુ સાદૃશ્ય હોવા છતાં 'શાલા' શબ્દને આધારે 'માલા' શબ્દનું જ્ઞાન થતું નથી. તાત્પર્ય કે જો વર્ણોની આનુપૂર્વી બદલાઈ જાય તો શબ્દ બદલાઈ જાય છે અને અભિપ્રેત પદાર્થ અંગે ભ્રમ ઉદ્ભવે છે.

વર્ણોની સાચી આનુપૂર્વીને આધારે જ શબ્દ સાચો (સાધુ) છે કે ભ્રષ્ટ થયેલો (અપભ્રંશ) છે તેનો ભેદ પરખાય છે. ગાવી, ગોણી, ગોપોતલિકા એ બધા ગૌઃ એ સાધુ શબ્દના અપભ્રંશો ગણાય છે. અહીં પૂર્વપક્ષી દલીલ કરે છે કે ગૌઃ, ગાવી, ગોણી, ગોપોતલિકા વગેરે શબ્દો ઉદાહરણ તરીકે લઈએ...... એમાંના 'ગાવી' વગેરે શબ્દો દ્વારા ગળાની ગોદડી જેવી ચામડીવાળી વસ્તુ—ગાયરૂપી પ્રાણી—નિર્દેશિત થાય છે. તેથી આજથી સેંકડો વર્ષ પૂર્વે પણ આ અર્થ સાથે સંબંધ હતો જ. તે પૂર્વ, તેની પણ પૂર્વે એમ કરતાં અનાદિપણું ઠરે છે. આ સંબંધનો કર્તા તો નથી એ નક્કી થઈ ચૂક્યું છે. તેથી બધા જ શબ્દો સાચા છે, બધા જ શબ્દો બોલવામાં વાપરવા જોઈએ, કેમ કે બધા જ શબ્દોથી કામ સરે છે. જેમ કે હાથ, કર, પાણિ વગેરે. અર્થબોધ કરાવવા માટે જ એમનું ઉચ્ચારણ કરવામાં આવે છે, નહીં કે અદૃષ્ટ માટે. એમના ઉચ્ચારણ માટે કોઈ શાસ્ત્રનું પ્રમાણ નથી. તેથી આમાંથી કોઈ એક જ શુદ્ધ છે અને બીજા અશુદ્ધ કે અપભ્રંશ છે એવું નક્કી ન થઈ શકે.[૬૪] આના જવાબમાં શબરસ્વામી કહે છે કે શબ્દનું ઉચ્ચારણ કરવામાં મહાપ્રયત્ન કરવો પડે છે. વાયુ નાભિમાંથી ઊઠ્યો, હૃદયમાં વિસ્તાર પામ્યો, કંઠમાં વિવિધ અવસ્થા પામ્યો, તાળવાને અથડાઈને પરાવર્તન પામ્યો. આટલું થયા પછી મુખમાં વિચરણ કરીને વિવિધ શબ્દોને અભિવ્યક્ત કરે છે. એમાં ઉચ્ચારણ કરનારની ભૂલ પણ થાય; જેમ કે 'સૂકી જમીન પર પડીશ' એમ વિચારીને કૂદનારો અંદાજ ચૂકી જઈને કાદવમાં પણ પડે છે, 'એક વાર આચમન કરીશ' એમ વિચારીને આચમન કરનારો ભૂલથી બે વાર આચમન કરે છે. તેથી 'ગાવી' વગેરે શબ્દો ભૂલને લીધે ઉદ્ભવ્યા હશે; નિયમપૂર્વક અવિચ્છિન્ન પરંપરામાં ઊતરી આવેલા નથી.[૬૫] શબરસ્વામીનું કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે શુદ્ધ શબ્દપ્રયોગ તો અવિચ્છિન્ન પરંપરામાં નિયમપૂર્વક ઊતરી આવેલો છે, જ્યારે અપભ્રંશ પ્રયોગોની બાબતમાં એવું કાંઈ નથી. એવો કોઈ ન્યાય નથી કે એક જ અર્થવાળા બધા શબ્દો અવિચ્છિન્ન પરંપરાવાળા હોય. કેવળ પ્રત્યય જોવાથી જ સ્વીકાર કરવામાં આવે છે. શબ્દ શુદ્ધ છે એવું જ્ઞાન થાય ત્યારે પ્રત્યયની કલ્પના કરવામાં આવે છે. તેથી આ બધામાં એક શબ્દ અનાદિ છે, બીજા અપભ્રંશ છે. 'હસ્ત', 'કર', 'પાણિ' વગેરેમાં તો શિષ્ટ પુરુષોના ઉપદેશને આધારે એ શબ્દોનો અર્થ સાથેનો સંબંધ અનાદિ છે[૬૬] અર્થાત્ પર્યાયો અવિચ્છિન્ન પારંપર્ય ધરાવી શકે.

શબરસ્વામીના મતે શબ્દનો શુદ્ધ–સાધુ–પ્રયોગ અને તેનું શુદ્ધ અર્થજ્ઞાન ખૂબ મહત્ત્વનું છે. અમુક આનુપૂર્વીવાળા વર્ણો—અર્થાત્ શબ્દ—ભાષાશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ પ્રમાણભૂત અર્થબોધ માટેનો આધાર છે અને તે શબ્દનો કાયમી પ્રયોગ દર્શાવે છે. વર્ણોને સ્પષ્ટપણે 'નિત્ય' કહ્યા

નથી. શબરસ્વામી વર્ણો ઉપર ભાર મૂકતા નથી અને વર્ણપરિવર્તનનો પ્રશ્ન ટાળે છે. આ સંદર્ભમાં दधि + अत्रनुं दध्यत्र થાય તેમાં यकार એ પોતે તો શબ્દ નથી, પણ इकारની જેમ બીજા શબ્દનો અંશમાત્ર છે. શબ્દના અમુક વર્ણોની આનુપૂર્વીમાંનો એક જ વર્ણ એ પોતે શબ્દ ન ગણાય. કાં તો એ એ શબ્દનો અપભ્રંશ ગણાય અથવા સાવ જુદો જ શબ્દ બની શકે, કારણ કે શબ્દ નિરવયવ છે.[૬૭] ઉપરાંત શબ્દ એકરૂપપણું ધરાવે છે, જુદા જુદા કાનરૂપી દેશ ભિન્ન હોય તેથી શબ્દ અનેક ન હોઈ શકે.[૬૮] વર્ણોના જે સંયોગવિભાગ કાયમ કરવામાં આવે છે અને જે દ્વારા શબ્દ અભિવ્યક્ત થાય છે તેને ' નાદ ' કહેવો જોઈએ,[૬૯] તેથી શબ્દના અવયવો હોઈ શકે નહીં. પાછળથી કુમારિલ ભટ્ટે વર્ણોને પણ નિત્ય માન્યા છે,[૭૦] પરંતુ શબરસ્વામીએ સ્પષ્ટ શબ્દોમાં ક્યાંય વર્ણોને ' નિત્ય ' કહ્યા નથી. છતાં એટલું ચોક્કસ છે કે શબ્દ અને અર્થના સંબંધના સંદર્ભમાં શબરસ્વામી અમુક ચોક્કસ આનુપૂર્વીમાં ગોઠવાયેલા વર્ણોને જ સાધુ શબ્દ તરીકે સ્વીકારે છે. ઉપરાંત તેના અવિચ્છિન્ન પ્રયોગમાં વ્યવધાન ક્યારથી આવ્યું અને અપભ્રંશ શબ્દોનો પ્રયોગ કોણે, ક્યારે, શા કારણે શરૂ કર્યો તેનું પગેરું શોધી શકાય તેમ નથી, એ કારણે તે શબ્દને અનાદિ માને છે. આ ઉપરથી એમ લાગે છે કે શબરસ્વામીએ શબ્દનિત્યત્વના સંદર્ભમાં વર્ણોની વિચારણા પર ખાસ લક્ષ આપ્યું નથી. વળી શબ્દમાં વર્ણોનું મહત્ત્વ અમુક આનુપૂર્વી દ્વારા અર્થ-બોધ કરાવવામાં છે અને ભાષાના સંદર્ભમાં તો શબ્દના કાયમી પ્રયોગનું મહત્ત્વ છે. જો વર્ણોની આનુપૂર્વીમાં ફેરફાર થાય તો શબ્દ દ્વારા અભિપ્રેત અર્થબોધ ન પણ થાય અને શબ્દનો કાયમી પ્રયોગ તો તેમાંના વર્ણોની આનુપૂર્વી યથાવત્ જાળવીને જ સચવાઈ રહે. શબરસ્વામીના ' શબ્દ 'ની વિભાવનામાં વર્ણોની અમુક આનુપૂર્વી દ્વારા અર્થબોધ કરાવવાની બાબત અનિવાર્યપણે સંકળાયેલી છે અને અર્થબોધક એકમ તરીકે વસ્તુમાં રહેલી ' આકૃતિ ' શબ્દના અધિષ્ઠાનરૂપ છે અને વર્ણોની અમુક આનુપૂર્વી દ્વારા એ આકૃતિ શબ્દને વસ્તુ સાથે સીધો સાંકળી આપે છે.

' નિત્યત્વ ' એ પદ શાબરભાષ્યમાં ચાવીરૂપ છે. મીમાંસાસૂત્ર ૧.૧.૬થી ૧.૧.૨૩માં શબ્દનિત્યત્વ અંગે ચર્ચા છે. આ સૂત્રોના ભાષ્યમાં શબ્દની નિત્યતાનું શબરસ્વામીએ ભારપૂર્વક પ્રતિપાદન કર્યું છે. ૧.૧.૧૨ના ભાષ્યમાં તે કહે છે કે જો શબ્દના નિત્યપણા અંગે સ્પષ્ટ હેતુ દ્વારા કથન કરી શકીએ તો તે ઉપરથી ફલિત થશે કે નિત્યતાના જ્ઞાનને આધારે ઉચ્ચા-રણના પ્રયત્ન દ્વારા શબ્દ અભિવ્યક્ત થાય છે. જો ઉચ્ચારણ પૂર્વે અભિવ્યક્ત ન હતો એમ માનીએ તો ઉચ્ચારણ દ્વારા અભિવ્યક્ત થાય છે એમ ફલિત થાય. બેમાંથી ગમે તે પક્ષ માનો તોપણ શબ્દ નિત્ય ઠરે છે.[૭૧] અમુક વર્ણાનુપૂર્વીવાળો સાધુ શબ્દ આ નિત્યત્વના સંદર્ભમાં એમના સતત પ્રયોગ સાથે સંકળાયેલો છે; અહીં ' શબ્દ 'ની વાત છે, નહીં કે પદ કે વર્ણોની. તેથી ' શબ્દ ' એક સાતત્યપૂર્ણ અર્થબોધક એકમ તરીકે રજૂ થયો છે. આ અર્થ-બોધક સાતત્યને લીધે જ અનેક ઠેકાણે અનેક લોકો દ્વારા અનેક વાર ઉચ્ચારાયેલ શબ્દ કાયમ અર્થબોધ કરાવતો રહે છે. ' આકૃતિ ' અંગેની સમજ આપતી વખતે તે શબ્દના આ નિત્યત્વને અનુલક્ષે છે એ તરફ શબરસ્વામીએ ધ્યાન દોર્યું છે, તેથી શબ્દને જે વિશેષણ લાગુ પડે છે તે ' આકૃતિ' ને પણ આપોઆપ જ લાગુ પડે છે. જો આ ન સ્વીકારીએ તો શબ્દ અને

આકૃતિ વચ્ચેનો સંબંધ 'ઔપપત્તિક' ન ઠરી શકે. છતાં શબરસ્વામીએ ફોડ પાડીને 'આકૃતિ'ને નિત્ય કહી નથી, કારણ કે શબ્દની જેમ તેને ઐકરૂપ્ય એ વિશેષણ લાગુ પાડ્યું નથી. તેથી અહીં એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય છે કે ઔપપત્તિક અને નિત્ય સંબંધવાળી 'આકૃતિ' સાથે 'શબ્દ'નો સંબંધ કયા પ્રકારનો છે? કુમારિલ ભટ્ટે તો 'નિત્ય'નો 'પરમાર્થનિત્ય' કે 'ત્રિકાલાબાધિત તત્ત્વ' એવો દાર્શનિક અર્થ કર્યો છે. પરંતુ શબરસ્વામીએ જે રીતે 'શબ્દ' અને 'આકૃતિ' વચ્ચેના સંબંધની વિભાવના રજૂ કરી છે તે જોતાં તે 'નિત્ય' શબ્દને 'કાયમપણું', 'સુસંગતતા', 'સ્થિરતા', 'સાતત્ય' એ વ્યાવહારિક અર્થોમાં પ્રયોજતા જણાય છે. આ સંદર્ભમાં આપણે રુએગ્ના નીચેના મંતવ્યને સમજવા જેવું છે[૭૨] "......that the linguistic theory comparable with नित्य will be comprehended more easily, if one translates the term नित्य by 'invariable' (and नित्यत्व by 'invariability') instead of 'permanent'." આ અર્થમાં જ શબ્દ સાથે આકૃતિનો સંબંધ ઔપપત્તિક હોવાનું અને આકૃતિ પ્રત્યયગ્રાહ્ય—ઓળખી શકાય તેવી ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય—હોવાનું શબરસ્વામીનું મંતવ્ય તર્કસંગત ઠરી શકે.

શબરસ્વામીની નિત્યત્વની વિભાવના શાબરભાષ્યમાં નીચે મુજબ સ્પષ્ટ થઈ છે :

"આઠ વખત 'ગાય' શબ્દ ઉચ્ચાર્યો" એવું લોકો કહે છે, નહીં કે 'આઠ 'ગાય' શબ્દો' એવું. જો એમ હોય તો તેથી શું ? આ લોકવચન ઉપરથી જણાઈ આવે છે કે (એકનો એક 'ગાય' શબ્દ વારંવાર ઉચ્ચારવામાં આવ્યો છે એવું) એ લોકો ઓળખે છે, અમે પણ ઓળખીએ છીએ, કેમ કે અમારી ઇન્દ્રિયો નબળી નથી પડી ગઈ. એ જ રીતે બીજા લોકો પણ ઓળખે છે કે 'આ એનો એ જ છે', ઓળખનારા જો ઓળખે છે તો તેમણે અમારી જેમ કહેવું જોઈએ કે 'બીજો નથી'... એ લોકો તેને 'સમાન' તરીકે નથી ઓળખતા. તો કેવી રીતે ? 'એનો એ જ છે' એ રીતે. અન્યપણું સ્પષ્ટ જણાઈ આવે તો 'ભ્રમ થયો એવું' કહેવાય, પણ આ 'અન્ય' હોવા અંગે પ્રત્યક્ષ કે બીજું કોઈ પ્રમાણ ઉપલબ્ધ નથી.[૭૩] આ ચર્ચામાં ખાસ નોંધવા જેવો મુદ્દો એ છે કે શબરસ્વામી શબ્દની ઓળખ કે પ્રતીતિ ઉપર આધાર રાખીને ચર્ચા કરે છે, અને શબ્દ આઠ વાર ઉચ્ચારવામાં આવે ત્યારે એ શબ્દ એકનો એક જ છે નહીં કે જુદા જુદા આઠ શબ્દો, એવી લોકોને પ્રતીતિ થાય છે એ બાબત ઉપર ખૂબ ભાર મૂકે છે. શબ્દને 'નિત્ય' માનવાના પાયામાં આ પ્રતીતિનો મુદ્દો જ મુખ્ય છે. એમાંના વર્ણો એના એ જ હોવાનું પણ શબરસ્વામી કહી શકે, કેમ કે વર્ણો શબ્દથી અલગ નથી, જ્યારે નાદ તો ક્ષણિક છે.

આ પ્રતીતિમાંના નિત્યત્વના સંદર્ભમાં જ એક બાજુ શબ્દ અને બીજી બાજુ એને લગતી બુદ્ધિવૃત્તિ તથા ક્રમ એ બે વચ્ચેનો ભેદ સ્પષ્ટ પરખાઈ આવે છે. ઉચ્ચારણક્રિયા અને બુદ્ધિવૃત્તિ એક પછી એક એમ ક્રમમાં આવે છે, છતાં શબ્દપ્રતીતિ વખતે એ શબ્દ એનો એ જ છે એવી પ્રતીતિ થવા માટે તેઓ કોઈ પ્રત્યક્ષ આધાર પૂરો પાડતા નથી, કેમ કે શબરસ્વામીના મંતવ્ય અનુસાર તો વર્ણોની સીધી પ્રતીતિ જ શબ્દ અંગેનું કાયમીપણું કે સાતત્ય દર્શાવે છે. શબ્દ જેમ એમાંના વર્ણોનો હરહંમેશ નિર્દેશ કરે છે તેમ બુદ્ધિવૃત્તિ અને

ઉચ્ચારણકર્મ કોઈ મૂર્ત પદાર્થનો હંમેશ નિર્દેશ કરે જ એવું જોવા મળતું નથી. આ ભેદ લક્ષમાં રાખીએ તો શબરસ્વામીને અભિપ્રેત નિત્યત્વના સંદર્ભમાં આ પ્રતીતિ કેટલું બધું મહત્ત્વ ધરાવે છે એ બરાબર સમજી શકાશે. શાબરભાષ્યમાંની નીચેની ચર્ચા ઉપરથી આ મુદ્દો વધુ સ્પષ્ટ થઈ જશે :

'ગઈ કાલના શબ્દનો નાશ થઈ ગયો હોવાથી આજનો શબ્દ જુદો છે' એવું કહો તો (અમારો જવાબ એ છે કે) એ નાશ પામ્યો નથી, કેમ કે એની અમને ફરીથી પ્રાપ્તિ થાય છે. હાજરાહજૂર મુહૂર્તને ન જોવાથી ફરીથી તે ઉપલબ્ધ થતાં તેને ઓળખનારા લોકો 'તે નાશ પામ્યું હતું' એવી કલ્પના નથી કરતા. જો એવી કલ્પના કરતા હોય તો (એક વખત નજરે પડીને વચ્ચે નજર બહાર ગયા બાદ) બીજી વાર નજરે પડતી માતા, પત્ની કે પિતાને (એના એ જ છે એમ) માની શકશે નહીં. ઉપલબ્ધ ન થાય એટલા ઉપરથી જ 'નથી' એમ જાણીને લોકો 'નાશ પામ્યું' એવી કલ્પના નથી કરતા. કોઈ જ પ્રમાણ દ્વારા હયાતી જણાતી નથી એવી ખાતરી થાય ત્યારે આપણે 'નથી' એવું સમજીએ છીએ. પ્રમાણ હાજરાહજૂર હોય છતાં પ્રમાણ નથી એવું ન બની શકે. ભ્રમ વગર 'છે' એવી જાણકારી મેળવીએ તો ક્યાંય પણ 'અભાવ' ન કલ્પી શકાય. અભાવ સાબિત ન થાય ત્યાં સુધી 'ભ્રમ થયો' એમ ન બની શકે. અભાવ તો સાબિત થયો નથી. તેથી ભ્રમ ન હોવાથી અભાવ હોઈ શકતો નથી.[૭૪] આ બધું આનુપૂર્વી દ્વારા સિદ્ધ થાય છે. તેથી પહેલાં શબ્દ ઉચ્ચાર્યો ન હોવાથી તેની ઉપલબ્ધિ નથી થતી એમ જાણવા છતાં તે 'નાશ પામ્યો' એવું જાણવું યોગ્ય ન ગણાય. આ મુદ્દાને વધુ તાદૃશ રીતે રજૂ કરતાં શબરસ્વામી કહે છે કે જેમ લોકો ઘરમાંથી બહાર જાય અને તેથી ઘરનાં બધાં માણસોને ન જુએ, પણ ફરીથી ઘરમાં પ્રવેશે ત્યારે તેમને જુએ છે; આમ છતાં 'અમે ફરીથી ઘરમાં પ્રવેશ કર્યો તે પહેલાં ઘરના બધા માણસો નાશ પામ્યા હતા' એવું નથી માનતા![૭૫] શબરસ્વામીએ આપેલું આવું તાદૃશ ઉદાહરણ પ્રતીતિનું મહત્ત્વ અને શબ્દના સંદર્ભમાં ભાષાની પ્રમાણભૂતતા સિદ્ધ કરવામાં તેની આવશ્યકતા – આ બે મુદ્દાઓને સ્પષ્ટ કરી દે છે. આ ઉપરથી એ ચોખ્ખું જણાઈ આવે છે કે શબરસ્વામીની શબ્દની વિભાવનામાં શબ્દની 'નિત્યતા'નો અર્થ તેની 'ત્રિકાલાબાધિત કૂટસ્થ નિત્યતા' એવો થતો નથી, અને શબરસ્વામીના અનુગામીઓએ જે ઉપરના દાર્શનિક અર્થમાં શબ્દનિત્યતાનું જે પ્રતિપાદન કર્યું છે એવા પ્રકારનો કોઈ સૈદ્ધાન્તિક અભિનિવેશ શબરસ્વામી પોતે જાતે શાબરભાષ્યમાં તો વ્યક્ત કરતા દેખાતા નથી. શબ્દનિત્યતાની શાબરભાષ્યમાંની વિભાવના તો ભાષામાંનું શબ્દનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ કરવાના અનુષંગે અભિવ્યક્ત થઈ છે, અને તેથી જ આ બધી ચર્ચાના અંતે શબરસ્વામી કહે છે કે જે લોકો બધા પદાર્થોનો દરેક ક્ષણે વિનાશ થતો હોવાનું માને છે તે લોકો પણ શબ્દનો વિનાશ થતો હોવાનું બોલી શકતા નથી. (દરેક પદાર્થનો) અંતે તો વિનાશ થાય છે એવું જોઈને તેઓ એવું માને છે, પણ શબ્દનો તો અંત કે વિનાશ થતો જણાતો નથી. 'તે' (એનો એ જ) એવી ઓળખ પડે છે (પહેલાં ઉચ્ચારેલો હતો તેના) 'જેવો' એવું અનુમાનને આધારે જણાય છે. અનુમાનથી બેસતો અંદાજ પ્રત્યક્ષ અનુભવની વિરુદ્ધમાં ઉદ્ભવી શકતો નથી અને પોતાનું કાર્ય સિદ્ધ પણ કરી શકતો નથી. તેથી (શબ્દ) નિત્ય છે.[૭૬] આ ચર્ચામાંનાં દીવા જેવાં સ્પષ્ટ અને ચોક્કસાઈભર્યાં

વિધાનો શબ્દની કૂટસ્થનિત્યતા સાબિત કરતાં નથી. શાબરભાષ્યમાંની ઉપરની ચર્ચા મૂળ સૂત્રના હાર્દરૂપે ભલે ન હોય, છતાં તેમાં 'શબ્દ એનો એ જ છે', તેને અનેક વાર ઉચ્ચારવા છતાં એ શબ્દની સંખ્યામાં ફેરફાર થતો નથી આ મૂળ મુદ્દો તો અભિપ્રેત છે જ અને મીમાંસા-સૂત્ર ૧.૧.૧૮થી આરંભાયેલા 'નિત્યસ્તુ......' એ સિદ્ધાન્તપક્ષના સમર્થનમાં संख्याभावात् [જૈ. મી. સૂ. –૧.૧.૨૦] એક વધુ હેતુ રજૂ કરે છે એ લક્ષમાં રાખવાનું છે અને એના સ્પષ્ટીકરણ માટે જ શબરસ્વામીએ આ સૂત્રોના શાબરભાષ્યમાં આ બધી ચર્ચા કરી છે. તેથી તાત્પર્ય એવું ફલિત થાય છે કે શબરસ્વામીએ સમજાવ્યા મુજબ તો શબ્દની 'નિત્યતા' દ્વારા તેની કાયમી કે સાતત્યવાળી ઇન્દ્રિયગ્રાહ્યતા ઉપર જ પૂર્વમીમાંસાદર્શન ભાર મૂકે છે, નહીં કે ઉત્તરકાલીન પૂર્વમીમાંસાદાર્શનિકોએ પ્રતિપાદિત કરેલી કૂટસ્થનિત્યતા ઉપર શબરસ્વામીને અભિપ્રેત આ 'નિત્યતા'ને તેમના 'न च शब्दस्यान्तो न च क्षयो लक्ष्यते' એ વિધાનને આધારે ભવિષ્યકાળવાચક અર્થપ્રક્ષેપણ કરીને આ 'કાયમીપણું' કે 'સાતત્ય'ના અર્થમાંથી 'ત્રિકાલાબાધિત કૂટસ્થનિત્યતા'ના અર્થમાં ન ઘટાવી શકાય. બિયાર્દુએ આ અંગે નીચે મુજબ નિર્ણય તારવ્યો છે : "With al rigour it seems to us that Śabar has shown in this way only one thing, the continuity of Śabda between two enunciations and not its eternity."૭૭

શબ્દના સતત અને કાયમી પ્રયોગથી થતા અનુભવને લીધે શબ્દને 'નિત્ય' કહ્યા વિના શબરસ્વામીને છૂટકો જ નથી. શબ્દની ઉત્પત્તિનું પગેરું શોધી કાઢવાની અશક્તિ અને શબ્દના પ્રયોગનો અંત આવતો નથી, તેમ જ અનુભવથી શબ્દ એનો એ જ છે એવી પ્રતીતિ થાય છે. આ હકીકતો શબરસ્વામીના 'શબ્દનિત્યતા'ના સિદ્ધાંત માટે પાયાની ગરજ સારે છે. અમુક શબ્દ અમુક અર્થ કે વસ્તુનો બોધ કરાવવાની કામગીરી બજાવે છે અને કાયમી ધોરણે આ કામગીરી બજાવવાનું અવિચ્છિન્ન પરંપરા દ્વારા ઊતરી આવ્યું છે. આ બધું જોતાં, શાબરભાષ્યમાં પ્રતિપાદિત કરેલી શબ્દની '[ન]ત્યતા' શબ્દપ્રયોગના સાતત્ય કે સ્થિરતાનો જ સંદર્ભ દર્શાવે છે, અને એ જ અર્થમાં આપણે 'नित्यः शब्दः' એ મીમાંસાસિદ્ધાંતને સ્વીકારવો જોઈએ.

સાથે સાથે એ પણ લક્ષમાં રાખવું જરૂરી છે કે શબરસ્વામીએ 'નિત્યતા'ની ચર્ચા શબ્દની લૌકિકતા, ઐહિકતા કે સાંસારિકતાના સંદર્ભમાં કરી નથી. આ અંગે ભાષ્યવિષયક કોઈ ગેરસમજ ન ઊભી થાય તે સારુ 'શબ્દ' અને (આકૃતિવિશેષયુક્ત) અર્થ વચ્ચેના ભેદ અંગે શબરસ્વામીનું મંતવ્ય યાદ રાખવા જેવું છે. 'શબ્દ' નિત્ય અને એકરૂપ છે. 'અર્થ' આકૃતિ સાથે સંકળાયેલો છે. શબ્દના 'ઐકરૂપ્ય' અને 'નિરવયત્વ' ઉપર ભાર મૂકીને શબરસ્વામી પૂર્વપક્ષીના, આકાશ કે વાયુના આધારે શબ્દ નિત્ય હોઈ શકે એવા, મતનું ખંડન કરે છે.૭૮ અહીં શબરસ્વામી સ્પષ્ટ રીતે શબ્દ 'એનો એ જ છે' એવી તેની સ્વરૂપગત એકરૂપતા ઉપર ભાર મૂકી, એ માટે શબ્દની આ એકરૂપતા અને નિત્યતા અંગે આકાશનો કોઈ આધાર અપેક્ષિત ન હોવાનું જણાવે છે. આકાશમાં રહેલો 'શબ્દ', ભલે

જુદાં જુદાં સ્થાનોમાં હોવાનું અનુભવાય છતાં, એનો એ જ હોય છે. અહીં શબ્દના તત્કાલીન શીઘ્ર અર્થબોધ માટે 'ઐક્યરૂપ'ના મહત્ત્વ ઉપર ભાર મુકાયો છે. શબ્દની આ પ્રકારની કાયમી અર્થબોધકતાના સ્વરૂપની 'નિત્યતા'ની ચર્ચા કરતી વખતે શબરસ્વામીએ શબ્દને 'નિરવયવ' તરીકે ઓળખાવ્યો છે. 'નિરવયવ' એટલે જેની અંદર સંયોગ કે વિભાગ ન હોય તેવો. શબ્દના ઉચ્ચારણમાં અવાજના ભેદો અનુભવાય તેથી કાંઈ શબ્દમાં અવયવો હોવાનું સૂચવાતું નથી. ઉચ્ચારણનો અવાજ મોટો કે નાનો હોય અર્થાત્ વાયુનો વ્યાપાર ઓછો વત્તો હોય છતાં શબ્દ એનો એ જ હોવાનું ઓળખી કાઢવામાં આવે છે. અવાજની ચઢ ઊતર કે ઓછાવત્તાપણાને 'નાદ' તરીકે ઓળખવો જોઈએ, નહીં કે 'શબ્દ' તરીકે. આમ શબરસ્વામી 'શબ્દ' અને 'નાદ' વચ્ચે ભેદ પાડે છે. તેથી જ વાયુના ઘટકોના સંયોગવિભાગ ઉપર આધારિત વર્ણરૂપ ઘટકોને આધાર ગણીને તે શબ્દમાં સંયોગવિભાગ સ્વીકારવાનું પૂર્વપક્ષીનું મંતવ્ય કબૂલ રાખવા સંમત નથી. શબ્દ અને નાદ વચ્ચેનો આ ભેદ જૈમિનીય સૂત્ર **नाद-वृद्धिः परा**[૧.૧.૧૭]માં વ્યક્ત થયો છે; એને જ શબરસ્વામીએ સ્પષ્ટ કર્યો છે. શબ્દને 'કાયમી' કે 'સાતત્યપૂર્ણ'ના અર્થમાં સ્વીકાર્યો હોવાથી શબરસ્વામી તેમાં વિભાગો કે એ વિભાગોનો સંયોગ નકારે છે અને શબ્દને 'નિરવયવ' કહે છે. આ રીતે શબ્દના 'ઐકરૂપ્ય' અને 'નિરવયવત્વ' એ ગુણધર્મો, શબ્દનું 'નાદ'થી અલગપણું અને શબ્દની સાતત્યપૂર્ણ એકસરખી કાયમી પ્રતીતિ, આ બધાના સંદર્ભમાં જ શબરસ્વામીએ શબ્દની 'નિત્યતા'નું પ્રતિપાદન કર્યું છે.

શબ્દ અને અર્થ કે વસ્તુ વચ્ચેના ભેદ અંગે પણ શબરસ્વામીએ કરેલાં કેટલાંક વિધાનો સમજવા જેવાં છે. '**दधि + अत्र**'માં ઇકારને સ્થાને યકાર થયો છે તેમાં ઇકારને પ્રકૃતિ અને યકારને વિકાર ગણી તે બંને વચ્ચે પ્રકૃતિવિકારભાવનો સંબંધ ન માની શકાય. ઇકાર અને યકાર એ બે શબ્દો જુદા છે. યકાર વાપરવો હોય ત્યારે લોકો ઇકાર વાપરતા નથી. જેમ કે, ચટાઈ ગૂંથવી હોય ત્યારે લોકો ખસના વાળાનો જ ઉપયોગ કરે છે, બીજી કોઈ વસ્તુનો નહીં.[૭૯] અહીં શબરસ્વામીએ યકાર અને ઇકાર એ બે વર્ણોને અલગ ગણાવી તેમની વચ્ચે પ્રકૃતિવિકારભાવ હોવાનું નકાર્યું છે; વૈયાકરણો અને નૈયાયિકોએ આ મંતવ્ય સ્વીકાર્યું છે.[૮૦] ઉત્પત્તિ વિષે જાણકારી ન હોવાથી જે વસ્તુઓની માત્ર હયાતી જ જાણમાં આવે છે તેમની બાબતમાં પણ જેમના વિનાશનું કારણ ઉપલબ્ધ થાય તો એવી કેટલીક વસ્તુઓની અનિત્યતા જાણી શકાય છે. જેમ કે નવું કપડું જોઈને, કેમ કે એને બનતું તો જોયું ન હતું અથવા તેવી વસ્તુઓનું રૂપ જ જોઈને અનિત્યતા જાણી શકાય છે. આ પટ તાંતણાઓના તાણાવાણારૂપ સંયોગથી બનેલો છે; તાંતણાઓનો સંયોગ નાશ થવાથી કે તાંતણાઓનો નાશ થવાથી કપડું નાશ પામશે એમ જાણી શકાય છે. પણ આ પ્રમાણેનું શબ્દની અનિત્યતાનું કારણ જાણવા મળતું નથી કે જેના વિનાશથી શબ્દ નાશ પામશે એવું જાણી શકાય.[૮૧] અહીં શબરસ્વામીના મતે આ **अनपेक्षत्वात्** (જૈ. મી સૂ. ૧.૧.૨૧)માં આ સ્વતંત્ર વિનાશકારણની અપેક્ષાના અભાવના મુદ્દા ઉપર ભાર મૂકવામાં આવ્યો છે. પરંતુ એમાં કોઈ ચોક્કસ કાળના સંદર્ભમાં 'ઉત્પન્ન થતો જણાયો' કે 'નાશ પામતો જણાયો' એ અર્થમાં આ વિચારણા થઈ નથી અર્થાત્ અમુક વર્ણોની આનુપૂર્વી ધરાવતો શબ્દ એ

સાદડીની માફક રચવામાં આવેલો નથી. આ ચર્ચામાં શબ્દના મૂળભૂત ગુણધર્મ અને સ્વભાવનો સંદર્ભ અભિપ્રેત છે. આના આધારે શબ્દને 'નિત્ય' સિદ્ધ કર્યો છે છતાં, ઉપર જોયું તેમ ખાસ યાદ રાખવાનું છે કે શબ્દનો પ્રયોગ કાયમી અને સાતત્ય ધરાવે છે એ અર્થમાં તે 'નિત્ય' છે, નહીં કે ત્રિકાલાબાધિત કૂટસ્થ નિત્ય. શબ્દનું આવું 'કૂટસ્થ નિત્ય' સ્વરૂપ હોવાનું સિદ્ધ કરવાનો પુરુષાર્થ ઉત્તરકાલીન મીમાંસક કુમારિલ ભટ્ટે (ઈ.સ. ૬૨૦-૬૮૦) અપરિવર્તનીય વર્ણોના સંદર્ભમાં આદર્યો. બાકી શબ્દના એકરૂપમાં કોઈ પરિવર્તન આવ્યું નથી કે આવતું નથી એ સંદર્ભમાં થયેલી શબ્દનિત્યત્વની ચર્ચા ઉપરથી આવી કૂટસ્થનિત્યતા નથી ફલિત થતી કે નથી સિદ્ધ થતી.

શબરસ્વામીએ કરેલી 'શબ્દ'ની ચર્ચા ઉપરથી ભાષાનો પ્રયોગ અને અર્થપ્રતીતિ વચ્ચેનો પારસ્પરિક સંબંધ અત્યંત સ્પષ્ટ થયો છે. આ અંગે શબરસ્વામીનાં નીચેનાં મંતવ્યો ખૂબ મહત્ત્વપૂર્ણ છે :

(૧) શબ્દ ઔપપત્તિક છે અર્થાત્ અર્થ સાથે આંતરિક સહજ સંબંધ ધરાવે છે; (૨) શબ્દ નિત્ય છે અર્થાત્ સ્વરૂપથી કાયમ રહે છે અને પ્રયોગમાં સ્થિરતા ધરાવે છે; (૩) શબ્દ અપૌરુષેય છે અર્થાત્ કોઈ મનુષ્યે એની રચના કરી નથી. શબ્દનું એકરૂપ્ય અને નિરવયવત્વ તેની એના એ જ તરીકેની ઓળખમાં કારણભૂત છે અને આ બે ગુણધર્મો તેના ઉપરોક્ત ત્રિવિધ સ્વરૂપનું સમર્થન કરે છે. એ ત્રિવિધ સ્વરૂપનું પ્રતિપાદન શબ્દના અવિચ્છિન્ન પારંપર્યના સંદર્ભમાં થયું છે. આ અર્થમાં શબ્દ સ્વયંસિદ્ધ કે સ્વયંભૂ છે, પદાર્થપ્રતીતિનો સહચારી છે અને અનુભવગમ્ય કે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય હોવાથી શ્રુતિથી વિરુદ્ધ નથી.

શબરસ્વામીની 'શબ્દ' અંગેની આ વિભાવના મીમાંસાના મૂળભૂત પ્રયોજન—નિ:શ્રેયસ અને અભ્યુદયાત્મક ધર્મ અંગેની જિજ્ઞાસામાં કર્મપ્રતિપાદક વેદવચન જ તેનો મૂળભૂત આધાર—સાથે સુસંગત છે, કેમ કે શબરસ્વામીનું એમાં શબ્દની કૂટસ્થનિત્યતા કરતાં વેદમાં શબ્દપ્રામાણ્ય સિદ્ધ કરવાનું પ્રધાન લક્ષ્ય છે. શબરસ્વામીએ વેદનું સર્વોપરી પ્રામાણ્ય પણ શબ્દની અર્થપ્રતિપાદનના સંદર્ભમાં ઔપપત્તિકતા, નિત્યતા, અપૌરુષેયતાના આધારે જ સિદ્ધ કર્યું છે. શબ્દનું મહત્ત્વ એ શબ્દ અને તેનાથી અભિહિત પદાર્થ વચ્ચેનું શુદ્ધ અને વાસ્તવિક સામંજસ્ય દર્શાવવામાં જ છે. શબ્દ ઔપપત્તિક, નિત્ય અપૌરુષેય, એકરૂપ અને નિરવયવ હોય તો જ આ નૈસર્ગિક સામંજસ્ય સચવાઈ રહે અને તે ક્યાંય ભ્રષ્ટ ન બને.

વૈદિક અને લૌકિક શબ્દ

શબરસ્વામી વેદને અદૃષ્ટના જ્ઞાન માટે, એકમાત્ર વિશ્વસનીય પ્રમાણરૂપે સ્વીકારે છે. અદૃષ્ટમાં ધર્મ, વૈદિક કર્મો અને તેમનાં ફળની પ્રાપ્તિ—આ ત્રણ પાસાંનો સમાવેશ થાય છે. આ કારણે શબરસ્વામીએ વૈદિક વિધિ તથા લૌકિક વિધાન અને શબ્દ તથા વેદ તરફ ખાસ લક્ષ આપ્યું છે. 'શબ્દ' અંગે તો તે સ્પષ્ટ શબ્દોમાં કહે છે કે જે લૌકિક શબ્દો છે, તે જ વૈદિક શબ્દો છે. એમના અર્થો પણ એના એ જ છે. આ રીતે હોય તો જ પ્રયોગવિધિ સંભવી શકે. જો તે જ શબ્દો અને તે જ અર્થો હોય તો જ. નહિતર તો શબ્દ જુદો હોવાથી અર્થની પ્રતીતિ ન થાય. માટે એક જ શબ્દ છે એમ માનવું જોઈએ.[62] તાત્પર્ય

કે વૈદિક અને લૌકિક એવા ભેદ શબ્દની બાબતમાં નથી અને એને લીધે વૈદિક અને લૌકિક એવી બે ભિન્ન ભાષાઓ હોવાનું કહેવું એ બરાબર નથી. એ જ રીતે વૈદિક અર્થો કે પદાર્થો અને લૌકિક અર્થ કે પદાર્થ એવા ભેદ પણ પાડવા શક્ય નથી. વેદમાંના શબ્દ અંગે એવું કોઈ વધારાનું લક્ષણ નથી. તેથી પ્રથમ દષ્ટિએ તે એમ જ લાગે છે કે વૈદિક વિધાન અને લૌકિક વિધાન વચ્ચે શબ્દની દષ્ટિએ કોઈ મહત્ત્વનો ભેદ ન હોઈ શકે. છતાં વેદ અને સ્મૃતિ વચ્ચે ખૂબ મોટો ભેદ રહેલો છે. શબરસ્વામી તો અર્થપૂર્ણ વિધાનના સંદર્ભમાં જ કહે છે કે વૈદિક અને લૌકિક શબ્દ વચ્ચે કોઈ ભેદ નથી એ વિધાન અર્થપૂર્ણ હોઈ શકે, પણ પ્રામાણિક જ હોય તેવું ન પણ બને.

અર્થબોધક ભાષા

શબરસ્વામી કહે છે કે પદો તો પોતપોતાનો પદ-અર્થ કહીને કામ કરતા અટકી જાય છે. ત્યાર બાદ, પદોના અર્થો સમજાઈ જતાં, વાક્યના અર્થનો બોધ કરાવે છે.[૮૩] આ રીતે શબ્દો પોતે એક જ અર્થનો બોધ કરાવતા હોઈ શબરસ્વામીના મતે વૈદિક કે લૌકિક એ બંને પ્રકારનાં વિધાનો અર્થયુક્ત હોય છે. આની સ્પષ્ટતા કરતાં શબરસ્વામી કહે છે કે જેમાં 'ધોળો' કે 'કાળો' એમ ગુણની પ્રતીતિ થાય છે ત્યાં એ શબ્દ ગુણવાળો અર્થ દર્શાવવા સમર્થ બને છે. તેથી ગુણવાળાની બાબતમાં અર્થબોધ થાય એવું ઇચ્છનારા કેવળ ગુણવાચક શબ્દ ઉચ્ચારે છે. એમનો ઇચ્છિત અભિપ્રાય સફળ થશે. વિશિષ્ટ અર્થનો બોધ એ જ વાક્યનો અર્થ છે.[૮૪] આ ઉપરથી એમ ફલિત થાય છે કે, શબ્દનો અલગ સ્પષ્ટ પ્રતીત ન થતો હોય કે વાક્યનો પદાર્થ તેમાંના વિશેષણયુક્ત અને વિશેષણવાચક શબ્દો કરતાં જુદો હોય તો વાક્યના પદાર્થની પ્રતીતિ થવી શક્ય નથી.

પછી શબરસ્વામી કહે છે કે જે વ્યક્તિ પદનું ઉચ્ચારણ કર્યા વિના પણ શુક્લતા—ધોળાપણું—ઓળખી શકે છે તે ધોળા ગુણવાળા પદાર્થને પણ ઓળખે છે જ. તેથી પદાર્થની ઓળખ થવાથી વાક્યનો અર્થ સમજાય છે; એને પદોના સમુદાય સાથે સંબંધ નથી.[૮૫] આ રીતે જ્યાં કેવળ પદાર્થનો પ્રયોગ પણ સપ્રયોજન હોય છે કે અનર્થક હોતો નથી ત્યાં વાક્યાર્થ સામાન્ય શ્રવણ થતાંવેંત જ સમજાઈ જાય છે. આ વાત સ્વીકારીએ તો 'બીજા ગુણનો નિષેધ એ શબ્દાર્થ નથી' એ દોષ પણ દૂર થઈ જશે. અહીં શબરસ્વામીએ 'શબ્દ' શબ્દ 'પદ'ના અર્થમાં પ્રયોજ્યો છે, પરંતુ શાબરભાષ્યમાં એકંદરે જોતાં તેમણે 'પદ' ઉપર બહુ લક્ષ ન આપતાં વાક્યાર્થના સંદર્ભમાં જ 'શબ્દ'ના મહત્ત્વનો વિચાર કર્યો છે. શબ્દો કોઈ એક વસ્તુને અનુલક્ષીને સાર્થક એકમનું અભિધાન સ્વ-અર્થની સાથે સાંકળીને કરે ત્યારે જ તે 'વાક્ય' બને છે. વસ્તુ અને વાક્યાર્થ વચ્ચેનો સંબંધ ભાવનાને લીધે છે, આના અનુસંધાનમાં બિયાર્દ્યૂ કહે છે કે, "What is always important is that *ākṛti* is never knoown alone, but is always known with the individual or t e.individulas, that structures it. . . .One could say, taken separately that, the word denotes all the individuals of the same *ākṛti* (i.e. consequently of the same class), while the sentence has to limit its intrinsic value (portee).[૮૬]

106922

શબરસ્વામીએ શબ્દને વાક્યનો વિશિષ્ટ અર્થ પ્રત્યાયક એકમ ગણ્યો છે, એ ઉપરથી અર્થપૂર્ણ ભાષામાં શબ્દનું મહત્ત્વ કેટલું પાયાનું છે તે સ્પષ્ટ થાય છે. શબ્દ પદાર્થની સાથે પ્રામાણિક કે યથાર્થ સંબંધ ધરાવતો હોય તો જ અર્થપૂર્ણ વાણી સંભવે છે. તાત્પર્ય કે શબરસ્વામીના મંતવ્ય અનુસાર અર્થપૂર્ણ વાક્ય એ શબ્દ અને આકૃતિ સમાન વિધાયક સ્તરે રહેલાં હોવાનું પ્રબળ નિદર્શન કરે છે; એમાં એવી કોઈ માનવીય અસર કે દખલગીરી નથી હોઈ શકતી જે વાક્યના સ્પષ્ટ થયેલ પદાર્થને નષ્ટ કરે. શબ્દ પદાર્થના યોગ્ય સંદર્ભમાં ઓળખાય નહીં કે પ્રયોક્તા માનસિક ખામી ધરાવતો હોય તો વાક્યનો અર્થ અવળો સમજાય એવું બને. પણ એ અર્થભ્રાન્તિ વાક્યને લીધે નથી થતી; વાક્ય તો પદોના જૂથ તરીકે એક પૂર્ણ જૂથ હોય છે. જો એ શબ્દજૂથ એક એકમ ન બને તો વાક્ય કહેવાય જ નહીં. ખરું જોતાં તો માનવીય અસરને લીધે વાક્યના, વાસ્તવિકતાને અનુસરીને કાંઈક અભિવ્યક્તિ કરવાના કાર્યમાં કોઈ દખલગીરી થઈ શકતી નથી. તેથી મનુષ્યો સાચા શબ્દ કે વાક્યનો બોધ કરાવી શકે; છતાં તેના અર્થબોધક કાર્યને કોઈ ઉથલાવી કે પલટાવી શકે નહીં.

યથાર્થ ભાષા

વસ્તુ સાથેના તેના કુદરતી અને ઔપપત્તિક સંબંધ બાબતે શબ્દ મનુષ્ય પર આધાર રાખતો નથી, અને વસ્તુ સાથેના અર્થપૂર્ણ સંબંધ માટે શબ્દ એ વાક્યનો પાયો છે, તેથી શબરસ્વામી ભાષાના સંદર્ભમાં શબ્દની પ્રસ્તુતતા ઉપર પ્રકાશ પાડતાં કહે છે કે શબ્દ નિત્ય હોવો જોઈએ. કેમ ? દર્શન પારકા માટે હોવાથી, દર્શન એટલે ઉચ્ચારણ. તે પરાર્થ અર્થાત્ બીજી વસ્તુને ઓળખાવવા માટે હોય છે.[૮૭] આ કારણે વાસ્તવિક પદાર્થો પ્રત્યે પોતાના પ્રતિભાવો દર્શાવવા હોય ત્યારે મનુષ્ય પદાર્થ સાથે યોગ્ય સંબંધ ધરાવતા અર્થોવાળા શબ્દો પ્રયોજીને ભાષા દ્વારા એ કાર્ય સાધે છે. જેમ કે, કોઈ માણસ ગાયને જુએ છે ત્યારે 'ગાય' એ વસ્તુ પ્રત્યેનો પ્રતિભાવ 'ગાય' શબ્દના પ્રયોગ સાથે એકરૂપતા ધરાવે છે અને એથી ઊલટું, શબ્દ અને અર્થ એકસાથે હયાત હોય છે. શબરસ્વામીના મતે આ પ્રયોગની એક સળંગ પરંપરા ઊતરી આવેલી હોય છે, અને આપણે તો એ પરંપરાનું માત્ર સમર્થન જ કરતા હોઈએ છીએ. શબરસ્વામી વસ્તુની વાસ્તવિકતાને તેના સંબંધિત શબ્દ સાથે સાંકળે છે અને એ વસ્તુનું જ્ઞાન શબ્દ દ્વારા થાય છે એ હકીકત ઉપર ભાર મૂકે છે. પુરુષ દ્વારા ઉચ્ચારિત શબ્દથી જે જ્ઞાન થાય છે તેના મિથ્યાપણાની આશંકા થઈ શકે છે, કેમ કે તે અવસ્થામાં એ બીજાનું જ્ઞાન હોય છે. પરંતુ (અપૌરુષેય) શબ્દ કહે ત્યારે એનું જ્ઞાન કેવી રીતે મિથ્યા હોઈ શકે ? કેમ કે એ વખતે બીજા કોઈ પુરુષ પાસેથી જ્ઞાનની ઇચ્છા આપણે કરતા નથી. આપ (=પૂર્વપક્ષી) પણ '(અર્થનું) કથન કરે છે' એમ કહો છો અર્થાત્ બોધ કરાવે છે, જાણનારા વ્યક્તિના જ્ઞાનનું નિમિત્ત બને છે. શબ્દ નિમિત્તભૂત હોય ત્યારે પોતે જ જાણે છે, તેથી 'આ એમ નથી' એવું છેતરામણું કેવી રીતે બોલી શકાય ?[૮૮]

અહીં ભાષામાંની યથાર્થ વાણી સાથે નહીં, પણ **એકંદરે ભાષા અને શબ્દની પ્રમાણભૂતતા** અંગે સાચા જ્ઞાનના સંદર્ભમાં શબરસ્વામીને નિસ્બત છે. સાચા જ્ઞાનના પ્રમાણભૂત મૂળ સ્રોત તરીકે યથાર્થ વાણીમાંના 'શબ્દ'ની વિચારણા એ કેન્દ્રભૂત મુદ્દો છે.

આદિસ્વરૂપે શબ્દ એ પ્રમાણભૂત હોવાનું કહેવામાં આવ્યું છે, કારણ કે મનુષ્યની અસરથી અલગ રીતે શબ્દ પ્રમાણભૂત અને યથાર્થ છે. એ મનુષ્યથી સ્વતંત્ર છે અર્થાત્ અપૌરુષેય છે.

શબ્દ પોતે જ બોલે છે; કહેવાનું હોય તે ભૂલચૂક વગર કહે છે. શબ્દ ઉપર સંપૂર્ણતઃ નિર્ભર રહેનારું જ્ઞાન, પ્રતીતિની જેમ, પ્રમાણભૂત છે. શબરસ્વામીએ કોઈ પણ જ્ઞાનની આંતરિક યથાર્થતા અંગેનું વિધાન સાબિતીના સિદ્ધાંત ઉપર નહીં, પણ મિથ્યાત્વના સિદ્ધાંત પર આધારિત હોવાનું માન્યું છે. જ્ઞાનની યથાર્થતા એના સમર્થનમાં વૈધાનિક પુરાવા દ્વારા નહીં, પણ એને મિથ્યા ઠરાવવાની અશક્યતા ઉપર આધાર રાખે છે.[૮૯] આ રીતે એ લક્ષમાં રાખવાનું છે કે જ્ઞાન તો મૂલતઃ યથાર્થ હોય છે, કારણ કે તે પ્રત્યક્ષ ઉપર આધારિત હોય છે, અને પ્રત્યક્ષ તો ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય વસ્તુ સાથે સંકળાયેલું હોય છે; એમાં ઇન્દ્રિયોની અવિકલતા અપેક્ષિત હોય છે. અન્ય વિષયો સાથે ઇન્દ્રિયોનો સંયોગ થવાથી જે અન્ય જ્ઞાન ઉદ્ભવે છે તે પ્રત્યક્ષ નથી હોતું (તેથી છીપમાં આભાસિત થતી ચાંદીનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ નથી)...... પ્રયત્નપૂર્વક શોધવામાં આવે છતાં કોઈ દોષ જાણવામાં ન આવે ત્યારે પ્રમાણના અભાવે તે જ્ઞાન દોષરહિત છે એમ માનીએ છીએ. તેથી જેનું કરણ (= ઇન્દ્રિયો કે મન) દોષવાળું હોય અને જે બાબતમાં મિથ્યા તરીકેની પ્રતીતિ થાય છે તે જ ખોટું જ્ઞાન છે, નહીં કે અન્ય.[૯૦]

દા.ત. **પરિમાણમાંના પદાર્થોની** બાબતમાં તો ઇન્દ્રિયસંનિકર્ષ સીધો થતો હોવાથી આ વાતની ઉપર ખાસ નોંધ લેવામાં આવી છે. તેમ છતાં શબ્દ ઉપર આધારિત જ્ઞાન બાબતે, ઇન્દ્રિયોના દોષરહિતપણાની અપેક્ષા રાખીને, આ પરિસ્થિતિ વિધાનના જ્ઞાનને પણ લાગુ પડે છે. કોઈક વાર માનસિક આઘાતથી પણ એવી અવસ્થા આવી જાય છે જેમાં પદો ઉચ્ચારવામાં આવ્યાં હોય છતાં પદાર્થ અંગે નિશ્ચય થતો નથી આવા સમયે વાક્યાર્થનું પૃથક્પણું ન હોત તો તેનું જ્ઞાન ન થાત.[૯૧]

ઉપરાંત, શબરસ્વામીના માનવા મુજબ શબ્દ **પોતે જ બોલે છે** અર્થાત્ વિપર્યય કે મિથ્યાપણા વગર તે પદાર્થનું જ્ઞાન કરાવે છે. ઔપપત્તિક સંબંધે શબ્દ પદાર્થ સાથે સીધો સંબંધ ધરાવે છે. તેથી જ્ઞાનનો વિષયભૂત પદાર્થ કારણભૂત કરણમાં કશો લોપ ન હોય એવા સ્તરે રહેલો છે, કેમ કે બંનેનો સંબંધ નિત્ય અને અપૌરુષેય છે. તેથી શબ્દ બોલે ત્યારે તે પ્રમાણિક અને યથાર્થ રીતે કહેવાનું કહી દે છે. એમાં શરત એટલી જ છે કે જેને એ બોધ કરાવવા માગતો હોય તેનું કરણ દોષરહિત હોવું જોઈએ અને તે શબ્દને ઓળખી શકતો હોવો જોઈએ. શબ્દ દ્વારા ઉદ્ભવતું જ્ઞાન ભૂલભરેલું કે અભાવાત્મક નથી હોતું અને તે વિપરીત ઠરતું નથી.[૯૨] તેથી કેવળ શબ્દ ઉપર આધારિત વિધાન અંગે શબરસ્વામી કહે છે કે આ કારણે તે પ્રમાણરૂપ છે, કેમ કે એ બીજા કોઈની અપેક્ષા રાખતું નથી. આમ હોવાથી બીજા જ્ઞાન કે બીજા કોઈ પુરુષની અપેક્ષા રહેતી નથી. એ તો ખુદ જ્ઞાન પોતે જ છે.[૯૩] પ્રમાણના આ સ્વરૂપ અંગેની શબરસ્વામીની સૂઝ એ વાત ઉપર નિર્ભર છે કે શબ્દ અર્થ સાથે ઔપપત્તિક સંબંધ ધરાવવામાં સ્વતંત્ર છે, અને પ્રમાણ તરીકે પ્રત્યક્ષનો અભાવ

છે અને બીજાં પ્રમાણો કરતાં પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ વધુ બળવાન છે. અભાવ એ પ્રમાણના અભાવ-રૂપ છે. 'નથી' એ કથન પદાર્થના સંનિકર્ષ ન હોવાનો બોધક છે,[૭૪] પ્રત્યક્ષ પ્રમાણનો અભાવ છે અને બીજાં પ્રમાણો તો પ્રત્યક્ષની અપેક્ષા રાખે છે.[૭૫] જો પ્રમાણો પાંચ જ હોત તો 'શબ્દ' પ્રમાણરૂપ ન હોત. ખરું જોતાં તો જેના જેના દ્વારા યથાર્થ જ્ઞાન થાય તે તે પણ પ્રમાણ છે. શબ્દ દ્વારા પણ યથાર્થ જ્ઞાન થાય છે, તેથી શબ્દ પણ પ્રમાણ છે, જેમ પ્રત્યક્ષ છે તેમ જ.[૭૬]

આ રીતે શબ્દ અને તેના અર્થ વચ્ચે **ઔત્પત્તિક—નિત્ય-અપૌરુષેય સંબંધ** સચવાઈ રહે અને આ યોગ્ય સંબંધમાં કોઈ વિરોધ ન આવી શકે, તો શબ્દ શુદ્ધ હોઈ તે નિઃસંશય પ્રમાણરૂપ છે; શબ્દ અને અર્થમાં કોઈ દોષ નથી. આ રીતે આ સંબંધ શબ્દ દ્વારા થતા કોઈપણ જ્ઞાન માટે હેતુભૂત છે અને એ કદી ખોટું પડતું નથી. આ જ અર્થમાં શબ્દ બોલે છે અને કશાકનો બોધ કરાવે છે.

વૈદિક 'ચોદના' અર્થાત્ **વિધિવાક્ય** ક્રિયામાં પ્રેરનારું વચન હોય છે, અને તે દ્વારા શબ્દનું યથાર્થ જ્ઞાન થાય છે. આ વિધિવાક્ય અર્થયુક્ત શબ્દોનું બનેલું હોય છે અને તેનો ઉદ્ભવ બીજી કોઈ રીતે થયેલો ન હોવાથી તેમાં ભૂલને માટે અવકાશ નથી. શબરસ્વામી આ પાયાનો દૃષ્ટિકોણ લક્ષમાં રાખીને જ કહે છે કે 'ચોદના' જ ભૂતકાલીન, વર્તમાનકાલીન અને ભવિષ્યકાલીન સૂક્ષ્મ, પરોક્ષ, દૂરના એવા પદાર્થનો બોધ કરાવવા શક્તિમાન છે, નહીં કે બીજી કોઈ ઇન્દ્રિય...(ચોદના)— 'કહે છે' એનો અર્થ છે— કહેવામાં આવે છે, બોધ કરાવે છે, બોધ થવામાં નિમિત્તરૂપ બને છે. જેના નિમિત્ત થવાથી બોધ થાય છે, તે બોધ કરાવે છે. જો વિધિવાક્ય હોવાથી 'અગ્નિહોત્રને લીધે સ્વર્ગ મળે છે' એવું જાણવા મળે તો 'એવું નથી' એમ કેવી રીતે કહેવાય? અને 'એવું નથી' એ કેવી રીતે જાણવામાં આવે છે? 'હયાતી ન ધરાવનારા પદાર્થનો બોધ કરાવે છે' એવું કહેવું તે તો વદતોવ્યાઘાત કહેવાય.[૭૭]

શબરસ્વામી 'ચોદના'ને—વિધિવાક્યને—પ્રમાણરૂપ માને છે, કેમ કે તેને ખોટું ઠરાવી શકાતું નથી. શબ્દ ઉપર જ આધારિત હોઈ તે, દોષ કે વિપર્યય વિના, અર્થબોધ કરાવે છે. એમાં વચ્ચે બીજો કોઈ પૌરુષેય આધાર લેવો પડતો નથી. જ્યારે એને કોઈ રીતે ખોટું ન ઠરાવી શકાય ત્યારે જ વિધિવાક્ય પ્રમાણરૂપ ઠરે. એમાં પૂર્વના અનુભવની સ્મૃતિનું નવેસરથી સ્મરણ સંકળાયેલું છે. દૃષ્ટ પરિમાણ ઉપર આધારિત અનુભવને લગતો નિર્દેશ પ્રમાણભૂત હોય છે. કેવળ સ્મૃતિ પ્રમાણરૂપ નથી, પણ જેનું પૂર્વે કદી દર્શન ન થયું હોય તેવી સ્મૃતિ સંભવતી નથી.[૭૮] એ તો એક વિધાનનું પુનરુચ્ચારણ કહેવાય. સ્મૃતિ કશું જ નવું કહેતી નથી. અજાણી બાબતની જાણકારી આપવી એને જ 'વિધિ' કહેવામાં આવે છે.[૭૯]

ઉપરની શરતો પૂરી થતી હોય તો વિધિવાક્ય કદી ખોટું ઠરતું નથી અને દોષ માટે બહારનું કોઈ કારણ ન હોવાથી તે શબ્દપ્રામાણ્યની કસોટીમાં પાર ઊતરે છે. તેથી '**શબ્દ**'નું બનેલું હોઈ વૈદિક વિધિવાક્ય અર્થવાન્ અને અદોષ હોય છે. શબ્દ જેમાં અર્થબોધ ન કરાવતો હોય તેવું—અર્થાત્ દોષ વગરનો અર્થબોધ ન થતો હોય તેવું—કોઈ જ વિધિવાક્ય

હોતું નથી. વિધિવાક્યને કોઈ જ માનવીય અનુભવ ખોટું ઠરાવી શકતો નથી. એ અતિશય વિશ્વસનીય હોય છે, કારણ કે એમાં કોઈ જ બાહ્ય અસરની દખલગીરી હોતી નથી કે એને વિપરીત સિદ્ધ કરી શકાતું નથી. આથી એ યથાર્થ જ્ઞાન ઠરે છે. વિધિવાક્ય એ શુદ્ધ શબ્દ છે, પ્રમાણરૂપ છે. અદષ્ટ પરિમાણમાંના પદાર્થને જાણવા માટે શબ્દપ્રમાણ સિવાય બીજું કોઈ સાધન નથી અને વેદમાં અદષ્ટ પરિમાણના પદાર્થોનું નિરૂપણ છે.

તેથી શબરસ્વામી કહે છે કે સંપૂર્ણ વૈદિક સાહિત્યમાં 'ચોદના'—વિધિવાક્ય—એ પ્રાથમિક પ્રમાણભૂત વિભાગ છે અને એનો સીધો સંબંધ માનવીની ક્રિયા સાથે છે અર્થાત્ ક્રિયામાં પ્રેરનાર વચનને 'ચોદના' (= વિધિવાક્ય) કહે છે.[૧૦૦] અહીં પ્રશ્ન થાય કે વિધિપરક ન હોય તેવાં વેદવચન પણ પ્રમાણરૂપ ગણાય કે ન ગણાય? વળી તે અપૌરુષેય પણ ગણાય કે ન ગણાય? પૂર્વપક્ષી તો એમ જ કહે છે કે વેદો તો નજીકના કાળમાં રચાયેલા હોઈ અર્વાચીન કાળની રચનાઓ છે,[૧૦૧] કેમ કે મંત્રોની સાથે ઋષિઓનાં નામો સંકળાયેલાં છે. આના જવાબમાં શબરસ્વામી કહે છે કે અમે પહેલાં કહી ચૂકયા છીએ કે વેદાધ્યયન કરનારની પૂર્વે શબ્દની હયાતી હતી જ.[૧૦૨] મંત્રોની સાથે ઋષિઓનાં નામો સંકળાયેલાં છે તેનું અસાધારણ અધ્યાપન કરનાર તરીકે પણ હોય છે, નહીં કે કર્તા તરીકે. જે કર્તા ન હોય તેના નામ ઉપરથી પણ શાખાને નામ આપવામાં આવ્યું હોય છે. ઉત્તમ રીતે પ્રવચન એટલે કે અનન્ય સાધારણ અધ્યાપન, કઠ વગેરે દ્વારા કરવામાં આવ્યું હશે. એ રીતે પણ નામ જોડીને કથન કરવામાં આવે છે. કહે છે કે વૈશંપાયન બધી શાખાઓના અધ્યેતા હતા, જ્યારે કઠે કેવળ આ (કાઠક) શાખાનું જ અધ્યાપન કરાવ્યું.[૧૦૩] વળી શબરસ્વામીના મતે કોઈ જ ઐતિહાસિક પુરુષનું નામ વેદમાં નિર્દેશવામાં આવ્યું નથી. 'શ્રુતિ–સામાન્ય માત્ર' અર્થાત્ સાંભળવામાં સરખું જણાતું હોય, તેટલા ઉપરથી ઐતિહાસિક નામનિર્દેશ માનવો ઠીક નથી. 'પ્રાવાહણિ' એમ (પુરુષ-વિશેષનો) નામનિર્દેશ છે એવું કહેતા હોય તો તે (બરાબર) નથી. પ્રવાહણ નામનો પુરુષ હોવાનું સિદ્ધ થતું નથી. પ્રવાહણનો પુત્ર તે 'પ્રાવાહણિ' એમ પણ નથી. 'પ્ર' શબ્દ પ્રકર્ષના અર્થમાં જાણીતો છે અને वह्‌ ધાતુ 'પહોંચાડવું' એ અર્થમાં. આ એનો સમુદાય ક્યાંય જાણીતો નથી. ઈકાર તો જેમ અપત્ય અર્થમાં જાણીતો છે તેમ કર્તૃવિશિષ્ટ ક્રિયાના અર્થમાં પણ જાણીતો છે. તેથી 'જે ઉત્કૃષ્ટ રીતે વહન કરાવે છે તે પ્રાવાહણિ' એમ અર્થ થાય છે.[૧૦૪]

શબરસ્વામી **વેદના પુરુષકર્તૃત્વના વિચારનો જ અસ્વીકાર કરે છે** અને વિધિવાક્યો એ જ વેદનું પ્રયોજન હોવાનું જણાવે છે, અને દરેક વિધાનનો વિધિ સાથે વિશિષ્ટ સંબંધ રહેલો છે. તેથી वनस्पतयः सत्रमासत । કે सर्पाः सत्रमासत । એવાં વાક્યો પણ અર્થસભર હોય છે, નહીં કે અનુપપન્ન (= તર્ક દૃષ્ટિએ અસંગત). શબરસ્વામી કહે છે કે આવાં વાક્યોમાં તો યજ્ઞની પ્રશંસા કરવામાં આવી છે કે અચેતન એવી વનસ્પતિઓએ પણ આ યજ્ઞનું અનુષ્ઠાન કર્યું, પછી વિદ્વાન બ્રાહ્મણો કરે તેમાં નવાઈ શી?[૧૦૫] વળી, આ વિધિવાક્યો પરસ્પર સંબંધ અર્થે જોડાયેલાં હોય છે.[૧૦૬] સમગ્ર વેદ પ્રમાણરૂપ હોવા અંગે શબરસ્વામી કહે છે કે વેદો દોષરહિત મિત્ર જેવા સુપ્રતિષ્ઠિત ઉપદેશરૂપ છે. તેમના વિષે એ

ગાંડા કે બાળકોના વાક્ય જેવા હોવાની શંકા શી રીતે થઈ શકે ?[૧૦૭] વૈદિક વાક્યોને વિધિ, અર્થવાદ, મંત્ર અને નામધેય એ ચાર પ્રકારનાં ગણવામાં આવે છે. એમાંથી 'વિધિ'માં વિધિ અને નિષેધ બંનેનો સમાવેશ થઈ જાય છે એમાંથી પ્રથમ પ્રકારનાં વેદવાક્યો જ સત્ તત્ત્વના અદૃષ્ટ પરિમાણનો સીધો સંદર્ભ દર્શાવી પદાર્થનો નિર્દેશ કરે છે. જેમ કે ધર્મ કે અપૂર્વ. બીજા બધા પ્રકારોનાં વેદવાક્યો વિધિવાક્યોનાં પૂરક કે સહાયક છે અને તેમની સાથે સંકળાયેલાં છે. તેથી સમગ્ર વેદ પ્રમાણરૂપ છે, કેમ કે શબ્દ તરીકે તે અપૌરુષેય છે પુરુષે બોલેલા વચન સાથે મળતું આવતું હોવાથી વેદવચન ખોટું છે એવું અનુમાનના નિર્દેશ ઉપરથી જણાય છે, પરંતુ વેદવચનથી થતું જ્ઞાન તો પ્રત્યક્ષ છે. પ્રત્યક્ષવિરોધી અનુમાન પ્રમાણરૂપ ન બની શકે.[૧૦૮] શબરસ્વામી ખાસ ભાર મૂકીને કહે છે કે વૈદિક વચન પદાર્થના બોધ ઉપર આધારિત હોવાથી તે કદી ખોટું કરતું નથી: એમાં કોઈ માનવીય દખલગીરી હોઈ શકતી નથી. તેથી વેદવાક્ય પ્રમાણરૂપ છે, જ્યારે લૌકિક વાક્ય એવું ન પણ હોઈ શકે.

વૈદિક 'શબ્દ' અદૃષ્ટ પરિમાણને લગતી સત્તાનો પ્રમાણરૂપ યથાર્થ બોધ કરાવે છે. લૌકિક શબ્દ આ કસોટીએ ઊણો ઊતરે છે, તેથી વેદ પ્રમાણરૂપ છે અને એ યુગે યુગે અવિચ્છિન્ન પરંપરાથી ઊતરી આવેલ છે, નહીં કે અમુક એક વ્યક્તિમાંથી. શબરસ્વામી કહે છે કે ઉપદેશ અજ્ઞાનપૂર્વક પણ હોય છે. અજ્ઞાન ન હોય ત્યારે વેદજ્ઞાનપૂર્વક પણ ઉપદેશ હોય છે. ઉપરાંત, પુરુષે ઉચ્ચારેલા વચન ઉપરથી 'આ પુરુષ આમ જાણે છે' એવું જ્ઞાન થાય છે, નહીં કે 'આ બાબત આમ જ છે' એવું. કોઈક જ્ઞાન પુરુષે કરેલ ઉચ્ચારેલા વચનથી વિપરીત પણ હોય છે. પરંતુ વેદવચન મિથ્યા હોવા અંગે કોઈ પ્રમાણ મળતું નથી.[૧૦૯]

પૌરુષેય વાણી પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ ઉપર અવલંબતી હોય ત્યારે સત્ તત્ત્વના દૃષ્ટ પરિમાણને લગતી હોય છે ત્યાં સુધી પ્રત્યક્ષ અનુભવમૂલક હોવાથી યથાર્થ કે પ્રમાણરૂપ હોઈ શકે છે. પરંતુ અદૃષ્ટ પરિમાણનું આકલન તો પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ કે ઇન્દ્રિયોના અનુભવ દ્વારા થઈ શકતું નથી, તેથી અદૃષ્ટ પરિમાણમાંના પદાર્થ સાથે પૌરુષેય વાણીનો સીધો સંબંધ સંભવી શકતો નથી. આ કારણે એ ક્ષેત્રમાં કેવળ શબ્દ જ વેદ જ પ્રમાણરૂપ છે. આ શબ્દપ્રમાણને અનુસરતું લૌકિક કે પૌરુષેય વચન એ પ્રત્યક્ષ ઉપર આધારિત અનુમાનતુલ્ય હોઈ પ્રમાણરૂપ છે. વેદવચન અને પૌરુષેય વચન વચ્ચે કોઈ વિરોધ ન હોય તો પૌરુષેય વચન પણ પ્રમાણરૂપ છે. છતાં વૈદિક અને લૌકિક શબ્દનું સ્વરૂપ તો સરખું જ છે. શબ્દનું પ્રામાણ્ય વેદ ઉપર આશ્રિત છે. તેથી વેદ એ જ ઔત્પત્તિક, નિત્ય અને અપૌરુષેય શબ્દ છે અને તેથી જ પ્રમાણરૂપ છે, કેમ કે તે સત્ તત્ત્વના અદૃષ્ટ પરિમાણનો બોધ કરાવે છે.

યથાર્થ અર્થબોધ અને જ્ઞાસા

શાબરભાષ્યમાં શબ્દ કે ભાષા વિચારણા કરવામાં આવી છે તે સ્વતંત્ર રીતે નથી કરી.

એમાંની ‘શબ્દ’ કે ‘ભાષા’ની છણાવટ સત્ તત્ત્વની શાબ્દિક અભિવ્યક્તિના સંદર્ભમાં છે. શબરસ્વામીએ શબ્દના સંબંધે ભાષા અને સત્ તત્ત્વની વિચારણા કરી છે. આ કારણે જ ‘ધર્મ’ એ શબરસ્વામીનો ‘જિજ્ઞાસ્ય’ પદાર્થ છે અને ‘જાણવાની ઇચ્છા’ એ તેની પાછળનું પ્રેરક તત્ત્વ છે. એ ‘જિજ્ઞાસા’માં જ શાબરભાષ્યની ભાષા–વિચારણાની ચાવી છે. એની પાર્શ્વભૂમિ સ્પષ્ટ કરતાં શબરસ્વામી કહે છે કે ‘ધર્મ’ અંગે વિશિષ્ટ જાણકારી ધરાવનારા વિદ્વાનો મતભેદ ધરાવે છે; કેટલાક એકને ધર્મ કહે છે, કેટલાક બીજાને. કોઈ માણસ વગર વિચારે પ્રવૃત્તિ કરવા જતાં કોઈક એક બાબતને ‘ધર્મ’ તરીકે સ્વીકારી લે તો કલ્યાણપ્રાપ્તિ ચૂકી જાય અને હેરાનગતિમાં પડી જાય. તેથી ધર્મના સ્વરૂપને વિશિષ્ટ રીતે જાણવાની ઇચ્છા કરવી જોઈએ.[૧૧૦] ભાષા અને વસ્તુ વચ્ચે વિસંગતિ આવે ત્યારે તેને દૂર કરવા માટે યથાર્થ અર્થબોધ જરૂરી થઈ પડે છે. આવા અવસરે ‘સમજણની પ્રક્રિયા’ના અનુપંગે ભાષા અને વાસ્તવિકતા કે સત્ તત્ત્વની વિચારણા અનિવાર્ય બની રહે છે. ડૉ. ઓથમર ગાશ્ટેરે શાબરભાષ્યના સંદર્ભમાં આ ‘Hermeneutics’ના દૃષ્ટિબિંદુથી આ પાયાના મુદ્દાની વિચારણા કરી છે.

શબરસ્વામી ‘શબ્દ’ અર્થાત સાધુ કે શિષ્ટમાન્ય શબ્દ દ્વારા અમુક અર્થબોધક કાયમી પ્રતીકોની કાર્યશીલ પદ્ધતિને ‘ભાષા’ માને છે; Language is an operative system of permanent symbols which are signifying units. આ પ્રતીકો મનુષ્યની અભિવ્યક્તિની ઝંખનામાંથી ઉદ્ભવ્યાં હોવા છતાં તે કોઈ રૂઢિથી બંધાયેલાં નથી શબ્દ કોઈ રૂઢિ ઉપર આધારિત નથી કે મનુષ્ય અથવા દેવ દ્વારા રચવામાં આવેલ નથી. આ પ્રતીકપરંપરા માટે પણ ભાષા અપેક્ષિત છે. અમુક શબ્દ અમુક અર્થનો બોધ કરાવે તે માટે પણ એક બાજુ ભાષા અને બીજી બાજુ તેનો જનસામાન્ય દ્વારા સ્વીકાર એ બે બાબતોની અપેક્ષા રહે છે. તેથી મનુષ્યનિર્મિત ગણિતાત્મક પ્રતીકો (mathematical symbols) અથવા વ્યાકરણગત પ્રતીકો(grammatical symbols)ને શબરસ્વામી ‘ભાષા’ તરીકે ન સ્વીકારી શકે, કેમ કે તે ‘ભાષા’ અંગેની શબરસ્વામીની વિભાવનાથી વિપરીત છે. છતાં તે એટલું તો જરૂર સ્વીકારે છે કે ભાષાની પ્રતીતિ પ્રતીકોમાં અને પ્રતીકરૂપે થાય છે. પ્રતીક સાધુ શબ્દના અમુક ચોક્કસ આનુપૂર્વીમાં રહેલા વર્ણોના સ્વરૂપે રહેલું હોય છે. આ પ્રતીકનો વાસ્તવિકતા સાથે સીધો સંબંધ હોય છે. માનવીય ભાષા તરીકે એનું અર્થબોધક ઘટકોરૂપે ભાષાશાસ્ત્રીય પરિભાષામાં વિશ્લેષણ થઈ શકે છે. ભાષાઘટકોના આ વિશ્લેષણ માટે ભાષાની સમજણ અને તેના વ્યાવહારિક પ્રયોગનું જ્ઞાન અપેક્ષિત છે. પ્રત્યક્ષ અર્થબોધક ઘટકો એ ભાષા અને વાસ્તવિકતા વચ્ચેની કડી છે અને ભાષાના પ્રયોગ દ્વારા એ કડીઓ વિષે જાણકારી મળે છે. આ ભાષાપ્રયોગની પ્રવૃત્તિ નવી નવી શોધ કરવાની મનુષ્યની પ્રવૃત્તિની હરોળમાં બેસી શકે તેવી કક્ષાની નથી. તાત્પર્ય કે ભાષાના વિશ્લેષણક્ષમ ઘટકોનો આધાર ભાષાના સ્વરૂપ ઉપર આધારિત છે, પણ ભાષાનું સ્વરૂપ મનુષ્યના અનુભવ ઉપર આધારિત નથી. તેથી ભાષા અને વાસ્તવિકતાનો સંબંધ કોઈ વ્યક્તિ દ્વારા બેસાડી શકાય નહીં એ હકીકત ઉપર શબરસ્વામીએ ભાર મૂક્યો છે તે ખૂબ મહત્ત્વનો મુદ્દો બની રહે છે. આ સંબંધ જ ભાષાના ઘડતર અને વાસ્તવિકતાને કુદરતી રીતે સ્પર્શે છે. તેથી અમુક એક વ્યક્તિના જ્ઞાનની અભિવ્યક્તિ અર્થે જ અથવા રૂઢિને

અવગણીને વિચારો અને પ્રત્યક્ષ અનુભવોના સંઘર્ષમાંથી ભાષા ઉદ્‌ભવી એવું નથી. તેથી ભાષાનું અંતરતમ સ્વરૂપ કાલ્પનિક કે નક્કર અનુભવથી ઉદ્‌ભવ્યું હોવું સંભવિત નથી.

શબરસ્વામી ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષના માર્ગે ભાષાનું સ્વરૂપ ખોજવા મથે છે. ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષને તે યથાર્થતા કે અયથાર્થતાની કસોટીરૂપ લેખે છે. પણ ઇન્દ્રિયો પોતે જ ભાષા અને વાસ્તવિકતા વચ્ચેના આંતરિક ઔપપત્તિક સંબંધ ઉપર આધાર રાખે છે. ઇન્દ્રિય અવયવો ભાષા સાથે સીધો સંબંધ ધરાવે છે. તેથી અનુભવને વાસ્તવિકતા સાથે મેળ હોવાનું તેઓ નાણી જોઈ શકે છે. તેથી ભાષા દ્વારા વાસ્તવિકતાને સમજવા માટે ઇન્દ્રિયો રચનાત્મક સાધન છે, છતાં ભાષા અને વાસ્તવિકતાનો સાર પામવા માટે તો તે અસમર્થ છે.

આ ઔપપત્તિક સંબંધ એ કેવળ માનસિક કલ્પના કે અટકળ નથી; એ તો બોધિત પદાર્થ અને માનવી વાણીમાં કાયમી ઉપલબ્ધ સાધુશબ્દ વચ્ચેનો સીધો, પ્રમાણભૂત અને મૌલિક સંબંધ છે અને એમાં બીજા કોઈની દરમિયાનગીરી નથી હોતી. સાધુશબ્દ તો પરંપરાથી ઊતરી આવેલો અને જીવનના સંદર્ભમાં પ્રચલિત રહ્યો હોવાથી, શબ્દ અને અર્થ વચ્ચેનો ઔપપત્તિક સંબંધ એ જ પરંપરામાં ઊતરી આવેલો છે. આ સંબંધ પરંપરામાં કાયમ જોવા મળે છે અને જાતિ તથા વ્યક્તિ અંગે શબ્દ આકૃતિરૂપે રજૂ થાય છે. ઔપપત્તિક સંબંધની ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ દ્વારા ચકાસણી કરવી શક્ય નથી, પણ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ ઉપર આધારિત અનુમાન દ્વારા તે સિદ્ધ થાય છે એમ શબરસ્વામી કહે છે. ઔપપત્તિક સંબંધની વાત કરવા માટે પણ એ સંબંધની હયાતી સ્વીકારવી જરૂરી થઈ પડે છે ! તેનું આ મહત્ત્વ શબરસ્વામીથી અજાણ્યું નથી. શબ્દ એનો એ જ હોવા અંગેની ઓળખ માટે તેમાંના વર્ણોની કાયમી આનુપૂર્વી અને વાસ્તવિકતા સાથે તેનો સતત સંબંધ હેતુભૂત છે. આ રીતે અનુભૂતિ વખતે ભાષા અને વાસ્તવિકતા એકબીજાની અપેક્ષા રાખે છે અને આપણને એ રીતે એમનું જ્ઞાન થાય છે.

શબરસ્વામી ભાષાને એક તાર્કિક સરણી તરીકે સ્વીકારવા તૈયાર નથી. સમગ્ર વાસ્તવિકતા સાથેનો ભાષાનો પાયાનો સંબંધ અવગણીએ તો ભાષાને આપણે તાર્કિક પદ્ધતિ ગણી લેવાની ભૂલ કરી બેસીશું. હયાતી અને પ્રવૃત્તિ અંગે ભાષા વાસ્તવિકતા સાથે અનિવાર્યપણે સંકળાયેલી હોવા છતાં ભાષાનો પાયો અને ઉદ્‌ભવ ભાષા સાથેના વાસ્તવિકતાના યુગપદ્ સહઅસ્તિત્વમાં રહેલો છે. આ ઔત્પત્તિક સંબંધ ભાષાના સ્વરૂપ વિશેની અંતર્દૃષ્ટિમાંનો કેન્દ્રીય મુદ્દો છે અને શબરસ્વામી આનું કોઈ હિસાબે ઉલ્લંઘન કરવા માગતા નથી, કારણ કે ભાષા વાસ્તવિકતાના આ સંબંધથી સ્વતંત્ર હોય તેવી કોઈ હયાતી પ્રગટ કરતી નથી. ભાષા અને વાસ્તવિકતા બંને સ્વયંપ્રત્યયને જન્મ આપે છે. આ સ્વયંપ્રત્યય પોતાની અંદરથી પોતાની મેળે કુદરતી રીતે જ ઉદ્‌ભવે છે.

શબરસ્વામી અહીં વાસ્તવિકતા અને ભાષા વચ્ચેના કેવળ સંરચનાગત મેળ કરતાં કાંઈક વધુ કહેવા માગે છે. શબરસ્વામીએ સ્પષ્ટ રીતે સ્ફોટ શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો નથી, છતાં ભારતીય પરંપરાને લક્ષમાં રાખીએ તો ભાષા અને વાસ્તવિકતા વચ્ચે પારસ્પરિક ઔપપત્તિક

સંબંધ હોવાની ધારણામાં સત્યનું દર્શન થાય છે એમ જરૂર કહી શકાય. सत्यम् એ કોઈ નક્કર પદાર્થ નથી કે જેથી તેનું ભૌતિક પરીક્ષણ કરી શકાય, છતાં શાબરભાષ્યમાંની શબ્દ અને અર્થને લગતી વિચારણામાંથી તે જરૂર ઊપસી આવે છે, ઔત્પત્તિક સંબંધમાં તેની ઝાંખી થાય છે. ભાષાની પરિપૂર્ણતા એમાં જ છે. શબ્દ અને અર્થ સાથે વાસ્તવિકતાનો ઔત્પત્તિક સંબંધ છે; આ જ सत्यम्‌નો સાક્ષાત્કાર છે. આ જ યથાર્થ બોધનું શુદ્ધ સ્વરૂપ છે.

આ सत्यम्‌નો બોધ કેવી રીતે કરાવી શકાય ? શબરસ્વામી અમુક અંશે ભાષાનું અર્થબોધક પ્રયોજન સ્વીકારે છે. અવિચ્છિન્ન વૈદિક અને સ્માર્ત પરંપરામાં મૌખિક ઉપદેશ દ્વારા ધર્મજિજ્ઞાસા ચર્ચવામાં આવી છે. તેમાં આ આંશિક પ્રયોજન અંગેનું સમર્થન મળે છે. એમાં પ્રાચીન અનુભવને ભાષા દ્વારા પરંપરામાં સાચવી રાખવામાં આવ્યો છે. પરંતુ પ્રશ્ન એ છે કે ભાષા મૂલતઃ મનુષ્ય માટે એક સાધનરૂપ છે કે કેમ ? શબરસ્વામીના મતે ભાષાને અભિવ્યક્તિના સાધન તરીકે બીજાં સાધનોની જેમ ન વાપરી શકાય. બીજાં સાધનો ઉપયોગમાં લઈને બાજુમાં અલગ મૂકી શકાય છે. ભાષા સાથે આવો વ્યવહાર શક્ય નથી. આધુનિક મત ભાષાને અભિવ્યક્તિનું એક સાધન માને છે તેનો શબરસ્વામીના મંતવ્ય સાથે મેળ ખાતો નથી. પ્રચલિત ભાષા અંગેના વિવિધ મતોમાં ભાષાને વિચારવિનિમયનું સાધન લેખવામાં આવી છે. એને અનુસરીને ભાષા પ્રત્યે તેને વિનિમયસાધન જ લેખતો અભિગમ ઘડાયો છે. આ અભિગમને લીધે ભાષા એ વિનિમયાત્મક પાસાને જ વિષયભૂત બનાવીને પદાર્થોનું નામકરણ કરીને સંદર્ભ આપવાની પદ્ધતિ જ બની રહે છે. ગાપ્ટેર કહે છે તેમ The concept of language as a mere means for communication reduces and limits the scope of language to a labelling of objects by objectifying the 'communicative' aspect of language whereby it becomes the handy tool in and for a referential system.[૧૧]

ગાપ્ટેરે અહીં એક પ્રશ્ન ઉઠાવ્યો છે કે જ્ઞાનનો વિસ્તાર થવામાં 'મનુષ્યે પ્રયોજેલી ભાષા' ('The use of language by man') કારણભૂત છે કે પછી 'शब्द દ્વારા ભાષાએ મનુષ્યનો કરેલો ઉપયોગ' (the use of man by language through Śabda') કારણભૂત છે ? શબરસ્વામીના મતાનુસાર તો शब्द આદિકાલીન દૃષ્ટિએ — અર્થબોધક ઘટક તરીકે— બોલે છે અને કોઈક અર્થબોધ કરાવે છે, તેથી સ્વાભાવિક રીતે જ શબ્દ દ્વારા ભાષા બોલે છે. આ રીતે મનુષ્ય પોતે ભાષાના ક્ષેત્રની અંતર્ગત છે અને ભાષા ખાસ તેને જ ઉદ્દેશીને બોલે છે. તેથી ભાષા તેને પ્રતિભાવ આપવા–બોલવા—પ્રેરે છે. મનુષ્યની ભાષા એ શબ્દનું –ભાષાનું– પ્રાગટ્ય છે. शब्दનું જ્ઞાન થાય તો આકૃતિનું જ્ઞાન થાય અર્થાત્ એ બંને દ્વારા બંનેમાં વાસ્તવિકતાનું જ્ઞાન થાય છે. તેથી એમ કહી શકાય કે વાસ્તવિકતા ભાષા તરીકે બોલે છે. (Reality as language speaks) અર્થાત્ પોતાને વિષે જાણ કરે છે. ભાષા વાસ્તવિકતાની રજૂઆત કરે છે, નહીં કે તેનું પ્રતિનિધિત્વ (Reality is presented and not represented, by language). અર્થબોધશાસ્ત્ર (Hermeneutics) માટે આ કેન્દ્રભૂત મહત્ત્વ ધરાવે છે, કારણ કે ભાષાના મૂળ સ્વભાવને જ દર્શન અને નિર્દેશનના કાર્યકલાપની અંતર્ગત પ્રીછવાનો છે, એ અભિવ્યક્તિપરક બની શકે.

ાષાનું કાંઈક અર્થબોધ કરાવવાનું આ પ્રયોજન હોવાથી તે માત્ર સાધન કે કરણ બની હેતી નથી.

શાબરભાષ્યના સંદર્ભમાં ભાષા અને તેનું કાર્ય લક્ષમાં રાખીએ તો જેનો માનવીની ભાષા તિભાવ પાડે છે એવી એક આદિકાલીન ભાષા અંગે પુરાવો મળે છે. બીજી રીતે એમ કહી કાય કે માનવીની ભાષા તો એક આદિકાલીન ભાષા પ્રત્યેનો પ્રતિભાવ છે. આ આદિકાલીન ાષા શબ્દ ઉપર આધારિત છે અને એના દ્વારા વાસ્તવિકતા પોતાની જાતને અભિવ્યક્ત ે છે. આ માટે ઇન્દ્રિયગમ્ય માનવીય ભાષા અનિવાર્ય છે. શબરસ્વામીની શબ્દ અંગેની મજુતી અને તેનો ભાષા અંગેનો વિચાર આ ઉપર જ આધારિત છે. શબરસ્વામી કહે છે અશિષ્ટ લોકોએ બોલેલું, શિષ્ટ લોકોને અજાણ્યું હોય છતાં સમજાય, પ્રમાણથી જે રુદ્ધ ન હોય તે સમજાતું હોય તોપણ છોડી દેવું એ ન્યાયપુરઃસર ન ગણાય. 'અશિષ્ટાચાર માણરૂપ છે' એવું જે કહેવામાં આવ્યું છે તે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી ન જાણી શકાતી બાબતને ગુ પડે છે. 'શબ્દાર્થ બાબતે શિષ્ટ લોકો પ્રયત્નશીલ હોય છે' એવું કહેવામાં આવ્યું છે ી સામે એ કહેવાનું છે કે પક્ષીઓના પોષણ અને પકડવાની કલામાં મ્લેચ્છો વધુ પ્રયત્ન-લ હોય છે.[૧૧૨] શબરસ્વામીના મતે સાધુ શબ્દમાં ઐકરૂપ્ય હોય છે અને તે નિરવયવ ય છે, તેથી શબ્દને બે પ્રકારનો ન સ્વીકારી શકાય. ઘણી વાર મ્લેચ્છોની ભાષામાં સાધુ દ મળી આવે છે. તેથી શબરસ્વામી કહે છે કે 'નિગમ, નિરુક્ત અને વ્યાકરણની ર્થકતાને લીધે સાધુ શબ્દ જાણી શકાય છે' એમ કહ્યું છે તે અંગે અમારે એમ કહેવાનું કે જ્યાં મ્લેચ્છોને પણ શબ્દાર્થ જાણીતે ન હોય ત્યાં નિગમ, નિરુક્ત અને વ્યાકરણની ર્થકતા છે.[૧૧૩] આમ શબરસ્વામી લૌકિક અને વૈદિક એવા ભાષાભેદને સ્વીકારવા તૈયાર નથી. રાંત શાબરભાષ્યમાં એવા કોઈ પુરાવા મળતા નથી જેને આધારે કોઈક માનવીય ભાષાથી લગ એવી કોઈક આદિકાલીન ભાષાનું પુનર્ગઠન (reconstruction) કરી શકાય. માનવીય ને આદિકાલીન એ બેની સમગ્રતયા ભાષાના સ્વરૂપ અને કાર્ય પરત્વે સ્વતંત્ર રીતે વિચારણા ય નથી. એને તો સમગ્ર રીતે ભાષાનાં બે અવિભાજ્ય પાસાં ગણીને વાસ્તવિકતાને પ્રગટ ાર વ્યાપાર તરીકે જ વિચારી શકાય

માનવી વાણી એ તો ભાષા દ્વારા અને ભાષા તરીકે વાસ્તવિકતા પ્રત્યેનો એક એવો તેભાવ છે જેમાં એ જ શબ્દ અર્થબોધક ઘટક તરીકે વિદ્યમાન છે અને પ્રગટ થાય છે. એમાં મનુષ્ય વાસ્તવિકતાની સ્થિતિ પરત્વે દખલગીરી ન કરે તો એ યોગ્ય જવાબદારી-કે માનવી વાણીને યથાર્થ તેમ જ વાસ્તવિકતાને પ્રગટ કરતી અર્થબોધક ભાષા તરીકે ાજી શકે. મનુષ્યો વાસ્તવિકતાની સ્થિતિ પરત્વે દખલગીરી કરતા હોય છે એવું શબર-ામીની જાણમાં છે. વસ્ત્ર મેળવવાનો લોભ ધરાવતા કેટલાક લોકોએ આખી ઔદુંબરી ખાની છાલ લપેટી લીધી. એના ઉપરથી સ્મૃતિવાક્ય ઉદ્‌ભવ્યું (– औदुम्बरी सर्वा तव्या), કેટલાકે, ભૂખ્યા થયેલા હોવાથી, યજ્ઞમાં ખરીદેલો રાજગરો ભોજન માટે ઉપયોગમાં ા એના ઉપરથી સ્મૃતિવાક્ય ઉદ્‌ભવ્યું (કે क्रीतराजको भोज्यान्नः), કેટલાકે પોતાની ાતનાહીનતા છુપાવવા અડતાલીસ વર્ષો સુધી વેદાભ્યાસ અર્થે બ્રહ્મચર્ય પાળ્યું એના રથી સ્મૃતિવચન ઉદ્‌ભવ્યું (કે अष्टाचत्वारिंशद्वर्षाणि वेद ब्रह्मचर्यचरणम् ।).[૧૧૪] આ શ્રુતિ-

વિરોધી સ્મૃતિઓ પ્રમાણહીન છે, કારણ કે એમાં લોભ, અગવડ અને અશક્તિના માનવીય દોષોથી વાસ્તવિકતા સાથે ચેડાં કરવામાં આવ્યાં છે. મનુસ્મૃતિમાં આવી વાસ્તવિકતાથી વિમુખ શ્રુતિવિરુદ્ધ સ્મૃતિઓને તમોનિષ્ઠ નિષ્ફળ કુદષ્ટિ તરીકે ઓળખાવી છે.[૧૧૫] આ દૃષ્ટિબિંદુ લક્ષમાં રાખીએ તો ભાષાનું પાયાનું કાર્ય વાસ્તવિકનું દર્શન, નિદર્શન, બોધન અને અભિવ્યક્તિ કરવાનું છે, તેથી તેને માત્ર એક સાધન તરીકે ન મૂલવી શકાય. ભાષાનું આ પ્રયોજન ન સમજીએ તો શાબરભાષ્યમાંની ભાષા અને વાસ્તવિકતા એ બંનેની માનવી અનુભવમાંની અખિલાઈ ઉપર આધારિત ભાષાની વિભાવના સમજમાં નહીં આવે. ભાષા (शब्द) અને વાસ્તવિકતા (अर्थ) એ બંને એક અખિલાઈરૂપે सत्यम् છે. શબરસ્વામીનો ચર્ચાનો વિષય આ છે, કેમ કે માનવીના અનુભવની કે તેના વિચાર અને વાણીની ઉત્પત્તિ, તેનું ક્ષેત્ર અને તેના લક્ષ્યની અભિવ્યક્તિ ભાષા અને વાસ્તવિકતા એ બંનેની सत्यम् તરીકે લેખીને જ થઈ શકે છે.

ભાષા દ્વારા અર્થબોધમીમાંસા

શબરસ્વામીના મતે ભાષા અને વાસ્તવિકતા એ અર્થબોધમીમાંસાનું હાર્દ છે. માનવીય અનુભૂતિના એક પાસા તરીકે ભાષા આપણું ખાસ ધ્યાન ખેંચે છે, કારણ કે પ્રત્યક્ષ ઇન્દ્રિય-ગમ્ય અનુભવ કરતાં ભાષાનું ક્ષેત્ર વધુ વિશાળ છે. ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષની તો વાસ્તવિકતાના કેવળ દૃષ્ટ પરિમાણમાં ગતિ છે, જ્યારે ભાષાની તો વાસ્તવિકતાનાં દૃષ્ટ અને અદૃષ્ટ બંને પરિમાણોમાં ગતિ છે. તેથી शब्द મનુષ્યની જિજ્ઞાસા ન ઉત્તેજે ત્યાં સુધી સમગ્ર વાસ્તવિકતા મનુષ્ય સામે આંશિક રૂપે જ પ્રગટ થવાની. ખરું જોતાં ભાષા તો જિજ્ઞાસાનો મૂળભૂત પાયો છે, કેમ કે એના ઉપર જ્ઞાત અને જ્ઞાતવ્યનો સાચો આધાર છે. જ્ઞાત અને અજ્ઞાત વચ્ચેના સંઘર્ષ કે તનાવમાંથી જ જિજ્ઞાસા —જાણવાની ઇચ્છા— ઉદ્‌ભવે છે. એ સત્યને અર્થાત્ ભાષા અને વાસ્તવિકતાના સાચા સ્વરૂપને, જાણવાની ઇચ્છા અને ઉત્સુકતા જ છે.

મનુષ્ય સામે વાસ્તવિકતા સ્પષ્ટ ન હોય ત્યારે પદાર્થ પ્રત્યેનો અનુરાગ અને તેની અધૂરી જાણકારી જિજ્ઞાસા ઊભી કરીને નવી દૃષ્ટિને જન્મ આપે છે. એમાંથી એક નવું એકીકરણ (integration) ઉદ્‌ભવે છે. મનુષ્ય ઉચિત અભિગમપૂર્વક બોલે અને સાંભળે તો જ આ એકીકરણ શક્ય બને છે. ભાષા માટે આ જરૂરી છે. ભાષાને સમજવી એટલે સભાન રીતે તેના પ્રભાવને વશ થવું તો જ સમજ કાર્યાન્વિત બને છે. ભાષા અને વાસ્તવિકતા બંને મળીને એક જ ઘટકરૂપે પ્રતીત થાય તો જ એ સમજ યથાર્થ ઠરે. ભાષા સ્વાભાવિક રીતે જ પોતાની અંદર વાસ્તવિકતાનું નિદર્શન કરે છે, કેમ કે ભાષા અને વાસ્તવિકતા વચ્ચેનો સંબંધ સ્વરૂપગત છે, નહીં કે આગંતુક. તેથી ભાષા એ અર્થબોધશાસ્ત્ર માટેની દીવાદાંડી છે. ભાષાથી અલગ રીતે કોઈ અર્થબોધમીમાંસા સંભવિત નથી. શ્રવણના અને વચનના આ ઉચિત અભિગમપૂર્વક ભાષાના પ્રભાવને સભાન રીતે વશ વર્તવું, આ સમગ્ર પ્રક્રિયા शब्द મારફત થાય છે. शब्द મારફત આ રીતે પદાર્થના મૂળભૂત સ્વભાવને પકડીને ભાષામાં રજૂ કરવો એને જ અર્થબોધશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિ કહીશું. આ દૃષ્ટિએ જોતાં જણાય છે કે ભાષા વાસ્તવિકતાને રજૂ કરતી વેળાએ તેના મૂળ સ્વભાવથી તો વાસ્તવિકતાને નથી કર્મરૂપ આપતી કે નથી કર્તૃરૂપ આપતી. શબરસ્વામી આ દૃષ્ટિબિંદુ અપનાવીને એમ

માનતા જણાય છે કે ભાષા તો કેવળ વસ્તુને તે જેવી છે તેવી જ રજૂ કરે છે. ભાષાએ આ રીતે રજુ કરેલા સત્યમાં ઔપપત્તિક સંબંધે રહેલા શબ્દ અને અર્થમાં અર્થબોધશાસ્ત્ર કોઈ ચાલાકી કે ચાલભેવ કરતું નથી. જો એ કોઈ કલ્પના કે માનસિક રચનાને સાકાર કરવાનું સાધનમાત્ર બની રહે તો પ્રમાણભૂતતા ગુમાવી બેસે; એ વાસ્તવિકતા સાથે સીધો સંપર્ક ધરાવતી હોવી જોઈએ. વાસ્તવિકતાથી વિરુદ્ધ જતી કલ્પના કે મનોરથને શબરસ્વામીની અર્થબોધમીમાંસામાં સ્થાન જ નથી.

સાચી સમજ આપવી, યથાર્થ અર્થબોધ કરાવવો, માત્ર શાબ્દિક અર્થ સમજાવવામાં જ ઇતિશ્રી ન સમજવી, અણસમજને દૂર કરવી, પદાર્થનાં જ્ઞાત અને અજ્ઞાત પાસાં વચ્ચેના તનાવને દૂર કરવો, આમાં અર્થબોધમીમાંસાનું સાર્થક્ય સિદ્ધ થાય છે. જ્યારે અમુક પદાર્થ, તેને જે રીતે રજુ કરવામાં આવ્યો હોય તે સ્વરૂપે અનુભવાતો ન હોય ત્યારે અર્થબોધ-મીમાંસાની ગરજ પડે છે, કેમ કે તે અણસમજ અને અજ્ઞાનની ઉપરવટ જઈને સ્વરૂપગત સમજ આપે છે, દૃષ્ટિની ક્ષિતિજમાં જે બાબત વિકૃત કે વણપ્રીછી હોય તે અર્થબોધ-મીમાંસાની સહાયથી સ્વયંગમ્ય – દીવા જેવી સ્પષ્ટ – થઈ જાય છે અને શબ્દ એ અંગે જે બોધ કરાવવા માગતો હોય તે પ્રગટ થઈ જાય છે. શબરસ્વામી કહે છે કે પદાર્થનો બોધ શબ્દ કે આકૃતિ દ્વારા થાય છે. શબ્દ મારફત પદાર્થ સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ કોઈ નવું મહત્ત્વ, નવી પ્રસ્તુતતા, કોઈ જુદા સ્તરે નવો અવતાર કે નવા ભૌતિક કે અધિદૈવિક ગુણધર્મો પ્રાપ્ત કરતો નથી. કોઈ વસ્તુને જાણવા માટે એ દરવખતે સામે હાજર જ હોવી જોઈએ એવું જરૂરી નથી માતૃ શબ્દ અને તેની આકૃતિ કે રૂપ (દેખાવની માનસિક છબી) એ બંને ભૌતિક વાસ્તવિક માતા ઉપર આધારિત છે. તેથી એ માતારૂપ અર્થ શબ્દ દ્વારા હાજર હોય, તેથી એ માતૃ શબ્દમાં કોઈ વિશેષતાં ઉમેરાતી નથી, પરંતુ અર્થબોધની યથાર્થતા ચકાસવા માટે માતૃ શબ્દનો પ્રત્યક્ષ માતા સાથે સીધો સંબંધ જરૂરી બને છે અને પ્રત્યક્ષ માતા પોતે હાજર હોય એ રીતે એ શબ્દનો એ અર્થ સાથે ઔપપત્તિક સંબંધ પાયારૂપ છે દા.ત. वेदमधीत्य स्नायात् એ વચનનો 'વેદનું અધ્યયન પૂરુ કરીને પછી સ્નાન કરી લેવું' એમ શબ્દાર્થ સમજાવવામાં આવે છે. અહીં 'સ્નાન' એ કોઈ અદૃષ્ટ માટે નથી, પણ વેદાધ્યયન કાળ દરમિયાન બ્રહ્મચારી માટે શરીરશોભા અર્થે કરવામાં આવેલા સ્નાનના નિષેધની સમાપ્તિ સૂચવે છે. કોઈ એવો અર્થ કરી શકે કે અહીં વેદોનું કેવળ અધ્યયન (=પાઠ માત્ર) થઈ ગયું કે પછી ગુરુકુલમાંથી સમાવર્તન પામીને વિવાહ કરી લેવો; વચ્ચે ધર્મજિજ્ઞાસા માટે કોઈ અવકાશ જ ન રહ્યો. તેથી શબરસ્વામી કહે છે કે આ શાસ્ત્રવચનનું અમે ઉલ્લંઘન કરીશું; ઉલ્લંઘન ન કરીએ તો અર્થવાન્ વેદને અનર્થક બનાવી બેસીએ. તેનું પ્રયોજન કર્મનો બોધ કરાવવાનું છે એ ચોખ્ખું છે. યાજ્ઞિક લોકો વેદના કેવળ પાઠમાત્રથી ફલ મળતું હોવાનું કહેતા નથી.[116] આ રીતે શબરસ્વામીના મતે યથાર્થ અર્થબોધ માટે કેવળ શબ્દનો કેવળ બૌદ્ધિક બોધ પૂરતો નથી. તેથી સાચો તાત્પર્યાર્થ જાણવો જરૂરી છે અને એ માટે પરંપરાને બાજુએ સારવી પડે તો તેમાં શબરસ્વામીને કશો વાંધો નથી. માટે શબ્દને ધર્મજિજ્ઞાસાના અનુષંગે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ ઉપર આધારિત અનુભવને આધારે સાચા યથાર્થ સ્વરૂપે સમજવા ઉપર તે ભાર મૂકે છે.

પાદટીપ :

૧. GACHTER—OTHMAR : 'Hermeneutics and Language in Purvamīmāṁsā : A study in Śābara Bhāṣya, Publ. Motilal Banarasidas, Delhi, 1983, pp. 9-10.

૨. ibid., pp. 10–11.

૩. मी शा भा. १, पृ. १० (१.१.१) : स हि निःश्रेयसेन पुरुषं संयुनक्तीति प्रतिजानीमहे। આ લેખમાં ત્રીજા અધ્યાય સુધીના સંદર્ભો માટે — मीमांसाशाबरभाष्यम्-व्याख्याकार पं. युधिष्ठिर मीमांसक, बहालगढ (सोनीपत–हरयाणा). भाग १ (१९७७)- આ સંસ્કરણનો અને બાકીના ભાગ માટે આનંદાશ્રમ આવૃત્તિ(ASS)નો અને Frauwallner (WE) દ્વારા સંપાદિત આવૃત્તિમાંનાં ટાંકેલાં અવતરણોનો નિર્દેશ કર્યો છે.

૪. लोके कर्मार्थलक्षणं भवति, न शब्दलक्षणम् । यथाऽर्थस्तथा क्रियते, न यथा शब्दः । वेदे तु शब्देनैवार्थोऽवगम्यते, तथैवानुष्ठेयमिति । तस्माद् विद्यमानेऽपि कर्तव्यम् ।

—शा भा. ६.८.२७ (ASS. V. 366, 12 14)

५. आकारवान् बाह्योऽर्थः । स हि बहिर्देशसम्बद्धः प्रत्यक्षमुपलभ्यते । अर्थविषया हि प्रत्यक्षबुद्धिर्न बुद्ध्यन्तरविषया ।—मी. शा. भा. १. १. ५, पृ. २७.

६. साकारं चार्थं प्रत्यक्षमेवावगच्छामः । तस्माद् अर्थालम्बनः प्रत्ययः ।

—मी. शा., भा. १. १. ५, पृ. २८.

७. अन्येद्युर्दृष्टेऽपरेद्युरहमदर्शमिति भवति प्रत्ययः । प्रत्यगात्मनि चैतद् भवति, न परत्र । अपरो ह्यसावन्येद्युर्दृष्टवान् ।...... 'अविनाशी वा अरे अयमात्मा अनुच्छित्तिधर्मा (शत १४. ७. ३. १५). इति । विनश्वरं च विज्ञानम् । तस्माद् विनश्वरादन्यः स इत्यवगच्छामः।

—मी. शा., भा. १. १. ५, पृ ५२–५३.

८ अयमेवाभ्युपायो ज्ञातव्यानामर्थानां 'यो यथा ज्ञायते स तथा' इति ।

—मी. शा. भा. १. १. ५, पृ. ५६.

९ एवमसौ पुरुषः स्वयमात्मानमुपलभते, न चान्यस्मै शक्नोति दर्शयितुम् । अन्यस्य द्रष्टुर्न पुरुषं प्रति दर्शनशक्त्यभावात् । सोऽप्यन्यः पुरुषः स्वयमात्मानमुपलभते, न च परात्मानम्। तेन सर्वे स्वेनात्मना आत्मानमुपलभमानाः सन्त्येव, यद्यपि परपुरुषं नोपलभन्त इति। अथास्मिन्नर्थे ब्राह्मणं भवति– ''शान्तायां वाचि किं– ज्योतिरेवायं पुरुष [इति] आत्मज्योतिः, सम्राडिति होवाच'' (शत. १४. ७. १. ६) परेण नोपलभ्यते इत्यत्रापि ब्राह्मणं भवति— 'अगृह्यो न हि गृह्यते' (शत. १४.६.९. २८) इति ।

—मी. शा. भा १ १. ५.

१०. शब्देनावगम्यते तत्फलं, यतः फलमिति शब्द आह ततो न्याय्यम् ...तस्माद्धोमात्फलमिति दध्नः फलमिति चान्याय्यम् ।

—मी. शा. भा. २. २. २५

११. होममाश्रितो गुणः फलं साधयति । यथा राजपुरुषो राजानमाश्रितो राजकर्म करोति ।... तेन दध्नो होमेन संबध्यमानत्वात् फलं भविष्यतीति ।

—मी. शा. भा. २. २. २६

१२. न तत्र प्रमाणमस्ति, सिद्धा एवं जातीयकाः सन्ति, ते च दृष्ट्वाऽऽक्षीरन्निति । तस्मादेवंजातीयको देश एव नास्ति ।...तेन देशेन व्यवहाराभावात् कुतस्तस्याभिधायकः स्वर्गशब्दो भविष्यति ?

—मी. शा. भा. ६. १. १

१३. प्रीतिर्हि स्वर्गः । सर्वश्च प्रीतिं प्रार्थयते ।

—मी. शा. भा. ४. ३.१५

१४. इह पुनः स्वर्गशब्दः एव प्रीतेरभिधाता ।......यागो गुणभूतः, प्रीतिः प्रधानम् ।...... प्रीत्यर्थं हि पुरुषो यतते ।

—मी. शा. भा. ६. २. १

१५. भवति चानादिष्टफले कर्मणि स्वर्गः फलमिति । —मी. शा. भा. ४. ३. १६

१६. सः स्वर्गः स्यात् सर्वान् प्रत्यविशिष्टत्वात् । सर्वे हि पुरुषाः स्वर्गकामाः ।

—मी. शा. भा. ४.३. १५

१७. सूक्तभाजो हविर्भाजश्च देवताः । —मी. शा. भा. १०. ४. २३

१८. तस्मान्न किञ्चिदन्यार्थदर्शनं पुरुषविधत्वं देवतायामिदं ख्यापयति । न चेदं भोजनम् । न हि देवता भुङ्क्ते । तस्माद् भोजनस्य तदर्थत्वादिति तदसद्वचनम् ।

—मी. शा. भा. ९. १. ९

न हि माद्यन्ति देवताः । —मी. शा. भा. १. २. ३७

१९. यस्माद् द्रव्यदेवताक्रिये यजतिशब्दो वर्तते । —मी. शा. भा. ६. १. २

२०. विप्रतिपत्तौ हविषा नियम्येत । विप्रतिपत्तावेतस्यां हविर्देवतयोः हविषा विध्यन्तो नियम्येत ।

—मी. शा. भा. ८. १. ३२

२१. गुणत्वे देवताश्रुतिः । द्रव्यदेवतं हि भूतं......। तत्र यद्यपि देवतार्थता यागस्य गम्यते, फलार्थताऽपि तेन न प्रतिषिध्यते । फलं च पुरुषार्थः । पुरुषार्था च नः प्रवृत्तिः । न चासौ देवतायाः ।

—मी. शा. भा. ९. १. ९

२२ न देवताग्निशब्दक्रियाणामुपचारे प्रतिनिधिना भवितव्यमिति । कुतः ? अन्यार्थसंयोगात् । प्रतिनिधीयमानमन्यदेवतेभ्यः । अन्यच्च तेषामर्थं न शक्नुयात् कर्तुम् ।

—मी. शा. भा. ६. ३. १८

२३. स्मर्यते च कालवाचिनां देवतात्वं, कालेभ्यो भवति, मासो देवता, संवत्सरो देवता इति।
—मी. शा. भा. १०. ४. २३

२४. देवतायाश्च यज्ञसाधनभावो न रूपेण भवति । केन तर्हि ? संबन्धिना शब्देन । यथा, अध्वर्युर्हस्ताभ्यामुपकरोति, एवं देवता शब्देनोपकरोति ।... शब्द एव हविषा संबध्यते। तत्संबन्धादर्थोऽपि देवता भविष्यति । यस्य हि शब्दो हविषा तादर्थ्येन संबध्यते, सा देवता ।... इह तु शब्द एव कार्यं संभवति । तस्मान्नार्थप्रत्यायनार्थः शब्द इति ।
—मी. शा. भा. १०. ४. ३२

२५. अतो यस्तस्य वाचकः शब्दस्ततोऽपूर्वं प्रतीयत इति ।... न तु कश्चिच्छब्दः साक्षादपूर्वस्य वाचकोऽस्ति ।
—मी. शा. भा. २. १. १

२६. यस्य च शब्दस्यार्थेन फलं साध्यते, तेनापूर्वं कृत्वा नान्यथेति ततोऽपूर्वं गम्यते ।
—मी. शा. भा. २. १. १

२७. प्रति शब्दमपूर्वभेद इति । —मी. शा. भा. २. १. १

२८. चोदनेत्यपूर्वं ब्रूमः। अपूर्वं पुनरस्ति यत आरम्भः शिष्यते स्वर्गकामो यजेतेति । इतरथा हि विधानमनर्थकं स्यात् । —मी. शा. भा. २. १. ६–७

२९ यद्विषयं ज्ञानं, तेनैव संप्रयोगे इन्द्रियाणां पुरुषस्य बुद्धिजन्म सत् प्रत्यक्षम् ।
—मी. शा. भा. १. १. ५

३०. मी. शा. भा. १. १. ५

३१. मी. शा. भा. १. १. १४

३२. मी. शा. भा. १. १. १६

३३. मी. शा. भा १. १. २०

३४. वृत्तिकारग्रन्थ, पृ. ४५

३५. औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्धः......... ।
—जै. मी. सू. १. १. ५

३६. औत्पत्तिक इति नित्यं ब्रूमः । उत्पत्तिर्हि भावे उच्यते लक्षणया । अवियुक्तः शब्दार्थयोर्भावः सम्बन्धः, नोत्पन्नयोः पश्चात् सम्बन्धः ।
—मी. शा. भा. १. १. ५

३७ अवियुक्तः शब्दार्थयोर्भावः सम्बन्धः ।
—मी. शा. भा. १. १. ५

३८. अपौरुषेयः शब्दस्यार्थेन सम्बन्धः । अपौरुषेयत्वात् सम्बन्धस्य सिद्धमिति । ... पुरुषस्य सम्बन्धुरभावात् । ...तस्मात् कारणादवगच्छामो न कृत्वा संबन्धं व्यवहारार्थं केनचित् वेदाः प्रणीता इति । —मी. शा. भा. १. १. ५,

३९. यच्छब्दे विज्ञातेऽर्थो विज्ञायते । —मी. शा. भा. १. १. ५

४०. अतो नास्ति संबन्धस्य कर्ता । —मी. शा. भा. १. १. ५

૪૧. न हि सम्बन्धव्यतिरिक्तः कश्चित्कालोऽस्ति, यस्मिन् न कश्चिदपि शब्दः केनचिदर्थेन सम्बद्ध आसीत् ।

—वृत्तिकारग्रन्थ, पृ. ५७

૪૨. तस्मात्स्वयमनेन सम्बन्धं कृत्वा अकृतसम्बन्धाः केचन शब्दा वृद्धव्यवहारसिद्धा अभ्युपगन्तव्याः । अस्ति चेत् व्यवहारसिद्धिः, न नियोगतः सम्बन्धा भवितव्यम्...।

—એજન

૪૩. सर्वेषामेव शब्दानामर्थज्ञाने लौकिकः प्रयोगोऽभ्युपायः ।

—मी. शा. भा. ६. १. १

लोको हि शब्दार्थावगमे प्रमाणम् ।

—मी. शा. भा. ९. ३. १३

૪૪. पदेभ्य एव पदार्थप्रत्ययः, पदार्थेभ्यो वाक्यार्थः इति ।

—मी. शा. भा. १. १. २६

૪૫. न शब्दप्रमाणकानामन्तरेण शब्दमवगतिर्न्याय्या ।

—मी. शा. भा. ६. १. ३

शब्दलक्षणे च कर्मणि शब्दो नः प्रमाणम् ।

—मी. शा. भा. १०. ५. ४४

૪૬. अनुवादे हि लक्षणा न्याय्या, न विधौ ।

—मी. शा. भा. ४. १. १९

૪૭. वायवीयश्चेच्छब्दो भवेत् , वायोः सन्निवेशविशेषः स्यात् । न च वायवीयानवयवान् शब्दे सतः प्रत्यभिजानीमः ।...तस्मान्न वायुकारणकः । अतो नित्यः ।

—मी. शा. भा. १. १. २२

૪૮. न च गकारादिभ्योऽन्यो गोशब्द इति, भेददर्शनाभावात् , अभेददर्शनाच्च । गकारादीनि हि प्रत्यक्षाणि । तस्माद् 'गौः' इति गकारादीविसर्जनीयान्तं पदं अक्षराण्येव । अतो न तेभ्यो व्यतिरिक्तमन्यत् पदं नामेति ।...तस्मादक्षराण्येव पदम् ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

૪૯. अथ 'गौः' इत्यस्य शब्दस्य कोऽर्थः ? सास्नादिविशिष्टाऽऽकृतिरिति ब्रूमः ।

—मी शा. भा. १ १. ५

૫૦. न चाऽऽकृत्या शब्दस्य सम्बन्धः शक्यते कर्तुम् ।

—मी. शा. भा. १. १. १९

૫૧. नित्ये तु सति गोशब्दे बहुकृत्व उच्चारितः श्रुपूर्वश्चान्यासु गोव्यक्तिष्वन्वयव्यतिरेकाभ्याम् आकृतिवचनमवगमयिष्यति ।

—मी. शा. भा. १ १. १९

૫૨. आकृतिर्हि व्यक्त्या नित्यसम्बद्धा । सम्बन्धिन्यां च तस्यामवगतायां सम्बन्ध्यन्तरमवगम्यते ।

— मी. शा. भा. १. ३. ३३

५३. तस्माच्छब्द आकृतिप्रत्ययस्य निमित्तम् । आकृतिप्रत्ययो व्यक्तिप्रत्ययस्य ।

—मी. शा. भा. १. ३. ३३

५४. तदेतदात्मप्रत्यक्षम्-यच्छब्दे उच्चरिते व्यक्तिः प्रतीयते इति । किं शब्दाद् उताकृतेः इति विभागो न प्रत्यक्षः । सोऽन्वयव्यतिरेकाभ्यामवगम्यते । अन्तरेणापि शब्दं च आकृतिमवबुध्येत, अवबुध्येतैवासौ व्यक्तिम् । यस्तूच्चारितेऽपि शब्दे मानसादपचारात् कदाचिदाकृतिं नोपलभेत, न जातुचिदसाविमां व्यक्तिमवगच्छेत ।

—मी. शा. भा. १. ३. ३३

५५. येष्वेव प्रयोगो दृष्टः, तेषु वर्तिष्यते, न सर्वत्र । न चाश्वव्यक्तौ गोशब्दस्य प्रयोगो दृष्टः । तस्मात् तत्र न वर्तिष्यते ।

—मी. शा. भा. १. ३. ३३

५६. यदि यत्र प्रयोगो दृष्टस्तत्र वृत्तिः, अथ जातायां गवि प्रथमप्रयोगो न प्राप्नोति, तत्रादृष्टत्वात् ।

—मी. शा. भा. १. ३. ३३

५७. भवति तु सामान्यप्रत्ययोऽदृष्टपूर्वायामपि गोव्यक्तौ । तस्मान्न प्रयोगापेक्षो 'गोशब्दो व्यक्तिवचनः' इति शक्यते आश्रयितुम् ।

—मी. शा. भा. १. ३. ३३

५८. विधीयतेऽनेनेति विधानं शब्दः । सोऽनुमीयते स्मृत्या । न च तस्याऽऽकृतिवचनता न्याय्या, न च व्यक्तिवचनता ।

—मी. शा. भा. १. ३. ३६

५९. अनुपलब्धे च देवतादावर्थेऽनर्थकं संज्ञाकरणम् अशक्यं च । विशेषान् प्रतिपत्तुं हि संज्ञाः क्रियन्ते विशेषांश्चोद्दिश्य । तद्विशेषेष्वज्ञायमानेषूभयमप्यनवक्लृप्तम् । तस्मादपौरुषेयः शब्दस्यार्थेन सम्बन्धः ।

—वृत्तिकारग्रन्थ, पृ. ५८

६०. न चाक्षरव्यतिरिक्तोऽन्यः कश्चिदस्ति समुदायो नाम, यतोऽर्थप्रतिपत्तिः स्यात् । यदा गकारो न तदा औकारविसर्जनीयौ, यदौकारविसर्जनीयौ न तदा गकारः ।... स्मृतेरपि क्षणिकत्वादक्षरैस्तुल्यता । पूर्ववर्णजनितसंस्कारसहितोऽन्त्यो वर्णः प्रत्यायक इत्यदोषः ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

६१. न च 'दध्यत्र' इत्यत्र प्रकृतिविकारभावः । शब्दान्तरम् इकाराद् यकारः । न हि यकारं प्रयुञ्जाना इकारमुपाददते ।

—मी. शा. भा. १. १. १६

६२. मी. सू. १. १. १६

६३. अर्थवत्सादृश्याद् अर्थावगम इति चेत्, न कश्चिदर्थवान् सर्वेषां नवत्वात् ।... सदृश इति चावगते व्यामोहात् प्रत्ययो व्यावर्तेत, शालाशब्दान्मालाप्रत्यय इव ।

—मी. शा. भा. १. १. १८

૬૪. गौः गावी गोणी गोपोतलिका इत्येवमादयः शब्दा उदाहरणम् ।...प्रतीयते हि गाव्या-दिभ्यः सास्नाऽऽदिमान् । तस्मादितो वर्षशतेऽप्यस्यार्थस्य सम्बन्ध आसीदेव। ततः परेण, ततश्च परतरेणेति अनादिता । कर्ता चास्य सम्बन्धस्य नास्तीति व्यवस्थितमेव । तस्मात् सर्वे साधवः, सर्वं भाषितव्यम् सर्वे हि साधयन्त्यर्थम् । यथा-हस्तः करः पाणिरिति । अर्थाय ह्येते उच्चार्यन्ते, नादृष्टाय । न ह्येषामुच्चारणे शास्त्रमस्ति । तस्मान्न व्यवतिष्ठेत --कश्चिदेक एव साधुरितरेऽसाधव इति ।

—मी. शा. भा. १. ३. २४

૬૫. महता प्रयत्नेन शब्दमुच्चरन्ति— "वायुर्नाभेरुत्थितः, उरसि विस्तीर्णः, कण्ठे विवर्तितः मूर्द्धानमाहत्य परावृत्तः, वक्त्रे विचरन् विविधान् शब्दानभिव्यनक्ति" । तत्रापराध्येताऽप्यु-च्चारयिता । यथा शुष्के पतिष्यामीति कर्दमे पतति, सकृद् उपस्प्रक्ष्यामीति द्विरुपस्पृशति । ततोऽपराधात् प्रवृत्ता गाव्यादयो भवेयुः न नियोगतोऽविच्छिन्नपारम्पर्या एवेति ।

—मी. शा. भा. १. ३. २७

૬૬. न चैष न्यायो, यत् सदृशाः शब्दा एकमर्थमभिनिविशमानाः सर्वेऽविच्छिन्नपारम्पर्या एवेति । प्रत्ययमात्रदर्शनादभ्युपगम्यते- सादृश्यात् साधुशब्देऽप्यवगते प्रत्ययोऽवकल्प्यते । तस्मादमीषामेकोऽनादिरन्येऽपभ्रंशाः । हस्तः करः पाणिरित्येवमादिषु त्वभियुक्तोपदेशादना-दिरमीषामर्थेन सम्बन्ध इति ।

—मी. शा. भा. १. ३. २६

૬૭. निरवयवो हि शब्दः, अवयवभेदानवगमाद् निरवयवत्वाच्च महत्त्वानुपपत्तिः ।

—मी. शा. भा. १. १. १७

૬૮. एकत्वे सति देशभेदेन कामं देशा एव भिन्ना, न तु शब्दः ।

—मी. शा. भा. १. १. १५

૬૯. संयोगविभागा नैरन्तर्येण क्रियमाणाः शब्दमभिव्यञ्जन्तो नादशब्दवाच्याः ।

—मी. शा. भा. १. १. १७

૭૦. श्लोकवार्तिक, आकृतिवाद ५-७ અને શબ્દાધિકરણ ૨૯૦-૩૦૧

૭૧. यदि विस्पष्टेन हेतुना शब्दस्य नित्यत्वं वक्तुं शक्यामः ततो नित्यप्रत्ययसामर्थ्यात् प्रय-त्नेनाभिव्यज्यते, इति भविष्यति । यदि प्रागुच्चारणादनभिव्यक्तः, प्रयत्नेनाभिव्यज्यते । तस्मादुभयोः पक्षयोः सममेतत् ।

—मी. शा. भा. १. १. १२

૭૨. RUEGG, D. S.—Contributions a l'historie de la philosophie linguistique indienne, Paris, 1959, p. 56 ગાળ્ટેરના ગ્રંથમાંથી અવતરણ.

૭૩. 'अष्टकृत्वो गोशब्द उच्चारितः' इति वदन्ति, 'नाऽष्टौ गोशब्दा' इति । किमतो यद्येवम् ? अनेन वचनेनावगम्यते प्रत्यभिजानन्तीति । अयं तावत् प्रत्यभिजानीमो न नः करणदौर्बल्यम् । एवमन्येऽपि प्रत्यभिजानन्ति 'स एवायम्' इति । प्रत्यभिजानानाः प्रत्यभिजानन्ति चेद्,

वयमिवान्येऽपि नान्य इति वक्तुमर्हन्ति । .....न हि ते 'सदृश' इति प्रतियन्ति । किं तर्हि ? 'स एवायम्' इति । विदिते च स्फुटेऽन्यत्वे व्यामोह इति गम्यते । न च 'अयमन्यः' इति प्रत्यक्षमन्यद् वा प्रमाणमस्ति ।

—मी. शा. भा. १. १. २

७४. ह्यस्तनस्य शब्दस्य विनाशादन्योऽयमिति चेत् नैव विनष्टः, यत एनं पुनरुपलभामहे । न हि प्रत्यक्षदृष्टं मुहूर्तमदृष्ट्वा पुनरुपलभ्यमानं प्रत्यभिजानन्तो विनष्टं परिकल्पयन्ति । परिकल्पयन्तो द्वितीयसंदर्शने मातरि जायायां पितरि वा नाऽऽश्वस्युः । न ह्यनुपलम्भमात्रेण नास्तीत्यवगम्य नष्ट इत्येव कल्पयन्ति । अप्रमाणतायां विदितायां नास्तीत्यवगच्छामः । न हि प्रमाणे प्रत्यक्षे सत्यप्रमाणता स्यात् । अस्तीति पुनर्व्यामोहेनावगम्यमाने न क्वचिदप्यभावः । न चाऽसिद्धेऽभावे व्यामोहः, न च सिद्धोऽभावः । तस्मादसति व्यामोहे नाभावः । तदेतदानुपूर्व्या सिद्धम् । तस्मात् पुरस्तादनुच्चरितमनुपलभमाना अपि न 'विनिष्टः' इत्यवगन्तुमर्हन्ति ।

मी. शा. भा. १. १. २०

७५. यथा गृहान्निर्गताः सर्वगृहजनमपश्यतः पुनः प्रविश्योपलभमाना अपि प्राक् प्रवेशाद् विनिष्टा इत्यवगच्छन्ति । तद्वदेनमपि न अन्य इति वक्तुमर्हन्ति ।

—मी. शा. भा. १. १. २०

७६. येऽपि सर्वेषां भावानां प्रतिक्षणं विनाशमभ्युपगच्छन्ति, तेऽपि न शक्नुवन्ति शब्दस्य वदितुम् । अन्ते हि क्षयदर्शनात् ते मन्यन्ते । न च शब्दस्यान्तो न च क्षयो लक्ष्यते । 'स' इति प्रत्यक्षः प्रत्ययः, 'सदृश' इत्यानुमानिकः । न च प्रत्यक्षविरुद्धमनुमानमुदेति, स्वकार्यं साधयति । तस्मान्नित्यः ।

—मी. शा. भा. १. १. २०

७७. BIARDEAU, M., The'orie, pp 187-188 (ગાપ્ટેરનું અવતરણ)

७८. ऐकरूप्ये सति देशभेदेन कामं देशा एव भिन्ना, न तु शब्दः ।

—मी. शा. भा. १. १. १९.

संयोगविभागा नैरन्तर्येण क्रियमाणाः शब्दमभिव्यञ्जन्तो नादशब्दवाच्याः । तेन नादस्यैषा वृद्धिः न शब्दस्येति ।

मी. शा. भा. १. १. १७

७९. न च 'दध्यत्र' इत्यत्र प्रकृतिविकारभावः । शब्दान्तरं इकाराद् यकारः । न हि यकारं प्रयुञ्जाना इकारमुपाददते । यथा कटं चिकीर्षन्तो वीरणानि ।

—मी. शा. भा. १. १. १६

८०. જુઓ યુધિષ્ઠિર મીમાંસકકૃત વિવિરણ.

—मी. शा. भा. भा. १, पृ. ६९

८१. येषामनवगतोत्पत्तीनां द्रव्याणां भाव एव लक्ष्यते, तेषामपि केषाञ्चिदनित्यता गम्यते, येषां विनाशकारणमुपलभ्यते, यथाऽभिनवं पटं दृष्ट्वा । न चैनं क्रियमाणमुपलब्धवान् । अथवाऽ

नित्यमवगच्छति रूपमेव दृष्ट्वा तन्तुव्यतिषङ्गजनितोऽयम्, तन्तुव्यतिषङ्गविनाशात् तन्तुविनाशाद् वा विनङ्क्ष्यतीत्यवगच्छति । नैवं शब्दस्य किञ्चित् कारणमवगम्यते यद्विनाशाद् विनङ्क्ष्यतीत्यवगम्यते ।

—मी. शा. भा. १. १. २१

૮૨. य एव लौकिकाः शब्दास्त एव वैदिकाः । त एवैषामर्था इति ।...एवं प्रयोगचोदना सम्भवति, यदि त एव शब्दास्त एवार्थाः । इतरथा शब्दान्यत्वेऽर्थो न प्रतीयेत । तस्मादेकशब्दत्वमिति ।

—मी. शा. भा. १. ३. ३०

૮૩. पदानि हि स्वं स्वं पदार्थमभिधाय निवृत्तव्यापाराणि । अथेदानीं पदार्था अवगताः सन्तो वाक्यार्थं गमयन्ति ।

—मी. शा. भा. १. १. २५

૮૪. यत्र हि शुक्ल इति वा कृष्ण इति वा गुणः प्रतीतो भवति, भवति खल्वसावलं गुणवति प्रत्ययमाधातुम् । तेन गुणवति प्रत्ययमिच्छन्तः केवलं गुणवचनमुच्चारयन्ति । संपत्स्यते एषां यथासंकल्पितोऽभिप्रायः, भविष्यति विशिष्टार्थसंप्रत्ययः । विशिष्टार्थसंप्रत्ययश्च वाक्यार्थः ।

—मी. शा. भा. १. १. २५

૮૫. अपि चान्तरेण पदोच्चारणं यः शौक्ल्यमवगच्छति, अवगच्छत्येवासौ शुक्लगुणकम् । तस्मात् पदार्थप्रत्यये एव वाक्यार्थः, नास्य पदसमुदायेन सम्बन्धः ।

—मी. शा. भा. १. १. २५

૮૬. BIARDEAU, M. The'orie, p. 195, note 1, ગાપ્ટેનું અવતરણ.

૮૭. नित्यः शब्दो भवितुमर्हति । कुतः ? दर्शनस्य परार्थत्वात् । दर्शनमुच्चारणं तत्, परार्थं, प्रत्याययितुम् ।

—मी. शा. भा. १. १. १८

૮૮. पौरुषेये हि शब्दे यः प्रत्ययः, तस्य मिथ्याभाव आशङ्क्येत, परप्रत्ययो हि तदा स्यात् । अथ शब्दे ब्रुवति कथं मिथ्येति ? न हि तदानीमन्यतः पुरुषाद् अवगतिमिच्छामः । 'ब्रवीति' इत्युच्यते बोधयति बुद्ध्यमानस्य निमित्तं भवतीति । शब्दे च निमित्ते स्वयं बुध्यते । कथं विप्रलब्धं ब्रूयाद्, नैतदेवमिति ।

मी. शा. भा. १. १. ५

૮૯. यच्च नाम ज्ञानं न विपर्येति । न तच्छक्यते वक्तुं न एतदेवमिति । यथा भवति यथा विज्ञायते, न तथा भवति । यथैतन्न विज्ञायते, तथैतदिति । अन्यदस्य हृदये अन्यद्वाचि स्यात् । एवं वदतो विरुद्धमिदं गम्यते–अस्ति नास्ति चेति । तस्मात् तत् प्रमाणम्, अनपेक्षत्वात् ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

૯૦. यदन्यविषयं ज्ञानमन्यसंप्रयोगे भवति, न तत् प्रत्यक्षम् ।......प्रयत्नेनान्विच्छन्तो न चेद् दोषमवगच्छेमहि, प्रमाणाभावाददुष्टमिति मन्येमहि । तस्माद् यस्य च दुष्टं करणं, यत्र च मिथ्येति प्रत्ययः, स एवासमीचीनः प्रत्ययो, नान्य इति ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

९१. भवति हि कदाचिदियमवस्था यत्सादृश्यात् यदृच्छाचारिभ्यः पदेभ्यो न पदार्था अवधार्यन्ते । तदानीं नियोगतो वाक्यार्थं नावगच्छेयुः, यद्यस्य अपार्थगर्थ्यमभविष्यत् ।

--मी. शा. भा. १. १. २५

९२. अव्यतिरेकश्च भवति तस्य ज्ञानस्य । न हि तदुत्पन्नं ज्ञानं विपर्येति । यच्च नाम ज्ञानं न विपर्येति । न तच्छक्यते वक्तुं न एतदेवमिति ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

९३. तस्मात् तत् प्रमाणम्, अनपेक्षत्वात् । न ह्येवं सति प्रत्ययान्तरमपेक्षितव्यं पुरुषान्तरं वापि । स्वयं प्रत्ययोऽसौ ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

९४. अभावोऽपि प्रमाणाभावः । नास्तीत्यस्यार्थस्यासन्निकृष्टस्य ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

९५. प्रत्यक्षस्य प्रमाणस्य अभावात्, तत्पूर्वकत्वाच्चेतरेषाम् ।

—मी. शा. भा. १. १. ५

९६. न स्यात् प्रमाणं, यदि पञ्चैव प्रमाणान्यभविष्यन् । येन येन हि प्रमीयते, तत् तत् प्रमाणम् । शब्देनापि प्रमीयते, ततः शब्दोऽपि प्रमाणम्, यथैव प्रत्यक्षम् ।

--मी. शा. भा. १. १. ५

९७ चोदना हि भूतं भवन्तं भविष्यन्तं सूक्ष्मं व्यवहितं विप्रकृष्टमित्येवंजातीयकमर्थं शक्नोत्यवगमयितुम्, नान्यत् किञ्चनेन्द्रियम् । ...ब्रवीति इति उच्यतेऽवबोधयति, बुध्यमानस्य निमित्तं भवतीति । यस्मिंश्च निमित्तभूते सति अवबुध्यते, सोऽवबोधयति । यदि च चोदनायां सत्यामग्निहोत्रात् स्वर्गो भवतीति गम्यते, कथमुच्यते न तथा भवतीति ? अथ न तथा भवतीति कथमवबुध्यते ? असन्तमर्थमवबुध्यते इति विप्रतिषिद्धम् ।

--मी. शा. भा. १. १. २

९८. न चादृष्टपूर्वे स्मृतिर्भवति ।

--मी. शा. भा. १. १. ५

९९ अविदितवेदनं च विधिरित्युच्यते ।

--मी. शा. भा. १. ४. ४

१००. चोदना इति क्रियायाः प्रवर्त्तकं वचनमाहुः ।

-- मी. शा. भा. १. १. २

१०१. संनिकृष्टकालाः कृतका वेदा इदानींतनाः ।

--मी. शा. भा. १. १. २७

१०२. उक्तमस्माभिः शब्दपूर्वत्वमध्येतॄणाम् ।

--मी. शा. भा. १. १. २९

१०३. अकर्तृभिरपि ह्येनामाचक्षीरन् ।...प्रकर्षेण वचनमनन्यसाधारणं कठादिभिरनुष्ठितं स्यात् । तथापि हि समाख्यातारो भवन्ति । स्मर्यन्ते च वैशम्पायनः सर्वशाखाध्यायी । कठः पुनरिमां केवलां शाखामध्यापयाम्बभूवेति ।

—मी. शा. भा. १. १. ३०

१०४. यच्च प्रावाहणिरिति । तन्न । प्रवाहणस्य पुरुषस्यासिद्धत्वात्, न प्रवाहणस्यापत्यं प्रावाहणिः। प्रशब्दः प्रकर्षे सिद्धो, वहतिश्च प्रापणे, न त्वस्य समुदायः क्वचित् सिद्धः । इकारस्तु यथैवापत्ये सिद्धस्तथा क्रियायामपि कर्तरि । तस्माद् यः प्रवाहयति स प्रावाहणिः ।

—मी. शा. भा. १. १. ३१

१०५. स्तुतयो ह्येताः सत्रस्य–वनस्पतयो नामाचेतना इदं सत्रमुपासितवन्तः, किं पुनर्विद्वांसो ब्राह्मणाः ?

—मी. शा. भा. १. १. ३२

१०६. विनियुक्तं हि दृश्यते परस्परेण सम्बन्धार्थम् ।

—मी. शा. भा. १. १. ३२

१०७. अविगीतः सुहृदुपदेशः सुप्रतिष्ठितः कथमिवाशङ्क्येत उन्मत्तबालवाक्यसदृश इति ?

—मी. शा. भा. १. १. ३२

१०८. अपि च पुरुषवचनसाधर्म्याद् वेदवचनं वितथमिति अनुमानव्यपदेशादवगम्यते । प्रत्यक्षस्तु वेदवचनेन प्रत्ययः । न चानुमानं प्रत्यक्षविरोधि प्रमाणं भवति ।

—मी. शा. भा. १. १. २.

१०९. उपदेशा हि व्यामोहादपि भवन्ति । असति व्यामोहे वेदादपि भवन्ति । अपि च पौरुषेयवचनाद् 'एवमयं पुरुषो वेद' इति भवति प्रत्ययः न 'एवमयमर्थः' इति । विप्लवते हि खल्वपि कश्चित् पुरुषकृताद् वचनात् प्रत्ययः । न तु वेदवचनस्य मिथ्यात्वे किञ्चन प्रमाणमस्ति ।

—मी. शा. भा. १. १. २

११० धर्मं प्रति हि विप्रतिपन्ना बहुविदः, केचिदन्यं धर्ममाहुः, केचिदन्यम् । सोऽयमविचार्य प्रवर्तमानः कंचिदेवोपाददानो विहन्येत, अनर्थं च ऋच्छेत् । तस्माद् धर्मो विजिज्ञासितव्यः।

—मी. शा. भा. १. १. १.

१११. Ga'c'hter-Herm. & lang in P. M., p. 91.

११२. चोदितमशिष्टैरपि शिष्टानवगतं प्रतीयेत, यत् प्रमाणेनाविरुद्धं तदवगम्यमानं न न्याय्यं त्यक्तुम् । यत्तु शिष्टाचारः प्रमाणमिति, तत् प्रत्यक्षानवगतेऽर्थे । यत्त्वभियुक्ताः शब्दार्थेषु शिष्य इति, तत्रोच्यते–अभियुक्ततराः पक्षिणां पोषणे बन्धने च म्लेच्छाः ।

—मी. शा. भा १. ३. १०

११३. यत्तु निगमनिरुक्त व्याकरणानार्थवत्तेति, तत्रैषामर्थवत्ता भविष्यति न यत्र म्लेच्छैरप्यवगतः शब्दार्थः ।

—मी. शा. भा. १. ३. १०

११४. लोभाद् वास आदित्समाना औदुम्बरीं कृत्स्नां वेष्टितवन्तः केचित् । तत स्मृतेर्बीजम् । बुभुक्षमाणाः केचित् क्रीतराजकस्य भोजनमाचरितवन्तः । अपुंस्त्वं प्रच्छादयन्तश्चाष्टाचत्वारिंशद्वर्षाणि वेदब्रह्मचर्यं चरितवन्तः । तत एषा स्मृतिरित्यवगम्यते ।

—मी. शा. भा. १. २. ४.

पितृदेवमनुष्याणां वेदश्चक्षुः सनातनम् ।
अशक्यमप्रमेयं च वेदशास्त्रमिति स्थितिः ॥
या वेदबाह्या स्मृतयो याश्च काश्च कुदृष्टयः ।
सर्वास्ता निष्फलाः प्रेत्य तमोनिष्ठा हि ताः स्मृताः ॥

—म. स्मृ. १२. ९४–९५

अतिक्रमिष्याम इममाम्नायम्, अनतिक्रामन्तो वेदमर्थवन्तं सन्तमनर्थकमवकल्पयेम । दृष्टो हि तस्यार्थः कर्मावबोधनं नाम । न च तस्याध्ययनमात्रात् । तत्रभवन्तो याज्ञिकाः फलं समामनन्ति ।

—मी. शा. भा. १. १. १.

શ્રી યશોવિજયજી મહારાજની કાવ્યપ્રકાશટીકા*

તપસ્વી નાન્દી

મમ્મટના કાવ્યપ્રકાશ ઉપર અનેક મહત્ત્વપૂર્ણ ગંભીર ટીકાઓ રચાઈ છે અને શ્રીયશોવિજયજી મહારાજે પણ આવી જ એક ટીકા રચી છે. વાસ્તવમાં કા. પ્ર. વિદ્વાનો માટે એવો પડકારરૂપ ગ્રંથ બની રહ્યો છે કે એક યુગમાં એ ગ્રંથ ઉપર ટીકા રચે એની જ વિદ્વાનમાં ગણતરી થાય એવી હવા જામી હતી. આથી કહેવાય છે કે કા. પ્ર.ની ટીકાઓ ઘેર ઘેર રચાઈ અને છતાં એ એવો ને એવો જ દુર્ગમ એવરેસ્ટ જેવો રહ્યો છે.

આપણા દુર્ભાગ્યે શ્રીયશોવિજયજીએ રચેલી કા. પ્ર. ટીકા ફક્ત ઉલ્લાસ ૨ અને ૩ ઉપરની જ ઉપલબ્ધ છે. બાકીના ઉલ્લાસો ઉપરની ટીકા હાલ ઉપલબ્ધ નથી. જે ભાગ આપણને પ્રાપ્ત થાય છે એની મૂળ હસ્તપ્રત ઉપરથી મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી મહારાજે સ્વહસ્તે પ્રેસકૉપી તૈયાર કરી હતી, જે ખૂબ સ્વચ્છ અને દોષમુક્ત છે. ફક્ત એટલા આંશિક પ્રકાશન ઉપરથી આપણે વિક્રમની ૧૬મી સદીના બહુશ્રુત આચાર્યશ્રી યશોવિજયજીની બહુમુખી પ્રતિભાનું પૂરું દર્શન મૂલ્યાંકન તો ન કરી શકીએ, પણ દેવમંદિરના બંધ બારણામાં પડેલી ફાટો અથવા છિદ્રમાંથી જેમ દેવનાં દર્શનની ઝલક પામી શકાય તેમ શ્રીમુનિજીની પ્રતિભાનો આછો અંદાજ કાવ્યશાસ્ત્રના ક્ષેત્રમાં આપણે પામી શકીએ તેમ છીએ. વાસ્તવમાં તો આ આંશિક ભાગનું પૂરું અવલોકન વિચારવા બેસીએ તો એક મોટો સંશોધનગ્રંથ રચી શકાય તેમ છે, પણ અમે તો અહીં ફક્ત થોડાં ઉદાહરણથી જ સંતોષ માનીશું. એટલાથી પણ એ વાતની પ્રતીતિ થાય છે જ કે

"काव्येषु कोमलधियः वयमेव नान्ये,
तर्केषु कर्कशधियः वयमेव नान्ये ।"

એ ઉક્તિ આચાર્યશ્રીને અક્ષરશઃ લાગુ પાડી શકાય તેમ છે. (૧) કા પ્ર. ઉ. ૨, મૂલ સૂત્ર ૫ (પૃ. ૧) ઉપર આચાર્ય નીચે પ્રમાણે શાસ્ત્રાર્થ કરે છે :

દેખીતી રીતે જ શબ્દ વાચકાદિ ભેદથી ત્રિવિધ છે, છતાં મમ્મટે 'त्रिधा' એવો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કર્યો છે તે અંગે આચાર્યશ્રી નોંધે છે કે

यद्यपि विभागादेव त्रित्वं सिद्धं, तथाऽपि गौणीलक्षणा भिन्नेति न्यूनता, व्यञ्जनायां प्रमाणमेव नास्तीति आधिक्यं च विभागस्येति परविप्रतिपत्तिनिरासाय आह—'त्रिधे'ति ।

* 'યશોવિજયજી : વ્યક્તિત્વ અ૦ વાઙ્મય' અંગેના પરિસંવાદમાં રજૂ કરવામાં આવેલો લેખ ડીસે. '૮૭.

આ સ્પષ્ટતા માટે અને અન્યત્ર જ્યાં શાસ્ત્રાર્થ કરવામાં આવ્યો છે તે તે સ્થળે આચાર્યના કયા કયા પૂર્વાચાર્યોની કઈ કઈ ટીકાઓનો ઋણભાર એમના ઉપર છે એ વિચારવાનો આપણો ઉપક્રમ રહેશે. એ રીતે જોતાં, ઉદ્યોત (પૃ. ૨૩)માં 'ત્રિધા'ની સમજ આ રીતે અપાઈ છે, જેમ કે—

"વાચકત્વ વગેરે ઉપાધિઓમાં ત્રિત્વ જાણવું, શબ્દમાં નહિ, કારણ કે એકનો એક શબ્દ વાચક, લક્ષક અને વ્યંજક હોઈ શકે છે."— "त्रिधेति । वाचकत्वाद्युपाधौ त्रित्वं बोध्यम् ।" ત્યાં પા. ટી.માં એવી નોંધ છે કે

ननु य एव शब्दो वाचकः स एवान्यत्र लक्षकः । किं च वाचकलक्षकान्यतर एव व्यञ्जकः । अतः सांकर्यात्कथमेषां भेद इत्यत आह वाचकत्वाद्युपाधाविति ॥ (चू)

આમ ઉદ્યોતે જે નોંધ કરી છે તે વિગતથી જુદી નોંધ શ્રીયશોવિજયજીએ કરી છે.

સાહિત્યચૂડામણિ(સા. ચૂ.)માં આની ચર્ચા નથી, પણ સુધાસાગર (સુધા.) ઉદ્યોતની જ વાત દોહરાવતાં નોંધે છે કે

अत्र उपाधीनामेव त्रित्वं, न तु उपधेयानाम् । न हि कश्चिद् वाचक एव, कश्चिद् लाक्षणिक एव, कश्चिद् व्यञ्जक एव इत्यस्ति नियम इति बोध्यम् ।

જોકે શ્રીધર નોંધે છે કે

त्रिधेति । गौणी तु लक्षणातो न व्यतिरिच्यते, लक्षणाया गौणस्य व्याप्तत्वात् ।

આનો પ્રભાવ શ્રી યશોવિજયજીએ કરેલી નોંધમાં આંશિક રીતે જોવા મળે છે, જોકે પૂર્વને પક્ષીએ સૂચવેલા આધિક્યદોષનો વિકલ્પ શ્રીધરે નથી આપ્યો. એટલો અંશ તેમના મૌલિક ચિંતન આભારી લેખી શકાય. આમ, ઉપર કરેલી નોંધ પ્રમાણે આચાર્યશ્રીના મતે 'ત્રિધા' એવા મમ્મટના નિર્દેશનું સ્વારસ્ય એ છે કે "જોકે વિભાગથી જ ત્રણ ભેદ સિદ્ધ હતા છતાં, 'ત્રિધા' શબ્દના ઉલ્લેખથી એવું બતાવાયું છે કે કાવ્યમાં શબ્દના ત્રણ જ ભેદ છે. ત્રણથી વધારે કે ઓછા નહિ. આથી ગૌણીને લક્ષણાથી જુદી માનીને "ગૌણ" નામના શબ્દભેદના અનુલ્લેખથી કારિકાકારની ન્યૂનતા તથા વ્યંજના માનવામાં પ્રમાણાભાવ હોવાથી "વ્યંજક" શબ્દના ઉલ્લેખને અધિક માનનારાના સંશયને દૂર કરવા જ "ત્રિધા" કહ્યું છે. ઉપાધ્યાયજી જૈનમુનિ હોવા છતાં આચાર્ય હેમચંદ્રે ગૌણી/ગૌણનો સ્વતંત્ર સ્વીકાર કર્યો છે તેનું સમર્થન કરતા નથી એ એમની તટસ્થ શાસ્ત્રદૃષ્ટિનો સબળ પુરાવો છે. આપણે અહીં શ્રીધરનો આંશિક પ્રભાવ જોયો છે.

એ ઉપરાંત, ઝળકીકરે (પૃ. ૨૫) સ્પષ્ટ રીતે નોંધ્યું છે કે—

"विभागादेव त्रित्वे सिद्धेऽपि न्यूनाधिकसंख्याव्यवच्छेदाय त्रिधेत्युक्तम् । एतेन गौणी लक्षणा भिन्नेति गौणशब्दस्य अत्र असंग्रहात् विभागस्य न्यूनता । व्यञ्जनायां च प्रमाणाभावेन व्यञ्जकशब्दस्य अभावात् विभागस्य आधिक्यं चेति परविप्रतिपत्तिर्निरस्ता ।"

આ બધું લગભગ શબ્દશઃ યશોવિજયજીને અનુસરે છે, પણ ઝળકીકર તેમનો નામોલ્લેખ કરતા નથી. યશોવિજયજી વિ. સં. ૧૬૪૦–'૫૦ વચ્ચે જન્મ્યા અને વિ. સં. ૧૭૪૩માં

અવસાન પામ્યા. એટલે અનેક ટીકાઓનું દોહન કરનાર ઝળકીકરની ધ્યાન બહાર એમની ટીકા રહી હોય એ માની શકાય તેમ નથી. યશોવિજયજીની લેખનપ્રવૃત્તિ ઈ. સ.ની ૧૭મી સદીના ઉત્તરાર્ધમાં થઈ હશે એમ માની શકાય

હવે નરહરિ સરસ્વતીતીર્થની બાલચિત્તાનુરંજનીમાં (પરિશિષ્ટ B; પૃ. ૧૦) નીચે મુજબ નોંધ જોવા મળે છે, જેમ કે—

નન્વર્થશાસ્ત્રાદૌ व्यञ्जकशब्दव्यवहाराभावात् कथं त्रैविध्यमित्याशङ्क्य श्लोकगतात्रशब्दार्थमाह

વગેરે.

અહીં વ્યંજના માટે પ્રમાણ નથી એથી આધિક્ય છે એવી યશોવિજયજીની નોંધનું મૂળ વાંચી શકાય. આમ, શ્રીધર અને નરહરિ આ સ્થળે એમનાં પ્રેરક બળ લેખી શકાય. નરહરિને અનુસરીને ગુણરત્નગણિ પોતાની કા. પ્ર. ઉપરની સારદીપિકા(પૃ. ૪૫)માં નોંધે છે કે —

नन्वर्थशास्त्रादौ व्यञ्जकशब्दव्यवहाराभावात् कथं त्रैविध्यमित्याशङ्क्य श्लोकगतात्रशब्दार्थमाह।

વગેરે.

ગુણરત્ન યશોવિજયજીના નજીકના પુરોગામી છે અને તેમના ઉપર નરહરિની બાલચિત્તાનુરંજની અને શ્રીવત્સની સારબોધિનીનો પ્રભાવ વિશેષ છે.

"ત્રિધા" વિષે શ્રી પરમાનંદ ચક્રવર્તીની વિસ્તારિકા ટીકામાં (પૃ. ૩૩) ફક્ત આટલી જ નોંધ છે કે—

त्रिधेति । तेनामीषां नोपाधेयभेदः, किन्तूपाधिभेद एवेत्यर्थः ।

અહીં પણ ઉદ્યોતની જ અસર છે. આપણે જોયું હતું કે ઉપાધ્યાયજીએ આ નોંધ પોતાની ટીકામાં સમાવી નથી.

આ પછી, "अत्र इति काव्ये" એવી મમ્મટની નોંધ ઉપર યશોવિજયજી (પૃ. ૩) નોંધે છે—

"**काव्ये** इति । ननु शास्त्रेषु व्यञ्जकशब्दानां नामाऽपि नास्तीत्यत आह, **काव्य** इति। चमत्कारविशेषस्य अन्यथाऽनुपपत्तेरिति भावः । न च य एव शब्दो वाचकः स एव लाक्षणिको व्यञ्जकश्चेति भेदाभावात् विभागोऽनुपपन्न इति वाच्यम् । तथात्वेऽपि सम्बन्धभेदात् भेदमङ्गीकृत्य तथा विभागात् एवमेवार्थविभागोपपत्तिरित्यनुपदमेव व्यक्तम् । विभागानन्तरं लक्षणस्य जिज्ञासाविषयत्वेन अभिधातुमुचितत्वात् तदनभिधानं समर्थयति ।

આ સાથે ઝળકીકર(પૃ. ૨૫)માં નીચે પ્રમાણેની નોંધ છે : "चमत्कारविशेषस्य अन्यथा अनुपपत्तेरिति भावः । विभागानन्तरं लक्षणस्य जिज्ञासाविषयत्वेन अभिधातुमुचितत्वात् **तदभिधानं** समर्थयति **एषामिति** ।

આ શબ્દો યશોવિજયજીમાં છે, પણ ઝળકીકરે એમનો નામોલ્લેખ કર્યો નથી એટલે સંભવ છે કે એનો મૂળ સ્રોત અન્યત્ર હોય, જોકે યશોવિજયજીમાં "तदनभिधानं" છે તે વધારે શુદ્ધ પાઠ છે એ નિર્વિવાદ છે.

આ બંનેના મૂળ સ્રોત માટે કદાચ નરહરિની બાલચિત્તાનુરંજનીમાં નજર નાખી શકાય, જેમ કે— (પૃ. ૧૦)

"નન્વર્થશાસ્ત્રાદૌ વ્યઞ્જકશબ્દવ્યવહારાભાવાત્......નનુ વિભાગાનન્તરં વાચકાદીનાં લક્ષણં વાચ્યં...વગેરે.

યશોવિજયજીના શબ્દ ઝળકીકરમાં ઝિલાયા છે અને છતાં પાઠ યશોવિજયજીનો સારો છે, કારણ કે અહીં દલીલ આ પ્રમાણે ચાલે છે, જેમ કે "(શબ્દ)ના વિભાગના ઉલ્લેખ પછી (તેમના) લક્ષણના સંબંધમાં જિજ્ઞાસા થાય અર્થાત્ વાચક, લાક્ષણિક અને વ્યંજક શબ્દ કોને કહેવાય એવો પ્રશ્ન થાય, પણ અહીં એનું લક્ષણ આપવું ઉચિત હોવા છતાં **તેનુ કથન થયું નથી** (अनभिधानं) તેનું કારણ આપે છે"—

યશોવિજયજી (પૃ. ૪) "एषां" વગેરેમાં નોંધે છે કે શબ્દોનું લક્ષણ આગળ કહેવાશે, પણ પહેલાં જિજ્ઞાસાનો પ્રથમ વૃત્ત્યાશ્રય છે, કારણ કે અર્થની ઉપસ્થિતિ વૃત્તિ ઉપર અવલંબે છે અને એનો જ શાબ્દબોધ થાય છે. આથી જેમ શબ્દ વિષે જિજ્ઞાસા થાય છે તેમ અર્થ કે જે વ્યંજનારૂપ વૃત્તિનો આશ્રય છે તેને માટે પણ જિજ્ઞાસા થાય છે, અને શિષ્યની પહેલી જિજ્ઞાસા થોડી વાર રોકી શકાય તેમ છે, જ્યારે બીજી જિજ્ઞાસા શાન્ત કરવા અર્થનું નિરૂપણ આવશ્યક છે. તેથી અર્થોનો વિભાગ પહેલો હાથ ધરાયો છે.

આ ચર્ચા સ્પષ્ટરૂપે અન્યત્ર જોવા મળતી નથી એટલે યશોવિજયજીના સૂક્ષ્મ નિરૂપણનું તે ઉદાહરણ બને છે, જોકે વિસ્તારિકામાં (પૃ. ૩૩) નીચેના શબ્દો છે :

"ननु विभागस्य विशेषलक्षणाभिधानप्रयोजनकत्वेन विभागानन्तरं तदुचितमित्याह—**एषामि-**त्यादि । अत्रापि स्वरूपमित्येकवचनं पूर्ववत् । वक्ष्य इति विभागप्रकरणसमाप्तौ, **सा च अर्थविभागात्तद्धानेव** स्यादिति, सम्प्रति **तदनभिधानम्** ।"

અહીં પણ 'अनभिधान' પાઠ છે, જે યશોવિજયજીમાં આપણે નોંધ્યો છે. ઝળકીકર કદાચ વિસ્તારિકાનો આધાર લેતા હશે એમ કહી શકાય. યશોવિજયજી ઉપર પણ વિસ્તારિકાનો પ્રભાવ સ્પષ્ટ છે.

આ પછી યશોવિજયજી (પૃ. ૪) વાચ્ય વગેરે તેના અર્થો બનશે" એવી કા. પ્ર.ની નોંધ ઉપર વ્યાખ્યા કરે છે. તેમાં નૈયાયિક શૈલીમાં ખૂબ વિસ્તૃત રીતે શાસ્ત્રાર્થ કરવામાં આવ્યો છે. નવ્યન્યાયદર્શનના પ્રભાવ નીચે જે નવ્યો, જેવા કે સિદ્ધિચન્દ્ર, શ્રીવત્સલાંછન ભટ્ટાચાર્ય, જગન્નાથ પંડિત, પંડિત વિશ્વેશ્વર વગેરેએ અલંકારશાસ્ત્રના વિવેચનમાં જે નવો મોડ આણ્યો તેનો પ્રભાવ યશોવિજયજીમાં પણ જોવા મળે છે. એમણે અહીં જે વિસ્તૃત ચર્ચા કરી છે તે સાંગોપાંગ અન્યત્ર જોવા મળતી નથી, પણ એના મૂળ સ્રોતરૂપે સુધાસાગરના શબ્દો (પૃ. ૪૧) હોવા સંભવ છે. જેવા કે—

"स्वरूपं लक्षणं, तच्चार्थघटितमेवेति प्रथमं तज्ज्ञानं आवश्यकमिति भावः ।"

જોકે યશોવિજયજીએ અહીં જે વિસ્તાર અને વિદ્વત્તાનું પ્રકાશન કર્યું છે તે અન્યત્ર ક્યાંય સાંપડતું નથી.

યશોવિજયજી (પૃ. ૪) નોંધે છે કે,

वाच्यादयः इति । शब्दानामपि लक्षणमर्थघटितमिति तेषां लक्षणमकृत्वा अपि अर्थविभागः इति **नव्याः** ।

અહીં ‘ नव्याः ’ માં કદાચ વિસ્તારિકાકાર શ્રીપરમાનંદ ચક્રવર્તીનો સંદર્ભ પણ હોઈ શકે.

યશોવિજયજી આગળ નોંધે છે કે ‘वाच्यादयः’માં, “વાચ્ય આદિ છે, જેમનો” એ રીતે વિગ્રહ કરીએ તો અને એ પ્રમાણે ‘અતદ્‌ગુણ-સંવિજ્ઞાન=બહુવ્રીહિ’ સમાસ માનીએ તો (‘વાચ્યાદિ’ એ પદમાં વાચ્યાનું ગ્રહણ નહીં થાય) (અને) વાચ્યનો અર્થભેદમાં સમાવેશ નહિ થાય અને તેથી સાથે સાથે ‘वाच्यादयः’ એમાંનું બહુવચન પણ પ્રયોજી શકાશે નહિ’ કારણ કે વાચ્ય સિવાયના તો બીજા બે—લક્ષ્ય અને વ્યંગ્ય—જ બાકી રહેશે અને તેથી ‘**वाच्यादी**’ એમ દ્વિવચન સિદ્ધ થશે, “वाच्यादयः’ એમ બહુવચન નહિ! હવે જો આ સ્થળે તદ્‌ગુણ-સંવિજ્ઞાન–બહુવ્રીહિ માનીએ તો તે પદ ‘વાચ્ય, લક્ષ્ય અને વ્યંગ્ય’ એમ ત્રણેનું બોધક બની જશે.

અહીં યશોવિજયજી જણાવે છે કે આવું કહેવું જોઈએ નહિ કારણ કે (સમાસમાં પૃથક્ શક્તિ ન માનવાવાળા અને સમસ્ત પદોમાં લક્ષણા દ્વારા અર્થબોધ કરવાના પક્ષપાતી નૈયાયિકો પ્રમાણે મત ધરાવનારાઓ અનુસાર લક્ષણા દ્વારા ત્રણેની “एकलक्ष्यतावच्छेदकत्व’માં અર્થાત્ “एकवाच्यादित्व”માં ઉપસ્થિતિ થશે. આવી પરિસ્થિતિમાં ભિન્ન ભિન્ન “विभाजकतावच्छिन्नत्वरूप’ માં ઉપસ્થિતિ ન થવાથી ત્રણ વિભાગોની ઉપપત્તિ નહિ શકે, કારણ કે ભેદ તો એ જ વસ્તુઓની બાબતમાં માની શકાય જેમની ઉપસ્થિતિ ભિન્ન ભિન્ન રૂપમાં થાય છે. વાચ્ય, લક્ષ્ય અને વ્યંગ્યમાં ભેદ માની શકાય છે, કારણ કે આ ત્રણેની વિભિન્ન રૂપોમાં ઉપસ્થિતિ થાય છે. પણ જો, “वाच्यादि” એ શબ્દથી જ વાચ્ય લક્ષ્ય અને વ્યંગ્યની ઉપસ્થિતિ થઈ જાય તો એમનામાં ભેદ માની શકાય નહિ, કારણ કે ત્રણેની ઉપસ્થિતિ વાચ્યાદિ એક જ રૂપમાં થાય છે તેથી તે ત્રણેને એક માનવા જોઈએ, અનેક નહિ. આ રીતે “वाच्यादयस्तदर्थाः स्युः’ એ સૂત્રમાં અર્થના જે ત્રણ ભેદ બતાવવાના અભિપ્રેત છે તે સિદ્ધ નહિ થાય-આ મૂળ પ્રશ્ન છે. વળી, આ સૂત્રમાં “वाच्यादयः” શબ્દને લીધે એક વધારાનો દોષ પણ આવ્યો છે, જેને ઉપાધ્યાયજી ‘किञ्च’...વગેરેથી બતાવે છે અને તે દોષ છે ‘**ઉદ્દેશ્ય અને વિધેયની એકતા**’.

જેમ કે, કોઈ એમ કહે કે “ ब्राह्मणादीन् भोजय ”–અર્થાત્ ‘બ્રાહ્મણાદિને જમાડો’—તો બધા જ બ્રાહ્મણ વગેરે મનુષ્યોને જમાડવાનું તો અશક્ય હોવાથી “ निमंत्रितान् ब्राह्मणादीन् भोजय ”—‘નિમંત્રિત બ્રાહ્મણાદિને જમાડો’— એમ અર્થ માનવો પડે. ‘निमन्त्रितत्व’ અહીં ‘લક્ષ્યતાવચ્છેદક’ અથવા ‘ઉદ્દેશ્યતાવચ્છેદક’ બનશે. એ જ રીતે ‘वाच्यादि’માં ‘અર્થત્વ’ એ જ લક્ષ્યતાવચ્છેદક બનશે. તેથી છેવટે સૂત્રનું રૂપાંતર આ રીતે થશે, જેમ કે. “ अर्थाः (वाच्यादयः) तदर्थाः शब्दार्थाः”. અહીં ઉદ્દેશ્યતાવચ્છેદક’ એ અર્થ છે અને ‘વિધેયતાવચ્છેદક’ પણ અર્થ જ છે. આમ, ઉદ્દેશ્યતાવચ્છેદક અને લક્ષ્યતાવચ્છેદક અભિન્ન હોવાથી સૂત્રાર્થની બરાબર સમજૂતી લાગતી નથી આથી જો આગળના સૂત્રમાંથી ‘त्रिधा’ પદની અનુવૃત્તિ કરવામાં આવે તોપણ “વિભાજકતાવચ્છેદકત્વ”ની અનુપસ્થિતિ (જે પહેલો દોષ બતાવ્યો ત્યારે નિર્દેશિત થઈ હતી) તે તો એકસરખી જ રહેશે. આથી (મમ્મટ) વૃત્તિમાં કહે છે કે “वाच्यलक्ष्यव्यङ्ग्याः’- હવે વાચ્ય, લક્ષ્ય અને વ્યંગ્યમાંથી પ્રત્યેક અહીં લક્ષ્યતાવચ્છેદક

બને છે. તેમને આધારે વિભાજકતાવચ્છેદક વાચ્યત્વ, લક્ષ્યત્વ અને વ્યંગ્યત્વની પૃથક્ ઉપસ્થિતિ થશે અને તેથી વાચ્ય, લક્ષ્ય અને વ્યંગ્યરૂપી વિભાજ્યોની પણ અલગ અલગ ઉપસ્થિતિ થાય છે. તેથી મમ્મટે કરેલા વિભાગમાં અનુપપત્તિ થતી નથી.

યશોવિજયજી આગળ નોંધે છે કે "અથવા અમે એમ કહીશું (પૃ. ૫) કે 'વાચ્યાદિ પદ'ના 'વાચ્ય' પદમાં શક્તિને કારણે અને 'આદિ' પદમાં લક્ષણાને કારણે 'વાચ્યાદિ' પદ દ્વારા વાચ્યત્વરૂપ 'શક્યભાવચ્છેદકાવચ્છિન્ન' અને લક્ષ્યત્વ અને વ્યંગ્યત્વરૂપ 'લક્ષ્યતાવચ્છેદકાવચ્છિન્ન' એમ વાચ્યાદિ ત્રણેની ઉપસ્થિતિ થાય છે. અર્થાત્ 'વાચ્ય' પદ વડે એના મુખ્ય અર્થ = 'શબ્દાર્થ'નું ગ્રહણ થાય છે અને 'આદિ' પદ વડે બીજા બે લક્ષ્ય અને વ્યંગ્ય —અર્થોનું ગ્રહણ થાય છે. આમ શક્તિ અને લક્ષણાથી 'વાચ્યાદિ' પદ—'વાચ્ય, લક્ષ્ય અને વ્યંગ્ય' એમ ત્રણે અર્થોનું પ્રત્યાયક બને છે. આમ, પાર્થક્યસાધક ધર્મોની ઉપસ્થિતિ થઈ જતાં વિભાગ અનુપપન્ન થતો નથી.

આ લાંબો શાસ્ત્રાર્થ તો એકમાત્ર ઉદાહરણ છે. વાસ્તવમાં ઠેકાણે ઠેકાણે યશોવિજયજી નવ્યન્યાયદર્શનની પરિપાટી અને શૈલીનો વિનિયોગ કરી અત્યંત ગંભીર, મૂલગામી અને સૂક્ષ્મ ચર્ચા છેડે છે. તેમાં ક્યાંક અંતઃસ્રોતોનું દર્શન જરૂર થાય છે, છતાં એમનાં પાંડિત્ય અને મૌલિકતાનાં વિશેષ દર્શન થાય છે. કાવ્યપ્રકાશ ઉપરની એમની આખી ટીકા જો ઉપલબ્ધ થાય તો અલંકાર શાસ્ત્રમાં યશોવિજયજીનું પ્રદાન અને સ્થાન અપ્પય્ય દીક્ષિત, પંડિત જગન્નાથ અને વિશ્વેશ્વર પંડિતની સાથે, સમકક્ષ રીતે, મૂકી શકાય એ નિઃસંદેહ વિગત છે.

યશોવિજયજીએ પોતાની ટીકામાં અત્રતત્ર છ પ્રાચીન ટીકાકારોનો નામોલ્લેખ કર્યો છે. જેમ કે ચંડીદાસ, સુબુદ્ધિમિશ્ર, પરમાનંદ ચક્રવર્તી, યશોધર ઉપાધ્યાય, પ્રદીપકાર (= ગોવિન્દ ઠક્કુર) અને મધુમતીકાર રવિ ઠક્કુર. આ ઉપરાંત નામોલ્લેખ વગર અહીંતહીં લગભગ ૧૫થી ૨૪ મતોની વિચારણા કરી છે. 'નરસિંહમનીષા'નો ઉલ્લેખ (ઈ.સ. ૧૬૦૦/૧૭૦૮) ઉલ્લાસ–૨ ના અંતમાં આવે છે તેથી યશોવિજયજીની ટીકાનો રચનાકાળ પણ ૧૭મી સદીનો ઉત્તરાર્ધ હોઈ શકે.

સંદર્ભ સાહિત્ય :

૧. કાવ્યપ્રકાશટીકા – યશોવિજયજી મહારાજ શ્રી યશોભારતી જૈન પ્રકાશન સમિતિ, મુંબઈ,ઈ.સ. ૧૯૭૬ની આવૃત્તિ.

૨. કા. પ્ર. ઉદ્યોત – નાગેશકૃત અભ્યંકર શાસ્ત્રી દ્વારા સંપાદિત, આનંદાશ્રમ સંસ્કૃત ગ્રંથ ૧૯૧૧.

૩. કા. પ્ર. સુધાસાગર – ભીમસેન દીક્ષિતકૃત રેવાપ્રસાદ દ્વારા સંપાદિત, કાશી વિશ્વવિદ્યાલય, વારાણસી ૧૯૮૧

૪. કા. પ્ર. વિવેક – શ્રીધરકૃત શિવપ્રસાદ ભટ્ટાચાર્ય દ્વારા સંપાદિત કલકત્તા ૧૯૫૯નું પ્રકાશન.

૫.	કા. પ્ર. બાલબોધિની	– ઝળકીકરરકૃત ભાંડારકર ઓરિયેન્ટલ રીસર્ચ ઇન્સ્ટિટયૂટ પૂના ૧૯૮૩–પુનઃમુદ્રિત-આઠમી આવૃત્તિ
૬.	કા. પ્ર. બાલચિત્તાનુરંજની	– નરહરિ સરસ્વતી તીર્થકૃત સુકઠણકર દ્વારા સંપાદિત, ૧૯૩૩ની આવૃત્તિ.
૭.	કા. પ્ર. સારદીપિકા	– ગુણરત્નગણિકૃત ડૉ. નાન્દી સંપાદિત, ગુજ. યુનિ. ૧૯૭૬નુ પ્રકાશન.
૮.	કા. પ્ર. સારબોધિની	– શ્રીવત્સલાંછનકૃત ગંગાનાથ ઝા, સંસ્કૃત વિદ્યાપીઠ, પ્રયાગ, ૧૯૭૬નું પ્રકાશન.
૯.	કા. પ્ર. વિસ્તારિકા	– શ્રી પરમાનંદ ચક્રવર્તીકૃત સંપૂર્ણાનંદ સંસ્કૃત વિદ્યાલય, સરસ્વતી ભવન ગ્રંથમાલા, ૧૯૭૬નું પ્રકાશન.

સંદર્ભ સાહિત્ય :

૧૦.	કાવ્યપ્રકાશ	– નાગેશકૃત 'ઉદ્યોત' સાથે અભ્યંકરશાસ્ત્રી દ્વારા સંપાદિત, આનંદાશ્રમ સંસ્કૃત ગ્રંથ, ૧૯૧૧.
૧૧.	કાવ્યપ્રકાશ	– રેવાપ્રસાદ દ્વારા સંપાદિત

સતના બળે પ્રગટેલો આંબો

હરિવલ્લભ ભાયાણી

પંદરમી શતાબ્દીમાં રચાયેલ શુભશીલગણિના 'વિક્રમચરિત્ર'માં અગિયારમા સર્ગમાં વિક્રમ રાજા સ્ત્રીચરિત્ર જાણવા ગયાનો પ્રસંગ રત્નમંજરીની કથામાં વર્ણવ્યો છે. તેમાં અંતે પોતાની રાણી મદનમંજરીના દુરાચારના સાક્ષી બનીને ખિન્ન થયેલા વિક્રમને જ્યારે કોચી કંદોયણ, પરપુરુષની લાલસા સ્ત્રીઓને સ્વભાવગત હોવાનાં ઉપદેશવચન કહે છે તે પ્રસંગે તે 'મહાભારત'માંના દ્રૌપદીના પ્રસંગની દૃષ્ટાંતરૂપે વાત કરે છે. સંપાદક ભગવાનદાસ હરખચંદ દોશીએ નોંધ્યું છે કે આ પ્રસંગને લગતો હસ્તપ્રતોમાં કેટલોક પાઠભેદ મળે છે. દ્રૌપદીએ ઉચ્ચારેલા શ્લોકોના પાઠ અને ક્રમ બાબત કેટલીક ભિન્નતા છે. સમન્વયદૃષ્ટિથી પાઠભેદને જોતાં એ પ્રસંગ નીચે પ્રમાણે રજૂ કરી શકાય.

એક વાર યુધિષ્ઠિરે ગર્વપૂર્વક અઠ્યાશી હજાર ઋષિઓને કહ્યું કે તમે ઇચ્છો તે ભોજન હું આપું. યુધિષ્ઠિરનો ગર્વ ઉતારવા ઋષિઓએ માઘમાસમાં કેરીના ભોજનની માગણી કરી. એટલે નારદે દુર્વાસા ઋષિને આ સંકટમાંથી બહાર નીકળવાનો ઉપાય પૂછીને તે યુધિષ્ઠિરને જણાવ્યો. ઉપાય એ હતો કે જો દ્રૌપદી પાંચ બાબત વિશે સત્યવાક્ય બોલે તો તેના સત્યવાદને પ્રભાવે અકાળે આંબો ફળે. એ પાંચ બાબતો આ પ્રમાણે હતી : (૧) પાંચ પતિથી દ્રૌપદી સંતુષ્ટ છે? (૨) તે સતી છે? (૩) તેના પરપુરુષ સાથેના સંબંધ શુદ્ધ છે? (૪) તેનો પતિ પ્રત્યે પ્રેમ છે? (૫) તેને આત્મસંતોષ છે? દ્રૌપદીએ ઋષિઓનું તર્પણ કરવા માટે એ બાબતો વિશે સત્ય બોલવાનું સ્વીકાર્યું. રાજસભામાં સાંબેલું રોપવામાં આવ્યું. સભા સમક્ષ દ્રૌપદીએ નારદને સંબોધતાં પહેલી બાબત પરત્વે સત્યવચન આ પ્રમાણે ઉચ્ચાર્યું : પાંચેય વીર, સ્વરૂપવાન પાંડવો મને વહાલા છે, તોપણ હે નારદ ! છઠ્ઠા પુરુષનો સંગ મારું મન ઝંખે છે. આ શ્લોક ઉચ્ચારતાં જ સભામાં ખોડેલા સાંબેલાનું આંબાના થડમાં રૂપાંતર થઈ ગયું.

તે પછી દ્રૌપદીએ બીજી બાબત પરત્વે સત્યવચન આ પ્રમાણે ઉચ્ચાર્યું : એકાંતનો અભાવ હોય, તકનો અભાવ હોય અને કામુક પુરુષનો અભાવ હોય તેટલા પૂરતી જ હે નારદ ! સ્ત્રી સતી રહે છે. આ વચન ઉચ્ચારાયું એટલે પેલા આંબાના થડને પાન ફૂટયાં.

તે પછી ત્રીજું સત્યવચન આ પ્રમાણે કહ્યું : સુંદર નરને જોઈને—પછી તે ભાઈ હોય, પિતા હોય કે પુત્ર હોય સ્ત્રીની યોનિ ભીની થાય છે. આ ઉદ્‌ગારને પ્રભાવે આંબો મહોર્યો.

તે પછી દ્રૌપદીએ ઉચ્ચારેલું ચોથું સત્યવચન આ પ્રમાણે હતું : વર્ષાઋતુ પ્રાણીઓને વિહ્વળ કરનારી, કષ્ટકર ઋતુ છે, માત્ર તેથી જ સ્ત્રીઓને પોતાનો પતિ પુરુષ તરીકે વહાલો લાગે છે. આ વચનને પ્રભાવે આંબે ફળ બેઠાં.

તે પછી દ્રૌપદીએ પાંચમો શ્લોક ઉચ્ચાર્યો : અશાડ માસમાં જેમ ગાયો નવા નવા ઘાસનો સ્વાદ લેવાની લાલસાથી અહીંતહીં દોટ દે છે, તેમ પરપુરુષને જોઈને સ્ત્રીની ભોગેચ્છા જાગે છે. એ સત્યવચનને પ્રભાવે કેરીઓ પાકી ગઈ. યુધિષ્ઠિરે નિમંત્રિત ઋષિઓને ઇચ્છાભોજન આપ્યું.

"ગુજરાતી લોકસાહિત્યમાળા", મણકો ૯, પૃ. ૨૫થી ૨૭ ઉપર "આંબલો રોપ્યો" એવા મથાળા નીચે હરિલાલ મોઢા સંપાદિત "ખરડાપ્રદેશનાં લોકગીતો"માં જે એક લોકગીત પ્રકાશિત થયેલું છે તે ગોહિલવાડ પ્રદેશમાં પણ પ્રચલિત રહ્યું છે. મારાં દાદીમાને તે કંઠસ્થ હતું. એ બંને પાઠોની વચ્ચે અંતર છે અને દેખીતાં જ પાઠોમાં ઘણી ગરબડ છે. આંબાના પ્રગટવાનો ક્રમ (થડ, પાન, ડાળ, ફળ, શાખ અને પાકી કેરી) આડોઅવળો થઈ ગયો છે. વધુ શ્રદ્ધેય પાઠ ન મળે ત્યાં સુધી ઉપર્યુક્ત બંને પાઠપરંપરાને આધારે કામચલાઉ નીચે પ્રમાણે પાઠ રજુ કરી શકાય :

પાંડવઘેર આંબો રોપ્યો આજ, રાખો લખમીના વર લાજ— ટેક
ઘઉં ચણા (દાણા ?) ને ગોટલી ને ત્રીજી શેકેલ શાળ
પકવી આલો પાંડવ મારે કરવું છે ફરાળ—પાંડવ૦ ૧
દુર્વાસા ઋષિએ ગોટલી મેલી ને એમાં મેલી ગાર
પકવી આલો પાંડવ મારે કરવું છે ફરાળ (?)---પાંડવ૦ ૨
ધરમે આંબો રોપિયો ને ધર્યું હરિનું ધ્યાન
સતને જ્યારે શરણે આવ્યા નીસર્યાં રાતાં પાન—પાંડવ૦ ૩
ભીમને તો ભાવ ઘણેરો ને નિત ભજે ભગવાન,
સામરણુ કીધું શામળિયાનું ચયદશ હાલી ડાળ—પાંડવ૦ ૪
અર્જુનને આદર ઘણેરો ને આંગણે આવ્યા ગોર
સમરણ કીધું શામળિયાનું ને આંબે આવ્યો મોર—પાંડવ૦ ૫
નિકુળને તો નીમ ઘણેરો ને નિત ભજે ભગવાન
સમરણ કીધું શામળિયાનું ને આખડિયે ખખડાટ (?)—પાંડવ૦ ૬
સહદેવને તો સાધ્ય ઘણેરી ને લીધી પોથી હાથ
સમરણ કીધું શામળિયાનું તો ફળ થયાં છે શાખ—પાંડવ૦ ૭
આવ્યાં સતી દ્રૌપદી ને લાંબી કીધી લાજ
કર જોડી ઊભાં રહ્યાં ને ફળ પાક્યો સવા લાખ – પાંડવ૦ ૮
થાળ ભરી આંબો વેડિયો ને કરો ઋષિ ફરાળ
હાથનો વેડેલ આંબલો નાવે મોરે કામ—પાંડવ૦ ૯
માતા કુંતાનાં સત ઘણેરાં ને અલૌકિક અવતાર
પાંડવ જઈને પગે પડ્યા તો ફળ ખર્યાં હજાર – પાંડવ૦ ૧૦
ઋષિ જમાડીને રાજી કીધા ને બીડલાં વહેંચ્યાં પાન
સતને કારણે સાંભળે એનાં સત રાખે ભગવાન—પાંડવ૦ ૧૧

શુભશીલે જે પાંડવકથાના પ્રસંગનો નિર્દેશ આપ્યો છે તે પરંપરાગત કથાપ્રસંગને આધારે આ લોકગીત કે ઘોળ રચાયેલું છે. દુર્વાસા ઋષિની કેરીનું ફરાળ કરવાની માગણી (પણ ઘઉં, શાળ વગેરેનો નિર્દેશ છે તે ફરાળ નહીં, પણ તેમાં તો પૂરા ભોજનની વાનગીઓનો સંકેત મળે છે) અને પાંડવપરિવારે એક પછી એક પોતપોતાના સતના પ્રભાવે અને શામળિયાના સ્મરણે આંબો ઉગાડીને ઋષિને કરાવેલું ફરાળ કે ભોજન ગીતનો વિષય છે. સતને પ્રભાવે આ ચમત્કાર થાય છે એમાં જૂની પરંપરા અનુસરાઈ છે, પણ તે સાથે કૃષ્ણભક્તિ પણ એક પ્રભાવક તત્ત્વ તરીકે ભળેલ છે (દ્રૌપદીનાં ચાર કૃષ્ણે પૂર્યાંનો કથાપ્રસંગ સરખાવો, જેનો ઉલ્લેખ ઘણાં મધ્યકાલીન પદો અને ભજનોમાં મળે છે). અંતિમ પંક્તિમાં આ ભાવ સ્પષ્ટપણે વ્યક્ત થયો છે : "સતને કારણે સાંભળો એનાં સત રાખે ભગવાન". પણ શુભશીલવાળા કથાપ્રસંગ અને લોકગીતના કથાપ્રસંગ વચ્ચે બીજા બે મહત્ત્વના ભેદ છે : પહેલામાં માત્ર દ્રૌપદી જ પાંચ વાર સત્યવાદ કરે છે અને ક્રમે ક્રમે આંબો ઊગીને ફળે છે, પણ બીજામાં પાંચ પાંડવ, દ્રૌપદી અને કુંતા એમ પ્રત્યેક જણ એક પછી એક પોતાના સતનું કૃષ્ણસ્મરણ સાથે આહ્વાન કરીને ઇષ્ટ પરિણામ પ્રાપ્ત કરે છે. બીજું, શુભશીલમાં આ પ્રસંગ સ્ત્રીની સ્વભાવગત કુશીલતાના દૃષ્ટાંત તરીકે આપ્યો છે, જ્યારે લોકગીતમાં ધર્મ-સંકટ આવી પડે ત્યારે તેમાંથી ઉગારવાની સતની શક્તિ દર્શાવવાનું તાત્પર્ય છે અને કૃષ્ણ ભગવાન પોતાના ભક્તોની લાજ રાખતા હોવાનું પણ દૃષ્ટાંત પૂરું પાડે છે.

લોકકથાવિદોએ "સત્યક્રિયા" (પાલિ "સચ્ચકિરિયા"), "સત્યાધિષ્ઠાન" કે "સત્યવાદ"નો જે રીતે વિશ્વની લોકકથાઓમાં કથાઘટક તરીકે ઉપયોગ થયો છે તેનો વ્યાપક અભ્યાસ કર્યો છે.* અમુક સત્ય હકીકતનો પ્રકટપણે લોકસમક્ષ ઉદ્ગાર કરીને અમુક ઇચ્છા કે ઇષ્ટ પરિણામ ચમત્કારિકપણે સિદ્ધ કરી બતાવવું એ કથાસાહિત્યમાં મળતું સત્યક્રિયાનું સ્વરૂપ છે. જેમ કે આગમાં પડવા છતાં ન બળવું, ચડેલું ઝેર ઊતરી જવું, મૃતનું સજીવન થવું, ભારે આપત્તિમાંથી ઊગરવું, અસંભવિતનું સંભવિત બનવું વગેરે. બૌદ્ધ ગ્રંથ "મિલિંદપન્હ"માં (પૃ. ૧૧૯–૧૨૩) મિલિંદરાજાને ભિક્ષુ નાગસેને સચ્ચકિરિયાનો – સત્યના ઉચ્ચારણનો–– ચમત્કારિક પ્રભાવ અને પ્રતાપ સવિસ્તર સમજાવ્યો છે.

નલોપાખ્યાનમાં સ્વયંવરમાં નળરૂપધારી દેવો વચ્ચે સાચા નળને ઓળખવા માટે તથા વનમાં વ્યાધના બળાત્કારથી બચવા માટે દમયંતી સત્યક્રિયા પ્રયોજે છે, પરંતુ ઉપર રજૂ કરેલા દ્રૌપદીની સત્યક્રિયાના પ્રસંગને મળતો પ્રસંગ ૪૪૪મી જાતકકથા છે : પુત્ર યજ્ઞદત્તને

* સૌ પ્રથમ બર્લિંગેમે આની ચર્ચા કરી છે. જુઓ 'ધ એક્ટ ઓવ ટ્રુથ", જર્નલ ઓવ ધ રોયલ એસિઆટિક સોસાયટી, જુલાઈ–૧૯૧૭, પૃ. ૪૨૯–૪૬૭. તેમાં જાતકકથા અને અન્ય બૌદ્ધ સાહિત્યમાંથી તથા વિશ્વના કથાસાહિત્યમાંથી સત્ય-ક્રિયાના અનેક પ્રસંગો ટાંકેલા છે. પેન્ઝરે "ઓશન ઓવ સ્ટોરી" માં બર્લિંગેમના લેખની સામગ્રીનો ઉપયોગ કરીને તેની પૂર્તિ કરી છે, (ગ્રંથ–૧ પૃ. ૧૬૬, ૨, પૃ. ૩૧–૩૩; ૩, પૃ. ૧૭૯-૧૮૨; ઉપરાંત જુઓ ૧૦મા ગ્રંથમાં સૂચિમાં "એક્ટ ઓવ ટ્રુથ")

સર્પદંશથી ચડેલું વિષ ઉતારવા માટે ભદંત દ્વિપાયન અને તેમનાં ભક્ત દંપતી માંડવ્ય અને ગોપા પોતે જીવનભર કરેલી આત્મવંચનાનો કડવો એકરાર-આલોચના કરીને સત્યક્રિયા કરે છે દ્વિપાયન પોતે પચાસ વરસથી અનિચ્છાએ બ્રહ્મચર્ય પાળતા હોવાનું પ્રકટ કરે છે એટલે યજ્ઞદત્તનું છાતીની ઉપરના ભાગનું વિષ જરી જાય છે. પછી પિતા માંડવ્ય પોતાના સત્યનું બળ અજમાવતાં કહે છે કે 'હું વરસોથી બ્રાહ્મણો અને શ્રમણોની સેવા અનિચ્છાએ કરતો રહ્યો છું', એટલે પુત્રનું કમર સુધીનું વિષ ધરતીમાં ઊતરી ગયું. છેવટે માતા ગોપા સત્ય-શ્રાવણા કરતાં કહે છે કે 'મને મારો પતિ કાળા નાગ જેટલો અપ્રિય છે, જોકે મેં તેમને આની કદી જાણ થવા દીધી નથી,' એટલે યજ્ઞદત્ત નિર્વિષ થઈને ઊઠે છે. (જુઓ "કમળના તંતુ", પૃ. ૨૭૭-૨૮૪). શિષ્ટમાન્ય, આદરણીય આચારનીતિને લગતા પોતાના દંભ અને અપ્રામાણિકતાની ઉઘાડી આત્મઘાતક જાહેરાત અને અનેક દ્વારા સત્યક્રિયા કર્યાથી ક્રમશઃ સિદ્ધ થતું અંતિમ પરિણામ એ મુદ્દાઓ અહીં ચર્ચિત દ્રૌપદીકથા અને જાતકકથા વચ્ચે સમાન છે.

ખોટાં આળ કે આરોપને ટાળવા સતનાં પારખાં કરવા અગ્નિદિવ્ય, કોશપાનદિવ્ય, જળદિવ્ય, સર્પદિવ્ય જેવી કસોટીઓ ધર્મશાસ્ત્રે આપી છે અને સાહિત્યમાંથી તેનાં ઘણાં દૃષ્ટાંતો ટાંકી શકાય છે. એકાદશીના વ્રત સાથે સંકળાયેલા, કૃષ્ણે હરી લીધેલા રાધાના હારને લગતા ધોળમાં સર્પદિવ્ય વડે પોતાની નિર્દોષતા પુરવાર કરવા કૃષ્ણ તૈયાર થાય છે (જુઓ "લોકસાહિત્ય : સંપાદન અને સંશોધન", પૃ. ૧૫-૧૬, ૨૦) સાચની કસોટીનો યુક્તિપૂર્વક છળકપટથી ઉપયોગ કરવાના પણ અનેક દાખલા સાહિત્યમાં મળે છે, જેમ કે ૬૩મા જાતકમાં અથવા તો જૈન પરંપરાની નૂપુરપંડિતાની વાર્તામાં (જુઓ, "ઓશન ઓવ સ્ટોરી", ગ્રંથ ૩, પૃ. ૧૮૦).

શુભશીલે આપેલા કથાપ્રસંગ અને લોકપ્રચલિત ધોળનો વિષય એક જ છે એ હકીકતનું એક મહત્ત્વનું ફલિત એ છે કે લોકકથાના અધ્યયનમાં પૌરાણિક કથાપ્રસંગને લગતાં લોક-ગીતોની સામગ્રી પણ ગણતરીમાં લેવી આવશ્યક છે. દીર્ઘ કથાકાવ્યો જ નહીં, પદ, ધોળ, ગીત વગેરે પણ આ માટે ઉપયોગી નીવડી શકે.

બૌદ્ધ પ્રામાણ્યનું ભાસર્વજ્ઞે કરેલું ખંડન

લક્ષ્મેશ વ. જોષી

પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણથી મળતું જ્ઞાન સાચું છે કે ખોટું એ કેવી રીતે નક્કી કરવું એ અંગે શાસ્ત્રોમાં વિવાદો શરૂ થયા. પ્રમાણથી પ્રાપ્ત જ્ઞાન સાચું છે એમ નિશ્ચય થાય તો એ જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય (=પ્રમાત્વ) સિદ્ધ થયું કહેવાય, એ જ્ઞાન ખોટું છે એમ નિર્ણીત થાય તો એ જ્ઞાનનું અપ્રામાણ્ય (=અપ્રમાત્વ)સ્થાપિત થયું ગણાય. જ્ઞાનના પ્રામાણ્યના આવા વિવાદનું મૂળ, વેદને પ્રમાણરૂપે સ્વીકારવાની કે ન સ્વીકારવાની ચર્ચામાં રહેલું છે.[1] જૈન, બૌદ્ધ, ચાર્વાક—આ દર્શનો વેદને પ્રમાણરૂપ માનતા નથી–અર્થાત્ વેદ દ્વારા મળતા જ્ઞાનને પ્રમારૂપ ગણતા નથી.

મીમાંસકોએ વેદ–પ્રમાણથી પ્રાપ્ત થતા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય સ્વત: પ્રસિદ્ધ છે એમ પ્રસ્થાપિત કરવા પ્રયાસ કર્યો. નૈયાયિકોએ વેદને ઈશ્વરકર્તૃક માનીને તેનું પ્રામાણ્ય પરતઃ નિશ્ચિત થતું માન્યું. શબરમુનિ (શાબરભાષ્ય), દિઙ્‌નાગ (પ્રમાણસમુચ્ચય), સિદ્ધસેન દિવાકર (ન્યાયાવતાર) વગેરેએ પ્રામાણ્યવાદનો સૂત્રપાત કર્યો. પછી કુમારિલ ભટ્ટ (શ્લોકવાર્તિક), ધર્મકીર્તિ (પ્રમાણ-વાર્તિક), જયન્તભટ્ટ (ન્યાયમંજરી), ભા-સર્વજ્ઞ (ન્યાયભૂષણ), વાચસ્પતિ મિશ્ર (તાત્પર્યટીકા), ઉદયન (પરિશુદ્ધિ), ગંગેશ ઉપાધ્યાય (તત્ત્વચિન્તામણિ), વિશ્વનાથ પંચાનન (કારિકાવલી), અન્નંભટ્ટ (તર્કસંગ્રહદીપિકા), ગદાધર ભટ્ટાચાર્ય (પ્રામાણ્યવાદ) વગેરે અનેક વિદ્વાનોએ જ્ઞાનના પ્રામાણ્ય વિષે ચર્ચા કરી. પ્રામાણ્યવાદ, પંડિતોમાં રસનો વિષય બની ગયો. મંડનમિશ્રના ઘર અંગે પૃચ્છા કરતા શંકરાચાર્યને પાણિયારીએ કહ્યું હતું-જ્યાં મેના–પોપટ વેદ સ્વતઃ-પ્રમાણ છે કે પરતઃ પ્રમાણ છે એવા વિવાદની વાણી બોલતાં હોય તે ઘર, મંડનમિશ્રનું જાણો.[2]

પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણથી મળતા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય અને અપ્રામાણ્ય બંને સ્વતઃસિદ્ધ છે એમ સાંખ્યે માન્યું; આનાથી ઊલટું, નૈયાયિકો જ્ઞાનના પ્રામાણ્ય–અપ્રામાણ્ય બન્નેને પરતઃ સિદ્ધ થતાં માને છે. બૌદ્ધો જ્ઞાનના પ્રામાણ્યને પરતઃ; અને અપ્રામાણ્યને સ્વતઃ સિદ્ધ થતું સ્વીકારે છે. આનાથી ઊલટું, મીમાંસકો જ્ઞાનના પ્રામાણ્યને સ્વતઃ; અને અપ્રામાણ્યને પરતઃ સિદ્ધ થતું ગણે છે.[3] જ્ઞાન ભાસિત થાય તેની સાથે જ તે જ્ઞાનનું સાચાપણું (=પ્રામાણ્ય) કે ખોટાપણું (=અપ્રામાણ્ય) જણાઈ જાય તેને સ્વતઃ સિદ્ધ કહે છે. પરંતુ, જ્ઞાનના પ્રામાણ્ય કે અપ્રામાણ્યને સિદ્ધ કરવા (પર=) બીજા કોઈક સાધનનો આધાર લેવામાં આવે તો તે પ્રામાણ્ય કે અપ્રામાણ્ય પરતઃ સિદ્ધ થયું કહેવાય.

ઉપર નોંધ્યું તેમ, બૌદ્ધો અને નૈયાયિકો બન્ને, પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણથી ઉત્પન્ન થતા જ્ઞાનના પ્રામાણ્યને પરતઃ સિદ્ધ થતું માને છે. છતાં, બંને વચ્ચે પરતઃ ના સ્વરૂપ અંગે મતભેદ છે.

ભાસર્વજ્ઞ, 'ન્યાયસાર' ઉપરની સ્વોપજ્ઞટીકા 'ન્યાયભૂષણ'ના બીજા અનુમાન-પરિચ્છેદમાં,

ધર્મકીર્તિ અને તેમના 'પ્રમાણવાર્તિક' ઉપર 'પ્રમાણવાર્તિકાલંકાર' નામની ટીકા લખનાર પ્રજ્ઞાકરગુપ્ત–આ બન્ને બૌદ્ધ દાર્શનિકોના પ્રામાણ્યમતનું ખંડન કરે છે. ભાસર્વજ્ઞે 'ન્યાયસાર'માં અનુમાનનું લક્ષણ આપ્યું અવિનાભાવ અથવા વ્યાપ્તિ દ્વારા, સમ્યક્ પરોક્ષાનુભવનું જે સાધન બને તે અનુમાન.[૪] ઉત્પન્ન થતું પરોક્ષ જ્ઞાન કે પરોક્ષ અનુભવ સમ્યક્ અથવા અસમ્યક્ (સન્દેહરૂપ કે ભ્રાન્તિરૂપ) હોઈ શકે. પરંતુ, સમ્યક્ પરોક્ષ–અનુભવના સાધનને જ અનુમાન કહેવાય. આ 'સમ્યક્' પદના સાર્થકયની ચર્ચામાં ભાસર્વજ્ઞ પ્રામાણ્યનો પ્રસ્તુત પ્રસંગ નિરૂપે છે.

આગળ કહ્યું તેમ, અહીં પ્રામાણ્ય એટલે પ્રમાણ દ્વારા મેળવેલા જ્ઞાનનું સાચાપણું–Validity of knowledge; અને અપ્રામાણ્ય અર્થાત્ તેવા જ્ઞાનનું ખોટાપણું–Invalidity of knowledge. प्रमाणस्य भावः प्रामाण्यम्. અહીં પ્રમાણ શબ્દ 'પ્રમા'ના અર્થમાં છે.[૫]

હવે, પ્રથમ આપણે, બૌદ્ધ દાર્શનિક ધર્મકીર્તિએ આપેલા પ્રામાણ્યમત વિષે વિચારીએ. તે કહે છે કે પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણથી ઉત્પન્ન થતા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય વ્યવહાર દ્વારા નિશ્ચિત કરવામાં આવે છે.[૬] વ્યવહાર એટલે અર્થક્રિયાજ્ઞાન,[૭] અર્થ એટલે (અગ્નિ દ્વારા સાધવામાં આવતું દાહ્યાકાદિનું બાળવાનું, પકાવવાનું વગેરેનું–) પ્રયોજન; એવા પ્રયોજનને સિદ્ધ કરવા, કરવામાં આવતી પ્રવૃત્તિ તે ક્રિયા.[૮] અથવા વ્યવહાર એટલે ક્રિયાત્મક વિનિયોગ કે વ્યાપાર કે વર્તન.[૯] અર્થાત્ જ્ઞાનમાં પ્રતિભાસિત થયેલા પદાર્થને (બૌદ્ધ પરિભાષા અનુસાર 'રૂપને') પ્રાપ્ત કરવા આચરવામાં આવતી પ્રવૃત્તિ પછી થતું જ્ઞાન તે અર્થક્રિયાજ્ઞાન.

દૂરથી જલનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થયા પછી, જલની પ્રાપ્તિ માટે પ્રવૃત્તિ કરવામાં આવે, પછી જલની પ્રાપ્તિ થાય. આમ અનુભવાત્મક જ્ઞાનથી કે વ્યવહારથી: પ્રત્યક્ષથી ઉત્પન્ન થયેલા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નક્કી થાય. પ્રામાણ્ય અર્થાત્ પ્રમાણતા. પ્રવૃત્તિ દ્વારા પ્રાપ્ત કરવા યોગ્ય પદાર્થની સાથે, પ્રવૃત્તિ કર્યા પછી વ્યભિચાર (=અસંગતિ) ન થાય તો જ્ઞાનની પ્રમાણતા સિદ્ધ થઈ ગણાય.[૧૦] આમ વ્યવહારથી જ જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિશ્ચિત થાય. ગમે તેવો સુશિક્ષિત મનુષ્ય પણ, કોઈ બીજા (અનુમાનાદિ) પ્રમાણ દ્વારા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નક્કી કરી શકે નહિ.[૧૧]

અહીં ભાસર્વજ્ઞ, ધર્મકીર્તિનાં પ્રામાણ્યાણુમતને સ્પષ્ટ કરવા માટે, પ્રજ્ઞાકરગુપ્તના પ્રમાણવાર્તિકભાષ્યમાંથી દીર્ઘ અવતરણ ટાંકે છે.[૧૨] આ ઉદ્ધરણમાં બૌદ્ધ પ્રામાણ્યમત અંગેના મુખ્ય મુદ્દા આ પ્રમાણે છે. એક તો પ્રત્યક્ષપ્રમાણથી ઉત્પન્ન થતા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય પ્રત્યક્ષપ્રમાણ પોતે નિશ્ચિત કરી શકતું નથી. પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ, જે રૂપ (કે અર્થ) બુદ્ધિના આકારમાં પ્રતિભાસિત થાય તે સ્વરૂપને જ ગ્રહણ કરે છે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ પોતાના દ્વારા ઉત્પન્ન થતા જ્ઞાનના પ્રામાણ્યને ગ્રહણ કરી શકતું નથી.[૧૩] બુદ્ધિના આકારમાં પ્રતિભાસિત થતું રૂપ (કે પદાર્થ)નું જ્ઞાન, ક્ષણમાં નાશ પામી ગયા પછી, પ્રવૃત્તિ દ્વારા પ્રાપ્ત થતા રૂપ (કે પદાર્થ)-ને વિષય તરીકે ગ્રહણ કરી શકે નહીં, અથવા ભવિષ્યમાં ઉત્પન્ન થનાર અર્થક્રિયાજ્ઞાનની સાથે. પ્રથમ, બુદ્ધિના આકારમાં પ્રતિભાસિત થયેલા રૂપને વિષય તરીકે જોડી શકાતું નથી,

કારણ કે ભાવી અર્થક્રિયાજ્ઞાન પણ સ્વરૂપનું જ ગ્રહણ કરે છે.[૧૪] આમ દૂરથી દેખાતા જલનું જ્ઞાન અને પ્રવૃત્તિ પછી પ્રાપ્ત થતા જલરૂપ કે જલપદાર્થ એ બંને વચ્ચેના વિષય-વિષયિભાવના સંબંધનું ગ્રહણ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ દ્વારા થઈ શકતું નથી. જ્યાં સુધી જ્ઞાન અને પ્રાપ્ય પદાર્થ વચ્ચે આવો સંબંધ સ્થાપિત ન થાય ત્યાં સુધી એ જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિશ્ચિત કરી શકાય નહીં. આમ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ દ્વારા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય સિધ્ધ કરી શકાતું નથી.

અનુમાન પ્રમાણ દ્વારા પણ જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય પ્રસ્થાપિત કરી શકાતું નથી. હવે, બુધ્ધિમાં પદાર્થ કે રૂપના આકારમાં પ્રતિભાસિત થતું જ્ઞાન અને પછીથી પ્રાપ્ત થતા પદાર્થ કે રૂપ એ બન્ને વચ્ચેના સંબંધનું પ્રત્યક્ષથી ગ્રહણ જ ન થાય તો, વ્યાપ્તિ રચી શકાય નહીં. અહીં વ્યાપ્તિ એટલે જ્યારે જ્યારે જ્ઞાન અનુસાર પદાર્થની પ્રાપ્તિ થાય ત્યારે ત્યારે તે જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય સિધ્ધ થયું ગણાય. પરતુ ઉપર કહ્યું તેમ પૂર્વજ્ઞાન અને ભાવી પ્રાપ્ય પદાર્થ એ બંને વચ્ચેનો સંબંધ, પ્રત્યક્ષથી ગૃહીત ન થતો હોવાથી વ્યાપ્તિ બાંધી શકાતી નથી.[૧૫]

આમ બૌધ્ધ મત અનુસાર, જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય પ્રત્યક્ષ અથવા અનુમાન પ્રમાણ દ્વારા નક્કી કરી શકાતું નથી. એટલે વ્યવહાર દ્વારા જ જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિશ્ચિત થાય. ખરેખર તો જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય સાંવ્યવહારિક છે—માત્ર વ્યવહાર પૂરતું માનવામાં આવે છે.[૧૬] તે આ પ્રમાણે. માત્ર વ્યવહારમાં પ્રસિદ્ધ અનુમાનનો આધાર લઈને, પ્રત્યક્ષ-જ્ઞાન અને પ્રાપ્ત થનાર વસ્તુ એ બંને વચ્ચે વિષયવિષયિભાવનો સંબંધ છે એવું માની લેવામાં આવે છે.[૧૭] એ સંબંધના આધારે, અમુક જ્ઞાનના આશ્રયે પ્રવૃત્તિ કરવાથી અમુક પદાર્થની પ્રાપ્તિ થશે એમ માનીને પ્રવૃત્તિ કરવામાં આવે છે. આમ, અનુમાન પ્રવૃત્તિ કરાવતું હોવાથી તે અનુમાન જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય સિધ્ધ થાય. પછી વસ્તુને વારંવાર જોવાથી અને મેળવવાથી, વસ્તુ ખૂબ પરિચિત થયા પછી અનુમાન વગર, પ્રત્યક્ષ-જ્ઞાન પણ પ્રવૃત્તિ કરાવે અને તેથી પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિશ્ચિત થાય. આમ વ્યવહારથી કે જ્ઞાનના પ્રવર્તકત્વને લીધે જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નક્કી થાય.[૧૮]

વળી, બૌધ્ધમતે કોઈ પણ અવયવી પદાર્થનું અસ્તિત્વ જ નથી. છતાં વ્યવહારમાં પ્રસિધ્ધ એક અવયવી પદાર્થ (જલ વગેરે) છે એમ માનીને, જે વસ્તુ પ્રત્યક્ષમાં જોવાઈ તે જ વસ્તુની પ્રાપ્તિ થઈ એમ (કાલ્પનિક) નિશ્ચય કરીને, પ્રામાણ્યનો વ્યવહાર ચાલે છે.[૧૯]

આમ બૌધ્ધ મતે, વ્યવહાર-પ્રસિધ્ધ અનુમાનના આધારે થતા વ્યવહાર દ્વારા, પ્રત્યક્ષાદિ જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિશ્ચિત થાય છે.

હવે, ભાસર્વજ્ઞ બૌદ્ધ પ્રામાણ્યમતનું ખંડન કરતાં કહે છે કે બૌધ્ધો, જે વ્યવહારના આધારે જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નક્કી કરે છે તે વ્યવહાર પોતે પ્રમાણભૂત છે કે નહીં ? જો તે વ્યવહાર પોતે પ્રમાણભૂત ન હોય તો તેવા વ્યવહારના આધારે કોઈ જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિશ્ચિત કરી શકાય નહીં. પોતે જ પ્રમાણરૂપ ન હોય તેવા વ્યવહારથી, જો કોઈક જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિર્ધારિત થાય છે એમ માનીએ તો અતિપ્રસંગ ઊભો થાય અર્થાત્ ગમે તેવા આધારથી ફાવે તે સિધ્ધ કરી શકાય.[૨૦] આને અતિપ્રસંગ (=Unwerrarted licence in reasoning) કહેવાય. એવો વ્યવહાર તો સર્વત્ર સંભવે છે. તેથી એવા વ્યવહારથી તો બધાં શાસ્ત્રોનું પ્રામાણ્ય સિધ્ધ થઈ જાય. ક્ષણિક નહીં, પરંતુ સ્થિર પદાર્થોનું અસ્તિત્વ પણ વ્યવહારથી સિધ્ધ થઈ જાય.[૨૧]

હવે, બૌધ્ધો, બીજા વિકલ્પ અનુસાર, જો વ્યવહારને પ્રમાણરૂપ માને તો તે, બૌધ્ધ સિધ્ધાંતને સુસંગત થશે નહીં. બૌધ્ધો તો માત્ર બે જ પ્રમાણો–પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન જ–સ્વીકારે છે. તો આ વ્યવહાર નામનું ત્રીજું પ્રમાણ વળી ક્યાંથી આવ્યું ?[૨૨]

વળી, ભગવાન બુધ્ધ પાસેથી સાંભળેલા પરંપરાગત શાસ્ત્રોનું પ્રામાણ્ય વ્યવહારના આધારે મનાતું હોય તો, વેદાદિનું પણ પ્રામાણ્ય સિધ્ધ થયું ગણાય; કારણ કે વેદને પ્રમાણ માનવાનો વ્યવહાર પ્રસિદ્ધ છે.[૨૩]

તેમજ, બધાં પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનોમાં પ્રતિભાસિત પદાર્થો પ્રવૃત્તિ દ્વારા મેળવી શકાતા નથી. રાજાની પત્નીનાં આભૂષણોનું કે આકાશમાં ચમકતાં નક્ષત્રોનું પ્રત્યક્ષ-જ્ઞાન થાય પરંતુ પ્રવૃત્તિ દ્વારા તેવા પદાર્થોની પ્રાપ્તિ કરી શકાતી નથી અર્થાત્ વ્યવહારથી આવા પદાર્થોના જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નક્કી કરી શકાતું નથી. તેથી શું આવા પદાર્થોનાં પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનને સાચાં ન માનવાં ?[૨૪]

ઉપરાંત, બૌદ્ધમતાનુસાર પદાર્થો ક્ષણમાં નાશ પામી જનારા હોય છે અથવા ઉપેક્ષણીય હોય છે અર્થાત્ તેવા પદાર્થોને પ્રાપ્ત કરવા કોઈ પ્રવૃત્તિ કરતું નથી. તો શું, જે જ્ઞાનના વિષયરૂપ બનતા આવા પદાર્થને પ્રાપ્ત કરવા પ્રવૃત્તિ ન કરવામાં આવે, તેવા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય ન માનવું ?[૨૫]

વળી, જે જ્ઞાન પ્રવૃત્તિ કરાવે તેનું પ્રામાણ્ય માનવામાં આવે તો સ્મૃતિ સન્દેહ, વિપર્યય પ્રકારનાં જ્ઞાનો પણ પ્રવર્તક બને છે; તો શું તેવાં જ્ઞાનોને સાચાં ગણવાં ?[૨૬]

ઉપરાંત બૌધ્ધ સિધ્ધાંત અનુસાર, પ્રત્યક્ષની ક્ષણે જે પદાર્થ જ્ઞાનમાં પ્રતિભાસિત થાય તે જ પદાર્થ પ્રાપ્તિની ક્ષણે હોતો નથી; અર્થાત્ જુદો જ પદાર્થ હોય છે. એટલે કે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન અમુક પદાર્થનું થાય; અને પ્રાપ્તિ બીજા જ પદાર્થની થાય ! પરંતુ, આવી પ્રાપ્તિ માટે પ્રવૃત્તિ સંભવે નહીં. ધારો કે કોઈક મનુષ્ય તરસ્યો છે અને જલને ઇચ્છે છે. તે મનુષ્ય અગ્નિને જોઈને જલાભિમુખ પ્રવૃત્તિ કરે એમ કદી બનતું નથી ![૨૭]

આમ ભાસર્વજ્ઞના મતે બૌધ્ધ પ્રામાણ્યમત સ્વીકારી શકાય તેવો નથી. જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય અર્થક્રિયા દ્વારા અથવા પૂર્વજ્ઞાનની સાથે પ્રાપ્ય પદાર્થનો સંબંધ જોડવા દ્વારા કે અમુક જ્ઞાન પ્રવર્તક હોવાથી, નિશ્ચિત કરી શકાતું નથી. પરંતુ આપણને જો પ્રતીતિ થાય કે અમુક જ્ઞાન સંદેહ વગરનું છે અથવા ભ્રાન્તિરહિત છે તો તે જ્ઞાનને સમ્યક્ ગણાય; અને તે જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય સિધ્ધ થયું કહેવાય.[૨૮]

હવે, ન્યાયપરંપરામાં, જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય શેના આધારે નક્કી થાય છે તે સંક્ષેપમાં જોઈએ. વાત્સ્યાયન મુનિએ કહ્યું કે પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણથી પદાર્થનું જ્ઞાન થાય. પદાર્થનું જ્ઞાન થતાં, પદાર્થની પ્રાપ્તિ માટે પ્રવૃત્તિનું સામર્થ્ય પ્રગટે. પ્રવૃત્તિના સામર્થ્યને આધારે પ્રમાણ (જ્ઞાન) સફલ ગણાય તેનું પ્રામાણ્ય સિધ્ધ થાય.[૨૯]

જયન્ત ભટ્ટે 'ન્યાયમંજરી' માં પ્રામાણ્ય અંગેના મીમાંસક મતનું ખંડન કર્યું. તેમના મતે અર્થક્રિયા દ્વારા અથવા ફલના જ્ઞાન દ્વારા, પ્રત્યક્ષાદિ જ્ઞાનના પ્રામાણ્યનો નિશ્ચય થાય છે.[૩૦] જયન્ત ભટ્ટ મુખ્યત્વે મીમાંસકોના સ્વતઃ પ્રામાણ્ય મતનું ખંડન કરીને જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય પરતઃ સિધ્ધ કરવા પ્રયત્ન કરે છે.

વાચસ્પતિ મિશ્ર બીજા કોઈકનો—સંભવતઃ બૌદ્ધોનો–મત દર્શાવતાં નોંધે છે કે જલજ્ઞાન થયા પછી પિપાસુ જલની પ્રાપ્તિ માટે પ્રવૃત્ત થાય. પ્રવૃત્તને જલની પ્રાપ્તિ થાય. જલને પ્રાપ્ત કરનારો તેનું પાન કરે. જલપાનથી તૃષાની શાન્તિ થાય. બસ આટલાથી જલને જાણનારો પ્રમાતા સફલ થયો ગણાય. વળી, તૃષાની શાન્તિની પણ કોઈક પરીક્ષા કરે એવું તો ન જ બને! આમ કેટલાક માને છે. અમે નૈયાયિકો તો કહીએ છીએ કે પહેલાં અમુક જલજ્ઞાન દ્વારા જલની પ્રાપ્તિ થઈ હતી; જલપ્રાપ્તિ કરાવનારું તે જ્ઞાન સાચું હતું. આમ વારંવાર જલપ્રાપ્તિ અને જલજ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય જાણ્યા પછી, અમુક જલજ્ઞાન જલપ્રાપ્તિ કરાવનાર જ્ઞાનની જાતિનું છે એ લિંગ દ્વારા, એ જ્ઞાન વ્યભિચારી નથી-સાચું છે એમ નિશ્ચિત થાય છે અર્થાત્ વ્યતિરેકી અનુમાન દ્વારા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નક્કી થાય છે.[30]

ઉદયનાચાર્ય કહે છે કે જ્ઞાનમાં પ્રતિભાસિત પદાર્થથી ઊલટા પદાર્થની પ્રાપ્તિ (-જ્ઞાન થાય રજતનું અને પ્રાપ્ત થાય છીપલી) ન થાય તો તે જ્ઞાનને પ્રમા કહેવાય. એટલે થયેલા જ્ઞાનથી વિપરીત ન હોય તેવા અનુભવને, જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન કરી શકે તે જ્ઞાન અવ્યભિચારી અથવા પ્રમાણુરૂપ ગણાય અર્થાત્ તે જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય સિધ્ધ થયુ કહેવાય.[31]

ગંગેશ ઉપાધ્યાયે 'તત્ત્વચિન્તામણિ' ના પ્રત્યક્ષખંડમાં પ્રામાણ્યવાદ નામનું મોટું પ્રકરણ રચ્યું, તેમણે કહ્યું કે જ્ઞાનના પ્રામાણ્યનો નિશ્ચય વ્યતિરેકી અનુમાનથી થાય છે.[32]

વિશ્વનાથ પંચાનન કહે છે કે જે જ્ઞાન સંવાદિની પ્રવૃત્તિનું જનક બને તે જ્ઞાનને પ્રમા કહેવાય. જે જ્ઞાન આવી પ્રવૃત્તિનું જનક નથી બનતું તે જ્ઞાન પ્રમા નથી બનતું, જેમ કે અપ્રમા. (ભ્રાન્તિ) આમ વિશ્વનાથે પણ વ્યતિરેકી અનુમાન દ્વારા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય સિદ્ધ થાય એમ માન્યું.[33]

અન્નંભટ્ટના અનુવ્યવસાય (= अहं घटं जानामि-) દ્વારા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિશ્ચિત થાય. પછી તેમણે સ્પષ્ટતા કરી કે પ્રથમ તો જલનું જ્ઞાન થાય. પછી પ્રવૃત્તિ થતાં જલપ્રાપ્તિ થાય. જલની પ્રાપ્ત થતાં નિશ્ચિત થાય કે પૂર્વે ઉત્પન્ન થયેલું જ્ઞાન પ્રમારૂપ છે—સાચું છે. જે જ્ઞાન સમર્થપ્રવૃત્તિનું જનક ન હોય તે જ્ઞાન સાચું ન હોય; જેમ કે અપ્રમા આમ, વિશ્વનાથની જેમ અન્નંભટ્ટ પણ વ્યતિરેકી અનુમાનથી જ્ઞાનના પ્રામાણ્યને સિદ્ધ થતું સ્વીકારે છે.[34]

આમ, ઉપર કહ્યું તેમ, બૌદ્ધો અને નૈયાયિકો બન્ને જ્ઞાનના પ્રામાણ્યને પરતઃ સિધ્ધ થતું માને છે, છતાં પરતઃ (=કોઈક બીજા સાધન) ના સ્વરૂપ અંગે બન્ને વચ્ચે ભેદ છે. બૌધ્ધ મત અનુસાર વ્યવહાર દ્વારા અથવા સફલ પ્રવૃત્તિના જનકત્વ દ્વારા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિશ્ચિત થાય; જ્યારે ન્યાય પરંપરા, સફલ પ્રવૃત્તિ અને પૂર્વજ્ઞાન એ બન્ને વચ્ચે વ્યાપ્તિ રચીને, વ્યતિરેકી અનુમાન પ્રમાણ દ્વારા જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય નિર્ણીત કરવાનું સ્વીકારે છે.

નૈયાયિક ભાસર્વજ્ઞ ન્યાયપરંપરા પ્રમાણે, વ્યતિરેકી અનુમાનથી, જ્ઞાનનું સંદેહ-ભ્રાન્તિ-રહિતપણું અર્થાત્ પ્રામાણ્ય સિદ્ધ થતું માને છે. ન્યાયભૂષણમાં ભાસર્વજ્ઞ બૌદ્ધ દાર્શનિકના-વિશેષતઃ ધર્મકીર્તિના મતના ખંડનની એક પણ તક જવા દેતા નથી. અહીં, પ્રારંભમાં

કર્યું હતું તેમ, અનુમાન-લક્ષણના સમ્યક્-પદની સાર્થકતાના સંદર્ભમાં ભાસર્વજ્ઞ બૌધ્ધ પ્રામાણ્યમતનું ખંડન કરે છે. સ્વામી યોગીન્દ્રાનન્દ કહે છે તેમ, આ ભાસર્વજ્ઞે, બૌધ્ધ સિધ્ધાંતોનું ખંડન કરવા માટે જાણે કે અવતાર લીધો હોય તેમ જણાય છે.[૩૫]

ટીકા–

૧. દર્શન અને ચિંતન, લે. પં. સુખલાલજી, ભાગ ૨, પૃ. ૧૦૩૪, સં. માલવણિયા દલસુખભાઈ વગેરે, ગુજરાત વિદ્યાસભા અમદાવાદ, ઈ. સ. ૧૯૫૭.

૨. स्वतःप्रमाणं परतःप्रमाणं कीराङ्गना यत्र गिरं गिरन्ति । द्वारस्थनीडान्तरसन्निरुद्धा जानीहि तन्मण्डनपण्डितौकः ॥ —શ્રીશંકરદિગ્વિજય, લે. વિદ્યારણ્ય સ્વામી, પુનરાવૃત્તિ પ્રકા. શારદાપીઠ વિદ્યાસભા દ્વારકા, ૧૯૭૯, સર્ગ ૮–૬, પૃ. ૧૮૯.

૩. प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे स्वतः साङ्ख्याः समाश्रिताः । नैयायिकास्ते परतः सौगताश्चरमं स्वतः । प्रथमं परतः प्राहुः प्रामाण्यं वेदवादिनः । प्रमाणत्वं स्वतः प्राहुः परतश्चाप्रमाणताम् । સર્વદર્શનસંગ્રહ પૃ. ૫૫૭ લે. માધવાચાર્ય, સં. ઉમાશંકર શર્મા 'ઋષિ', વારાણસી ૧૯૬૪, સંસ્કરણ પ્રથમ.

૪. सम्यक् अविनाभावेन परोक्षानुभवसाधनम् अनुमानम् ।—ન્યાયસાર, ન્યાયભૂષણ પૃ. ૧૯૪ લે. ભાસર્વજ્ઞ, સં. સ્વામી યોગીન્દ્રાનન્દ, વારાણસી પ્રથમ સંસ્કરણ ૧૯૬૮.

૫. प्रामाण्यं प्रमात्वम् । —ઉદયનાચાર્ય પરિશુધ્ધિ, ન્યાય-ચતુર્ગ્રન્થિકા, ન્યાયદર્શન, લે. ગૌતમ, સં. અનંતલાલ ઠાકુર, દરભંગા, ૧૯૬૭, પૃ.૭૯; સર. प्रमात्वं न स्वतोग्राह्यं —કારિકા ૧૩૬, કારિકાવલી લે. વિશ્વનાથ પંચાનન, સં. શુક્લ રામગોવિન્દ વારાણસી ૧૯૮૧, નવમું સંસ્કરણ પૃ. ૧૭૬, બીજો ખંડ.

૬. प्रामाण्यं व्यवहारेण ।—પ્રમાણવાર્ત્તિક (મનોરથ નન્દિવૃત્તિ સહિત) લે. ધર્મકીર્તિ, કારિકા ૭, શાસ્ત્રી સ્વામી દ્વારિકાદાસ, વારાણસી ૧૯૮૪ બીજું સંસ્કરણ પૃ.૬ અને ૭.

૭. व्यवहारेण अर्थक्रियाज्ञानेन ।—મનોરથનન્દિવૃત્તિ, પ્ર.વા. તદેવ પૃ.૬.

૮. अर्थस्य दाहपाकादेः क्रियानिष्पत्तिः ।—પ્રમાણવાર્ત્તિકભાષ્ય (=પ્રમાણવાર્ત્તિકાલંકાર), લે. પ્રજ્ઞાકરગુપ્ત, સં. રાહુલ સાંકૃત્યાયન વોલ્યુમ ૧, પટણા ૧૯૫૩; પૃ. ૪

૯. Practical application (p 84) dealing (p. 117), behaviour (p.162)—Buddhist Logic vol. II by F. Th Stcherbatsky New York, Dover Ed. 1962.

૧૦. प्रमाणता च प्राप्यपदार्थ—व्यभिचारिता ।—પ્ર. વા. ભા., પ્રજ્ઞાકરગુપ્ત, તદેવ પૃ. ૨૫

૧૧. न खलु सुशिक्षितोऽपि कश्चित् प्रमाणेन प्रामाण्यं साधयितुं शक्तः ।—(પૂર્વપક્ષરૂપે બૌદ્ધમત) ન્યાયભૂષણ. તદેવ પૃ. ૧૯૯.

૧૨. ન્યાયભૂષણ તદેવ પૃ. ૧૯૯ થી ૨૦૧, સરખાવો: પ્રમાણવાર્ત્તિકભાષ્ય, તદેવ પૃ. ૨૫ થી ૨૬

૧૩. स्वरूपस्य स्वतो गतिः । પ્ર. વા. કારિકા ૬, न प्रामाण्यस्य ।—મનોરથનન્દિવૃત્તિ તદેવ, પૃ. ૬

१४. पुरोवर्तिरूप-आसङ्गिना च सर्वज्ञानानाम् अविशिष्टा । न तया भाविरूपसम्बन्धपरिग्रहः । नापि भाविना अर्थक्रियाज्ञानेन पूर्वरूपसम्बन्धपरिग्रहः ततः स्वरूपसंवेदनात्मत्वात् ।–ન્યાયભૂષણ, તદેવ પૃ. ૧૯૯

१५. ततः सम्बन्ध-अग्रहणात् पश्चादपि दृष्ट साधर्म्यात् कथं प्रतिपत्तिः अनुमानात् ।–પ્ર. વા. ભા. તદેવ પૃ. ૨૫

१६. "प्रामाण्यं व्यवहारेण" । सांव्यवहारिकमेतद् इति प्रतिपादितम् ।–પ્ર, વા. ભા, તદેવ પૃ. ૨૫

१७. तस्माद् व्यवहारमात्र प्रसिद्धानुमानाश्रयेण प्रसिद्धं सम्बन्धम् आश्रित्य तदेतदर्थक्रियासाधनम् इति दर्शनेन स्पृश्यादि साधनस्य प्रतिपत्तौ प्रवर्तते ।–પ્ર. વા. ભા. તદેવ પૃ. ૨૫ બૌદ્ધમતે અનુમાન ભ્રાન્ત છે, કારણ કે અનુમાન ધૂમત્વ અગ્નિત્વ જેવા ખોટા અને કાલ્પનિક ગુણધર્મને આધારે પ્રવૃત્ત થાય છે. भ्रान्तम् अनुमानम्, स्वप्रतिभासेऽनर्थेऽर्थाध्यवसायेन प्रवृत्तत्वात् ।–ન્યાયબિન્દુટીકા લે. ધર્મોત્તર, સં. પી. ટી. તર્કસ, અકોલા (એમ. પી.) પ્રથમ આવૃત્તિ ૧૯૫૨, પૃ. ૮.

१८. पश्चाद् अभ्यासानुमानम् अन्तरेणापि प्रतिभासमात्रादेव (प्र)वृत्तिः इति प्रत्यक्षमपि प्रवर्तकत्वात् प्रमाणम् ।–પ્ર. વા. ભા. તદેવ પૃ. ૨૫.

१९. प्रामाण्यं व्यवहारेण इति । ततो व्यवहारप्रसिद्धम् अवयविनः एकत्वं समाश्रित्य यदेव दृष्टं तदेव प्राप्तमिति व्यवसायात् प्रमाणताव्यवहारः । પ્ર. વા. ભા. પૃ. ૨૬.

२०. स खलु व्यवहारः प्रमाणम् अप्रमाणं वा ? यदि न प्रमाणं, कथं तेन प्रामाण्यं व्यवस्थाप्यते ?......अति प्रसङ्गात् ।–ન્યાયભૂષણ તદેવ પૃ. ૨૦૨

२१. तथा च सर्वशास्त्राणाम् प्रामाण्यव्यवस्थितिः, स्थिरादिपदार्थानां व्यवस्थितिः च प्रसज्यते, व्यवहार मात्रस्य सर्वत्र संभावात् ।–ન્યા. ભૂ. તદેવ પૃ. ૨૦૨

२२. अथ प्रमाणभूतेन व्यवहारेण प्रामाण्यं व्यवस्थाप्यते तद् अयुक्तम्; प्रमाणद्वयव्यतिरेकेण प्रमाणान्तरस्य त्वया अनभ्युपगमात् ।–ન્યા. ભૂ. તદેવ પૃ. ૨૦૨

२३. अथ आश्रुतशास्त्राणामपि यत्र प्रामाण्यव्यवहारः तत् प्रमाणमेव इति । वेदादयः तर्हि प्रमाणमेव, तेषु प्रामाण्यव्यवहारस्य लोकप्रसिद्धत्वात् ।–ન્યા. ભૂ. તદેવ પૃ ૨૦૨

२४. राज्य (राज्ञ) पत्नी अलङ्कारादयोऽर्था नक्षत्रादयश्च नैव प्राप्तुं शक्यन्ते, नापि प्रेक्षावन्तः तत्र प्रवर्तन्ते ।–ન્યા. ભૂ. તદેવ પૃ. ૨૦૬

२५. मुमूर्षार्थ–उपेक्षणीय–अर्थज्ञानेषु प्रमाणेषु अर्थक्रियादीनाम् असंभवात् ।–ન્યા. ભૂ. તદેવ પૃ. ૨૦૨. જુઓ ફોટોસ્ટેટ (ન્યાયભૂષણ . L.D. Institute Indology, photostat No. 10717 મૂળ પૃ. ૪૭, ફોટોસ્ટેટ પૃષ્ઠ (પાછળ) નં. ૯૪; राजपत्न्या અહીં ફોટોસ્ટેટ કે હસ્તપ્રતમાં પાનાની વચ્ચેની ચોકડીની શોભા દર્શાવવાના દંડનું ચિહ્ન છે. તેથી लंकारादयो राजपत्न्या–નહીં પણ, राजपत्न्यलंकारादयो એમ વાંચવું (લક્ષ્મણભાઈ)

૨૬. स्मृतिसन्देहविपर्ययज्ञानेषु अपि (अर्थक्रियादीनाम्) भावात् । —न्या. भू. पृ. २०२

२७. न अन्यदृष्ट्या वा अन्यत्र प्रवृत्तिः संभवति । न हि अग्निदर्शने तोयार्थी तोयाभिमुखं प्रवर्तमानः क्वचिद् उपलभ्यते । न्या. भू. पृ. २०३

२८. तस्मात् अन्यत्र अपि असंदिग्ध–अभ्रान्तत्व–उपलम्भादेव प्रामाण्यं व्यवसितव्यम, न तु अर्थक्रियानुरोधात्, नापि प्राप्यार्थसंबन्धात् प्रवर्तकाद् वा । न्या. भू, तद्देव पृ. २०२.

२९. प्रमाणतः अर्थप्रतिपत्तौ प्रवृत्तिसामर्थ्यात् फलवत् प्रमाणम् ।—ન્યાયભાષ્ય, ન્યાયસૂત્ર ૧–૧–૧ની ભૂમિકા, ન્યાયચતુર્ગ્રન્થિકા, તદ્દેવ પૃ. ૨૦૩.

૩૦ स्थितमेतद् अर्थक्रियाज्ञानात् प्रामाण्यनिश्चयः इति । (पृ ५३); भाष्यकृता एव समीहा प्रवृत्तिः इत्युच्यते, सामर्थ्यं पुनः अस्याः फलेन अभिसम्बन्धः' इति (न्या. भा. प्रारंभ) वदता अर्थक्रियाख्यफलज्ञानमेव प्रवृत्तिसामर्थ्यम् इति निर्णीतम् । ન્યાયમંજરી પૃ ૪૯, લે. જયંત ભટ્ટ, સં.–અનુ. નગીન જી. શાહ, લા દ. ભા. સં. વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ, આવૃત્તિ પ્રથમ ૧૯૮૪.

૩૦અ. तथा हि तोयज्ञानम्, पिपासोः तत्र प्रवृत्तिः । प्रवृत्तस्य तदाप्तिः, आप्तस्य पानम् पानेन च उदन्या–उपशान्तेः इति एतावता एव प्रमाता कृती भवति । न पुनः उदन्योपशमम् अपि परीक्षते...इति केचित् । वयं तु ब्रूमः-फलज्ञानमपि अभ्यासदशापन्नतया तज्जातीयत्वेन लिङ्गेन अवधृत–अव्यभिचारम् एव ।—તાત્પર્યટીકા, ન્યાય ચતુર્ગ્રંથિકા તદ્દેવ પૃ. ૨૯

૩૧. प्रमा च अविपरीतोपलब्धिः । अतः अविपरीतानुभवजनकत्वलक्षणम् अव्यभिचारित्वम् एव प्रामाण्यम् इत्यर्थः ।—પરિશુધ્ધિ, ન્યાયચતુર્ગ્રંથિકા તદ્દેવ વ. ૭૯

૩૨. वयं तु ब्रूमः–प्रथमम् अप्रामाण्य–अभावः एव प्रामाण्यम् व्यतिरेकिणा साध्यम् । -तत्त्व-ચિન્તામણિ, લે, ગંગેશ ઉપાધ્યાય, સંસ્કર્તા ઉમેશમિશ્ર, મિથિલા ૧૯૫૭, પ્રથમ ખંડ પૃ, ૧૧૬

૩૩. इदं ज्ञानं प्रमा संवादिप्रवृत्ति जनकत्वात्, यत् न एवम् तत् न एवम् यथा अप्रमा । –સિધ્ધાન્ત મુક્તાવલી, કારિકાવલી, તદ્દેવ વ ૧૮૩

૩૪. अनुव्यवसायेन प्रामाण्यस्य निश्चितत्वात् ।...प्रथमं जलज्ञानान्तरं प्रवृत्तौ सत्यां, जललाभे सति पूर्वोत्पन्नं जलज्ञानं प्रमा, समर्थप्रवृत्तिजनकत्वात्, यन्नैवं तन्नैवम् यथा अप्रमा, इति व्यतिरेकिणा प्रमात्वं निश्चीयते ।–દીપિકા, તર્કસંગ્રહ, લે. અન્નં ભટ્ટ સંપા. આઠલ્યે–બોડાસ, મુંબઈ ૧૯૩૦, પૃ. ૫૫

૩૫. बौद्धराद्धान्तनिबर्हणाय तु घृतावतारः अयम् इति आलक्ष्यते ।–ન્યાયભૂષણ પ્રસ્તાવના પૃ ૨, તદ્દેવ

Review

Imagery of Kālidāsa—Dr. (Mrs.) Vinod Aggarwal. Eastern Book, Linkers, Delhi, 1985, Price Rs. 125. page 308+20.

The concept of imagery is a western concept. As the author states —it is the *vastu* which is स्वत: संभवि कवि प्रौढ़ोक्तिसिद्ध and कविनिबद्धवक्तृ प्रौढोक्तिसिद्ध is imagery in Western Literature," (IX). That is the reason why the author explains the term 'imagery' from the Western point of view and applies it to Kālidāsa. She gives all weight to the view of C. Day Lewis "Every poetic image is to some degree metaphorical. It looks out from a mirror in which life perceived not so much its face as some truth about its face." (p.3) It can be conceded that Kālidās is a creator of excellent, life-like and yet artistic images, endowed that he is with a poetic genius for which the words of Bhatta Tauta quite aptly apply— 'प्रज्ञा नवनवोन्मेषशालिनी प्रतिभा The author quite effectively strikes at this प्रतिभा of Kālidāsa creating images when she states : "Every image bears evidence of the poet's sureness of Judgement and delicacy of taste the music, the fulness, the aptness, the simplicity, the purity and the Sweetness used in Kālidāsa's images could not be imitated by other poets," (p. ix). It is thus quite proper and in fitness of things that the author studies in full and minutest details and from all points of view, the images created by the poet. Her classification of the images is scholarly. The study is divided into eleven chapters thus—

1. Introduction that discusses imagery, its constituents, its fundaments and types and goes to classfication of images in the great poet.

2 to 9. Detailed study of all possible images systematically and scientifically classified.

Chapter 10 deals with their critical appreciation work-wise,
Chapter 11- conclusions that are divided into 4 parts as (i) statistical survey of variety of Images, (ii) Kalidasa's own idea touchs in these, (iii) Ideological background of the Imageris and (iv) Poets clarity of Imagination and power of Expression. Evidently the real test of the scholarship of the author lies in the first and the last chrpters and we must concede

that the topics selected are scientifically good, very ably analysed and have the capacity to create a better idea of the concept of *Pratibhā* as applied to Kālidāsa and a better understanding of the real greatness of this preceptor of the family of poets कविकुलगुरु The detailed study of the images is more descriptive and narrative and does not mostly refer to their effectiveness in touching the very vitals and depth of the human heart. However, as stated earlier, the classification is detailed, systematic and scientific We can also state that no image has escaped the purview of the author. That speaks for the care with which she has studied the works of Kālidāsa and after a study of years, contributed this research work. The concept of metaphor is far wider in western criticism than in Sanskrit and the author has done full justice to the poet. That proves that the present work can be classed as a fairly good study in comparative criticsm. She has paved the way for more such studies. We welcome the work for all its worth. It brings us nearer to the depth of Kālidāsa's vision and thought that create the real aesthetic beauty in his works.

—R. S. Betai

Faith, Prayer and Grace— Cassian R. Agera, Mittal publications Delhi-110035, 1987, pp. 239.

The monograph under review is a revised version of Dr. C. R. Agera's thesis which was submitted for the Ph. D. degree in Philosophy, University of Delhi. This is a first critical and comparative study on conception of Faith, Prayer and Grace of two stalwarts viz Śrī Rāmānuja of India and Kierkegaard of Denmark.

Faith and prayer play a vital role in religious life of man. Infact they are central point to the good life. Faith is not a blind belief. It is a dynamic and a constructive force in our life. Faith and rationalism, are not opposed to each other, as some people think. Infact they supplement each other. The faculty of pure reasoning leads us to knowledge and knowledge gives us faith. An indepth study reveals that the complete picture of mental phenomena consists of belief, reason, knowledge and faith. Our mind climbs from belief to reason, through reason to knowledge and from knowledge to ultimate faith. This is called Śradhā. Thus from the crudest concept of religion to its purest and loftiest experssion, tremendous emphasis has always been laid upon faith. Prayer is nothing but an expression of inner devotion, the source of which is, again faith.

It is a firm view of all the religious thinkers that prayers directed towards God bring the highest happiness here and now. Prayers of pure heart are answered in the form of Grace. Hence, the fabric of faith, prayer and grace, is, subject of central point for all the theistic philosophers.

The present work of the author mainly deals with comparison between these three concepts of Rāmānuja and Kierkegaard. The author in his introduction beautifully pointed out that, though, both Rāmānuja and Kierkegaard belong to diverse socio-religious contexts, none the less, if grace be regarded as God's call, on the one hand and faith and prayer as man s responses, on the other, they make a fairly similar fabric, the same general them of human salvation. (Introduction, p-2). The author concentrating on these three concepts of two great religious thinkers, has developed his thesis very systematically. Though there is a eight hundred years gap between both the philosophers, the work, tries to highlight how Rāmānuja and Kierkegaard react to similar problems and situations in life and thought. The main contribution of this work is two-fold; first of all it throws light on less known aspect of Kierkegaard thinking and secondly it compares the views of both Rāmānuja and Kierkegaard which is the need of the day.

The book consists of ten Chapters. The first nine chapters are grouped into three units consisting of three chapters in each. The first two units deal with the viewes of Rāmānuja and kierkegaard respectively. In the third unit comparison is made between views of Rāmānuja and Kierkegaard, highlighting both similarities and differances. The tenth chapter is a concluding one which is divided into two parts. In part one the author tried to show the inter relations among the three concepts, as they are understood in religion generally. In second part an attempt is made to show how the views of Rāmānuja and Kierkegaard stand related to this general religious-position.

The author's understanding of Faith, Prayer and Grace, of Rāmānuja and Kierkegaard is very subtle and he is very clear in presenting view of both the thinkers. This work is undoubtedly an outstanding contribution to the field of knowledge. Equipped with notes, Glossary, Bibliography and Index, the book is well printed and nicely produced. The author and publisher deserve high appreciation in bringing out this very useful book on comparative religion.

Y. S. Shastri

रूपमञ्जरीनाममाला-डॉ भारती शेलत.

Pranav Prakashan, Ahmedabad 7, 1983, Pages 47+16. Price Rs. 12/-

The present work is a critical edition of an unpublished work on lexicography by Rupacandra (16th Century). It is based on four paper mss., two of which were procured from the L. D. Institute of Indology Ahmedabad one from the B. J. Institute and one from BORI, PUNE (Photo state). The only complete ms is 1 from the L. D. Institute, through the editor, Dr. Bharati Shelat, found the other 3 also be useful. Full available details of all the four are given as expected in a critical edition. All available information about the family and place of the author belongs to the Mehra lineage of Rajputs, who were the same as Mers who settled in Porbandar (Saurashtra). The evidences enlisted seem to be authentic.

The work is divided into ten sections known as Vargas. The first nine deal with 150 synonyms and the last deals with five homonyms. The total number of verses in Austup metre is 123 (83 full, 38 half and 44 quarter verses). The last varga of homonyms has five verses in three metres, As Dr. Shelat rightly points out.

"The author of this lexicon follows no principle of arrangement.. He has arranged them at random." The style is rightly simple and direct. Other details of style are also given. A detailed Index of words at the end and a very detailed and careful note of all variant readings, as also mostly a selection of the appropriate reading at every place show what great effort Dr. Shelat has put in the work. It also gives ample proof of her command over the science of critical editing. We sincerely hope that Dr. Shelat enriches lexicography by editing many more works of this type.

R. S. Betai

Hindu Law of Inheritance— Tr. Gopalchandra Sarkar - First reprint in India, 1986, Gian Publishing House, Delhi 7. Price Rs. 160.

The first reprint in India of the text and translation of the 'Hindu Law of Inheritance-Dāyabhāga,' as in the Vīramitrodaya of Mitramiśra fulfils the long-felt need of scholars, jurists and also students in this country. The reprint, coming as it does 110 years after its first publica tion remains useful as a valued work of reference even today, more so in this country. It is of very great value and guidance for the correct and precise interpretation of the law of inheritance in the Bengal school and the Mitākṣarā school both, as also all the laws on inheritance enacted in India right upto the modern days. With due respect to Manu, the foremost of the Smṛtikāras as also to Yājñavalky, Nārada and Viṣṇu, the Dāyabhāga of 'Vīramitrodaya' by,Mitramiśra is written primarily to reinterprete and defend the Mitākṣarā law against that of the Bengal school mainly of Jīmūtavāhana. The author also wants to reinstate it with all firmness at his command when he comes to the law of inheritance. At places he slighily differs from the Mitākṣarā law, but succeeds in his mission of placing it on firmer grouuds and in stressing that it has the full backing of the authority of the Dāyabhāga sections of the Smṛtikāras of old. Respect for tradition has been of supreme importance in India and when digest works–Dharmanibandhas-like the present one endow it with full logicality and intellectual conviction. We are convinced about the great value of tradition and how it works in the very blood of the Hindus. The original Sanskrit work is fairly tough and sometimes even confusing because of very high scholarship and typical style of the author. The translation, is therefore welcome in the modern days.

The work consists of the following :

Preface by the translator, Original Text of Dāyabhāga, English Translation and detailed Index.

It is notable that the translation is prepared with unstinted, great and patient effort. It is mostly lucid and fairly clear. But the translator puts his sholarship to real test when he, on his own, divides the original text and translation into chapters, parts and sections, following the different topics of the law of inheritance discussed. This is enough to convince the reader about the all—embracing comprehensiveness of the topics of Dāya dealt with by the original author. Again, the work of the translation of this tough text is a veritable challenge and the trans-

lator has convincingly proved that his grip and grasp are full and that he is as much of a scholar as Mitramiśra shows himself to be in the work. The translation immortalises Mitramiśra and his work both. The Index at the end arranges the topics into full and clear-cut details and gives to us yet another proof of the profound scholarship of the translator. We heartily welcome this useful work.

A Compendium of the Rājayoga Philosophy.

Ed. Rājāram Tookārām-Golden Publication Services-New Delhi 1983, pages 171+4 price Rs. 55.

This is a welcome reprint of a compendium of six valuable works on spiritual knowledge after more than eighty years. Here five works are by Śri Śankarācārya and one by Sadānanda. The five are the famous Vedāntaprakaraṇas by Śri Śankara, the internationally renowned Indian philosopher. They are Aparokṣānubhūti, Atmānātmaviveka, Vākyasudhā, Vivekacūdāmaṇi and Carpaṭapanjari. The work by Sadānanda is the celebrated 'Vedāntasāra'. The purpose of this selection is, as laid down by the editor, to submit "before aspirants to spiritual knowledge both in the East and the west......the theory of the Higher Self and the mode of its realization." It is assured that "a careful study of these treatises will lead them to an excalted state of mind, which will raise them above the sphere of physical sorrows and pains and ultimately enable them to overcome the limitation of time and space by realizing the Immortal Ego—". The purpose of these translations is thus really laudable and the works selected are also the most authentic in the realm of spiritual knowledge and the highest uplift and realization. The translations are by famous scholars and they are of no mean order. However, we feel that the works could, better have been arranged as follows :

(i) वेदान्तसार— Sadānanda

(ii) अपरोक्षानुभूति— which will lay down the ideal of the higher and the highest for the aspirant to spiritual knowledge and wisdom.

(iii) चर्पटपञ्जरी— that exposes man's excessive attachment to all that is worldly and mortal, that he is expected to get over as the first step to progress on the path of higher realization.

(iv) आत्मानात्मविवेक – that teaches to man the distinction between Ātmā and Anātma and the desirability of discarding or getting over the latter in favour of the former.

(v) वाक्यसुधा – That lays down the dire need of annihilation of the ego in order to go nearer and nearer to the truth of Ātmā and the falsehood of Anātma.

(vi) विवेकचूडामणि— that will be the climax in that it reveals the grave limitations of mortal existence and the sorrows that follow on one side, and the achievements of man who has got over his ego, and has, through his mental and spiritual uplift, brought his Self nearer and nearer to the Supreme Self and to all the joys of one who experiences that state.

This order would again, better follow the mental make up of the aspirant and his uplift from the mortal existence to the highest immortal existence and realization. The reader can surely be advised to proceed with his study of the works and the highest philosophy of spiritual uplift and be better enlightened.

Again, there is no uniformity in the work regarding one thing. It is not clear as to why the text of वेदान्तसार, आत्मानात्मविवेक, विवेकचूडामणि and even the very small चर्पटपञ्जरी is not given along with the translations. The value of the compendium would have gone far higher because most of the readers particularly in India would feel much more benefitted by the text in Sanskrit. No doubt it would have consumed some 80 pages more. But the work would have become more authentic and representative thereby.

However, even as it is, the value of the work is there, it can very well serve its purpose. We would recommend a study of the compendium to all readers who desire to be enlightened regarding the supreme reality and are keen on sublimating their minds and selves by grasping the best and the highest doctrines of Indian philosophy.

R. S. Betai

प्रत्ययकोशः ।

By Late Sri Gunde Rao Harkare, Editor : Dr. P. G. Lalye, Dept. of Sanskrit, Osmania University, Hyderabad, 1983, Price Rs. 45/-, Preface & About the Author i-v, pp. 1 to 323.

पाणिनीय-व्याकरण में दो प्रकार के पदों का रूपाख्यान बताया गया है : (१) सुबन्त एवं (२) तिङन्त । इनमें से 21 सुप् विभक्ति प्रत्ययों जिन नाम प्रकृति (=प्रातिपदिकों) के पीछे जोड़े जाते हैं उन नामरूपा प्रकृति-प्रातिपदिकों-का अर्थ, एवं 9+9 (परस्मैपद और आत्मनेपद) तिङ् विभक्ति प्रत्यय जिस धातुरूपा प्रकृति के पीछे जोड़े जाते हैं उन धातुओं के अर्थों का निरूपण करनेवाले कोश अनेक हैं । जैसे कि— पुरुषोत्तमदेव, अमरसिंहादि के एकाक्षरशब्दकोश, द्व्यक्षरशब्दकोश और अनेकाक्षर शब्दकोश । तथा पाणिनीय धातुकोश, माधवीया धातुवृत्तिः— इत्यादि ॥ किन्तु संस्कृत वाक्यान्तर्गत प्रयुक्त होनेवाले सुबन्त एवं तिङन्त पदों की रूपसिद्धि में उपयुक्त होनेवाले प्रत्यय, आगम, आदेशादि के अर्थादिका निरूपण

करनेवाला कोश शायद एक ही दृष्टिगोचर हुआ है, और वह है प्रोफे. श्री. के. वी. अभ्यङ्करजी, पूणे, का A Dictionary of Sanskrit Grammar, G. O S. No. 134, First Edition, 1961, M. S. University of Baroda. इस कोश की द्वितीय आवृत्ति (A.D. 197?) में डॉ. जे. एम. शुक्ल, (अहमदाबाद) ने कुछ नये शब्दों का समावेश किया है ॥

यहाँ इसी प्रकार के एक और कोश का परिचय हम प्रस्तुत कर रहे है। स्वर्गीय पंडितजी गुण्डे राव हरकरे (A.D. 1887–1979)ने बनाया हुआ "प्रत्ययकोश" पाणिनीय व्याकरण में निरुपित प्रायः सभी प्रत्ययों, आदेश, आगम, अनुबन्ध आदि का अर्थ एवं उपयुक्ता, कार्य (functions) आदि का सुचारु रुपेण प्रदर्शन करता है। यह कोश वैज्ञानिक पद्धति का अनुसरण करता है, और साथ में वैशद्यपूर्ण होने से पाणिनीय व्याकरण-शास्त्र के सभी अध्येताओं के लिए उपादेय है।

*

इस 'प्रत्ययकोश' में अकारादिक्रम से सुबन्त एवं तिङन्त के व्याख्यान में उपयुक्त होनेवाले सभी व्याकरणिक प्रत्ययादि का ससन्दर्भ निर्देश प्राप्त होता है। उदाहरण रुप से कुछ सूचियाँ देखे तो—

(१) **इक्** । (पृष्ठ : 57)

प्रत्ययः—धातुनिर्देशे । इक्श्तिपौ धातुनिर्देशे (वा) रोगाख्य" (III 3–108). भिदिः । पचतिः । कृष्यादिभ्यः (वा) । कृष्यादि धातुभ्यः इकेव भवति, न श्तिप् । कृषिः । किरिः इत्यादि ।

प्रत्याहारः—इको यणचि (VI. 1–77), 'इग् यणस्सम्प्रसारणम् (I–1–8) इत्यादयः ।

आदेशः—ठस्येकः (VII–3–50) ठक्, ठञ्, ठिठ्, पदय (IV–2–20) (वा).

आदेशः—इकक्, ईकन्, विकन् इत्यादि । पदय ।

कृत् :—आखनिकः । इको वक्तव्यः 'खनो घ च।' (III–3–125)

(२) **ऊक्** । (पृष्ठ 81)

अभ्यासस्य "ऊ" इत्यागमः । पटधातोः पटूपटः । घञर्थे कः ।

इदूदे (I–1–11), ईदुतौ च (I–1–19), ऊदनोः (VI–3–98), उदुपधयया (VI–4–89 to 91).

कृत् :—जागरूकः (III–2–165) यायजूकः (III–2–166).

उणादिः—मृ-मरुकः मृग (479) वलेरुकः । वलूकः पक्षी (480)

उणादिः—उलूकादयश्च । वावदुकः वक्ता (481)

(३) **घि**

संज्ञाः—शेषो घ्यसखि (I–4–79) हरिः । भानुः । संज्ञाफलं 'घेर्ङिति' इति गुणः । हरये ।

(४) च

इत् :—"चुटू प्रत्ययाद्यौ" (I-3-7)
स्वरः—चित् स्वरः, चितः (IV-1-163)
भङ्गम् । "तद्धितस्य" (IV-1-164), कुञ्जादिभ्यः च्फञ् (IV-1-98)
कौञ्जायनः ।
संज्ञा—"चादयोऽसत्त्वे" (I-4-57)
निपातः—चादिगणपठिताः शब्दाः निपातसंज्ञकाः यदि ते असत्त्ववाचनः । सत्त्वं = द्रव्यं, लिङ्गसंख्याकारकान्वितम् । एतेन पशुशब्दः चादिगणपठितोऽपि न निपातः ।
1. चार्थाः (1) समुच्चयः, (2) अन्वाचयः, (3) इतरेतरयोगः (4) समाहारः ।
2. मयूरव्यंसकादयश्च (II-1-72), अत्र 'च' शब्दः अवधारणार्थकः । परममयूरव्यंसक इति समासान्तरं न भवति । "एवं पात्रे समितादयश्च" (II-1-48), इत्यत्रापि च शब्दः अवधारणार्थकः । क्वचित् सूत्रेषु च इति अनुवृत्तिबोधकः ॥

(५) तिः

तद्धितः—स्त्री युनस्तिः (IV-1-77) युवन्+ति स्वादिष्वसर्वनामस्थाने इति तिप्रत्यये परतः युवन् इत्यस्य पदत्वम् । नलोपः प्राति. (VIII-2-7) इति नलोपः = युवतिः ।
तद्धितः—तदस्य परिमाणम् (V-1-57) इत्यर्थे पञ्चन् इत्यस्मात् तिप्रत्ययः टिलोपश्च निपात्यते । पञ्च+ति=कुत्वं=पंक्तिः=पञ्चपरिमाणं अस्य । एवं षष्+ति=षष्टिः, षट् दशतः परिमाणमस्य (V-1-59).
तद्धितः—"तस्य मूले" (V-2-24) इत्यर्थे पक्षात् ति=पक्षतिः=पक्षस्य मूलम् प्रतिपत् तिथिः (V-2-25).
कृत् :—इडागमनिषेधः तितु (VII-2-9) तन्तिः । तनिता ।
तद्धितः—मत्वर्थे कश शब्दाभ्यां कन्तिः, शन्तिः । अन्ये च प्रत्ययाः भमादयः (V-2-138).
तद्धितः—"ति विंशतेः डिति" (V-4-142) डिति परतः तिलोपः विंशत्या क्रीतः विंशकः । डित् प्रत्ययाभावे=विंशत्या ।
उणादिः—वसेस्तिः वस्तिर्नाभेरधोदेशः । वस्तिः दशासूत्रम् (619).
सौ असेः=स्वस्ति=अव्ययम् (620).
वौ तसेः=वितस्तिः (621)
पद=पत्तिः प्रथि प्रथितिः तिः नित् । इतिः ह्रस्वः (623).

(६) लिट् (पृष्ठ 282)

तिङ् :—भूतानद्यतनपरोक्षेऽर्थे वर्तमानात् धातोः । बभूव । चकार ।
तिङ :—उत्तमविषयेऽपि परोक्षता चित्तव्याक्षेपात् । सुप्तोऽहं किल विललाप ।

तिङ् :–अत्यन्तापह्नवे (वा) किं कलिङ्गेषु स्थितोऽसि ? नाहं कलिङ्गान् जगाम । (III-2-115)

तिङ् :–भूतानद्यतनपरोक्षे इति ह चकार । शश्वच्चकार (III-2-116). अत्र विषये लङ् अपि भवति ।

तिङ् :–प्रश्ने चासन्नकाले-लिट् लङ् च । कश्चित् कंचित् पृच्छति किमयजत् देवदत्तः ? तस्योत्तरम्-अयजत् देवदत्तः ! इयाज देवदत्तः ! (III-2-117)

तिङ् :–परस्मैपदि प्रत्ययाः लिटि 'णलतुसु' (III-4-82).

तिङ् :–लिटि परतः धातोरभ्यासः । लिटि धातोः । (VI-1-8) लिटि परे अभ्यासभिन्नस्य एकाचकस्य प्रथमस्य धात्ववयवस्य द्वे उच्चारणे स्तः । अत्र एकाच इति कर्मधारयः ।

तिङ् :–लिटि कास् धातोः प्रत्ययात् अन्येभ्यश्च धातुभ्यश्च आम् प्रत्ययो भवति बोभूयाञ्चकार (III-1-35, 42)."

इस तरह से यहाँ जो भी स्वनिम या रूपिम के रूप में प्रस्तुत किया है उन सभी का पाणिनीय व्याकरण में प्रस्तुत किया है उन सभी का पाणिनीय व्याकरण में क्या स्थान, स्वरूप, कार्यादि है (जैसे कि– वह संज्ञावाचक है, प्रत्याहार है, अनुबन्ध है, स्थानि या आदेश है, आगम है, प्रत्यय है, उणादि प्रत्यय है, निपातन है इत्यादि) उसका सर्वांगीण निरूपण एकत्र किया गया है । और साथ में पाणिनीय अष्टाध्यायी के सूत्रक्रमांक या वार्तिकादिका पूरा सन्दर्भ बताया गया हैं । अतः जिज्ञासु अल्प परिश्रम के साथ ही प्रत्ययादि का ज्ञान प्राप्त कर सकेगा ।

आधुनिक युग मे जो संस्कृतानुरागी विद्वज्जन संस्कृतभाषा के अध्ययन-अध्यापन का भार कम्प्युटर में यन्त्रस्थ करना चाहते है, उनके लिए यह कोश निर्विवाद एवं अनुपम रूप से सहायक हो सकेगा ऐसा नम्र अभिप्राय है । और भी जो पाठक किसी एक स्वतन्त्र प्रत्ययादि को लेकर उसका पूरे पाणिनीय व्याकरणशास्त्र में क्या क्या स्थानादि है वह यदि देखना चाहता है, तो उस को भी यह कोश मार्गदर्शक बन सकता है ।

इस 'प्रत्ययकोश'के गुणमहिमा को बताने के बाद, उनकी कुछ अपूर्णता के प्रति भी ध्यान आकृष्ट करना चाहिए । १. 'आङ् शीर्षक के नीचे (पृ 44 उपर) "आङ् इति टासंज्ञा प्राचाम् ।" (आङो नाऽस्त्रियाम् । (VII-3-120) तृतीया विभक्ति के एकवचन के (टा) प्रत्यय के लिए पाणिनिने "आङ्." का उल्लेख किया है— ऐसा निर्देश अनिवार्य है । २. "इत्" शीर्षक के नीचे (पृ 55 उपर) "इत्" एक पारिभाषिक संज्ञा है, और "उपदेशेऽजनुनासिक इत् । (I-3-2 to 8) सूत्रों से उसका विधान किया गया है ।"यह बताना आवश्यक है । ३. सुप् विभक्ति प्रत्यय विभिन्न कारकार्थों के वाचक हैं, यह बताना परमावश्यक था, जो नहीं बताया है । ४. पृष्ठ 77 पर 'ल' शीर्षक के नीचे लिखा है कि—

तिङ् :–"लस्य" (III-4-77, अत्र अकार उच्चारणार्थः। न इत्। ल इति स्थानिनिर्देशः। लकाराः दश वर्तमानादिकालविशेषवाचकाः। तत्र षट् टितः। चत्वारो ङितः। "तिप्तस्झि." (III-4-478) इत्यादयः लादेशाः।" ऐसा लिखा है। परन्तु "लकाराः दश ..." के पूर्व यह बताना अनिवार्य है कि "लः कर्मणि च भावे चाकर्मकेभ्यः। (III-4-69)" सूत्र से 'ल'कार कर्तरि/कर्मणि भावे अर्थ में विवक्षानुसार प्रयुक्त होते है। इन अपूर्णताओं और कुछ मुद्रण दोष को द्वितीय संस्करण में सम्पादकश्री दुर करेंगे ऐसी आशा है।

"**प्रत्ययकोश**" – के कर्ता श्री गुण्डे रावजी के प्रति सभी पाणिनीय अध्येता कृतज्ञता से अवनत हैं। और सम्पादकश्री का कार्य भी निःसंदेह अभिनन्दनीय है।

डॉ. वसन्तकुमार म. भट्ट

भारतीय शृंगार— डो. कमल गिरि, मोतीलाल बनारसीदास–दिल्ली–१९८७,
पन्ने ३२८, मूल्य ९० रुपये।

इस शोधप्रबन्ध की उपयोगिता के बारे में डो. कमल गिरिने जो बाते प्राक्कथनमें लिखी है, उनको देखकर इनका किस हद तक सही है यह देखना ठीक होगा।

"शृंगार को यदि संस्कृतिका मेरुदण्ड कहा जाय तो इसमें कोई अत्युक्ति नहीं होगी क्योंकि मानव संस्कृतिके अभ्युदय के साथ ही शृंगार का भी उदय हुआ। व्यक्तिगत शृंगार न केवल संस्कृति के विविध पक्षों को ही निर्दिष्ट करता है अपितु उसे प्रभावित भी करता है। काल एवं स्थान विशेषके सन्दर्भ में शृंगार के अध्ययन द्वारा तत्कालीन सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक स्थितियों आदि का भी आकलन सम्भव होता है।" (पृ. 1)

"राष्ट्रभाषा हिन्दी में प्राचीन भारतीय शृंगार पर अब तक समुचित अध्ययन के अभाव की दृष्टि से इस प्रयास का हिन्दी जगत में विशेष रूपसे स्वागत होगा इस विश्वास के साथ...।"

इन उद्देशों को सिद्ध करने के लिये इस शोधप्रबन्ध में भारतीय शृंगार के चार तत्व प्रसाधन, वस्त्र, केशविन्यास एव आभूषणका अभ्यास करना लेखिकाने उचित समझा है और इन चार व्यापक तत्त्वों के अभ्यास में प्रायः सबकुछ आ जाता है। इन चार के विकास, उत्क्रान्ति का अभ्यास करने के लिये लेखिकाने भारतीय इतिहासको इन युगों में विभाजित किया है, यह भी उचित सा लगता है— सैन्धव सभ्यता, वैदिक काल, महाकाव्यकाल, प्राङ्मौर्यकाल, मौर्यकाल, शुंगकाल, कुषाणकाल तथा गुप्त एवं गुप्तोत्तर काल। संस्कृति की उत्क्रान्तिकी दृष्टिसे यह विभाजन किया गया है, इसके औचित्यका चर्चा कला एवं शृंगारकी दृष्टि से करना जरुरी था। इसकी चर्चा–मीमांसा प्रस्तावनामें की जा सकती थी।

प्रस्तावनाके सिवाय चार अध्यायों में विभाजित शोधप्रबन्ध में शृंगारके चारों अंगोंका विस्तीर्ण निरूपण प्रमाणों के साथ किया गया है। हम कहे कि इन चार अध्यायों में इन चारके बारे में प्रायः पूर्ण सामग्री एवं तथ्य मिल जाते है तो यह उचित होगा। लेखिकाका श्रम अथक है और सैन्धव सभ्यता तथा वैदिक कालके प्रमाणों की प्राप्ति में लेखिका की भारी कसौटी हुई है इसमें शंका नहीं। हाँ, ऐसा जरुर लगता है कि यह निबन्ध वर्णनात्मक एवं निरूपणात्मक विशेष है, आलोचनात्मक तथा विश्लेषणात्मक कम। समाजके जीवनमें

विशेषत: नारी की बदलती स्थितिका प्रभाव उसके प्रसाधन, वस्त्र, केशविन्यास आदि पर कैसा पडा है इसकी चर्चा भी अपेक्षित थी ।

एक अन्तिम अध्याय समालोचनाका अपेक्षित था, जिसमें समाज-जीवन; सामाजिकनीति स्त्रीपुरुषसम्बन्ध, नारीका स्थान, भारतीयसंस्कृति के मूल्य-आदिका कौन सा प्रभाव प्रसाधन वस्त्र, केशविन्यास तथा आभूषणों पर पडा हैं, तथा इन चारका प्रभाव समाज-जीवन सामाजिकनीति आदि पर कितना पडा है इसकी चर्चा हो सकती थी। ग्रन्थ एवं संशोधनका मूल्य इससे खूब बढ सकता था । अन्त भाग में कुल मिलाकर ७९ चित्र दिये गये है । फिर भी इनका सन्दर्भ एवं परिचय तथा पृष्ठ का क्रमांक इन चित्रों के साथ देना अनिवार्य था । चित्र परिचय चित्रों के साथ होना जरुरी था । इससेभी शोध प्रबन्धका मूल्य बढ सकता था ।

फिर भी केवल सामग्री शृंगार के साधनोंका आदि के निरूपणकी दृष्टि से देखे तो भी इस कृतिका मूल्य कम नहीं है । भारतीय शृंगार स्वयमेव एक अनोखा और रसपूर्ण विषय है । इसके आलोचनात्मक निरुपण से लेखिका का दावा सिद्ध हो सकता था ।

सन्दर्भ-ग्रन्थ सूचि तथा शब्दानुक्रमणिका भी पूर्णतया व्यवस्थित है । लेखिकाके विशाल अभ्यासका प्रमाण हमें यहां मिल जाता है । अतः इस ग्रन्थ का हम स्वागत करते है ।

—रमेश बेटाई

अध्यात्म उपनिषद्—म.म. यशोविजयजी विरचित भुवनतिलकाख्य टीकाकार—श्री विजयभद्रकार सूरीश्वरजी, प्रका.—'भुवन'—भद्रकरसाहित्यप्रचार केन्द्र, मद्रास सं. २०४२.

આપણું ઉપનિષદ્ સાહિત્ય એ અધ્યાત્મવિદ્યાનો અણુમોલ ખજાનો છે. તેની પરંપરામાં રચાયેલ 'અધ્યાત્મોપનિષદ્' મુમુક્ષુજનો માટે ઉપાદેય છે. મૂળગ્રંથ અને તેના પરની ટીકા બંને સરળ સંસ્કૃતમાં રચાયેલાં છે.

પ્રસ્તુત ઉપનિષદ્નું કદ અને વિષયવસ્તુનો વ્યાપ 'ગાગરમાં સાગર' એ ઉક્તિને સાર્થક ઠેરવે છે. રચયિતાનું ધ્યેય બ્રહ્મવિદ્યાનો બોધ કરાવવાનું છે.

સમગ્ર વિષયવસ્તુનું ચાર 'અધિકાર'માં વિભાગીકરણ કરવામાં આવ્યું છે. (૧) શાસ્ત્રયોગશુદ્ધિ. (શ્લો. ૧ : ૧-૭૭) (૨) જ્ઞાનયોગશુદ્ધિ (શ્લો. ૨ : ૧-૬૫) (૩) ક્રિયાયોગ (શ્લો. ૩ : ૧-૪૪) (૪) સામ્યયોગ શુદ્ધિ (શ્લો. ૪ : ૧-૨૩).

જિનેશ્વરદેવની મંગળસ્તુતિ સાથે ગ્રંથનો પ્રારંભ થાય છે. અધ્યાત્મશબ્દનો અર્થસ્પષ્ટ કરી ગ્રંથકાર શાસ્ત્રના પ્રકારો, શાસ્ત્રશુદ્ધિ (પરીક્ષા) માટેની કસોટીઓ અંગેનો સ્પષ્ટ ચિતાર આપે છે. ગ્રંથકારનાં માટે અધ્યાત્મક્ષેત્રમાં વિધિ-નિષેધનું સુસંગત પ્રતિપાદન કરનાર, યોગક્ષેમની રક્ષા કરનાર અને મોક્ષોપયોગી બોધ આપનાર શુદ્ધશાસ્ત્ર છે. (શ્લો. ૨૯)

શ્લો. ૩૦ થી ૬૨ સુધી ગ્રંથકાર સ્યાદ્વાદને કેન્દ્રમાં રાખી દર્શનોની વિવિધ વિચારધારાઓમાં ગુણદોષો બતાવી સમન્વય કરે છે

શાસ્ત્રચર્ચા અને સમન્વય પછી ગ્રંથકાર જ્ઞાનનું ત્રિવિધ વિભાગીકરણ કરે છે.

૧. શ્રુતજ્ઞાન (સહજજ્ઞાન) ૨. ચિન્તા (ચિંતનથી પ્રાપ્તજ્ઞાન) ૩. ભાવના (અપરોક્ષાનુભૂતિથી મેળવેલું જ્ઞાન). છેલ્લે તર્કની અનિર્ણાયકતા અને અનુભૂતિથી પ્રાપ્ત થયેલા જ્ઞાનની શ્રેષ્ઠતા બતાવી ગ્રંથકાર અધિકાર પૂરો કરે છે.

દ્વિતીયાધિકારમાં અધ્યાત્મજ્ઞાનની સ્પષ્ટતા, શબ્દબ્રહ્મ પછી પરબ્રહ્મની પ્રાપ્યતા; કેવળ તર્કથી આત્માનુભૂતિની અશક્યતા; સિદ્ધસાધક ભેદનિરૂપણ; સવિકલ્પ-નિર્વિકલ્પ સમાધિ અને તેનાં અધિકારીની યોગ્યતા; ચિત્તશુદ્ધિની અનિવાર્યતા અને અદ્વૈતસ્થિતિને પામેલા યોગી (મુનિ)ની અવર્ણનીય દશાનું વર્ણન આવે છે.

'ક્રિયાયોગ' નામના ત્રીજા અધિકારમાં ગ્રંથકાર કર્મવાદનું જ્ઞાનસાપેક્ષ વર્ણન કરે છે. જ્ઞાનં મારઃ ક્રિયાં વિના' એ પરંપરિત આદર્શને અનુસરી ગ્રંથકાર કર્મ અને જ્ઞાનની પરસ્પર ઉપાદેયતા બતાવે છે. યથેચ્છાચરણમાં દોષ બતાવી વિધિનિષેધોનું પ્રતિપાદન કરે છે. અવિદ્યા વાસના, ભવબીજ વગેરેને કર્મના પર્યાયો બતાવે છે. તેમાં ગ્રંથકારની સમન્વયમૂલક આગવી સૂઝ પ્રગટ થાય છે. ક્રિયાયોગને ભક્તિયોગનું રૂપ આપી વીતરાગની સ્તુતિ સાથે અધિકાર પૂરો કરવામાં આવે છે.

ચતુર્થાધિકારમાં જ્ઞાન અને ક્રિયાયોગનાં અવલંબનથી સમત્વ સ્થિતિને પામેલા યોગીની મનોદશાનું અદ્ભુત વર્ણન છે. સામ્યયોગની વ્યવહારુતા દર્શાવતા... 'સામ્યયોગ'ની સ્થિતિને પામેલા નમી, યુધિષ્ઠિર વગેરેનાં દષ્ટાંતો સાથે ગ્રંથ સમાપ્ત કરવામાં આવ્યો છે.

'અધ્યાત્મોપનિષદ્' એ જૈનદર્શનની પરંપરાનો ગ્રંથ હોવા છતાં, તેમાં સાંપ્રદાયિક મતાગ્રહને નહીંવત સ્થાન આપવામાં આવ્યું છે. ગ્રંથકાર અધ્યાત્મસાધનામાં ઉપયોગી હોય તેવું બધું જ જૈન તથા જૈનેતર વિચારધારાઓમાંથી મુક્ત મને સ્વીકારે છે. લેખકનું દૃષ્ટિબિંદુ ખંડન-મંડનનું નહીં પણ પ્રાયઃ સમન્વયવાદી રહ્યું છે. 'આત્મોન્નતિ' એ ગ્રંથની કેન્દ્રસ્થ વિચારધારા છે. ટીકાકાર 'પરબ્રહ્મ' શબ્દનું આત્મપરક અર્થઘટન કરે છે તે બહુ પ્રતીતિકાર લાગતું નથી.

'અધ્યાત્મવિદ્યા' અંગે અનેક ગ્રંથો રચાયા છે. પરંતુ પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં સરળતા, સ્પષ્ટતા અને સંક્ષિપ્તતતા માટે જે આગ્રહ રખાયો છે. તે તે વિષયને લગતા સમગ્ર સાહિત્યમાં એક નવું પરિમાણ બક્ષે છે. દાખલા, દષ્ટાંતો આપી ગ્રંથકાર વિષયવસ્તુનું સચોટપણે નિરૂપણ કરે છે.

મૂળ ગ્રંથ શ્લોકબદ્ધ છે. તેમાં ભાવને પ્રસ્ફુટ કરવા વિવિધ અલંકારો અને છંદોનો પણ છૂટથી ઉપયોગ થયો છે. ભાષાશૈલી પ્રવાહી અને હૃદયંગમ છે. ક્લિષ્ટતા નહીંવત છે. ટીકાકારની ભાષા પણ સરળ અને સ્પષ્ટ છે મૂળગ્રંથકારનાં અભિપ્રાયને સ્પષ્ટ કરવા ટીકાકાર યથાસ્થાને અન્યગ્રંથોનાં વાક્યો 'ઉદ્ધૃત' કરે છે તેમાં ટીકાકારની બહુશ્રુતતા અને કોઠાસૂઝ વ્યક્ત થાય છે. ટીકામાં ખાસ આવશ્યક બાબતો સિવાયની ચર્ચા ટાળવામાં આવી છે. છતાં ક્યાંય અસ્પષ્ટતા રહેલી હોય તેવું ભાગ્યે જ જણાય છે.

સમગ્રતયા જોતાં ગ્રંથની રીતિ અને વિષયવસ્તુમાં બુદ્ધિના વિલાસ કરતા અનુભૂતિની છાપ વધુ સ્પષ્ટ ઉપસી આવે છે. ગ્રંથકાર સ્વાનુભૂતિને પ્રગટ કરતાં હોય તેવું લાગે છે. વિષયવસ્તુને ભગવતગીતા અને અદ્વૈતવેદાંતની વિચારધારા સાથે ગાઢ સામ્ય છે.

સ્યાદ્વાદને કેન્દ્રમાં રાખી વિવિધ વિચારધારાઓના સમન્વય કરવામાં ગ્રંથકાર અને ટીકાકારનો આગ્રહ ક્યાંક ક્યાંક વધુ પડતો દેખાય છે, છતાં એકંદરે ગ્રંથ હરકોઈ બ્રહ્મવિદ્યાનાં જિજ્ઞાસુને ઉપકારક થાય તેવો છે.

સમન્વયાત્મક અધ્યાત્મ સાહિત્યમાં 'અધ્યાત્મોપનિષદ' એ યશોવિજયજીનું નોંધપાત્ર પ્રદાન છે. અધ્યાત્મવિદ્યાનાં જિજ્ઞાસુઓને ઉપકારક એવો આ ગ્રંથ હજી 'પોથી'નાં રૂપમાં જ સંગૃહીત છે એ એક આશ્ચર્યની વાત છે

શ્રી દયાળ ભગત

સુરથોત્સવ–એક અનુશીલન–ડૉ. વિભૂતિ વિક્રમ ભટ્ટ, **સારસ્વત પ્રકાશન, મણિનગર, અમદાવાદ. મે-૧૯૮૪, કિંમત રૂ. ૧૫-૦૦, પાના : ૧૨૦ + ૮.**

ગુજરાતના કવિઓનું સંસ્કૃત સાહિત્યને મોટું પ્રદાન છે, તે આપણને વિદિત છે. ભટ્ટી, જિનેશ્વરસૂરિ, સૂરાચાર્ય, હેમચંદ્ર, અમરચંદ્ર વગેરે ઉપરાંત અન્ય ઘણા કવિઓએ સંસ્કૃત મહાકાવ્યના ક્ષેત્રે સારાં મહાકાવ્યો આપ્યાં છે. આ ઉપરાંત પણ અન્ય મહાકાવ્યો રચનારા કવિઓમાં સોમેશ્વર (બારમી-તેરમી સદી)નું સ્થાન છે. "સુરથોત્સવ" એ એની ખ્યાત રચના છે. આકૃતિનું અનુશીલન એટલે કે તેનું આલોચનાત્મક અધ્યયન આ કૃતિમાં ડૉ. વિભૂતિબેન ભટ્ટ આપે છે.

આપણે ત્યાં કૃતિની આલોચનાની બે પદ્ધતિઓ છે. પરંપરાગત અને નવીન. કવિ, તેના સમય, તેની કૃતિઓ, કથાનક, તેના પરના પ્રભાવો તેનું કાવ્યસ્વરૂપ વગેરેની ચર્ચા સાથે કૃતિની કાવ્ય તરીકેની વિલક્ષણતાઓ નિરૂપવી અને રસાસ્વાદ કરાવવો એ પરંપરાગત પદ્ધતિ છે. અન્ય નવીન પદ્ધતિ છે. કૃતિના રસાસ્વાદને કેન્દ્રસ્થાન અને પ્રાધાન્ય આપી અન્ય પ્રશ્નોને ગૌણ ગણવાની વિભૂતિબેને આ અનુશીલન પરંપરાગત પદ્ધતિએ લખ્યું છે અને તેમાં જે ચોકસાઈ, ઝીણવટ અને કાળજી અપેક્ષિત છે તે રાખ્યાં છે.

"નામૂલં લિખ્યતે કિંચિત્ નાનપેક્ષિતમુચ્યતે", એ મલ્લિનાથે આપેલો આલોચનાનો સિદ્ધાંત એક આદર્શરૂપે શ્રેષ્ઠ આલોચકો સતત જાળવતા હોય છે વિભૂતિબેન આ આદર્શને અનુસરતાં જણાય છે અને તેથી પરંપરાગત આલોચના, પૂર્ણ પ્રમાણોના આગ્રહ સાથે જે રીતે અભ્યાસ આપે, તે આપવામાં વિભૂતિબેન સફળ થયાં છે, અભિનંદનને પાત્ર છે. હા, એમ જણાય છે કે તેમનાં નવ પ્રકરણ તેમની ગોઠવણીને બદલે નિમ્નલિખિત વ્યવસ્થામાં ગોઠવાયાં હોત તો આ અભ્યાસ સો ટકા વૈજ્ઞાનિક બનત :

(૧) કવિ અને કૃતિઓ.
(૨) સુરથોત્સવ– એક મહાકાવ્ય
(૩) વિષયવસ્તુ.

(૪) કથાનક– સ્રોત અને રૂપાન્તર.
(૫) પુરોગામીઓનો પ્રભાવ.
(૬) રસનિરૂપણ.
(૭) શબ્દચમત્કૃતિ.
(૮) અર્થાલંકારો.
(૯) મૂલ્યાંકન અને ઉપસંહાર.

પ્રકરણોનો ક્રમ આમ થોડો ઘણો બદલવાથી આ આલોચના વિશેષ વ્યવસ્થિત બનત. દા.ત. "પુરોગામીઓનો પ્રભાવ" એ કૃતિમાં આઠમું પ્રકરણ છે, તેને સીધો સંબંધ ત્રીજા પ્રકરણ સાથે છે તે આઠમા પ્રકરણના લેખિકાના પ્રથમ વાક્ય પરથી જ દેખાઈ આવે છે. તેઓ કહે છે—"સોમેશ્વરે આ મહાકાવ્યનું કથાવસ્તુ પુરાણમાંથી કેટલાક સુધારાવધારા કરીને લીધું છે, એ આપણે 'પ્રેરણાસ્રોત પ્રકરણ-૩માં જોયું. આપણા કવિઓને મહાકાવ્યના સ્વરૂપનો જે વારસો મળ્યો છે તેની સ્વરૂપચર્ચા સાથે મહાકાવ્ય તરીકે "સુરથોત્સવ"ને વ્યાખ્યા કઈ રીતે લાગુ પડે છે તે ચર્ચાયું છે. આના પછી "વિષયવસ્તુ" અને કથાનક– સ્રોત અને રૂપાન્તર" એ પ્રકરણો આવે તો તે વધુ સ્વાભાવિક લાગે.

આ સાથે એટલું કહેવું જોઈએ જ કે પ્રત્યેક પ્રકરણમાં જે કોઈ ચર્ચાની અપેક્ષા હોય, તે પૂરતા પ્રમાણમાં, શાસ્ત્રીય રીતે થઈ છે. તેથી વિદ્વતાપૂર્ણ છે. આને લીધે આ આખી ચર્ચા પણ વાચકોને કાવ્ય વાંચવા તરફ પ્રેરે અને રસાસ્વાદ તરીકે કાવ્ય વાંચ્યા પછી આ આલોચના વાંચનારને પોતે કાવ્યનો રસાસ્વાદ સાચી રીતે કર્યો છે તેની પ્રતીતિ કરાવે તેવી સમર્થ છે અને સાથે એ બાબતની સ્પષ્ટ અનુભૂતિ થાય છે કે કૃતિ પૂરી વાંચ્યા સિવાય લખાતાં અનુશીલનોની તુલનાએ આ અભ્યાસ જુદી જ ભાત પાડે છે. "સુરથોત્સવ"નો શબ્દેશબ્દ વાંચી, આસ્વાદી મ્હાણીને તે વાંચતાં જ જણાઈ આવે છે અને આ પુસ્તિકા તેમના જ "ગુર્જરેશ્વર પુરોહિત કવિ સોમેશ્વર– જીવન અને કવન"ની અનુગામી કૃતિ છે તે પણ વિભૂતિબેનના સોમેશ્વર તથા તેના આ કાવ્યના ઊંડા અભ્યાસનું પ્રમાણ છે.

પુરાણોની કથા પર આધારિત આ કાવ્યનો નાયક—"ધર્મવીર હોવાથી મુખ્ય રસ ધર્મવીર માનવો યોગ્ય છે.', આ વિધાનની સમુચિતતા લેખિકાએ સદૃષ્ટાંત શાસ્ત્રીય રીતે ચર્ચી છે. આ ઉપરાંત સર્ગ–૩ અને ૭–૧૧માં યુદ્ધવીર એ મુખ્ય રસ છે, તેની અત્યંત વ્યવસ્થિત અને શાસ્ત્રીય ચર્ચા લેખિકાએ કરી છે. આ ઉપરાંત ક્યાંક ક્યાંક રૌદ્ર રસ અને ભયાનક રસનું નિરૂપણ પણ સમર્થ રીતે થયું છે. આ પછી આગળ શૃંગાર રસ પણ સુંદર રીતે નિરૂપાયો છે. આમ, જુદા જુદા રસોના નિરૂપણમાં લેખિકા પોતાના રસાસ્વાદ ઉપરાંત રસ–સિદ્ધાંતના શાસ્ત્રીય અભ્યાસનું પ્રમાણ આપણને આપે છે. છતાં, આ વિભિન્ન રસોના નિરૂપણનો સંવાદ કેટલા પ્રમાણમાં સધાયો છે અને તેનાથી કાવ્યના કાવ્યત્વનો શો પ્રભાવ સહૃદય વાચકના મનપર પડે છે, તેની ચર્ચા મીમાંસા અપેક્ષિત હતી. "આ રીતે વિવિધ રસ અને ભાવોથી આ મહાકાવ્ય પરિપૂર્ણ છે" (પાનું ૯૭) એટલું વિધાન માત્ર કરી દેવું એ પૂરતું જણાતું નથી.

મૂલ્યાંકન અને ઉપસંહારના પ્રકરણમાં આ કાવ્યની વિલક્ષણતાઓ લેખિકાએ કલ્પના વૈભવ, ભાવોને અનુરૂપ શબ્દપ્રયોગ, વાસ્તવિકતા, પ્રાસાદિકતા વિગેરે દસ મુદ્દામાં સોદાહરણ અને સ્પષ્ટ રીતે કરી છે, જે આ કાવ્યની ગુણવત્તા અને મર્યાદાઓ બાબત લેખિકાની સ્પષ્ટ અનુભૂતિ અને વિચારણાને વ્યક્ત કરે છે.

"સુરથોત્સવ"નો સુંદર અને સમુચિત પરિચય આપતા એક શાસ્ત્રીય અભ્યાસ તરીકે અનુશીલનને આપણે આવકારીએ ત્યારે એટલું ઉમેરીએ કે સમર્થ વિવેચક હોવાની પૂર્વે વિભૂતિબેન સાચા અને સહૃદય કાવ્યોના રસાસ્વાદક છે તે તેમણે સિદ્ધ કર્યું છે.

રમેશ બેટાઈ

કીર્તિકૌમુદી (એક પરિશીલન). ડૉ વિભૂતિ વિક્રમ ભટ્ટ, સારસ્વત પ્રકાશન, અમદાવાદ–૮ જુલાઈ, ૧૯૮૬, પાનાં ૧૨૬+૧૭. મૂલ્ય–રૂા. ૨૦–૦૦.

"કવિ સોમેશ્વર– જીવન અને કવન" એ વિષય પર પી.એચ.ડી. પદવી મેળવ્યા પછી સોમેશ્વરનાં રચેલાં બે મહાકાવ્યોનો આલોચનાત્મક અભ્યાસ અનુશીલનરૂપે ગ્રંથ ડૉ. વિભૂતિબેન ભટ્ટે આપ્યો છે, તેમાં "કીર્તિકૌમુદી" નું પરિશીલન, ગુજરાતમાં રચાયેલા એક મૂલ્યવાન સંસ્કૃત કાવ્યનો આલોચનાત્મક અભ્યાસ આપણને આવકારપાત્ર જણાય છે. આ પરિશીલનમાં ઐતિહાસિક મૂલ્ય ઉપરાંત રસાસ્વાદન તેમજ આલોચના બંનેની દષ્ટિ જળવાઈ છે તેનો ખ્યાલ કવિના પ્રથમ પરિચયે જ આપણને મળે છે સાત પ્રકરણોના આ અભ્યાસમાં નીચેનો સમુચિત અને સ્વાભાવિક ક્રમ જળવાયો છે તે આનું મોટું પ્રમાણ છે.

૧. કવિનો સંક્ષિપ્ત પરિચય.
૨, ઐતિહાસિક મહાકાવ્યોની પરંપરા.
૩. "કીર્તિકૌમુદી"નું કથાવસ્તુ.
૪. ઐતિહાસિક મૂલ્યાંકન.
૫. ઐતિહાસિક મૂલ્યાંકન (ચાલુ)
૬. મહાકાવ્યની દૃષ્ટિએ મૂલ્યાંકન.
૭. મહાકાવ્યનું મૂલ્યાંકન અને ઉપસંહાર.

દેખીતી રીતે જ આ સાત પ્રકરણો પૈકી ૪, ૫ અને ૬ "કીર્તિકૌમુદી"ના મૂલ્યાંકનની દષ્ટિએ મહત્વનાં છે, કારણ આ કાવ્ય ઐતિહાસિક કાવ્ય છે તે જ રીતે એક સમર્થ મહાકાવ્ય છે.

આ કાવ્યના ઐતિહાસિક કાવ્ય તરીકેના મૂલ્યાંકનમાં વિષયોના નિરૂપણની સર્વગ્રાહિતા, સૂક્ષ્મતા અને સમુચિતતા ખાસ ધ્યાન ખેંચે છે. હેમચંદ્ર, અમરચંદ્ર અને અન્ય કાવ્યકારોના તથા ઉપલબ્ધ બીજા સંદર્ભો ધ્યાનમાં રાખીને પૂરા વિવેકપૂર્વક વિભૂતિબેને વિષયો ચર્ચ્યા છે અને ઐતિહાસિક કાવ્ય તરીકે જે કોઈ માહિતી "કીર્તિકૌમુદી"માં મળે છે તે તારવી છે. આ માહિતીના પ્રામાણ્ય કે અપ્રામાણ્ય બાબત જરૂરી જણાયું ત્યાં તેમણે અન્ય પ્રમાણોને આધારે ચર્ચા કરી છે. સતત અન્ય કાવ્યકારોના અતિહાસિક પ્રદાનને આ કાવ્યના પ્રદાન

સાથે તુલનામાં લીધું છે, તેથી વિભૂતિબેનની ચર્ચા મીમાંસા સવિશેષ શાસ્ત્રીય અને પ્રમાણભૂત બની છે. એક ઐતિહાસિક કાવ્ય તરીકેની વિશદ ૫૧ પાનામાં વિસ્તરેલી ચર્ચા વિદ્વત્તાપૂર્ણ પણ છે જ. આથી આ બે પ્રકરણ એ વિભૂતિબેનનું ''કીર્તિકૌમુદી'ના શાસ્ત્રીય અભ્યાસમાં અગત્યનું પાસું છે.

છઠ્ઠા પ્રકરણમાં ૪૪ પાનામાં વિભૂતિબેન, મહાકાવ્યના સ્વરૂપની પરંપરાને અનુસરીને આ કાવ્યનું મહાકાવ્યની દૃષ્ટિએ મૂલ્યાંકન કરે છે ત્યારે તેમની નિરૂપણની સર્વગ્રાહિતા અને સ્પષ્ટતા ખાસ ધ્યાન ખેંચે છે. શાસ્ત્રકારોના મહાકાવ્યના વ્યાખ્યાના સત્તર મુદ્દા ધ્યાનમાં રાખી આ કાવ્યને સમર્થ રીતે મૂલવ્યા પછી વિભૂતિબેન પાત્રસૃષ્ટિ, રસ અલંકારોની દૃષ્ટિએ વિશદ ચર્ચા કરે છે તે પણ કાવ્યના મૂલ્યને સ્પષ્ટાકાર કરવામાં મદદકર્તા બને છે. અહીં એમ લાગે છે કે પાત્રોનો પરિચય થોડોક વધુ સૂક્ષ્મ બનાવી શકાત અને તેમાં તુલનાત્મક દૃષ્ટિ મદદકર્તા થાત. વળી સોમેશ્વરે પ્રયોજેલા અલંકારોની છણાવટ સોદાહરણ કરી છે તે થોડી ટૂંકાવવી જરૂરી હતી. આ પ્રકરણના આરંભે કેટલાક વિદ્વાનો આ કાવ્યને ચમ્પૂકાવ્ય કહે છે તો તે ચમ્પૂકાવ્ય શા માટે નથી તેની ચર્ચા થોડી વધુ થઈ હોત તો સારું થાત. અને તમામ પ્રકરણોમાં પણ જ્યાં જ્યાં કાવ્યમાંથી સંસ્કૃત અવતરણો આપ્યાં છે, ત્યાં ત્યાં તેનો ગુજરાતી અનુવાદ આપ્યો હોત તો આ આલોચના વાચકને વધુ આકર્ષક બનત.

શરૂઆતમાં આપેલી સંદર્ભગ્રંથસૂચિ એ બાબતનું પ્રમાણ છે, કે ડૉ. વિભૂતિબેને અથાક અને ભારે પરિશ્રમ લઈને આ અભ્યાસ આપ્યો છે.

બાકી આ પરિશીલન સાચા અર્થમાં પરિશીલન છે. અને તેને માટે ડૉ. વિભૂતિબેન ભટ્ટ અભિનંદનને પાત્ર છે તેમાં શંકા નથી આવાં ગુજરાતના અન્ય અનેક કવિઓનાં અનેક કાવ્યોનો ઊંડો અભ્યાસ કરી ડૉ. વિભૂતિબેન રસાસ્વાદ કરાવે અને સુજ્ઞ વાચકોને તે દ્વારા પણ ગુજરાતમાં રચાયેલાં કાવ્યોના રસાસ્વાદ પ્રતિ પ્રેરે એવી શુભેચ્છા અને અપેક્ષા.

—રમેશ બેટાઈ

પુરાણતત્ત્વવિમર્શ– થાનેશચંદ્ર ઉપ્રેતિ, પરિમલ પબ્લિકેશન્સ, દિલ્હી. ૧૯૮૬, પાનાં ૧૧૬ + ૪, કિંમત ૬૦–૦.

પુરાણો પર ભારતની બધી ભાષામાં અને અંગ્રેજીમાં ઘણાં પુસ્તકો લખાયાં છે, સંપાદિત પુરાણોની સંખ્યા પણ નાની નથી. પુરાણો પર અનેક સંશોધનો પણ થયાં છે. આ છતાં પુરાણો પુરાણાં છતાં સદા નવીન છે. પુરાણો પાસે ઇતિહાસ, ધર્મ, નીતિ, સદાચાર અને સંસ્કૃતિ તથા અન્ય વિષયો અને કથાઓનો અખૂટ ભંડાર છે. મહાભારતની માફક પુરાણો માટે પણ કહી શકાય કે "અહીં છે તે અન્યત્ર છે; અહીં નથી તે અન્યત્ર નથી." આને લીધે ભગવદ્ગીતાની માફક સમય સાથે પુરાણોના જેટલા અભ્યાસ થાય તેટલા ઓછા છે. પ્રત્યેક પુરાણનો અભ્યાસ નવી ને નવી દૃષ્ટિએ કરવાનો અવકાશ છે, અને તે દરેક અભ્યાસ પુરાણ વિશેષ પરના ચિંતનને તથા ભારતીય જ્ઞાનગિરાને સમૃદ્ધ કરે છે. આ દૃષ્ટિએ શ્રી થાનેશચંદ્ર ઉપ્રેતિનું 'પુરાણતત્ત્વવિમર્શ' એક નાની છતાંયે આવકારદાયક કૃતિ છે. તે પુરાણોનું વિહંગાવલોકન કરવા સાથે પુરાણોને લગતા અમુક પ્રશ્નો ચર્ચે છે ત્યારે પરંપરાગત

ચિંતન આપવા ઉપરાંત આ ગ્રંથના લેખક કેટલાક મુદ્દાઓ પર પોતાનો અભિનવ દૃષ્ટિકોણ પણ રજૂ કરે છે. લેખકના આ અભ્યાસનું સાચું મૂલ્ય અહીં રહેલું છે.

પરંપરાગત રીતે પ્રકરણો પાડવાને બદલે લેખકે સળંગ એક એક વિષય પરનું લખાણ કર્યું છે. પરંતુ તેમાં આન્તરિક રીતે તો વિભાગીકરણ છે જ. ૧ થી ૯માંના વિષયો પુરાણોને લગતા સામાન્ય વિષયો ચર્ચે છે. ૧૦મામાં મહાપુરાણોનો પ્રત્યેકનો ટૂંક પરિચય તેમણે આપ્યો છે. આ પછી ૧૧ અને ૧૨માં જૈન અને બૌદ્ધ સાહિત્યનાં પુરાણોમો ટૂંક પરિચય આપીને ૧૩મામાં લેખક ભાગવત સહિત સંસ્કૃત સાહિત્યનાં ચાર અમૂલ્ય રત્નોનો પરિચય આપે છે. આ પછી ૧૪મા થી ૨૪મા સુધીમાં પુરાણોના કેટલાક પ્રતિપાદ્ય વિષયોની સંક્ષિપ્ત છતાં પ્રભાવશાળી મીમાંસા લેખકે કરી છે.

લેખકની આ થોડામાં ઘણું કહેતી, ગાગરમાં સાગર ભરતી કૃતિની સમીક્ષા કરતાં કહી શકાશે છે કે—

(૧) 'દેવીભાગવત' એક મહાપુરાણ છે અને તેને મહાપુરાણોમાં શ્રીમદ્ ભાગવતને સ્થાને મૂકવું જોઈએ તેવો દાવો લેખક કરે છે ત્યારે તેઓ ભારપૂર્વક કહે છે કે 'ભાગવત' એ તો તમામ પુરાણો કરતાં ઉત્કૃષ્ટ, મહાભારત, રામાયણ તથા શ્રીમદ્‌ભગવદ્‌ગીતાનો સમકક્ષ તથા પ્રસ્થાનત્રયીને પ્રસ્થાનચતુષ્ટયી બનાવનારો ગ્રંથ છે. આ વાત લેખકે પૂરી દૃઢતા સાથે રજૂ કરી છે. આમ કરીને લેખક 'દેવીભાગવત' તથા 'શ્રીમદ્ ભાગવત' બંનેનું સાચું મૂલ્ય લેખક સિદ્ધ કરે છે.

(૨) પુરાણો વેદકાલીન અને તેથી મહાભારતના સમકાલીન ગ્રંથો છે એ પોતાની અને બીજા ઘણાની માન્યતા લેખક સર્વથા તર્કબદ્ધ રીતે રજૂ કરે છે. આ પ્રશ્ન પર હજી ઘણા બધા ભાવિ સંશોધનનો અવકાશ છે.

(૩) જૈન અને બૌદ્ધ સાહિત્યનાં પુરાણોનું વિહંગાવલોકન કરીને લેખકે અનેક વિદ્વાન લેખકો માટે ભવિષ્યના મૂલ્યવાન સંશોધનની નવી દિશા ખુલ્લી કરી છે.

(૪) 'ભાગવત' બાબતની લેખકની મુગ્ધતા અને તેની સિદ્ધિની સાચી આલોચના લેખકે આપી છે અને જાણે ભાગવત'ને નવા જ પરિપ્રેક્ષ્યમાં મૂકી આપ્યું છે.

(૫ ૧૪ થી ૨૪ વિભાગોમાં પ્રતિપાદ્ય વિષયોમાં ટૂંકમાં છતાં ઘણું નવી ભાત પાડે તેવું લખાણ લેખક આપે છે.

નિભીક, તર્કબદ્ધ, સૂક્ષ્મ, સ્પષ્ટ અભ્યાસી અને ચિંતક તરીકેની છાપ લેખક આપણા મન પર અંકિત કરે છે. સાથે એમ પણ લાગે છે કે ૧૮ મહાપુરાણોનો પરિચય થોડો વધુ વિસ્તૃત, સમીક્ષાત્મક અને સૂક્ષ્મ હોવો જરૂરી હતો. વળી ઉપર નિર્દેશેલા લેખકના નૂતન પ્રસ્થાન રૂપ ચિંતનમાં પણ થોડો વધુ વિસ્તાર હોત તો વિશેષ પ્રકાશ પ્રાપ્ત થાત.

બાકી આ કૃતિ સર્વ રીતે આવકારપાત્ર છે, વિદ્વત્તાપૂર્ણ અને વૈજ્ઞાનિક છે. અતિ સંક્ષેપ છતાં સરળતા અને સ્પષ્ટતાએ આ કૃતિની આગવી સિદ્ધિ છે.

રમેશ બેટાઈ

Request to Contributors

Our learned contributors are requested to note the following requirements when they send papers for our Journal :

Papers should be preferrably typed in double space.

Internationally accepted diacritical marks should be used where necessary.

Words to be italicised should be underlined.

As far as possible Sanskrit or Prakrit quotations should be written in the original language only.

Footnotes should be serially numbered and given at the end of the paper.

Footnotes should clearly give reference number from the work referred to, the name of the author, as also name of the publisher and date of publication wherever necessary.

A brief list to works consulted should be given at the end.

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.

From IV

(See Rule 8)

1. Place of publication	Ahmedabad.
2. Periodicity of its publication	Quarterly.
3. Printer's Name	Pitamber J. Mishra.
Nationality	Indian
Address	Tirhut Printers, 41, Meghnath society, Ranip, Ahmedabad 5.
4. Publisher's Name	Yajneshwar S. Shastri
Nationality	Indian
Address	Acting Director, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad 9.
5. Editors' Names	(1) Dalsukh Malvania (2) Yajneshwar S. Shastri (3) Ramesh S. Betai
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, Yajneshwar S. Shastri, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

Yajneshwar S. Shastri
Signature of Publisher,

OUR LATEST PUBLICATIONS

92. Ślokavārtika : A Study by Dr. K. K. Dixit (1983) pp. 8+120 27/-
93. Vardhamānasūri's Manoramākahā (Prakrit) Ed. by Pt. Rupendrakumar Pagariya pp. 16+339+32 (1983) 66/-
94. Haribhadra's Yoga Works and Psychosinthesis by Shantilal K. Desai pp. 94 (1983) 16/-
95. Narasimha Mehatāna Aprakāśita Pada (Gujarati) Ed. by Ratilal V. Dave 16+102 10/-
96. Jinratna's Līlāvatī-Sāra (A Sanskrit Abridgement of Jineśvara Sūri's Prakrit Līlāvaī-Kahā) Ed. by H.C. Bhayani 8+28+443 (1984) 81/-
97. Jayanta Bhatta's Nyāyamañjarī (Tṛtīya Āhnika) With Gujarati Translation. Ed. & Translated by Nagin J. Shah (1984) pp. 9+180. 21/-
98. Bhartṛhari's Vākyapadīya (with Gujarati translation and notes) Ed. by Dr. J. M. Shukla 46+720 (1984) 53+5[illegible]
99. Dharmasenagaṇi Mahattara's Vasudevahiṁḍī-Madhyama Khaṇḍa pt. I Ed. by Dr. H. C. Bhayani & Dr. R. M. Shah 120/-
100. Padmasundarasūri's Pārśvanātha carita Mahākāvya pp. 12+103+136 (1986) Ed. by Dr. K. Sharma Munshi. 24/-
101. Śrī Śāntinātha caritra Citrapaṭṭikā (Gujarati) pp. 30+82+ Plates 25 BW + 8 Colour (1986) by Muni Shri Shilachandravijayji. 80/-
102. Śrī Śāntinātha Caritra Citrapaṭṭikā (English) pp. 4+8+52+ plates 25 BW + 8 Colour (1987) by Muni Shri Shilachandravijayji. 80/-
103. Jñānapramodagaṇi's Jñānapramodikā (A commentary on Vāgbhaṭālaṅkāra pp. 8+20+144 (1987) Ed. by Dr. R. S. Betai. 36/-
104. Vardhamānasūri's Jugāiǰiṇiṁda cariya pp. 8+30+280 (1987) Ed. by Pt. Rupendra Kumar Pagariya. 60/-
105. Padmasundara Gaṇi's Yadusundar Mahākāvya pp. 12+184 Ed. by D. P. Raval. 38/-

* SAMBODHI (The Journal of the L. D. Institute of Indology). Back Vols. 1—12 (Per volume) 40/-Current Vol. 13 (1984–1985) 25/-

Prajñācakṣu Pt. Śrī Sukhalaji Bhāratīyavidyā Granthamālā

1. Vidūṣaka (Gujarati) by G. K. Bhat (1981) 30/-
2. Essence of Jainism—Tr. Dr R. S. Betai. 55/-

Sole Distributor—

* Aspects of Jaina Art and Architecture : Editors Dr. U. P. Shah and Prof. M. A. Dhaky (1976)

* Mahāvīra and his Teachings Ed. Dr. A. N. Upadhye 50/-