SAMBODHI

Vol. XXV 2002

EDITORS

J. B. SHAH

K. M. PATEL

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY

AHMEDABAD

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

SAMBODHI

Vol. XXV 2002

EDITORS

J. B. SHAH

K. M. PATEL

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY

AHMEDABAD

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

SAMBODHI
Vol. XXV - 2002

Editors :
J. B. Shah
K. M. Patel

Published by :
J. B. Shah
L. D. Institute of Indology
Ahmedabad-380009 (India)

Price : Rs. 150.00

Computer Type Setting :
Shree Swaminarayan Mudran Mandir
3, Vijay House, Parth Tower,
Nava Vadaj, Ahmedabad-380013 (India)

Printer :
Chandrika Printery
Mirzapur Road, Ahmedabad-380 001.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

CONTENTS

1.	The Influence of various darśanas on the Interpretation and presentation of the Rasa Theory	P. R. Vora	1
2.	General Introduction to uparupakās and Examination of śri-gadita and Durmilikā in particular	Tapasvi Nandi	20
3.	Alaṁkārakārikā — a critical study	Parul K. Mankad	38
4.	Mādhyamikas Theory of Error in Comparison with Anyakhyāti of śuddhādvaita school	Yajneshwar S. Shastri	45
5.	"Pṛthu Vainya Episode - An Astronomical Interpretation"	D. G. Vedia	56
6.	Dimensīons of Bābānagara Inscription	Hampa Nagarajaiah	65
7.	Verses Relating to Svabhāvavāda : A collection	Ramkrishna Bhattacharya	75
8.	Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa — The Magnum Opus of Sanskrit Grammar	Narayan Prasad	91
9.	Jainism : A Prominent Living Indigenous Culture	Rajjan Kumar	121
10.	संस्कृत साहित्य में मानवीय तत्त्व के रूप में अनुक्रोशत्व	वसन्तकुमार भट्ट	
11.	जैन दर्शन में निर्जरा तत्त्व	मुकुल राज महेता	140
12.	સંરદાર પટેલ યુનિવર્સિટી મ્યુઝિયમમાંની પાંચ નોંધપાત્ર પ્રતિમાઓ	નંદન હરિપ્રસાદ શાસ્ત્રી	158
13.	श्री'मान' कविविरचित जिनसंगीताष्टक	सं. विजयशीलचन्द्रसूरि	162
14.	ઇતિહાસના પરિપ્રેક્ષ્યમાં કેટલીક સાંપ્રત ઐતિહાસિક ઘટનાઓ : વૃત્ત અને વિવેચન	રસેશ જમીનદાર	167
15.	"Cāmundī" of Harṣacarita of Bāṇa : A Critical Review	Sudarshan Kumar Sharma	196
16.	Reviews		209

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

THE INFLUENCE OF VARIOUS DARŚANAS ON THE INTERPRETATION AND PRESENTATION OF THE RASA THEORY

P. R. VORA

Indian tradition often tries to claim a divine authorship for every Sastra or to trace its origin to the Vedas or seeks to establish its approval by the Śṛti or Smṛti. Bharata too traces the origin of the Nāṭya-Śāstra or the Nāṭya-Veda[1] as he prefers to call it, to the Brahma[2]-deva, who on his part drew upon the four Vedas for the main subject-matter of his work.[3]

It is, therefore, not surprising if scholars, both ancient and modern, try to associate the interpretations of the Rasa-Sūtra given by the early writers on dramaturgy like Bhatta Lollaṭa and others with the one or the other of systems of Indian philosophy. Thus Lollaṭa is thought to be a Mīmāṁsaka,[4] Śaṅkuka is considered to have based his interpretation on the Nyāya Darśana[5], Bhaṭṭa Nāyaka is understood to have followed the Saṁkhya Darśana[6], while Abhinavagupta is mostly accepted to have interpreted the Rasa-Sūtra according to the Kāshmir Śaiva philosophy. We shall discuss how far these claims are justifiable and proper.

It is, however, worth noting that the poet's world is declared by all rhetoricians to be, not merely, quite distinct from but also by far superior to the Creator's world.[7] Here the poet is the monarch[8] of all he surveys with 'none his right to dispute'. His world is in short *alaukika*. How far, therefore, is it proper to apply the norms and standards laid down by the *laukika* darśanas for evaluating Rasa which is itself *alaukika* ? The particular darśanas by themselves should,. therefore, be thought to be unable to account for the process of nāṭya-rasā-svāda, for it is far beyond their pale[9].

The rhetoricians and even Śāstrakāras also do not countenance the application of the standards of the Śāstras to the field of poetry which has its

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

own norms and standards which too are *alaukika*. Bhāmaha[10] draws a clear line of distinction between the scope of Śāstra and that of Kāvya. Daṇḍi[11] has expressed his dislike for the discussion of epistemological topics in Poetics since it is too rough and insipid to be relished. Abhinavagupta too shows his distaste for the false and uncalled-for parade of meagre erudition while discussing Rasa theory.[12] Appayya Dīkṣita points out the impropriety of the meticulous division of. Upamā and remarks that it reduces itself to a mere gaudy display of one's proficiency in Śabda-Śāstra.[13] Keśavamiśra points out that in the matter of Poetry whether it is embellishment, quality, blemish or Rasa, the only authority is the appreciation by the learned.[14]

Darśana : The word darśana is derived from the root dṛś to see and, therefore, primarily it denotes 'sight' or 'point of view'. The darśanas are therefore points of view within the doctrine and not competing or conflicting systems.[15] It is not surprising, therefore, that their help is invoked in the interpretation of several matters concerning life. The terminology of one darśaṇa is often used in other philosophies often with different connotations.[16]

The Rasa Sutra[17] of Bharata : It is a brief enunciation of Bharata's theory of the origin and appreciation of Rasa. It is followed by a detailed discussion of Rasa. Bharata does not define Rasa in the strict logical sense for that is impossible, since Rasa is alaukika; but he gives an analogy[18] to explain his concept of Rasa suggesting thereby, as it were, the indescribable nature of Rasa.

Origin of the word Rasa : The word Rasa has several dictionary meanings and in different sciences it has its distinct significance. Rasa is a quality of the substance apah (waters) in Ayurveda[19], it is parada (mercury) in Rase Svara-śāstra. In Vaisesika darśana it is the quality of 'taste', one of the 24 gunas. In Vedanta it is the pleasure of the self and the Parabrahma itself (*Raso Vai Saḥ*) But Rasa in the science of dramaturgy is a nāṭys-rasa. Rasa and nāṭya are synonyms as Abhinava points out[20]. This Rasa can be had only in a nāṭya[21].

Which is the seat of Rasa ? Is it the *anukārya* (the original character) who is dramatised, or is it the actor who plays the role of the former, or is it the spectator that is the seat of Rasa ? It is of course expected to belong to the *anukārya*, but that is undoubtedly the worldly (laukika) Rasa. As regards the Actor Kohala and others believe that Rasa perceived in him is an illusion[22]. Abhinava rules out the possibility of Rasa being there in the naṭa. "The latter", says Abhinava, "is a *pātra* (a vessel)[23] and as such appreciation of Rasa by the actor is out of question. Does a goblet ever taste the wine it contains ?" Why

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Rasa should belong to the spectator[24] is rightly pointed out by Dhanika in his *Avaloka* on *Daśarūpaka* IV 38-39[25].

Number of Rasas : In his Nāṭya Śāstra Bharata mentions only eight Rasas.[26] Śānta too was included in this list on the authority of Udbhaṭa, by Ānandavardhana and Abhinava. So there are nine Rasas[27].

But often it is claimed that there is one Rasa viz. Sṛngāra, Karuṇa or Śānta or Bhakti Rasa. The last Rasa is often considered to be identical with 'Bhagavān who is the highest substance consisting of infinite supersensuous Rasa[28]. But it may be called a Rasa at a purely metaphysical level, so it may not find place as a full-fledged Rasa in *nāṭya*. But the other Rasa, *Śānta* is very important especially as it represents a state of balance, which is the essential nature of every thing that is worldly. Water seeks its natural state of equipoise by rolling or pouring itself down from a place on higher level, as Kalidasa has remarked '*payaś ca nimnabhimukham pratīpayet*'. If it is hot it has the tendency to become cool for that is its essential nature as Kalidasa remarks in the *Raghuvaṁśa*[29]. Even Āyurveda describes physical normalcy as the state of balance of the three humours (*vāta, pitta* & *kapha*).

So śanta is the state of balance of Rasa just as *prakṛti* or *pradhāna* is the state of equipoise of the three *guṇas*, or as whiteness or colourlessness is the state of balance of light which when disturbed by the intervention like a prism analyses itself into the spectrum. According to Āyurveda water is tasteless in its original state of rain or distilled water (aqua pura)[30] (*avyakta Rasāḥ*), similarly from the point of view of the Aesthetics Rasas also, it may be said that the state of equipoise of the Rasas is the Śānta. Abhinavagupta has stated this in his commentary on N.S. Moreover it accords with his philosophy of multiplicity in unity. Just as the phenomenal world is nothing but a manifestation of the Absolute (the *Annuttara*)[31], these Rasas too are nothing but the manifestations of Śānta Rasa[32]. This unity in multiplicity and multiplicity in unity is also echoed by the Upanisads : *eko'ham bahu syām*. Even Amaruka finds this unity in multiplicity in the sexual embrace[33].

Lollaṭa's theory : It is unfortunate that we do not get sufficient information about Lollaṭa's view regarding Rasa and its enjoyment. Scholars have even seen discrepancies in the presentation of his theory as available in the Abhinava Bharati and Locana on the one hand and the K. P. on the other. Dr. K. C. Pandey, for example, thinks that the word '*pratīyamānaḥ*' in the K. P. is 'a slight emendation

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(by Mammaṭa) of the text of Abhinava'[34]. It is, therefore, very difficult and even rash to judge Lollata's attitude towards Rasa from the meagre evidence gatherable from these afore-said sources. However the following points may be noted in this connection :

(i) Rasa is a product of the combination of the determinants (*vibhāvas*), consequents (*anubhāvas*) and the auxiliaries (*vyabhicāribhāvas*)

(ii) Rasa abides primarily in the original character (*anukārya*) and only secondarily in the actor (anukartā / nartaka)

(iii) Rasa is perceived by the *Sāmājika*, who derives pleasure therefrom.

It does not seem to be correct to say that Lollaṭa ignored the spectator[35], for the following reasons :

(a) Bharata speaks of Rasa as a relishable object (*āsvādya padārtha*)[36]. Though he does not discuss in detail Bharata's theory of Rasa, Lollata does contemplate the enjoyment of Rasa by the *Sāmājika* of course. How then can we suppose that Lollaṭa, one of his early commentators, was guilty or *utsūtra-vyākhyāna* ?

(b) Abhinavagupta also speaks of the '*prati-patti*' of Rasa abiding in another person,[37] while discussing the Mīmāṁsaka's view–point in his Loçana. This, it is submitted, is Lollaṭa's view.

(c) Mammaṭa while discussing Lollaṭa's view uses the words '*pratīti-yogyaḥ* (fit for apprehension) and '*pratīyamānaḥ*' (which is being apprehended)[38]. Who else, if not the spectator, would apprehend the Rasa ? Dhanika has rightly remarked : *Kim ca na kāvyam rāmādinām rasopajananāya kavibhiḥ pravartyate/* api tu sahṛdayān ānandayitum[39]//

(d) Nāṭya is *alaukika* imitation[40]; the actor imitates the original character. But for whom does he do so ? For the *Sāmājika* of course. How would Lollaṭa leave him in the cold ?

(e) Even the verses quoted by Abhinavagupta from the Kāvyādarśa[41] point to this very fact for who else would relish the *Śṛngāra* and the *Krodha* in illustrations quoted by him and the *Vīra*[42] and Kāruṇya in the other illustrations not quoted by him ?

(f) 'Nāṭya', says Bharata, 'is a play thing (*kridanīyaka*)[43] which pleases both the eye and the ear. Lollaṭa would not ignore this and spectator also.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

If we accept that Lollaṭa did speak of Rasa from the spectator's point of view also, we have to see then how the latter enjoyed it according to him.

As the sāmājika watches a drama, he allows himsef to forget for the nonce that he is witnessing a dramatic performance — due to the clever acting of the *naṭa*. He identifies (*anusandhāna*) the actor with original character (*anukārya*, Rama). This identification is due to the former's peculiar movements etc. (*anubhāvas*). He is not able to account for the various mimetic movements of the actor otherwise than by construing them as the indications of love (*Rati*). He does so by resorting to *lakṣanā*[44] — secondary function of word (*abhidheyāvinābhuta - pratitiḥ*). This avinā-bhāva is not necessarily an invariable connection like that between smoke and fire.[45]

Is this identification of the actor with the original character an *āropa* (superimposition) or a *bhrama* (illusion) ?

Yes, of course it is an *āropa*, but it is not a *bhrama*. It is a voluntary (*āhārya*) super-imposition as we have noted earlier the sāmājika suspends his consciousness of the difference between the *naṭa* (the *anukarta*) and the *anukārya*. It is due to this sort of superimposition that *nāṭya* is called a Rūpaka (*rūpakam tat-samāropāt*)[46]. This *āhārya āropa* is like the *aropa* of the moon (*candra*) on the face (*mukha*) in the illustration of metaphor : *mukha-candraḥ udeti/* Though we know that the face is not the moon, we enjoy this Rūpaka. We cannot, however, enjoy it if we are, all the while, conscious of the rugged and crator-covered surface of the moon. According to Lollaṭa the *sāmājika* enjoys *rasa* in the same manner, of course his theory is confuted by Sri Śaṅkuka.

From the foregoing discussion it is amply clear that Bhaṭṭa Lollaṭa was not influenced by the Vedānta Darśana as some scholars[47] have tried to establish, by explaining '*anusaṇdhāna*' as super-imposition (*āropa*)[48], because as has been pointed out before, this aropa is not an illusion like that of a serpent on a rope.

Lollaṭa probably drew on the Bhāṭṭa school of Pūrvamīmāṁsā, for he resorts to the secondary power of word (lakṣaṇā) accepted by Kumārila Bhaṭṭa, to account for the mimetic movements of the actor.[49] It is suggested that Lollaṭa explained this not by lakṣaṇā but by Arthāpatti.[50] Even then he was influenced by the Pūrvamīmāṁsā darśana.

Mm. Kane[51] too has suggested and rightly so, that Lollaṭa was influenced by Pūrvamīmāṁsā.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

While we discuss the Rasa theory as influenced by Pūrvamīmāṁsā it would not be out of place to refer to the views of Dhananjaya and his scholiast Dhanika set forth in the Daśa-rūpaka and the Avaloka thereon respectively.[52]

They contend that one is able to apprehend Rasa, by virtue of vākyārtha i. e. tātparyārtha which though it is not a padārtha is none the less a vākyārtha. (*apadārtho pi vākyārthaḥ*).[53] According to Dhanika *vibhāvas* etc. are like padārthas (vibhāvāḥ padārtha-sthāninaḥ) and ratyādi connected therewith is vākyārtha. Vibhāvas etc., in short, conduce to the apprehension of the sthāyi, which is the total meaning or purport (*tātparyārtha*) of the great sentence in the form of dramatic performance. It is, for this reason, that while distinguishing *nṛtya* from *nāṭya* he points out that *nṛtya* is *padārthābhinaya* while *nāṭya* is *vākyārthābhinaya*[54]. We shall deal with the other part of Dhanika's theory regarding the appreciation of *rasa* later on.

Sankuka's Theory of Rasa : Sankuka argues that the spectator apprehends the sthāyī abiding in the actor by inference and derives pleasure therefrom, since due to the clever acting of the trained and well practised actor he identifies the anukartā as the anukārya shorn of his individuality (i. e. not as Rāmaḥ ayaṁ but only as Rāmaḥ).[55]

The following points may be noted in this connection :

(i) Vibhāvas etc., the *liṅgas* for the *anumāna* are artificial yet the *sāmājika* is led into believing them to be real due to the ingenious actions of the naṭa.

(ii) The *sthāyī* is cognised as abiding in the anukārya by inference of an extraordinary nature since other subjects of inference (anumīyamāna) are not relishable where as the sthāyī is.

(iii) The anukartā is taken for the anukārya on the analogy of the *citra-turaga*.

(iv) Though this *sthāyī* cognised by the sāmājika, does not abide in him he nonetheless enjoys it and derives pleasure therefrom; and the sthāyī so enjoyed is Rasa.[56]

From the above it is clear that Śankuka's explanation of the Rasa theory is influenced by the *Nyāya Darśana*. But he makes it amply clear that in this anumāna the object inferred is not as prosaic as in the inference of fire from the smoke.

Commentators like Vidyacakravarti have tried to explain the extraordinary nature of the anumīyamāna in this inference[57].

Śankuka claims that the *anukartā* (*naṭa*) is identified with the *anukārya* on

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

the analogy of the *Citra-turaga* (The horse in a picture, which is taken for a real horse). He explains this cognition as peculiar since it is distinct from *pramā* as well as *apramā*[58].

When one looks at the picture of a horse the cognition is not (i) *mithyā* (false) since it is the same-unchanged-at all times and is not contradicted, (ii) it is not doubtful (*saṃśaya*) because it is certain, (iii) it is not even similarity (sādṛśya) because there is no similarity of limbs etc. Hence just as this cognition of the *Citra-turaga* is quite distinct from all other cognitions, the cognition of Rāma with respect to naṭa is quite distinct.

'This *citra-turaga* is like the *Vikalpa*' says Nāgeśa[59], 'which is defined by Patañjali thus : Śabda-jnānānupātī vastu-śūnyo vikalpaḥ/[60] 'Predicate-relation[61] (*vikalpa*) is without any corresponding perceptible) object and follows as a result of perceptions or of words.' Here too there is no corresponding real horse and yet the ābhāsa of a horse is there.

It may be noted that the concept of *citra-turaga* is probably not a part of *Śankuka's* theory as represented by Abhinavagupta for the following reasons :

(i) this portion is given only in the square brackets in the G.O.S.Ed of Abh.Bh.[62]

(ii) it is also not found in the Locana.

(iii) both Locana[63] and Abh.Bh.[64] give *chitra–asva* and *citra-go* analogy respectively, but not as a part of the theory of Śankuka.

(iv) Abh. Bh. and Locana do not refer to this nyāya. They therefore naturally do not confute it while controverting Śaṅkuka's theory,

Coming back to Śankuka's theory we may say that Śankuka was not only guided by the Nyāya Darśana but also by the Yoga Darśana if we admit the *citra–turaga*-naya as a genuine part of Śankuka's arguments; with this latter he sought to account for the process of identification of the *anukārya* and the *anukartā* by the *sāmājika*. Such a dependence on several darśanas is met with in other theorists also, for wherever their theory contains a loophole they have attempted to plug it by resorting to some other darśana[65] or by inventing some more complicated concept.[66] As a matter of fact Darśanas, as has been pointed out earlier, were not contradictory in themselves and things were often explained by resorting to one or more of these darśanas without reservation and without incurring any criticism. The most glaring example is that of the adoptation of the concept of Dhvani by the rhetoricians[67] from the Paninīya Darśana especially

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

when they do not have any faith in the latter's theory of Sphoṭa[68]. Even Kashmir Saivism accepts the *parāvāc* of the grammarians to account for the absence of determinancy in the Sadāśiva though it is self-conscious. (vide I. A. P. 96)

Śaṅkuka claims that the unreal vibhāvas are taken for real by the sāmājika and on the strength thereof he infers the Sthāyi of the actor. This has no parallel in the Nyāya śāstra. Abhinava remarks that there cannot be any valid inference from an ureal mark (*liṅga*).[69] Hemacandra[70] quotes a verse from Dharmakīrti's Pramāṇa-vārtika to justify Śaṅkuka's stand; for *artha-kriyā-kāritā* is after all the true test of reality,[71] (i. e. for the right form of cognition). 'Even a mistake', observes Dharmakīrti, 'if it does not delude the perceiving subject, is a source of right knowledge.' So Śaṅkuka is vindicated to that extent if we accept causal efficiency to be the basic criterion for reality.[72]

It should be noted in this connection that though they do not subcribe to the view of Śaṅkuka, Dhanañjaya and Dhanika resort to a similar analogy.

It would not be out of place to see what our greatest poet has to say in this connection. In the sixth Act of the Śākuntala, the hero looks at the picture of his beloved, drawn by himself on the canvass. He gets so much lost in the act that for the time being he forgot that he was looking at the picture till he was awakened, so to say, of course sadly, by the Vidūṣaka with words, "*Bhoḥ citram khalv etat*." The disappointed king's reply[73] suggests Kālidāsa's view in the matter. He probably thought that it was not impossible to act on *citra-turaga-naya*, for Duṣyanta says, "*Punar api citrī-kṛtā kāntā*."

Bhaṭṭa Nāyaka's Theory : His main contribution to the theory of Rasa is the idea of universalisation (Śadhāranīkaraṇa), whereby the determinants (vibhāvas) etc. are stripped of all relations, temporal, spatial or personal, and presented in a universalised form by a distinct function of word admitted by him and called Bhāvakatva. The sthāyī which too is universalised by Bhāvakatva is enjoyed by virtue of the third function viz *Bhoja-katva/bhoga/bhogīkṛti*, which is of the nature of Samādhi[74].

Now Bhaṭṭa Nāyaka has no Śāstric authority to support him so far as the admission of the last two functions, besides Abhidhā, is concerned. One may call it his invention but that does not in any way lessen the importance of his contribution to the explanation of the Rasa Theory.

From the word 'Sattvodreka' used by Bhaṭṭa Nāyaka, Govind Thakkur[75] and Nāgesh Bhaṭṭa believe that he was influenced by the Sāmkhya Darśana.[76]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

According to them *bhoga* is like the consciousness of ānanda. 'According to the Sāmkhya system,' says Nāgeśa, 'Jñāna is nothing but the reflection of the citta-vṛtti in the Puruṣa and the form of the jñāna is, therefore, the same as that of the reflected citta-vṛtti.[77] Now when the sāmājika witnesses a drama, the sattva quality becomes predominant while the other two qualities, *rajas* and *tamas*, are subdued. This *sattva-maya citta-vṛtti*' is reflected in the Puruṣa and since *sattva* gives rise to *ānanda*, due to the *sattva* so reflected in the Puruṣa, the consciousness of *ānanda* arises. Thus the *sāmājika* enjoys *rasa*.

This of course is the explanation given in Pradīpa and Uddyota.[78]

Vidyācakravarti[79] explains this theory on the basis of the Yoga Darśana. He points out that acts of purification (pari-karma) like cultivation of friendliness (*maitri*) towards happiness (*sukha*), compassion (*Karuṇā*) towards pain (*duḥkha*), joy (*muditā*) towards merit (puṇya) and indifference (*upekṣā*) towards demerit (*a-punya*),[80] the *sattva* quality becomes free from the other two, *rajas* and *tamas*, which eclipse it and the mind-stuff assumes a state of complete calm like that in a samādhi, which is of the nature of consciousness (*prakāsa*) and bliss (*ānanda*).[81] According to Vidyācakravarti's interpretation of Bhaṭṭa Nayaka, the Sāmājika's pleasure partakes of the ecstatic bliss which a *yogi* enjoys in the state of samādhi[82].

It is suggested[83] that the words 'prakāṣa' and 'ānanda' employed by Mammaṭa in the explanation of Bhaṭṭa Nayaka's theory of *Rasa* are used in their Śaiva significance; so *prakāśa* stands for *vimarṣa* (self-consciousness) and the word *sattva* too should be interpreted in that light. This conjecture does not seem to be very helpful[84] since Bhaṭṭa Nāyaka's concept of aesthetic experience appears to be more akin to the Vedantic concept of *ānanda*, which consists in the predominance of pure *Sattva* due to the inoperation of the other two qualities, *rajas* and *tamas*, because of the absence of the phenominal world. The *samvid-viśrānti* conceived by Bhaṭṭa Nāyaja stands for *'vigalita-vedyāntara ānanda'*. This state, may be compared with the last stage of *saṃprajnāta samādhi* which is short of a-sam-prajnata due to the obstruction of Rasāsvāda.[85] But this is not identical with the former.

We have the authority of one of the greatest philosophers of all times, Āchārya Abhinava, to say with confidence, that Nāyaka's approach to Rasa Theory was grounded in Vedanta Philosophy, for twice in the Locana[86] and once[87] in the Abhinava Bhārati, he equates the *ānanda* of the aesthete, according to Bhaṭṭa Nayaka, with the *Brahmānanda*.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

It is possible that though Bhaṭṭa Nāyaka was a Mīmāṁsaka he explained the Rasa theory on the basis of his own invention of the two powers and just explained, by way of analogy, the aesthetic pleasure as being akin to the state of bliss enjoyed by the person who realises *Brahma*. He just wanted to confute the newfangled notion of *Dhvani*. In order to achieve this and being fully conscious of the *alaukika* (unworldly) and mystical nature of *Kāvya-rasāsvāda*, he invented *Bhāvakatva* and *Bhojakatva vyāpāras* and somehow tried to controvert the theory of Dhvani. In this he came so near to the latter that Abhinavagupta accepts his theory minus the two powers which, according to the latter, are redundant[88] or synonymous with Dhvani.

It may be pointed out that Dhanañjaya and Dhanika who explain Rasa theory on the basis of the Bhāṭṭa School of Pūrvamīmāṁsā also seem to accept one of these two functions invented by Bhaṭṭa Nāyaka, viz *Bhāvakatva*. They too believe in the process of universalisation[89] though they do not elucidate this point. They also accept like Bhaṭṭa Nāyaka and Abhinava that *ratyādi sthāyī* belongs to the sāmājika, or as they put it, to the *rasika*.[90] They also follow Lollaṭa, as has already been pointed out, for the cognition of sthāyī by lakṣaṇā.

Abhinavagupta's Theory :

This is the most convincing of all the interpretations of the Rasa Theory. The following are some of the important features of his theory[91];

(i) The vibhāvas etc., presented in a universalised form, suggest (vyaktaḥ)[92] the permanent state (sthāyī).

(ii) This sthāyī is already present as a vāsanā[93] (previous impression) in the particular spectator (sāmājika).

(iii) The sthāyī so suggested by the vibhāvas etc. is apprehended by the sāmājika in a universalised form though it belongs to that particular sāmājika,[94] because at the time of witnessing the Nāṭya he becomes a de-individualised cogniser[95].

(iv) This sthāyī is enjoyed by the sāmājika on the analogy of Pānaka-Rasa[96].

(v) When relished the sthāyī becomes Rasa.

(vi) The word niṣpatti in the Bharata-Sūtra refers not to the Rasa but to the relish (rasana)[97] of the Rasa, which former is *bodha-rūpa* yet *alaukika*[98].

(vii) This Rasa is not itself distinct from one's being,[99] and hence it is very much similar to the *Brahmānanda*.[100]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

From the above points the indescribable and unworldly nature of Rasa becomes fairly clear. Moreover Abhinava himself and the author of Kāvya Prakāśha have used certain phrases in their exposition of the Rasa-Sūtra e.g.(i) Svākara ivābhinno' *pi gocarīkṛtaḥ*[101] (ii) *brahmānandaṁ ivānubhāvayan*[102] (iii) *Svasaṁvedana-gocaraḥ*[103] (iv) *alaukikanandamayasya*[104] (v) *Sva-saṁvedana-siddhatvāt*[105] etc.

These epithets used in respect of Rasa have induced, of course, not unjustifiably, several scholars, modern[106] as well as ancient[107] to consider that Abhinava's interpretation of the Rasa theory is based on the Vedānta Darśana.

Let us see some of these epithets :

(i) Svākara ivābhinno 'pi gocarīkṛtaḥ : Like the self (atma) Rasa is Jnānarūpa, yet it can be seen by ātman itself as Kālidāsa describes *'Atmānam ātmany avalokayantam'*[108]. In the same way Rasa which is of the nature of knowledge (*bodha-svarūpa*) can also become the object (*gocara*) of knowledge.

(ii) *Sva-saṃvedana-gocaraḥ* and (v) *Sva-samvedana-siddha* : Like the self (ātmā), Rasa is Sva-samvedya, self–conscious. One can only realise the Rasa by oneself and in one's own self, but it cannot be described since it defies all descriptions like the Ātman. It cannot even be proved either by *savikalpa* or *nir-vikalpa–pratyakṣa.*

(iii) *Brahmānandam iva anubhāvāyan* and (iv) *alaukikānandamaya* : These two are too clear to need any explanation for the word *Brahma* is used here specifically and Brahma is *ānandamaya*. This *Ānanda* is not the worldly transient Ānanda but the Eternal Bliss. Rasa is very near to this *Brahmānanda* with the following differences :

(a) *Brahmānanda* is eternal, *Rasā-nanda* lasts till the vibhāvas etc. last.

(b) Brahmānanda is a state of nirvikalpatā, but Rasānanda or Rasa is beyond *savikalpatā* and *nirvikalpatā*. "In this lies the secret of its *alaukikatva*," says Abhinava.

From these several common features of *Rasāsvāda* and *Brahmāsvāda* it may be proposed that abhinava's interpretation of the Rasa Theory is influenced, perhaps very heavily so, by the Vedānta philosophy.

But this does not seem proper. Dr. K. C. Pandey[109] has very ably and in a highly convincing and scholarly way established Abhinava's association with the Kashmir *Śaivism*. He has also pointed out in great detail the unquestionable influence of the Kashmir *Śaiva* philosophy on Abhinava's aesthetic theory.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Abhinava[110] and, following in his foot steps, Mammaṭa[111], have used several terms and phrases which are technical to the Kasmir *Śaivism*. e.g.

(1) parimita pramātā[112]; (2) *na parimitam sādhāraṇyam, api tu vitatam*[113]; (3) *bhuñjānasyādbhutabhoga-spandāviṣṭasya manaḥ karaṇam camatkāraḥ*[114]; (4) *Sphurann astu santāna-vṛtteḥ*[115] etc.

As I have already said these and many other traces of Kashmir Śaiva philosophy are already pointed out by Dr. K. C. Pandey.

It is worth noting that this śaiva influence on the great Āchārya's interpretation was well known to Bhaṭṭa Gopāl, the learned author of the *Sāhityacudāmaṇi* a commentary on the *Kāvya Prakāśa*. At least five hundred years from now Bhaṭṭa Gopāla interpreted Abhinava's doctrine, as given in the *Kāvya Prakāśa*, in the light of Kashmir Śaivism. He even quotes three verses[116] from the Spanda Kārikās to corroborate his explanation of the terms *parimita* and *aparimita pramātā*.

Who is an *aparimita pramātā* ? The individual is a mere manifestation of the Absolute and as such he is related to temporal and spatial limitations; he is therefore called a *parimita pramātā*, as a cogniser with utilitarian out-look. But when he is witnessing a drama (*nāṭya*) the practical, utilitarian approach is absent, therefore he is freed from the temporal and spatial limitations.[117] He can, therefore, witness the drama and cognise the Vibhāvas etc. and the sthāyī in a universalised way, as Abhinava remarks : *na parimitam sādhāraṇyam api tu vitatam/*[118] (i. e. *aparimitam* or universalised). This is what they call '*Sādhāraṇīkaraṇa*.'

The absence of Savikalpa and nirvikalpa pratyakṣa pramāṇa[119] also can be more suitably explained on the basis of Kashmir Saivism. Vikalpa is determinancy which has reference to the object related to temporal and spatial limitations as distinct from the subject.[120] But since the Absolute of Śaivism, unlike the Brahman of Vedānta, is unity in multiplicity, we can account for this *alaukila* condition of Rasa in so far as it is neither perceived by Savikalpa nor by nirvikalpa pramāṇa, for Sadāśiva too is self-conscious yet nirvikalpa[121].

The word sphuran suggests sphurattā[122] or sattā a power of the Absolute also called Kriyā, which appears in the individual in a limited way as Sattva.

The word bhunjāna is explained as suggesting a person who 'attains to the state of rest on self, when he sees a good drama presented on the stage'.[123] Dr. Pandey points out that 'the impediment in the form of object is totally absent'[124] in the case of the aesthetic experience, whereas in the case of the experience of flavour this impediment is present.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

From this it appears that according to Abhinava aesthetic experience is far ahead of the *state of Samprajñāta Samādhi* which according to Vedānta is a little away from the *asam-prajñāta samādhi* due to the obstruction of Rasāsvāda, the last of the four obstructions on the way to reach the *a-sam-prajñāta samādhi*, the other three being *laya* (mental activity), *vikṣepa* (distraction) and *kaṣāya* (Passion)[125]. At this stage 'the yogi remains steeped in the beautific vision without the will to abandon the duality of the seer and the seen. It is the tasting or enjoying (*āsvāda*) of the substantial sap or flavour of the self. It is as though someone tasting palatable food should prolong indefinitely the act of holding it on the tongue'[126].

According to Dr. Pandey aesthetic experience, as Abhinava explains, belongs in its final stage to the level of Vyatireka Turiyātīta in which all objectivity merges in the sub-conscious and the subject itself shines in its ānanda. This stage bears comparison with the stage of rasāsvāda mentioned above, but the difference lies in the fact that in the former the *vikapla* merges in the sub-conscious while in the latter it is there.

We have seen how the various interpretations differ. But it should not be forgotten that the chief aim of all the great scholars and Ācharyas was to find out the process of the apprehension of Rasa. They should therefore not be thought to be contradictory theories. Each one of these writers had a constructive approach. These theories are the several rungs of the same ladder as Abhinava has pointed out, and Abhinavagupta stands on the shoulders of all these and has the last word in the solution of this problem.

That is why he says -

ūrdhvordhvam āruhya yad artha-tattvam
dhīḥ paśyati śrāntim āvedayantī /
phalam tadādyaiḥ parikalpitānām
vikāsa-sopāna-paramparāṇām //
tasmāt satām atra na dūṣitāni
matāni tāny eva tu śodhitāni /
pūrva-pratiṣṭhāpita-yojanāsu
mūla-pratiṣṭhā-phalam āmananti //

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

NOTES

1. नाट्यवेदः कथं ब्रह्मन्नभ्युत्पन्नः कस्य वा कृते । N. S. I. 4. also see (ibid) I. 6, 7, 15 to 17 etc.
2. नाट्यशास्त्रं प्रवक्ष्यामि ब्रह्मणा यदुदाहृतम् । (ibid) I. 1, 7, 18.
3. जग्राह पाठ्यमृग्वेदात्सामभ्यो गीतमेव च । यजुर्वेदादभिनयान् रसानाथर्वणादपि (ibid) I, 17.
4. See Kane : Hist. of Alaṁkāraśāstra (p. 49); Indian Aesthetics I. pp. 50, 80; Balṅbe साहित्य मीमांसा (मराठी) p. 123; काव्यप्रकाश — S. N. Ghosal Śāstri (p. 90).

5-6. साहित्य मीमांसा (p. 123); का. प्र. S. N. Ghosal Śhastri (p. 90).

7. काव्य प्रकाश I. 1.
8. असारे काव्यसंसारे Cp. कविरेकः (V/1 एव) प्रजापतिः । यथास्मै रोचते विश्वं तथेदं परिवर्तते ॥ ध्वन्या० (p. 488).
9. अतश्च रसोऽयमलौकिकः । लोचन (p. 158).
10. तस्मात्सृजापरं वेदं पञ्चमं सार्ववर्णिकम् । N. S. I. 12.
11. काव्यालंकार V. 32, 33.
12. काव्यादर्श III. 127.
13. वयं तु प्रकृतानुपयोगिश्रुतलवसन्दर्शनमिथ्याप्रयाससंश्रयम् अशिक्षितपूर्विणः etc. अभि.भा. (p. 294).
14. एवमयं पूर्णालुप्ताविभागो ..... शब्दशास्त्रव्युत्पत्तिप्रदर्शनमात्रप्रयोजनो नातीवालंकारशास्त्रे व्युत्पाद्यतामर्हति । चित्रमीमांसा चौखम्बा (1971) (p. 124).
15. अलंकारे गुणे दोषे रसे वा काव्यसम्पदाम् । प्रतीतिरेव विदूषां प्रमाणमवसीयते ॥ अलंकारशेखर (p. 23).
16. *Introduction to the Study of Hindu doctrines* (p. 230) — René Guénon.
17. Tripura Rahasya, for example uses the terms of Vedānta & Tantra but at times with different connotations — Shining Harvest (p. 16) — M. P. Pandit.
18. विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः ।
19. See N. S. p. 288 ff.
20. रसनार्थो रसस्तस्य द्रव्यमापः । सूत्रस्थान
21. यदि वा नाट्यमेव रसाः । अभि. भा. (p. 270)
22. नाट्य एव च रसाः (ibid) (p. 290)
23. दृष्टस्तु तत्प्रत्ययो नटे भ्रमः । (अभि. भा. p. 264).
24. नटे तर्हि किम् ? आस्वादनोपायः । अत एव पात्रमुच्यते । न हि पात्रे मद्यास्वादः । (ibid) (p. 291).
25. The spectator is called a सहृदय or रसिक, one who is qualified to appreciate a poem or a drama.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

26. रसः रसिकवर्ती । ...काव्यं न समादीनां रसोपजननाय कविभिः प्रवर्त्यते । अपि तु सहृदयानानन्दयितुम् ।
27. N. S. VI 15, 16.
28. अभि. भा. p. 332 ff.
29. The philosophy of Vaiṣṇava Religion (VI p. 34) Girinarayan Mallick. (चौखम्बा)
30. कुमार० V.
31. उष्णत्वमग्न्यातपसम्प्रयोगात् शैत्यं हि यत्सा प्रकृतिर्जलस्य । V.
32. सौम्या खलु आपोऽन्तरीक्षप्रभवाः प्रकृतिशीता लध्व्यश्च अव्यक्तरसाश्च तास्त्वन्तरीक्षाद् भ्रश्यमानाः भ्रष्टाश्च पञ्चमहाभूतगुणसमन्विताः ...जंगमस्थावराणां भूतानां मूर्तीरभिप्राणयन्ति यासु मूर्तिषु षड्भिमूर्च्छन्ति रसाः । चरक संहिता Quoted by G. N. Mallick (p. 311)
33. The analogy of मयूराण्डरस is given by the *śaivas* to illustrate the state of unity.
34. स्वं स्वं निमित्तमासाद्य शान्ताद्भावः प्रवर्तते । पुनर्निमित्तापाये तु शान्त एव प्रलीयते ।। अभि. भा. (p. 340).
35. Cp. अमरूशतक V. 14 ed & 15 cd,. etc.
36. Indian Aesthetics (p. 40).
37. Cp. (ibid) p. 40. Also sec Dhvani Theory in Sanskrit Poetics (p. 157), M. M. Sharma.
38. अत्राह - रस इति कः पदार्थः । उच्यते आस्वाद्यत्वात् । N. S. (p.)
39. इदं तावदयं प्रतीतिस्वरूपज्ञो मीमांसकः प्रष्टव्यः । किमत्र परचित्तवृत्तिमात्रप्रतिपत्तिरेव रसप्रतिपत्तिरभिमता भवतः ? (लो. p. 155); and अत एव परकीया न चित्तवृत्तिर्गम्यते etc. (ibid) p. 156.
40. अनुभावं ... प्रतीति योग्यः ... नर्तकेऽपि प्रतीयमानो रसः । K. P. IV.
41. अवलोक on D.R. IV 38.
42. अवस्थानुकृतिर्नाट्यम् । D. R. I. 7a; cp. सप्तद्वीपानुकरणं नाट्यमेतद्भविष्यति । N. S. I. 117.
43. मृतेति प्रेत्यसंगन्तुं यथा मे मरणं मतम् । ...प्राक् प्रीतिर्दर्शिता, सेयं रतिः शृंगारतां गता । K. D. II 280, 281 ab and 282, 283 ab.
44. K. D. II 284 to 287 ab.
45. क्रीडनीयकमिच्छामो दृश्यं श्रव्यं च यद् भवेत् । N. S. I 11 cd.
46. रत्याद्यविनाभूतचेष्टादिप्रतिपादकशब्दश्रवादभिधेयाविनाभावेन लाक्षणिकी रत्यादि प्रतीतिः । धनिक's अवलोक (p. 96) on D. R. IV 37.
47. See K. P. II : अविनाभावोऽत्र सम्बन्धमात्रं न तु नान्तरीयकत्वम् । (p. 22) (Anandasrama Ed.)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

48. D. R. I 7c
49. Acharya Vishveshwara's Ed. of K. P. (p. 102).
50. नटे तु तुल्यरूपतानुसन्धानवशादारोप्यमाणः etc. । प्रदीप (p. 91) and सामाजिकैर्नटादावारोप्यते । उद्योत (p. 91).
51. This conjecture is based on the following evidence : (i) 'प्रतीतियोग्यः कृतः' is explained as suggesting गम्यगमकभाव (विद्याचक्रवर्ती & भट्टगोपाल on K. P. p. 185). (ii) अभिनव in his लोचन & मम्मट in K. P. discuss an opinion according to which लक्षणा can well serve the purpose of ध्वनि which was, therefore, redundant. (cp लो. I and K. P. II).
52. cp. S. N. Goshal Shastri (K. P. (p. 7).
53. Hist. of Alaṁkāra Śāstra (p. 49).
54. D. R. IV 37 & अवलोक thereon.
55. K. P. II, 1 ff.
56. D. R. (p. 4).
57. In the K. P. (प्रदीप-उद्योत) (आनन्दाश्रम Ed.) The reading is : सामाजिकानां वासनया चर्व्यमाणो रस इति श्रीशङ्कुकः । (p. 94). माणिक्य does not refer to वासना, though K. P. (संकेत) (आनन्दाश्रम Ed.) reads वासनया चर्व्यमाणः etc. । (p. 43). The word वासनया is not there in the Trivandrum Ed. with संप्रदायप्रकाशिनी & साहित्यचूडामणि (loc. cit. p. 109)
58. K. P. (p. 107) : राम इति प्रतीत्या etc.
59. अभि. भा. (p. 284) : स्थाय्येव विभावादि प्रत्याय्यो रस्यमानत्वाद्रस उच्यते ।
60. See संप्रदायप्रकाशिनी (p. 107)
61. धीरसावयमित्यस्ति नामावेवायमित्यपि । quoted — by भट्टगोपाल in सा.चू. (p. 107).
62. उद्योत (p. 92).
63. योगसूत्र I. 9.
64. (ibid) (Eng. Trans). J. H. Woods (p. 26) (1977) Motilal Banarasidass.
65. loc. cit. p. 273.
66. loc. cit. (p. 186) : भित्ताविव हरितालादिना अश्वावभासः ।
67. loc. cit. (p. 276).

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

68. See K. P. II where मम्मट resorts to श्रुता or दृष्टा अर्थापत्ति to controvert मुकुल's contention that पीनो देवदत्तो दिवा न भुङ्क्ते । is an illustration of लक्षणा ।

69. like that of समवाय by the वैशेषिक's.

70. K. P. I बुधैर्वैयाकरणै प्रधानभूतस्फोट ।

71. शपथैरपि चादेयं वचो न स्फोटवादिनाम् । काव्यालंकार (VI. 12 ab.).

72. यत्रापि लिंगज्ञानं मिथ्या तत्रापि न तदाभासानुमानं युक्तम् । अभि. भा. (p. 275).

73. मणिप्रदीपप्रभयोः

This verse is quoted by हेमचन्द्र (K. Ś. p. 93) and Mānikyacandra (संकेत on K. P. p. 43). But in the G.O.S. Ed. of N.S. it is given in square brackets (See अभि. भा. p. 273) व्यक्तिविवेक has quoted this verse (loc. cit. p. 59) चौखम्बा (1979).

74. Gnoli : The Aesthetic Experience According to Abhinava (p. 30; fn. 7)

75. क्रीडतां मृण्मयैर्यन्दद् बालानां द्विरदादिभिः । स्वोत्साहो स्वदते तद्वच्छ्रोतॄणामर्जुनादिभिः ॥ D. R. IV 41 ed. 42 ab.

76. दर्शनसुखमनुभवतः साक्षादिव तन्मयेन हृदयेन । स्मृतिकारिणा त्वया पुनरपि चित्रीकृता कान्ता । शाकु. VI. 21.

77. समाध्यवस्थासदृशेनेति पिण्डितार्थः । सम्प्रदायप्रकाशिनी on K. P. IV (p. 111) Vol. I.

78. प्रदीप (pp. 95-96)

79. cp. Visvesvara K. P. (p. 107). This has been controverted by Revaprasad Dwivedi in his article भुक्तिवादे स्थायिभावाश्रयः । चारुदेव शास्त्री-अभिनन्दन ग्रन्थ (p. 130).

80. cp. सांख्यमते पुरुषे वृत्तिप्रतिबिम्बेन तत्समानाकारत्वमेव तद्विषयकज्ञानमिति भानः । उद्योत (p. 96).

81. loc. cit. (pp. 95-96).

82. सम्प्रदायप्रकाशिनी on K. P. IV (pp. 111-112).

83. योगसूत्र I. 33 also J. H. Woods (Eng. Trans.) (p. 71).

84. सं. प्र. (p. 112).

85. cp. समाध्यवस्था सदृशेनेति पिण्डितार्थः । (ibid) (pp. 111 & 112).

86. See (हिन्दी) काव्यप्रकाश (p. 74).

87. cp. "भट्टनायक did not come under the influence of either (i. e. ध्वनि or शैव metaphysics). He was an avowed opponent of the spiritual meaning theory and wrote a work, हृदयदर्पण with the expressed object of demolishing it." I. A. (p. 72).

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

88. Philosophies of India (p. 437-9) H. Zimmer.

90. loc. cit. परब्रह्मास्वादसविधः । (p. 183) & परब्रह्मास्वादसब्रह्मचारित्वं चास्त्वस्य रसास्वादस्य । (p. 190).

91. परब्रह्मास्वादसविधेन भोगेन परं भुज्यत इति । अभि. भा. (p. 277).

92. See Locan (p. 189).

93. ता एव च परित्यक्तविशेषा रसहेतवः । D. R. IV 41 ab.

94. रसः रसिकवर्ती । D. S. IV 38-39 (See fn. 4 on p. 4).

95. सर्वस्वं तु रसस्यात्र गुप्तपादा हि जानते । quoted by माणिक्यचन्द्र on (K. P. p. 52).

96. K. P. (p. 112-121); अभि. भा. p. 277-287 and लोचन p. 155ff.

97. K. P. (p. 113).

98. (ibid) (p. 113).

99. (ibid) (p. 114).

100. (ibid) (p. 114 ff) and अभि. भा. (p. 279).

101. अभि. भा. (p. 285) and K. P. p. 115.

102. अभि. भा. (p. 285) तर्हि रसे निष्पत्तिरिति कथम् etc.

103. (ibid) (p. 285) रसना च बोधरूपैव etc.

104. स्वाकार इवाभिन्नोऽपि गोचरीकृतः । K. P. (p. 115 ff).

105. ब्रह्मास्वादमिवानुभावयन् । (ibid) (p. 117) Abhinava has not used this analogy to explain his own theory.

106. K. P. (p. 115 ff).

107. (ibid) (p. 117 ff).

108. (ibid) (p. 120 ff).

110. (ibid) (p. 121).

111. (ibid) (p. 121).

112. cf. I. A. (p. 87).

113. See प्रदीप-उद्योत p. 97 ff & रसगंगाधर (p. 88) (चौखम्बा).

114. कुमार० VII, 50.

115. Abhinavagupta, An Historical & Philosophical Study (p. 165 ff) & I. A. Vol. I.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

116. अभि भा. p. 277 ff.

118. K. P. (pp. 112-120).

119. (ibid) (p. 120).

120. अभि. भा. (p. 279).

121. (ibid) (p. 279).

122. (ibid) (p. 279).

123. साहित्यचूडामणि (p. 112 ff).

124. स्पन्दकारिका I 14 to 16 :— अवस्थायुगलं चात्र कार्यकर्तृत्वशब्दितम् । कार्यता क्षयिणी तत्र कर्तृत्वं पुनरक्षयम् ॥ कार्योन्मुखः प्रयत्नो यः केवलं सोऽत्र लुप्यते । तस्मिन् लुप्ते विलुप्तोऽस्मीत्यबुधः प्रतिपद्यते ॥ न तु योऽन्तर्मुखो भावः सर्वज्ञत्वगुणास्पदम् । तस्य लोपः कदाचित्स्यादन्यस्यानुपलम्भनात् ॥

125. cp. I. A. (p. 150).

126. अभि. भा. (p. 279).

127. K. P. II (p. 121) & अभि. भा. (p. 285).

128. I. A. (p. 96).

129. I. A. (p. 96).

130. (ibid) (p. 114).

131. (ibid) (p. 108).

132. cp. (ibid) (p. 109).

133. Philosophy of Vedānt And Vedantsāra (p. 80) —Jacobi.

134. Philosophies of India (pp. 437 ff) —H. Zimmer (1957), Meridian Ed.

135. I. A. pp. 134 & 142.

136. See अभि. भा. (p. 278).

■

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

GENERAL INTRODUCTION TO UPARUPAKĀS AND EXAMINATION OF ŚRI-GADITA AND DURMILIKĀ IN PARTICULAR

TAPASVI NANDI

Dramaturgists beginning with Bharata, and also writers on Indian literary aesthetics, the ālaṁkārikas, beginning with Bhāmaha and Daṇḍin who also imbibe in them earlier traditions preserved in works now lost to us, speak of various art-forms prevalent in the dramatic and also performing arts, and also various literary forms not to be discussed here. Ten principal types of drama and also nāṭikā, the eleventh, are discussed by Bharata, and it may be noted that dramaturgists following Bharata accept practically all the features of these major dramatic forms without any deviation in their general concept and features. But along with these major dramatic forms must have emerged, almost parallel to these, many other art-forms. known as 'upa-rūpakas' to later tradition. Perhaps these art-forms were the out-come of more say, folk-art than classical art and had not only drama in them, but were fused more with song, dance and music, of course with 'abhinaya' or acting also continuing as their life-breath. Abhinavagupta mentions a number of them. But prior to him Bhāmaha and Daṇḍin in the field of literary aesthetics and Vātsyāyana the author of Kāmasūtra and even Kumārila the author of Śloka-Vārttika had an occasion to mention a few of them. Abhinavagupta quotes Kohala and others and also Harṣa's Vārttika that make a mention of some art-forms which embrace the dramatic art and we may say, they are also the representatives of performing art in general. The idea is that these forms do not divorce themselves from drama, but are also something plus; a spectacle full of dance, music and song. That way we may say that the fourth act of Vikramorvaśīyam of Kālidāsa can be taken as a unique performance though of course conceived here as part of drama. But perhaps parallel to this and outside drama proper some other minor art-forms must have

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

developed on Indian stage as fresh contribution to the field of performing art in general. They were perhaps known as upa-rūpakas or minor types of drama.

We will not talk about what Abhinavagupta and his predecessors both in the field of dramaturgy and literary criticism and even in other fields had to say. Bur we will begin with Dhanañjaya / Dhanika and Bhoja, and move on to what Hemacandra, Rāmacandra and Guṇacandra, Śāradātanaya, Sāgaranandin, Vāgbhaṭa II and Viśvanātha have to say about these minor types of drama or better say, types of performing art in general. There art-forms need not be just drama, where an artist necessarily plays the role of a given character either historical or imaginary. But they do not cease to be drama either, because a stage-performance by an artist does involve an element of 'abhinaya' i. e. 'acting' also; and 'abhinaya' is the life-breath of dramatic art. But it is equally true that these art forms had their roots in folk-traditions which continue in various forms and under various names even to-day in many parts of India, such as in Rajasthan, Madhya-pradesh, Maharashtra, Gujarat, Kerala, Tamilnadu, Orissa, Bengal, and some eastern states also. All these modern folk-art forms perhaps owe their origin to these "prekṣya" types of minor plays, these upa-rūpakas as recognised by Bhoja and others.

We will take a very brief account of what the Daśarupaka (DR) of Dhanañjaya and the Avaloka of Dhanika on it has to say about these art-forms. It may be noted that the DR. divides nāṭya into major type i. e. rasāśraya, comprising of the ten types of drama as enumerated and discussed by Bharata, and the minor type which takes care of bhāva i. e. which is bhāvāśraya. The former is called 'rūpaka' and the latter "nṛtya", which is 'bhāvāśraya' and is of the form of 'padārthābhinaya', the former being 'rasāśraya' and of the form of 'vākyārthābhinaya'. Dhanika in his Avaloka on DR. I. 9 (pp. 8,9; Edn. The Adyar Library series, vol. 97, T. Venkatacharya, '69, Madras) observes : "rasāśrayān nāṭyād bhāvāśrayaṁ nṛtyam anyad eva. tatra bhāvāśrayam iti viṣaya-bhedān nṛtyam iti nṛter gātra-vikṣepār thatve*nāṅgika-bāhulyāt* tat-kāriṣu ca nartaka-vyapadeśālloke'pi raṅge prekṣaṇīyakam iti vyavahārān nāṭakāder anyan nṛtyam, tad bhedatvāc *chrīgaditāder* nā'vadhāraṇā'nupapattiḥ. *nāṭakādi ca rasa-viṣayam, rasasya ca padārthībhūta-vibhāvādi-saṃsargātmakavākyārtha-rūpatvād vākyārthābhinayātmakatvaṃ rasāśrayam ity anena darśitam* nāṭyam iti ca 'naṭa avaspandane' iti naṭeḥ kiñcic calanārthatvāt sāttvika-bāhulyam. ata eva tat-kāriṣu naṭa-vyapadeśaḥ. [loke'pi ca raṅge nāṭyam iti vyapadeśaḥ. etad uktaṃ bhavati] yathā ca gātra-vikṣepārthatve samāne' pyanukārātmatvena nṛtyād anyan nṛttaṃ,

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

tathā vākyārthābhinayātmakān nāṭyāt padārthābhinayātmakam anyad eva nṛtyam iti."

The difference is here brought out by Dhanika who holds that nṛtya is "āṅgika-bahula" and nāṭya is sāttvika-bahula; the former has concern more with physical movements and with some feelings only, the latter has more psychological activity and is rasa-based. Rasa for Dhanañjaya-Dhanika is collected through tātparya śakti and is therefore here termed as vākyārthābhinaya-rūpa. Dr. Raghavan observes (pp. 538, ibid)- "Therefore, the tātparyavādin, and mainly the Daśarūpaka and the Avaloka on it, are responsible for introducing this new nomenclature and terminology to distinguish the major and the minor dramatic varieties. Vākyārthābhinaya and padārthābhinaya are not phrases born in the Kashmirian tradition represented by Abhinavagupta." Dr. Raghavan here gives a foot-note in which he concedes that even Abhinavagupta uses such terms as padārtha and vākyārtha, but observes that they are not in the sense used by the Avaloka. But we feel that even the Dhv. uses these terms with a shade of meaning closer to major and minor senses quite often when rasa is described as 'vākyārtha' at many places and bhāvas as padārtha.

Be it as it is, but the DR. and the Avaloka use these terms to distinguish between major and minor forms of stage performances. We have called them art-forms in general with the former having anukaraṇa and therefore rūpaṇa as its soul with acting as its medium and the latter having suggestive movements of limbs i. e. dance as its medium. In all these types, there is no imitation like as it is in drama proper. So the upa-rūpakas are art-forms, varieties of performing art and not rūpaka or drama proper.

Bhoja also seems to follow the phraseology of the DR. and Avaloka to distinguish between major and minor art-forms, i. e. the rūpakas and the upa-rūpakas. But Bhoja does not suggest that he accepts the views of the DR. in this respect. This strengthens our earlier observation that these terms viz. padārthābhinaya and vākyārthābhinaya need not be taken as trade-marks of the DR. & Avaloka only as Dr. Raghavan suggests, but actually their roots and practice were still older; perhaps even older than Ānandavardhana. Even Ānandavardhana (pp. 170, Edn. K. Kris.) Observes : na ca raseṣu vidhyanuvādavyavahāro nāstīti śakyaṃ vaktum, teṣām vākyārthatvena abhyupagamāt.) .... evaṃvidha-viruddha-*padārtha-viṣayaḥ katham abhinayaḥ* prayoktavya iti cet, anūdyamānaivaṁvidha-vācya-viṣaye yā vārtā sā'trā'pi bhaviṣyati .... etc."

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Thus padārtha-viṣaya-abhinaya, and therefore also vākyārtha-viṣaya-abhinvaya are not absolutely new terms.

For Bhoja, the ten rūpakas and also nāṭikā and saṭṭaka are rasāśraya varieties and thus they make for twelve, major types.

Prior to Bhoja, it is the Abhinavabhāratī which mentions some upa-rūpakas with their features. The relevant portions from the A.bh. make it clear that Abhinavagupta probably knew all the art-forms known to 'Kohalādi' and also to Harṣa as quoted from his vārttika. So, we will not be away from truth if we conclude that Abhinavagupta knew the following upa-rūpakas viz.

(1) toṭaka (2) saṭṭaka (3) rāsaka (4) kāvya (5) rāga-kāvya (6) dvipadī (7) śamyā (8) skandhaka (9) lāsya (10) chalita(ka). These are through Kohala and others and Bhāmaha and Daṇḍin. Perhaps through Vātsyāyana's Kāmasūtra he also knew (11) Hallisaka, (12) Nāṭyarāsaka and (13) Prekṣaṇaka. Through Kumārila again Dvipadī and Rāsaka are known which were read in earlier domuenents also. Again A. bh. mentions further upa-rūpakas (ch. IV. N.S.) such as-(14) Dombikā (15) Prasthāna (16) Śilpaka or Ṣiḍgaka (17) Bhāṇaka (18) Rāgakāvya (19) Bhāṇikā (20) preraṇa (21) Rāmākrīḍaka, with Rāsaka and Hallisaka already enumerated. Avaloka also was perhaps available to Abhinavagupta and there we find seven varieties of nṛtya such as dombī, (= dombikā), (22) Śrīgadita, and bhāṇa, bhāṇī, prasthāna, rāsaka and kāvya—all noted above.

Bhoja was perhaps acquainted with all these names and also their features through different sources prior to him. But actually *Bhoja* enumerates the following *twelve* types of uparūpakas, such as-(i) Srīgadita (2) durmilikā (or tā), (3) prasthāna (4) kāvya (or citra-kāvya), (5) bhāṇa (śuddha, citra and sammilita), (6) Bhāṇikā (7) goṣṭhī (8) hallisaka (9) nartanaka (10) prekṣaṇaka (11) rāsaka (12) nāṭya-rāsaka or carcarī.

The uparūpakas as noted above are closer to dance than drama and could be representative of folk-art also. Many of these are performed by a single artist- i. e. ekahārya'.

Hemacandra following Bharata, gives nāṭikā after treating the ten major types. He classifies Kāvya=literature into prekṣya and śrāvya. Prekṣya again is pāṭhya and 'geya'. Pāṭhya are the ten rūpakas and nāṭikā and among *geya* varieties, — which are also prekṣya and therefore enacted on stage and make for visual art-forms belonging to the class of performing art in general, — he enumerates (1) dombikā (2) bhāṇa (3) prasthāna (4) śiṅgaka (5) bhāṇikā (6)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

preraṇa (7) rāmākrīḍa (8) hallisaka (9) rāsaka (10) goṣṭhī (11) śrīgadita and (12) rāga-kāvya, etc. He says that details for these which he has only defined should be sought from "brahma-bharata-kohalādi-śāstrebhyaḥ avagantavyaḥ."

The Nāṭyadarpaṇa of Rāmacandra and Guṇacandra talks of other varieties of rūpaka at the end of the fourth chapter when it is stated : tad evaṁ nāṭakādīni vīthyantāni dvādaśa rūpāṇi sa-prapañcaṁ lakṣitāni. *anyānyapi rūpakāṇi* dṛśyante. The ND. does not call these as upa-rūpakas, or geya etc. but simply states that there are other forms of rūpaka or drama also. But when the ND. describes them in brief and separates them from the first twelve, it follows that they are taken as minor varieties. They are enumerated as : (1) saṭṭaka (2) śrīgadita (3) durmilitā (4) prasthāna (5) goṣṭhī (6) hallīsaka (7) śamyā (8) prekṣaṇaka (9) rāsaka (10) nāṭya-rāsaka (11) kāvya (12) bhāṇa and (13) bhāṇikā. The ND. enumerates nāṭikā and prakaraṇī as major types.

For Śāradātanaya (ch. IX) (IX), the minor types are 'padārthābhinayātmaka' and are twenty such as (1) toṭaka (2) nāṭikā (3) goṣṭhī (4) sallāpa (5) śilpaka (6) dombī (7) prekṣaṇaṁ (8) nāṭya-rāsaka (9) rāsaka (10) ullāpyaka (11) hallisaka (12) durmallikā (13) kalpavallī (14) mallikā (15) pārijātaka (16) lāsaka (17) śrīgadita (18) bhāṇa-bhāṇī (19) prasthāna & (20) Kāvya.

For NLRK (i. e. Nāṭakalakṣaṇa-ratna-kośa) of Sāgaranandin, the uparūpaka types are : (1) goṣṭhī (2) saṃllāpa (3) śilpaka (4) prasthāna (5) kāvya (6) Hallīsaka (7) śrīgadita (8) bhāṇikā (9) bhāṇī (10) durmalikā (11) prekṣaṇaka (12) rāsaka (13) nāṭya-rāsaka (14) ullāpyaka. Naṭikā and Troṭaka are enumerated with the major types.

Vāgbhaṭa II mentions nāṭikā and saṭṭaka and the 'geya' varieties after Hemacandra, such as- (1) dombikā (2) bhāṇa (3) prasthāna (4) bhāṇikā (5) preraṇa (6) śiṅgaka (7) rāmākrīḍa (8) hallīsaka (9) śrīgadita (10) rāsaka (11) goṣṭhī (and the rest.)

Śiṅgabhūpāla in his Rasārṇava-sudhākara speaks only of nāṭikā and takes it only as a mixed variety of nāṭaka and prakaraṇa which does not deserve a separate recognition for him (Rs. III. 218-222). He does not talk of other upa-rūpakas.

Vidyānātha does not mention anything beyond the ten major types (Pra. Ru. Nāṭaka-prakaraṇa, pp. 73-74, Edn. Madras, '14, ibid).

Viśvanātha enumerates (SD. VI. 4-6) (1) nāṭikā (2) troṭaka (3) goṣṭhi (4) saṭṭaka (5) nāṭya-rāsaka (6) prasthāna (7) ullāpyaka (8) kāvya (9) preṅkhaṇam (10) rāsaka (11) saṁlāpaka (12) śrīgadita (13) śilpaka (14) vilāsikā (15) durmallikā (16) prakaraṇī (17) halliśa (18) bhaṇikā. They are eighteen in all.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Actually before starting with Bhoja we will notice the total varieties of uparūpakas amounting to 44 or 45, as recognised by all theorists. We feel that some uparūpakas are named slightly differently by this or that theorist, but actually the type may be identical. The result of our analysis may be roughly placed as under — It may be noted that we will treat our theorists in their chronological order beginning with Bhoja as he is the first author who deals with this topic systematically and perhaps more seriously. The result of our analysis roughly gives the following picture, which shows different art-forms discussed by different authorities — or at least known to them.

(1) **Nāṭikā** : This form is discussed by practically all beginning with the N.S. of Bharata. So we have Bharata (B); Dhanañjaya/Dhanika (Dha); Bhoja (Bho). Hemacandra (H.), Rāmacandra and Guṇacandra, i. e. Nāṭyadarpaṇa (ND); Vāgbhaṭa II (Vāg.), Śiṅgabhūpāla in Rasārṇava Sudhākara (RS.), Sāgarnandī, Nāṭaka-lakṣaṇaratna-koṣa-(NLRK), Viśvanātha (Sāhityadarpaṇa) (SD./Viś.); & Bhāvaprakāśana (BP.) of Śāradātanaya (=Śā).

(2) **Dvipadī** : Bhāmaha (=Bhā.); Abhinavagupta (A.bh.), Kumārila (Ku.);

(3) **Rāsaka** : Bhā., Abh.; Ku., ND; NLRK; Vāg.;

(4) **Skandhaka** : Bhā. Abh.;

(5) **lāsya** - Daṇḍin (Da.); Abh.;

(6) **Chalita** - Da; Abh;

(7) **Śamyā** - Da; Abh; ND;

(8) **Saṭṭaka** - Abh.; ND; Vāg.; Bho; Viś.

(9) **Toṭaka** or Troṭaka- Abh.; Śā; Viś;

(10) **Kāvya** - Abh.; ND;

(11) **Rāgakāvya** - Abh., H.

(12) **Hallisaka** OR **Halliśa** - Vātsyāyana; Abh.; Bho; H.; ND; Śā.; NLRK.; Vāg.; Viś.

(13) **Nāṭya-rāsaka** OR **Carcarī** - Vātsyā.; Bho; ND; Śā.; NLRK Viś.;

(14) **Prekṣaṇaka** OR **Peṅkhaṇaka** - Vātsyā.; Bho; ND., NLRK.; Viś.;

(15) **Rāsaka** - Abh.; Dha; Bho; H.; Śā; Viś.

(16) **Ullopyaka** OR **Ullāpyaka** - Śā. NLRK; Viś.;

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(17) **Prekṣaṇa** - Śā.;

(18) **Dombikā** or dombī Abh.; Dha; H.; Śā; Vāg;

(19) **Prasthāna** - Abh.; Dha.; Bho; H.; ND.; Śā., NLRK; Vāg.; Viś.

(20) **Śilpaka** OR **Ṣidgaka** - Abh.; Śā; NLKR; Viś.

(21) **Bhāṇaka** - Abh.;

(22) **Bhāṇikā** - Abh.; Bho; H. ND; NLRK; Vāg., Viś.

(23) **Preraṇa** - Abh.; H. Vāg.;

(24) **Rāmākrīḍaka** - Abh.; H.; Vāg.

(25) **Śrīgadita** - Dha.; Bho; H., ND; Śā. NLRK; Vāg.; Viś.

(26) **Bhāṇa** - Dha.; Bho; H., ND. Vāg.

(Bhāṇa/Bhāṇaka; Bhāṇī/Bhāṇikā could be identical. But we have mentioned them separately as their names appear differently. Similarly, dombī / dombikā, ullopyaka / ullāpyaka, perhaps kāvya / rāga-kāvya and sallāpa-saṃlāpaka — could be one and the same.)

(27) **Bhāṇī** - Dha; Śā.; NLRK;

(28) **Kāvya** - Dha; Bho, Śā.; NLRK; Viś.

(29) **Durmallikā** - or Durmīlikā — Bho; Śā; NLRK; Viś.

(30) **Goṣṭhī** - Bho; H.; ND.; Śā; NLRK.; Vāg; Viś.

(31) **Nartanaka** - Bho;

(32) **Śiṅgaka** (or ṣidgaka ?) - H. Vāg.

(33) **Durmilitā** - ND; (same as 29 above ?)

(34) **Prekṣaṇa** - Śā.

(35) **Pārijātaka** - Śā.

(36) **Kalpavallī** - Śā.

(37) **Mallikā** - Śā;

(38) **Lāsaka** - Śā.

(39) **Sallāpa** - Śā.

(40) **Saṁllāpa(ka)-** NLRK. Viś.

(41) **Vilāsikā** - Viś.

(42) **Prakaraṇi** - ND.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

We will now proceed with examining the special features of two of these uparūpakas, given by Bhoja, — to begin with. First, we will introduce this topic with a quotation from Dr. Raghavan (pp. 546, ibid).

"The uparūpaka chapter of Sanskrit Nāṭyaśāstra treatises is very important for students of the history and development of Indian dance and minor representations belonging to the vast indigenous Indian theatre. The uparūpakas are, as distinguished by Bhoja and Dhanañjaya, emotional fragments, compared to rūpakas which present a major theme with the unity of a single rasa running through and fed by other subsidiary rasas. Although ancient Indian drama or Sanskrit drama as envisaged by Bharata is of the nature of a dance-drama, with music and dance-movements, it is the uparūpaka class of performances that is so par excellence; for in them music and dance predominate; most of them are merely dances accompanied by songs, interpreting through abhinaya or gesture the emotional contents of the song. Many are, like the Bhāṇa among the daśarūpakas, done by one person : ekapātra-hārya; in fact, the verse cited in the Daśa-rūpakāvaloka (I. 8) makes all the seven varieties, Dombī etc., 'eka-hārya.' Whatever definitions early works like that of Kohala might have given to each of the forms in this class, we do not have now; and except for stray references and discussions in the Abhinavabhāratī, as at the end of ch. IV., the Śṛ. Pra. of Bhoja is the earliest treatise available to us which fully describes them. It is from the Śṛ. Pra. that Śāradātanaya borrows his descriptions of many of the uparūpakas in ch. IX. of his work."- With due respect to Dr. Raghavan, we will not use the term "borrows". Perhaps Śāradātanaya also had a living tradition before him and he gives some more types also. It is better to use the term "accepts" in place of "borrows", for both Hemacandra and Śāradātanaya and later Viśvanātha. These authors "accept" what is found to be "acceptable". This is a better expression, which does justice to the efforts of later writers. We now begin with two of the uparūpakas as seen in Bhoja and also as accepted by later theorists.

-(1) **Śrīgadita**-

(pp. 466, Śṛ. Pra. ibid)- Bhoja defines it as,

"tatra śrīriva dānava-śatror, yasmin kulāṅganā patyuḥ;
varṇayati śaurya-dhairya-prabhṛti-guṇāḥ agrataḥ sakhyāḥ,
patyā ca vipralabdhā gātavye tāḥ kramād upālabhante.
śrīgaditam iti manīṣibhir udāhṛto'sau, padābhinayaḥ"

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

This uparūpaka is concerned with moments of separation and hence there is vipralaṁbha-śṛṅgāra depicted in it. The person concerned is a kulāṅganā, a lady from a respectable family, and she describes her feelings to a friend, a second character here. The description is centred round the husband's high qualities of valour, firmness or fortitude, etc. If she is deceived by her lover / husband, she is a vipralabdhā and she in turn admonishes (him). The theme is presented in song. This is a variety of padārthābhinaya as against vākyārthābhinaya. Bhoja does not cite any illustration of this type. The name 'Śrī-gadita' is explained by Bhoja as due to the fact that the kulāṅganā, a heroine belonging to a noble family, describes (gadita) her husband's qualities like goddess Laxmī or Śrī, describing those of her lord, Nārāyaṇa. The 'Śrīgadita' of Bhoja can be placed with the Ṣidgaka or Śilpaka of Abhinavagupta. In this a separated heroine relates to her friend the bad and unruly conduct of her husband. Ṣidgaka represents only a complaint and therefore a negative aspect of the narrator lady's husband, the Śrīgadita first describes the good qualities and then after being deceived, the lady finds fault with her husband. Dr. Raghavan tries to place this variety with the modern 'Kuṛavāñci' art-form prevalent in Tamil.

We have noted above that this art-form is known to Dhanika, Hemacandra, the Nāṭyadarpaṇa, Śāradātanaya, the NLRK., Vāgbhaṭa II, and Viśvanātha.

Dhanika simply mentions śrīgadita by name, under DR. I. 8., in a verse along with dombī, bhāṇa, bhāṇī, prasthāna, rāsaka, and kāvya — a total of seven art-forms in all, over and above the ten major types and also nāṭikā.

Hemacandra (Kā. śā. VIII. vs. 69. Edn. Parikh/Kulkarni, pp. 449) has-

"yasmin kulāṅganā patyuḥ
sakhyagre varṇayed guṇān,
upālaṁbhaṁ ca kurute,
geye śrīgaditaṃ bhavet."

This is the same as Bhoja. This is 'geya'/prekṣya.- It is an art-form where song (geya) and also dance predominate. H. accepts Bhoja. The Nāṭyadarpaṇa has-

(ND. IV. sūtra 299/1,2) : śrīriva dānavaśatror

yasmin kulāṅganā patyuḥ... etc. This is accepted from Bhoja without any change. No illustration is cited.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Śaradātanaya has -

(BP. IX. 13, pp. 378, Edn. Agrawal, ibid)-

"atha śrīgaditaṃ vidyāt
prasiddhodātta-nāyakam,
bhāratī-vṛtti-bahulam
udātta-vacanānvitam.
garbhāvamaśa-sandhibhyāṃ
śūnyaṃ prakhyāta-nāyakam,
ekāṅkaṁ, vipralaṁbhākhya-
rasa-prāyaṁ kvacit kvacit.
yasmin kulāṅganā patyuḥ
śaurya-dhairyādikān guṇān,
sakhīnām agrato vakti,
tān upālabhate'tha vā.
vipralabdhā ca tenaiva
yadi, tatsaṅgamāśayā
āsīnā, yatra lalitaṃ
priyābhoga-vibhūṣitam
utkaṇṭhitā paṭhed-gāyet
pāṭhyaṃ vā gītameva vā,
evaṃvidhaṃ śrīgaditaṃ
rāmānandaṁ yathā kṛtam."

Śāradātanaya has something more to say than the earlier writers. He cites an example viz. Rāmānandam. For Śāradātanaya, this art-form is not just all dance and music but is a play, a type of drama, with one act and three saṃdhis such as mukha, pratimukha, and nirvahaṇa, with garbha and avamarśa absent from it. It has a famous and nobly born hero and is decorated with lofty expression — udātta-vacanānvitam. There is prominance of bhāratī-vṛtti and this suggests that the physical action may be on a low key with descriptive element thriving. Because of this we have a lot of talks, wherein a lady from a noble family describes before her friends (=sakhīnām agrato vakti) (and this is against a single friend as described by Bhoja, Hemacandra and the ND), the high qualites

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

of her husband, or she rebukes him or runs down these qualities in case if she *is deceived by him. She sits there with a hope of getting united with him and* dresses herself in beautiful attire and ornaments. This is also the vāsakasajjā avasthā. Perhaps after getting ready and waiting for him for long she feels frustrated and finds faults with him. She is utkaṇṭhitā also, and getting very eager she either recites or sings. Thus, there is lot of love in separation here. But what is important for Śāradātanaya is that he calls it an art-form to be staged in a single act. The nāyikā appears in three stages as vāsaka-sajjā, utkaṇṭhitā and vipralabdhā. The nāyaka is also a famous character 'prasiddhodātta' and 'prakhyāta', which perhaps gives some historicity to the story or theme.

The *NLRK.* has the following : atha śrīgaditam. yatra strir āsīnā karuṇaṁ paṭhati. ekāṅkam. udātta-vacana-kṛtam, bhāratī-vṛtti-pradhānam, prakhyāta-vastu-nāyakam, yathā- krīḍā-rasātalam.

Obviously the *NLRK.* has the definition of śrī-gadita modelled on Śāradātanaya. Dr. De (SP.) (pp. 310) observes that Sāgaranandin's date is uncertain but Bahurūpa Miśra (later than 1250 A.D.) knows him. So, he could be somewhere between 1150 AD-1200 AD. Śāradātanaya is placed by Dr. De (pp. 238, SP. ibid) between 1100-1300 A. D. So, either Śāradātanaya was Sāgaranandin's near predecessor or was his contemporary or perhaps even his junior contemporary. But looking at *NLRK'S* style and treatment, it seems its author tries to give prose summary of authentic works. Hence, we are inclined to place Śāradātanaya earlier than Sāgaranandin. But this is only a personal impression. It could be otherwise also. But for the sake of convenience we will place *NLRK* after BP. Or, both of them must be imbibing a common tradition, perhaps seen earlier in Bhoja — what we may call the Mālava tradition.

So, for *NLRK* also, as seen in BP., this minor art-form has one act, is having bhārati vṛtti as predominant diction, is having a famous theme and a famous hero, and is full of lofty expressions and the female character here is engaged in woes — karuṇaṃ paṭhati — perhaps because she is deceived by her husband whose great qualities have proved to be otherwise in her case personally, especially where love-matters are concerned, the illustration cited is krīḍā-rasātalam. The BP. has a more elaborate and more methodical presentation which thus could be, possibly an improvement on *NLRK'S* presentation and therefore later. Whatever it may be, for our methodology we have preferred to place the BP. earlier than the *NLRK.*

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Vāgbhaṭa (II), naming his work and also modelling it after the Kāvyānuśāsana of Hemacandra, calls śrīgadita as 'geya' art-form. Hemacandra divides 'prekṣya' i. e. abhineya as pāṭhya and geya, but Vāgbhaṭa does not indicate that he takes geya also as abhineya. But we may conclude that as he chooses to follow Hemacandra, for him also the 'geya' art-forms are part of abhineya also. He observes : (pp. 18, ibid)

"ekasūtraṃ tu netā syād
gopastrīṇāṃ yathā hariḥ.
yasmin kulāṅganā patyuḥ
sakhyagre varṇayed guṇān,
upālambhaṁ ca kurute.
geye śrīgaditaṃ tu tat."

As is Hari of gopis, so there is one netā i. e. nāyaka and in this 'geya' art-form, the heroine, a nobly born lady, describes before her friend the qualities of her husband, and also passes admonition.

In the Sāhitya-darpaṇa (=S.D.)

Viśvanātha obsesves : (S. D. VI. 293/295) :

"prakhyātavṛttam ekāṅgaṃ
prakhyātodātta-nāyakam,
prasiddha-nāyikaṁ,
garbha-vimarśābhyāṃ vivarjitam. (VI/293)
bhāratī-vṛtti-bahulaṃ
śrī-ti-śabdena saṅkulam,
mataṁ śrīgaditaṁ nāma
vidvadbhir uparūpakam. (VI/294)
śrīr (strīr) āsīnā śrīgadite
gāyet kiñcit paṭhed api,
ekāṅko bhāratīprāya
iti kecit pracakṣate. (VI. 295)

Obviously this is modelled after the BP. But there is something more. Viśvanātha does not cite an illustration, which he does quite often in other art-forms. Here he says — ūhyam udāharaṇam. Then, he says that this art-form is

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

"śri"-iti sabdena saṅkulam." Perhaps he came across illustrations where 'Śrī'-śabda was read invariably. In vs. 295, he says śrir āsīnā.... meaning wherein Śrī or Lakṣmī, while sitting *either* sings *or* speaks. But our suggestion is that is place of 'Śrī' we can read 'Strī', for it is so in other definitions also. The NLRK read—yatra strīr āsinā karuṇaṁ paṭhati, wherein we do not have a reference to 'geya'. Here we have "gāyet" and "paṭhet". So, perhaps in Viśvanātha's time this art-form had both song and recitation also. Again, the S. D. expects the nāyikā also to be prasiddhā i. e. famous. The SD. clearly calls it an "upa-rūpaka". But its having one act is an opinion held by 'some' — 'kecit pracakṣate'. So, for Viśvanātha also this is an art-form with dance, eloquence and acting also, as its special features. Like the BP. this act has neither 'garbha' or 'vimarśa' juncture.

Durmilikā (or, .tā) is the next art-form, Bhoja discusses at Śr. Pra. XI. pp. 466, ibid. Bhoja observes :

"caurya-rata-pratibhedaṃ
yūnor anurāga-varṇanaṃ vā'pi,
yatra grāmya-kathābhiḥ
kurute kila dūtikā rahasi,
mantrayati ca tadviṣaye
nyag-jātitvena yācate ca vasu,
labdhvā'pi labdhum icchati
durmilitā nāma sā bhavati.

This art-form is also discussed later by ND., BP., NLRK and also SD. ND. calls it Durmilitā. BP. calls it Durmallikā. SD. calls it "Durmallī".

For Bhoja, its theme concerns itself with a secret love-intrigue or it is sometimes a description of love between two young persons. This secret love affair is described before the audience by a female servant, a dūtikā, in vulgar language. The male or female lover whose love is being described makes an appearance and makes a plan (in secret !) with the messenger who being a lowly-born asks for money (to do the work and also to keep the mouth shut). After getting money tries to get more (as if by blackmail). No illustration is cited by Bhoja.

The *ND.* (*IV.*/3) accepts Bhoja's definition verbatim. The name given to this art-form is "durmilitā".

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

BP. of Śāradātanaya has both "durmallikā" and also "mallikā", which we will take up later. Bhoja's durmilikā and ND.'s durmilitā is "durmallikā" in BP., which observes- (pp. 391, Ch. IX/ 51, 52, 53; Edn. Agrawal, ibid) :

"atha durmallikā nāma prauḍha-nāgara-nāyikā.
caturaṅkā catussaṁdhir,
garbhe-saṁdhi-vinā-kṛtā.
viṭo vilasati svairaṁ,
prathamāṅke (tri) nāḍikāḥ.
viduṣako dvitīye'ṅke
vilasat pañca-nāḍikaḥ,
piṭhamardo viharati
tṛtīye sapta nāḍikāḥ,
viṭādi-tritaya-krīḍā
caturthe daśa-nāḍikaḥ. - IX/51
caurya-rati pratibhedaṁ
yūnor anurāga-varṇanaṁ kvā'pi,
yatra grāmya-kathābhiḥ
kurute kila dūtikā rahasi.
mantrayati ca tadviṣayan-
nyag-jātitvena yācate ca vasu,
labdhvā'pi labdhum icchati
yā sā durmallikā nāmnā.
enāṁ durmallikāṁ
anye prāhur matta-mallikām iti. IX / 52
yasyām udbhāvyaḥ syāt
purohitā'mātya-tāpasādīnām,
prārabdhā'-nirvāḥ,
sā'pi ca matta-mallikā bhavati.
kṣudrakathā matta-mallikā
yeha mahārāstṛa-bhāṣayā bhavati,
gorocane ca kāryā
anaṅgavatī bhāva-rasa-vidyā.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Śāradātanaya is both lucid and exhaustive in his treatment. He says that some call durmallikā by the name of 'matta-mallikā' also. Even though he is acquainted with Bhoja and also perhaps with the ND., he does not notice the titles viz. durmilikā or durmilitā read in the above two sources respectively.

The BP. observes that this art-form has a heroine who is mature (both in age and experience) and is a cultured lady of cultivated taste i. e. nāgara'. So, perhaps she resides in an urban place. Again, durmallikā has four acts. All four saṁdhis, except the 'garbha'-saṁdhi are visible in this. The first act has the free activity of a 'viṭa' and it lasts upto three nāḍikās. Thus, the first act has a duration of 3 nāḍi = 6 ghaḍis (one ghaḍi = 24 minutes) so 6 ghaḍis = 24 × 6 = 144 minutes. This comes to two and a quarter hours. The second act is longer with 5 nāḍikās i. e. ten ghaḍis equivalent to 240 minutes i. e. four hours. In this act we have the free activity of the vidūṣaka. The piṭhamarda has his free role in the third act which had the duration of seven nāḍikās i. e. 14 ghaḍis = 14 × 24 = 336 minutes i. e. Five hours and a half roughly. The fourth act comprises of ten nāḍikās i. e. 480 minutes equivalent to 8 hours ! So, the whole show takes up 2hr. 15, 4hrs., 5 hrs and 30 minutes and 8 hrs i. e., 19 hrs and 45 minutes. Perhaps the show was staged by the end of the day in a make-shift theatre in a temple at the outskirts of a village and it went on upto nearly a week in a leisurely fashion ! Again these art-forms were also folk-art-forms and had a lot of dance, music and drama in them. The expression 'vīṭādi-tritaya' is explained by Dr. Agrawal (pp. 291 ibid) as "threefold" thus taking it to mean the threefold activity of viṭa. But we may choose to take "tritaya" as a 'group of three', meaning the fourth act here abounds in the activity of the three taken together, i. e. of viṭa, vidūṣaka and piṭhamarda.

Śāradātanaya further (IX/52) makes observations that are read in Bhoja also. Here a maid-servant, a lady messenger or dūtikā describes the secret love-adventure of a couple, or describes the love affair of two young people in vulgar language. Then enters into a secret deal (with the lovers). Here 'rahasi' of the second line is to be read with the third line *as* "rahasi mantrayati"- She makes a plan, enters into a deal concerning 'tadviṣaya' i. e. the secret love affair. She being a woman lowly born, i. e. she being a women of low culture and low taste, asks for money (in return). After grabing some amount she becomes avaricious and asks for more money. This durmallikā is also named matta-mallikā by others.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

That also is termed matta-mallikā in which imaginary lack of activity in case of a project on hand of the office-bearers such as a minister or a purohiṭa — a preceptor—, or tāpasa i. e. an ascetic etc. is delineated. A trivial story kṣudrakathā related in Mahārāśtra-bhāṣā is also termed matta-mallikā.

The line *"gorocane ca kāryā*
anaṅgavatī bhāva-rasa-vidyā"

is not clear. But 'gorocanā' is explained by Monier-Williams, pp. 366 as, "a bright yellow orpiment prepared from the bile of cattle employed in painting, dyeing, and in marking Tilaka on the forehead; in medicine used as a sedative".... etc. Thus perhaps 'anaṅgavatī' is an illustration of a trivial story narrated on the occasion of preparing 'gorocana' (or. nā.). Again 'bhāva-rasa-vidyā' also is not very clear. 'Rasa-vidyā' could have something to do with rasāyana-vidyā, i. e. medicine. Anaṅgavatī is said to be 'bhāva-rasa-vidyā', which is a clumsy expression. May be it is full of bhāva, rasa and rasa-vidyā ! or, "having predominance of bhāva and rasa-vidyā". We are not very clear about this.

The NLRK. has the following on this art-form (pp. 302, 3, Edn. Babulal Ṣhastri, ibid) :-

atha durmallikā. caturaṅkā, garbha-saṁdhi-śūnyā. yathā bindumatī. asyāṁ ekāṅko viṭa-vilāsamayaḥ, dvitīyo viduṣaka-vilāsamayaḥ. tṛtīyaḥ piṭhamarda-vilāsamayaḥ caturthaḥ nāgara-vilāsamayaḥ prathamastu tri-nāḍikaḥ, dvitīyaḥ pañca-nāḍikaḥ, śeṣau daśa-nādikau.

Obviously this seems to be the summary of Śāradātanaya's writing. But according to the NLRK., the fourth act is full of sporting activity of nāgaraka, or a cultured citizen. Thus it is going to be grace and culture. Again the further details as read in BP. are also omitted here. They were seen in Bhoja and ND. also. The illustration cited is "bindumatī". – The Sāhitya-darpaṇa of Viśvanātha has the following :

S.D. calls it '*durmallī*'

S.D.VI. 303-305 read as,

"durmallī caturaṅkā syāt
kaiśī-bhāratī-yutā.
a-garbhā, nāgara-narā,
nyūna-nāyaka-bhūṣitā. –VI. 303. S.D.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

trināliḥ prathamoṅkośyāṁ
vīṭa-krīḍāmayo bhavet
pañca-nālir dvitīyoṅkaḥ
vidūṣaka-vilāsavān. – VI/304
ṣṇṇālikas tṛtīyaḥ tu
pīṭhamarda-vilāsavān
caturtho daṣanāliḥ syād
aṅkaḥ krīḍita-nāgaraḥ."

Here also, a maid messenger talking about the secret love of someone and trying to exploit the situation and getting money for it etc.—, the vulgarity going with this narration etc. — all these features are missing. As for the duration of acts, there is some difference in all these accounts. But that it was a spectacle in four acts is almost common. The S.D. suggests that the hero is a lowly-born-"nyūna-nāyaka", and other male characters are urbane, 'Bindumati' is cited as an illustration and this could be from the NLRK. Thus, the description of this art-form differs not only in name but also features. But that it is more of drama, and of course also of song and music, is proved by its having four acts and its having the predominance of bhāratī vṛtti.

References
(along with abbreviations)

(1) Bhoja's Śṛṅgāraprakaśa — V. Raghavan Edn. '63, Madras.
(2) Laws and Practice of Sanskrit-drama — Edn. '61, Surendranath Shastri–Varanasi.
(3) Types of Drama — D. R. Mankad.
(4) Śṛṅgāra Prakāśa (=śṛ.Pra)-Bhoja; Edn Josyer; Mysore; Vol. I. IV '55, '63 etc.
(5) Nāṭyaśāsastra of Bharata (NS.)
with Abhinavabhāratī (A.bh.)- Vol. I. II. G.O.S. Vadodara
Vol. I. Edn. '92 K. Krishnamoortty
Vol. II. '34, Kavi; G.O.S.;
Vol. II. 2001 Kulkarni & Nandi (second Edn.)
(6) Kāvyānuśāsana (kā.śa)- Hemacandra
Edn. Parikh & Kulkarni. Bombay. '64
& Edn. Nandi, L. D. Indology. Ahd. 2000

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(7) Nāṭyadarpaṇa (ND.) of Ramacandra & Guṇacandra. Edn. G.O.S Vadodara & Edn. Pundit Viśveśvara, Delhi '61

(8) Daśarūpaka with Avaloka — Adyar library series, Madras, '69 (D.R.) Prof. T. Venkatacharya.

(9) Bhāvaprakāśana- (BP.) of Śāradātanaya (śa).- Edn. M. M. Agrawal, Chawkhamba Vidyabhavan, Varanasi, '83)

(10) Nāṭakalakṣaṇaratnakośa (NLRK) of Sāgaranandin (=Sā)-Edn. Babulal shastri — Chawkhamba skt. saṃsthan Varanasi- '72.

(11) Kāvyānuśāsana of Vāgbhata II (Vā.)- N.S. Bombay '15.

(12) Sāhityadarpaṇa (SD) of Viśvanātha-with Laxmi chaw. Skt. saṃsthan Varanasi- '85.

(13) S.D. - Edn. MLBD; '56; Śrī Śālagrāma Śāstri.

■

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ALAMKĀRAKĀRIKĀ* — a critical study

PARUL K. MANKAD

Alaṁkāraśāstra has its own reputated place in the field of Sanskrit learning and research. The word Alaṁkāra is used in two types of senses : wider and limited. The first represents the whole idea of poetic beauty. Anything like guṇa, rīti, vṛtti, the alaṁkāras of word and of sense, the rasa, the saṁdhyaṅgas, the vṛttyaṅgas and whatever else that beautifies poetry are known by the term 'alaṁkāra' (beauty of poetry). And the latter sense represents only the figures of speech and sense. Ānandavardhana's predecessors upheld both the terms, while Ānandavardhana and his followers have used the term alaṁkāra in limited sense. Since Bhāmaha and others and up to Narendraprabha have used the wider sense even the titles of their works such as Kāvyālaṁkāra, Alaṁkāramahodadhi, incorporate the term — Ruyyaka, Śobhākaramitra, Appayyadikṣita have used the word alaṁkāra in limited sense.

The present work proposes to discuss arthālaṁkāras in Kuvalayānanda as delineated in it. Naturally here the term alaṁkāra is used in limited sense. Jayadeva's Candrāloka (fifth chapter) has influenced the present work. But style and language and form are same with Appayyadikṣita's Kuvalayānanda (=Ku.). Of course Ku.'s vṛtti is larger than the tippaṇa on Alaṁkārakārikā. The tippaṇa seems to be influenced by the commentary of Āśādharabhaṭṭa on Ku. One cannot be sure whether the author of Alaṁkārakārikā and that of A.K.-Tippaṇa are the same. Both the scripts are written by different scribes. So, may be the writer of Tippaṇa is not the same as A.K.'s — The Tippaṇakāra is also

* Based on the ms. available from the collection of mss. in the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

Description of the ms. material.

No. ला. द. भे. सू 5698

size - 26' × 11.2'

Pages - seven.

country paper, 12 to 14 lines to a page; 40 letters to a line, Devanāgari characters; borders ruled with double black lines. The Tippaṇa is written in margin.

Age - Saṃvat 1825

Condition - good.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

anonymous. Because of lack of evidence at present, we can only say that the said manuscript contains the two works : (1) Alaṁkārakārikā and (2) its Tippaṇa. The colophon runs as follows :

श्रीमत्पुण्यसागरसूरीश्वरैर्दत्तोऽयमलंकारग्रंथः ॥

संवत् १८२५ वर्षे महासुदि ५ गुरौ भट श्रीभगवानपार्श्वे पं. मुक्तिसौभाग्यगणिभिः पठितोऽयमलंकारग्रंथः श्री वडोदरानगरे श्रीफतेसिंहजीराज्ये । (   )

The ले. सं. (= The year of copying this work) is 1825 of Vikram era, i. e., A.D.) 1881.

On the last page Savaiyā (सवैया) is also written by the scribes of the manuscript in the vacant place. The time is of 19th century during the reign of the famous king Fatehasiṁharāva Gaikwad of Baroda.

The Alaṁkārakārikā treats the following alaṁkāras :-

(१) उपमा (२) अनन्वय (३) उपमेयोपमा (४) प्रतीप (५) रूपक (६) उल्लेख (७) स्मृति (८) भ्रान्ति (९) सन्देह (१०) अपह्नुति (११) उत्प्रेक्षा (१२) रूपकातिशयोक्ति (१३) अपह्नवातिशयोक्ति (१४) भेदकातिशयोक्ति (१५) संबन्धातिशयोक्ति (१६) अक्रमातिशयोक्ति (१७) चपलातिशयोक्ति (१८) अत्यंतातिशयोक्ति (१९) तुल्ययोगिता (२०) दीपक (२१) शब्दावृत्तिदीपक (२२) अर्थावृत्तिदीपक (२३) शब्दार्थावृत्तिदीपक (२४) प्रतिवस्तूपमा (२५) दृष्टान्त (२६) निदर्शना (२७) व्यतिरेक (२८) सहोक्ति (२९) विनोक्ति (३०) समासोक्ति (३१) परिकर (३२) परिकरांकुर (३३) श्लेष (३४) अप्रस्तुतप्रशंसा (३५) प्रस्तुतांकुर (३६) पर्यायोक्त (३७) व्याजस्तुति (३८) व्याजनिन्दा (३९) आक्षेप (४०) विरोधाभास (४१) विभावना (४२) विशेषोक्ति (४३) असंभव (४४) असंगति (४५) विषम (४६) सम (४७) अधिक (४८) अल्प (४९) विचित्र (५०) अन्योन्य (५१) विशेष (५२) व्याघात (५३) कारणमाला (५४) एकावलि (५५) मालादीपक (५६) सार (५७) यथासंख्य (५८) पर्याय (५९) परिवृत्तिः (६०) परिसंख्या (६१) विकल्प (६२) समुच्चय (६३) कारकदीपक (६४) समाधि (६५) प्रत्यनीक (६६) काव्यार्थापत्ति (६७) काव्यलिङ्ग (६८) अर्थान्तरन्यास (६९) विकस्वर (७०) प्रौढोक्ति (७१) ऊहा (७२) मिथ्याध्यवसति (७३) ललित (७४) प्रहर्षण (७५) विषादन (७६) उल्लास (७७) अवज्ञा (७८) अनुज्ञा (७९) लेश (८०) मुद्रा (८१) रत्नावली (८२) तद्गुण (८३) पूर्वरूप (८४) अनुगुण (८५) मीलित (८६) सामान्य (८७) उन्मीलित (८८) विशेषक (८९) गूढोत्तर (९०) चित्र (९१) सूक्ष्म (९२) पिहित (९३) व्याजोक्ति (९४) गूढोक्ति (९५) युक्ति (९६) लोकोक्ति (९७) छेकोक्ति (९८) वक्रोक्ति (९९) स्वभावोक्ति (१००) भाविक (१०१) उदात्त (१०२) निरुक्ति (१०३) प्रतिषेध (१०४) अत्युक्ति (१०५) विध्यलंकृति (१०६) हेतु[३] and (१०७) [४]रसवदादि अलंकारs and 8 प्रमाणालंकाराs have been only mentioned and not defined.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

These alamkārās have not been narrated in classified manner though the sequence is almost according to Ruyyaka, has been also given in the Ku. But Ku. has mentioned other alaṁkāras too, which were not described by the alaṁkārakārikā. So भावोदयादि and प्रमाणादि are sixteen more alaṁkāras mentioned in the Ku.

The text :

The A. K. is composed in a Kārikā form. The style of the Kārikās is same as that of the Ku. The definition of the concerned alaṁkāra is given in the first half of the Kārikā's and the illustrations of the same is given in 2nd half of the Kārikā's. But here we do not find any Tippaṇa or vṛtti written by the author himself. One Tippaṇa is found but it does not seem to be by the author of the Kārikā. The Tippaṇa is short but is full of various references, e.g. of Kośa, grammar and alaṁkāra works.

The text stands with the benedictory verse, the first addressed to Goddess Pārvatī and next to Shivā-Pārvatī both. Then the author has prayed Lord Mukunda (= Vishnu) and begged for everlasting welfare.

The content and its Purpose :

The A. K. is prakaraṇa typed. So naturally only the alaṁkāra field of poetics has been dealt with by the author. This beautiful 'लक्ष्यलक्षणसंग्रहः' (= collection of definition and illustrations) is written for the beginners, (बाला = innocent one). The author admits that this work has been written on the base of Candrāloka. In fact the influence of Ku. also is found therein :

येषां चन्द्रालोके दृश्यन्ते लक्ष्यलक्षणश्लोकाः ।
प्रायस्त एव तेषामितरेषां त्वभिनवा विरच्यन्ते ॥-५॥

The author seems to be the follower of alaṁkāra-paramparā (tradition). He holds the same views as Ku. Some of its readings are different from Candrāloka and also from Ku. (5/71).

The author of the Tippaṇa is also unknown to us. He has explained not all the Kārikās of A. K. but has chosen some selected alamkārās and written the Tippaṇa on them. He has written the Tippaṇa on the following alaṁkāras :-

(१) उपमा (२) रूपक (३) परिणाम (४) उल्लेख (५) स्मृति (६) भ्रान्ति (७) संदेह (८) शुद्धापह्नुति (९) छेकापह्नुति (१०) उत्प्रेक्षा (११) रूपकातिशयोक्ति (१२) भेदकातिशयोक्ति (१३) अक्रमातिशयोक्ति

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(१४) चपलातिशयोक्ति (१५) अत्यन्तातिशयोक्ति (१६) तुल्ययोगिता (१७) दीपक (१८) प्रतिवस्तूपमा (१९) निदर्शना (२०) परिकर (२१) श्लेष (२२) अप्रस्तुतप्रशंसा (२३) प्रस्तुतांकुर (२४) व्याजोक्ति (२५) आक्षेप (२६) विभावना (२७) असंगति (२८) विचित्र (२९) विशेष (३०) व्याघात (३१) परिसंख्या (३२) उल्लासालंकार (३३) अवज्ञा (३४) लेश (३५) मुद्रालंकार (३६) मीलित (३७) सामान्य (३८) उत्तर (३९) पिहित (४०) छेकोक्ति (४१) उदात्त (४२) अत्युक्ति ।

He is highly influenced by Āśādhara Bhaṭṭa's Kuvalayānandadīpikā ṭīkā[1] as is evident on the basis of some of the following observations :-

Kārikā-1

दीपिका- गौरी चरणपङ्कजं गौर्याः पार्वत्याश्चरणमेव पङ्कजं पादपद्मम् । चरणत्वेन परिणतं पद्ममित्यर्थः । - (p-2)

and टिप्पण-

गौर्याः पार्वत्याश्चरणमेव पङ्कजम् । पादपद्मम् । चरणत्वेन परिणतं पद्ममित्यर्थः ।- (p-1)

दीपिका - says about इव etc.

अत्र आत्मानमित्यस्य गम्यमानत्वादुपमेयलोपः ऐच्छिकः । इव शब्दस्य तु शास्त्रकृतः । (p. 5)

Tippaṇa follows दीपिका

Kārikā-7

दीपिका- (p-6)

धर्मोपमानवाचकलुप्तेति । (१) द्विलोपपक्षे भेद चतुष्टयम् । धर्मवाचकलुप्ता (२) वाचकोपमेयलुप्ता (३) वाचकोपमानलुप्ता (४) धर्मोपमानलुप्ता चेति (५) एकलोपपक्षे च त्रयो भेदाः । वाचकलुप्ता (६) धर्मलुप्ता (७) उपमानलुप्ता चेति (८)

अ. का. टिप्पण-

In the Tippaṇa these varieties are given with slight changes :

(१) वाचकलुप्ता (२) धर्मलुप्ता (३) धर्मवाचकलुप्ता (४) वाचकोपमेयलुप्ता (५) उपमानलुप्ता (६) वाचकोपमानलुप्ता (७) धर्मोपमानलुप्ता (८) धर्मोपमानवाचकलुप्ता । एतेषां लोपः इति ज्ञेयम् सर्वत्र । (p-)

Both have quoted the verse of चित्रमीमांसा-उपमैका शैलूषी॰ etc. (p-6)

दीपिका-

रूपवत्करोति रूपयतीति रूपको लक्षणाविशेषः । रूपयुक्तं करोतीत्यर्थः । सोऽस्त्यस्मिन्निति रूपकमलंकारः । लक्षणाप्रपञ्चस्तु मत्कृते कोविदानन्दे दृष्टव्यः । (p-9)

and Tippaṇa

रूपवत्करोतीति रूप्यति रूपयतीति रूपकम् । (p-)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(२२) परिणाम

दीपिका reads-

क्रियार्थः क्रियायै इति क्रियार्थः क्रियासाधकश्चेत्तर्हि परिणामः । (p-55)

and Tippaṇa

परिणामेति- क्रियार्थः क्रियासाधकश्चेत्तर्हि परिणामः । - (p-)

दीपिका- reads

अत्र अदृक् दृक् संपद्यते तथाभूतं दृग्भूतमिति प्रथमार्थे तत्पुरुषः । एवं च परिणामाभिव्यक्तिर्न तु मयूरव्यंसकादिः । (p-11)

and Tippaṇa

दृगेति । दृग्भूतं अब्जं तम् । अब्जं उपमानं, दृग् उपमेयम् । (p-)

उल्लेख-दीपिका-

विषयभेदतः स्थानकभेदात् ।-----अयं राजा वचसि वचनविषये गुरुर्महान्वाचस्पतिश्च । कीर्तौ यशसि अर्जुनः शुभ्रः पार्थश्च । शरासने धनुषि भीष्मो भयंकरो गाङ्गेयश्च । अत्र श्लेषो रूपकं च ज्ञेयम् । (p-12)

and Tippaṇa-

गुरु इति । महान् वाचस्पतिश्च । अर्जुनेति । शुभ्रं पार्थश्च । भीष्मेति । भयंकरः गाङ्गेयश्च । -(p)

(24) स्मृतिभ्रान्तिसन्देहाः ।

दीपिका-पङ्कजं पश्यतः मे मनः कान्तामुखं गाहते प्रविशति स्मरतीत्यर्थः ।

and Tippaṇa

गाहते स्मरतीत्यर्थः । (p-)

(42) चपलातिशयोक्तिः-

दीपिका -

कस्यातिकृशतोत्पत्तावङ्गुलीभूषणं कङ्कण[स्]थानीयतां गतमित्यर्थः । -(p-21)

Tippaṇa has changed this as-

कस्यातिकृषतोत्पत्तावङ्गुलीभूषणं कङ्कणस्थानीयतां गतः इति भावः प्रोक्तः । (p-)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

But the reading of Dīpikā is better. It seems here (=in A. K.) 'स' has fallen.

(43) त्वदङ्गमार्दवे दृष्टेः -

दीपिका- अत्राप्रस्तुतानामुपमानभूतानां काठिन्यगुणरूपैकधर्मान्वयः । -(p-23)

and Tippaṇa-

त्वदंगेति ।-उत्तरश्लोके नायिकासौकुमार्यवर्णने प्रस्तुते अवर्ण्यानां मालत्यादीनां कठोरतारूपैकगुणान्वयः प्रदर्शितः । -(p-)

अत्र हिताहितयोर्मित्रशात्रवयोरुत्कृष्टभूतिदानस्य पराभवदानस्य च श्लेषेण भेदाध्यवसाद्वृत्तिलौल्यम् ।

(46) (अपरा)

हिताहितेति०

दीपिका- हे राजन्, त्वया मित्रशात्रवयोः हिताहितयोः शत्रुरेव शात्रवमित्यत्र प्रप्रज्ञादित्वादण् प्रत्ययः । संप्रदानसंज्ञाभावात् षष्ठी । (दीपिका - पृ. 23)

And in Tippaṇa हिताहितयोः is mentioned with slight difference.

निदर्शना

यत्तद्भ्यामैक्यारोपः अभेदारोपः निदर्शना निश्चित्य दर्शनं सादृश्यप्रकटनं निदर्शना । (p-27)

टिप्पण - on अभेदारोपः

अत्र दातृपुरुषसौम्यस्वस्थयोपमेयवाक्यार्थस्य पूर्णेन्दोरकलङ्कत्वस्थोपमानवाक्यार्थस्य च यत्तद्भ्यामैक्यारोपः ।

परिकर - दीपिका-

विशेषणे साभिप्राये साकूते व्यङ्ग्यार्थसहिते सतीत्यर्थः । -p-39

टिप्पण

सुधांशुकलितोत्तंस इति साभिप्राय-विशेषणम् । (p-)

72 व्याजनिन्दा ।

दीपिका-सर्वाण्यपि नाहरदित्येवकारार्थेन हरनिन्दया दुःखमयप्रपञ्चकर्तृत्वेन स्रष्टुर्निन्दा गम्यते । 71-(p-38)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

and टिप्पण

अत्र हरनिन्दया विषमविपाकं संसारं प्रवर्तयतो विधेर्निन्दा अभिव्यक्तिः । -(p-)

Āśādhara's दीपिका is short but valuable commentary on Ku. He cited in 18th century – (1775 śaka & 1850 A.D.), while Tippaṇa is simple and sometimes gives only the meaning of the words. After two hundred years of Ku. Alaṃkārakārikā was written in Gujarat. The author was a Jaina Ācārya, so this is one more contribution of Jaina Gurjara Ācārya to the Alaṁkārasāstra. Though this work does not deserve much credit, it is a little input of Gujarat and Jaina Alaṁkārika to the Kāvyaśāśtra.

References

1. Total 123 alaṁkāras have been acknowledged therein. List is taken from the front page of the Mss.
2. कुवलयानन्दकारिका-अलंकारदीपिकाव्याख्या, सं.- वासुदेव शर्मा, निर्णयसागर प्रेस, मुंबई, १९२७ ई.स.

■

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

MĀDHYAMIKAS THEORY OF ERROR IN COMPARISON WITH ANYAKHYĀTI OF ŚUDDHĀDVAITA SCHOOL

PROF. DR. YAJNESHWAR S. SHASTRI

The theory of error is one of the important topics, which is discussed by almost all Philosophical systems of India. This matter is focus of Realists as well as Idealists Schools of Indian Philosophy. The realistic schools are also divided into two groups. One group holds that error is mere non-apprehension. Prabhākara-Mīmāṁsaka, earlier Sāṅkhya and Rāmānuja belong to this category. Akhyāti of Prabhākara, Satkhyāti of earlier Sāṅkhya and Yathārthakhyāti of Rāmānuja hold that error is mere non-apprehension and reject the subjective element, in error altogether. Error is treated as partial truth by these theories. The another group treats error as mere misapprehension. The Viparītakhyāti of Kumārila, the Anyathākhyāti of Naiyāyikas, the Sadasatkhyāti of later Sāṅkhya and of Jainism fall under this group. According to these theories error in misapprehension and admit the subjective element in error. Error is regarded as partial mis-representation. Mādhyamika School, Vijñānavāda and Advaita Vedānta belong to Idealist Schools.

Every school tried to solve this problem in the back-ground of its own philosophical stand-point. Realists tried to explain the error in their own way. One thing is very clear that all these theories put forth by the realists cannot explain the fact of error satisfactorily. Error cannot be taken as mere non-apprehension, for there is definitely a subjective element involved in error which is later on contradicted by the sublating cognition. This view ignores the fact that as long as error lasts, it is taken as true and prompts activity, though it may result in failure. In the case of 'Shell-silver' illusion, there is actual presentation of silver to consciousness and not a mere memory image. If the two cognitions stand apart unrelated, and if error is due to mere non-apprehension of their

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

distinction, the natural question which arises is — do these two cognitions appear in consciousness or not ? If they do, then there must be the cognition of their distinction also, if they do not, they are unreal. The other group of realists, which regards error as misapprehension equally fails to explain error. If error is purely subjective, if knowledge can misrepresent its object, then realism stands rejected. How can the shell be misperceived as Silver ? Silver cannot be perceived because it is not there and there can be no sense-contact with it. It cannot be a mere memory image because as long as error lasts, there is actual presentation of silver to consciousness. The real problem before these realists is : if silver is real, it cannot be contradicted afterwards by the sublating cognition of Shell, and if Sliver is unreal, how can it appear to consciousness during error ? The realists answer is not very satisfactory in this regard.

The Idealists, such as Mādhyamikas — Vijñānavādins and Advaita Vedāntins tried to give some kind of satisfactory answers advocating theory of non-describability and anirvacanīyakhyāti. Vaidika and Jain thinkers, wrongly ascribe asatkhyāti to Mādhyamika or Śūnyavāda and ātmakhyāti to Vijñānavāda of Asaṅga and Vasubandhu. Nyāya-Vaiśeṣika, Mīmāṁsā, Vedānta and Jainism, have presented, Mādhyamika as upholders of asatkhyāti and refuted it. Its presentation and refutation is found in Jayanta Bhaṭṭa's Nyāyamañjarī, Bhāmatī and Kalpataru, Sarvadarśanasaṅgraha, and Syādvadaratnākara, Nyāyakumudachandra and many of the works of Vedic and Jaina Texts. This term or this theory is not found in the original texts of Mādhyamikas, such as Mūlamādhyamika-kārikā and Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna, and in the works of later Mādhyamikas.

Asatkhyātivāda, as exposed by these Vaidika and Jaina thinkers, means that in erroneous — perception, there is merely the perception of something which is unreal or non-existent (asat). In the Shell-Silver illusion, the silver that is perceived is neither real as something external nor even real as something internal. Therefore it is absolutely unreal. There is no such thing as internal or external, it is all void (Śūnya). If the silver would have been externally real, then there would not have been any scope for erroneous perception. If the silver would have been merely an internal idea, then also there would have been no explanation with regard to its external manifestation. It is as such, asat or Śūnya. It is 'asat' which is the object of perception in this context. Thus, erroneous perception is declared to be 'non-being's apprehension (Kuppaswamy Sastri p. 123).

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Jayanta Bhaṭṭa in Nyāyamañjarī, explains asatkhyāti as : 'in the illusory cognition of a shell as a silver neither the shell nor the piece of silver is real. The silver is unreal, since it is sublated at the disappearance of the illusion. The shell is not real, since, it is but one factor of the sublating cognition, others being the silver and the connection between the silver and the shell. Unlike the Vijñānavādins who hold that in error, the internal, appears to be the external, the Śūnyavādins, maintain that there is no such thing as internal or external, it is all void. In the "Shell-Silver illusion" neither the shell nor the silver is real, it is just an apprehension of the unreal as real.' (Nyāyamañjarī p. 164).

Syādvādaratnākara states that the Mādhyamika uphold the asatkhyātivāda, that error consists in the manifestation of the non-existent object. The cognition of silver in the shell is erroneous because it manifests the non-existent silver. The thing that appears as silver cannot be consciousness, as it does not manifest itself as 'I am silver' but as 'This is Silver', as an external entity. It cannot also be real thing, as no purpose is served thereby, and because it is cancelled as a real thing by the cancelling cognition, 'This is not Silver'. Therefore, non-existent thing is manifested there and hence the theory of error is called asatkhyāti-तथा हीदम् रजतमिति प्रतिभासमानं वस्तुज्ञानं अर्थो वा भवेत्; न तावज्ज्ञानम्, अन्तर्मुखाकारतयाऽहं रजतमिति अहंकारसामानाधिकरण्येनाप्रतिभासनत्वात्; इदं रजतमिति बहिर्मुखाकारतया प्रथमानत्वाच्च; नापि अर्थः; तत्साध्यार्थक्रियाकारित्वाभावात्; नेदं रजतमिति बाधकप्रत्ययेन वितथज्ञानविषयीकृतस्य वस्तुनोऽर्थतया बाध्यमानत्वाच्च; ततो असद् एव तत्र प्रतिभातमिति असत्ख्यातिः। (स्याद्वादरत्नाकर, p. 125)

It is very clear from this account that as per asatkhyāti, the silver which is perceived in the 'Shell-silver illusion' is really non-existent. It is neither the silver which was perceived in a different place previously, nor is it a momentary silver exclusively limited to the moment of illusion. It is non-existent (asat) which is falsely perceived as existent (sat) i. e., silver. The silver in the 'Shell-silver' illusion being-absolutely unreal nowhere exists. It neither exists in the present situation nor even any-where else. The totally non-existent is apprehended as existent. Error arises in taking something totally non-existent as existent.

It is important to note that, this asatkhyāti exposes the unreality of silver as against its apparent reality. But not only that, it al;so maintains that, whatever is perceived as the 'silver' is also mere non-being or non-existent. That means. the 'shell', which is ordinarily accepted to be real as against the 'silver' is also rejected as really not existing. Asatkhyāti stands for complete void or Śūnya. Both

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

the ordinarily accepted erroneous perception as well as the valid perception are declared to be erroneous. Only the erroneous character of shell is not empirically known because of its practical utility. Here, along with the rejection of error, its locus (अधिष्ठान) is also rejected. And it is this rejection of locus which is the distinguishing features of this theory of asatkhyāti.

The draw-back of this asatkhyāti is that, it not only negates silver, but also the 'this' (idam) or the very basis of error along with error. The Vedāntins, Naiyāyikas and many others rightly point out that, that how can a totally non-existent thing at all be apprehended. An absolute nought cannot even be conceived, e. g. Son of a barren woman, what to speak of its being perceived.

Jayanta Bhaṭṭa refutes this theory by asking 'what does the term' 'Asatkhyāti' means ? Is it the awareness of an object which does not exist anywhere or does it mean that it exists somewhere but is absent from the present locus ? Jayanta argues that the first alternative is not tenable since no-body experiences an unreal object. If the second alternative is accepted, then it is the same thing as Viparītakhyāti, according to which an error is the manifestation of a real object in the form of a different object (N. M. I-166). It is also unreasonable to hold that impression (Vāsanā) presents the unreal object, since Vāsanā arises from the experience of real objects. So, "an absolutely unreal object has a place, neither in the world of theory nor in the world of practical."

नात्यंतमसतोऽर्थस्य सामर्थ्यमवकल्पते ।

व्यवहारधुरं वोढुं इयतीमनुपप्लुताम् ॥ (N. M. I-164).

This theory maintains that, all cognitions are cognitions of Sheer non-being. But it is a matter of experience that Shell is misperceived as silver. This clearly shows that something is being apprehended as something else. So, the silver Characterisation of the presenr object may be found to be false after later verification, but that something as the locus of silver characterisation is positively present even at the time of error. Therefore, it is not the absolute nothing (Śūnya), which is perceived as something existent (Sat) but something is apprehended as some other thing. In the 'Shell-silver' illusion, shell in the form of 'this' (idam) remains, however, as the basis of silver apprehension. Here something existent appears as silver and not that non-existent appears as existent (sat). The silver that is perceived in illusion is unreal but the referent on which silver is perceived cannot be rejected as void or Śūnya. (B. Kar. p. 96).

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

This is not really Mādhyamikas view. This is a nihilistic interpretation of Mādhyamika view. This kind of asatkhyātivāda as exposed by the classical Hindu as well as the Jaina Philosophers can never be said as the theory of actually propounded by the Mādhyamikas. The asatkhyātivāda as implying absolute Void is not found or discussed by any Mādhyamika Buddhist. The Mādhyamika theory of Śūnya does not fit into the Classical exposition of the asatkhyātivāda. Śūnya is only significantly used in Mādhyamika Philosophy to repudiate all empirical entities. But the reality as the locus (adhiṣṭhāna) of all that are rejected as void, is however not denied. The Śūnyavāda does not mean 'void' or 'no-reality' doctrine, but merely 'no-view' about Reality. The Mādhyamikas did not evolve any logical theories of their own. They, on the contrary, showed the contradictions and faults involved in the logical theories of others. (यदि काचन प्रतिज्ञा तत्र स्यात् एष मे भवेद्दोषः । नास्ति च मम प्रतिज्ञा तस्मान्नैवास्ति मे दोषः । -Vigrahavyāvartanī 29; and Mūlamādhyamikakārikāvṛtti p. 16.).

Mādhyamikas are not propagator of absolute Śūnya. For them, Śūnya transcends only the four categories of thought — (Catuṣkoṭivinirmuktām). Reality is neither existent, nor non-existent, nor both existent and non-existent, nor different from existent and non-existent. Nāgārjuna, a systematic expounder of Mādhyamika School or Śūnyavāda, takes great care to see that his doctrine is not interpreted as Nihilism (Ucchedavāda). He defines absolute Reality as "that which can be directly relised, which is calm, in which there is no manifold phenomena, which is free from all conceptual constructions, which is non-dual, harmoneous - whole" -

अपरप्रत्ययं शान्तं प्रपञ्चैरप्रपञ्चितम् ।
निर्विकल्पं अनानार्थं एतत् तत्त्वस्य लक्षणम् ॥ (Mūlamādhyamikakārikā. XVIII. 9).

In Mādhyamika Philosophy Śūnya signifies the absolute Reality, devoid of multiplicity (M. V. S. I. 15). It is Śūnya in the sense of non-describability, free from empirical predicates. The word Śūnya, is understood in two senses in Mādhyamika system. First of all, it is Śūnya from the point of view of phenomena. It means Svabhāvaśūnya i. e. devoid of independent substantiality of its own. All appearances are devoid of any essence or reality. They are unsubstantial. Everything of which somthing can be predicated is relative (Śūnya). But from the Absolute point of view, it means prapañca-Śūnya i. e. devoid of verbalization, thought constructions and plurality. In its highest aspect, it is the Absolute itself—wherein all plurality and relativity are merged and

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

which transcends all categories of thought. (M. K. XXVI. 11). It is indescribable in human language. It does not mean absolute blank or void. Nāgārjuna makes it very clear be stating that, "It cannot be called void or non-void, or both or neither, but in order to indicate or convince others, it is called Śūnya"-

शून्यमिति न वक्तव्यं अशून्यमिति वा भवेत् ।
उभयं नोभयं चेति प्रज्ञप्त्यर्थं तु कथ्यते ॥ (M. K. XXII. 11).

This shows that Mādhyamika's Śūnya is not mere non-being or asat. It is in its highest sense, Reality itself, transcends all categories of thought and is the transcendental background of the world phenomena.

Absolute Reality is beyond the range of all conceptual predication, no categories of thought applies to it. Avidyā, presents it in all the diverse forms, we come across in our empirical experience. Avidyā is responsible for all this varied experience. The Absolute is the realm of ultimate Reality, avidya belongs to appearance. Avidyā hides the real from us and in its place projects an unreal appearance (अभूतं ख्यापयत्यर्थं भूतम् आवृत्य वर्तते । — Bodhicaryāvatārapañjikā p. 352). The Śālistambasūtra, defines avidyā and identifies it with ajñāna (ignorance). It defines avidyā as the non-apprehension of the real and its mis-apprehension as different from what it is (तत्त्वेऽप्रतिपत्तिः मिथ्याप्रतिपत्तिः अज्ञानम् अविद्या । as quoted in B. C. A. p. p. 352). Thus, avidyā has two functions — one is the covering the essential nature of things (āvaraṇa) and the other is projecting a false appearance (asatkhyāpana). These correspond to Śaṅkara's conception of 'āvaraṇa' and Vikṣepa Śaktis (Powers of concealing and projecting) of Māyā or Avidyā. Had there been true knowledge, the appearance would not have been there at all.

Mādhyamika Buddhist have accepted two kinds of truth viz., absolute truth (paramārthasatya) and empirical truth (Saṃvṛtisatya). Nāgārjuna says, Buddha's preaching is mainly based on these two kinds of truth :

द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना ।
लोकसंवृतिसत्यं च सत्यं च परमार्थतः ॥ M. K. XXIV-8

Candrakīrti states that Saṃvṛti is covering, it is the essence of ajñāna (ignorance), on account of its completely enveloping the reality (समन्ताद् वरणं संवृतिः । अज्ञानं हि समन्तात् सर्वपदार्थतत्त्वावच्छादनात् संवृतिरिति उच्यते । M.K.V. p. 492). Saṃvṛti covers up entirely the real nature of things and makes them appear otherwise.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

This Saṃvṛti is error. Bodhicaryāvatāra identifies Saṃvṛtisatya with error or misapprehension by Stating that 'avidyā (ignorance), moha (delusion), and Viparyaya (error or misapprehension) are synonyms of Saṃvṛti (अविद्या-मोह-विपर्यास इति पर्यायाः । B.C.A. p. 352). This error is of two kinds : the universal error and the other is the subjective or the individual error. Candrakīrtri calls them as lokasaṃvṛti and alokasaṃvṛti. Śāntideva calls them as tathyasaṃvṛti and Mithyāsaṃvṛti (B.C.A. p. 352). Lokasaṃvṛti or tathyasaṃvṛti, signifies empirical truth and alokasaṃvṛti or mithyāsaṃvṛti, is empirical illusion or error, e. g. things in dream, mirage, things perceived when the sense organs are not properly functioning. Tathyasaṃvṛti is the phenomenal truth and Mithyāsaṃvṛti is falsity or error. These two kinds of truth correspond to the paratantra and parikalpita truths of Vijñānavāda and the Vyavahāra (empirical) and prātibhāsika (illusory) degrees of truth of Śaṅkara Vedānta.

According to Mādhyamika at empirical level, there may be distinction between error and valid knowledge, but at transcendental stand-point, even all empirical knowledge come under the category of error. Both are based on contradiction, negativity, limitation and relativity. For convenience, we call the former 'appearance' and the latter 'error'. Both baffle the description, both are indescribable, for they can be called neither real nor as unreal. Contradiction is the essence of all appearances, for non-contradiction belongs only to reality, which is of the nature of pure-knowledge. Knowledge, therefore, removes contradiction and the moment contradiction is removed, error vanishes.

According to Mādhyamikas causation is a mark of the unreal. Whatever is produced is liable to destruction and unreal, Avidyā is beginningless positive tendency, that is destroyed by true realisation. Avidyā is indescribable, unreal, ultimately. Thus, at empirical level, Mādhyamikas exposition of theory error may be said to be like that of Advaita-Vedāntic theory of anirvacanīyakhyāti. When the Shell is mistaken for Silver, the shell-delimited consciousness is the ground on which silver and its cognition are illusorily imposed by beginningless ignorance. This silver is not real, because, it is contradicted afterwards when the shell is known and it cannot be unreal, because, it appears as silver as long as illusion lasts. It is therefore called Śūnya by Mādhyamikas and anirvacanīya, indescribable either as real as unreal by Advaita Vedāntins. Error is indescribable superimposition which is removed by

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

right knowledge. It is true as long as it lasts, and becomes unreal only when it is contradicted by a highter knowledge. The illusory is sublated by the phenomenal and the latter by the transcendental (C. D. Sharma p. 232).

According to Śuddhādvaitins error is knowledge of an altogether different object like Silver than that which is in contact with sense organ (i. e. Shell). Thus, it is known as anyakhyāti : (इन्द्रियेण गृह्यमाणाद्विषयात् शुक्त्यादिरूपात् अन्यस्य रजतादेः ख्यातिः अन्यख्यातिः उच्यते । — ख्यातिविवेक p. 84). Error is knowledge of completely different object in place of perceived object (विपर्यासो भिन्नार्थप्रतिपादकः । — सुबोधिनी III. 26-30). It is knowledge of another object than that which is in contact with sense-organ इन्द्रियसंयुक्तार्थाद् भिन्नो अर्थः । ख्या. वि. p. 84).

Puruṣottamacaraṇa, explains the process of error of Śuddhādvaitins. He states, that previously generated experiences (of objects) are stored in the buddhi, in the form of impressions. When causes of arousing these impressions become predominent then a buddhivṛtti taking the form of illusory object, is pushed out or thrown out by Māyā. Then, this buddhivṛtti partially or completely covering the object in front of us, appears externally or outside. So, on account of knowledge of illusory object than real object, this theory is known as anyakhyāti (तत्र पूर्वोत्पन्नस्य अनुभवस्य संस्कारात्मना स्थितस्य उद्बोधकैः प्राबल्ये मायिकार्थाकारवती बुद्धिवृत्तिः मायया बहिः क्षिप्यते तदा सा पुरोवर्तिनं सर्वतो अंशतो वा आवृत्य बहिः अवभासते इति मायिकस्य अन्यस्यैव ख्यानाद् 'अन्यख्यातिः' इति अत्र व्यवह्रियते ।

(Prasthānaratnākara-IV. 25-26).

It is knowledge of another illusory object (Māyika) which is not in contact with sense organ. It is activity or modification o buddhi, so error is product of Buddhivṛtti. In the case of Shell-Silver illusion, Silver is illusory object created by the buddhi, due to influence of Māyā. Here buddhi grasps the self-imagined illusory silver. Deluded by Māyā buddhi does not grasp the real nature of the object-shell. Due to predominence of impressions of Silver, grasping the similary of Shining, whiteness, etc., buddhi projects or creates silver on the shell, then buddhi grasps the silver which is already existing in the mind. (मायामोहिता बुद्धिः रजतसंस्कारप्राबल्यात् चाकचक्यादि धर्मसादृश्यमादाय रजतं तत्र निर्माति । तदिदं बौद्धमेव रजतं बुद्ध्या विषयीक्रियते । ख्यातिविवेक - (p. 84 and) विपर्यासज्ञाने तु स्वकल्पितं रजतादिकं मायिकमेव विषयीकरोति ।)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

In the erroneous knowledge of silver on shell, knowledge of Silver is known as- आंतरालिकीसृष्टिः i. e. in between creation. Silver is created in-between sense and its object (i. e. Shell) by buddhi. This is false knowledge. This Silver is imagined and thus unreal. इन्द्रिय-तद्विषययोर्मध्ये मायादूषितबुद्ध्या यो विषयीक्रियते स तु अवास्तव एव बुद्धिकल्पितः इति ज्ञेयम् । - ख्यातिविवेक -P. 85.

This illusory Silver is created by buddhi after Sāmānyajñāna only, i. e., first there is sense-object contact-Shell and the eye, then indeterminate knowledge arises, after that in-between the sense and the object, buddhi creates illusory silver. Thus, in error, there is no real object (Silver) still, it appears as an object अर्थाभावेऽपि अर्थवद् भासते । ख्यातिवाद p. 1). In the case of Shell-Silver, it is knowledge in the form of buddhivṛtti, projected by Māyā, appears or known in the form of object. - अतः शुक्तिरजतादिस्थले मायया बहिः क्षिप्तबुद्धिवृत्तिरूपं ज्ञानमेव अर्थाकारेण ख्यायते इति मन्तव्यम् । - ख्यातिवाद p. 3).

Lalubhaṭṭa explains this very lucidly. After the sense-object contact, indeterminate knowledge takes place. After that, Māyā creating a illusory or false object in the buddhi, makes it object of buddhi, (object of knowledge). This knowledge existing in buddhi is erroneous and its object is also false or illusory इन्द्रियविषययोः संबंधे सामान्यज्ञानानन्तरं यद् बुद्धौ माया मायिकं पदार्थं निर्माय बुद्धिविषयी कारयति, तद् बौद्धं ज्ञानं भ्रमात्मकं, तद्विषयश्च मायिकः । ख्यातिविवेक p. 86.)

Here, Puruṣottama partially agrees with Rāmānuja saying that, everything is Brahman (brahmātmaka), because everything is caused by the God-(brahmapādanaka). As per trivṛtkaraṇa or Pañcīkaraṇa, everything is the nature of everything (itaretarātmaka). Then natural question is, why not in Shell-Silver illusion, silver cannot be accepted as valid knowledge ? Puruṣottama says that, we have to accept, there is something wrong in this kind of knowledge, and accept it as anyakhyāti - तद अस्माकमभीष्टं परं कश्चिद् विशेषो अस्ति । तथाहि --- अतः सर्वत्र सर्वसत्त्वेऽपि भ्रम प्रभा - भेदनिर्वाहाय प्रसिद्धातिरिक्तस्य तिरोभाव एव सर्वथा अभ्युपेयः, अन्यथा सर्वत्र सर्वप्रतीतेः दुर्वारत्वापत्तेः, स्वोपगत-व्यवहार विभाग-भङ्गापत्तेः च । ततश्च शुक्त्यादौ रजतादिसत्त्वेऽपि तेषां तिरोहितत्वात् न प्रतीतिगोचरत्वसिद्धिः, अतः तादृशस्थले रजतादिज्ञानं प्रति अस्मदुपगतैव सामग्री अवश्यम् अभ्युपेया । (- ख्यातिवाद p. 12)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Mādhyamikas say, it is Avidyā or Samvṛtti which hides the real from us and projects on unreal object in its place, while Śuddhādvaitins state that it is Māyāśakti influences buddhivṛtti and this buddhivṛtti partially or completely convers the real object which is in front of us and appears externally. That means, in the case of Shell-silver illusion internal buddhivṛtti or idea of silver appears externally it is illusory (Māyika). This knowledge of silver created by mind is unreal. (विपर्यासस्तु संप्रयुक्त भिन्नार्थमात्र प्रतिपादकं बाह्यं ज्ञानम् । Prasthānaratnakara p. 25).

In anyakhyāti knowledge of one thing is projected as another thing due to Māyā. In Mādhyamika system also, it is ignorance or Māyā which covers the real and projects another. In Advaita Vedānta also error arises due to avidyā. In this respect, these theories do not differ very much, cause of error is Māyā or ignorance, in all these systems. Vijñānavādins also hold that, in error the internal idea appears to be the external object. Really, there is no external object corresponding to it.

Śuddhādvaitins differ from Mādhyamikas, saying that, knowledge of silver created by mind is not real, but real Silver and Shell are not unreal even empirical level, because, they are created by God, part of God- (Sadaṁśa). For Mādhyamika, both are unreal, at highest level, because of relativity, and contradiction.

BIBLIOGRAPHY

* Brahmasūtraśāṅkarbhāṣya with Bhāmatī. Chaukhamba Vidyabhavan, Varanasi, 1995.
* Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with Pañjikā. Poussin (BI).
* The Central Philosophy of Buddhism. T.R.V. Murti, George Allen and Unwin, Ltd., 1960.
* A Critical Survey of Indian Philosophy. C. D. Sharma, Motilal Banarasidass, Delhi, 1966.
* Khyātivāda of Puruṣottama.-
* Khyātiviveka of Bālākṛṣṇa Bhaṭṭa. Shri Balakṛṣṇa Granthavali. Prameyarathārṇava. Shri Vallabhavidhyapeeth Trust, Kolhapur, p. 82-96. V. S. 2054.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

* **Madhyamaka Śāstra.** Ed. P. L. Vaidya, Mithila Institute, Darbhanga, 1960.
* **Mahāyāna Buddhism.** N. Datta, Motiala Banarasidass, Delhi, 1977.
* **Mahāyānasūtrālaṅkāra** of Asaṅga : A Study in Vijñānavāda Buddhism. Y. S. Shastri, Indian Book Centre, Delhi, 1989.
* Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭ. K. S. S. (No. 106)
* Outlines of Mahāyāna Buddhism. D. T. Suzuki, London 1930.
* Prasthānaratnākara. Ed. Goswami Shyam Manohar, Kolhapur, V. S. 1988.
* Syādvādaratnākara - Vādidevasūri : Arhatamataprabhakar, Poona.
* Subodhinī. I—II Skandha. Ed. Goswami Shyam Manohar. Shri Vallabha Vidyapeeth Trust, Kolhapur, V. S. 2043.
* Theories of Error in Indian Philosophy. Bijayananda Kar. Ajanta Publications, Delhi 1978.

■

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

"PṚTHU VAINYA EPISODE - AN ASTRONOMICAL INTERPRETATION"

Prof. D. G. VEDIA

"The Purāṇa's have no originality. The Purāṇa merely copies some chapters from some well-known authors, e.g. the Agnipurāṇa borrows from an author called Puṣkara.[1] "So says, Dr. K. P. Jayaswal, on the value of the Purāṇas as a source of *ancient Indian Polity. Many other Scholars* also *opine so*. But one should not forget that Purāṇas represent some natural phenomena or knowledge of something in their own language. Moreover the purāṇas are not written by one hand. So it becomes very difficult for any scholar to find out the purport behind the myth represented. Dr. Hazra found it necessary to establish the chronological order, but as the purāṇas are not constructed at a particular period. Moreover a particular portion also can not be assigned to a particular period. Various portions of the Purāṇas are developed time to time. Same had been happened in the case of the myth. Pṛthu Vainya episode is the glaring example of such happening. In this paper it is proposed to examine the episode as the astronomical phenomena.

Pṛthu Vainya episode and his cow-milching is referred to in the Vedic Literature[2], Mahābhārata[3], the Purāṇas[4]. Pṛthu is called Vainya, Son of Vena who is invoked in a single hymn of Rv. X. 123.1. Although this name occurs several other times in the Rv. in singular to qualify the Sun (I-83-5), Indra (I.61.4) and Bṛhaspati (I-139-10), and in Plural (I.56.2, IX-64-11, IX-73. 2 etc). It signifies brilliancy or beauty.

In the Vedas he is called a messenger of Varuṇa (X-123-6), having bright appearance (X-123-1). He has bright wings (X-123-6-7). He holds a spotted weapon and a shining armour (X-127-7). He travels in the top of the sky (V. 123).

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

He is the celestial musician (Rv. X-123-4-5). He roars like Buffalo (X. 123-4). He is the lover of Apsarā (X- 123-5).

Vena is connected with Moon (Rv. IX-21-5, VIII-63-1). He remains in the heaven of the Sky.

The Puranic literature has developed the story on the basis of the Pṛthu's Cow-milching episode of the Av. Legend and Pṛthu Vainya episode of the Mahābhārata.

On Completion of the Golden Age (Kṛta yuga) Lobha, Moha, Kāma and Krodha gradually increased among the people. This unhappy situation moved the Gods. They requested Prajāpati who compiled a Code of law. The Gods approached Viṣṇu who appointed his mind-born Son Virajas. Virajas, his Son Kirtiman and his grand Son, Kardama were not interested. His great grand Son, Anga succeeded. He proved him a great protector of the subject according to the political science (Daṇḍanīti). But his Son Vena, born of Sunīthā, a daughter of death (Mṛthyu) was full of vices. He acquired all the heritage of evil qualities of his maternal grand father. He stopped the practice of sacrifice and religious vows. He ordered to worship him and him only. The sages advised him to rule according to the rules laid down by Dharmaśāstra and Arthaśāstra. In order to save the people from the blinding dust of the unrule they tried to find out unifying influence of a benevolent centrally governing power. The sages churned the left arm or the left thigh of the dead body vigorously according to the two different versions. There arose a dwarfish man with exceptionally short limbs and red hair, and "the complexion of a charred stake". He bowed low and, being frightened[4], said to the sages, "what shall I do ?" They ordered to sit down (Nisīda) and therefore he became known by the name Niṣāda. He acquired terrible sins of Vena and thus the wickedness of the dead ruler was extracted. Then the sages began to churn Vena's right arm or a right thigh. As a result of this act the good king Pṛthu was born to whom the sages laid the responsibility to restore life and orderliness among the people.

Looking to the pitiable condition of his subjects Pṛthu concluded the Earth herself as the root of the whole affliction i. e. want of the nourishing food. His great anger became ready to suit the earth with a single arrow. The earth, in the form of a cow flew away to find some refuge but she could not save herself from pursuing king Pṛthu. Then she approached him, appealled by flattering his knowledge, Dharma, graciousness and kindness and she requested not to kill the only support of all the created beings.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

As the earth found that the king was not earthly and ordinary one who seized her with great trembling and terror. She bowed reverently and said submissively, you, hero with strong arms, select a proper calf as I will provide for you in the form of sweet milk the nourishing food desired by the living beings." The king was further requested to remove ruggedness and make the level. And as the story runs the king Pṛthu through Manu as calf received all the medicinal herbs and annual plants from earth. He was followed by sages, gods, demons, serpents, trees, mountains each group who milched the cow through distinctive calves and milk-pails and received the desired objects. The Earth-cow became a Wish-fulfilling cow i. e. Kāmadhenu.

King Pṛthu now tamed his mind to use his bow for the constructive purposes. He uprooted or crushed the mountains and levelled the surface of the whole earth on which he planned the building habitations of every kind over the earth for all the subjects. The king provided all the arrangements to the subjects to live comfortably in peace, prosperity and security.

Thus the rule Pṛthu made the king Ādirāja or Rājarāja.

This myth in the Vedas, Mahābhārata and the various Purānas[4] is studied by the scholars from the various points of view. Smt. S. S. Dange had thrown light on the Pṛthu's unnatural birth in her thesis 'Folk element in the Bhāgavata Purāṇa[5]. The earth cow and Pṛthu's dert is studied by Smt. Dange keeping in view the following points : (i) Pṛthu assumed the bow as the earth may yield, (ii) At the end of it, he divided the earth into various regions, and (iii) The cow yielded her treasures, when a calf is provided. In her paper Smt. Dange has established the agricultural development.[6] Shri Om Prakash has studied this legend with a view to discuss the problem of the first traditional king.[7] Dr. S. G. Kantawala has studied this myth referred to in the seminar on Viṣṇupurāṇa in his paper 'The legend of Pṛthu Vainya in the Viṣṇupūrāṇa from the cultural point of view.[8] Shri Ronald H. Huntington has studied this account in his paper' The legend of Pṛthu, a study in the process of individualization from Psycho-analytical point of view. According to him Aṅga i. e. limbs of the body is the creation of an imbalance in the Psychic forces by giving to consciousness of excessive masculine emphasis upon physical strength, activity, the extraversion, of the Rajas quality (Guṇa). Aṅga's wife Sunīthā symbolizes the absolute negation of physical vitality, death a Tamas quality (guṇa) in its ultimate form, which covers the sages in the utter confusion of the symbolic of

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

total psychic collapse. The churning of the arms of the dead vena is nothing but the churning of the neorosis psychic energy. Churning is the redactive treatment. Niṣāda is a Tamasic evolution which is set aside and made inactive.[9] The whole episode can be summarised in "Holiness", which seems to be wholeness to Josef Goldremner[10] (New York Pentheon Book, 1955). C. P. Ramaswami. Aiyer reaches to the same conclusion." "One of the greatest lessons that the Epics and the Purāṇas teach us is the composite character of human nature. They bring to us the fundamental thought that man is composed of good and evil elements and that not even the greatest is exempted from his alloy.[11] Thus the purport of the whole episode seems to be the renewal of creative harmony between the unconsious and the ego and the restoration of libido to the conscious sphere, the work of revivification was to proceed. The epithet Ādirāja pinpoints the function of the 'once-for-all' pathfinder.[12]

This myth had been studied by the Indian scholars such as V. M. Apte, Bhave, B. G. Tilak, Taraporewala, R. N. Dandekar etc. and the western scholars. such as Walde J. Pokorny, Grassman, Oldenberg, Weber, Renou, Schmidt, Wilson, Bergain, Roth. Zimmermann, Botlingk, Whiteny, Lanmann, Hillebrandt, Griffith, Geldner, Charpentier, Gonda etc. with a view to discuss the meaning Vena, its connotation, its formation, etymology etc.

The word Vena is derived from the polysemous of Vena meaning to go, to know, to contemplate.

In the Dhātukoṣa Shri M. R. Kale to roota i. e., (i) Vena and (ii) Vena in the same sense[13].(Kale M. R. Op. C. P. 127) The same case lies with Pan, Bhann in the Rv. Which appear as Pan, Bhann in the post Vedic literature. We find the words Vena, Vena Vainya, Vainya Vena, Vena. But virtually they do not make any difference.

Gonda has suggested that the root is, limited to gudo-granion, and attemptor to connect it with the words in other languages, to array conviction. Grassman and Monior Williams have given four different senses of this root; (i) to turn against a person (in an a vimical manner) (2) to long for a person (to turn towards a person in a frindly manner), (3) to be envious, and (4) to yearn for something. Scholars have tried to find out the original root and its proper meaning, though it is still uncertain. Various scholars differ regarding the meaning of the word Vena.[14]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

In Avesta the root vaen (ven) means to see. So T. Chawdhary takes it in the sense of observer. The Sun is the seer, the observer, the watcher. The persian verbal base 'bin' also denotes the same sense. Dandeker R. N. connects with 'Paśyat'. The seer or Rishi is so called on account of observing or percieving.[15]

Thus we find all the meanings based on the combination of the two theses : (i) The Seer theory and (2) Gandharva theory. Vena, the true seer, carries the meaning to see. As a Gandharva he was conceived of a divinity that kept a careful eye on the Soma plant as a protector of Soma plant. He did aquire a sort of special prominence and he became the protector of all secrets. Ultimately the act of seeing gradually was developed into knowing which is equal to darśana of the seer as Prof. Dandekar remarks. "Gandharvas become associated with Apsarases and both with Indra. Vedic mythology closely associates Soma with Indra. Indra is an epithet of Sahaśrāksa. Sahasrākṣa also denotes the connotation of seeing which resembles with the Vena's meaning to see. Thus Vena, the seer, is Gandharva. Their female counter-parts Vena and Gandharvi are found in the last stage of Ṛgvedic compilation of 10th book. In the middle stage Apsarasas took their place and the Gandharvi disappeared. Vena is called beloved of Soma which was protected by Gandharva. The venas are Gandharvas. Av. mentions Vena together with vena, the boiler (Ukhāh), the cup, the supporter, the sustainer, the Unyoking and the mist-felted care and significantly with Bṛhaspati. In Av.XV1- 3-2 head and preserver denote the highest position of Vena. The VS. BK. XIII-3, Av. IV-1.1 and TS. IV. 28 refer to the creation of Vena who was created by Brahman i. e. over spreaded as the bright ones from summit, disclosed his deepest and nearest revelations, womb of existent and none existent. Griffith calls Brahma,. a prayer and bright ones the bright flashes. RV. X-123-1 and TS. 1-4-8 refers to Śukragraha, the cup ot Śukra the offering for Śukra which seems to be the piece of gold according to VS. This developed the conotation of Śukra-Venus in the gradual stages.[16]

All these references show the origin of the world through the Solar aspect. Vena denoting the meaning to see, bright flashes, Protecting for the near, associated with Soma-Gandharva, Apsarasa, the material cause of the Ukhah i. e. boiler, origin of the world, i. e. male and female parts from which resulted in the various bright stars and planets like Venus through Indra i. e. energy of light and sound together etc. It is interesting to note that the Vena is used in the sense of pain at the time of the delivery in Gujarati language which closely resembles with the meaning of generation of the bright flashes. This connotation gradually

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

developed by the various aspects of divinities like Ukhāh, Gandharva, Apsaras, Soma, Indra and lastly Śukra or Vena.

Now let us turn to Pṛthu episode devolved from Vena episode. Pṛthu is called Vena's Son. Vena became a tyrant king as a Son of Sunīthā, a daughter of Mṛtyu. It is noteworthy that Aditi begot twelfth son Mārtaṇḍa and death came into existence. This shows the twelfth explosion in the Ukhāh, rather boiler of Brahmāṇḍa which resulted to diversity through Vena, Gandharvi, Apsaras, the female aspect. This shows the creation through the conguality of the two opposite forces i. e. Positive and negative pouring and receptive, male and female. In purāṇas henceforth the creation is known as Maithunī Sṛṣṭi where death is the determining factor.

In an astronomical spare of space at a certain stage everything was centralized which is called Vena in the myth. At this occasion everything was disturbed. So the seven seers who were keeping eye on this solar aspect or the Ukhā — i. e. boiler from the seven points in the space. They all came to the left side and one piece from the vena bright centralized bright gacial force was separated and was settled on the left side by the gravity force of the seven seers. This was in black completion but shining one. Myth calls it Niṣāda i. e. Ni + Sad means to sit down. This is the point on the left side of astronomical world which helped to systematized the central force. Like Dhruva a fixing point in the planetary world. By its settlement the seven seers rather seven points of this planetary world moved to the right side of Ukhā or the bright gacial boiler and with a great struggle i. e. churning, called by the myth once more. Piece of the gacial force previously centralized one in the systematic order. As a result of this the planetary world was expanded. Vena became Gandharva. Gandharvi, Apsaras, Indra, Śukra etc. All the planets were settled with the force of gravity. Ākāśagaṅgā and important stars, Solar and Lunar World, Earth region etc. came into existence.

The word Pṛthvi is called the female child of Pṛthu. It directly indicates the living beings in the plenatary world. Possibility of such beings can be on the planets which are originated through the two forces i. e. Agni and Soma, Active and Receptive forces.[16]

The word 'Pṛthvi' also conveys the sixfold physical development of the being viz.-Asti, Jāyate, Vardhate, Vipariṇamate, Apakṣīyate and Mriyate considered in Vedanta. This is the cycle of death and rebirth.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

The word 'Pṛthvī' is derived from the root Prath to expand. The planetary world of the space is the result of expansion of the force of gravity from the gacial boiler, where it was centralized. Diversification is called churning.

Thus, 'Pṛthvī' itself denotes the expanding nature of the planetary world. The weakest position of it i. e. force of gravity will bring again vacuum and the centralization will take place. So the word Pṛthvī denotes the planetary world expanded directly and not the earth, as we believe in the sense of Bhūmi. The milching of the earth cow by various classes also denote the proper placement and order at all levels in the planetary world.

Pṛthu, the mythical king in the Puranic Story is associated with kingship, who establishes inhabitants, developes regional divisions such as village, city etc., regularize the way of life of the subjects and makes the earth smooth by removing hilly areas to make advancement in the agriculture. He becomes the first king, elected by the tribal kings. He earns the epithets Ādirāja and Rājarāja. These all Pṛthu's adventures are important from the cultural point of view. Here I discuss Pṛthu Vainya from the astronomical point of view. So I take the word 'Pṛthvi' formed from the root Prath to expand.

This earth is the result of gacial form turned into solid form, through liquid one. This gradual change is reflected in the Varāha theory of the Purāṇas. All five varāhas are the stages of such gradual development. Pṛthvī is the result. Space is the place for change. Ap, Tej and Vāyu all three elements have played vital role in the transferance of the gacial form into solid one. Earth is formed by contraction and not expansion. So the word Pṛthvī for Bhūmi neither suits to its conotation of expansion nor to its scientific development. Astronomically the word Pṛthvī denotes the expansion of the whole planetary world.

Thus the whole, Pṛthu Vainya episode seems very important from the astronomical point of view, the root ven is meant for constant contraction and expansion or motion at initial stage. The brightness and shining of this element of it made Sun, Soma, Indra and Venus. Seven seers, Dhruva-Niṣāda etc. are the astronomical points of the present astronomical world. On the other side there is black and shining element. In future this whole expansion will result in great vacuum by contraction at the loss of gravity-force caused from over expansion.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

NOTES

1. Dr. K. P. Jayashwal, Hindu Polity P. 7.
2. Rv. I. 9.7.; 56. 2; 61.14; 83.5; 139.10 VII 3.18, VIII 9-10; 83.1; IX 21.5; 63.1; 64.11; 93.14; X 73.2; 123-1; 171.3; AV 5.28; XX 140.5 Sd. v. Br. 13.5.19; Jai.Br. I. 186; Jai.up. 4,2,3,9,11; Tai. Br. 2-7-5-1 etc.
3. Mbh. Śānti. 29/137-143; 53/113; Drona 69/4-13.
4. Vp. 62/126-182; 63; Vip. I-13-39; MTS. 10/10-35; Pdm. Bh. 2/8/21; Brahm. P. 4; Brahmand, 2/37, Bhp. 4/15. 16, 17, 18, Agni. P. Adisargavarṇana 2/25-27; 4/170. 114; 18/14-18.
5. Nagpur University, 1967 P. 126-129.
6. Purāṇa Vol. XIII Jan. 1971. P. 79-89.
7. Purana Vol. VII Jan. 1965, P. 128-136.
8. Journal of the Oriental Institute, Baroda, Vol. 41. No 3-4, March, June, 1992 P. 315-325.
9. Ronald M. Huntington, The legend of Prithu, A study in the process of Individuation, Purāṇa, Vol. II No. 1-2, July, 1960
10. Ibid. quoted by Ronald M. Huntington.
11. Ibid quoted by Ronald M. Huntington from some thoughts on the purāṇas, Prabuddha Bharat, LVIII Ferbruary, 1963, P. 89.
12. Myth in Vp. 62/126-182; MTS. 10/10-35.
13. Kale M. R. Op. cit. P. 127.
14. (1) Kale M.R., A Higher Sanskrit Grammar, Delhi, 1960, Appendix-I P. 127, to play on instrument, to recognise, percieve,

    (2) According to V.M. Apte (Ven) In the Rgvedic context means "primarily to see, in a physical sense" secondarily, it means to see (with the mind's eye), to sense, to attend, regard, ponder over, meditate upon)," to reflect, to consider (Apte V. S. The student's Sanskrit English Dictionary, Delhi, 1968, P. 532).

    (3) The vedic form 'Venati' corresponds to avestan form 'vaenaiti' (he sees). vaen, to see, to observe (vide Apter V. M. Op. cit. P. 1.

    (4) Taraporewala, IJS, Some vedic words viewed in the light of 'Gathas and other Avesta Texts JBBRAS Vol. 26, 1951, P. 127.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(5) According to Grassmann the Sanskrit root Ven means,

(a) to turn against a person (in an inimical) (vide also Burrow, The Sanskrit language, London, P; 40).

(b) to long for a person (to turn towards a person in a friendly manner),

(c) to be envious (vide also Macdonell A. A., A practical Sanskrit Dictionary, OUP, London, 1954, P. 299),

(d) to yearn for something (As quoted by IJS, Taraporewala, Op. Cit. P. 127, Fn. 1.

(6) Gonda and Apte both reject the variety of translations such as to yarn, to be envious, to strive after, to cherish etc.

(7) Bhave understands it in the sense to love, to be in favour with (Rv. I.34.2)

(8) Wilson-Ven - Thuder cloud.

(9) Narayan in his Dipika derives the word from the root Ve (to weave),

(10) Bhatt Bhaskar derives it from vena-to desire and explains vena as the lord who willed the creation of the Universe. According to him Gandharva - 'Gām dhārayati iti'. Gandharva - A mystic sound. Vena - Gandharva.

(11) Roth and Grassman identify vena with Indra, the Ātman.

(12) Bergainne and Renou explain Vena as Soma

(13) Gonda is convinced to understand in the sense of Soma than Moon.

(14) Tilak understands Vena as Śukra.

(15) Roth. Grassman, Mayer, Oldenberg etc. identify Vena as Gendharva.

(16) Zimmermann opines to understand Vena in the sense of solar aspect of the nature of Agni as found in Rv. X. 123.

(17) St. Petersberg Laxicon gives the meaning longing or desire. Botlinka, Roth, Whitney Lanmann also opine so.

(18) Mahidhara translates it as 'Moon'.

(19) Gonda understands Vena as seer, Āditya.

(20) Carpainter, Sāyana, Griffith and Wallies understand it as sun rising in the mist and dew of morning. Dew is presonified as Gandharva, See for details 'minor vaidika deities'.

15. Ṛś. Gatau. ऋषिः किल दर्शनात् ॥

16. Wide details 'minor vaidika deities'. ...4.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

DIMENSIONS OF BĀBĀNAGARA INSCRIPTION

[Vide South Indian Inscriptions, Vol. XVIII. No. 187, C. E. 1168, pp. 256-59]

DR. HAMPA NAGARAJAIAH

Introduction

The much mutilated epigraph under discussion, containing 71 lines, has recorded three separate donations, made at different periods, to three Jaina temples at Kannaḍige, the modern Bābānagara, a village at a distance of about 27km to the west of Bijāpura, the District head quarters in Karṇāṭaka. The language of the inscription is Kannaḍa and is written in Kannaḍa characters.

Epitome of the text

It opens with a benedictory Sanskrit *śloka* from Bhaṭṭa-Akalaṅkadeva's *Pramāṇa saṁgraha*, invoking Jaina Order initiated by Jina, Lord of the three worlds. Subsequent lines eulogize the valour and virtues of Bijjaṇadevarasa-II (1130-67), the Kalacuri king and eldest son of Permāḍideva (1118-30). Then follows the description of (Vīra) Mailugi *kṣoṇīśa* (1167), the youngest brother of Bijjaṇadeva and his affiliation to Jaina creed. Māṇikya Bhaṭṭāraka, a bee at the lotus feet of Jina, was patriarch of the Kannaḍige diocese. His pupil (Ravi) deva, an ardent devotee of Jaina Church, attained eminence by commissioning a shrine enshrining Candraprabha, the Eighth Tīrthaṅkara, at Kannaḍige. Cāvuṇḍarāya, fostering probity and far famed for four types of charity, installed a huge Mānastambha, characteristic Jaina Pillar of Eminence, also called Pride Pillar, that looked like a scale to measure the three worlds.

Synchronizing the *Aṣṭānhika* Jaina holy day in the year C. E. 1160, Bijjaṇadeva, purifying his body by sprinkling *Jina-gandhodaka*, the scented holywater mixed with sandal paste and anointed on the Jain idol enshrined in the *sanctum*, gifted 24 *mattar* land, with its boundary specified. This land-

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

grant was for the specific purpose of performing *Aṣṭavidha-arcane*, eight types of worship including the lamp-waving ceremony scheduled to take place on the *Aṣṭānhika*, and to the repairs and white-wash of the Jaina shrine at Kannaḍige town.

This Jinālaya, shining like a mirror, was caused to be made by Māṇikya Bhaṭṭāraka, head of the Maṅgalaveḍa monastery, and a pupil in the lineage of Tribhuvanadeva of Mūlasaṁgha Deśigaṇa, a cohort of Jaina friars. Maṇikya Bhaṭṭāraka, the abbatial monk, figures twice in the charter and seems to have been a celebrity and played a prominent role in the dissemination of his faith. Mailugi, Bijjaḷa, Sovideva and Cāmuṇḍarāya were his disciples.

The third portion of the epigraph refers to the grant of land and money by Somanṛpa for the maintenance and repairs of the *Basadi*, the Jaina fane at Kannaḍige, founded by Candimayya. Somanṛpa, second son of Bijjaṇdevaraṣa, had the other *aliases* of Somadeva and Sovideva (1165-76). On the auspicious occasion of the first anniversary of his *paṭṭabandha*, coronation, at his residence at Modeganūru, the modern Mādanūru in Koppaḷa District, Somanṛpa donated land to the Jaina temple, in C. E. 1167-68.

This epigraph was composed by Mallinātha, grand son of Nāgacandra-I, poet-laureate of Tribhuvanamalla Vikramāditya (1076-1125), and elder brother of Nāgacandra-II and another grand son of Nāgacandra-I. Mūliga Nāgārya engraved the lithic record, with clear cut Kannaḍa characters beautifully shining like a necklace of fresh pearls picked up by Brahma, the creator, who dipped them in the nectar and tied it to the necklace designed exclusively for Vāgvadhu, the goddess of speech.

Importance

The above charter is incomparable in historical documentation of the Kalacuri dynasty. It affords solid proof of the personal faith of Bijjaṇa, his brother, son, and other relatives. Corroborative evidences to endorse this assumption are not lacking, Bijjaḷa and Ēcaladevī, his consort, were parents of eight children — two daughters and six sons. Siriyādevī, elder daughter of Bijjaḷa had married Cāvuṇḍarāya, scion of Sinda dynasty. His achievements and religious outlook are documented in this record. This epigraph has the rare distinction of being the last inscription of Bijjaṇa, and the early inscription of mentioning the coronation regnal year of Sovideva. Singularity of the epigraph is furthered by its details of father, son, grandson, son-in-law *et*

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

cetera, members of single royal family. The significance of the inscription is enhanced by the fact that it affords authentic material to solve the Gordian knot of clinching the issue of Bijjaḷa's faith once for all.

Tīrtha and Jina-gandhodaka

Among other epithets and the usual royal titles, Bijjaṇadevarasa is described as possessing *Jina-Gandhodaka pavitrīkṛta-uttamāṅga*, a head that is purified by being sprinkled with sandle paste water used for the lustration of Jina. This uncommon cognomen, attributed to Bijjaḷadeva, needs an *in extenso* discussion.

Anatomy

It has been the custom in Hindu temples that, after completing the prescribed usual worship of the main deity to whom the shrine is dedicated, the devotees are blessed with *tīrtha*, sacred water poured over the idol. The priest, carrying the small vessel containing the holy *tīrtha*, would let fall one or two spoon full of *tīrtha* into the right palm placed on the left palm of the devotees, who in trun would drink it with great devotion and feel delighted to have been blessed so.

In the Jaina temple too, the devotees who are the lay votaries, are blessed with *tīrtha*, but the method of blessing with *tīrtha* is altogether different. Jaina priests in the temple will put one or two flowers instead of a spoon in the vessel containing sacred *tīrtha*, the holy water mixed with sandal paste, which was used for purifying the Jinabimba with ablutions. The priest, as is the traditional custom current in the Jaina place of worship, would take out the flower dipped in the sacred yellow or red sandal wood water in the vessel, and sprinkle its drops on the head of the devotees, who with its touch would feel that their body is purified and so are gratified. Sometimes the flower, dipped in the *tīrtha*, is also distributed to the devotee who in turn would willingly touch it to his eyes and set it in the hair or safely place it behind the ear. Thus, the main difference in giving *tīrtha* between the Jaina and non-Jaina houses of worship is that in the former case *tīrtha* is simply sprinkled on the head and not poured on the palm to drink.

Abhiśeka

(i) Without phenomenalizing the approach, I would like to historicize and contextualize *abhiṣeka* in terms of grography and sect.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(ii) Interestingly 'the Jaina ritual of sacred ablutions was far more complex than that observed in the temples of Śiva. Viṣṇu, or mother goddess' [Ramendra Nath Nandi : 1973 : 33]. Ethnographically speaking, *abhiṣeka*, lustration, is the most important ritual for Jaina laity. Early Jaina works like Varāṅgacarita of Jaṭāsimhanandi (circa 7th cent. C. E.), and Yaśastilaka of Somadevasūri (C. E. 959) clearly mention that *abhiṣeka* is the paramount rite of worship in medieval period. Jaina inscriptions frequently speak of liberal land grants to Jaina shrines to provide for daily performance of elaborate *abhiṣeka*, ablution.

(iii) "Jainas worship a deity who is symbolically represented as a king. The Jina is a spiritual conqueror. He was born into a royal family as a prince. According to the traditional biographies of the Jinas. many of them were consecrated as kings in the rite of royal lustration (*rājyābhiṣeka*) before they renounced the world" (*infra*). Symbolism of god as king is reflected in the ritual cultures of Karnataka, and the conception of kingship finds its expression in Jaina ritual culture. "In Karnataka since early medieval times, kingship has been inextricably intertwined with the rite of *abhiṣeka*" [Cort : 2002 : 42-43].

(iv) Ronald Inden has rightly observed that "virtually all of the rites having to do with the making or remaking of a Hindu kingdom during the period of the Hindu kingdom's glory, the eighth of twelfth century, consisted of a more or less elaborate bathing ceremony either of the king or of an image of god... The rite of *abhiṣeka* was essential to remake daily the man as king.... Without the rite, he was an empty receptacle. After the rite, he was imbued with the luminous energy (*tejas*) of the deity" [Ronald Inden : 1990 : 234 & 236].

Bijjaṇa, the Kalacuri king, visited the Jaina shrine on the occasion of *Aṣṭānhika* festival.

Nandīśvara dvīpa is the eighth and last island situated in the middle of universe. Exactly in the centre of Nandīśvara dvīpa stands *Añjanaparvata*, surrounded by *Akṛtrima caityālayas* on all sides. Deities who belong to the Bhavanavāsi, Jyotiṣka, Vyantara and Vaimānikā, the four groups of celestial beings, worship the Jina *bimbas* enshrined in these *caityālayas*. Exclusively for this purpose, they visit the *caityālayas* thrice a year in the months of *Āṣāḍha*, Kārtīka and Phālguṇa, and the duration of worship is extended to eight days at

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

a stretch. Hence the nomenclature of '*Aṣṭānhika*' olim 'Nandīśvara *Aṣṭānhika*'. Since this period is considered very auspicious, Jaina householders visit *Jinamandiras* to observe vows and donate gifts. In brief, only Jaina laymen and women follow *Aṣṭānhika* ritual. King Bijjala, as a devoted votary, after participating in the ritual mentioned above, gave several endowments to mark the event of *Aṣṭānhika* holy day. It is worth pondering that instead of making an endowment only for *khaṇḍa-sphuṭita-Jīrṇoddhāra,* gift for repairing and white washing the temple, Bijjaḷa has specified that the donation should be made use of for observing the *Aṣṭānhika*, a festival of his faith.

This typical phraseology of *Jina-gandhodaka-pavitrīkṛta-gātra* occurs occasionally, but invariably, appropos of ardent Jaina laics. We do come across this usage only in a few Jaina inscriptions and Jaina poems. Out of about 3000 Jaina epigraphs in Karṇāṭaka, this phrase is used in eight charters while introducing *srāvaka* Jaina layman, and *upāsaki*, Jaina lay woman. Instead of quoting the text from those inscriptions, I would rather prefer to record the source of concerned epigraphs chronologically :

(i) MAR 1921, p. 18, C. E. 963, Kāḍalūru

(ii) SII, vol. XI-I, No. 52, C. E. 1007, Lakkuṇḍi (Gadag Dt.)

(iii) JISI, Iṅgaḷagi inscription of C. E. 1094 (Gulbarga Dt.)

(iv) EC. VII-i (BLR) Shimoga 97, C. E. 1112

(v) EC. VI (R) Kṛṣṇarājapeṭe 3, C. E. 1118 Hosahoḷalu (Mandya Dt.)

(vi) EC. II (R) Shravaṇabeḷagoḷa 176 (143), C. E. 1123 (Hassan Dt.)

(vii) EC. VII (R) Nāgamaṅgala 169. C. E. 1142, Kasalagere (Mandya Dt.)

(viii) EC. XII (BLR) Tipṭūru 93, C. E. 1174, Karaḍālu (Tumkur Dt.)

Bijjaḷadeva had the *alias* of Bijjaṇadevarasa, a nomen used more frequently in the Jaina records. Himself being a Jaina by faith, had chosen some Jaina men as his dependable officials. Among such *bona fide* subordinates Recaṇa *camūpa* was fidus Achates. Recaṇa *daṇḍādhipa* (1135-1225), field-Mārshal of the Kalacuri army and scion of Vāji family, related to the illustrious Dānacintāmaṇi Attimabble who commissioned 1501 Jaina temples including the magnificent Brahma Jinālaya at Lakkuṇḍi [SII. xi-i. No. 52. C. E. 1007]. Recaṇa, Bellona's bridegroom, bestowed his wisdom on Bijjaṇa, his overlord and inspired to usurp the Cālukya throne. Accordingly

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

history repeated and it was Bijjaṇa who turned the tables to cease the throne, and declare himself independent as the emperor of newly initiated Kalucuri monarchy. Recaṇa established Bijjaṇa on the throne and helped him secure prosperity of the seven constituent elements of a king, by his might, stratagem and secret consultations. Thus Recaṇa stretched his trunk-like strong arms so that Kalacurya-*Rājyalate*, the creeper of Kalacurya kingdom, could spread to flourish. [EC. VII-i (BLR) Shikaripura 197, C. E. 1180, Cikkamāgaḍi].

Recaṇa founded Jaina sanctuaries and monasteries at Lakkuṇḍi, Arasikere and Jinanāthapura, and patronized poet Ācaṇa to author Vardhamāna Purāṇa, a poem of 16 cantos in Kannaḍa language.

There are ample epigraphical, archaeological and literary evidences to show that Jainism was widespread during this epoch.

1. Rambhādevi, *ardhāṅga-lakṣmī* of Bijjaṇa, renovated the dilapidated Jaina temple at Māḷakavaṭe *olim* Mālaviṭige in the Mandubbe-30 *Kampaṇa* of Āṇandur-300 subdivision, in C. E. 1166. [Inscriptions from Solapur District, No. 17, C. E. 1166, Māḷakavaṭe (Maharashtra : Solapur Dt and Tk)]
2. She also endowed the Jaina temple at Kandalagaon in south Solapur Tk [ibid, No. 18, C. E. 1166].
3. Keśavadeva, who had the title of '*guṇa-nidhi*', 'treasure-trove of virtues', donated gold to the Jaina shrine called '*Balleya Jemayyana Basadi*' at Lakkuṇḍi in 1173 [SII. vol. XV. No. 119, C. E. 1173]
4. An inscription composed by Hiṭṭina Senabova, a bard who had the epithet of '*Anupama kavi Kālidāsa*', records the endowments of land etc., extended to the Jaina shrine at Cikka Handigoḷa, in C. E. 1174 [ibid., No. 128].
5. Kopparasa, Lord of Āḍakki and general of Rāyamurāri Sovideva, the Kalacuri king, made over several gifts to Cenna Pārśvadeva's *aṅgaboga, Aṣṭavidhārcane, Jīvadayā -Aṣṭami* and festival days of *Nandīśvara* in C. E. 1165 [Kalburgi Jilleya *Śāsanagaḷu*, Āḍaki No. 3, C. E. 1165].
6. The Five Hundred of Ayyāvaḷe granted gifts to perform *Aṣṭavidhārcane* in the Senior temple, also known as *Tīrthada Basadi*, dedicated to Goddess Padmāvatī Mahādevī of Āḍakki, important seat of Jainism, in the reign of Rāyamurāri Sovideva [ibid, No. 4. C. E. 1165].

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

7. When Rāyamurāri Sovideva was on the Kalacuri throne, Ādaki flourished as a great centre for Jaina activities. While he was administering from his residence at Modeganūr and Koppa, mahāmaṇḍaleśvara Ēcarasa and others donated land and other gifts to the temples of Pārśvadeva of Big temple and Ghaṭāntakidevī of *Tīrthada Basadi* of original congregation for performing *Aṣṭavidha-arcane, Jīvadayāṣṭami, Nandīśvaraparva* and for daily worship.

8. An incomplete inscription dated C. E. 1159, inscribed on the backside of the Vīrabhadrasvāmi image enshrined in the Vīrabhadradeva temple at Karaḍikal village (Raichur Dt, Lingasugūr Tk), of the Kalacuri period, provides information about Jaina Church.

9. Another charter, of the Kalacuris, from Nadiharaḷahaḷḷi, dated C. E. 1168, records that Arasigāvuṇḍi and Nāgagāvuṇḍa gifted land to the maintenance of Ṛṣbha Jinendra *caityālaya* and *dānaśāla* of Goṭṭagaḍi village [SII. Vol. XVIII. No. 180. C. E. 1168. Nadiharaḷahaḷḷi (Hāveri Dt, Rāṇibennūr Tk)].

10. Holarasa, son of Biṭṭarasa, a sun to the Lotuses of Sindakula, endowed the Guṇadabeḍaṅgi Jinālaya at Arasibīḍu *olim* Vikramapura (Bijāpur Dt, Hungunda Tk), in C. E. 1167 [SII. Vol. XV. No. 108]. This Jaina shrine was commissioned by Akkādevī, princess of the Cālukya dynasty who had the cognomen of *Guṇadabeḍangi* ('the beauty of virtues'), in C. E. 1046 [EI. Vol. XVII. No. C. E. 1946]

11. Kalidevaseṭṭi of Hānugal founded a Basadi dedicated to Caturviṃśati (=24) Tīrthaṅkaras at Mantagi (Hāveri Dt, Hānagal Tk), and entrusted it to Nāgacandra Bhaṭṭāraka, his preceptor.

12. Sāmanta Śaṅkara built a new Basadi at Cikka-Māgaḍi which was graced by the presence of Recaṇa-*camūpa*, minister and general of Bijjaṇa and his sons. *Kavaḍeya* Boppa, a subordinate, had accompained Recaṇa.

13. *Kavaḍeya* Boppa, minister of Recaṇa, was in intrepid warrior of the Kalacuris. Jaina shrines at Bandaṇikāpura, Baṭṭakere, Baṅkāpura, Beḷagoḷa Hānugal, Hūli, Koḷatūru, Kogaḷi, Kupaṇa, Lokkiguṇḍi, Mulgunda, Navilgunda, Puligere and other places were renovated and resurrected by Kavaḍeya Boppa.

Similar instances of installing, consecrating and commissioning of Jaina

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

images and places of prayer are not lacking. Maṅgalaveḍe, now in Mahārāṣtra (Sholapur Dt.) was a well-known Jaina seat and the royal house of the Kalacuris made it more sacred by founding new houses of worship dedicated Jina. Abbots of Mūlasaṃgha Desiga gaṇa were chief of the Mangalaveḍe diocese. Bijjaladeva, born at Iṅgaḷeśvara (Bijāpur Dt., Bāgevāḍi Tk), a nerve centre of Jaina faith, was brought up at the nearby Maṅgaḷaveḍe *olim* Maṅgaḷavāḍa, included in the Tarikaḍunāḍu division, and the early capital of the Kalacuri monarchy. The pontiffs of the Jaina monastery at Maṅgaḷaveḍe were the royal preceptors of the Kalacuri kings *ab initio to ad finem*. Hence the patriarchs of the Maṅgaḷavede Jaina cloister were privileged to the *biruda*, title of '*Maṅgaḷaveḍada Rāyarācārya*', 'the teachers of the kings of Maṅgaḷaveḍe'. Interestingly this epithet appears in the Bābānagar inscription. Ācārya Tribhuvanadeva, chief of the Maṅgaḷaveḍe Jaina monastery, was the preceptor of Bijjaṇarāya. It is noteworthy that some of the Kalacuri kings had Rāya as part of their names : Rāyamurāri, Bijjaḷarāya. Māṇikya Bhaṭṭāraka, successor disciple of Tribhuvanadeva, was the royal preceptor of Vīra Maiḷugi, younger brother of Bijjaḷa, and of Somanṛpa, son of Bijjaḷa.

Epitome : The religio-historical and socio-cultural significance of the Bābānagara epigraph needs no exaggeration. The Vīraśaiva and Jaina literary sources categorically affirm that Bijjaḷa was Jaina by faith. Inscriptional evidences also endorse the above account. The Bābānagara charter under discussion contains completely reliable record of the Jaina influence. It possesses phrases and references which hark back to the early phase of the Kalacuri monarchs. It describes the imperial policy for the propagation of the royal faith, especially the deeds of Bijjaṇa, the projenator of the dynasty's rule and, after a hiatus of a decade, refers to the reign of Somanṛpa. It was issued in C. E. 1167, according to (SII. Vol. XVIII) editor's computation. Unfortunately this unique lithic record is severely damaged at several places, and the lines between 65 and 69 in particular are completely wornout. However, the main portion and purport of the charter could be made out.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

GENEALOGY OF THE KALACURI DYNASTY

Bijjala-I (1057)

Kṛṣṇa *alias* Kannama (1067)

Jogama (1080-1118)

Permāḍideva (1118-1130)
(w. Nāgaladevi)

- Bijjaḷadeva (w. Ēcaladevi) (1130-65)
  - Rāyamurāri Sovideva (1165-75)
  - Mallikārjuna (1175-76)
  - Sankama (1176-80)
  - Āhavamalla (1180-83)
  - Singhaṇa (1183-84)
  - Siriyādevi (m. Cāvuṇḍarāya)
  - Younger daughter (m. Barmarasa)
- Rāja
- Maiḷugi (1165)

ABBREVIATIONS

ARSIE : Annual Report of South Indian Inscriptions
BLR : Benjamin Lewis Rice Edition
C. E. : Current Era
Dt : District
EC : Epigraphia Carnatika
EI : Epigraphia Indica
JISI : Jainism in South India and some Jaina Epigraphs by P. B. Desai
KI : Karnataka Inscriptions

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

MAR : Mysore Archaeological Annual Reports
(R) : (Revised)
SB : Śravaṇabeḷagola
SII : South Indian Inscriptions
Sk : Sanskrit
Tk : Taluka

BIBLIOGRAPHY

Cort, John E. : The Jina as king, In-*Vasantagauravam*, (ed) Jayandra Soni. Mumbai, 2002.

Desai, P. B. : *Jainism in South India* and Some Jaina Epigraphs, Solapur, 1957.

Gogi, Hanumakshi (ed) : *Kalburgi Jilleya Śāsanagaḷu*, Hubli, 1996.

Nagarajaiah, Hampa (ed) : 1. Jainism under the Kalacuris and the *Seunas* - In-*Jinamañjari*, Vol. 21, No-1, April 2000 (A bi-annual from USA & Canada)

2. *Koppaḷada Śāsanagaḷu*, Mysore, 1998.

3. *Jaina Corpus of Koppaḷa Inscriptions X-Rayed*, Bangalore, 1999.

Ramendra Nath Nandi : Religious Institutions and Cults in the Deccan, Delhi, 1973.

Ritti, S. H., and Ananda Kumbhar (eds) : Inscriptions from Solapur District, Dharwada, 1988.

Ronald Inden : Imagining India, Oxford-Blackwell, 1990.

■

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

VERSES RELATING TO *SVABHĀVAVĀDA* : A COLLECTION

RAMKRISHNA BHATTACHARYA

FOREWORD

The doctrine of *svabhāva* (lit. inherent nature) has been aptly called one of the "lost philosophies" of ancient India.[1] Prior to the systematization of several mutually exclusive philosophical schools, having *sūtra*-works and commentatorial traditions of their own, some rudimentary speculations concerning the origin of the world and of life had emerged by the time of the *Śvetāśvatara Upaniṣad* (c. sixth century BCE). There we read :

> **kālaḥ svabhāvo niyatir yadṛcchā**
> **bhūtāni yoniḥ puruṣa iti cintyam** |[2] (1.2)
>
> Whether Time, or inherent nature, or destiny, or accident, or the elements, or God is the (first) cause is to be considered.[3]

The word, *svabhāva,* occurs first in this Upaniṣad : no other major Upaniṣad (excepting the *Maitrī*, 5.1) — not to speak of the saṃhitā-s, Brāmaṇa-s and Āraṇyaka-s — contains it. Right from the *Śve. Up.* the doctrine came to be mentioned by name (but very seldom expounded) and continued to be noted and rejected through the *Mahābhārata,* Aśvaghoṣa's *Buddhacarita* (first century CE) down to the seventeenth century commentaries on the *Saṃkṣepa-Śārīraka* by Sarvajñātmā Muni (eleventh century CE).[4]

It is curious that not a single exponent of this doctrine is known, not a single *sūtra* or an authentic statement is to be found in the whole corpus of Sanskrit philosophical literature. All we have are a handful of verses, all anonymous, found scattered in brāhminical, Jain and Buddhist works of various kinds. There is no way to ascertain whether any verse has come down to us from some authentic *svabhāvavādin* source. A few verses, particularly the

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

kaḥ kaṇṭakasya, etc. (v. 6 below), are more oft-quoted than others. Most of the verses purporting to represent the basic idea seem to have been composed by its opponents when they are engaged in the exposition of the exponent's view (*pūrvapakṣa*). Critics held different, and even totally contradictory, views about this doctrine.

But more of that hereafter. At first, I propose to give all the verses I have been able to locate in various sources (with variants noted), followed by an English translation. The problems regarding the doctrine itself will be pointed out in the Afterword. Further elaboration will be made on some other occasion.

VERSES

1. astīti kecit paralokamāhurmokṣisya
   yogaṁ na tu varṇayanti |
   agneryathā hyauṣṇyamapāṃ dravatvaṁ
   tadvat pravṛttau prakṛtiṁ vadanti ||
   BC, 9. 57, p. 102 (Text)

2. kecit svabhāvāditi varṇayanti
   śubhāśubhaṁ caiva bhavābhavau ca |
   svābhāvikaṁ sarvamidaṁ ca
   yasmādato'pi mogho bhavati prayatnaḥ ||
   BC, 9.58, p. 102 (Text)

3. yadindriyāṇāṁ niyataḥ pracāraḥ
   priyāpriyatvaṁ viṣayeṣu caiva |
   saṁyujyate yajjarayārtibhiśca
   kastatra yatno nanu sa svabhāvaḥ ||
   BC, 9. 59, p. 102 (Text)

4. adbhirhutāśaḥ śamamabhyupaiti
   tejāṁsi cāpo gamayanti śoṣam |
   bhinnāni bhūtāni śarīrasaṁsthānyai-
   kyaṁ ca gatvā jagadudvahanti ||
   BC, 9.60, p. 103 (Text)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

5. yatpāṇipādodarapṛṣṭhamūrdhṇāṁ
nivartate garbhagatasya bhāvaḥ |
yadātmanastasya ca tena yogaḥ
svābhāvikaṁ tat kathayanti tajjñāḥ ||

BC, 9. 61, p. 103 (Text)

6. kaḥ kaṇṭakasya prakaroti taikṣṇyaṁ
vicitrabhāvaṁ mṛga-pakṣiṇāṁ vā |
svabhāvataḥ sarvamidaṁ pravṛttaṁ na
kāmakāro'sti kutaḥ prayatnaḥ ||

BC, 9. 62, p. 103 (Text); Comm. on **DNC**, p. 191; **LTN** v. 21, f. 22a (kaṇṭakānāṁ ... vicitratāṁ ... kāmacāro);

ĀSVṛ, on **sū**. 3, p. 12. 10-11 (kaṇṭakānāṁ ... kāmacāro);

TRD, p. 13. 7-10 (kaṇṭakānāṁ ... ca ... kāmacāro);

Cūrṇī, on **SKS**, 1. 17, p. 29. 14 (first hemistich only. kaṇṭakānāṁ)

6a. kaḥ kaṇṭakānāṁ prakaroti taikṣṇyaṁ vicitrabhāvāṁ
mṛga-pakṣiṇāṁ ca |
mādhuryaṁ ikṣoḥ kaṭutāṁ ca nimbe svabhāvataḥ
sarvamidaṁ pravṛttaṁ ||

SVi on **BS**, 1.7, p. 9; Comm. on **PVS**, quoted by Kulkarni, p. 116 n 21 (first hemistich only);

NiS on **SS**, 1.11. p. 340 (citraṁ vicitraṁ mṛgapakṣiṇāṁca ... kaṭutā marīce); **CRS**, 8. 60, p. 66 (vaicitryaṁ ... kaṭutā ... ca siddhaṁ); in some other texts; ... iksau ... ca [hi]

... prasiddhaṁ | hi siddhaṁ|; prapannaṁ) (**CNTT**, vol. I. pt. II, 8.118, p. 221; ibid. vol. II. pt. II, vi 226, p. 145); **SRBh**, v. 17, p. 84 (nimnonnataṁ vakṣyati ko jalānāṁ ... hi siddhaṁ) v. 1. nīcoccaṁ ... tīkṣṇatāṁ (ibid.); **Cūrṇī** on **SKS**, 1.1.17, p.29 (first hemistich only)

6b. kaṇṭakasya ca tīkṣṇatvaṁ
mayūrasya vicitratā |
varṇāśca tāmracūḍāṇāṁ
svabhāvena bhavanti hi ||

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

SKSVṛ on 1.1.12, p. 14.22;

Cūrṇī on **SKS**, 1.1.12, p. 26.24

(ca citratā ... paurṇāśca nīlatā "mvrāṇāṁ); v.1. paurṇāśva nīlatā "mṛgāṇāṁ ... parṇānāṁ nīlatā svacchā ... (ibid., n.11)

6c. ko karai kaṁṭayāṇaṁ tikkhattaṁ

miyavihaṁgamādīṇaṁ |

vivihattaṁ tu sahāo

idi savvaṁpi ya sahāotti ||

(kaḥ karoti kaṇṭakāṇāṁ tīkṣṇatvaṁ

mṛgavihaṁgamādīnāṁ |

vividhatvaṁ tu svabhāva iti

sarvamapi ca svabhāva iti ||

GS, Karmakāṇḍa (uttarārdha), v. 883, p. 1066 (Sankrit version on p. 1067)

Cf. **PV**, v. 182 cd, p.54; **NS**, 4.1.22 and **MVṛ** on **SK**, v. 38, p. 151; Śaṅkara's comm. on **Br. Up-**, 4.3.6, p. 884

7. badaryāḥ kaṇṭakastīkṣṇa ṛjurekaśca kuṁcitaḥ |

phalaṁ ca vartulaṁ tasyā vada kena vinirmitaṁ ||

LTN, v. 22, f. 22a; **TRD**, p. 13. 11-12.

8. agniruṣṇo jalaṁ śītaṁ samasparśastathānīlaḥ |

kenedaṁ citritaṁ tasmāt svabhāvāt tadvyavasthitiḥ ||

KB, on **NK**, 1.5, p. 10; **NKP**, on **NK**, 1.5, p. 19 (vahṇi ... racitaṁ); **SDS**, Ch. 1, p. 13. 107-08, Śaṅ. Comm. on **NK**, 1.5, p.20 (vahṇi ...) (attributes the verse to Diṅnāga). See also No. 14; **SSS**, Ch. 2, v.2. p.7 (agnair auṣṇyam apāṁ śaityaṁ kokile madhurasvaraḥ | ityādyekaprakāraḥ syāt svabhāvo nāparaḥ kvacit ||)

Cf. No. 1 above.

9. kaḥ padmanāladalakesarakarṇikānāṁ

saṁsthānavarṇaracanamṛdutādihetuḥ |

patrāṇi citrayati ko'tra patatriṇāṁ vā

svābhāvikaṁ jagadidaṁ niyataṁ tathaiva ||

JM, 23.17, p. 152.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

10. yena śuklīkṛtā haṁsāḥ śukāśca haritīkṛtaḥ

mayūrāścitritā yena sa no vṛttiṁ vidhāsyati ||

SSŚ on **SK**, v. 27, p. 36; on v. 61, p. 74; **SKBh** on **SK**, v. 61, p. 48 (... mayūrāḥ kena citritāḥ / svabhāvenaiveti iti); **MVṛ** on **SK**, v. 61, p. 167

Note : SSŚ contains a different version of this verse (on *SK*, v.27, p.26); "What produces the white colour of the haṃsas, the green colour of the parrots, and the variegated colour of the peacocks, *it is from that I too am created.*" (emphasis added). (See S.S.S. Sastri, p. 36). Not having access to N.A. Sastri's Sanskrit restoration (Tirupati, 1944) of this commentary I am unable to say anything more.

11. kenāñjitāni nayanāni mṛgāṅgānānāṁ ko'vākaroti

ruciräṅgaruhān mayūrān |

kaścotpaleṣu dalasannicayaṁ karoti ko vā karoti

vinayaṁ kulajeṣu puṁsu ||

Comm. on *DNC*, p. 222; *ĀSVṛ*, on *Sū*.3, p. 12. 12-13 (ko'laṅkaroti...dadhāti (for karoti in *d*) ... puṁssu)

cf. No. 13 below

12. svabhāvataḥ pravṛttānāṁ nivṛttānāṁ svabhāvataḥ |

nāhaṁ karteti bhāvānāṁ yaḥ paśyati sa paśyati ||

Comm. on *DNC*, p. 226; *ĀSVṛ*, on *Sū*. 3, p. 12. 11-12 (... bhūtānāṁ...)

13. ko cittei nayūraṁ gaiṁ ca ko kuṇai rāyahaṁsāṇaṁ |

ko kubalayaṇ gaṁdhaṁ vinayaṁ ca kulappasūyāṇāṁ ||

Sukhabodhā-Laghuvṛtti to Uttarādhyayana Sūtra (Agaḍadatta, v. 75) (Quoted in Kulkarni, p. 14 n 13).

Cf. No. 11 above.

14. nityasattvā bhavantyanye nityāsattvāśca kecana |

vicitrā kecidityatra tatsvabhāvo niyāmakaḥ ||

KB on *NK*, 1.5, p. 9; *NKP* on *NK*, 1.5, p. 19; Śaṅ. Comm. on *NK*, 1.5, p. 20 (...bhavantyeke...) (attributes the verse to Diṅnāga). See also No. 8 above.

15. sarvahetunirāśaṁsaṁ bhāvānāṁ janma varṇyate |

svabhāvavādiviste hi nāhuḥ svamapi kāraṇaṁ ||

TS, Ch. 4, v. 110, p. 78; Comm. on *GV*, 2. 25 (1643), p. 132.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

16. rājīvakesarādīnāṁ vaicitryaṁ kaḥ karoti hi |
mayūracandrakādirvā vicitraḥ kena nirmitaḥ ||
TS, Ch. 4, v. III, p. 79; Comm. on *GV*, 2.25 (1643), p. 132 (...kaṇṭakādīnāṁ ... mayūracandrikā...) See Kulkarni, p. 13 n 10 and p. 20.

17. yathaiva kaṇṭakādīnāṁ taikṣṇyādikaṁ hetukaṁ |
kādācitkatayā tadvad duḥkhādīnāmahetutā ||
TS, Ch. 4, vi.112, p. 79; Comm. on *GV*, 2.25 (1643), p. 132 (kādācitkaṁ yadatrāsti niḥśeṣaṁ tadahetukaṁ |
yathā kaṇṭakataikṣṇyādi tathā caite sukhādayaḥ ||
Cf. No. 6 above.

18. na svabhāvātirekeṇa garbhabālaśubhādikaṁ |
yat kiñcijjāyate loke tadasau kāraṇaṁ kila ||
SVS, 2.169, p. 46.

19. sarvabhāvāḥ svabhāvena svasvanhāve tathā tathā |
varttante'tha nivarttante kāmacāra-parāṅmukhāḥ ||
SVS, 2.170, p. 47.

20. na vineha svabhāvena mudgapaktirapīṣyate |
tathākālādibhāve'pi nāśvamāṣasya sā yataḥ ||
SVS, 2.171, p.47.

21. atatsvabhāvāt tadbhāve'tiprasaṁgo'nivāritaḥ |
tulye tatra mṛdaḥ kuṁbho na paṭādītyayuktimat ||
SVS, 2.172, p. 47.

22. śikhinas citrayet ko vā kokilān
kaḥ prakūjayet |
svabhāvavyatirekeṇa vidyate
nātra kāraṇaṁ ||
SSS, Ch. 1, v. 5, p. 5.

23. yathoṣṇatārkānalayośca śītatā
vidhau drutiḥ ke kaṭhinatvamaśmani |
maruccalo bhūracalā svabhāvato yato
vicitrā vata vastuśaktayaḥ ||
Siddhānta-śiromaṇi, Golādhyāya, v. 5, p. 344.
Cf. *Siddhānta-śekhara*, 15. 21.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

TRANSLATIONS

1. Some say there is a future life but do not explain the means of liberation. They teach that there is an essential force of nature (*prakṛti*) at work in the continuance of activity, like the essential heat of fire and the essential liquidity of water.

   (Trans. E.H. Johnston)

2. Some explain that good and evil and existence and non-existence originate by natural development (*svabhāva*); and since all this world originates by natural development, again therefore effort is vain.

   (Do)

3. That the action of each sense is limited to its own class of object, that the qualities of being agreeable or disagreeable is to be found in the objects of the senses, and we are affected by old age and afflictions, in all that what room is there for effort ? Is it not purely a natural development ?

   (Do)

4. The oblation-devouring fire is stilled by water, and the flames cause water to dry up. The elements, separate by nature, group themselves together into bodies and coalescing constitute the world.

   (Do)

5. That, when the individual enters the womb, he develops hands, feet, belly, back and head, and that his soul unites with that body, all this the doctrine of this school attributes to natural development.

   (Do)

6. Who fashions the sharpness of the thorn or the varied nature of beast and bird ? All this takes place by natural development. There is no such thing in this respect as action of our own will, *a fortiori* no possibility of effort.

   (Do)

6a. Who fashions the sharpness of the thorns and the varied nature of beasts and birds ? Who fashions the sugarcane sweet and the margosa bitter ? All this takes place by matural development.

   (Trans. mine)

6b. The sharpness of the thorn, the variety of the peacock and the colour of the cocks are (due to) natural development.

   (Do)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

6c. Who makes the sharpness of the thorns and the variety of the animals, birds etc. ? (It is) natural development (that does so), all is natural development.

(Do)

7. Of the many thorns of a jujube tree, one is sharp, another is straight, yet another is crooked. But its fruit is round. Say, who has made all this ?

8. The fire is hot, the water cold, refreshing and cool the breeze of morn;
By whom came this variety ? From their own nature was it born.

(Trans. E. B. Cowell)

(The verse in *SSS* : "The heat of fire, the cold of water, the sweet sound of the cuckoos, and such other things happen to be (due to) the invariable nature (of those things), and (they) are not anything else."

(Trans. M. Rangacarya)

9. What is the cause of the shape, the colour, the arrangement, the softness and so on of the stalks, the petals, the filaments and the pericarps of the lotuses ? Who diversifies the feathers of the birds in this world ? In just the same manner this whole universe is the product of the work of essential and inherent properties, to be sure.

(Trans. J. S. Speyer)

10. That which made the swans white and the parrots green, and coloured the peacock will provide for us.

(Trans. mine)

11. Who embellishes the eyes of the female deers, who decorates the bright plumes of the peacocks, who arranges the petals in the lotuses, and who provides modesty (lit. good conduct) to the nobly-born man ?

(Do)

12. All those that have come forth are due to natural development; they cease to exist due to natural development. He who sees himself not as the agent of things sees (rightly).

(Do)

13. Who colours the peacock, who provides the swans with (their) gait, who (provides) scent to the lotuses and modesty (lit. good conduct) to the nobly-born ladies ?

(Do)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

14. Certain objects exist forever, some objects never exist, some others are varied. Here natural development is the determinant.

    (Do)

15. The propounders of the doctrine of natural development describe the origination of things as being independent of all causes. They do not declare even the thing itself to be its own cause.

    (Trans. Ganganatha Jha)

16. Who makes the diversity in the lotus and its filaments, etc. ? By whom, too, have the variegated wings of the peacock and such things been created ?

    (DO)

17. Just as sharpness and other properties of the thorn and other things must be regarded as without cause, on the ground of their appearing at certain times only, so also must pain and other (internal) matters be regarded as without cause.

    (Do)

18. Without inherent nature, there is no conception,. boyhood and (the understanding of) what is beneficial, etc. (i. e., manhood). It (*sc.* inherent nature) is the cause of whatever is born in this world.

    (Trans. mine)

19. All entities exist in their own being and cease to exist due to their inherent nature, irrespective of (free) will.

    (Do)

20. Without this inherent nature even *mudga* (a kind of bean) cannot be cooked, just as notwithstanding the presence of (all other necessary elements like) time, etc. *aśvamāṣa* (?) is not (cooked).

    (Do)

21. Acceptance of an effect even in the absence of inherent nature (as the cause) makes way for an undesired conclusion. Then it will not be reasonable to say that the pot is made of earth, (but) not the cloth.

    (Do)

22. Who colours wonderfully the peacocks, or who makes the cuckoos coo so well ? There is in respect of these (things) no cause other than nature.

    (Do)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

23. As heat is an inherent property of the Sun and of Fire, as cold of the Moon, fluidity of water, and heaviness of stones, and as the Air is volatile, as the earth is naturally immovable. For oh ! the properties existing in things are wonderful.

(Trans. Lancelot Wilkinson)

AFTERWORD

It is evident from the above verses that the Alpha and the Omega of the doctrine of *svabhāva* may be encapsulated in three words : *nirīśvaratā* (atheism), *ākasmikatva* (accidentalism) and *akriyā* (inactivism). Pseudo-Śaṅkara, the commentator on the *Śv. Up.*, and some other writers (both brahminical and Jain) distinguish *svabhāva* from *yadṛcchā*,[5] but some others (more particularly the Buddhists, Naiyāyika-s and some other Vedāntins) treat *svabhāva* as equivalent to *yadṛcchā*,[6] Thus, *svabhāva* could mean both causality inherent in every phenomenon (although not the one imposed from outside by any agency such as God, a doctrine in contrast called *parabhāva* in the *Mahābhārata*, Śāntiparvan, 172.10)[7] as well as chance. At the present state of our knowledge we have no way to solve this crux.

Another crux lies in ascertaining the relation of *svabhāvavāda* to the Cārvāka/ Lokāyata system of philosoply. We read of *svabhāva* and *bhūtāni* as two different and apparently divergent doctrines in the *Śv. Up.*, 1. 2. The proto-materialists of India (i. e., the pre-Cārvāka philosophers referred to as *ucchedavādins* by the early Buddhists, *tajjīva-taccharīravādins* by the Jains and *bhūtacintaka*-s by a redactor of the *Mahābhārata*) spoke in terms of *five* elements,[8] while the Cārvāka-s admitted only *four* (earth, air, fire and water, sky excluded).[9] In any case, we do not hear of the name of Cārvāka before the eighth century C.E.[10] The word, *lokāyata* in the Buddhist works means nothing but *vitaṇḍasattham*, *vitaṇḍāśāstra*, the science of disputation.[11] But there were materialists of other kinds before them, right from the time of the *Chāndogya Upaniṣad* (in which the doctrine is associated with the *asura*-s, demons).[12]

Thus the two doctrines, those of *svabhāva* and the Cārvāka / Lokāyata, must have originated quite independent of each other but, at some juncture (unfortunately we do not know precisely when), they may have coalesced. The Lokāyatika-s may have incorporated the doctrine of inherent nature in their system. This is suggested by the anonymous commentary on the *SK* available only in the Chinese translation by Paramārtha and more explicitly by Utpalabhaṭṭa in *SVi* (on *BS*, 1.7) as also by the anonymous *Cūrṇī* on *SKS*.[13]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Haribhadra and Śāntarakṣita, on the other hand, seem to be unaware of any connection between the two doctrines. They refute both the views separately, taking each in turn.[14] Candrakīrti (sixth century C.E.), however, seems to hint at some sort of relation between the two doctrines.[15]

Some later writers, such as Sāyaṇa-mādhava (Vidyāraṇya) and Nīlakaṇṭha, take the two doctrines to be almost synonymous, or at least, closely related.[16] Many a modern scholar, whether or not agreeing on what *svabhāva* stands for — causality or accident — follow them in this regard.

The basic problem in accepting such an identification is that there is no way of knowing whether the Cārvāka-s were *kriyāvādin*-s (activists) or not. If Somadevasūri (tenth century CE) is to be believed, they were proponents of activism as opposed to fatalism.[17] Then, of course, the view of Vidyāraṇya and some later Vedāntins (that the Indian materialists were *svabhāvavādins*) is to be rejected.[18] An activist cannot be an accidentalist at the same time.[19]

Again, at the present stage of our knowledge, it is not possible to offer any solution to this crux either.

NOTES AND REFERENCES

1. H. M. Randle, *Indian Logic in the Early Schools*, London : Oxford University Press, 1930, p. 16 n3.
2. V. P. Limaye and R. D. Vadekar (ed.), *Eighteen Principal Upaniṣads*, Vol. 1, Poona : Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala, 1958, p. 283.
3. Other translators like Hume and Radhakrishnan interpret the words, *yoni* and *puruṣa*, differently. I have preferred to follow Pseudo-Śaṅkara's commentary.
4. *The Mahābhārata (Mbh)*, Śāntiparvan, Critical Edition, ed. S. K. Belvalkar, Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1966, 229. 3-19; *Buddhacarita (BC)*, 57 cd-62; Commentaries by Agnicit Puruṣottama, Madhusūdana Sarasvatī and Rāmatīrtha on *Saṃkṣepa-Śārīraka* (SŚ), 1.528.
5. Pseudo-Śaṅkara's Commentary on *Śv. Up.* 1.2; Śaṅkarānanda on above; Amalānanda, *Vedāntakalpataru* on *Brahmasūtra*, 2.1.33; Ānandagiri on Śaṅkara's Comm. on the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 4.3.6; Śīlāṅka, *ĀSVṚ*, on *sūtra* 3, p. 12; Guṇaratna, TRD, pp. 13-15.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

6. *BC* (see n4); Dharmakīrti, *PV*, vv. 182 cd-183a, p. 64; Śāntarakṣita, *TS*, Ch. 4, vv. 110-12, pp. 79-80; *Nyāyasūtra (NS)*, 4.1.22; Nṛsiṃha Āśrama and Madhusūdana Sarasvatī on *SŚ*, 1. 528.

7. I am indebted to Dr. Nicholas Sutton for drawing my attention to the word, *parabhāva*. It must have been coined by the redactor of this chapter as an antonym of *svabhāva*. The use of the word in this sense appears to be unique. Monier Monier-Williams does not record it in his *A Sanskrit-English Dictionary* although other meanings are noted (S.V., 1899 ed; p. 587 col.1)

8. *Sāmaññaphalasuttam, Dīghanikāya*, Patna : Pali Publication Board, 1958, Part 1, pp. 48-49; *SKSVṛ* on 2.2.9, pp. 185-87; *Mbh*. 12. 224. 50d and 14. 48. 24d.

9. Cf. the oft-quoted Cārvāka-*sūtra* :

   pṛthivyāpastejovāyur iti tattvāni,

   "Earth, water, fire and air are the (only) principles." For sources see Mamoru Namai, "A Survey of Bārhaspatya Philosophy", *Indological Review* (Kyoto), No. 2, 1976, pp. 38-39 and nnll-12. To those we may add : Prabhācandra, *Prameyakamala-mārtaṇḍa*, Mumbai : Nirnay Sagar Press, 1941, p. 116; Yāmuna, *Siddhitraya*, Tirupati, 1942, pp. 13, 17; Vādidevasūri, *Syādvādaratnākara*, Delhi : Bhartiya Book Corporation, 1988, p. 1075, 1086; Vidyānandin, *Tattvārtha-śloka-vārttika*, Mumbai : Nirnay Sagar Press, 1918, pp. 26-28; Siddharṣi, *Upamitibhava-prapañca-kathā*, Calcutta : The Asiatic Society, 1901-14, p. 668 and Haribhadra, *LTN*, on 2.3, p. 24a.

10. The name Cārvāka, as a synonym for Lokāyata, is first encountered in Haribhadra's *Saḍdarsana-Samuccaya*, v. 85d and Kamalaśila's *Pañjikā* on *TS*, v. 1885, pp. 639, 649.

11. See my article, "The Significance of Lokāyata in Pāli", *Journal of the Department of Pāli*, University of Calcutta, Vol.10, 2000, pp. 39-46.

12. *Chāndogya Upaniṣad*, 8. 7-9, See also *Bṛhadāraṇyaka Up*., 2.4.12 (= 4, 5.13) as well as *Taittirīya Up*., 2.1.1, 2.2.1, 2.3.1 and *Chāndogya Up*., 5.1.7 : The word, *avaidika* occurs in the *Maitrī Up*., 7.10 (unique in the Upaniṣads) to refer to all those who denied the authority of the Vedas. See also ibid., 7.9 and S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. 1, Delhi : Oxford University Press, 1989 (first pub. 1940), pp. 277-278.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

13. See Verse No. 10 above. It is introduced with the sentence : "The Laukāyatika-s speak of *svabhāva* as the cause of the world"; *SSŚ*, p. 36 ("This verse is found in the work of the Lokāyatika-s.", on *SK*, v. 27); *Cūrṇī* on *SKS*, 1.1.17, p. 29 (introduces *kaḥ kaṇṭakānām*, etc.) with "as of the Lokāyatika-s").

14. See my article, "Haribhadra's Views on *Svabhāvavāda* and the Lokāyata", *Jain Journal*, Vol. XXXVI, No.1, July 2001, pp. 46-52. Śāntarakṣita refutes the doctrines of *svabhāva* and Lokāyata in *TS*, Chs. 4 and 22 respectively.

15. Candrakīrti, *Madhyamakāvatāra*, before and after v. 100, summarized by A. K. Warder, *Outlines of Indian Philosophy*, Delhi : MLBD, 1971, p. 35.

16. *SDS*, Ch. 1, p. 11; Vidyāraṇya, *Vivaraṇa-prameyasaṁgraha*, Benares : E. J. Lazarus and Co., 1893, p. 210; Nīlakaṇṭha on the *Mbh.* (Vulgate ed.), Āranyakaparvan, 32.13, 32.32.

17. Somadevasūri, *Yaśastilaka-campū*, Mumbai : Nirnay Sagar Press, 1903, Āśvāsa 3, pp. 379-82.

18. For Vidyāraṇya and Nīlakaṇṭha, see n16; Agnicit Puruṣottama, Nṛsiṁha Āśrama and Rāmatīrtha identify *svabhāva* with the Cārvāka in their commentaries on *SŚ*, 1.528. Ānandagiri in his sub-commentary on Śaṅkara's *Bṛhadāraṇyakabhāṣya* (4.3.6) refers to the Lokāyata and *dehātmavāda* although Śaṅkara speaks of the *svabhāvavādin*-s only (Poona : Aṇandashram, 1914, pp. 552, 554). Some non-Vedāntins, too, equate the two doctrines, See, e.g., Śīlāṅka, *SKSVṛ*, on 1.1.12, p. 14; Cakrapāṇidatta on the *Caraka-saṃhitā*, Sūtrasthāna, 11.6, Varanasi : Chaukhambha Sanskrit Saṁsthan, 1984, p. 68 and Varadarāja, *KB* on *NK*, 1.5; p. 9.

19. Keith Campbell has characterized materialism on the basis of three principles, viz.;

    (1) "Everything that is, is material".

    (2) "Everything that can be explained can be explained on the basis of laws involving only the antecedent physical conditions."

    (3) "There is a cause of every event."

    ("Materialism" in : Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosohy*, New York : Macmillan Publishing Co. & Free Press, 1972 reprint, Vol. 5, p. 179)

If *svabhāvavāda*=accidentalism, can it then be admitted as materialistic at all ?

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ABBREVIATIONS AND BIBLIOGRAPHY

Ānandagiri Comm. on Śaṅkara's Comm. on *Br. Up*. Ed. K. S. Agasche. Poona : Anandaashrama, 1914.

ĀSVṛ *Ācārāṅgasūtravṛtti* by Śīlāṅka, *Ācārāṅgasūtram* and *Sūtrakṛtāṅgasūtram* with the *Niryukti* of Ācārya Bhadrabāhu Svāmī and the commentary-of Śīlāṅkācārya. Re-ed. Muni Jambūvijayaji, Delhi : MLBD Indological Trust, 1978.

BC *Aśvaghoṣa's Buddhacarita*. Ed. and trans, E. H. Johnston. Delhi : MLBD, 1978 (first pub. 1936).

BṛS Varāhamihirācārya. *Bṛihat Saṁhitā*. Ed.

Avadhavihari Tripathi. Varanasi : Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya, 1968 (with Bhaṭṭotpala's [*Saṃhitā*] *Vivṛti*.

Br. Up. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Gorakhpur : Gita Press, 2014 Samvat.

CNTT *Cāṇakya-Nīti-Text Tradition*. Ed. Ludwik Sternbach, Vol. I, Part II, Hoshiarpur : VVRI, 1964. Vol. II, Part II (Ur-Text) 1967).

CRS *Cāṇakyarājanītiśāstram* (A Tibetan Text with Sanskrit Parallels). Ed. Suniti Kumar Pathak. Santiniketan : Visva-Bharati, 1959.

Cūrṇī Anon. *Sūyagandagasuttam*. Ed. Muni Shri Punyavijayaji. Ahmedabad - Varanasi : Prakrit Text Society, 1975.

DNC *Dvādaśāraṁ Nayacakram* by Mallavādisūri, Comm. by Siṁhasūri. Ed. Muni Jambuvijayaji. Bhavnagar : Jain Atmanand Sabha, 1966.

GS *Gommaṭasāra*. Ed. Gadadharlal Jain, Nyāyatīrtha and Srilal Jain Kāvyatīrtha, Calcutta (?) : Jaina-Sidhāntaprakāśinī-Saṁsthā, n.d.

GV *Gaṇadharavāda* by Jinabhadragaṇi. Comm. by Maladhāri Hemacandra. Ed. Muni Ratnaprabha Vijaya, Ahmedabad : Sri Jaina Grantha Prakasaka Sabha, 1942.

JM *Jātaka-Mālā* by Āryaśūra. Ed. P. L. Vaidya. Mithila : The Mithila Institute, 1959.

Trans. J. S. Speyer. Delhi : MLBD, 1982 (first pub. 1895).

KB *The Kusumāñjali-bodhanī* of Varadarāja Miśra. Ed. Gopinath Kaviraj. Allahabad, 1922.

Kulkarni V. M. Kulkarni, "Svabhāvavāda (Naturalism) : A Study", *Sri Mahavīra Jaina Vidyālaya Suvarna Mahotsava Grantha* : Ed. A. M. Upadhye *et al*. Bombay, 1968.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

LTN *Śrī Lokatattvanirṇayagranthaḥ* by Haribhadra. Amadāvāda (Ahmedabad) : Sri Hamsavijayaji Jaina Free Library, 1978 Vikrama Saṁvat.

MVṛ *Sāṁkhyakārikā* with *Māṭharavṛtti*. Ed. Svami Divakarananda. Mandirbajar (West Bengal) : Jagannath Barman, 1968.

NK *Nyāyakusumāñjali* by Udayanācārya. Ed. Srimohan Bhattacharya. Kolkata : West Bengal State Book Board, 1995.

NKP *Nyāya-kusumāñjali-prakāśa* by Varddhamānopādhyāya. Ed. Laxman Shastri Dravid. Benares : Chowkhamba Sanskrit Book Depot, 1912.

NS *Nyāyasūtra. Die Nyāyasūtra's*. Ed. Walter Ruben. Leipzig : Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, 1928.

NiS *Nivandha-saṅgraha* by Dalhaṇa on *SS*. Ed. J. T. Acharya. Varanasi : Chowkhambha Orientalia, 1980

Pseudo-Śaṅkara Comm. on the *Śv. Up*. Ed. Durgācaraṇa Sāṁkhyavedāntatīrtha. Cal : Deva Sahitya Kutira, 1361 B. S. (1st published 1338 B. S.)

PV *Pramāṇa-vārttikam* by Dharmakīrti. Ed. Swami Dwarikdas Shastri. Varanasi : Bauddha Bharati, 1968.

PVS *Praśna-vyākaraṇa-sūtra*. See Kulkarni.

Śaṅ. Śaṅkaramiśra's Comm. on *NK*. Ed. Narendrachandra Vedāntatīrtha. Calcutta : University of Calcutta, 1964 (in two parts).

SDS *Sarva-darśana-saṃgraha* by Sāyaṇa-Mādhava. Ed. Vasudev Shastri Abhyankar. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1978. Trans. E. B. Cowell and A. E. Gough. Ed. K. L. Joshi.
Ahmedabad-Delhi : Parimal Publications, 1981.

SK *Sāṁkhya-kārikā* by Īśvarakṛṣṇa. See *MVṛ*.

SKBh *Sāṁkhya-kārikā-bhāṣya* by Gauḍapāda. Ed. Jivananda Vidyasagar Bhattacharya. Kolkata, 1892.

SKSVṛ *Sūtrakṛtāṅgasūtravṛtti* by Śīlāṅka. See *ĀSVṛ*.

SRBh *Subhāṣita-ratna-bhāṇḍāgāra*. Ed. Narayan Ram Acharya. Bombay : Nirnay Sagar Press, 1952.

SŚ *Saṁkṣepa-śārīraka* by Sarvajñātmā Muni. With the Comm. by Nṛsiṁha Āśrama. Ed. Surya Narayan Sukla. Benares-Allahabad : Government Sanskrit Library, 1937.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Saṁkṣepa śārīraka with glosses by Agnicit Puruṣottama and by Rāmatīrtha. Ed. Ranganath Sastri, Poona Anandasrama, 1918.

Saṁkṣepa-śārīraka with a gloss by Madhusūdana Sarasvatī. Ed. Bhau Sastri Vajhe. Benares : Chowkhamba, 1924.

SS *Suśruta-saṁhitā*. See *Nis*.

SSŚ *Suvarṇa-saptati-śāstra*. An anonymous Comm. on *SK*. Trans. into Chinese by Paramārtha. Rendered into French by M. Takakusu and from French into English by S. S. Suryanarayana Sastri. Madras, 1933.

SSS *Sarva-siddhāntasaṁgraha*. Ed. and trans. M. Rangacarya, Madras. 1907.

SVS *Śāstra-vārtā-samuccaya* by Haribhadra. Ed. Krishnakumara Dixit. Ahmedabad : L. D. Institute of Indology, 1969.

SVi *Saṁhitā-vivṛti* by Utpalabhaṭṭa (Bhaṭṭotpala). See *BṛS*.

Siddhānta-śekhara by Śrīpati with Makki Bhaṭṭa's commentary. Ed. Babuaji Misra. Calcutta : University of Calcutta, 1932.

Siddhānta-śiromaṇi by Bhāskarācārya. Ed. Muralidhara Chaturvedi. Varanasi : Sampurnanand Saṁskrita Vishvavidyalaya, 1981. Trans. Lancelot Wilkinson (revised ed. Vapudeva Sastri),

Calcutta, 1861.

TRD *Tarka-rahasya-dīpikā*, by Guṇaratna. Ed. Luigi Suali. Calcutta : the Asiatic Society, 1914.

TS *Tattva-saṅgraha* by Śāntarakṣita with Pañjikā by Kamalaśīla. Ed. Dvarikdas Sastri. Varanasi : Bauddha Bharati, 1968, 1981.

■

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

SARASVATĪKAṆṬHĀBHARAṆA — THE *MAGNUM OPUS* OF SANSKRIT GRAMMAR

NARAYAN PRASAD

1. Introduction - Importance of Pāṇini

The *Aṣṭādhyāyī* of Pāṇini (5th century B. C.) is the most refined and sophisticated grammar of all the ancient and modern languages of the world.[1-5] Accepting its importance even the Western scholars have called it in express terms 'one of the greatest monuments of human intelligence'[6], 'a wonderful specimen of human intelligence'[7], 'a notable manifestation of human intelligence'[8], 'one of the greatest productions of the human mind'[9] and 'an important invention of human intelligence'.[10-11] The algebraic formulation[12] of Pāṇini's rules was not appreciated by the first Western scholars. They regarded the work as abstruse[13], ambiguous and in the highest degree obscure[14] or artificial[15]; its each aphorism more dark and mystic than the darkest and most mystical of oracles[16], pregnant with endless progeny of interpretations and commentaries sometimes as obscure as the original[17]; a system with a network of mysticism[18]; and the order of the Sūtras as illogical and impracticable for any one to learn Sanskrit by its means.[19] But the Western critique was muted and eventually turned into praise when modern schools of linguistics developed sophisticated notation systems of their own.[20-28] Today some scholars go upto the extent of saying that **'the Aṣṭādhyāyī is not a Sanskrit grammar, it is a work on general linguistics.'**[29]

Acquaintance with the Pāṇinian analysis of root and suffixes and his recognition of ablaut — though only indirect via Charles Wilkins' (c. 1750-1836) Sanskri Grammar (1808) — inspired Franz Bopp (1791-1867) and others to develop the imposing structure of Indo-European comparative and historical

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

linguistics.[30] Otto Böhtlingk (1815-1904) was so much impressed by Pāṇinian method that he wrote the grammar of the Turkic Yakut language of Siberia[31], in which the working out of phonology, morphology, and syntax is detailed and complete in a very Pāṇini-like fashion, and which Edward Sapir used repeatedly to praise as a model of excellent method.[32] The Russian scholar E. E. Obermiller (1901-1936), who was profoundly impressed by, and full of admiration for the greatest Indian linguist, knew by heart almost every sūtra and cherished for some time a scheme of writing the grammar of the Russian language according to the grammatical sūtra method of Pāṇini.[33]

2. Additions to Pāṇini

In view of the importance and usefulness of Pāṇini's monumental work, attempts have been made almost right from the time of Pāṇini to revise and improve it. The famous Paribhāṣāsūcana of Vyāḍi, a contemporary of Pāṇini[34-35], contains also some supplementary rules called *vārttikas*.[36] The great commentary called Mahābhāṣya of Patañjali (c. 150 BC) preserves about 4280 vārttikas[37-38] of his predecessors Kātyāyana (c. 350 BC), Bhāradvājīyas, Saunāgas, Ślokavārttikakāra etc. The two grammatical saints, Kātyāyana and Patañjali, scrutinised every doubtful word of the sūtras.[39] In addition to the *vārttikas* of his predecessors, Patañjali gave some extra supplementary rules called *iṣṭis*. In the 3983 sūtras[40] (excluding the 14 *Śivasūtras*) of the *Aṣṭādhyāyī*, 270 sūtras deal with Vedic morphology and 334 with the accent. In the Kielhorn edition of Mahābhāṣya, 1713 sūtras have been discussed by Patañjali—1245 with Kātyāyana's *vārttikas* and the remaining 468 with *śloka-vārttikas* and *bhāṣya* or only with *bhāṣya*; 1153 sūtras have been cited, 532 without discussion; 1760 sūtras have been given in the footnotes by Kielhorn, out of which 516 sūtras are neither discussed nor cited by Patañjali; in case of 1222 sūtras, Kielhorn has not indicated in the footnote.[41] Later in the commentary called *Kāśikā*, Jayāditya and Vāmana (6th century A. D.), gave 917 *vārttikas*[42] (excluding those having explanatory nature in the Mahābhāṣya), out of which 78 vārttikas[43] are extra, not found in the Mahābhāṣya, and 138 *iṣṭis*.[44]

3. Revised Editions of Pāṇini

3.1 Cāndra-vyākaraṇa — the first great revised edition of Pāṇini[45]

Candragomin (c. 5th century A. D.) wrote his grammar called after him as *Cāndra-Vyākaraṇa*, embodying all the suggestions and corrections of Kātyāyana and Patañjali. Dr. K. C. Chatterji calls it the first great revised edition of Pāṇini.[45] This grammar had both *laukika* and Vedic parts in which the Vedic morphology

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

was covered in ch. VII and the accent rules in ch. VIII — this is evident from its commentary.[46] But at present only the first six chapters have come down to us. Many other systems of grammar came up in the first millenium of the Christian era but only the *laukika* portion was given a place in them.

3.2 Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa — the second great revised edition of Pāṇini[47]

In 11th century A. D. Bhojadeva wrote a monumental grammatical work called Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa[48] in eight chapters, each chapter in turn containing four quarters or pādas like the Aṣṭādhyāyī of Pāṇini. The *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa* (SKĀ) is the biggest grammar of the sūtra style containing 6432 sūtras (see TABLE-I in section 5) in all. It is the only extant complete revised edition of Pāṇini in which the rules of accent and the Vedic morphology are also taken into account. It embodies all the suggestions and corrections of Vyāḍi, Kātyāyana, Patañjali, Jayāditya, Vāmana and the post-Pāṇinian grammarians such as Śarvavarman, the author of Kātantra grammar, Candragomin and (Jain) Śākaṭāyana. The *vārttikas, iṣṭis, uṇādi-sūtras, gaṇa-pāṭha, gaṇa-sūtras, paribhāṣas* and *phiṭ-sūtras* have been incorporated by Bhoja in the body of the *sūtra-pāṭha* itself. Thus, the SKĀ can safely be placed next to the *Aṣṭādhyāyī* of Pāṇini.[49] The work itself was not known, except through citations, till about the first quarter of the 20th century[50] (S. K. Belvalkar does not make any mention of this work in his 1915 edition of **Systems of Sanskrit Grammar**), when manuscripts of the work were discovered, all in Malabar.[51]

In the SKĀ, unlike *Aṣṭādhyāyī*, all the *saṁjñā* sūtras are kept in the first pāda of the first chapter, while the second pāda contains all the *paribhāṣā* sūtras. The *uṇādi-sūtras* are placed in the proper order in the *kṛt-prakaraṇa* itself and form the first three pādas of ch. II. The first two pādas of ch. VIII contain the sūtras related to the Vedic morphology, while the accent rules of both *laukika* and Vedic Sanskrit are placed in the last two padaṣ. The *phiṭ-sūtras* are incorporated in the grammar of Bhoja in the *svara-prakaraṇa* itself under the sūtras VIII. 3.109-196. All the words of *gaṇa-pāṭha* are enumerated in the form of sūtras only in the respective places.

The strategy behind the preparation by Bhojadeva of the complete revised edition of Pāṇini is expressed in a very brief and compact form in one sentence by the Prastāvaña writer, K. S. Mahādeva Śāstrī, thus :

"*...lokavedobhayānugrāhakatvād-ārṣatvād bahubhir-ādṛtatvād vyākhyā-śatairupavṛṁhitatvācca sarvatomukhīṁ pratiṣṭhāmāsthāya prāvartamāne'smin*

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Pāṇinīye tantre vārttika-gaṇapāṭhādi-sāpekṣatayādhyetṝṇāmatīva kleśa-jālam paśyannācāryadeśīyo Bhojadevaḥ bahu-granthāloḍanamantarā ekenaiva granthenādhītena kṛtsnasyāpi vyākaraṇaśāstrasya laghunopāyena pratipattāvabhyupāyaṁ cintayan prāyeṇa Pāṇinimevanurundhānaḥ tatra tatra Cāndra-Kātantrādi-gatānapyarthān yāvadapekṣaṁ sañcitya vārttika-gaṇoṇādi-paribhāṣāpāṭha-phiṭsūtrādikaṁ nikhilamapi saṁgṛhya Pāṇinyananuśiṣṭānāṁ tattat-samaya-samuccitānāṁ mahākavibhiranyaiśca sādhutayā prayujyamānānāṁ śabdānāmapyanuśāsanaṁ vidadhat Sarasvatīkaṇṭhābharaṇākhyaṁ grantha-ratnaṁ vinirmame /"[52]

Bhojadeva appears to have made great efforts towards making grammar easy for the readers. This point is expressed by Mahādeva Śāstrī thus:

"ihaḥ Pāṇinīyaṁ tantramadhijigāṁsamānānaṁ mahān kleśaḥ sampadyate / tathāhi kvacid jñāpakena kvacid yogavibhāgena kutracid vyākhyānena kvacana padānāmanukarṣeṇa kvacicca maṇḍūka-plutyā kvacicca parigaṇanena ekatra bhāṣyārtha-pariśīlanena itaratra vārttika-paricintanena aparatra ca gaṇapāṭhādi-śīlanena te te'rthāḥ sādhanīyā dṛśyante / tānetān kleśān parijihīrṣur-Bhojadevaḥ gaṇapaṭhitān śabdān, paribhāṣāḥ, jñāpaka-bhāsyeṣṭi-vārttika-vyākhyā-gamyānarthāśca sūtra-rūpeṇa granthaśarīra eva samāyojayat / kvacit tatra tatra viprakīrṇānāṁ sūtrāṇāmekatraiva samāveśena, kvacicca prakaraṇādi-vinimayena, sūtrāṇāṁ pradeśa-vinimayena paurvāparya-vipariṇāmādinā ca mahatī saukarya-sampattiḥ sampāditā /"[53]

Many sūtras in Pāṇini grammar are interpreted through *jñāpaka*. This is especially the case regarding the optional *dīrghatva* of *aṣṭan*, when a *vibhakti* follows. (This point has been discussed by mahādeva Śāstrī in his Prastāvanā, p. 10). Patañjali rejects some of the Kātyāyana vārttikas on the ground that the same are indicated by the wordings of Pāṇini's other sūtras. Bhoja has included such implied meanings of *jñāpakas* in his sūtras itself. Two examples are presented here.

Consider first P. 2.3.13 *caturthī sampradāne*. The Kātyāyana vārttika no. 1 says : *caturthī-vidhāne tādarthye upasaṁkhyānam*. The Bhāṣyakāra says : *"caturthī-vidhāne tādarthye upasaṁkhyānaṁ kartavyam / yūpāya dāru / kuṇḍalāya hiraṇyam // ...tat-tarhi vaktavyam / na vaktavyam / ācārya-pravṛttir-jñāpayati bhavatyartha-śabdena yoge caturthīti yadayaṁ caturthī tadarthārtha (2.1.36) iti caturthyantasyārtha-śabdena saha samāsaṁ śāsti //"* Bhoja includes this implied meaning of *jñāpaka* when along with the sūtra *caturthī sampradāne* (3.1.230), he also gives *tādarthye* (3.1.234).

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

On the sūtra *sārvadhātuke yak* (P. 3. 1. 67), vārrtika 3 says: *bhāva-karmaṇor-yagvidhāne karma-kartary-upasaṁkhyānam.* On this the Bhāṣyakāra remarks : ": *bhāvakarmaṇor-yag-vidhāne karma-kartary-upasaṁkhyānaṁ kartavyam / pacyate svyameva / paṭhyate svyameva / .... athavācārya-pravṛttir-jñāpayati bhavati karma-kartaryag-iti yadayaṁ na duha-snu-namāṁ yak-ciṇau (3.1.89) iti yak-ciṇoḥ pratiṣedhaṁ śāsti /* " Bhoja includes the implied meaning of this jñāpaka and gives the sūtra *karma-kartari ca* (1.3.104) after the sūtra *sārvadhātuke yak* (1.3.103).

A list of such sūtras along with corresponding Pāṇini sūtras is given below :

SKĀ sūtra (Madras edition)	Pāṇini sūtra (+vtt.)	*Jñāpaka* sūtra in Pāṇini
1.3.104	3.1.67 v.3	3.1.89
2.4.113-114	3.3.90 v. 1-2	3.2.117
3.1.234	2.3.13 v.1	2.1.36
4.1.21	4.1.87 v.2	6.3.34
6.4.53	7.2.84	6.1.172; 7.1.21
7.1.53	3.1.30 v.1	*na kamyamicamām (GS)*
7.1.91	7.3.45 v.1	5.4.39
7.2.31,33	1.1.56 v.21	8.2.35
7.3.63	8.2.7 v.2	8.2.68

A good discussion of all the peculiarities of Bhoja's SKĀ can be found in the Prastāvanā (in Sanskrit) of K. S. Mahādeva Śāstrī, Vol. IV of Trivandrum Edition.

4. Commentaries on SKĀ

There are three incomplete commentaries on SKĀ — the first one is the *Hṛdayahāriṇī* by Daṇḍanātha Nārāyaṇa Bhaṭṭa (either contemporary of Bhoja or 12th century A. D.) and extends only upto ch. VII. Not only the commentary, but also some sūtras are missing in between (see TABLE-III & IV in the next section). The other commentary called *Puruṣakāra* is by Kṛṣṇalīlāśukamuni (c. 12th century A. D.), the author of the commentary *Puruṣakāra* on the *dhātupāṭha* called Daivam. M. Krishnamacharya in his **'History of Classical Sanskrit Literature'** mentions his name twice[54] and says that in Kṛṣṇalīlāśuka's commentary on Bhoja's grammatical treatise, *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa*, Pāṇini's verses are quoted freely as illustrations. 'A Catalogue of SKt MSS', edited by T. Gaṇapati Śāstrī (1921), Vol. VI, mentions at p. 6, No. 35, the commentary ***Puruṣakāra* (*sūtravyākhyā-rūpaḥ*)** of size 2200 granthas. Probably this

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

commentary is related to Bhoja's SKĀ. The New Catalogus Catalogurum, Vol IX, mentions *Puruṣakāra* as the commentary on Daivam only. The third commentary in Gujarati on ch. VIII by Dr. N. M. Kansara has been written only recently (see the last para in the next section).

5. Editions of SKĀ

The complete *sūtra-pāṭha* of SKĀ, edited by T. R. Chintamani, was published in the Madras University Sanskrit Series No. 11 in 1937 with a Foreword by C. Kunhan Raja and Preface by the editor himself giving a brief sketch of the life and works of Bhojadeva. The Madras edition is based on the following MSS (The details of the MSS have not been given in any of the published works on SKĀ. Based on the Descriptive Catalogues on SKt MSS in different libraries, these details have been compiled by the present author and are separately given at the end of this article) — (i) R. No. 3279 (ii) R. No. 4179 (iii) No. 698 (iv) a transcript of the SKĀ sūtras, prepared from the original palm leaf Ms (v) a fragment of the commentary of Daṇḍanātha, the last two supplied to the editor by his friend M. Ramakrishnakavi. The Madras edition suffers from a lot of errors mostly misprints. Some of the errors have arisen due to limitations of the editor in understanding Bhoja sūtras. This edition contains 6432 sutras in all. The pāda-wise break-up is shown in TABLE-I.

TABLE-I : Number of sutras in the Madras Edition of SKĀ

Ch. →	1	2	3	4	5	6	7	8
Pāda 1	212	348	304	211	181	175	140	173
Pāda 2	135	255	161	149	224	180	151	149
Pāda 3	231	191	148	269	156	183	150	263
Pāda 4	277	283	135	207	189	192	178	232
Total	855	1077	748	836	750	730	619	817

The available *Hṛdayahāriṇī* commentary of Daṇḍanātha has been published upto first six chapters in the Trivandrum Sanskrit Series Nos. 117, 127, 140 and 154, edited by K. Sāmbaśiva Śāstrī, Vol, I (ch. I, 1935), Vol. II (ch.II, 1937), Vol, III (ch. III-IV, 1938) and V. A. Rāmaswāmi Śāstrī, Vol. IV (ch. V-VI, 1948). The Trivandrum edition is based on the following MSS — (i) No. 806

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(ii) No. 817 (iii) No. 557 (iv) R. No. 3279 (v) the Ms containing the *sūtra-pāṭha* alone obtained from Brahmasri Venkitarāma Śāstrī, Shenkotta. The commentary on ch. VII is still unpublished. There is considerable variance in readings of the sūtras in the two editions. Upto ch. VI, the number of sūtras in the Trivandrum edition is 5019, as against 4996 in the Madras edition. The pāda-wise break-up is shown in TABLE-II.

TABLE-II : Number of sūtras in the Trivandrum Edition of SKĀ

Ch.-	1	2	3	4	5	6		
Pāda 1	211	348	307	212	182	175		
Pāda 2	134	255	164	152	227	185		
Pāda 3	230	190	150	272	157	181		
Pāda 4	278	285	135	208	189	192		
Total	853	1078	756	844	755	733		

There is a difference also in the number of *pratyāhāra-sūtras* in the two editions. The Madras edition had 14, i. e. same as in the Aṣṭādhyāyī. But the Trivandrum edition has only 13, as in Cāndra-vyākaraṇa. The two sūtras *'ha ya va ra ṭ / laṇ / '* are combined into one as *'ha ya va ra laṇ /'* With *ṭakāra* only one *pratyāhāra* viz. *aṭ* is used in grammar. The *aṭ pratyāhāra* does not occur in any Bhoja-sūtras. Therefore, the reading without the *ṭakāra* viz. *'ha ya va ra laṇ /'* appears to be the correct one. The *aṭ* occurs in four Pāṇini sūtras: *āto 'ṭi nityam (8.3.3), dīrghād-aṭi samāna-pāde (8.3.9), aṭ-kupvaṅ-num-vyavāye'pi (8.4.2)* and *śaścho'ṭi (8.4.63)*. The Bhoja-sūtras corresponding to P. 8.4.2, and 8.4.63 are : *dīrghādaṇi samāna-pāde (8.2.128), cu-ṭu-tu-la-śar-vyavāye* (7.4.145) mentioning the letters the intervention of which prevents *ṇatva* and *cayaśśaścho'mi (7.4.176),* which is based on the Kātyāyana's vārttika : *chatvam-ami tacchmaśruṇā tacchlokeneti prayojanam.* Bhoja has rejected the Pāṇini sūtra *āto'ṭi nityam,* following the statement found in the Kāśikāvṛtti : *kecidanusvāramadhīyate,* which indicates that the *anunāsikatva* is not *nitya.*

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

TABLE-III : Sūtras without Daṇḍanātha commentary

Ch.	Pāda	Sūtra No. in TSS	Sūtra No. in Madras Edition	Total
1	1	10	10	1
	3	6-17	6-18	12(13)
2	4	84a, 98a, 200	83, 98, 199	3
3	1	20, 27-41, 223-279	19, 26-40, 220-275	73
	2	16-20, 80, 83-117	16-20, 80, 83-114	41(38)
	3	102-113, 142	102-112,140	13(12)
	4	24, 12#	24, 23#	1+1
4	2	46	45a	1
	3	224-226, 205#, 248#	223a-223c (fn), 205a, 245	3+2
	4	98a	98	1
5	2	77-96, 76#	77-98, 76#	20 (17)+1
	4	161-167	161-168	7(8)
6	2	153, 154-155, 164-176	151a(fn), 151b(fn), 160-171	16(14)
	3	4, 26, 127, 150-162	3a, 25-27,128,151-164	16(19)
	4	39-52, 72#, 112#	39-52, 72#, 112#	14+2
**7	1	52, 101	Same	2
	2	90, 105, 106, 25#	Same	3+1
	4	66, 67, 158-167, 173	Same	13

The symbol # after the sūtra number indicates that only one or two words of commentary are available. The letters a & b following a sūtra number indicate that the sūtra is not available in the corresponding edition but if also followed by (fn), indicate that the sūtra is available in the foot-note.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

TABLE-IV : Sūtras with incomplete Daṇḍanātha commentary (*)

Ch.	Pāda	Sūtra No. in TSS	Sūtra No. in Madras Edn.
1	1	113m, 128m	113, 128
	2	9e	9
	3	18i	19
2	1	277m	277
	3	95m	96
	4	61m, 98e, 98bi, 183m, 284m	59a, 97, 99, 183, 282
3	1	61e, 62i, 115m, 120m, 212m, 280i	60, 61, 114, 119, 209, 276
	2	6m, 10i, 41m, 43m, 82e, 118i, 125m, 150i	6, 10, 41, 43, 82, 115, 122, 147
	3	11i, 101e, 114i, 141e, 143im	11, 101, 114, 139, 141
	4	1m, 7m, 10me, 11e, 14m, 16m, 18ie, 19i, 20e, 21ie, 23m, 25m, 54e, 55i	same as in TSS
4	1	7i, 64e, 65i, 66i, 193i, 197i	7, 64, 65, 66, 193, 196a(fn)
	2	47i	45b
	3	49e, 50i, 55i, 121m, 247e	49, 50, 55-56, 122, 244
	4	9e, 26m, 154e, 155i	9, 26, 154, 154a
5	1	88e, 89i, 133m	88, 88a, 131
	2	97i, 108e, 112m, 167m, 174i, 178i	94, 105, 109, 164, 171 (misprinted 271), 175
	3	149e, 150i	148, 149
	4	10m, 160e, 168i	10, 160, 168
6	1	13e, 13a(fn)i, 27m, 45i *(hvaḥ)*, 92m, 109m, 172im,	12, 13, 27, 45, 92, 109, 172
	2	20m, 72e, 73i, 74e(possibly), 75i, 113m, 152e, 178e	20, 72, 73, 74, 74a(fn), 112, 151, 173
	3	9m, 11m, 19m, 22m, 32m(possibly), 64m, 75i, 76m, 102m, 104e, 105i, 112m, 125e(misprinted) 122), 126i, 128m, 163i	8, 10, 18, 21, 33, 65, 76, 77, 103, 105, 106, 113, 126, 127, 129, 165
	4	38e, 113i	38, 113
**7	1	8m, 46i, 56m, 83e, 84i, 123m	Same
	2	14m, 97m, 138e, 139i	Same
	3	4m, 27m, 44i, 84m, 149m	Same
	4	70i, 157e, 168i, 175m, 177m	Same

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(*) Letters i, m & e following the sūtra numbers indicate respectively the initial, middle & end portion of the commentary as missing.

- Available only in **manuscript without sūtra numbers, sutra numbers indicated are taken from Madras edition.

The Gujarati commentary of Dr. Narayan M. Kansara on ch. VIII has been published by Rashtriya Veda Vidya Pratishthan and Motilal Banarsidass, New Delhi, 1992. The editor deserves praise for bringing out the so far unavailable commentary on this chapter. This edition is based on the Madras edition only. No available MSS have been consulted. The variations from the Ms are not supplied. The Madras edition itself does not give the original readings of many sūtras. That is why the Gujarati edition also suffers from inaccuracy in case of many sūtras. In case of a few sūtras, the vṛtti requires to be rewritten. Moreover, many correct sūtras of the Madras edition have been blunderingly modified in this edition. For example, the Bhoja-sūtra *hiyāsāmaḥ* (8.3.11) makes provision for the *udāttatva* of *hi* (the substitute for *si* in *loṭ), yāṣ (= yāsuṭ,* the *āgama* in case of *liṅ)* and *ām* of *anaḍuh.* In the Gujarati edition this sūtra has been changed to *himāraṇyābhyām.*

6. Review of the first three chapters by Louis Renou (1957)

Renou has given an excellent review of the first three chápters of the Trivandrum edition of SKĀ in his **'Le *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa'***, pp. 121-127 in Vol. III of **'Études V'ediques et Pāṇineennes'** (in French). According to him, the SKĀ is much more than a revised edition of Pāṇini ***(beaucoup plus qu'une édition "revue" de P.)*** First of all, it has incorporated in the frame of sūtras all the positive teachings ***(tout l'enseignement positif)*** of the old *vārttikas*, which are more or less preserved in the *Kāśikā* : casting aside the *vārttikas* which are of technical, scholastic and explanatory character. Secondly, the new additions in the form of *iti vaktavyam, ity upasaṃkhyānam* take the form of sūtra. **Every effort has been made to remove the limitations of Pāṇini, which makes this manual that the Sanskrit tradition has bequeathed to us, more complete.**[55] He adds in the footnote that it contains some rare Vedic examples (naturally in the commentary only) — I.1.118 *rakṣā mākir no aghaśaṁsa īśata* (RV 6.75.10); 119 *adhainaṁ vṛkā rabhasāso adyuḥ* (RV 10.9514); 120 *Viśvakarmā vimanā ād vihāyāḥ* (YV 17.26) etc.[56] Regarding *paribhāṣā-sūtras* he says, not less interesting is the 2th pada which condenses all the *paribhāṣās* taken from Pāṇini as well as *vārttikas* and *bhāṣya.* There are some *paribhāṣās* which are not attested by

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Sīradeva, e.g. *ādiṣṭād acaḥ, pūrvasya* (49). One also finds the maxims of *Bhāṣya* which have not been brought under special treatment, such as *nāniṣṭārthā śāstrapravṛttiḥ* (123). A few others make appearance unprecedented, such as the last but one, *abhidhānalakṣaṇāh kṛt-taddhitasamāsāḥ* (133) which summarises a point of view often expressed by the commentators.[57]

Commenting on the series of exceptional sūtras in between III. 2.62-68, 73-88, related to composition (*samāsa*), he says, "This shows the considerable part of novelties, which the grammar of Bhoja provides. Novelties in the sense of relative term, because the *vṛtti* of Candragomin, much earlier to the SKĀ, gives in the long commentary on the sūtra *cārthe* (II.2.48) most of the examples cited in the (Daṇḍanātha) *vṛtti* or those resulting from the teachings of the sūtras of Bhoja."[58]

7. Article of Robert Birwé (1964)

An excellent article entitled **'Nārāyaṇa Daṇḍanātha's Commentary on Rules III.2.106-121 of Bhoja's *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa*'** of Robert Birwé has appeared in the Journal of American Oriental Society, Vol. 84, 1964, pp. 150-162. The article is mainly meant for providing an alternative to the missing commentary on many rules of the sūtras under the above title. Nārāyaṇa Bhaṭṭa quotes in his *Prakriyāsarvasva*, a commentary on Pāṇini's grammar, numerous rules from Bhoja's SKĀ, among them the rules Bh III.2.106-121. **Besides Nārāyaṇa Bhaṭṭa's commentary there is another one—the Kāśikā-manuscript No. 2440 of the India Office Library** (cf. J. Eggeling, Catalogue of the Skt MSS in the Library of India Office, Vol. II, p. 159, No. 991, 992 = Ind. Off. Lib. Nos. 2440, 2441. The Ms, in Devanāgarī characters, has been written between 1630-1632 A. D.) on Rule P. II.1.72: *mayūravyaṁsakādayaśca*. It is a unique fact that **this Ms comments a Pāṇinian sūtra by quoting rules from a non-Pāṇinian grammar and a commentary thereon. Since this commentary is, moreover, partly missing in the Trivandrum edition of Bhoja, it deserves to be published.**

First quoting, on pp. 153-155, the *vṛtti* of the above Ms, Dr. Birwé discusses in section 11, p. 155, the possible author of this Ms. In his opinion it must be Daṇḍanātha. In section 12, pp. 155-158, he has attempted to edit and reconstruct the missing portions of Daṇḍanātha's *vṛtti* on Bhoja's rules III.2.106-121. In sections 13-17, pp. 159-162, he has discussed the date of Daṇḍanātha. With the help of a comparative study of the Daṇḍanātha's commentary on Bh.I.3.197 and the Hemacandra's auto-commentary called *Bṛhadvṛtti* on Haima sūtra V.1.52,

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Birwé concludes that **Hemacandra must have copied Daṇḍanātha's commentary.** With this he leaves a scope of further research — a systematic search for parallel passages in the works of Hemacandra and Daṇḍanātha. According to Dr. Birwé, **the year 1100 A. D. is the upper limit of Daṇḍanātha's date** (p. 161).

8. Articles of Dr. N. M. Kansara (1989, 1990)

The article entitled **'The *Vaidika Vyākaraṇa* of Bhojadeva'** by Dr. Kansara was published in the Journal of the Oriental Institute, Baroda, Vol, 38, Nos. 3-4, 1989, pp. 309-313. In this paper he has given an outline of the contents of ch. VIII of Bhoja's grammar based on the Madras edition. At the end he mentions the possible scope of research work regarding search for the correct readings of the sūtras of this chapter with the help of the parallel sūtras in Pāṇini.

A second article entitled **'Emendations Essential to the Vedic Grammar of Bhojadeva'** by the same author was presented to the AIOC, 35th Session, Hardwar, 1990, pp. 43-53. In most of the sūtras discussed by him, he has modified the Bhoja sūtras by adding many words for the sake of *anuvṛtti.* In his Gujarati edition of SKĀ, he has emended many more sūtras by adding certain words to them. In my opinion such additions, except in very few cases, are unwarranted. Consider, for example, the Bhoja sūtras *lyapḥ ktvā vā* (VIII. 2. 67) and *pluta udāttaḥ* (VIII. 4. 225). In the Gujarati edition they are changed to *samāse'nañpūrve lyapaḥ ktvā vā* (VIII. 2. 68) and *vākyasya ṭeḥ pluta udāttaḥ* (VIII. 4. 228). The sūtra *lyapaḥ ktvā vā* simply means that in case of Vedic literature the suffix *ktvā* is optionally applicable to the case where the suffix *lyap* has been prescribed in the *laukika* section. Here the context does not demand where the suffix *lyap* is used. This provision has already been made in the *laukika* part under the sūtra *bhāvini gatyupapadasamāse ktvo lyap* (VI. 4. 6). The Bhoja sūtra VIII. 4. 225 makes provision for *udāttatva* to *pluta.* This sūtra does not require any statement regarding which *ac* is *pluta.* This part is already covered under the sūtra *vākyasya ṭeḥ plutaḥ* (VII.3.131). Thus modifying the Bhoja sūtra *pluta udāttaḥ* to *vākyasya ṭeḥ pluta udāttaḥ* is not only unnecessary but also wrong.

9. Ph.D. Thesis on SKĀ by K. Neelakaṇṭham (1989)

A Ph.D. thesis entitled **'A Comparative Study of Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* and Bhoja's *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇam*'** by K. Neelakaṇṭham was submitted to Osmania University, Hyderabad, in 1989. For the comparative study, the order of Aṣṭādhyāyī has been followed except in *saṁjñā* and *paribhāṣā* sūtras. This thesis of 6+718+iv pages gives all the novelties in SKĀ with exact number of

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

vārttikas included as sūtras, added and deleted words in *gaṇas* and added and deleted *uṇādi* suffixes. Thus it is a good contribution to the study of SKĀ. However, it must be noted that except in a few cases, no attempt has been made to correct the corrupted sūtras of SKĀ. Comparison of the two grammars has been done only for the selected sūtras and not for all the sūtras of Pāṇini. Moreover, in case of many sūtras of Pāṇini which contain the accent part also, such as *caturanaḍuhorāmudāttaḥ* (P VII.1.98), he has given the parallel sūtras from SKĀ only for the morphological part, completely neglecting the accent part of SKĀ. For P.VII.1.98, the parallel sūtra in SKĀ is *hiyāsāmaḥ* (VIII. 3. 11), as mentioned earlier. At p. 323, he says "SKĀ has *sāyaṁ-ciraṁ-prāhṇe-pragevyayebhyaṣ-ṭyuḥ* (4. 3. 109) as against *sāyaṁ-ciraṁ-prāhṇe-prage'vyayebhyaṣ-ṭyu-ṭyulau tuṭ ca* (4. 3. 23) of Aṣṭ. Bhoja following CG omits the affix *ṭyul*." He does not look in SKĀ for the *svara-siddhi* of the affix *ṭyu* corresponding to Pāṇini's *ṭyul*. In SKĀ, it will suffice to provide an optional *litsvara* to *ṭyu*. This gives us a clue for correcting the highly corrupted sutra *radyau vā* [?] 8.3.71 in the Madras edition of SKĀ. It must be *ṭyau vā*. The Gujarati edition gives *rathorvā* (8. 3. 74), which is obviously not correct.

Many conclusions indicated in the thesis are wrong. For example, at p. 39, Dr. Neelakaṇṭham says, **"*ṣaṣṭhī sthāne yogā* (1. 1. 49) of P. is not found in SKĀ.... Bhoja does not seek the help of this sūtra and only implies this rule in the sūtra like *iko yaṇaci*** (6.1.77)". Actually based on the *Bhāṣya* on P.1.1.49, Bhoja has accepted the second alternative to this sūtra, viz. *nirdiśyamānasyādeśāḥ* (1.2.38) where *ṣaṣṭhyā* comes as *anuvṛtti* from the sūtra I. 2. 30. On p. 661 he says that **'the P. VIII. 4. 66-68 are not found in SKĀ'**. But actually corresponding to P. VIII. 4. 66-67, we have the Bhoja sūtras *udāttadanudāttaḥ* and *udāttasvaritaparaśca vā yaṇaḥ* (VIII. 4. 229-230). The latter sūtra is wrongly printed in the Madras edition. In the Ms also *yaṇah* has been wrongly included in sūtra no. 230. Actually it forms part of the next sūtra which is supposed to be parallel to P. VIII. 2. 4. At p. 149, he says that **'the *anudāttau sup-pitau* (P. III. 1. 3) is not found in SKĀ'**. This topic has been discussed in detail in the Februry 1999 issue of *Vedavāṇī* by the present author.

10. Ph. D. Thesis on SKĀ by V. G. Śāstrī (1989)

A Ph. D. thesis entitled **'Bhojadevakṛta *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa (Ek Samīkṣātmak Adhyayan)*'** by V. G. Śāstrī was submitted to Gujarat University, Ahmedabad, in 1989. It has been published by Parimal Publications, Delhi, 1996.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

The main contribution of this thesis lies in its first chapter, which contains the discussion on the life and works of Bhojadeva. Out of the total 287 pp., 120 pp. have been allotted to the description of contributions of other grammarians ! As per the title and his Foreword, this thesis is supposed to be the critical study of SKĀ, especially on ch. VIII. One hardly finds in the published thesis any significant contribution to the study of SKĀ. What has been expressed by Dr. Chintamani in the tabular form in **Bhoja-Pāṇini Concordance** in Appendix-I, has been expressed in oft-repeated words in ch. 6 of this thesis. As per Dr. N. M. Kansara's information, all the corrections in the *sūtra-pāṭha* with the help of parallel sūtras in Pāṇini, done by V. G. Śāstrī (but not compiled separately in the thesis), have been incorporated in the Gujarati edition.

11. SKĀ cited as Authority in Various Works

The great depositaries of learning such as Hemacandra, Kṣīrasvāmin, Vardhamāna, Mallinātha Sūri, Devarāja Yajvan, Sāyaṇācārya, Nārāyaṇa Bhaṭṭa and Bhaṭṭoji Dīkṣita have cited in their works the SKĀ as authority. This topic has been described in detail by the present author in the May 1995 issue of Vedavāṇi. Some details not supplied in this issue are given below.

Vardhamāna had quoted Bhojadeva by name as a lexicographer, grammarian and commentator in the following kārikās of *Gaṇaratnamahodadhi* (edited by Julius Eggeling, 1879; Reprint MLBD, New Delhi, 1963):

2(2)	7(2)	13	22	25	27	28	29	31	39
40	45	46	49	52	64	80	82	85	91(2)
93	94	95(2)	96(3)	101	105	107	109	112-114	123(2)
131	135	139	140(2)	145	146	157	164(2)	170	175
182	186	191	197	202(2)	203	207	209(2)	211	212(3)
214	215	216	219(4)	222	228(2)	229	230	233(2)	240
243	245	249	261	268	272(2)	286	288	302	304
314(2)	315	317	326	330	342	348	351	352	353
359	392(4)	403(2)	404	405	406	409	414(2)	417	419
420	423	426	433	434	435	437(2)	438	446	449
450	452	457(2)	--- Total 1 (in *kārikā* 2) + 129 (in the commentary)						

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Devarāja Yajvan quotes Bhoja in his *Nighaṇṭu-nirvacanam* (edited by Sudyumnācārya and published by Ram Lall Kapoor Trust, Bahalgarh, 1998) at the following pages :

By name :

3	13	14	19	20	24	26	31	39(2)	49(2)
52	55	67	83	92	102	117	122	123	127
128(2)	129	131	135	137	138	139	150	178(2)	207
210	216 ---- Total 36 times								

SKĀ sūtras quoted without mentioning by name :

41	144	152	154	157	179	183	186	188(2)	189
201	202	204	206(2)	208	209	210(2)	211	214	216
230	237	244	246	274	276	279	281	282	284(3)
285(2)	288	290	291(2)	301	302	308	310	311(2)	322

---- Total 48 times

Daṇḍanātha-vṛtti (by name) : 152 198 202

On page 210 under the commentary on '*duroṇe*' the Bhojasūtra (2. 2. 184) is mentioned along with its *vṛtti*. But this *vṛtti* is found otherwise in Trivandrum Edition.

Scholars like Bhimsen Śāstrī and Hariścandramaṇi Tripāṭhī have made good use of the SKĀ and its commentary in their theses entitled '*Nyās Paryālocan*' and *Nipātārthanirṇayaḥ*' respectively, published by Bhaimi Prakashan, New Delhi, 1979 and Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya, 1991.

12. *Ākṣepas against* SKĀ

Certain modern scholars like K. V. Abhyanker and Nemicandra Śāstrī have put up *ākṣepas* against this monumental work. K. V. Abhyankar says in '**A Dictionary of Sanskrit Grammar**' — "By the anxiety of the author to bring together, the necessary portions of the *gaṇa-pāṭha* and the *paribhāṣās*, which the author has included in his eight chapters, the book instead of being easy to understand, has lost the element of brevity and become tedious for reading. Hence it is not studied widely."

—It appears that reading the Pāṇinian grammar scattered in different books like the *Aṣṭādhyāyī* with *Kāśikā* and *Mahābhāṣya*, *gaṇa-pāṭha*, *Uṇādi-pāṭha*, *phiṭ-*

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

sūtras and *paribhāṣās* with their commentaries and sub-commentaries was not tedious for him !

In "***Ācārya Hemacandra aur unkā Śabdānuśāsan***" (1963), pp. 101-102, Nemicandra Śāstrī remarks :

(i) The Bhoja grammar is heavily loaded with *paribhāṣā*. It can be said in express terms that the above-mentioned grammar cannot be understood without the knowledge of Pāṇinian grammar. Only an expert in Pāṇini can understand it well. Regarding *paribhāṣā* it appears essential that the knowledge of the Pāṇini grammar be gained first .... Bhojarāja has collected all the *paribhāṣā-sūtras* found in *Paribhāṣenduśekhara*. Due to this an initial complexity appears in this work.

---With the above remarks Nemicandra Śāstrī has only strengthened the statement that the SKĀ is nothing but the great revised edition of Pāṇini and supports also the view of Robert Birwé who says in his article mentioned earlier : "I doubt very much that the understanding of the SKĀ is impossible without the *vṛtti*, as maintained by K. Sāmbaśiva Śāstrī. There is, I am convinced of it, no serious difficulty, not to speak of impossibility, to understand it for anyone fully conversant with Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* and the main works of his followers" (p. 152). It is always preferable to have all the information implied by the *sūtrakāra* at one place. Nemicandra Śāstrī has expressed the view that Hemacandra has kept his grammar free from the burden of *paribhāṣā*. But in order to fully understand the grammar of Hemacandra, Hemahaṁsagaṇi has compiled 141 *paribhāṣās*, the largest number of *paribhāṣā* in Sanskrit grammar ! Out of these, 57 *paribhāṣās* have been cited by Hemacandra himself in his auto-commentary *Bṛhadvṛtti*.

(ii) Bhojarāja's treatment of the feminine affixes is very complicated.

---Nemicandra Śāstrī has compared the SKĀ with the brevity of Haima grammar in which the accent part has been neglected. Naturally the affixes *ṅīṣ*, *ṅīp* and *ṅīn* are changed to a single affix *ṅī*. That cannot happen in case of a work like the *Aṣṭādhyāyī* and SKĀ where accent is also taken into account. He shows happiness over the fact that Hema has only one sūtra '*ajādeḥ*' regarding the feminine affix, whereas Bhoja has constructed 13 sūtras for the same affix *ṭāp*, III. 4. 2-14. It is to be noted that Bhoja had to construct so many sūtras as exceptions to the affix *ṅīṣ*.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

13. Articles on SKĀ by the Present Author

Ten articles on SKĀ by the present author have been published so far in *Vedavāṇī* **(July 1993- June 2000)**, mostly dealing with the correction of some sūtras from ch. VIII whose readings are found incorrect in both the editions. This has been possible with the help of the **"Concordance of Nine Sanskrit Grammars"** prepared by the author especially for this purpose. In this **Concordance,** Pāṇini sūtra and vārttika numbers have been given in the first column in serial order and the corresponding sūtra numbers of the remaining eight grammars — Bhoja, Kātantra, Cāndra, Jainendra (mahāvṛtti), Jainendra (laghuvṛtti or Śabdārṇava-candrikā), Śākaṭāyana, Haima and Malayagiri — in the following columns.

14. Details of the MSS on the Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa (grammar)

I. K. Sāmbaśiva Śāstrī (1938) : "A Descriptive Catalogue of the Skt MSS in H. H. the Maharajah's Palace Library, Trivandrum", Vol. III — Vedānta, Mīmāṁsā, Vyākaraṇa, Nyāya and Jyotiṣa

(1) **No. 806** Sarasvatīkaṇṭhābharaṇam

Palm leaf, 11"x11/2", 6 leaves, 11 lines per page, 40 letters per line, Grantha script, and size — 150 granthas.

The Ms contains only sūtra-pāṭha and concludes with the 2nd pāda in the 1st chapter.

(2) **No. 817** Sarasvatīkaṇthābharaṇam (savṛttikam)

Palm leaf, 22 3/8" x 7/8", 330 leaves, 9-11 lines per page, 88 letters per line, Malayalam script, sixe — 18000 granthas.

The Ms contains the Hṛdayahāriṇī commentary of Daṇḍanātha Nārāyaṇa Bhaṭṭa upto the end of ch. VII.

II. K. Sāmbaśiva Śāstrī (1939):" A Descriptive Catalogue of the Skt MSS in the Curator's Office Library, Trivandrum", Vol III- *Vedānta, Mīmāṁsā* and *Vyākaraṇa.*

(3) **No. 556** *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇam*

Paper, 13' x 8", 112 pages, 24 lines per page, and 24 letters per line, Devanāgarī script, and size — 2000 granthas.

The Ms contains only *sūtra-pāṭha.* Complete.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(4) **No. 557** *Sarasvatīkanṭhābharaṇam (savṛttikam)*

Palm leaf, 11 3/8" x 1 3/8", 64 leaves, 7-8 lines per age, 28-36 letters per line, Malayalam script, size-960 granthas.

The Ms contains the *Hṛdayahāriṇī* commentary of Daṇḍanātha Nārāyaṇa Bhaṭṭa. It begins on a portion of the 1st pāda of the 2nd ch. and breaks off on the 4th pāda of the same chapter. The last 18 leaves are blank.

(5) **No. 558** *Sarasvatīkanṭhābharaṇam (savṛttikam)*

Paper, 1 31/4" x 8 3/8", 1067 pages, 14 lines per page, 20 letters per line, Devanāgarī script, size — 9000 granthas.

The Ms contains the *Hṛdayahāriṇī* commentary of Daṇḍanātha. It extends from the beginnning of ch. V. upto the end of ch. VII.

III. S. Kuppuswāmi Śāstrī (1928) :" A Triennial Catalogue of MSS collected during the Triennium 1919-20 to 1921-22 for the Govt Oriental MSS Library, Madras", Vol IV, Part I, Sanskrit B.

(6) **R. No. 3279** *Sarasvatīkanṭhābharaṇam*

Paper, 10 5/8" x 9 1/2, 62 foll., 20 lines per page, 28-33 letters per line, Devanāgarī script. Good. Transcribed in 1920-21 from a Ms of M. R. Ry K. C. Valiyaraja of Koṭtakal, Malabar District. Foll. 61b and 62 are left blank.

The Ms contains only *sūtra-pāṭha.* Complete.

(7) **R. No. 4179** Sarasvatīkanṭhābharaṇa-vyākhyā — Hṛdayahāriṇī

Paper, 10 3/4" x 9 3/4". 298 foll, 20 lines per page, Devanāgarī script. Good. Transcribed in 1922-23 from a Ms of Mahāmahopādhyāya Nārāyaṇa Nambudiripad Avargal, Kunnanukulam, Cochin State. Fol. 297 b contains the name of the owner of the original Ms. Fol. 298 is left blank.

The Ms contains ch. I to III complete and breaks off in ch. IV.

IV. V. Krishnamacharya (1947):" A Descriptive Catalogue of Skt MSS in the Adyar Library, Madras", Vol VI — Grammar, Prosody and Lexicography.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(8) **No. 697** (38.1.7) *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇam* — Bhojadeva*kṛtam*

Paper, 8 1/2" x 6 5/8", 170 foll. 14 lines per page, Devanāgarī script. Good. Good writing.

The Ms contains only sūtrapāṭha. Complete in 8 chapters. It is a copy of R. No. 3279 prepared by K. Ramachandra Sharma, Adyar.

(9) **No. 698** *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa-vyākhyā* — *Hṛdayahāriṇī*

Paper, 8" x 6 1/2", 1247 foll., 14 lines per page, Devanāgarī script. New. Good. Good writing. Bound in 7 volumes or 8 parts on the whole, the volume 3 containing 2 parts. The pagination in parts 1 to 3 is continuous as 1 to 1043 and in parts 4 to 8, as 1 to 1449. The Ms contains the commentary upto the end of ch. VII.

Remarks :

1. The Revised Catalogue of the Palace Granthappura (Library), Trivandrum, edited by K. Sāmbaśiva Śāstrī (1929) at p. 35 mentions palm leaf MSS Nos. 806 and 817. It appears that these same MSS are described in the Descriptive Catalogue of 1938. However, in the case of No. 806 the character is mentioned to be Malayalam and no. of granthas 175. In the case of No. 817, the no. of granthas is mentioned as 20000.
2. The Annual Report on the Administration of the Dept for the Publication of Skt MSS for 1104 ME, Travancore State, mentions on p. 16, No. 62 *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa-vṛtti* of Daṇḍanātha. This appears to be same as described under No. 557 earlier. The Ms belongs to Brahmadattan Namburipad, Plakkattiri, Koodalloramana, Pattambi. However, the size is mentioned to be 1200 granthas.
3. A Catalogue of Skt MSS, edited by Gaṇapati Śāstrī (1923), Trivandrum, Vol III, p. 9, No. 53 mentions a Ms of *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa* (size 2200 granthas) which was prepared from the Ms obtained from the Govt Oriental MSS Library, Madras. The latter appears to be R. No. 3279, which was copied to Ms bearing No. 556 mentioned earlier.

Acknowledgement

The author expresses his deep gratitude to Prof. **E. R. Rama Bai**, Head of the Sanskrit Dept, University of Madras, for making available the manuscript numbers on SKĀ from different libraries. The author is thankful to **Dr. S. D. Laddu,**

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Curator, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, for his suggestion to write to the Editor, New Catalogus Catalogurum, University of Madras, in regard to the details of MSS on SKĀ. The author is also thankful to **Dr. P. G. Lalye,** who made available for reference a copy of the unpublished thesis of **Dr. K. Neelakantham. Dr. Narayan Kansara,** Ex-Director of Maharshi Academy of Vedic Sciences, Ahmedabad, deserves special thanks, who provided the required information on SKĀ through correspondence from time to time.

This paper is dedicated to late Mahāmahopādhyāya **Pt. Yudhiṣṭhir Mīmāṁsak** who has been a great inspiration to the author regarding *svādhyāya* (self-study) and who created interest in research on SKĀ, the result of which is the state-of-art in this field, presented for the first time, especially the details of MSS, which would be of grear help to the future researchers on SKĀ.

Notes

1. "Saṁsār bhar meṁ kisī bhī itar prācin athvā arvācīn bhāṣā kā aisā pariṣkṛt vyākaraṇ āj tak nahīṁ banā" — Pt. Yudhiṣṭhir Mīmāṁsak, Saṁskṛt Vyākaraṇ-Śāstra kā Itihās, 4th edition, Ram Lall Kapoor Trust, Vol. I, 1984, p. 192, lines 13-15 (in Hindi).
2. Commenting on Pāṇini's extraordinary work and about one hundred and fifty grammarians and annotators who followed in the footsteps of the great Father of Sanskrit grammar, Monier Williams (1819-1899) remarks — "It cannot be wondered .... that the science of Sanskrit grammar should have been refined and elaborated by the Hindus to a degree wholly unknown in the other languages of the world", A Practical Grammar of the Sanskrit Language, Third Edition, The Clarendon Press, Oxford, 1864, p xii, (Reprint The Chowkhamba Sanskrit Series. Vol. XXI, 1962).
3. "For no language of the past have we a record comparable to Pāṇini's record of his mother-tongue, nor is it likely that any language spoken today will be so perfectly recorded." — Review by Leonard Bloomfield of Bruno Liebich's "Konkordanz Panini-Candra", Language : Journal of the Linguistic Society of America, Vol. V, 1929, p. 274.
4. Commenting on the works of Pāṇini and his successors T. Burrow remarks — "The importance of the grammarians in the history of Sanskrit is unequalled *anywhere in the world. Also the accuracy of their linguistic*

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

analysis is unequalled until comparatively modern times. The whole of the classical literature of Sanskrit is written in a form of language which is regulated to the last detail by the work of Pāṇini and his successors", The Sanskrit Language, Faber and Faber, London, 1977, p.47.

5. Commenting on Pāṇini and his predecessors, A. B. Keith remarks — "....in this field Pāṇini, or more correctly his predecessors, achieved very remarkable results, as in the postulate of Guṇa and Vṛddhi changes, of forms with long ṝ vowel, roots in *ai, masj* as the original of *majj*, dive, *s* as the ending of inflexions. The analysis of forms is normally carried out with great acumen; ... In comparison with the work of Greek Grammarians Pāṇini is on a totally different plane in this regard", A History of Sanskrit Literature, The Clarendon Press, Oxford, 1928, pp 424-425. [* "Although Pāṇini's work has a history behind it, it is the achievement of one man", Bloomfield, op. cit., p. 274, para 2.]

6. The Father of modern linguistics, Leonard Bloomfield, in his book 'Language', which is considered the Bible of modern linguistics, remarks — "This grammar (Pāṇini's Aṣṭādhyāyī) which dates from somewhere round 350 to 250 B. C. is one of the greatest monuments of human intelligence..... No other language to this day has been so perfectly described", Language, Henry Holt and Company, New York, 1933, p. 11. Cf. also Language, Vol. V, 1929, p 268, para 2 and p 274, para 2.

7. "Pāṇinice vyākaraṇ mhaṇje mānvi buddhicā ek āścaryajanak namūnā āhe ase Monier Williamsne kāḍhlele udgār prasiddhac āhe", K. V. Abhyankar, Vyākaraṇ Mahābhāṣya, Prastāvanā Khaṇd, Part VII, Deccan Education Society, Pune, 1954, p. 153, fn. 1 (in Marathi).

8. K. V. Abhyankar and J. M. Shukla, A Dictionary of Sanskrit Grammar, *Oriental Institute Baroda, 1986*, p. *286*.

9. "Pāṇini's book is something more than a mere grammar. It has been described by the Soviet Professor Th. Stcherbatsky of Leningrad, as one of the greatest productions of the human mind", Jawaharlal Nehru, The Discovery of India, Asia Publishing House, Bombay, 1972, p. 115 (Reprint of 1961 edition).

10. "Saṁsār ke vyākarṇoṁ meṁ Pāṇini kā vyākaraṇ coṭī kā hai. Uskī varṇśuddatā, bhāṣā kā dhātvanvay siddhānt aur prayogvidhiyaṁ advitiya evaṁ apūrv haiṁ. ... Yah mānav mastiṣk kā atyant mahatvapūrṇ āviṣkār

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

hai." — W. W. Hunter's statement translated in Hindi and quoted in Yudhiṣṭhir Mīmāṁsak, op. cit., p. 224.

11. "Sir William Hunterne suddhā Pāṇinīya aṣṭakālā mānvī buddhicā mahatvapūrṇa āviskār ase mhatle āhe." — K. V. Abhyankar, op. cit., p. 153, fn 1.

12. Hermut Scharfe, Grammatical Literature, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1977, p 112, para 2. In the footnote he remarks — "Often mislabeled in the past as 'mnemotechnical devices'."

13. "...the study of the more abstruse work of the first great grammarian, Pāṇini", Monier Williams, op. cit., p xi.

14. Even **H. T. Colebrooke** (1765-1836), the profoundest Sanskrit scholar of his day, **imbued with a predilection for every thing Indian,*** remarks on Pāṇini's work — "The studied brevity of the Pāṇiniya sūtras renders them in the highest degree obscure; even with the knowledge of the key to their interpretation, rhe student finds them ambiguous. In the application of them, when understood, he discovers many seeming contradictions; and, with every exertion of practised memory, he must experience the utmost difficulty in combining rules dispersed in apparent confusion through different portions of Pāṇini's eight lectures", Miscellaneous Essays, Higginbotham and Co., Madras, 1872, Vol.II, pp 6-7. Further on p. 11 he adds — "The outline of Pāṇini's arrangement is simple, but numerous exceptions and frequent digressions have involved it in much seeming confusion.... The apparent simplicity of the design vanishes in the perplexity of the structure. The endless pursuit of exceptions and limitations so disjoins the general precepts. that the reader cannot keep in view their intended connexion and mututal relation. He wanders in an intricate maze, and the clew of the labyrinth is continually slipping from his hand."

[* Monier Williams, op. cit., p. xiii. It was the same Colebrooke, who, before tasting the beauties of Sanskrit literature, believed that there was nothing worth learning in this land of hot sun. According to him, Charles Wilkins was **"Sanskrit mad"**, **"'Asiatic Miscellany' was a repository of nonsense"**, and **" 'the Institute of Akbar' a dunghill in which, perhaps, a pearl or two might be found"**, Eminent Orientalists, G. A. Natesan & Co., Madras, 1922 (Reprint Asian Educational Services, New Delhi, 1991), p.49].

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

15. Not only (Pāṇini's) grammar but also the Sanskrit language according to Monier Williams is artificial. He remarks — "At the best, a grammar is regarded by an European as a necessary evil, only to be tolerated because unavoidable. Especially must it be so in the case of a language confessedly more copious, more elaborate and artificial, than any other language of the world, living or dead", op. cit., p. ix. On p. xiii he says about the grammar — "....constructed a complicated machinery of signs, symbols and indicatory letters."

16. Monier Williams, op. cit., p.xiii, lines 4-6.

17. Ibid, p. xiii, lines 6-8.

18. Ibid, p. xiii, lines 8-9.

19. Pāṇini's Grammar is written in cryptic sūtra form and its illogical order renders it impracticable for anyone to learn Sanskrit by its means", Alfred Master, Jones and Pāṇini, JAOS, Vol. 76, 1956, p. 187. Cf. also A. B. Keith, op. cit., p. 424.

19a. W. D. Whitney (1827-1894) in his article **"The Study of Hindu Grammar and the Study of Sanskrit"** (1884), remarks on Pāṇini's Grammar thus : "Its form of presentation is of the strangest : a miracle of ingenuity, but of perverse and wasted ingenuity. The only object aimed at in it is brevity, at the sacrifice of everything else --- of order, of clearness, of even intelligibility except by the aid of keys and commentaries and lists of words, which then are furnished in profusion.", J. F. Staal, A Reader on the Sanskrit Grammarians, Motilal Banarsidass, 1985, p. 142, lines 41-46.

20. Scharfe, op. cit., P. 112. Cf also p. 115, para 2, where he elaborates this point — "It is a sad observation that we did not learn more from Pāṇini than we did, that we recognized the value and the spirit of his **'artificial'** and **'abstruse'** formulations only when we had independently constructed comparable systems. The Indian New Logic (*navya nyāya*) had the same fate : only after Western mathematicians had developed a formal logic of their own and after this knowledge had reached a few Indologists, did the attitude towards the *navya nyāya* school change from ridicule to respect. **A striking example of how we only understand what we already know** is the frequent translation of *varṇa* as 'letter' by F. Kielhorn and others who followed the Western grammatical tradition at least in their choice of words, while the linguistically inclined O. v. Böhtlingk at the same time correctly used 'Laut' (e. g. in his translation of I.3.9 and in the index under *varṇa*)."

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

21. "It was.... the linguistics of the India of more than two millenia ago that was the direct germinal origin of the linguistics of the Western world of today." — M. B. Emeneau, India and Linguistics, JAOS, Vol. 75, 1955, p. 145, col. 1, para 1.

22. "The native and Medieval Greek and Latin phonology is immature and inept compared with the Hindu phonetic, phonemic, and morphophonemic analysis. One result of the difference is that on numerous points we can only guess how Latin and Greek were pronounced, while we are almost one hundred percent sure of the pronunciation of Sanskrit in Pāṇini's time", ibid, p. 147, col. 1, last para.

23. "Indo-European comparative grammar had (and has) at its service only one complete description of a language, the grammar of Pāṇini. For all other Indo-European languages it had only the traditional grammars of Greek and Latin, woefully incomplete and unsystematic.", Bloomfield, Language, Vol. V, 1929, p. 270, para 1.

24. "The Hindu achievements in morphological description were of a kind that we have only just begun to rival in modern Western descriptive linguistics and that we have not yet bettered.", Emeneau, op. cit., p. 147, col. 2, para 2.

25. "... Benfey, Whitney, and all others who described Sanskrit for the West. They tended to graft onto their virtual translations and rearrangements of Pāṇini the traditional European method of description by means of paradigms, in which morphological units are essentially unidentified, similarities of the morphophonemics type are not analysed, and the description proceeds in terms of whole words — a graft which tends to obscure the excellences of the Pāṇinean system", ibid, p. 149, col. 2, para 1.

26. John Brough remarks — "It is well known **that the discovery of Sanskrit by the West at the end of the 18th century*** provided the operative stimulus for the development of the comparative study of the Indo-European lenguages. It has been recognized that the Pāṇinean analysis of Sanskrit into a system of roots, stems, and suffixes pointed the way to the method which has prevailed in Indo-European studies to the present day.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

It is true that roots amd suffixes were not entirely new concepts to Europe, but it remains doubtful whether the method would have been applied with such thoroughness if it had not been for Pāṇini's example. It is customary to add at this point the deprecatory remark that Pāṇini was, of course, aided in his analysis by the extraordinary clarity of structure of the Sanskrit language; but we are apt to overlook the possibility that this structure might not have seemed so clear and obvious to us if Pāṇini had not analysed it for us.... we in the West have acknowledged a debt to Pāṇini in the matter of formal analysis"., Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians, Transactions of the (American) Philological Society, 1951, p. 27.

*(i) Father Heinrich Roth (1620-1668) was the first European to write a grammar of the Sanskrit language in 17th century itself. He was a Jesuit missionary to the Moghul court in Agra. In Agra, Roth learnt Sanskrit and was able to discuss with Brahmins in the language. He realised the importance of Sanskrit and wrote a grammar between 1660-1662. The grammar is descriptive and shows great pedagogical skill—the explanations are given in Latin. The grammar is based on Panini. The grammar was later highly appreciated by Max Mueller. The manuscript was taken to Roma, but never printed, although several scholars and even the Austrian Emperor wanted to have it published.... Roth not only studied Sansktrit but was also well-versed in Sanskrit literature and Indian philosophy .... The grammar and manuscripts of Father H. Roth were published in a facsimile edition in Leiden, 1988.", Valentina Stache-Rosen, German Indologists, 2nd revised edition, Max Mueller Bhavan, New Delhi, 1990, pp. 1-2.

(ii) The other early European scholars to write Sanskrit Grammar are --- Johann Ernest Hanxleden (1681-1732) and Jean-Francois Pons (1688-1752 ?). See Filliozat (Ref. under footnote 29), Introduction, p. 41, para 2. For details see J. C. Muller, "Recherches sur les premières grammaires manuscrites du sanskrit", Bulletin d'études indiennes, N° 3, Paris, 1985, pp. 125-144.

(iii) Theodore Benfey (1809-1881) in his 'Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland' (History of Linguistics and Oriental Philology in Germany), 1869, p. 222 tells about the Italian scholar Filippo Sassetti (c. 1585) — "Schon im 16. Jahrhundert schrieb

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Sassetti, dass das Italienische vieles mit dem Sanskrit gemeinsam habe, Zahlwörter und andere Wörter" (As early as 16th century Sassetti wrote that Italian has much in common with Sanskrit regarding the numerals and other words) and at p. 336 onwards — "Im Jahre 1725 verglich Benjamin Schultze, Missionar in Tranquebar, die Zahlwörter des Sanskrit mit den lateinschen bis 40" (in the year 1725, Benjamin Schultze, a missionary in Tranquebar, compared the numerals of Sanskrit with those of Latin upto 40). The original German quotations are taken from Ernst Windisch' (1844-1918) **"Geschichte der Sanskrit Philologie und Altertumskunde"** (History of Sanskrit Philology and Ancient Culture), p. 24, fn. 1. Cf. also Alfred Master, Jones and Pāṇini, op. cit., p. 186, col. 1.

27. "Pāṇini and the Mahābhāṣya are documents of the first importance for the historical interpretation of old India and of the Sanskrit language, as well as for the history of linguistic science in general", Paul Thieme, Pāṇini and the Pāṇiniyas, JAOS, Vol. 76, 1956, p. 23.

28. Regarding importance of Pāṇini, Louis Renou refers to Pavolini, Asiatica, 3, No. 1 (1938), vide Jakob Wackernagel's **Altindische Grammatik** (in German), Vol. I, 2nd edition, Vandenhoeck and Ruprecht, Gottingen, 1957, ***Introduction générale*** (in French), p. 113, fn. 513,. I have not had access to the journal Asiatica mentioned by him.

29 "...l' *Aṣṭādhyāyī*, n'est pas une grammaire sanskrite, c'est une oeuvre de linguistique générale", Pierre-Sylvain Filliozat, **GRAMMAIRE SANSKRITE PÂNINÉENNE,** Picard, Paris, 1988, Introduction, p. 12, lines 40-41 (in French). Cf. also the following lines of the article **"Les notions de verbe et de substantif dans l'Ecole pāṇinéenne"** by the same author, where he expresses his viewa more lucidly — "L'étude de Pāṇini est un chapitre important de l'histoire des sciences. La grammaire dans l'Inde ancienne n'est pas une simple discipline d'érudition, c'est une science. Elle se présente elle-même comme une linguistique générale et non comme une grammaire d'une langue particuliére en une période donnée. Pāṇini et ses successeurs traitent du langage en général en traitant du Sanskrit. Ils considérent que le Sanskrit est le langage parfait, unique, et que toute autre langue en est une corruption. Il n'y a donc chez eux de considérations historiques et comparatives." (The study of Pāṇini is an important chapter in the history of science. The grammar of ancient India is not a simple discipline of erudition, it is a science. It presents itself as general linguistics and not as

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

a grammar of a particular language of a given period. Pāṇini and his successors treat the language in general while dealing with Sanskrit. They think that Sanskrit is a unique and perfect language and that all the other languages are a corruption. There are, therefore, no historical or comparative considerations in them), Bulletin d'études indiennes, N⁰ 1, Paris, 1983, p. 81, para 1.

30. Scharfe, op. cit., p. 115, para 2. The title of the Wilkins' grammatical work is *'A Grammar of the Sanskrita Language'* (1808) [Reprint Ajay Book Service, 704 Chandani Mahal, Darya Ganj, New Delhi, First Indian Edition, 1983].

31. Die Sprache der Jakuten (A. Th. Von Middendorff, Reise in den äussersten Norden und Osten Siberiens, Bd.III, St. Petersburg, Kais. Ak. D. Wissen., 1851) — Emeneau, op. cit., p. 150, fn. 18. It was the first scientific grammar of the hitherto not at all studied Yakut language. Böhtlingk, member of the Russian Academy of Sciences, initiated the civilian written fórm of the Yakut language. While doing research on Yakut language, he devised the civilian Yakut alphabet for the first time, against the parallel and already existing missionary alphabet. The publications of religious literature by the missionaries in Yakut language from 1819 onwards were not accessible to the Yakut people, as the masses were illiterate. The school education started only in the last few decades of the 19th century (p. 23 in the Ref. mentioned below). In a letter to Böhtlingk, the Yakut born Russian **A Y Uvarovskiy (1800-c. 1860)** teacher and great inspiration to the former regarding research on the Yakut language, warmly greeted his initiation of the creation of written Yakut language : **"Iz-za otsutstviya pis'mennosti yakutskiy yazik schitaetsya mertvim yazikom. Nedaleko to vremya, kogda Vi ozhivite ego. Nedaleko to vremya, kogda Vi polucite pokhvali ot visokoobrazovannikh lyudey I beskonecnuyu blagodarnoct' ot yakutskogo naroda. Gryaduschee pokolenie yakutov polnoct'yu ispol'zuet Vase tvorenie I visoko podnimet Vase imya... Eto budet vozdayaniye ot nikh, eto budet nagrada dlya Vas."** (Due to the absence of the written form, the Yakut languge is considered to be a dead language. The time is not far away, when you will revive it. The time is not far away, when you will receive appreciation from highly educated people and the endless thanks and gratitude from the Yakut people. The coming generation of Yakut will fully utilize your work and raise your name high.... It will be a

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

requital from them and a reward for you."), **Ocerk istorii yakuctskoy Sovetskoy literaturi,** izdatel'stvo akademii nauk SSSR, Moskva, 1955, str. 24 (Essay on the History of Yakut Soviet Literature, Publishing House of the Academy of Sciences, USSR, Moscow, 1955, p. 12).--- in Russian. As expected by Uvarovskiy, Böhtlingk's work excited great interest in the scientific circle, which had important after-effects in the study and development of the Yakut language.

32. Emeneau, op.cit., p. 150, col. 1, para 2.
33. "Obituary Notice : Dr. E. E. Obermiller", by Th. Stcherbatsky, IHQ, Vol. 12, 1936, p. 380. Cf. also Scharfe, op. cit., p. 115, fn. 119.
34. Pt. Yudhiṣṭhir Mīmāṁsak assigns same date to Pāṇini and Vyāḍi, op. cit., p. 193 and 298. He considers Vyāḍi to be the maternal uncle of Pāṇini. — cf. p. 301, line 5.
35. "He (i. e. Vyāḍi) is believed to have been a relative and contemporary of Pāṇini", A Dictionary of Sanskrit Grammar, op. cit. p. 378.
36. "As Vyāḍi has used a number of Pāṇini's rules in deciding his Paribhāṣās and, as he has actually quoted a few vārttikas he appears to have flourished a few decades after Pāṇini, when there was an addition of a few vārttikas only for the sūtrapāṭha of Pāṇini", K. V. Abhyankar, Paribhāṣāsaṁgraha, B. O. R. I., Poona, 1967, Introduction, p. 12.
37. "Sampūrṇ bhāṣya meṁ 4280 vārttik haiṁ. Inmeṁ 3870 vārttik Kātyāyan ke haiṁ. 410 vacan anya ācāryoṁ ke evaṁ svyaṁ bhāṣyakār ke haiṁ", Vedpati Mishra, Vyākaraṇ-Vārttik : Ek Samīkṣātmak Adhyayan, Pṛthivi Prakāshan, Vārāṇasī, 1970, Āmukh, p. 8.
38. "Nāgeśa appears to have divided vārttikas into two classes as shown by his definition 'sūtre'nuktaduruktacintākaratvam vārttikam'. If this definition be followed, many of the vārttikas given in the Mahābhāṣya as explained and commented upon the sūtras will not strictly be termed as vārttikas, and their total number which is given as exceeding 5000, will be reduced to about 1400 or so. There are some manuscript copies which give this reduced number, and it may be said that only these vārttikas were written by Kātyāyana while the others were added by learned grammarians after Kātyāyana. In the Mbh. there are seen more than 5000 statements of the type of vārttikas out of which Dr. Kielhorn has marked about 4200 as vārttikas", A Dictionary of Sanskrit Grammar, op.cit., pp. 247-248.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

39. Goldstücker, Pāṇini : His Place in Sanskrit Literature, London and Berlin, 1861 (Reprint MLBD, New Delhi), p. 57.

40. The number of total sūtras varies from edition to edition. Ram Lall Kapoor Trust, Bahālgarh, edition contains 3964 sūtras, while *Kāśikā* published from the same place contains 3981; the Vṛndāvan edition (Reprint Anitā Ārṣa Prakāshan, Pānīpat, 1990), contains 3973; Krishnadas Academy, Vārāṇasī edition, edited by Satyanārāyaṇ Shāstrī Khanḍuri, contains 3983; which is same as in Böhtlingk's edition (various reprints are available, e.g. MLBD, Delhi, and Rinsen Book Company, Kyoto, 1977); the one edited by C. Sankararama Sastri (Reprint Sharda Publishing House, Delhi, 1994) contains 3981 sūtras. The number of sūtras in the last one and that in Kāśikā mentioned above is, although, same, there is difference in the number of sūtras in ch. 4, pāda 1 and ch. 8, pāda 4. The number of sūtras preserved in Siddhānta-kaumudī, published by MLBD, is 3978. The number mentioned in the main body of the article is taken from Böhtlingk's edition.

41. Robert Birwé, Studien zu Adhyāya III der Aṣṭādhyāyī Pāṇinis (in German), Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1966, Table at pp. 156-157.

42. Raghuvīr Vedālaṁkār, Kāśikā kā samālocnātmak adhyayan, Nag Publishers, Delhi, 1977, Pariśiṣṭa-7, pp. 359-387. The list gives 913 vārttikas plus additional four under 191A, 413A, 418A, and 711A.

43. Ibid, Pariśiṣṭa-8, pp. 388-390.

44. Ibid, Pariśiṣṭa-10, pp. 394-398.

45. K. C. Chatterji, Cāndravyākaraṇa of Candragomin, Part-I (ch. 1-3), Deccan College Post-Graduate and Research Institute, Poona, 1953, PREFACE, p.v, lines 1-2.

46. E.g. IV. 3. 93. *Svaraviśeṣaṁ tu svarādhyāye vakṣyāmaḥ* and I.1.145. *svaraviśeṣam aṣṭame vakṣyāmaḥ* --- Chatterji, op. cit., Part II (ch. 4-6), 1961, p.90 and Part I, p. 51.

47. Chatterji, op. cit., Part I, p. v, lines 28–29.

48. This work is not to be confounded with another work of Bhoja named likewise *sarasvatīkaṇṭhābharaṇa*. It deals with poetics.

49. Madras Edition of *SKA, FOREWORD, p. vii.*

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

50. Ibid.
51. Ibid.
52. Trivandrum edition of SKA, Vol. IV, Prastāvanā, p. 6, para 3.
53. Ibid, pp. 6-7.
54. "In Kṛṣṇalīlāśuka's commentary on Bhoja's grammatical treatise, *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa,* Pāṇini's verses are quoted freely as illustrations" and "In the field of grammar and philosophy, his proficiency was over as great as in the field of poetry. He commented on the *Aṣṭādhyāyī* of Bhoja (known as *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa)* and there quotes several verses of Pāṇini.", M. Krishnamachariyar, History of Classical Sanskrit Literature, MLBD, New Delhi, p. 85 and pp. 335-336 respectively.
55. "...le S(arasvatī)K(aṇṭh)Ā(bharaṇa) est **beaucoup plus qu'une édition "revue" de P.** D'bord, il a incorporé dans la trame des sū. **tous l'enseignement positif** émané des vieux v(ār)tt(ika), celui-là même qui, à peu de choses prés, nous a été conservé dans la K(āśikā) : laissant de côté, comme fait cette derniére, les vtt. de caractére technique, scolastique, argumentatoire. .... Ensuite, des additifs nouveaux --- semblables aux axiomes introduits ailleurs par *iti vaktavyam, ity upasaṃkhyānam* --- prennent rang de sū. .... Il y a eu **là tous un effort pour sortir des limites pāṇinéennes, ... et qui fait de ce manuel le plus complet que nous ait légué la tradition sanskrite.",** p. 212.
56. fn. 2, pp. 122-123.
57. p. 123.
58. "Ceci montre le part assez considérable de nouveautés qu'apporte la grammaire de Bhoja. Nouveautés au sens relatif du terme, car il est aisé de voir que la *vṛtti* de Candragomin, oeuvre de l'auteur même des sū. et bien antérieure au SKĀ, donnait déjà, dans le long commentaire qu'elle fabrique sur le sū. II.2,48, la plupart des examples que cite la *vṛtti* de Bhoja ou qui résultent de l'enseignement des sū., p. 125.

The abridged version of this paper was submitted to the 40th Session of AIOC, by

Narayan Prasad, B. Tech. Honours (Civil Engg.)

Senior Research Officer

D-20, CWPRS Colony, Khadakwasla,

Pune - 411 024

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

JAINISM :
A PROMINENT LIVING INDIGENOUS CULTURE

DR. RAJJAN KUMAR*

Jainism, the great humanistic religion with scientific philosophy represents the śramaṇic tradition of India. There are many misunderstandings carried by the people regarding Jainism viz. Antiquity, religion, philosophy, literature, culture etc. that Jainism represents. Each is a vast subject or rather consists of a number of subquerries.

The basic misunderstanding

There are numerous misunderstandings regarding Jainism, but the fundamental misunderstandings has had been charged on it is that—whether this is an independent culture with some requisite antiquity or be an offshoot of some other culture. In this purview many consider that it is a branch of vedic religion, some others take it to be an offshoot of Buddhism; whereas many others are of the opinion that Jainism arises as a reaction against the thought and practices of Vedicism.

The extent of its misunderstanding about its philosophical stand-point can be indicated by the view that has been advanced by many who claim to be known veterans of philosophy that its epistemological position 'relativism' or 'syādvād' represents a kind of 'saṅśayavāda' (scepticism). The misunderstanding about the nature *of its literature can be judged by the opinion put forth by renowned* literary critic as that Jain literatures are nothing but writtings without any objectives. As for concern about the culture of Jainism the misunderstanding has been prevailed and the opinions put down are not rather different as expressed for other aspects of Jainism.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Perhaps all those misunderstandings have no requisite face or it may be considered that all those misunderstandings have been laid down due to not properly acquint with the religion, philosophy, literature, culture etc. of Jainas. This is true that Jainism has its own culture with antiquity, religion with bases, philosophy with idea, literature with objectives as well as enormous number of technical terms. They have their own meanings. This may be presumed that perhaps many more misunderstandings have been aroused by claiming the wrong interpretation of all those technical terms.

Aside all those so-called misunderstandings one may consider about Jainism as not a religion of any one particular caste or community, but it is the religion of all living beings. It is that kind of religion which was primarily called simply Dharma or mānavadharma or Magga (the path).[1]

Vedic and Śramaṇica culture

This religious system, Jainism represented the Śramanica tradition, one of the prominent culture prevalent in India. The counterpart or the other tradition is known as Vedic culture. It is supposed that śramanica tradition has their own specialities and is inherited the same principles which were subsequently systematized and expounded by Tīrthaṅkaras such as Ṛsabha, Pārśva, Mahāvīra etc. These śramaṇas believed in soul's potentiality to achieve God-hood, through its own exertions, the theory of transmigration and karma and the existence of Jiva in all sentient things. Rising above all caste and class divisions and distinctions it has made the declaration of providing equal opportunity to all living beings to develop their spiritual power and prowess. It has emphasized on the purification of head and heart, thought and conduct in an equal measure.

The 'Śramaṇa' has word 'śrama', and the meaning of 'śrama' is labour. That labour is with penance for the control of senses.[2] Tīrthankaras were called śramaṇas because of the labour, they were taking in observing strict austerities, by dwelling in forests and renouncing the worldly affairs. After renunciation, by the performance of extremely severe penances, they overcome the hundreds of terrific inflictions and calamities that come in their path, destroy all the sins accumulated during numerous births in the past, burn down the dense karmas to ashes, inculcate a spirit of equanimity towards friends and foes both and thereby attain the status of mahāśramaṇa or vitarāga.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Āryans were a nomadic race and as such were not trained in the sophisticated philosophical thinking of the fully settled and prosperous people of Indus valley culture whom they invaded and conquered. As Pt. Sukhalal Sanghavi[3] points out, the attitude towards life of the people who are settled and prosperous, and of those who are leading a nomadic existence would be basically different. The attitude of the former would be more introvert, while that of the latter be more extrovert. This really happened in case of Āryans who came to India. They were in search of a happy and peaceful life wherein they could enjoy the materialistic objects to the full.

In view of scholars, Ṛgveda reflects this attitude when its Ṛṣis pray to different God of Nature for fulfilment of their earthly desires and the destruction of their enemies.[4] However, after the Āryans began to settle in the fertile lands of Indo-Gangatic plains they also began to think deeply, and gradually imbibed the philosophical ideas of the indigenous culture. This fact has been elaborated in the following words of Pt. Sukhalal Sanghavi[5]. The śramaṇa line of thinking, which had influenced the original residents of India, was of serious and introvert nature.

Sir Sanmukha Chetly opined that recent historical researches and archaeological discoveries have led scholars to believe that in the pre-Āryan period there flourished a very great civilization in India, which, for the sake of convenience I shall call 'Dravidian civilization'. He further said that the Āryans came with their own ideas based upon ritualism and animal sacrifice, and the prominence given to the revival in the time of Lord Mahāvīra is only an indication of that feeling of revolt which came amongst the vast masses of Jainas in this country against this new cult and the practices which were the antithesis of the principles that the Jainas (śramaṇas) believed in.[6]

That kind of idea can be traced from the ancient texts of India like Ṛgveda. In 'Keśi-sūkta' of Ṛgveda (10.36) we find a strange pen picture of Munis having locks of hair on head, dirty and ochre-robbed, flying in air, drinking poison, delicious by 'Mauneya' and 'Devesita'. This sūkta thus indicates the distinct class of Munis who were practising yoga either alone or in groups living in the places away from populations. On account of severe penances undertaken by them they were called Śramaṇas. They had no attachment to their bodies and took utmost care to see that no life was destroyed. The lives of these Munis were in accordance with the teachings of Ṛṣabhadeva, the first Tīrthaṅkara of Jainas. The roots of Sāmkhya philosophy of Kapil Muni is in this non-Āryan tradition.[7]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

The epoch–making discovery of the prehistoric Indus valley civilization of Mohenjodaro and Harappā further sheds a new and significant light on the two tradition of India. Sir John Marshal emphatically asserts that — a comparison of the Indus and Vedic cultures shows incontestably that they were unrelated. The Vedic religion is normally aniconic. At Mohanjodaro and Harrappa iconism is everywhere apparent. In the houses of Mohanjodaro the firepit is conspicuously lacking.[8] At Mohanjodaro there have been discovered many nude figures-depict personages who are no other than Yogis.[9] And nudity has been one of the most special characteristics of Jaina Śramaṇas of Digambara sect.

Lord Ṛṣabha himself went nude and his images are represented as such. Even in the Ṛk-saṁhitā, there is a mention of the "wind girdled Bachhanters-Munayaḥ vātavasanāḥ", who according to Dr. A. Weber, seem to be none else but Jaina Śramaṇas who "also appear to be referred to in the wellknown accounts of the Indian gymnosophists of the time of Alexander the Great.[10] Now about these nude yogic figures of Mohanjodaro, it has been said that "these statutes clearly indicate that the people of the Indus Valley, in the chalcolithic period not only practised yoga but worshipped the images of the yogis."

Prof. R. P. Chanda extended this view–point and said not only the seated deities engraved on some of the Indus seals are in yoga posture and bear witness to the prevalence of yoga in the Indus valley in that remote age, the standing deities on the seals also show kāyotsarga posture of yoga. Further that the kāyotsarga posture in peculiarly on Jaina. It is a posture not of sitting but of standing in the Ādi Purāṇas. (book XVIII) Kāyotsarga posture is described in connection with the penances of Ṛṣabha or Vṛṣabha. The name Ṛṣabha means 'bull' and the bull in the emblem of Jain Tīrthaṅkara Ṛṣabha.[12]

Prof. P. N. Vidyālankara says the names and symbols on plates annexed would appear to disclose a connection between the old religious cults of Hindus and Jainas with those of the Indus people. It may also be noted that the inscription on the Indus seal no. 449 reads according to my decipherment. Jineśvara or Jineśā (Jin-i-i-Sarah) He is also of opinion that the Indus people worshipped such Tāntric deities as Śri, Hri, klim etc. which incidently are important female deities of the Jaina pantheon. He further says — it is interesting to note that the Puraṇas and the Jaina religious texts both assign high places to these gods (of the Indus people).[13]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

The words 'Barhata' and 'Ārahata' are found used in the Ṛgveda. The followers of the Bārhat tradition accepted the authority of the Vedas and were used to the practice of performing sacrifices (yajñas) where as those of the Ārhata persuation did not accept the authority of the Vedas and were against the performance of sacrifices since they involved in the killing of innocent animals. The 'Ārhatas' had been the upholders of the cult of non-violence (Ahimsā) having faith in kindness and mercy. According to Viṣṇupurāṇa[14] the Ārhatas opposed the Vedic practices of karmakāṇḍa and worked for the realization of the value of non-violence. We find in some other Purāṇas such as Padmapurāṇa[15] and alike a similar reference to the Ārhata tradition.

This Ārhata tradition had been no other than the Jaina (Śramaṇa) tradition itself. This tradition had been given another name 'Vātrasanāmuni' or the Vrātya paramparā during the period between the Vedic and the Āraṇyaka ages. Vrātya means the one who follows the practices of observing vows such as those of fasting etc. Atharvaveda designates such a person who happens to be a brāhmina, brahmacāṛī (one who practices continence), performer of specially good or meritorious deeds, a scholar (vidvāna), wise and respectful in the world (viśvasammāna) as a vrātya.[16]

There were two ethnic groups of 'vrātya' and Vṛṣala which were following the non-Āryana traditions. There were five sub-races of Vrātya group, one of which was known as Arhanta. Vrātyas were also the worshippers of Liṅga. Atharva-Veda contains a prayer of 'Eka-vrātya' (15th Kāṇḍa) who was a Vrātya-God. Liṅga-worship is indicative of Śaiva religion. The Āryans subsequently recognised Śiva as one of their gods, but previous to that Śiva or Rudra was not originally an Aryan-god.[17]

In both the ethnic groups of Vrātya and Vṛṣala non-violence (Ahiṁsā) and austerities (yoga-sādhanā) were greatly respected. Non-violence, austerities and sacrifice are the result of a peaceful and steady social structure. The development of these virtues in the people, who have to move from place to place in struggle of life, is not possible and therefore, the cultural development of Āryans was based on active and adventurous social life. For these reasons non-Āryan culture became introvert and Āryan culture became extrovert. Both these cultures developed in their own way, but after the Āryans settled in this land, both the cultures influenced each other for thousands of years as a result of which a new synthesis grew up which we now identify as Bhāratiya-Saṁskṛti (Indian culture).[18]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

We learn about the Ārhata tradition and also acquint with its relationship to vrātya tradition. Here it is mentioned that the Munis who are cited in the Ṛgveda as the Vātaraśanāmunis must be belonging to the Ārhata tradition. Sāyaṇa calls these Vātaraśanāmunis 'Atindriyārthdarśī, who aim at the goal beyond senses.[19] Keśī and some other munis are also mentioned as the Vrātyas.[20] Śrimadbhāgavata Purāṇa refers the name of Ṛṣabhadeva as the chief religious leader of these munis and describes him as the Nabhiputra (the navel-born).[21] Many archaeological evidences testify to the antiquity of the Jainadharma and the Tīrthankaras. In the Jaina literature also the word 'Ārhat' has been recognised for a Tīrthankara.[22]

The word 'Ārhat' were frequently used for each of the Tīrthankara upto the time of Tīrthankara Pārśva. But from the time of Lord Mahāvīra, a new word 'Nirgrantha' was incorporate in place of Ārhata. Nirgrantha means free from encumbrances came into vogue.[23] The word 'Nirgrantha' was referred in Buddhist texts for Lord Mahāvīra as nigganthа nātaputta (Nirgrantha Nāthaputra).[24] In the inscriptions of Ashoka, the great too we find use of the word Nigganṭha.[25] Even afterwards, later than the period of Lord Mahāvīra till those Eight Gaṇadharas and the Ācāryas the word 'Nirgrantha' continued to be used in the main. Some Vedic works have also made use of it.

Nirvṛtti and Pravṛtti are two terms referred for the outlook of lifestyle. Nirvṛtti means inactive while pravṛtti defines action, but this is not the only meaning of these two words. We shall just give up that kind of discussion and come to the point which culture adopt nirvṛtti vṛtti and which one accepts pravṛtti. Tradition shows that Śramaṇic culture has nirvṛtti tendencies and the Vedicism adopts pravṛttidharma. Nirvṛttamārgī refers Saṅyāsa in the most prevailed action while Pravṛttamārgī mentions gṛhasthacaryā in the most effecting life style. But both are essential to maintain a society and spiritual demand. Uttarādhyayanasūtra explained that either a householder or a monk, who is free from passions and attachments and adorns penances. attains godhood.[26] The Gītā defines both the life styles are equally important but Saṅyāsamārga is fit for those who are jñānī and karmamārga is established for action-loving people.[27]

The Śramaṇa outlook towards life, being introvert in nature was known as Nirvṛtti Dharma, while that of Vedic Āryans being extrovert in nature was known as Pravṛtti Dharma. This basic difference of approach marked the advent of different theories in the field of philosophy. One sought to achieve the absolute by withdrawing from the worldly affairs, undergoing the process of pratikramaṇ (returning back to soul). The other sought to achieve the same by undergoing

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

the process of expansion which would develop the whole universe by its theory of Advaita. Both these processes went on together for thousand of years influencing each other with the result that the absorbing power of the Āryan mind made it possible to evolve a synthesis wherein both become complimentary to each other and both became two aspects of the same composite culture.

Process of Synthesis

Indian culture has two trends — the first one in Vedic and second one in Śramaṇica. They are known as Aryan—Vedic culture and non-Āryan—Śramaṇa culture. The composite culture of India is a form of synthesis and the process of synthesis were started with the emergence of Upaniṣada era, scholars assume it was a time period of about 800 B.C. and after. It is assumed that the social, economic and political interaction between Āryana settlers and their more advanced non-Āryan brothers, enriched their knowledge of the former. They began to interpret their Vedas in the light of this enhanced knowledge. At this stage, a recapitulation of periodic division of early Indian history would be of some interest to understand the long process of integration of the non-Āryana cultures.[28]

The time period of integration of the two cultures may be estimated roughly to 3500 B.C. to 1500 B.C. and is considered to be the period of Indus valley civilization of non-Āryana races in India. This coincides with the Sumerian and Akkad civilizations of Middle east, prepared in about 2300 B.C. (They were also river valley civilizations) and Minoan civilization of Crete. Thus the period corresponding over two thousand years can be carved out for River valley civilization which spread over northern and western parts of India extending upto Saurastra in Gujarat. It is a story which is five to six thousand years ago.[29]

Āryana invasion of India dated approximately before 1500 B.C. i. e., about three to four thousand years ago from today, practically considered with the Hellenic invasion of Greece. They seem to have brought some portions of Ṛgveda and other Vedas with them. From 1500 B. C. to 800 B.C. — a period of about 700 years may be termed as Vedic and subsequent Brahmaṇa period. Brāhmaṇas elaborate the rules and details for the employment of the mantras or hymns at various sacrificial rituals. As a result of which the priestly class, with sole and exclusive right of performing rituals gained much social prominence and virtually dominated the society. During this period the Aryans had completely settled and had fully vanquished the

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

non-Āryans races. These were being absorbed in thier social structure principally as 'dasyus' (labour class) and were treated as second class citizens. However, the Aryans had tremendous capacity to absorb and to assimilate all new things of life.[30]

The Aryans not only adopted many cultural and philosophical thinking of their non-Aryan brothers, but also enriched the same by their own original thoughts. They realised that beyond this mundane existence as well as after life, there is something distinct. For attaining that something the propitiation of gods by sacrifices and offerings of living beings is not the way. When acquainted with the non-Aryan theories of austerities, non-violence, karma and soul, they realized that something, the aim of their pursuit could be apprehended by working on these theories.[31]

The above facts very much found in the Upaniṣadic thought, as Chāndogya Upaniṣad quotes that Ṛṣi Āruṇi explains to his son the newly found secret of the real nature of the self, not taught to him during the course of the long term of his education in existing Vedas.[32] Naciketa of Kaṭhopaniṣad[33] goes to Yama (God to Death) to learn the science of Ātman by asking the question "when a man dies, does he still exist or not ?" Thus there was a fervent intellectual agitation in the Post-Brāhmanica period when the Upaniṣadas began to challenge the usefulness of sacrificial rituals and began to apply their mind objectively to the teachings of Śramaṇa traditions of ancient India. This trend had started long before Upaniṣadic period but it gained momentum during that period.

23rd Tīrthankara of Jainas, Pārśvanātha,[34] recognised now as a historical person, flourished during 872 to 772 B.C., the time when the Upaniṣadas were getting on full swing. Like his successor Mahāvīra, Pārśva also had a great organising capacity. He organised the Śramanica order and propounded cāturyāma[35] of four principles namely—non-violence (ahimsā), Truth (satya), Non-stealing (Asteya) and restrictions on possession (aparigraha). His Śramaṇa teachings had great influence on contemporary thinking. And with the advent of Mahāvīra (526 B.C.) the time became ripe for the final and decisive assault on priestly Brāhmaṇica culture of rituals and violent sacrifices. Both Mahāvīra and Buddha (563 B.C.) led a relentless crusade against the social and cultural evils prevalent at the time. Buddha, the contemporary of Mahāvīra was a prophet of another Śramaṇica tradition Buddhism.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

This crusade went on with such a vigour till 8th century A. D. that, but for the advent of the great Śankara, who assimilated Śramaṇa ideas of Buddhism with his brilliant exposition of Vedānta. Vedic culture would have been practically eclipsed throughout India. Now the Śramaṇica ideas of non-violence, karma, soul have become so much identified with the Vedic culture that there is absolutely no difference between the attitude of a Jaina and a Hindu towards life's problems, individual or social. These attitudes are so identical that unless one tells you that he is a Jaina by religion you cannot make out from his behaviour that he is a non-vedic by faith.

The use of the word 'Jaina-Dharma'

Jainism, the oldest humanistic religion was primarily called simply Dharma or mānavadharma or Magga (the path); in the Indus valley days of Ṛṣabha cult; by the Vedic people as vrātya religion or Ahimsā-dharma; in the time of the Upaniṣadas as Ārhata Dharma or Ātmadharma; in the Buddha's time as Nigaṇṭha Dharma; in the Indo-Greek and Indo-Scythian periods as Śramaṇa Dharma; in the so-called Hindu periods as Syādvād Mata or Anekāntavādin. Hence, Jainism was prevailed as a religion from the very ancient time upto the present day. Now, the question raised when and why the word 'Jaina' was used to define this religion as 'Jaina dharma'.

As tradition defines that Jainism is a religion propounded by a Jina. A Jina means a conqueror, that is one who conquered the worldly passions by one's own strenuous efforts. He is not a supernatural being nor an incarnation of an all-powerful God. Human beings are entitled to become Jinas and as such Jinas are persons of this world who have attained supreme knowledge, subjugated their passions and are free from any sort of attachment. Jainism is nothing but a set of principles preached by such persons. On the contrary, it is a religion of purely human origin and it has emanated from the mouth of a dignitary who has secured the omniscience and self-control by his own personal efforts. In short, Jainism is the substance of preachings of dignitaries who have attained of the state of Jinas.[36]

Jainism is a religion based on the preachings and principles of Jinas, hence the canonical Jain texts like sūtrakṛtāṅga, Uttarādhyayana, Daśavaikālika etc. the words Jinapravacana, Jinamārga, Jinasāsana etc. have been used. But the 'Jaina-Dharma' has been used for the first time probably in the

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Viśeṣāvaśyakabhāṣya,[38] the date of composition of which in the 845th year of the Vikrama era (calendar).[39] The word 'Jaina-Dharma' has been used especially in the literature that came after that. Matsya Purāṇa[40] used the word 'Jina-dharma' but Devibhāgavat[41] mentions 'Jaina-dharma' itself. Briefly, it may be stated that even though due to the changes in time and space there had been changes in the use of words but this change did not modify the internal nature of the Jaina-Dharma i. e. with the change in the use of words there did not come about any change in that which they were all intended to indicate.

Traditionally, the Jaina-dharma has remained associated with Ṛṣabhadeva, as Śaivism on the name of Śiva, Vaiśṇavism on the name of Viṣṇu and Buddhism in the name of Buddha. Jainism or Jain dharma has not similarly been got started or found by an individual nor does it worship any one individual. It has not been said to be the Dharma of Ṛṣabhadeva, Pārśvanātha or Mahāvīra but of the Arhatas, of those who have had perfect self-control or the victory over their souls; the Jinas. That is why it is a Jina–dharma or Jaina-dharma.

NOTES

1. *New Light on the Antiquity of Jainism* — J. A. XIV. I, P. 22.
2. *Saṁskṛta-Hindi-kośa,* Apte, P. 1035.
3. *Mahāvīra kī Aitihāsika Pṛṣṭhabhūmi,* Pt. Sukhalal Sanghavi, P. 25.
4. Jaghāna Vṛtraṁ svadhatirvaneva rurojapuro aradana sindhūn |,
   Vibheda giri navaminna kumbhamā gā indro akṛṇuta svayugabhiḥ ||
   Ṛgveda, 10/89/7.
   See *Vedic Mythology* (A. A. Macdonel) Hindi trans. Ramkumar Rai
5. *Mahāvīrani Aitihāsika Pṛṣṭhabhūmi* (Gujarati)
   quoted from *The Path of Arhat,* P. 3 (Mehta) T.U.
6. Jain Gazette, June 1943, pp. 83-85.
7. See *The path of Arhat* (Mehta), p. 4.
8. *Mohanjodaro,* Vol. I. pp 110-111.
9. Ibid pp. 33-34.
10. *History of Religions in India,* IA—XXX, July 1901.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

11. *Survival of the pre-historic Civilization of the Indus Valley — Memoir*—ASI.
12. Sindh Five thousand years Ago—Modern Review, Aug, 1932, pp. 155-160.
13. *Indian Historical Quarterly,* VIII—Supplement, p. 18.
14. Ārthataṁ Sarvarmetaccha muktidvāramasamvṛtam |

    Dharmād vimukterarhoayaṁ naitasmādaparaḥ paraḥ |

    -*Visṇupurāṇa,* 3.18.12.
15. *Padma Purana,* 13/350.
16. *Atharvaveda* (with Śāyaṇa commentaries), 15.1.1.1.
17. *Early History and Culture of Kashmir,* S. C. Ray, p. 155.
18. *The Path of Arhata* (Mehta), p. 4.
19. See Sāyaṇa's commentary on *Ṛgveda,* 10/136/2.
20. *Ṛgveda,* 10-11.1, 36.1.
21. *Śrimadbhāgavata Purāṇa,* 5/6/20.
22. *Kalpasūtra,* Edt. Devendra Muni, pp. 161-62.
23. *Ācārāṅgasūtra,* 1/3/1/108; *Bhagavatisūtra,* 1/6/386.
24. *Dighanikāya,* Samaññaphalasutta, 18.21; *Vinaya-Piṭaka,* Mahāvagga, p. 242.
25. ịme iyāparā ho hantitti nigganṭhesu pi me kaṭe—*Prācīna Bhāratīya Abhilekhon kā Adhyayana,* Pt-II, p. 15.
26. *Uttarādhyayana,* 5/20.
27. Loke'smin dwividhā niṣṭhā purā proktā mayānagha /

    Jñānayogena saṁkhyānāṁ karmayogena yogīnām // *Gitā,* 3/3.
28. See *The Path of Arthta* (Mehta), P. 6.
29. Ibid, P. 6.
30. Ibid, PP. 6-7.
31. Ibid, P. 7.
32. *Chāndogya Upaniṣad,* 6/1-16; See The Path of Arhat (Mehta), PP. 66-68.
33. *Kaṭhopaniṣad.*

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

34. *Bhagavāna Pārśva : Eka samikṣātmaka Adhyayana,* Devendramuni, PP. 61-69.
35. *Uttarādhyayanasūtra,* Chap. 23; *Nāyādhammakahāo,* 141 ff.;
    Bhagavāna Pārśvanātha kā cāturyāma Dharma, Dharmānand Kauśambi.
36. *Jainadharm,* Pt Kailashchandra Jain, pp. 55-58; *Jaina Religion and community,* V. A. Sangave, P. 18.
37. *Jaina Religion and Philosophy : An Introduction,* Devendra Muni, P. 7.
38. Jenam tittham - *Viśeṣāvasyakabhāṣya,* p. 1043;
    Tittham-Jiñam - Ibid, 1045-1046.
39. This time period mentions as śaka samvat 531; see *JSBI,* Vol. 3, P. 118.
40. *Matsyapurāṇa,* 4.13.54.
41. Gatvātha Mohayāmāsa Rajputrān Bṛhaspatiḥ |
    Jaina-dharma krata svena yajña nindā paramtathā ||
    -*Devibhāgvata,* 4.13.58..

■

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

संस्कृत साहित्य में
मानवीय तत्त्व के रूप में अनुक्रोशत्व*

वसन्तकुमार भट्ट

भूमिका :

लीलैकहेतुक परमात्मा ने संसार में नाना प्रकार के प्राणिओं का सर्जन किया है और वह परम करुणा से प्रेरित होकर उसका परिपालन भी कर रहा है। उस प्राणी-समूह में से अन्यतम मानव प्राणी में जो कुछ अनितर साधारण वैशिष्ट्य दिखाई दे रहा है, वह बुद्धिगत, भाषागत एवं सामाजिक भावनागत तो है ही; लेकिन इससे बढ़कर 'अनुक्रोशत्व' नामक जो मानवीयतत्त्व है वह भी एक वैशिष्ट्य के रूप में गणनार्ह है। संस्कृत काव्यसाहित्य में करुणा, दया, घृणा, अनुकम्पा, सहानुभूति इत्यादि शब्दों से व्यापकरूप से मानवीयतत्त्वों की ओर ध्यान आकृष्ट किया गया है। परन्तु इस सन्दर्भ में, 'अनुक्रोश' शब्द का जो प्रयोग संस्कृत काव्यसाहित्य में किया गया है वह प्रस्तुत लेख का विषय है ॥

(१)

'प्रतिज्ञायौगन्धरायण' नाटक में महाकवि भास ने दामाद की पसंदगी कैसे की जाती है इस सन्दर्भ में महासेन की एक उक्ति रखी है :

राजा - बादरायण। एवमेतत्। अतिलोभाद् वरगुणानाम् अतिस्नेहाच्च वासवदत्तायां न शक्नोमि निश्चयं गन्तुम्।

कुलं तावच्छ्लाघ्यं प्रथममभिकाङ्क्षे हि मनसा
ततः सानुक्रोशं मृदुरपि गुणो ह्येष बलवान्।
ततो रूपे कान्तिं, न खलु गुणतः, स्त्रीजनभयात्
ततो वीर्योदग्रं, न हि न परिपाल्या युवतयः ॥[1]

---

* संस्कृत विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय द्वारा आयोजित "संस्कृत वाङ्मय में मानवीयतत्त्व" विषयक राष्ट्रिय परिसंवाद (15-17 Sept. 2000) में प्रस्तुत किया गया लेख ॥

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

वरणीय जामाता में कौन कौन से गुण होना आवश्यक है, इसकी एक ध्यानार्ह मीमांसा यहाँ रखी गई है। वासवदत्ता के पिता महासेन श्लाघनीय कुल के बाद 'सानुक्रोश' नामक गुण का निर्देश करते है। जो गुण मृदु होने पर भी मनुष्यजीवन में बलवान् बताया गया है।

महाकवि भास ने इस शब्द का प्रयोग अन्यत्र भी कई बार किया है। जैसे कि-'स्वप्नवासवदत्तम्' के प्रथम अङ्क में ब्रह्मचारी बताता है कि — लावाणक ग्रामदाह में वासवदत्ता भस्मसात् हो गई है। इसी बात को सुनकर राजा उदयन ने भी अग्नि में अपने को ड़ाल कर प्राण छोड़ने का निश्चय किया। ब्रह्मचारी यह बात अवन्तिकावेषधारिणी वासवदत्ता सुनती है और तत्क्षण एक स्वगतोक्ति बोलती है — जानामि जानाम्यार्यपुत्रस्य मयि सानुक्रोशत्वम्।[२] "मैं अच्छी तरह से जानती हूँ कि आर्यपुत्र मेरे लिए सानुक्रोश है।"

इसी नाट्यकृति में, दूसरे स्थान पर भी इसी 'सानुक्रोश' शब्द का प्रयोग ध्यातव्य है : द्वितीय अङ्क में पद्मावती, चेटी एवं वासवदत्ता के बीच में कुछ परिहास चल रहा है। वहाँ वासवदत्ता चेटी से पूछती है कि किस कारण से प्रेरित होकर पद्मावती उदयन की अभिलाषा करती है ? तो, चेटी उत्तर देती है : "सानुक्रोश इति।" वह उदयन सानुक्रोश व्यक्ति है, इस लिए पति के रूप में उसकी अभिलाषा की जाती है। वासवदत्ता भी इस अभिलाषा की अनुमोदना करती हुई आत्मगत बोलती है : "जानामि जानामि। अयमपि जन एवम् उन्मादितः।[३]" यह व्यक्ति भी (अर्थात् स्वयं वासवदत्ता भी) यही अनुक्रोशत्व को देखकर उदयन के लिए उन्मादित हुई थी। इस संवाद से सूचित होता है कि नायक को नायिका के लिए अथवा नायिका को नायक के लिए जो प्रेम होता है, उसमें देहसौन्दर्यजनित आकर्षण से बचकर कोई अन्य कारण भी हो सकता है जिसका नाम 'अनुक्रोश' है। भास की दृष्टि में यह अनुक्रोशत्व प्रेमोद्भव का एक निमित्त एवं सदृढ़ प्रेम का आधार भी बनता है।

(२)

मनुष्यों में यह जो अनुक्रोशत्व होता है, वही उसका एक सच्चा अनितर साधारण वैशिष्ट्य है।

क्योंकि- आहार-निद्रा-भय-मैथुनञ्च समानमेतद् पशुभिर्नराणाम्। उक्ति से बताया गया है कि यदि हमें दूसरी प्राणीसृष्टि से होना है तो धर्म का सेवन करना चाहिए।

धर्मो हि एको ....

धर्मेण हीनः मनुष्यः पशुः भवति।

अब प्रश्न उठता है कि कोऽसौ धर्मः ?

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

यह धर्म क्या है, उसका स्वरूप क्या है ? तो हमारे भारतीय दर्शन में धर्म का स्वरूप प्रबल / उत्कृष्ट रूप से जहाँ बताया गया है वह है जैनदर्शन ॥ जैनदर्शन ने कहा है कि अहिंसा परमो धर्मः ।

अहिंसा हि परम धर्म है ।

ऐसा क्यूँ कहा है ? मनुष्येतर सृष्टि में तो जीवो जीवस्य भोजनम् वाली बात चलती है । परन्तु केवल मनुष्य में ही अनुक्रोशत्व—परदुःखदुःखिता का एक बीजभूत तत्त्व ऐसा है, जिसके आधार पर अहिंसा रूप धर्म का वटवृक्ष विकसित हो सकता है ॥

अतः अब विचारणीय है कि यह 'अनुक्रोशत्व' शब्द का अभीष्ट विवक्षितार्थ क्या है । हमारे कोशकार तो इस का "दया, करुणा" जैसे सामान्य अर्थ बताते है ।[४] 'अमरकोश' में कहा है : कारुण्यं करुणा घृणा । कृपा दयाऽनुकम्पा स्याद् अनुक्रोशोऽपि ॥[५] अर्थात् करुणा, घृणा, कृपा, दया, अनुकम्पा एवं अनुक्रोश — ये शब्द एकार्थक हैं । अर्थात् परस्पर पर्य्यायवाची हैं । परन्तु सूक्ष्मेक्षिका से विचार किया जाय तो कोई भी शब्द दूसरे किसी भी शब्द का पर्य्याय नहीं होता है । प्रत्येक शब्द की अपनी अपनी अलग अर्थच्छाया होती है । जैसे कि-

(१) सर्वशक्तिमान् परमात्मा ने जो जल, वायु सूर्यप्रकाशादि को जीवमात्र के लिए सहज सुलभ बनाया है, वह उनकी 'करुणा' कही जाती है । इस जल, वायु इत्यादि के अभाव में प्राणिओं का जीवन सर्वथा असम्भाव्य है। सर्वोपरि ईश्वर की इस कृपा को ही 'करुणा' कहते हैं । (२) परन्तु जब एक सबल जीव दूसरे निर्बल जीव का जीवन नहीं छीनता, एक जीव दूसरे जीव को किसी तरह का आघात नहीं पहुँचाता तो वह 'दया' हैं । '√दय् दानगतिहिंसारक्षणेषु'' धातु से 'दया' शब्द बनता है । 'दयते रक्षत्यनया । (३) जब कि 'अनुक्रोश' शब्द अनु+क्रुश आह्वाने रोदने च (भ्वादिगण) धातु से बनता है । यहाँ "अनुक्रोशति" का अर्थ होता है : परदुःखदुःखिता । जब एक जीव का दुःख देखकर दूसरा जीव भी रोता है; अर्थात् समदुःख होता है, और परिणाम स्वरूप उसको साहाय्य करने को दौड़ पड़ता है तो वह 'अनुक्रोश' है ॥ संस्कृत काव्यसाहित्य में जो अनुक्रोश शब्द का प्रयोग हुआ है, वह इसी अर्थच्छाया को प्रकट करता है ॥

'स्वप्नवासवदत्तम्' नाटक के पूर्वोक्त सन्दर्भों में वासवदत्ता एवं यौगन्धरायण लावाणक के अग्नि में भस्मसात् हो गये हैं - ऐसा सुनकर उदयन भी अग्नि में कूद पड़ने का प्रयास करता है । वह उदयन के चित्त में रहे हुए अनुक्रोशत्व का परिणाम है । यही अनुक्रोशत्व एक अनुपम एवं अनन्य मानवीयतत्त्व है ॥

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(३)

भास की तरह, महाकवि कालिदास ने भी दो बार 'अनुक्रोश' शब्द का प्रयोग किया है। 'अभिज्ञानशाकुन्तलम्' नाटक के सप्तम अङ्क (श्लोक-२४) में दुष्यन्त क्षमायाचना करता हुआ, शकुन्तला को प्रणाम कर रहा है। तब शकुन्तला बोलती है :

उत्तिष्ठत्वार्यपुत्र। नूनं मे सुचरितप्रतिबन्धकं पुराकृतं तेषु दिवसेषु परिणाममुखम् आसीद्, येन **सानुक्रोशोऽप्यार्यपुत्रो मयि विरसः संवृत्तः।।**[६]

यहाँ पर शकुन्तला दुष्यन्त का एक सानुक्रोश व्यक्ति के रूप में परिचय कराती है। अब प्रश्न होता है कि संस्कृत कविओं ने क्या यह 'अनुक्रोशत्व' पति-पत्नी या नायक-नायिका जैसे परिसीमित सम्बन्धों में ही बताया है, या व्यापक रूप से अन्य सम्बन्धों / सन्दर्भों में भी बताया है ?

इस प्रश्न के अनुसन्धान में महाकवि कालिदास ने 'मेघदूत' के अन्तिम श्लोक में 'अनुक्रोश' शब्द का जो प्रयोग किया है वह द्रष्टव्य है :-

एतत्कृत्वा प्रियमनुचितप्रार्थनावर्तिनो मे
सौहार्दाद्वा विधुर इति वा मय्यनुक्रोशबुद्ध्या।
इष्टान्देशाञ्जलद विचर प्रावृषा संभृतश्री-
र्मा भूदेवं क्षणमपि च ते विद्युता विप्रयोगः।।[७]

यहाँ पर यक्ष मेघ से प्रार्थना करता है कि तुम मुझ पर अनुक्रोश-बुद्धि से देखो, और मैं अनुचित याचना करनेवाला हूँ, फिर भी मेरा प्रिय करो। क्योंकि, हे मेघ ! यह यक्ष बेचारा विधुर है, पत्नी से वियुक्त हुआ है, तो परदुःखदुःखिता से प्रेरित होकर मेरी मदद करो। मेरा सन्देश अलका में स्थित मेरी प्रियतमा यक्षिणी को पहुँचा दो।। -यहाँ पर यक्ष एवं मेघ के बीच में एक सुहृद् का सम्बन्ध है; और वहाँ पर 'अनुक्रोश' शब्द का प्रयोग है।

* * *

इसी तरह भवभूति ने भी मालती-माधवम्' में 'अनुक्रोश' शब्द का प्रयोग किया है। मालती ने एक बार ऐसा अनुभव किया था कि पिता भूरिवसु के लिए राजाराधन करना ही बड़ी चीज है, और अपनी पुत्री मालती का तो कोई मूल्य ही नहीं है।[८] परन्तु जब वह, आगे चल कर, द्वितीय अपहरण के प्रसङ्ग पर सुनती है कि पिताजी पुत्री के विरह में आत्मघात के लिए उद्यत हुए है, तब वह बोलती है :- ...मया पुनरनार्यया निरनुक्रोशा यूयमिति सम्भावितमासीत्।।[९] यहाँ पर एक पुत्री अपने पिता की सानुक्रोशता देख कर अपनी निरनुक्रोशता की निन्दा करती है।

* * *

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

अब 'मृच्छकटिक' में शूद्रक ने जिस व्यापक सन्दर्भ में 'अनुक्रोश' शब्द का प्रयोग किया है, वह अतीव ध्यानास्पद है : माथुरादि द्यूतकरों से भागकर संवाहक वसन्तसेना के घर में घुस आया है। वह अपना पूर्ववृत्तान्त सुनाते हुए कहता है कि उसने उज्जयिनी में एक बार चारुदत्त के घर दास्यवृत्ति की थी। उस चारुदत्त का परिचय देता हुआ वह कहता है कि-

संवाहक : आर्ये, स इदानीम् अनुक्रोशकृतैः प्रदानैः...।

वसन्तसेना : किम् उपरतविभवो संवृत्तः ?

संवाहक : अनाख्यातमेव कथमार्यया विज्ञातम् ?[१०]

संवाहक बताता है :-"वह चारुदत्त आजकल अनुक्रोश के कारण किये हुअे अनेक दानों से..." वसन्तसेना इस वाक्य की पूर्ति करती है कि-"क्या उसका वैभव नष्ट हो गया है ?" संवाहक साश्चर्य प्रश्न करता है कि-"आपने बिना बताये कैसे जान लिया ?" इस संवाद से ज्ञात होता है कि अपने आसपास के स्नेही-सम्बन्धी एवं सभी नगरजनों को अनेक प्रकार के कष्टों से छुड़ाने के लिए चारुदत्त के चित्त में प्रगाढ़ अनुक्रोश है। इससे प्रेरित होकर चारुदत्त ने अनेक दान दिये है; और परिणाम स्वरूप वह स्वयं दरिद्र हो गया है। चारुदत्त की संवेदना में जो परदुःखदुःखिता है — अनुक्रोश है — वही उसकी सर्वोच्च मानवीयता है। यहाँ पर यह बात सुस्पष्ट हो जाती है कि संस्कृत कविओं ने पति-पत्नी के सम्बन्धों से अतिरिक्त सम्बन्धों में भी 'अनुक्रोश' शब्द का प्रयोग किया है ॥

(४)

'अनुक्रोश' शब्द का प्रयोग 'कुन्दमाला' नाटक में भी दिखाई पड़ता है। राम वाल्मीकि के आश्रम में जा कर, कुश से भेंट होने पर, उनसे पूछते है कि आप दोनों के पिता का क्या नाम है ? कुश बताता है : हमारे पिता का नाम 'निरनुक्रोश' है ! विदूषक पूछता है कि ऐसा कौन कहता है ? तब कुश उत्तर देता है : "हमारी माता (सीता) जब हमारे कोई बालभावजनित अविनय—चापल—को देखती है तो - अरे निरनुक्रोश पिता के पुत्रों ! आप चापल न करो" — ऐसी सूचना देती है। यह सुनकर विदूषक निष्कर्ष निकालता है कि यदि इन दोनों पुत्रों का पिता कोई निरनुक्रोश नामक व्यक्ति है तो निश्चित रूप से उनकी माता अपमानित की गई होगी एवं निर्वासित भी की गई होगी। अब ऐसी माता इन दोनों के पिता को प्रत्यक्ष रूप से कुछ आक्षेप देने में असमर्थ होने के कारण 'निरनुक्रोश (पिता) के पुत्र' कह कर बालकों की भर्त्सना करती होगी ॥[११]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

यहाँ पर राम के लिए सीता ने जो ''निरनुक्रोश'' ऐसा विशेष नामाभिधान दिया है वह बहुत सूचक है। आपन्नसत्त्वा स्त्री का परित्याग तब ही कोई व्यक्ति कर सकता है, जब वह निरनुक्रोश' बनकर अमानवीय क्रूरता को धारण करले। सीतादेवी राम की शिकायत किस को करे ? वह राम के लिए केवल 'निरनुक्रोश' शब्द का प्रयोग करके अपने मन के आक्रोश को व्यक्त करती है। रघुवंश में, कालिदास की सीता तो- ''वाच्यस्त्वया मद्वचनात् स राजा...''। (रघुवंशम् १४-६३) कह कर राजा राम के पास एक प्रजाजन की हैसियत से न्याय माँगती है, परन्तु कुन्दमालाकार की सीता ने तो राम को 'निरनुक्रोश' कह कर राम के अमानवीय वर्तन के लिए, एक चित्कार के साथ सर्वकालिक शिकायत कर दी है। मानवमात्र में जिस अनुक्रोशत्व की हम उम्मीद रख सकते है, उसका पुरुषोत्तम राम में ही क्या सर्वथा अभाव हो गया है ?- यह सीतादेवी का गम्भीर आक्षेप है। सीता राजा राम के पास भी नहीं और पति राम के पास भी नहीं, बल्कि एक साधारण मनुष्य के पास जिसकी हम सब अपेक्षा रख सकते हैं, वह अनुक्रोशत्व याने परदुःखदुःखिता की अपेक्षा रखती है।

(५)

यदि हम लोग करुणा के महासागर परमात्मा के अंशभूत हैं, तो अनुक्रोशत्व हमारे में सहज होगा ही और परमात्मा के कारुण्य से अनुगृहीत हुए हम सब लोगों का यह पवित्र कर्तव्य होगा कि हम लोग अनुक्रोशत्व से अनुप्राणित हो, और तदनुसार सर्वत्र व्यवहार करें। हमें इस बात का इङ्गित मिलता है भास के 'अविमारक' नाटक से। :-

राजा कुन्तिभोज की पुत्री कुरङ्गी अञ्जनगिरि नामक मदमस्त हाथी से आक्रान्त होने वाली थी, और क्षणार्ध में अकल्प्य अनिष्ट की सम्भावना खड़ी हो गई थी। तब कोई अज्ञात युवक ने राजकुमारी को अभय दिया और हाथी को मार भगाया। यह बात सुनकर राजा कुन्तिभोज के मुँह से एक वाक्य निकल आता है : अनृणः स कारुण्यस्य।[१२] अर्थात् उस अज्ञात युवक ने परमात्मा के कारुण्य का ऋण अदा कर दिया॥ और आगे चलकर कुन्तिभोज की पत्नी ने इस अज्ञात परव्यसनसहायभूत युवक को 'सानुक्रोश' व्यक्ति कहा है।[१३] अविमारक कुरङ्गी को संत्रस्त देखकर, उसको अभय देने के लिए, बिना पूर्वपरिचय के, और अपनी गोपनीयता को भी दाव पर लगा कर जो दौड़ पड़ता है, वह उसकी परदुःखदुःखिता है, सानुक्रोशत्व है। संस्कृत कविओं द्वारा विभिन्न सन्दर्भों में बताया हुआ यह अनुक्रोशत्व एक सर्वोच्च मानवीयतत्त्व है उसमें अब कोई सन्देह नहीं है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

पादटीप

१. प्रतिज्ञायौगन्धरायणम् (II-4)

२. स्वप्नवासवदत्तम् (Act-I)

३. स्वप्नवासवदत्तम् (Act-II)

४. संस्कृत-हिन्दी कोश; (सं. वी. एस. आप्टे), नागप्रकाशक, दिल्ली, 1988, (P. 36)

५. अमरकोषः (1-7-18)

६. अभिज्ञानशाकुन्तलम् (Act. VII-24 के नीचे)

७. मेघदूतम् । (उत्तरमेघ-५५)

८. मालती का राजश्यालक नन्दन के साथ वाग्दान होने पर मालती सोचती है : राजाराधनं खलु गुरुकं, न पुनर्मालती ॥-मालतीमाधवम् (II-7 के नीचे)

९. मालतीमाधवम् । (X-11 के बाद नेपथ्योक्ति)

१०. मृच्छकटिकम् । (Act-II-14 एवं 15 के मध्य में)

११. कुशः-यद्यावयोर्बालभावजनितं किञ्चिदविनयं पश्यति तदैवमधिक्षिपति-निरनुक्रोशस्य पुत्रौ ! मा चापलम् । इति ॥

विदूषकः-एतयोर्यदि पितुर्निरनुक्रोश इति नामधेयम्, एतयोर्जननी तेनावमानिता निर्वासिता, तस्या प्रभवन्त्येतेन वचनेन दारकं निर्भर्त्सयति ॥-कुन्दमाला । (Act-V)

१२. अविमारकम् ॥ (Act-I)

१३. देवी—महाराज ! अकुलीनः कथमेवं सानुक्रोशो भवेत् ॥-अविमारकम् (Act-I).

■

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

जैन दर्शन में निर्जरा तत्त्व

डा० मुकुल राज महेता

जैन दर्शन के अनुसार संवर के बाद "निर्जरा" तत्त्व का स्थान होता है। संवर नवीन कर्मों के आस्रव को रोकता है तो निर्जरा द्वारा पहले से आत्मा के साथ बंधे हुए कर्मों का क्षय होता है, अर्थात् कर्मों की क्षयप्रक्रिया का नाम निर्जरा है। जिस प्रकार में तालाब में पानी के प्रवेश द्वार को बन्द कर देने पर सूर्य की गरमी, धूप आदि से तालाब का पानी धीरे-धीरे सूख जाता है उसी प्रकार कर्मों के आस्रव संवर द्वारा रोक देने पर तप आदि कारणों से आत्मा के साथ पहले से बँधे हुए कर्म धीरे-धीरे कमज़ोर पड़ जाते हैं। इस दृष्टि से निर्जरा का अर्थ है, कर्म वर्गणा का आंशिक रूप से छूटना।[१]

द्वादशानुप्रेक्षा में कहा गया है — बँधे हुए कर्मों के प्रदेश-पिण्ड के गलने का नाम निर्जरा है।[२]

तत्त्वार्थ भाष्य में कहा गया है — परिपाक से अथवा तप के द्वारा कर्मों का आत्मा से अलग होना निर्जरा है।[३]

निर्जरा की अवस्था प्राप्त करने के लिए योग एवं निदिध्यासन अत्यन्त आवश्यक माना गया है। राग, द्वेष तथा मोह के कारण 'आस्रव' होता है। संवर तथा निर्जरा की प्रक्रिया के द्वारा आस्रव का नाश होता है। इस प्रकार कर्म पुद्गलों से मुक्त होने पर जीव स्वयं को सर्वज्ञ तथा सर्वद्रष्टा समझकर मुक्ति का अनुभव करने लगता है। जैन दर्शन के अनुसार जीव की यह अवस्था भाव मोक्ष अथवा जीवन-मुक्त अवस्था कहलाती है।[४]

पंचास्तिकाय में निर्जरा की व्याख्या करते हुए कहा गया है कि शुभाशुभ परिणाम निरोध रूप-संवर और शुद्धोपयोग रूप योगों से संयुक्त ऐसा जो भेद विज्ञानी जीव अनेक प्रकार के अन्तरंग-बहिरंग तपों द्वारा उपाय करता है, वह निश्चय ही अनेक प्रकार के कर्मों की निर्जरा करता है।[५]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

इस कथन पर टीका करते हुए अमृतचन्द कहते हैं — "यह जीव वास्तव में अनेक कर्मों की निर्जरा करता है। इसीलिए यह सिद्धान्त हुआ कि अनेक कर्मों की शक्तियों को नष्ट करने में समर्थ तपों से बुद्धि को प्राप्त हुआ जो शुद्धोपयोग है, वह भाव निर्जरा है।[६]

निर्जरा के भेद

जैन दर्शन में आठ प्रकार के कर्म बताये गये हैं। जब वे कर्म उदय होकर फल देते हैं और बाद में झड़ जाते हैं। इसे ही निर्जरा कहते हैं। इसके दो भेद हैं :[७]

१. भाव निर्जरा २. द्रव्य निर्जरा

१. भाव निर्जरा :

भावावस्था में साधक की आत्मा में कर्मों के नाश करने की भावना जाग्रत होती है। इसी अवस्था को भाव निर्जरा कहते हैं। अब पुनः भाव निर्जरा के दो भेद किये जाते हैं :

(१) सविपाक निर्जरा (२) अविपाक निर्जरा

(१) सविपाक निर्जरा — भावावस्था में भोग लेने के बाद कर्म-पुद्गलों का स्वतः नाश हो जाता है, अर्थात् उदय में जाने के बाद कर्म आत्मा स्वयं ही अलग हो जाते हैं।[८] आत्मा के साथ एक स्थान विशेष में कर्म भी अपनी स्थिति पूर्ण होने पर ही अलग होते हैं। इसलिए उसे "सविपाक निर्जरा" अथवा "अकामभाव निर्जरा" कहते हैं।

(२) अविपाक निर्जरा — उदय काल की प्राप्ति होने के पूर्व ही आत्मा के पुरुषार्थ से यदि कर्म अलग हो जाँयें तो वह "अविपाक निर्जरा" अथवा "सकामभाव निर्जरा" कहलाती है।

एक अन्य वर्गीकरण के अनुसार निर्जरा दो प्रकार की होती है — "सकाम निर्जरा और अकाम निर्जरा।" जो व्रत के उपक्रम से होती है, वह सकाम निर्जरा है, और जो जीवों के कर्मों के स्वतः विपाक से होती है वह अकाम निर्जरा है।[९]

आचार्य उमास्वामी के अनुसार निर्जरा दो प्रकार की होती है — अबुद्धिपूर्वक और कुशलमूल। इनमें से नरक आदि गतियों में जो कर्मों के फल का अनुभव न किसी तरह के बुद्धिपूर्वक प्रयोग के बिना करता है, उसको "अबुद्धिपूर्वक निर्जरा" कहते हैं। तप और परीषह जय कृत निर्जरा "कुशलमूल" है।[१०]

स्वामी कार्तिकेय के अनुसार आठो कर्मों के उदय के बाद फल देकर कर्मों के झड़ जाने को निर्जरा कहते हैं। यह निर्जरा दो प्रकार की होती है — स्वकाल प्राप्त और तपःकृत। प्रथम स्वकाल प्राप्त निर्जरा

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

गतिशील जीवों में होती है; और वह लगातार होती रहती है। दूसरी तप आदि द्वारा की जानेवाली निर्जरा व्रतयुक्त जीवों के होती है।[११]

चन्द्रप्रभ चरित में कहा गया है कि कर्मक्षपणवाली निर्जरा दो प्रकार की होती है — कालकृत और उपक्रम कृत। नरक आदि जीवों के कर्म-मुक्ति से जो निर्जरा होती है, वह ''काल कृत'' अथवा ''कालजा'' निर्जरा है और जो निर्जरा तप से होती है, वह ''उपक्रम कृत'' निर्जरा कहलाती है।[१२]

तत्त्वार्थसार में स्पष्ट किया गया है — ''कर्मों के फल देकर झड़ने से जो निर्जरा होती है, वह 'विपाकजा' निर्जरा है और जो अनुदीर्ण कर्मों को तप की शक्ति से उदयावलि में लाकर वेदन करने से जो निर्जरा होती है वह 'अविपाकजा' निर्जरा है।[१३]

अकाम निर्जरा बिना उपाय, बिना चेष्टा और बिना प्रयत्न के ही होती है। वह किसी की इच्छा से नहीं फलीभूत होती, बल्कि स्वयं उत्पन्न होती है। स्वकाल प्राप्त विपाकजा प्रभृति निर्जरा के जो विशेषण हैं वे स्वयं ही फलीभूत होते हैं। यह सभी जीवों के होती है। इससे सभी चिन्तक एकमत है किन्तु सकाम निर्जरा के सम्बन्ध में मतभेद है।

हेमचन्द्र सूरि का मानना है कि सकाम निर्जरा यामियों-संयमियों के ही होती है। अर्थात् जो यम संयम का पालन करते हैं और अकाम निर्जरा दूसरे प्राणियों के होती है।[१४] स्वामी कार्तिकेय का मानना है कि प्रथम निर्जरा चार गतियों के जीवों में होती है और दूसरी व्रतियों के।[१५]

पं. फूलचन्द्र सिद्धान्त शास्त्री का मानना है कि यथाकाल निर्जरा सभी संसारी जीवों के और हर समय हुआ करती है, क्योंकि बन्धनग्रस्त कर्म अपने समय आने पर फल देकर नष्ट होते ही रहते हैं। इसलिए इसे निर्जरा तत्त्व में नहीं समझना चाहिए। जो निर्जरा तप के द्वारा होती है, वह निर्जरा तत्त्व है और इसीलिए मोक्ष का कारण है। इस प्रकार दोनों के हेतु और फल में अन्तर है।[१६]

(उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट होता है कि आत्मशुद्धि की दृष्टि से जो तप आदि की साधना की जाती है, उससे सकाम निर्जरा होती है। जिस प्रकार गीले कपड़े को धूप में फैलाकर डालने से शीघ्र सूख जाता है तथा जब उसी कपड़े को अच्छी तरह से फैलाया न गया हो, तो उसे सूखने में देर लगती है। इसी प्रकार कर्म निर्जरा के लिए जब विधिपूर्वक व विवेकपूर्वक तप आदि की साधना की जाती है तब वह सकाम निर्जरा होती है। बिना ज्ञान एवं संयम से जो तप आदि क्रियायें की जाती हैं, तो उनसे होनेवाली तथा कर्म का स्थितिपाक होने पर उनकी जो निर्जरा होती है, वह अकाम निर्जरा होती है। इसलिए कहा गया है कि — 'यश, कीर्ति, सुख एवं परलोक में वैभव आदि पाने के लिए तपस्या, ध्यान, ज्ञान आदि नहीं करना चाहिए, किन्तु एकान्त निर्जरा के लिए तप करना चाहिए।[१७])

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

निर्जरा के साधन

सविपाक निर्जरा के लिए किसी साधन की आवश्यकता नहीं होती है। वह काल द्रव्य के अनुसार स्वतः ही घटित होती है, किन्तु अविपाक निर्जरा के लिए तप आवश्यक होता है। मात्र इच्छा करने से कर्मों का नाश नहीं होता, उसके नाश के लिए तप आदि का विधान किया जाता है।

आचार्य उमास्वामी का मानना है कि तप से निर्जरा होती है।[१८] कुछ व्याख्याकारों ने तप से संवर भी माना है, किन्तु निर्जरा के लिए तप ही एक मात्र साधन है। तप से निर्जरा और निर्जरा से मुक्ति प्राप्त होती है। सम्यक् दर्शन और आत्मज्ञान के बिना किया गया तप बाल तप के समान है। प्रवचनसार के अनुसार- ''स्वरूप में विश्रान्त, तरंगों से रहित जो चैतन्य का व्रतपन है, वही तप कहलाता है।[१९]

तप के भेद

तप के भेद को निर्जरा का भेद भी कहते हैं। आत्मा के उपर जो कर्म का आवरण है उसे तप आदि के द्वारा क्षय किया जाता है। कर्मक्षय का हेतु होने से तप को निर्जरा कहा गया है।[२०]

स्थानांग सूत्र में एगा णिज्जरा-[२१] एक निर्जरा है, ऐसा माना गया है किन्तु कुछ अन्य स्थानों पर निर्जरा निमित्त भेद से बारह प्रकार की बतायी गयी है। जैसे — अग्नि एक रूप होने पर भी निमित्त के भेद से काष्टाग्नि, पणाग्नि अनेक प्रकार की होती है, वैसे ही कर्म परिपाटन रूप निर्जरा वास्तव में एक ही है पर हेतुओं की अपेक्षा से बारह प्रकार की कही जाती है।[२२]

तप के कनकावलि आदि अनेक भेद हैं। इस दृष्टि से निर्जरा के और भी अनेक भेद हो सकते हैं।[२३]

आचार्य अभयदेवने स्थानांग वृत्ति में कहा है कि-''अष्टविध कर्मों की अपेक्षा निर्जरा आठ प्रकार की है।'' द्वादशविध तपों से उत्पन्न होने के कारण निर्जरा बारह प्रकार की है। अकाम-क्षुधा, पिपासा शीत, आतप, दंशमशक और मल-सहन, ब्रह्मचर्य-धारण आदि अनेकविध कारणजनित होने से निर्जरा अनेक प्रकार की है।[२४]

यहाँ पर कुल बारह प्रकार के तपों का वर्णन किया गया है। ये बारहों तप दो प्रकार के तपों में विभक्त हैं — बाह्य तप और अभ्यन्तर तप। इन दोनों तपों का वर्णन क्रमशः निम्न प्रकार से प्रस्तुत है -

बाह्य तप

जैन दर्शन में छः बाह्य क्रियाएँ या बाह्य तपों का वर्णन किया गया है, जो निम्नलिखित हैं -

१. अनशन	३. वृत्ति-संक्षेप (भिक्षाचरी)	५. विविक्त शय्यासन (प्रति संलीनता)
२. अवमोदार्य (अनोदरी)	४. रस-परित्याग	६. काय क्लेश[२५]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

१. अनशन — मर्यादित समय तक अथवा जीवन पर्यन्त सभी प्रकार के आहार का त्याग करना "अनशन" कहलाता है। इसे बाह्य तपों में प्रथम स्थान प्राप्त है। यह तप अन्य तपों से अधिक कठोर और दुर्घर्ष है। इसमें भूख पर विजय प्राप्त करनी होती है और विश्व में भूख पर विजय पाना दुर्जेय है। भूख को जीतना और मन का निग्रह करना "अनशन" तप है। उपवास करने से तन की ही नहीं बल्कि मन की भी शुद्धि होती है। गीता में कहा गया है — "आहार का त्याग करने से विषय विकार दूर हो जाते हैं और मन भी पवित्र हो जाता है।"[२६]

एक वैदिक ऋषि ने कहा है — "अनशन से बढ़कर कोई और तप नहीं है। साधारण मानव के लिए यह तप बड़ा ही दुर्धर्ष-सहन करना और वहन करना कठिन है, कठिनतम है।"[२७]

भगवान महावीर के अनुसार — "आहार का त्याग करने से जीवन की आशंसा अर्थात् शरीर एवं प्राणों का मोह छूट जाता है।"[२८] तपस्वी साधक को न शरीर का मोह रहता है और न ही प्राणों का ! एक चिन्तक ने कहा कि — उपवास में १. ब्रह्मचर्य का पालन, २. शास्त्र का पठन, ३. आत्म स्वरूप का चिन्तन ये तीन कार्य करने चाहिए और १. क्रोध, २. अहंकार, ३. विषय, प्रमाद का सेवन—ये तीन कार्य कभी भी नहीं करना चाहिए।

अनशन का अर्थ आहार त्याग से लिया गया है। यह त्याग कम से कम एक दिन-रात, छः महीने या विशेष अवस्था में जीवन पर्यन्त का हो सकता है। इसके दो भेद किये गये हैं — इत्वारिक — कुछ निश्चित समय के लिए, और यावत् कथिक—जीवन पर्यन्त के लिए।[२९]

इत्वारिक तप में निश्चित समय के बाद भोजन की इच्छा जाग्रत होती है। इसलिए इस तप को सावकांक्ष तप भी कहते हैं और यावत् कथिक तप में योजन की कोई आकांक्षा शेष नहीं रहती, इसलिए इसे निरवकांक्ष तप कहा गया है।[३०]

इत्वारिक तप के नवफारसी, पौरसी, पूर्वार्ध, एकाशन, एकस्थान, आयंबिल, दिवस चरिम, रात्रि भोजन त्याग, अभिग्रह, चतुर्थभक्त आदि अनेक भेद हैं।[३१]

यावत्कालिक अनशन के पादपोपगमन और भक्त प्रत्याख्यान ये दो भेद हैं।[३२] भक्त प्रत्याख्यान में भोजन त्याग के साथ-साथ सतत स्वाध्याय, ध्यान-आत्मचिन्तन में समय बिताया जाता है। साधक हमेशा प्रसन्न की अवस्था में रहता है। पादपोपगमन तप में एक ही स्थिति में स्थिर रहना बताया गया है। जैसे-टूटे हुए वृक्ष में चंचलता नहीं होती, उसी प्रकार यदि व्यक्ति की आँख खुली है तो उसे बन्द नहीं करना।

२. अवमोदार्य (अनोदरी) — जितनी भूख की इच्छा हो, उससे कम भोजन करना अवमोदार्य (ऊनोदरी) कहा गया है। यह निर्जरा का दूसरा भेद है। इसे अल्प आहार या परिमित आहार भी कहते

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

हैं. जिस प्रकार आहार में कमी की जाती है, उसी प्रकार कषाय, उपकरण आदि में कमी होती है। इसके द्रव्य और भाव दो भेद हैं।

द्रव्य के अवान्तर अनेक भेद बताये गये हैं। भाव ऊनोदरी में क्रोध को कम करना, मान को कम करना, माया और लोभ को कम करना आदि शामिल हैं। द्रव्य ऊनोदरी में साधक जीवन को बाहर से हल्का, स्वस्थ व प्रसन्न रखने का मार्ग बताया गया है और भाव ऊनोदरी में अन्तरंग प्रसन्नता, आन्तरिक लघुता, और सद्गुणों के विकास का मार्ग प्रशस्त किया है।

३. वृत्ति संक्षेप (भिक्षाचरी) — वृत्ति संक्षेप का अर्थ है — सीमित या कम करना। इसमें अनेक वस्तुओं की इच्छा या लालसा को कम किया जाता है। आहार आदि को अभिग्रह करके उसकी गवेषणा करना है। आचार्य हरिभद्र ने भिक्षा के तीन प्रकार बताये हैं — दीनवृत्ति, पौरुषघ्नी और सर्वसम्पत्करी।[३३]

जो अनाथ है, अपंग हो, दरिद्र हो, ऐसे व्यक्ति जब भिक्षा माँग कर खाते हैं, उसे दीनवृत्ति भिक्षा कहते हैं। यदि व्यक्ति में श्रम करने की शक्ति हो, लेकिन कमाने की शक्ति न होने पर माँग कर खाने को पौरुषघ्नी कहते हैं। इस प्रकार के भिक्षुक देश भर के लिए भार स्वरूप हैं। जो त्यागी अहिंसक, सन्तोषी श्रमण अपने उदर निर्वाह के लिए शुद्ध और निर्दोष आहार ग्रहण करते हैं, वह सर्वसम्पत्कारी भिक्षावान् है। इस प्रकार की भिक्षा लेने व देनेवाले दोनों ही सद्गति में जाते हैं। सर्वसम्पत्कारी भिक्षा ही वास्तव में कल्याणकारी भिक्षा है। भिक्षाचरी के अनेक भेद-प्रभेद का उल्लेख किया गया है।[३४] भिक्षुक के अनेक दोषों को टालकर भिक्षा ग्रहण करनी चाहिए।[३५]

४. रस परित्याग — रस का अर्थ है—प्रीति बढ़ाने वाला। जिस पदार्थ से भोजन में, वस्तु में प्रीति उत्पन्न होती हो, उसे रस कहते हैं। घृत, दूध आदि तथा मधु, मक्खन इन विकार-कारक रसों का त्याग रस त्याग कहलाता है। भोजन से सम्बन्धित छः रसों का वर्णन किया गया है, जो निम्न हैं-

१. कटु - कड़वा	४. तिक्त - तीखा
२. मधुर - मीठा	५. काषाय - कसैला
३. आम्ल - खट्टा	६. लवण - नमकीन

इन छः प्रकार के रसों से भोजन मधुर व स्वादिष्ट बनता है और अधिक खाया भी जाता है। अतः कहा गया है — रस प्रायः दीप्ति उत्तेजना पैदा करनेवाले होते हैं।[३६] दूध, दहीं आदि रसों को विगय कहा गया है। सिद्धसेन ने बताया कि — इनके खाने से विकार पैदा होते हैं। जिससे मनुष्य सद्मार्ग को छोड़कर भ्रष्ट हो जाता है। अतः ये पदार्थ सेवन करनेवाले में विकृति एवं विगति दोनों के हेतु हैं। इसी कारण इसे विगह कहा गया है।[३७]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

किसी भी साधक के लिए पौष्टिक व मधुर भोजन सर्वथा त्याज्य नहीं है । वह उसे केवल आवश्यकतानुसार ही ग्रहण करता है किन्तु उसका स्वाद नहीं लेता । स्वाद के लिए आहार को चबाना, चूसना आदि दोष है ।[३८] रस त्याग के अनेक भेद बताये गये हैं ।

५. विविक्त शय्यासन (प्रति संलीनता) — निर्बाध रूप से एकान्त स्थान में निवास करना अथवा दूसरे के हित में लीन आत्मा को अपने हित में लीन बनाने की प्रक्रिया ही वास्तव में प्रति संलीनता या विविक्त शय्यासन कहलाता है । इसलिए इस संलीनता को स्वसंलीनता भी कहते हैं । इन्द्रिय कषाय आदि को योग के माध्यम से बाहर से हटाकर भीतर अपने मन में गुप्त करना या छिपाना संलीनता हैं ।

भगवतीसूत्र में प्रतिसंलीनता के इन्द्रिय प्रतिसंलीनता, कषाय प्रतिसंलीनता, योग प्रतिसंलीनता और विविक्त शय्यासन सेवना आदि चार भेद किये हैं ।[३९]

६. काय क्लेश — कायक्लेश का अर्थ है — शरीर को शीत, उष्ण अथवा विविध आसन आदि द्वारा विभिन्न प्रकार से कष्ट देना । एक कष्ट स्वकृत होता है और दूसरा परकृत । साधक अपने शरीर पर आसक्त नहीं रहता । वह शरीर व आत्मा को अलग-अलग स्वीकार करता है । आचार्य भद्रबाहु ने स्पष्ट किया है कि — "यह शरीर और आत्मा दूसरे का है । साधक इस प्रकार की तत्त्व बुद्धि के द्वारा दुःख और क्लेश देनेवाली शरीर की ममता का त्याग करते हैं ।[४०]

आत्मवादी साधक यह स्वीकार करता है कि — "जो दुःख है, कष्ट है, वह सब शरीर को है, आत्मा को नहीं । कष्ट से शरीर को पीड़ा होती है, वध आदि से शरीर का नाश होता है, आत्मा का नहीं ।[४१]

स्थानांग में कायक्लेश के प्रकार को बताते हुए कहा गया है — कायोत्सर्ग करना, उत्कटुक आसन से ध्यान करना, प्रतिमा धारण करना, वीरासन करना, निषद्या-स्वाध्याय आदि के लिए पालथी मारकर बैठना, दण्डापत खड़े होकर रहना, लकड़ी की भाँति खड़े होकर ध्यान करना ।[४२] उववाई सूत्र में काय क्लेश के प्रकारान्तर से चौदह भेद बताये गये हैं ।[४३]

अभ्यन्तर तप

जैन दर्शन में छः अभ्यन्तर क्रियायें या तपों का वर्णन किया गया है, जो निम्नलिखित हैं —

१. प्रायश्चित्त	४. स्वाध्याय
२. विनय	५. ध्यान
३. वैयावृत्त्य	६. व्युत्सर्ग[४४]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

१. प्रायश्चित्त — प्रायश्चित्त का अर्थ हैं — व्रत में प्रमादजनित दोषों का शोधन करना। प्रायश्चित्त दो शब्दों के योग से बना है — प्रायः + चित्। जैन आचार्य ने कहा है — प्रायः का अर्थ पाप और चित् का अर्थ उस पाप का शोधन करना। अर्थात् पाप को शुद्ध करने की क्रिया को प्रायश्चित्त कहते हैं।[४५]

आचार्य अकलंक के अनुसार अपराध का नाम प्रायः है, चित् का अर्थ है शोधन। जिस क्रिया से अपराध की शुद्धि हो, वह प्रायश्चित्त है।[४६]

प्रायश्चित्त को प्राकृत भाषा में "पायच्छित्त" कहते हैं। जैन आचार्यने पायच्छित्त शब्द की उत्पत्ति के बारें में कहा है-"पाप" अर्थात् पाप का जो छेदन करता है, अर्थात् पाप को दूर कर देता है उसे पायच्छित्त कहते हैं।[४७]

स्थानांग सूत्र में प्रायश्चित्त के दस प्रकार बताये गये हैं।[४८] इससे दोष दूर होते हैं। हृदय शुद्ध होता है। तत्त्वार्थ सूत्र में प्रायश्चित्त के नौ प्रकार बताये गये हैं।[४९] इन्हीं नौ प्रकारों का वर्णन निम्नवत् प्रस्तुत है-

१. आलोचन	४. विवेक	७. छेद
२. प्रतिक्रमण	५. व्युत्सर्ग	८. परिहार
३. तदुभय	६. तप	९. उपस्थापन

१. आलोचन — अपनी भूल या गलती को गुरु के समक्ष शुद्ध भाव से प्रकट करना या स्वीकार करने को "आलोचन" कहते हैं।

२. प्रतिक्रमण — जीव द्वारा हो चुकी भूल या गलती का अनुताप करके उससे वह मुक्ति चाहता है, तथा भविष्य में कोई नई भूल न हो, इसके लिए सावधान रहना ही "प्रतिक्रमण" है।

३. तदुभय — इस स्थिति में जीव द्वारा हुई भूल को स्वीकार करना और भविष्य में कोई भूल न हो, इसके लिए प्रयास करना। ये दोनों क्रियाएँ "तदुभय" में साथ-साथ होती है।

४. विवेक — इसमें किसी भी प्रकार के खाद्य पदार्थ तथा पेय पदार्थ के विचार आने पर उसका पूर्ण परीत्याग करना "विवेक" कहलाता है।

५. व्युत्सर्ग — एकाग्रता पूर्वक शारीरिक तथा मानसिक व्यापारों का परीत्याग करना "व्युत्सर्ग" कहलाता है।

६. तप — सभी प्रकार के आवश्यक वस्तुओं पर मन का नियंत्रण रखना "तप" कहलाता है।

७. छेद — दोष के अनुसार वर्ष, मास, पक्ष तथा दिवस की संख्या का प्रव्रज्या कम कर देना ही "छेद" कहलाता है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

८. परिहार — दोषी व्यक्ति को उसके दोष के अनुसार कुछ समय तक संसर्ग से दूर रखना ही "परिहार" कहलाता है।

९. उपस्थापन — अहिंसा, सत्य, ब्रह्मचर्य आदि व्रतों के भंग हो जाने के कारण पुनः उन्हीं महाव्रतों का परिपालन "उपस्थापन' कहा जाता है।

विनय

जैन दार्शनिकों ने विनय शब्द का सम्बन्ध हृदय से लगाया है। यह उसका आत्मिकगुण है। जैन साहित्य में विनय शब्द तीन में प्रयुक्त हुआ है —

१. विनय - अनुशासन

२. विनय - आत्म संयम-शील-सदाचार

३. विनय - नम्रता एवं सद्व्यवहार

स्थानांग वृत्ति में आचार्य अभयदेव ने स्पष्ट किया है कि — जिससे आठ कर्म का वि-नय (विनय-दूर होना) होता है अर्थात् विनय आठों कर्मों को दूर करता है; उससे चार गति का अन्त होकर मोक्ष गति प्राप्त होती है।[५०]

प्रवचनसार वृत्ति में लिखा गया है- "विनपति क्लेशकारकमष्टप्रकारं कर्म इति विनयः।" क्लेश पैदा करनेवाले अष्टकर्म शत्रुओं को जो दूर करे, वह विनय है।

भगवती आदि आगम साहित्य में ज्ञानविनय, दर्शन विनय, चारित्र विनय, मन विनय, काय विनय और लोकोपचार विनय आदि सात प्रकार के विनय हैं।[५१] विनय यद्यपि गुणरूप से एक ही है फिर भी उसके भेद केवल विनय की दृष्टि से ही किये गये हैं। वे चार प्रकार के हैं-

१. ज्ञान विनय

२. दर्शन विनय

३. चारित्र्य विनय

४. उपचार विनय[५२]

१. ज्ञानविनय — ज्ञान प्राप्त करना तथा प्राप्त ज्ञान का बार-बार अभ्यास करना जिससे वह ज्ञान भूल न जाय, "ज्ञान विनय" कहलाता है।

२. दर्शन विनय — तत्त्व की यथार्थ प्रतीति स्वरूप सम्यक् दर्शन से चलित न होना, उसमें होनेवाली शंकाओं को संशोधित कर निश्चल व शुद्ध भाव से साधना करना "दर्शन विनय" कहलाता है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

३. **चारित्र्य विनय** — सम्यक् पूर्वक किसी भी चरित्र में चित् का समाधान करना "चारित्र्य विनय" कहलाता है।

४. **उपचार विनय** — प्रत्येक जीव अपनी अपेक्षा सद्गुणी मनुष्य में समादर भाव अर्थात् समान भाव रखना 'उपचार विनय" कहलाता है।

वैयावृत्त्य

धर्म साधना में सहयोग करनेवाली आहार आदि वस्तुओं से शुश्रूषा करना वैयावृत्त्य कहलाता है। वैयावृत्त्य से तीर्थंकर नाम गोत्र कर्म का उपार्जन होता है।[५३] रोगी, नवदीक्षित, आचार्य आदि की सेवा करता हुआ साधक महानिर्जरा और महापर्यवसान परममुक्ति पद को प्राप्त करता है।[५४] सेवा मुक्तिदायिनी है।

स्थानांग में जो आठ शिक्षाएँ दी गयी हैं उनमें से दो शिक्षाएँ केवल सेवा के सम्बन्ध में हैं।[५५] भगवती आदि में वैयावृत्त्य के दस प्रकार बताये हैं।[५६] इन्हीं दस प्रकार का वर्णन निम्नवत् प्रस्तुत है —

१. आचार्य	६. गण
२. उपाध्याय	७. कुल
३. तपस्वी	८. संघ
४. शैक्ष	९. साधु
५. ग्लान	१०. समनोज्ञ

१. **आचार्य** — मुख्य रूप से जिसका कार्य व्रत और आचार ग्रहण कराने का हो, वह "आचार्य" है।

२. **उपाध्याय** — मुख्य रूप से जिस व्यक्ति का कार्य श्रुताभ्यास कराने का हो, वह "उपाध्याय" है।

३. **तपस्वी** — जो महान और उग्र तप करनेवाला हो, उसे "तपस्वी" कहते हैं।

४. **शैक्ष** — जो नवदीक्षित होकर शिक्षण प्राप्त करने का प्रत्याशी हो, उसे "शैक्ष" कहते हैं।

५. **ग्लान** — जो गुण आदि से क्षीण हो अर्थात् जिसमें गुण की माला कम है, वह "ग्लान" कहा जाता है।

६. **गण** — पृथक्-पृथक् आचार्यों के सांनिध्य में रहकर शिक्षा ग्रहण करनेवाले समुदाय को 'गण' कहते हैं।

७. **कुल** — एक ही आचार्य द्वारा दीक्षित शिष्य-समुदाय को "कुल" कहा जाता है

८. **संघ** — धर्म का अनुशरण करनेवाले समुदाय का नाम संघ है। इसके साधु, साध्वी, श्रावक तथा श्राविकाएँ ये चार भेद हैं।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

९. साधु — प्रव्रज्याधारी उपासक अर्थात् अपनी इन्द्रियों पर विजय प्राप्त करनेवाले को "साधु" कहते हैं।

१०. समनोज्ञ — ज्ञानादि गुणों में समान व्यक्ति को "समनोज्ञ" कहते हैं।[५७]

स्वाध्याय

शास्त्रों को मर्यादापूर्वक पढ़ना, विधिसहित अध्ययन करना "स्वाध्याय" है।[५८] दूसरा अर्थ है — अपना अपने ही भीतर अध्ययन—अर्थात् आत्मचिन्तन मनन, "स्वाध्याय' है।[५९] इसमें साधक स्वयं की गलती को ढूँढ़ करके उसके निवारण के लिए आत्मचिन्तन करना।

जिस प्रकार शरीर की वृद्धि के लिए भोजन व व्यायाम की आवश्यकता होती है, उसी प्रकार बुद्धि के विकास के लिए आत्म-मन्थन-चिन्तन व अध्ययन की आवश्यकता होती है।

स्वाध्याय से सभी प्रकार के दुःखों से मुक्ति मिलती है।[६०] इससे मन में एकत्रित, संचित दूषित कर्म स्वाध्याय से क्षीण हो जाते हैं।[६१] आचार्य संघदासगणी ने कहा है — स्वाध्याय एक अभूतपूर्व तप है। इसके समान तप न अतीत में कभी हुआ है, न वर्तमान में है और न भविष्य में कभी होगा।[६२]

एक वैदिक ऋषि ने स्पष्ट किया है — 'तपो हि स्वाध्यायः।"[६३] अर्थात् स्वाध्याय ही तप है। स्वाध्याय में कभी भी प्रमाद न करो।[६४] स्वाध्याय करने से मन निर्मल, स्वच्छ व पारदर्शी हो जाता है। आचार्य पतंजलि ने तो यहाँ तक कहा है कि स्वाध्याय करने से अपने इष्ट देवता का साक्षात्कार होने लगता है।[६५]

ज्ञान प्राप्त करने से उसे विशद एवं परिपक्व बनाने तथा उसके प्रचार का प्रयत्न करना, ये सभी स्वाध्याय के अन्तर्गत आते हैं। ये स्वाध्याय पाँच प्रकार के होते हैं।[६६]

१. वाचना
२. पृच्छना
३. अनुत्प्रेक्षा
४. आम्नाय
५. धर्मोपदेश

१. वाचना — किसी शब्द का यदि प्रथम पाठ किया जाय तो वही "वाचना" है।

२. पृच्छना — सभी प्रकार की शंका को दूर करने को "पृच्छना" कहते हैं।

३. अनुत्प्रेक्षा — किसी भी शब्द, पाठ तथा अर्थ का मनन करना "अनुत्प्रेक्षा" है।

४. आम्नाय — पढ़े गये पाठों का शुद्ध उच्चारण करना "आम्नाय" कहलाता है।

५. धर्मोपदेश — ज्ञात वस्तुओं के आन्तरिक व बाह्य सभी प्रकार के रहस्य को समझना "धर्मोपदेश" कहलाता है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ध्यान

मन की एकाग्र अवस्था का नाम 'ध्यान' है। आचार्य हेमचन्द्र ने कहा है कि — अपने विषय में (ध्येय के रूप में) मन का एकाग्र हो जाना ध्यान है।[६७] आचार्य भद्रबाहु ने भी कहा है कि — चित्त या मन को किसी भी विषय पर स्थिर करना एकाग्रचित्त करना ध्यान है।[६८]

आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने ध्यान की परिभाषा स्पष्ट करते हुए कहा है — शुभैकप्रत्ययो ध्यानम्।[६९] शुभ और पवित्र आलम्बन पर एकाग्र होना ध्यान है। समाधि एवं शान्ति की कामना रखनेवाला आर्त्त एवं रौद्रध्यान का त्याग करके धर्म और शुक्ल ध्यान का चिन्तन करे।[७०] ध्यान में पवित्र विचारों में मन को स्थिर रखा जाता है। आत्मा का आत्मा के द्वारा आत्मा के विषय में सोचना, चिन्तन करना ध्यान है।[७१]

ध्यान रूपी अग्नि से कर्म रूपी लकड़ी जलकर भस्म हो जाती है और आत्मा शुद्ध-बुद्ध-सिद्ध-निरंजन स्वरूप प्राप्त कर लेता है।

उत्तम संहनन वाले का एक विषय में चित्तवृत्ति का रोकना ध्यान है, जो अन्तर्मुहूर्त तक होता है।[७२]

तत्त्वार्थ सूत्र में ध्यान चार प्रकार का होता है।[७३] इनमें से आर्त्त और रौद्र संसार का कारण होने से दुर्ध्यान एवं हेय है तथा दो शुक्ल और धर्म मोक्ष होने के कारण सुध्यान व उपादेय या ग्रहण करने योग्य होते हैं। चारों ध्यान निम्नवत् है-

१. आर्त्त ध्यान	३. धर्म ध्यान
२. रौद्र ध्यान	४. शुक्ल ध्यान

१. आर्त्तध्यान — अप्रिय वस्तु के प्राप्त होने पर उसके परित्याग के लिए सतत चिन्ता करना प्रथम आर्त्त ध्यान है। दुःख पड़ने पर उसको दूर करने की सतत चिन्ता करना दूसरा आर्त्त ध्यान है। प्रिय वस्तु के वियोग हो जाने पर उसे पाने के लिए सतत चिन्ता करना तीसरा आर्त्त ध्यान है। अप्राप्त वस्तु को पाने के लिए संकल्प या चिन्ता करना चतुर्थ आर्त्त ध्यान है। आर्त्त ध्यान अविरत देश, संयत और प्रमत्त संयत इन चार गुणस्थानों में ही सम्भव है।[७४]

२. रौद्र ध्यान — गलत कार्य से दूर रहना रौद्र ध्यान है। हिंसा, असत्य, चोरी और विषय रक्षण के लिए सतत चिन्ता करना "रौद्र ध्यान" कहा जाता है। यह अविरत और देश विरत में सम्भव है। यह ध्यान भी चार प्रकार का होता है -

१. हिंसानुबन्धी	३. स्तेयानुबन्धी
२. अनृतानुबन्धी	४. विषयरक्षणानुबन्धी।[७५]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

३. धर्म ध्यान — वीतराग तथा सर्वज्ञ पुरुष की आज्ञा की परीक्षा तथा परिचय प्राप्त करने में मनोयोग देना "धर्म ध्यान" कहा जाता है। दोषों के स्वरूप तथा उससे बचने के उपायों का विचार करने में मनोयोग देना। अनुभवगम्य विपाकों का सम्यक् तथा ज्ञान रखने में मनोयोग देना। लोक के स्वरूप का विचार करने में मनोयोग देना। यह ध्यान भी चार प्रकार का माना गया है।

१. आज्ञाविचय धर्मध्यान

२. अपायविचय धर्मध्यान

३. विपाकविचय धर्मध्यान

४. संस्थानविचय धर्मध्यान।[७६]

४. शुक्ल ध्यान — साधक को सभी प्रकार के कर्मों से मुक्ति दिलाने में यह ध्यान लाभदायक है अर्थात् सम्पूर्ण जीवन में किये गये पाप दुष्कर्म से छुटकारा मिलता है। इस ध्यान का प्रमुख लक्ष्य मोक्ष प्राप्त करना है। मोक्ष की प्राप्ति में यह विशेष उपयोगी होने के कारण उपशान्त मोह तथा क्षीणमोह दो प्रकार का माना गया है।

व्युत्सर्ग

व्युत्सर्ग शब्द दो शब्दों के योग से बना है — वि+उत्सर्ग। 'वि' का अर्थ है—विशिष्ट और 'उत्सर्ग' का अर्थ है—त्याग। विशिष्ट त्याग या त्याग करने की विशिष्ट विधि को 'व्युत्सर्ग' कहते हैं।

आचार्य अकलंक ने व्युत्सर्ग को इस प्रकार परिभाषित किया है कि — "निःसंगता-अनासक्ति, निर्भयता और जीवन की लालसा का त्याग।" व्युत्सर्ग इसी आधार पर टिका हुआ है। धर्म के लिए, साधना के लिए, अपने आपको उत्सर्ग करने की विधि व्युत्सर्ग है।[७७] तत्त्वार्थ सूत्र में व्युत्सर्ग के दो प्रकार किये गये हैं-

१. बाह्योपाधिव्युत्सर्ग

२. आभ्यन्तरोपाधिव्युत्सर्ग।[७८]

१. बाह्योपाधिव्युत्सर्ग — धन-धान्य आदि बाह्य वस्तुओं से ममताभाव समाप्त कर लेना ही "बाह्योपाधिव्युत्सर्ग" कहलाता है।

२. आभ्यान्तरोपाधिव्युत्सर्ग — शरीर से ममताभाव समाप्त हो जाना एवं काषायिक विकारों में तन्मयता का त्याग करना ही "आभ्यन्तरोपाधिव्युत्सर्ग" कहलाता है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

भगवती सूत्र में व्युत्सर्ग के चार प्रकार स्वीकार किये गये हैं, जो निम्नवत् है-

१. गण व्युत्सर्ग   ३. उपधि व्युत्सर्ग

२. शरीर व्युत्सर्ग   ४. भक्तपान व्युत्सर्ग।[७९]

शरीर व्युत्सर्ग को कायोत्सर्ग भी कहते हैं। इसके अन्तर्गत साधक मोहवश किये गये कार्यों का प्रायश्चित्त करता है, मन में पश्चात्ताप करता है और शरीर की ममता को त्याग कर उन दोषों को दूर करने के लिए कृत संकल्प करता है।

कायोत्सर्ग की साधना करते समय देवता, मनुष्य तथा तिर्यंच सम्बन्धी उपसर्ग भी हो सकते हैं, साधक उन उपसर्गों को सम्यक् प्रकार से सहन करे, तभी उसका कायोत्सर्ग शुद्ध हो सकता है।[८०]

कायोत्सर्ग जीवन की प्रतिदिन की साधना है। प्रत्येक क्षण में कायोत्सर्ग की भावना करनी चाहिए। भगवान ने कहा -"अभिक्खणं काउस्सग्गकारी-" अभीक्ष्ण बार-बार कायोत्सर्ग करता रहे। प्रकारान्तर से इसके दो भेद हैं — १. द्रव्य कायोत्सर्ग, २. भावकायोत्सर्ग।[८१] द्रव्य में कायचेष्टा का विरोध होता है और भाव में धर्म एवं शुक्ल ध्यान में रमण रहता है।

कायोत्सर्ग में तप प्रमुख है। कायोत्सर्ग में जो साधक सिद्ध हो जाता है, वह सम्पूर्ण व्युत्सर्ग तप में सिद्ध हो जाता है।[८२]

पादटीप

१ (क) "एकदेश कर्म संक्षय लक्षणा निर्जरा।" सर्वार्थसिद्धि, 1/4.

(ख) तत्त्वार्थवार्तिक अकलंक, 1/4/17.

२ "वद्धपदेसग्गलणं णिज्जरणं इदि जिणेहि पण्णत्तं।" द्वादशानुप्रेक्षा, 66.

३ "कर्मणां विपाकतस्तपसा व शाटो निर्जरा।" — तत्त्वार्थभाष्य हरिभद्रीय वृत्ति 1/4.

४. "बन्धहेत्वभावनिर्जरायाम्" तत्त्वार्थ सूत्र, 10/2.

तथा "कृत्स्नकर्मक्षयो मोक्षः" वही, 10/3.

५. "संवरजोगेहिं जुदो तवेहिं जो चिट्ठदे व दुविहेहि।

कम्माणं णिज्जरणं बहुमाणं कुणदि सो णियद।" — पंचास्तिकाय, गाथा 144.

६. पंचास्तिकाय, पृ० 209.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

७. "यथाकालं तपसा च भुक्तरसः कर्मपुद्गलो येन ।
भावेन सऽतिज्ञेया तस्सऽनं चेति निर्जरा द्विविधा ।" — व्र० सं० गाथा, 36.

८. "ततश्च निर्जराः" — तत्त्वार्थ सूत्र 6-23.

९. "निर्जरा सा द्विधा ज्ञेया सकामाकामभेदतः ॥
सकामा स्मृता जैनैर्या व्रतौपक्रमैः कृता ।
अकामा स्वविपाकेन यथा श्वभ्रादिवासिनाम् ॥ — धर्मशर्माभ्युदयम्, 21/122-123.

१०. तत्त्वार्थ भाष्य, 9/7.

११. द्वादशानुप्रेक्षा-निर्जरा अनुप्रेक्षा, 103-104.

१२. चन्द्रप्रभचरितम्, 18/109-110.

१३. तत्त्वार्थ सार, 7/2-4.

१४. "ज्ञेया सकामा यमिनामकामान्यदेहिनाम् ।" — सप्ततत्त्वप्रकरण, गाथा 128.

१५. "चादुगदीणं पढमा, वयजुत्ताणं हवे विदिया ।" — द्वादशानुप्रेक्षा, निर्जराअनुप्रेक्षा 104.

१६. सभाष्य तत्त्वार्थसूत्र पृ० 378.

१७. दशवैकालिक, 93.

१८. "तपसा निर्जरा च" — तत्त्वार्थ सूत्र, 9/3.

१९. प्रवचनसार, गाथा 14.

२०. "जम्हा निकाइयाणऽवि कम्माण तवेण होई निज्जरणं ।
तम्हा उवयाराओ, तवो इहं निज्जरा भणिया ।"

— नवतत्त्वप्रकरण ११ भाष्य ९० देवगुप्तसूरि प्रणीत

२१. स्थानांग 9/16.

२२. "काष्टोपलादिरूपाणां निद्रानानां विभेदतः ।
वह्निर्यथैकरूपोऽपि पृथग्रूपो विवक्ष्यते ॥
निर्जरापि द्वादशधा तपोभेदैस्तथोदिता ।
कर्मनिर्जरणात्मा तु सेकरूपैव वस्तुतः ॥

शान्तसुधारस निर्जराभावना २-३ विनयविजयजी

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

२३. नवतत्त्व प्रकरण ११ देवगुप्तसूरि प्रणीत.

२४. स्थानांग सूत्र 1/16 टीका.

२५. "अनशनावमौदर्य वृत्ति परिसंख्यानरसपरित्यागविविक्तशय्यासनकायक्लेशा बाह्यं तपः।"

— तत्त्वार्थ सूत्र 9/19.

२६. "विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः।" — भगवद्गीता 2/59.

२७. "तपो नानशनात् परं।।

यद्धि परं तपस्तद् दुर्धुर्षम् तद् दुराधर्षम्।" — मैत्रायणी आरण्यक 10/62.

२८. उत्तराध्ययन 29/35.

२९. भगवती सूत्र 25/7.

३०. उत्तराध्ययन 30/9.

३१. जैनधर्म में तपः स्वरूप और विश्लेषण (मुनिश्री नथमलजी) पृ० 181-199.

३२. "आवकहिए दुविहे पण्णत्ते-पाओवगमणे य भत्तपच्चक्खाणेय।" — उववाई सूत्र.

३३. अष्टक प्रकरण 5/1.

३४. (क) उत्तराध्ययन 30/25.

(ख) स्थानांग 6.

३५. (क) उत्तराध्ययन 24/11-12.

(ख) पिण्डनिर्युक्ति 92-93.

३६. उत्तराध्ययन 32/10.

३७. (क) प्रवचनसारोद्धार वृत्ति-प्रत्याख्यान द्वारा।

(ख) योगशास्त्र ३, प्रकाशवृत्ति.

३८. (क) भगवती 7/1.

(ख) आचारांग 8/6.

३९. भगवती 25/7.

४०. आवश्यक निर्युक्ति 1547.

४१. उत्तराध्ययन 2/27.

४२. स्थानांग 7 सूत्र 554.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

४३. उववाई : समवसरण अधिकार.

४४. प्रायश्चित्तविनय वैयावृत्त्य स्वाध्याय व्युत्सर्ग ध्यानान्युत्तरम् ।" — तत्त्वार्थ सूत्र, 9/20.

४५. "प्रायः पापं विनिर्दिष्टं चित्तं तस्य विशोधनम् ।" धर्म संग्रह ३, अधिकार.

४६. "अपराधो वा प्रायः चित्तं शुद्धिः । प्रायस् — चित्तं-प्रायश्चितं-अपराधविशुद्धिः" राजवार्तिक 9/22/1.

४७. "पावं छिंदई जम्हा पायच्छितं ति भण्णइ तेण ।" — पंचाशक सटीक विवरण 16/3.

४८. (क) स्थानांग सूत्र 10.

(ख) भगवती सूत्र 25/7.

४९. "आलोचनप्रतिक्रमणतदुभय विवेक व्युत्सर्ग तपश्च्छेदपरिहारोपस्थापनाः ।" — तत्त्वार्थ सूत्र, 9/22.

५०. स्थानांग ६ टीका.

५१. (क) भगवती 25/7.

(ख) स्थानांग 7.

(ग) औपपातिक : तपवर्णन ।

५२. "ज्ञानदर्शनचारित्रोपचाराः ।" — तत्त्वार्थ सूत्र, 9/23.

५३. उत्तराध्ययन 29/3.

५४. स्थानांग 5/1.

५५. स्थानांग 8.

५६. (क) भगवती 35/7.

(ख) स्थानांग 10.

५७. "आचार्योपाध्यायतपस्विशैक्षग्लान गण कुल संघसाधुमनोज्ञानाम् ।" — तत्त्वार्थ सूत्र, 9/24.

५८. "सुष्ठुआ-मर्यादया अधीयते इति स्वाध्यायः ।" — स्थानांग अभयदेव वृत्ति 5/3/465.

५९. "स्वस्य स्वस्मिन् अध्यायः-अध्ययनं स्वाध्यायः ।"

६०. "सज्झाए वा निउत्तेण सव्वदुक्खविमोक्खणो ।" — उत्तरा० 26/10.

६१. "बहुभवे संचियं खलु सज्झाएण खणे खवई ।" — चन्द्रप्रज्ञप्ति, 91.

६२. (क) न वि अत्थि न वि अ होही सज्झाय समं तवोकम्मं ।" — बृहत्कल्पभाष्य 1169.

(ख) चन्द्रप्रज्ञप्ति सूत्र 89.

६३. तैत्तिरीय आरण्यक 2/14.

६४. तैत्तिरीयोपनिषद 1/11/1.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

६५. "स्वाध्यायादिष्टदेवता संप्रयोगः।" — योगदर्शन 2/44.

६६. (क) भगवती 25/7.

(ख) स्थानांग 5.

(ग) "वाचनापृच्छनानुप्रेक्षाम्नायधर्मोपदेशाः।" — तत्त्वार्थ सूत्र, 9/25.

६७. "ध्यानं तु विषये तस्मिन्नेकप्रत्ययसंततिः।" — अभिधान चिन्तामणि कोष 1/48.

६८. "चित्तस्सेमग्गया हवइ झाणं" आवश्यक निर्युक्ति 1456.

६९. द्वात्रिंशद् द्वात्रिंशिका 18/11.

७०. "अट्ट रुद्दाणि वज्जित्ता झाएज्जा सुसमाहिए।.
धम्म सुक्काइं झाणाइं झाणं तं तु बुहावए॥"

७१. तत्त्वानुशासन 74.

७२. "उत्तमसंहननस्यैकाग्रचिन्तानिरोधो ध्यानमान्तमुहूर्तात्।" — तत्त्वार्थ सूत्र 9/27.

७३. "आर्त्तरौद्रधर्म्य शुक्लानि" — तत्त्वार्थ सूत्र, 9/28.

७४. "आर्त्तममनोज्ञस्य सम्प्रयोगे तद्विप्रयोगाय स्मृतिसमन्वाहारः।
विपरीतं मनोज्ञस्य। वेदनायाश्च। निदानं च। तदविरत देशविरत प्रमत्त संयतानाम्।"
— तत्त्वार्थ सूत्र, 9/30-34.

७५. "हिंसाऽनृतस्तेयविषयसंरक्षणेभ्यो रौद्रमविरतदेशविरतयोः।" — तत्त्वार्थ सूत्र, 9/35.

७६. "आज्ञाऽपायविपाक संस्थानविचयाय धर्ममप्रमत्तसंयतस्य।" — तत्त्वार्थ सूत्र, 9/36.

७७. "निःसंग-निर्भयत्व जीविताशा व्युदासाद्यर्थो व्युत्सर्गः।" — तत्त्वार्थ राज वार्तिक, 9/26/10.

७८. "बाह्याभ्यन्तरोपध्योः।" — तत्त्वार्थ सूत्र, 9/26.

७९. भगवती सूत्र, 25/7.

८०. आवश्यक निर्युक्ति, 1549.

८१. सो पुण काउस्सग्गो दव्वतो भावतो य भवति।
दव्वतो कायचेट्ठा निरोहो भवतो काउस्सग्गो झाणं॥ — आवश्यक चूर्णि।

८२. जैन धर्म में तप : स्वरूप और विश्लेषण, पृ० 523.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

સરદાર પટેલ યુનિવર્સિટી મ્યુઝિયમમાંની પાંચ નોંધપાત્ર પ્રતિમાઓ

નંદન હરિપ્રસાદ શાસ્ત્રી

વલ્લભ વિદ્યાનગર(જિ. આણંદ)માં આવેલા સરદાર પટેલ યુનિવર્સિટીના યુનિવર્સિટી મ્યુઝિયમમાં અનેક પ્રતિમાઓ આવેલી છે, જેમાંની કેટલીક પર લેખ કોતરેલ છે. કેટલીક પ્રતિમાઓ પથ્થર પર કંડારેલી છે, જ્યારે કેટલીક ધાતુની બનેલી છે. અહીં આમાંની પાંચ નોંધપાત્ર પ્રતિમાઓનો પરિચય પ્રસ્તુત કરવામાં આવે છે.

૧. બ્રહ્માની પાષાણપ્રતિમા :

આ પ્રતિમા પેટલાદમાંથી ૧૯૮૪માં પ્રાપ્ત થઈ હતી. બ્રહ્માની પ્રતિમાઓ જૂજ સંખ્યામાં મળે છે. નગરા(તા. ખંભાત)માં બ્રહ્માની મોટી પ્રતિમા અદ્યપર્યંત પૂજાય છે. ત્યાંની બ્રહ્માની અને બીજી મોટી પ્રતિમા વલ્લભ વિદ્યાનગરમાં ચારુતર વિદ્યામંડળના આંગણામાં વૃક્ષ નીચે રાખેલી છે.

પેટલાદમાંથી મળેલી આ આરસ-પ્રતિમા નાના કદની (૫૫ સેં.મી. × ૩૦ સેં.મી. × ૧૪ સેં.મી.) છે. ચતુર્મુખ બ્રહ્માને અહીં અર્ધમૂર્ત કંડારેલા છે. એમનું સંમુખ રહેલું મુખ પૂર્ણતઃ કંડારેલું છે, જ્યારે બાજુનાં બે મુખ અર્ધ કરતાંય ઓછા પ્રમાણમાં મૂર્ત કરેલાં છે, બ્રહ્મા સમપાદ અવસ્થામાં ઊભા છે. સંમુખ દેખાતા મુખમાં લાંબી મૂછ અને લાંબી દાઢી નજરે પડે છે. કંઠમાં નાની કંઠી છે અને ત્રણ સેરનો લાંબો હાર લટકે છે. ઉપલા જમણા હસ્તમાં બ્રહ્મા સુવ ધારણ કરે છે. બાકીના ત્રણ હસ્ત ખંડિત છે, પ્રતિમા ૮ મી કે ૯મી સદીની છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

૨. દશાવતારનો ખંડિત શિલાપટ્ટ :

આ શિલાપટ્ટ મહેળાવ (તા. પેટલાદ) ગામમાંથી મળેલો. એ ૧૧૦ સેં.મી. × ૪૬ સેં.મી. × ૧૫ સેં.મી.ના કદનો છે.

આ પટ્ટમાં વિષ્ણુ ભગવાનના ત્રણ કે ચાર અવતારોની આકૃતિ કંડારી છે. જમણે છેડે શેષશાયી વિષ્ણુ ભગવાનની મુખ્ય પ્રતિમા નજરે પડે છે. આની પહેલાંના છ કે સાત અવતાર આવા એક બીજા શિલાપટ્ટ પર કોતરેલા હશે, પરંતુ એ પટ્ટ ઉપલબ્ધ થયો નથી.

પ્રસ્તુત પટ્ટમાં ડાબે છેડે પહેલાં બે ધનુર્ધારી આકૃતિઓ કંડારી છે. ડાબી બાજુની આકૃતિ સ્પષ્ટતઃ રામની છે. એમની ડાબી બાજુએ લક્ષ્મણની એવી ઊભી આકૃતિ દેખા દે છે, એની ડાબી બાજુએ ધ્યાનસ્થ બુદ્ધની પ્રતિમા છે. સંભવ છે કે શિલ્પીએ રામ અને બુદ્ધની વચ્ચે બલરામને બદલે સરતચૂકથી લક્ષ્મણની આકૃતિ કોતરી દીધી હોય. બુદ્ધ પદ્માસનમાં બેઠેલા છે. એમની ડાબી બાજુએ અશ્વારૂઢ કલ્કિની આકૃતિ નજરે પડે છે. એ જમણા હાથમાં ખડ્ગ ધારણ કરેલ છે ને ડાબા હાથમાં અશ્વની લગામ પકડેલ છે. કલ્કિની ઉપર બે માલાધારી ગંધર્વ દેખા દે છે, જ્યારે એમની પાછળ છત્રધારી અનુચર ઊભો છે.

જમણે છેડે ભગવાન વિષ્ણુ શેષશય્યામાં પોઢેલા છે. એ નીચલા જમણા હસ્તમાં શંખ અને ઉપલા ડાબા હસ્તમાં ચક્ર ધારણ કરેલ છે, નીચલો ડાબો હસ્ત ખંડિત છે, જ્યારે ઉપલા જમણા હસ્ત વડે એ પોતાના મસ્તકને ટેકવેલ છે, એ કિરીટ, શ્રીવત્સ અને પીતાંબરથી વિભૂષિત છે. પગ પાસે બેઠેલાં લક્ષ્મી એમના જમણા ચરણની ચંપી કરી રહ્યાં છે. અહીં એમની નાભિમાંથી કમલ-નાલ નીકળતી દર્શાવી નથી. આ શિલ્પ લગભગ ૮મી સદીનું છે.

૩. મહાલક્ષ્મીની પાષાણપ્રતિમા :

રોડા(જિ. સાબરકાંઠા)માંથી મળેલી રેતિયા પથ્થરની આ પ્રતિમા ૫૧ સેં.મી. × ૩૭ સેં.મી. × ૨૨ સેં.મી.નું કદ ધરાવે છે.

લંબચોરસ પીઠિકા પર ઉદ્‌ભવેલા અષ્ટદલ કમલ પર મહાલક્ષ્મી પદ્માસનમાં બેઠેલાં છે, માથે જટામુકુટ છે. ચતુર્ભુજ દેવીનો નીચલો ડાબો હસ્ત શ્રીફલ ધારણ કરે છે. બાકીના બધા હસ્ત કોણીથી ખંડિત થઈ ગયા છે, સ્તન મોટાં અને ભરાવદાર છે. કટિ પાતળી છે. નાભિ ઊંડી છે, એ મકર-કુંડલો, નાભિ સુધી પહોંચતો લાંબો સુંદર હાર અને કલાત્મક દુપટ્ટો ધારણ કરેલ છે. મહાલક્ષ્મીની આ પ્રતિમા ૯મી સદીની છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

૪. શ્રીધરની પાષાણ પ્રતિમા :

લીલાશ પડતા સ્લેટ પથ્થરની આ પ્રતિમા ગાના(તા. આણંદ)માંથી પ્રાપ્ત થઈ છે. એ ૯૧ સેં.મી. ઊંચી અને ૪૬ સેં.મી. પહોળી છે, જ્યારે એની જાડાઈ ૨૨ સેં.મી. છે.

આ પ્રતિમા ઊભેલા ચતુર્ભુજ વિષ્ણુની છે. એમના ચારેય હસ્ત ખંડિત છે, પરંતુ બેસણીના વચલા ભાગ પર કોતરેલા લેખમાં જણાવ્યા મુજબ આ પ્રતિમા શ્રીધર સ્વરૂપની છે, આ સ્વરૂપમાં ભગવાન વિષ્ણુ ઉપલા જમણા હસ્તમાં ચક્ર, ઉપલા ડાબા હાથમાં ગદા, નીચલા ડાબા હસ્તમાં શંખ અને નીચલા જમણા હાથમાં પદ્મ ધારણ કરે છે. પ્રતિમાની બે બાજુએ દશાવતારના ઊભા પટ્ટ છે. જમણી બાજુના પટ્ટમાં નીચેથી ઉપર જતાં મત્સ્ય, વરાહ, વામન, રામ (ખંડિત) અને બુદ્ધની આકૃતિ નજરે પડે છે, જ્યારે ડાબી બાજુના પટ્ટમાં કૂર્મ, નરસિંહ, પરશુરામ, બલરામ અને કલ્કિની આકૃતિ દેખા દે છે.

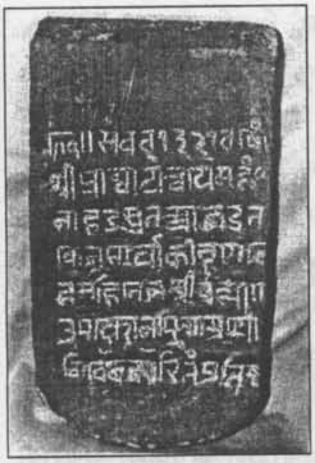
બેસણીના વચના ભાગ પર કોતરેલો લેખ પાંચ પંક્તિનો છે. પંક્તિ ૧-૨માં મિતિ આપી છે — સંવત ૧૩૨૯ જ્યેષ્ઠ સુદી ૮ [ગુ]રુ, એ દિવસે ઈ.સ. ૧૨૭૩ ના મે મહિનાની ૨૫મી તારીખ હતી. એ સમયે ગુજરાતમાં વાઘેલા સોલંકી રાજા અર્જુનદેવ રાજ્ય કરતા હતા. પંક્તિ ૨-૪માં પ્રતિમા કરાવનાર વ્યક્તિ, જેનું નામ 'ધાહદ' વંચાય છે તેનો તથા એના કુલનો ઉલ્લેખ છે. એમાંનાં અન્ય નામ અવાચ્ય છે. પં. ૪-૫ માં દેવ શ્રીધરની પ્રતિમા કરાવ્યાનો નિર્દેશ છે.

૫. વિષ્ણુના ત્રિવિક્રમ સ્વરૂપની પાષાણ પ્રતિમા :

સરનાલ(તા. ઠાસરા)માંથી પ્રાપ્ત થયેલી આ પ્રતિમા ચૂનાળ પથ્થરની છે. મહી નદીના કાંઠે આવેલું સરનાલ ગામ ત્યાંના ગલતેશ્વર મંદિર માટે જાણીતું છે, પ્રતિમા ૫૪ સેં.મી. × ૩૦ સેં.મી. × ૧૫ સેં.મી.નું કદ ધરાવે છે.

પ્રતિમા ઊભેલા ચતુર્ભુજ વિષ્ણુ ભગવાનના ત્રિવિક્રમ સ્વરૂપની છે. આ સ્વરૂપ રણછોડજી તરીકે પણ ઓળખાય છે, ત્રિવિક્રમ ઉપલા જમણા હાથમાં શંખ, ઉપલા ડાબા હાથમાં ચક્ર, નીચલા ડાબા હાથમાં ગદા અને નીચલા જમણા હાથમાં પદ્મ ધારણ કરે છે. પગના નીચલા ભાગ પાસે બે બાજુએ બબ્બે આયુધ-દેવતાઓ દેખા દે છે, ભગવાન મસ્તક પર કિરીટ-મુકુટ અને કટિ નીચે પીતાંબર ધારણ કરે છે, એ વિવિધ આભૂષણોથી વિભૂષિત છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org



પ્રતિમાની પાછલી બાજુ પર સાત પંક્તિઓનો લેખ કોતરેલો છે. સામાન્ય રીતે એવું લાગે કે આ લેખ પ્રસ્તુત પ્રતિમાને લગતો હશે, પરંતુ વસ્તુતઃ એવું નથી. લેખ પ્રતિમાથી ઊલટી (ઊંધી) દિશામાં કોતરેલો છે ને એમાં સર્વ પંક્તિઓનો માત્ર આરંભિક ભાગ જ આપેલો છે. દરેક પંક્તિનો પછીનો ભાગ આ ખંડિત શિલાના જમણા ભાગ પર કોતરવામાં આવ્યો હશે, પણ એ ભાગ હાલ લુપ્ત થઈ ગયો છે. આ પરથી માલૂમ પડે છે કે આ શિલા ખંડિત થતાં અસ્તવ્યસ્ત પડી રહી હશે, આગળ જતાં એનો ડાબી બાજુનો ભાગ સરખો કરી, એના નીચલા ભાગને અર્ધવૃત્ત આકાર આપી એની પાછલી બાજુ પર ઊંધી દિશામાં ભગવાન વિષ્ણુની પ્રતિમા ઘડવામાં આવી છે.

ખંડિત શિલાલેખના ઉપલબ્ધ ભાગ પરના લખાણ પરથી જાણવા મળે છે કે બ્રહ્માણ ગચ્છના કોઈ સૂરિના ઉપદેશથી પ્રાગ્વાટ (પોરવાડ) જ્ઞાતિની કોઈ વ્યક્તિએ વિ. સં. ૧૩૨૧માં પોતાના પિતાના શ્રેય અર્થે મહાવીરસ્વામી કે કોઈ અન્ય તીર્થંકરનું બિંબ કરાવી એની પ્રતિષ્ઠા કરાવી હતી ને એને લગતો શિલાલેખ કોતરાવ્યો હતો. એ પ્રતિમાને લગતો આ લેખ વાઘેલા સોલંકી રાજા અર્જુનદેવના રાજ્યકાલનો છે.

એની પાછલી બાજુ પર કોતરેલી ત્રિવિક્રમની પ્રતિમા સ્પષ્ટતઃ એના કરતાં ઉત્તરકાલીન છે.

આ ઘટના અસામાન્ય પ્રકારની હોઈ ખાસ નોંધપાત્ર છે. આવી એક ઘટના અગાઉ ધોળકાની એક પ્રતિમામાં મળેલી. એમાં ઉદયન-વિહારના જૈન ચૈત્યને લગતા ખંડિત પ્રશસ્તિલેખના એક ખંડની પાછલી બાજુ પર આગળ જતાં વિષ્ણુના ત્રિવિક્રમ સ્વરૂપની પ્રતિમા ઘડાઈ હતી. સ્થાનિક લોકો એને રણછોડજી તરીકે ઓળખે છે. મૂળ લેખ રાજા કુમારપાલના સમયનો હતો.

આ મ્યુઝિયમમાં સંગૃહીત હિંદુ દેવતાઓ તથા જૈન તીર્થંકરોની અન્ય પ્રતિમાઓ પ્રાયઃ ધાતુની છે.

■

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

श्री'मान' कविविरचित जिनसंगीताष्टक ॥

सं. विजयशीलचन्द्रसूरि

મધ્યકાળના જૈન કવિઓએ અદ્ભુત રચનાઓ આપી છે. સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ, ગુજરાતી ઉપરાંત મિશ્ર ભાષાઓમાં પણ તે કવિઓએ અપૂર્વ અને માતબર યોગદાન કર્યું છે. અસંખ્ય આવી વિશિષ્ટ અને અકલ્પનીય રચનાઓ આજ સુધીમાં પ્રગટ થઈ છે, તો પણ તેની તુલનામાં તે પ્રકારની અપ્રગટ રચનાઓ અનેકગુણી વધારે હશે તેમ ખાતરી સાથે કહી શકાય. હસ્તલિખિત પ્રતિઓ અને પાનાંઓ અને ગુટકાઓમાં સંતાયેલી-સચવાયેલી આ રચનાઓ જેમ જેમ હાથમાં આવતી જાય છે તેમ તેમ સ્થળ-સમય-સંજોગ અનુસાર મુદ્રણ-પ્રકાશ પામતી રહે છે.

વિષયાંતર કરીને એક વાત સૂચવવાનું મન થાય કે વિગત ૮-૯ દાયકાઓ દરમ્યાન, વિધવિધ સામયિક પત્રિકાઓમાં તેમ જ પ્રકાશિત ગ્રંથો કે પુસ્તિકાઓમાં છપાયેલી આ અઢળક સામગ્રીનું એક સૂચીકરણ જ થાય તો તે પણ એક સ્વતંત્ર શોધકાર્ય બની રહે અને નવા સંશોધકો વગેરે માટે એક દસ્તાવેજી સંદર્ભગ્રંથ બની રહે. વિશાળ ગ્રંથાલય, કાર્યકરોનું જૂથ, કમ્પ્યૂટર તથા ઝેરોક્સ મશીન વગેરે અદ્યતન સાધનો તથા તેનો ઉપયોગ કરી જાણનારાઓની સહાય, અને સતત છપાયે જતી સામગ્રીની અવિરામ ઉપલબ્ધિ — આ બધું ધરાવનાર સંસ્થા અથવા વ્યક્તિ જ આ કાર્ય કરી-કરાવી શકે. ભૂતકાળમાં હસ્ત લિખિત ગ્રંથો માટે "जैन ग्रन्थावली" અને છપાયેલ ગ્રંથો માટે "जैन ग्रंथ गाईड" જેવાં પ્રકાશનો કરીને જૈન શ્વેતાંબર કૉન્ફરન્સે આ વિષયમાં માર્ગદર્શક ભૂમિકા પૂરી પાડેલી છે જ.

અત્રે પ્રસ્તુત કરવામાં આવેલી લઘુકૃતિ, નામે "जिनसंगीताष्टक" એ કૃતિના અંતિમ-નવમા કાવ્યમાં નિર્દેશ્યા પ્રમાણે તથા પુષ્પિકામાં વર્ણવ્યા પ્રમાણે मानकवि નામના કવિએ રચેલી છે. આ 'માનકવિ' કોણ તે નક્કી કરવું જરા કઠિન છે. કૃતિનો વિષય જિનભક્તિ છે, અને તેનું નિરૂપણ નૃત્ય તથા સંગીતની પરિભાષામાં થયેલું છે. તે જોતાં કવિનું ચિત્ત જિનભક્તિના ઉચ્ચ રંગે રંગાયેલું હોય તેમ સહેજે માની લેવાનું મન થાય. પ્રતિલેખન સં. ૧૭૬૪માં થયેલું છે, તે પણ ધ્યાનમાં લેવું પડે. **ઉપાધ્યાય શ્રીમાનવિજયજી** નામના એક ઉચ્ચ કોટિના વિદ્વાન્ અને પ્રભુભક્ત મુનિરાજ અઢારમા

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

શતકમાં થયા છે. તેમણે 'धर्मसंग्रह' જેવા મહાગ્રંથની રચના કરી છે તેમ, પરમાત્મભક્તિના અનુપમ અને હૃદયવેધી ભાવોની ગૂંથણી ધરાવતાં ૨૪ સ્તવનો(સ્તવન ચોવીશી)ની પણ રચના કરી છે. તે સ્તવનો આજે જૈન સંઘમાં ખૂબ ભાવપૂર્વક ગવાય છે, અને તેમાં ગૂંથાયેલી વાતો ભાવિક ભક્તોનાં હૃદયને આજે પણ ભક્તિરસતરબોળ કરી મૂકતી હોય છે. બનવાજોગ છે કે તેમની જ આ રચના પણ હોય ! જો ખરેખર આ રચના તેમની જ હોય તો તેમના સંગીત-નૃત્ય વિષયક જ્ઞાન અને તેમનું ભાષા-કૌશલ્ય-બન્ને આપણને હેરત પમાડે તેવાં છે. અલબત્ત, તેમની રચના ન હોય અને કોઈ અન્ય ગચ્છના મુનિ કે યતિ કે પછી કોઈ ગૃહસ્થ કવિની આ રચના હોય તોય, તેથી તેનું મૂલ્ય-મહત્ત્વ ઘટે તેમ તો નથી જ.

આમાં કુલ નવ પદ્યો છે. પ્રથમનાં ૪ પદ્યોનો છંદ એક છે, અને પાછલાં ૩નો છંદ કવિત્ત એટલે કે છપ્પય-છપ્પા પ્રકારનો લાગે છે. વિષય છે બત્રીશ બદ્ધ નાટક દ્વારા જિનભક્તિ. જૈન આગમોમાં-શાસ્ત્રોમાં સૂર્યાભદેવ વગેરેએ ભગવાન મહાવીરની સન્મુખ 'બત્રીશ બદ્ધ નાટકો' કર્યાં હોવાના ઉલ્લેખો મળે જ છે. તેના સામાન્ય અનુસરણરૂપે કે વર્ણનરૂપે આ રચના કવિને ઊગી જણાય છે. મુખ્યત્વે તો વિવિધ વાજિંત્રોનો તાલ અને બોલ આખી રચનામાં સંભળાય છે. ભગવાન સમક્ષ થતાં નૃત્ય અને સંગીતમાં કેટકેટલી જાતનાં વાજિંત્રો વાગતાં હશે અને તે દરેકના બોલ-તાલ કેવા મેળભર્યા નીકળતાં હશે તેનો અણસાર આમાં આપવાનો કવિનો મધુરો પ્રયાસ છે. છેલ્લાં ત્રણ 'કવિત્ત'ની ચોથી ધ્રુવ-પંક્તિ જોઈએ તો સમજાય છે "જિન-સન્મુખ દેવ-દેવીઓ સંગીત, નૃત્ય અને વાજિંત્રો સાથે નૃત્ય કરી રહ્યાનું" વર્ણન કવિને અભિપ્રેત છે. છઠ્ઠા અને આઠમા પદ્યમાં દુંદુભિ અને તેના નાદનો ઉલ્લેખ છે જ, પરંતુ નવમા પદ્યમાં, પ્રભુભક્તિના આ અનુષ્ઠાનમાં કેવાં ને કેટલાં વાદ્યો હશે તેની કલ્પના કવિ આપી દે છે : મુરજ, તાલ, કંસાલ, તૂર, ત્રંબક, સહનાઈ, વેણુ, ડફ, ચંગ, તબલાં, મુખચંગ, સારંગી, વીણા, ત્રિમુખ, અલિગુંજ(?), નફેરી, ઝાલર, ઝાંઝ, પિનાક (ડમરૂ) ઢોલ, ઢોલક, ભેરી, શંખ, ઘંટ ઇત્યાદિ...

આની એક પાનાંની બે પ્રતિઓની ઝેરોક્સ મને, ઘણા ભાગે, મુનિશ્રી ધુરંધરવિજયજી પાસેથી પ્રાપ્ત થયેલી છે. જેના આધારે આ વાચના આપી છે તેનો લેખન સંવત્ ૧૭૬૪ છે. તેના આરંભે अथ समस्तजिनानां संगीतः लिख्यते- એમ છે, અને છેવટે પુષ્પિકા બાદ આ પ્રમાણે એક દુહો છે :

यतः-मेरै तुम सम एक तुम, मम सम तुम्हें अनेक ।

किते कमलवन सूरकै, कमलनि सूर जु एक ॥१॥

બીજી પ્રતિ પણ એક જ પાનાની છે. તેના પ્રારંભે- 'अथ संगीताष्टकः' અને પ્રાંતભાગે- इतिश्री षट्त्रिंशद्वाजित्रसुररचितजिनसंगीताष्टक सं. १७७१ वर्षे श्रावण शुदि ११ दिने वैराटदुर्गे लिखितं ऋषिश्री छीतर स्ववाचनार्थम् ॥

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

આખી રચનામાં મુખ્યત્વે વાજિંત્રોના બોલ જ ઠાંસવામાં આવ્યા છે. એ બોલોમાં હ્રસ્વ-દીર્ઘાદિ પ્રકારના ભેદ, બે પ્રતોમાં અવશ્ય જોવા મળે છે. પરંતુ તેનું આવી રચનામાં બહુ મહત્ત્વ ન હોવાનું લાગવાથી પાઠભેદો નોંધ્યા નથી. બન્નેની પુષ્પિકાઓને સરખાવતાં એક મજાનો તફાવત જડે છે : ૧૭૬૪ વાળી પ્રતિના લેખક આ રચનાને નૃત્યપ્રધાન સમજે છે, જ્યારે અન્ય ૧૭૭૧ વાળી પ્રતિના લેખક આને સંગીત-સૂરપ્રધાન સમજતા લાગે છે.

ભાષાની દૃષ્ટિએ તો મિશ્ર ભાષા હોવાનું જ લાગે છે. સંસ્કૃતની છાંટ ધરાવતી ગુજરાતી ભાષા હોવાનું સૂક્ષ્મતાથી અવલોકન કરતાં સ્પષ્ટ થઈ શકે છે જ. અસ્તુ.

श्रीजिनसंगीताष्टकम् ॥

द्रौँ द्रौँ द्रौँ द्राँ द्राँ द्रैँ द्रैँ द्राँ द्राँ द्राँ द्रैँ द्राँ द्राँ द्रमकि द्रमं
झैँ झैँ झैँ झी झी मां झैँ झी झी मां झमकि झमं ।
दों दों दों द्रागड् द्रां द्रि मि रि मि द्रा ग ड् द्रां द्र णणण द्रागड् द्रां द्रमकयुतं
धपमपधुनिमप धुनि निधुपकि मपधुनि तथुंगि तथुंगि थुंगि नृततनृतं ॥१॥

धिधि किटि धों धोंकृति धिधिकिटि धोंकृतिधीधीधी की धटुनटुध्रिकिटिधृटं
चां चां चां चच पटु पटुचां चचपटु चां चां चचपटु चपटुचटं ।
षू षू मिषु मिषु षुंदां षू षुड्दीषु षुंदां त्रिषिमिषि षुंदां षू षू मिषितं
धपमप धुनिमपधुनि निधुपकिमपधुनि तथुंगितथुंगि थुंगि नृततनृतं ॥२॥

डें डें डें डीडीमां मां डें डीडीमां डिहु डिहु डीडीमां डहक डिमं
लीदू मृदू मृदू दुलूमां मां मृदू दुलुमां लीदू मृदू दुलुमां क्रमति क्रमं ।
घ्रें घ्रें घ्रें घ्री घ्री मां घृणणण घ्री घ्रीमां घम घम घ्री घ्री मां घृतत घृतं
धपमपधुनि मपधुनि निधुपकि मपधुनि तथुंगि तथुंगि थुंगि नूतत नृतं ॥३॥

त्रें त्रें त्रें त्रां त्रां त्रां त्रें त्रां त्रां त्रिमि त्रिमि त्रां त्रां तननत्रितं
गृणणण गृण गृणणण ग्रीगड् दां गृणणण ग्रां ग्रों गृणणण गृण किणितं
ठें ठें ठें ठें कृति ठनन कि ठेंकृति ठननन ठें ठें ठें कि रुतं
धपमपधुनि मपधुनि निधुपकि मपधुनि तथुंगि तथुंगि थुंगि नृतत नृतं ॥४॥

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

धूअ धूअ मठ मठ धूअ धू धू मठ मठ धूअ धूअ मठ धू धूमिकि ध्रसकि धरं
तननन रीरी तन रीरी रीरी तन तन रीरी तननन तन रीरी ररति सुरं ।
नननरि मम सरिगसु ससरिमु गरिरिसु सस गग ममग सु सुगम श्रुतं
धपमपधुनि मपधुनि निधुपकि मपधुनि तथुंगि तथुंगि थुंगि नृतत नृतं ।।५।।

किटि किटि किटि टिटि किटि किटि टिटि टिरि किटि निकुटि कुटिरि किटि टिकु निकुटं
ति तु मांतां तिम्लां तितुमि तुतिम्लां छछिमां छिम्लां छछिमि छटं ।
भहररभर भहरर भहरर भहरर भहररदुन्दुभि सुरसुभृतं
धपमपधुनि मपधुनि निधुपकि मपधुनि तथुंगि तथुंगि थुंगि नृतत नृतं ।।६।।

कवित्त

धपमप धों धों कार द्रांकि द्रों द्रोंकि द्रमं द्रम
तथुंगि तथुंगि थुंगि तथुंगि झेंकि झें झें कि रिमंझिम ।
दों दों द्रागड दी कि द्रणण गृणण गृणणेंकि गृणंणण
धी धी धी कि धी धी किटि ध्रिकिटि ध्रिकिटि धी धी ध्रसकि धरंगन ।।
चां चां कि च चपट चपट चटु षुषु मिषु षुंदांषुषुडदिषुषु
संगीतनृत्य वाजित्रयुत नृतत सुरीसुर जिनसमुख ।।७।।

डें डें डिमु डिमु डहकि त्रहकि त्रें त्रें कि त्रिमंत्रिम
धृत तत थेई थेई घुधुमि धृणण घृणणाट घमंघम ।
ठेंकि ठेंकि ठें ठनन ठनकि ठेंकार ठनंठन
धूअ धूअ मठ धुअ धुनकि रनकि रन नाट रणंणण ।।
भहररकि भरर दुन्दुभि सुसुर तन रीरी तनरीरीर रतिरुषु
संगीत नृत्य वाजित्र युत नृतत सुरीसुर जिनसमुख ।।८।।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

मुरजताल कंशाल तूर त्रंबक सहनाईय
मधुर वेणु डप चंग तवल मुहचंग त्रिधाईय ।
सारंगी वरवीन त्रिमुख अलिगुंज नफेरीय
झल्लरि झंझ पिनाक ढोल ढोलक गुरु भेरीय ॥
कहि मांन ओंकि ॐ शंखधुनि घंट त्रिघंट बजंत लघु
संगीतनृत्य वाजित्र युत नृतत सुरीसुर जिनसमुख ॥९॥

इति श्रीमन्मानकविरचितं द्वात्रिंशद्बद्धनृत्यसूचितं

श्रीजिनसंगीताष्टकं संपूर्णम् ॥

श्रीपूज्य श्री १०८ श्रीभीमसागरसूरिवरेन्द्राणां ज्येष्ठ शिष्य ऋषि श्रीपुष्करजी वाचना-पठनार्थम् ।

सं. १७६४ ज्येष्ठ १५ ज्ञे श्रीउदयपुरमध्ये ॥

■

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ઇતિહાસના પરિપ્રેક્ષ્યમાં કેટલીક સાંપ્રત ઐતિહાસિક ઘટનાઓ : વૃત્ત અને વિવેચન

ડૉ. રસેશ જમીનદાર

ઇતિહાસ વ્યક્તિસાપેક્ષ છે

સમયે સમયે ઉપલબ્ધ થતી જતી ત્રિવિધ પ્રકારની સામગ્રીનું વિશ્લેષણ કરી માનવજીવનનાં ભૂતકાલીન કાર્યોને અર્થઘટિત કરતી વિદ્યા કે વિજ્ઞાન તે ઇતિહાસ. તેથી ઇતિહાસ શેષ-અવશેષ રહેલી સામગ્રી ઉપરથી થતાં અર્થઘટિત અનુમાનનું શાસ્ત્ર છે. ઇતિહાસનું ખેડાણ વિવિધ દષ્ટિબિંદુઓથી, વિવિધ પરિમાણોથી અને વિવિધ પરિપ્રેક્ષ્યમાં અને જે તે માહોલના પર્યાવરણમાં સમયે સમયે થતું રહે છે; અને તેથી તે પરિવર્તન પામતું રહે છે. આ પરિવર્તિત અર્થઘટનો જો કે અતીતની મૂલગત સામગ્રી ઉપરથી થાય છે. આ સંદર્ભે ઇતિહાસનું આલેખન ખસૂસ વસ્તુનિષ્ઠ કરતાં વ્યક્તિસાપેક્ષ (સબ્જેક્ટિવ) વિશેષ રહેવાનું.

ઇતિહાસ એટલે સમાજનો આવૃત્ત ખજાનો

તો ઇતિહાસનું લક્ષ્ય છે માનવીની આસપાસ લૂતાતંતુની જેમ ગૂંથાયેલી ઘટનાઓનું અર્થઘટિત વર્ણન કરવાનું. આથી મનની કે વિચારોની બાહ્ય અભિવ્યક્તિથી ઇતિહાસનું કાઠું સંપન્ન થાય છે. અર્થાત્ માનવીએ કરેલા પુરુષાર્થની સત્યાધિક મીમાંસા કે સત્ય-સાપેક્ષ પૃથક્કરણ અને એનું અર્થઘટન કરતું શાસ્ત્ર એ 'ઇતિહાસ' છે. અન્યથા જોઈએ તો, ભૂતકાલીન હકીકતોનું તથ્યોનું સમાજના-સંસારના વ્યાપક પરિપ્રેક્ષ્યમાં અર્થઘટન કરવાનું કાર્ય ઇતિહાસનું છે. આથી, એમ કહી શકીએ કે ઇતિહાસ એ માનવજીવનના સાંસ્કારિક-સાંસ્કૃતિક અનુભવોનો પ્રમાણભૂત દસ્તાવેજી સાહેદ છે. આમ, ઇતિહાસ એ આખા સમાજનું ઇતિવૃત્ત છે, આવૃત્ત ખજાનો છે.

ઇતિહાસનું કાર્યક્ષેત્ર

માનવી સ્વભાવે સમૂહપ્રિય છે અને તેથી સામાજિક વિશેષ છે. કોઈ ને કોઈ આશાઓની સંપ્રાપ્તિ મિષે આથી માનવી સમાજમાં-સમૂહમાં રહે છે, જીવે છે અને શ્વસે છે. આશાઓ ફળીભૂત થાય તે સારુ માનવી સતત મથામણો કરતો રહે છે; જેમાં તેને ક્યારેક સફળતા, તો ક્યારેક નિષ્ફળતા

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

કે ક્યારેક અભૂતપૂર્વ સુફળ પ્રાપ્ત થાય છે. આ સમગ્ર પુરુષાર્થનું સતત વિશ્લેષણ અને એનું અર્થઘટન *ઇતિહાસનું કાર્યક્ષેત્ર છે.*

આમ, ઇતિહાસ એ અનુભવોનું અનુમિત છે; આથી ઉપમાન-પ્રમાણનું ઇતિહાસવિદ્યામાં મહત્ત્વ પ્રસ્થાપાયેલું છે. ટૂંકમાં, ઇતિહાસ પ્રમાણના વિવરણથી બદ્ધ છે. માનવકૃત પ્રમાણો સમયે સમયે હાથવગાં થતાં રહે છે અને તેથી તે પ્રમાણોને પ્રજાપ્રત્યક્ષ કરવા મિષે એની વારનવાર કે સમયે સમયે વિવેચના-અર્થઘટન થતાં રહે તે અત્યાવશ્યક છે.

માનવકાર્યોનું અર્થઘટન તે ઇતિહાસ

આપણે જાણવું જોઈએ કે ઇતિહાસ એ જ્ઞાનનો વિષય છે. જ્ઞાન એ માનવીને ભૂતકાળમાં થયેલો અનુભવ છે. તેથી ભૂતકાલમાં ઘટેલી ઘટનાઓ કે પ્રસવેલા પ્રસંગો કે બનેલા બનાવો એ જ્ઞેય છે. આવી ઘટના-પ્રસંગ-બનાવને જાણવાની ઇચ્છા રાખનાર વ્યક્તિ જ્ઞાતા છે. આથી વ્યક્તિ જે વિચારો દર્શાવે છે તેમાં જ્ઞાન સમાયેલું છે. આમ, જગતનું તમામ જ્ઞાન માનવીના ભૂતકાલના અનુભવોના સંચયરૂપ છે. આથી ઇતિહાસનો અભ્યાસ એટલે જ્ઞાનની સાધના. આવી સાધના સ્થળ (ભૂગોળ) અને કાળ-(સમય)ની મર્યાદામાં રહીને થઈ શકે છે. આથી, સર્વ ઇતિહાસ એ વિચારોનો ઇતિહાસ છે અને તેથી એની બુનિયાદમાં માનવ સમાવિષ્ટ છે; કેમ કે માનવીની રોજનીશી તે ઇતિહાસ અર્થાત્ માનવીનાં રોજબરોજનાં કાર્યોનું અર્થપૂર્ણ મૂલ્યાંકન તે ઇતિહાસ અથવા ધબકતા માનવજીવનનું અર્થઘટિત આલેખન તે ઇતિહાસ.

આપણે અવલોકયું કે ઇતિહાસવિદ્યાને કેવળ માનવી સાથે, એની સમગ્ર અને સર્વગ્રાહી આંતર-બાહ્ય ક્રિયાઓ સાથે, એની ચેતનાઓ સાથે, એની સફળતા-નિષ્ફળતા સાથે સવિશેષ સંબંધ અનુસ્યૂત રહેલો છે. એટલે કે માનવીનો સૌંદર્ય સાથેનો સંબંધ, કુદરતના અલૌકિકપણા સાથેનો સંબંધ, જીવનની રોમાંચકતા સાથેનો સંબંધ, કલાની સર્જકતા સાથેનો સંબંધ અને જ્ઞાનની પિપાસા સાથેનો સંબંધ — આ બધાંનું સુગ્રથિત-અર્થઘટિત નિરૂપણ ઇતિહાસનું તત્ત્વજ્ઞાન છે; કહો કે એનું બંધારણ છે.

ઇતિહાસાન્વેષણનો અભિગમ

માનવી જીવન જીવવા સારુ જે મથામણો-મંથનો કરતો રહે છે તે દરમ્યાન તેને ક્યારેક કુદરતનો, ક્યારેક સમાજનો, ક્યારેક રાજકારણનો તો ક્યારેક પોતાના અજ્ઞાનનો અવરોધ નડે છે; અને છતાં આ ચતુર્મુખી પરિબળો સામે તે અડગ નિશ્ચલતાથી પ્રગતિના પંથે ડગ માંડતો વિકાસ-યાત્રાને અવિરત ચાલુ રાખતો રહે છે. પરિણામે, એ આસપાસની પ્રકૃતિ પર પ્રભુત્વ પ્રાપ્ત કરે છે, સમાજના નીતિનિયમોમાં ફેરફાર કરી અવરોધો દૂર કરે છે, સત્તાપલટા મારફતે રાજકારણની આકૃતિને આલેખે છે અને જિજ્ઞાસાવૃત્તિ વાટે અજ્ઞાન દૂર કરી વિજય પ્રાપ્ત કરે છે. આ બધાંનું વિવરણ-મૂલ્યાંકન-અર્થઘટન એ ઇતિહાસ-અન્વેષણનો મહત્ત્વનો અભિગમ હોવો જોઈએ.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

સાંપ્રત ઘટનાઓ : વૃત્ત અને વિવેચન

પ્રસ્તુત ભૂમિકાના પરિપ્રેક્ષ્યમાં અત્રે સાંપ્રત સમયમાં ઘટેલી અને હાથવગી થયેલી કેટલીક ઘટનાઓની સાધકબાધક ચર્ચા, મહત્ત્વના ગ્રંથોનાં અને વિચારસરણીઓનાં અવલોકન ઇત્યાદિનો-ઇતિવૃત્ત-વિવેચના સંદર્ભે-પ્રસ્તાવિત કરવાનો ઉપક્રમ રાખ્યો છે.

સત્યને સંખ્યાધિક પાસાં છે

એ તો સ્પષ્ટ છે કે ઇતિહાસનું એક માત્ર ધ્યેય સત્યને શોધવાનું-પામવાનું છે. આવું સત્ય તથ્ય ઉપર અવલંબિત છે-આધારિત છે. એટલે કે ઇતિહાસનું સત્ય તથ્યથી આવૃત્ત છે. આથી, ઇતિહાસમાં તથ્ય (એટલે કે જ્ઞેય) કે ભૂતકાલીન યથાર્થતા સત્યનો પર્યાય બની રહે છે. આથી તો, ફ્રેન્ચ વિધાનનું ગુજરાતી અવતરણ છે : આધાર નહીં તો ઇતિહાસ નહીં. છતાં આ સત્યને ઘણાં પહેલુઓ હોવાનું અનુભવે સમજાયું છે. વ્યક્તિએ વ્યક્તિએ અને સમાજે સમાજે તથા સમયે સમયે સત્યની અર્થચ્છાયાઓ પરિવર્તન પામતી રહે છે અને આ પરિવર્તનનું તત્ત્વ માનવવિકાસનો આત્મા છે.

આ હકીકત હોવા છતાંય યુગે યુગે ભારતીઓએ ઇતિહાસ કરતાં (એટલે કે સત્ય કરતાં) વિશેષ તો પુરાકલ્પનોને મહત્ત્વ બક્ષ્યું છે; સાદશ્ય સમય કરતાં કાલાતીત બાબતને વિશેષ ભાવે અપનાવ્યું છે. અહીં આપણે અષ્ટાવક્રની કથાનું અટામણ લઈને સમયનાં વિવિધ પાસાંને સમજવાનો પ્રયાસ કરીશું.

પુરાણોમાં વિખ્યાત ઋષિ-યોગી અષ્ટાવક્રની કથા છે. અષ્ટાવક્ર એટલે જેનાં આઠેય અંગ વાંકાં છે તે વ્યક્તિ. એટલે અષ્ટાવક્રનું શરીર બેડોળ અને જુગુપ્સા ઉપજાવે તેવું હતું. તે જ્યારે બાર વર્ષનો હતો ત્યારે વિદેહ અથવા મિથિલાના તત્ત્વજ્ઞાની મહારાજા જનકે દેશસમસ્તના પંડિતોની એક મહાસભાનું આયોજન કરેલું. હેતુ હતો 'સત્યની બુનિયાદ'ને ચર્ચાની એરણ ઉપર તપાસવાનો. જનકે આ મિષે વિજેતાને સુવર્ણ-હીરા-જડિત શૃંગોયુક્ત એક હજાર ગાયોનું ઇનામ આપવાનું પણ જાહેર કરેલું.

આ ચર્ચામાં અષ્ટાવક્રના પિતાએ પણ ભાગ લીધો હતો. તેઓ પ્રખર તત્ત્વજ્ઞ હતા. દિવસ દરમ્યાન બધા પંડિતોને મહાત કર્યા પછી વરુણના દીકરા ખ્યાત વિદ્વાન બંદીએ અષ્ટાવક્રના પિતા કહોડ ઋષિને હરાવ્યા. આ સાંભળી અષ્ટાવક્ર સભાસ્થાન દોડી ગયો ત્યારે એને જોઈને મૂર્ધન્ય પંડિતોને આશ્ચર્ય થયું અને હસવું આવ્યું. સમસ્ત સભાસ્થાન હાસ્યના સાગરમાં ડૂબી રહ્યું ત્યારે અષ્ટાવક્ર પણ ખડખડાટ હસવા લાગ્યો. આથી રાજા જનકે અષ્ટાવક્રને હસવાનું કારણ પૂછ્યું જેના પ્રતિભાવરૂપે અષ્ટાવક્રે જનકને જણાવ્યું કે સત્યના અન્વેષકોને બદલે અહીં તો ચર્મના સોદાગરોએ સત્યને શોધવાનો પ્રયાસ કર્યો તેથી મને હસવું આવ્યું છે. અષ્ટાવક્રના જવાબથી સમસ્ત સભાસ્થાન નીરવ શાંતિમાં પલટાઈ ગયું. જનકે અષ્ટાવક્રને પોતાના વિધાનની સ્પષ્ટતા કરવા સૂચવ્યું ત્યારે અષ્ટાવક્રે જણાવ્યું કે મારું કથિત કથન સાફ અને સ્પષ્ટ છે : આ મૂર્ધન્ય પંડિતો કેવળ મારી ચામડીને-શરીરને જુએ છે, મને નહીં, મારા આત્માને નહીં. મારા કરતાં વિશેષ શુદ્ધ અને સાદો માણસ મળવો મુશ્કેલ છે જે બાબત તેમને જડતી નથી. તેઓ ફક્ત મારા કૂબડા અને વાંકા વળેલા શરીરને જ જુએ છે. તેઓ ચર્મસોદાગરો છે કેમ કે તેઓ વ્યક્તિને

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

તેની ચામડીથી નિર્ણીત કરે છે. શું મંદિરના વળાંકમાં આકાશ વાંકું ભાસે છે ? શું ઘટને-ઘડાને ફોડવાથી આકાશનો ભુક્કો સંભવે છે ? આકાશ તો પરિવર્તનાતીત છે. મારું શરીર વાંકું છે, હું નહીં. વ્યક્તિને અંદરથી નિહાળવો જોઈએ. આ મારા કથનની સ્પષ્ટતા છે.

અષ્ટાવક્રના આવા પારદર્શક વિધાનથી અને પાશવી સત્યથી જનક શરમિંદો બન્યો અને હસવા સારુ પસ્તાઈ રહ્યો અને વિચારમાં ગરકાવ થયો કે શા માટે એણે ચર્મસોદાગરોનું ટોળું એકત્રિત કર્યું ? બીજે દિવસે સવારે ઘોડા ઉપર ફરવા નીકળેલા જનકે અષ્ટાવક્રને જોયો અને ઘોડા પરથી નીચે ઊતરી અષ્ટાવક્રના પગે પડ્યો. સભાસ્થાને તે આમ કરી ના શક્યો કેમ કે ત્યાં જનકને અષ્ટાવક્ર બાર વર્ષનો છોકરો જણાયો. પણ આજે તેને અષ્ટાવક્રમાં વિદ્વાનનાં દર્શન થયાં. એણે અષ્ટાવક્રને રાજમહેલ પધારી સત્ય વિશેની જિજ્ઞાસા સંતોષવા નિમંત્રણ પાઠવ્યું. જેઓ ફક્ત શરીરને ધ્યાનમાં રાખે છે તેઓ આત્માની-અમરત્વની-સત્યની ચર્ચા શું કરી શકશે ? અષ્ટાવક્રના માનમાં જનકે રાજમહેલ શણગાર્યો. અહીં જનક અને અષ્ટાવક્ર વચ્ચે જે સંવાદ થયો તેનું પરિણામ તે 'અષ્ટાવક્ર સંહિતા'; જેને વર્તમાને યોગીઓ જીવનસંગીત કહે છે. આપણા કવિ પ્રેમાનંદે ગુજરાતીમાં 'અષ્ટાવક્રાખ્યાન' લખ્યું છે.

પ્રસ્તુત કથા ઇતિહાસના અન્વેષકો માટે ધ્યાનાર્હ બની રહે છે; કેમ કે ઇતિહાસને સત્ય-તથ્ય સાથે સીધી નિસબત છે અને સત્ય-તથ્યને ઘણાં પાસાં હોય છે. તેથી ઇતિહાસલેખકોએ ચર્મસોદાગરો થવાને સ્થાને સત્યાન્વેષણ-તથ્યાન્વેષણ તરીકે કાર્યરત રહેવું જોઈએ. એટલે કે કોઈપણ અવશેષનું કે પુરાવસ્તુનું કે દસ્તાવેજનું કેવળ બાહ્ય પરીક્ષણને ઇતિશ્રી માનવાને સ્થાને સાથોસાથ આંતર-પરીક્ષણ પણ વિશેષભાવે કરવું જોઈશે. અર્થાત્ વ્યક્તિને ચામડીથી નહીં પણ અંદરથી નિહાળવો જોઈએ તેમ વસ્તુનું આંતરિક મૂલ્યસ્થાન સમજવું જરૂરી બને છે. Just Truth has many facets; so does historio-archaeological source.

જ્યારે યુદ્ધ એ ધર્મનું સ્વરૂપ લે છે

માનવજીવનના પ્રાદુર્ભાવ સાથે જ સંઘર્ષ-લડાઈ-યુદ્ધની ભાવના સાકાર બની છે. યુદ્ધ માનવસમસ્ત માટે અનિવાર્ય આવશ્યકતા નથી જ; પરન્તુ ન્યાયની સુરક્ષા પરત્વે યુદ્ધનો નકારાત્મક અભિગમ પણ આવશ્યક રીતે અનિવાર્ય નથી. કુટુંબના, દેશના, સરહદના, સંસ્કારના, સંસ્કૃતિના રક્ષણ સબબ જ્યારે બધાં સાધનો નિષ્ફળ રહે છે, નાકામિયાબ બને છે; ત્યારે યુદ્ધ ખસૂસ ધર્મ બની શકે છે. ગીતાનો આ સનાતન અભિગમ છે.

માનવેતિહાસમાં યુદ્ધ વિશે કેવળ ગેરસમજ પ્રવર્તી રહી છે. યુદ્ધ એ આપણી જિંદગીનો સનાતન સિદ્ધાન્ત છે એ વિશે **શ્રી અરવિંદ** લખે છે : માનવીના વાસ્તવિક જીવનમાં, જે અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને જેનું અસ્તિત્વ હોવું જોઈએ એ બંને વચ્ચેના સંગ્રામ વિના, પ્રગતિનું સોપાન શક્ય નથી એ હકીકત છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ટૂંકમાં જીવન સંઘર્ષમય હોવાનો આપણો અનુભવ છે. માનવજાત સમયના કોઈક તબક્કે એવો અનુભવ કરે છે જેમાં પરિબળો પરસ્પર અથડાતાં હોય; અને તે વિનાશ અને પુનર્નિર્માણમાં પરિણમે છે. ગીતોક્ત અનુસાર નીતિમત્તા અને અનૈતિકતા વચ્ચે સંઘર્ષ વિદ્યમાન હોય છે. War has always repelled man. કલિંગના યુદ્ધ પછી અશોક મૌર્ય યુદ્ધધર્મને બદલે ધર્મયુદ્ધના અભિગમને આવકારે છે. વિયેટનામના યુદ્ધમાં અમેરિકી નવયુવાનો જોડાવાનો ઇન્કાર કરે છે. વર્તમાને વિશ્વસમસ્તમાં, જપાન ઉપર અણુબૉમ્બ ફેંકાયા પછી, અણુબૉમ્બના નિર્માણ બાબતે કે અણુબૉમ્બ રાખવા વિરુદ્ધ જબરદસ્ત વિરોધનો અનુભવ આપણે કરી રહ્યા છીએ.

જ્યારે અર્જુન હથિયાર ફેંકી દે છે અને યુદ્ધ નહીં કરું એમ કહે છે ત્યારે કૃષ્ણ કહે છે કે સત્યના રક્ષણાર્થે યુદ્ધ કરવું એ ફરજ અને ધર્મ બને છે. અર્થાત્ ગીતાના સંદેશ મુજબ શક્તિબળ અને હિંસાની દયા ઉપર જીવતા લોકોનું રક્ષણ કરવું જરૂરી છે. આથી તો અરવિંદ કહે છે કે એવા બહુ જ ઓછા ધર્મો છે જેમનામાં, ભારતીય ધર્મની જેમ, એવી હિંમત છે જે એક તરફ પરોપકારી દુર્ગા તરીકે મૂર્તિમંત સ્વરૂપ ધારણ કરે છે તો બીજી બાજુ ભયાનક કાલીના રૂપે વિનાશનૃત્ય કરે છે. ગીતાના સંદેશનું આ શ્રી અરવિંદી અર્થઘટન આપણે શું સમજી શક્યા છીએ ? એક તરફ શિવાજી મહારાજ અને ઝાંસીની રાણીનાં કૃત્યો છે તો બીજી બાજુ છેક ૧૯૦૬માં શ્રી અરવિંદે આહ્વાહન દીધું કે જરૂર જણાયે બળનો ઉપયોગ કરીને પણ બ્રિટિશોને હાંકી કાઢવા જોઈએ; એવા સમયે જ્યારે કૉંગ્રેસને આઝાદીનું સ્વપ્ન પણ લાધ્યું ન હતું.

આપણા ઇતિહાસનું અધ્યયન સ્પષ્ટ સૂચિત કરે છે કે આક્રમણના અભિગમને આપણે ક્યારેય અપનાવ્યો નથી; તો એ પણ હકીકત છે કે ભારતીય પ્રજાસમૂહે આક્રમણોનો સક્રિય પ્રતિકાર નથી કર્યો. મુસ્લિમોનાં આક્રમણો, મુસ્લિમોની ઘૂસણખોરી, એમણે કરેલાં મૂર્તિ-મંદિરોનાં ખંડન, ગુજારેલો બળાત્કાર અને આપેલો અમાનુષી ત્રાસનાં દરિયાઈ મોજાં પછી મોજાં આવતાં રહ્યાં અને આપણે પડકારને ઝીલવાને બદલે અંદરોઅંદર ઝઘડતા રહ્યા અને કોઈ રાષ્ટ્રીય ઉન્મેષ-વિદ્રોહ જોવા મળ્યો નહીં. બ્રિટિશોએ ભારતને નધણિયાતું ખેતર સમજીને ઓગણીસમી સદીના ચોથા ચરણ સુધી આપણા ઉપર બિનરોકટોક શાસન કર્યું; ૧૮૫૭ના પ્રથમ સ્વાતંત્ર્ય સંગ્રામની ઘટનાને બાદ કરતાં, કોઈ રાષ્ટ્રીયતાનું સંગીત બ્રિટિશ વિરુદ્ધનું આપણને સાંભળવા મળતું નથી. આઝાદી પછીની પણ કેટલીક ઘટનાઓ આવો જ અંગુલિનિર્દેશ કરે છે.

પ્રશ્ન એ થાય છે કે ગીતાનો રાષ્ટ્રીયતાનો સંદેશો આપણે કેમ ભૂલી ગયા ? ઉત્તર છે — આપણા રાજકીય પક્ષોનો, સમયના તકાજાને નહીં સમજીને, ઉત્તરદાયિત્વના અધિકારની અવગણના કરીને માત્ર ટૂંકી દષ્ટિએ પક્ષીય લેખાંજોખાં પરત્વે સભાનતા કેળવવાનો અને પ્રજા પરત્વેના દાયિત્વ પ્રત્યે આંખ આડા કાન કરવાનો અભિગમ. બાકી સ્વાતંત્ર્યોત્તર સમયનો અદ્યાપિ આપણો અનુભવ છે કે આપત્તિના સમયે પ્રજાસમસ્ત એક બનીને સરકારની પડખે નિર્વ્યાજ રીતે અને નિર્દંશ રીતે ખડા પગે

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ઊભી રહી છે; અને ત્યારે નાતજાતના કોઈ ભેદ ક્યાંય જોવાયા નથી. એટલું જ નહીં આપણા સૈનિકોએ પણ પોતપોતાના ધર્મને બાજુએ રાખી રાષ્ટ્રીયતા માટે એક રહીને આક્રમણનો પ્રતિકાર કર્યો છે.

આ ભૂમિકા સંદર્ભે ગીતોક્ત સંદેશ આજેય આપણા માટે એટલો જ પ્રસ્તુત છે અને સંખ્યાધિક બાહ્ય ધમકીઓ સામે ટકી રહેવા પણ ગીતાસંદેશ અનિવાર્ય જણાય છે. આથી જ કૃષ્ણે અર્જુનને જે બોધ આવ્યો હતો–કે સત્ય એ વાસ્તવિક આધ્યાત્મિકતાની બુનિયાદ છે અને હિંમત એનો આત્મા–તે આપણે આત્મસાત્ કરવાનો સમયનો તકાજો છે.

અધ્યાત્મવિદ્યા અને સૂફીમત

ભારતીય અને ઇસ્લામી અધ્યાત્મવાદને સૂત્રાત્મક રીતે નિર્દેશવું હોય તો કહી શકાય કે માનવજાત દ્વારા ઈશ્વરનો પ્રેમ સંપાદિત કરો. કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે કર્મમાર્ગને અનુસરો અને જ્ઞાનમાર્ગ તથા ભક્તિમાર્ગને પામો. કારણ જગત મિથ્યા છે, માયા છે. માયાની વિભાવનાથી સર્વ ધર્મો અભિજ્ઞિત છે. એનું પૃથક્કરણ જરૂરી નથી, અર્થકરણ જરૂરી નથી. સૂફીમત મુજબ માનવ એ જ સત્ય છે અથવા મનુષ્ય એ સત્યનું પ્રગટીકરણ છે. પવિત્ર કુર્રાન અનુસાર જે બાહ્ય કે આંતર રીતે દેખીતું અસ્તિત્વ ધરાવે છે તે સ્થળકાલ સાપેક્ષ છે. કેવળ અલ્લા વાસ્તવિક છે. ઇસ્લામમાં તસવ્વુફ શબ્દ પ્રયોગાયો છે, જે સૂફીવાદનો પર્યાય મનાયો છે. પરન્તુ આ એક તર્કદોષ છે.

ભારતીય ઉપખંડનો આધ્યાત્મિક વારસો ખસૂસ ધ્યાનાર્હ છે. તે દીર્ઘકાલીન છે, સશક્ત છે, ગહન છે, વિવિધાર્થી છે, વૈવિધ્યયુક્ત છે. ભારતીય આધ્યાત્મિક વારસોના વિશાળ અને વિરાટ લક્ષણને 'હિન્દુ રહસ્યવાદ' નથી ઓળખાવી શકતો કે નથી સમજાવી શકતો. મનની અને આત્માની અમર્યાદ અને વિવિધ વૃત્તિઓને કેવળ 'રહસ્યવાદ' શબ્દથી સીમિત કરવી તે ઉપહાસીય બને છે. કેમ કે એક પદાર્થના વિવિધ આકાર હોય છે અને તે પ્રત્યેક આકારને વિવિધ છાયાઓ હોય છે.

હિન્દુ અને મુસ્લિમ અધ્યાત્મવાદની ભિન્નતા દર્શાવવા 'રહસ્યવાદ' અને 'સૂફીવાદ' શબ્દના પ્રયોગો ના કરે તો પ્રશ્ન પ્રશ્ન રહે છે અને તેથી ક્યાં સામ્ય છે અને ક્યાં વિષમતા છે તે નક્કી કરવું સરળ નથી. સંમતિ અને અસંમતિ તથા વિવિધતા અને તેનો અભાવ હિન્દુધર્મનાં વિશિષ્ટ લક્ષણો નથી. ઇસ્લામી તસવ્વુફના અનુયાયીઓ પણ 'વહદાતુલ વુજૂદ' અને 'વહદાતુશ શુહૂદ'ની વિચારણા પરત્વે વિભાજિત છે. રાત પૂરી થાય છે પણ વાર્તા અધૂરી રહે છે એવું છે.

છતાં ઈશ્વરપ્રાપ્તિના માર્ગના પરિશ્રમી લોકો સારુ આવાં લક્ષ્યસ્થાનો વચગાળાનાં નિયતિસ્થળો છે; કેમકે લક્ષ્યસ્થાન ઘણું જ દૂર છે અને તેથી જેઓ ઈશ્વરપ્રાપ્ત્યર્થે ઇચ્છુક છે. તેઓ અંતે તો માનવજાતની સેવા માટે પાછા ફરે છે. Love God through mankind. વલી (પીર કે ઓલિયા) કરતાં પયગંબર

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

જંક્શન સ્ટેશન છે; કેમ કે ઈશ્વરપ્રાપ્તિ થયા પછી પણ તેઓ (પયંગબરો) માનવજાતને માર્ગદર્શન આપવા આતુર હોય છે. હઝરત નિઝામુદ્દીન ઓલિયાએ હઝરત સમસુદ્દીન યાહ્યા સુધી જે ખિલાફતનામા પ્રસિદ્ધ થયેલું તેમાં જણાવ્યા મુજબ : તમે ઇચ્છો તો હું ઈશ્વર સોગંદ લઉં છું, જેના હાથમાં મારું જીવન છે; જે માનવો ઈશ્વરની સમીપ છે અને જેઓ ઈશ્વરાર્થે માનવતાને ચાહે છે અને જેઓ માનવજાત દ્વારા ઈશ્વરને ચાહે છે... ઇતિ.

માનવ-વૈભવ-વારસાનું જતન

આ નોંધના આરંભે જ આપણે અવલોક્યું કે ઇતિહાસના કેન્દ્રસ્થાને માનવી છે. **રવીન્દ્રનાથ ઠાકુરે** સાચું જ નોંધ્યું છે : There is only one history; the History of Man. આથી માનવસર્જિત અને સમયના પ્રવાહમાં ટકી ગયેલી તથા પ્રાકૃતિક અને રાસાયણિક પરિબળોથી અવશેષિત રહેલી સઘળી પુરાવસ્તુઓનું જતન કરવું, એનું સંરક્ષણ કરવું અને શક્યતઃ યથાવત એની જાળવણી કરવી એ પ્રત્યેક આમ આદમીની નૈતિક ફરજ છે. વિશ્વની વિરાસતને પોતીકી ગણીને-સ્વીકારીને એનાં જતન-જાળવણી કરવાં એ આપણો ધર્મ છે. માનવજીવનના પ્રારંભ સાથે જેમ યુદ્ધ એ માનવજિજ્ઞાસાનો આંતરિક ભાગ છે તેમ, ગીતા કહે છે તેમ યુદ્ધ પણ એક ધર્મ છે. તો માનવકૃત વૈભવ અને વારસો સાચવવો એ પણ ધર્મ છે.

અહીં આ વિચાર પરત્વે કેટલીક ઘટનાઓને અવલોકવી છે.

વિજયનગરનો વૈભવી વારસો

ઉત્તર ભારતમાં જ્યારે ઇસ્લામી આક્રમણને કારણે અને મુસ્લિમ રાજસત્તાની સ્થાપનાને કારણે ભારતીય સંસ્કૃતિ ઉપર ભયાનક જોખમનાં વાદળો ઘટાટોપ દેખાઈ રહ્યાં હતાં ત્યારે વિંધ્યાચળ ગિરિમાળાંની દક્ષિણે આપણી સંસ્કૃતિને સાચવતું અને સંવર્ધતું એક હિન્દુ સામ્રાજ્ય અડીખમ કાર્યરત હતું. આથી તો, પોર્ટુગીઝ મુસાફર Domingo Paesએ નોંધ્યું છે કે વિશ્વ સમસ્તમાં વિજયનગર સુવિધાસભર શહેર છે.

દક્ષિણ ભારતમાં વિજયનગરનું હિન્દુ સામ્રાજ્ય ઇસ્લામી સત્તાનો જબરદસ્ત સામનો કરી રહ્યું હતું; બલ્કે એમ કહી શકાય કે હિન્દુત્વના પુનઃપ્રવર્તનનું, સંસ્કૃત અને પ્રાદેશિક ભાષાઓના નવનિર્માણનું મહત્ત્વનું કેન્દ્ર એટલે વિજયનગરનું સામ્રાજ્ય અને તેનું પાટનગર વિજયનગરનું શહેર. આ સામ્રાજ્ય એની પરમસીમાએ પહોંચ્યું રાજા કૃષ્ણદેવરાયના (૧૫૦૯ થી ૧૫૫૦) સમયમાં. અશોક, હર્ષવર્ધન, ચંદ્રગુપ્ત, વિક્રમાદિત્ય અને ભોજરાજાની પરંપરામાં આરૂઢ થયેલો મહાન રાજા કૃષ્ણદેવરાય હતો. સામ્રાજ્યનું સંચાલન તે પ્રત્યક્ષ રીતે કરતો હતો. લશ્કર ઉપર સ્વયમ્ સીધી દેખરેખ રાખતો હતો. સામ્રાજ્યના પ્રત્યેક વિસ્તારમાં તે પ્રવાસ કરી ચૂક્યો હતો. અદ્ભુત અને ભવ્ય મંદિરોના નિર્માણથી

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

એણે સામ્રાજ્યને વિભૂષિત કર્યું હતું. એ ઉદાર દાનવીર હતો અને એણે પોર્ટુગીઝો સાથે મૈત્રીપૂર્ણ સંબંધો સાચવ્યા હતા. એણે પર્શિયા અને બીજાં રાષ્ટ્રોમાંના એલચીઓને આવકાર્યા હતા.

આ વિજયનગર સામ્રાજ્યનું પાટનગર તે વિજયનગર શહેર. એક સમયે વીરૂપાક્ષ મંદિર સંકુલથી આરંભી હમ્પી પાસેના માતંગગિરિની તળેટીમાં સ્થિત આલીશાન નંદી સુધીનો વિસ્તાર 'રોયલ એવન્યુ'થી ખ્યાત હતો. કૃષ્ણદેવરાયના શાસનકાલમાં આ શાહી વિસ્તાર એની ભવ્યતા અને વિશાળતાથી શોભતો હતો. પરન્તુ વર્તમાને આ રોયલ એવન્યુનો ભપકો અને વૈભવ જોખમાયા છે. ખાસ તો, યુનેસ્કોના માર્ગદર્શક સિદ્ધાન્તોની ઉપરવટ જઈને ખાણીપીણીનાં કેન્દ્રોથી આ વૈભવી વારસાનો વિશાળ માહોલ ઝાંખો પડ્યો છે. અહીંનો હમ્પી વિસ્તાર વિદેશી યાત્રિકો સારુ ઉત્તમ પુરાવસ્તુકીય સ્થાન તરીકે આવકાર્ય બન્યું છે. પરન્તુ રાજ્ય સરકારના પુરાવસ્તુવિભાગ તરફથી અને/અથવા ભારતીય પુરાવસ્તુ સર્વેક્ષણ સંસ્થા તરફથી આ સુંદર અને અમૂલ્ય ઐતિહાસિક સ્થળનાં જોઈએ તેવાં જતન અને જાળવણી થતાં નથી. અહીંનાં કેટલાંક મંદિર સુરક્ષાના અભાવની રાહ જુએ છે. ખંડિત અને વેરવિખેર પ્રતિમાઓની કોઈ દરકાર કરતું નથી.

હમ્પીનાં જતન-જાળવણી વિષે આપેલા કરોડો રૂપિયાની સહાય કંટાળીને જપાને પાછી ખેંચી લીધી છે; અને યુનેસ્કોએ પણ આવી ઉદાર સહાય બંધ કરવાની ધમકી ઉચ્ચારી છે, જો ત્યાં બંધાઈ રહેલા પુલનું બાંધકામ રોકવામાં આવે નહીં તો. છતાં હમ્પીના ભગ્નાવશેષો, શંકારહિત દષ્ટિએ, ભારતીય મંદિર સ્થાપત્યના ઇતિહાસમાં સારી રીતે સુરક્ષિત અને વિશાળ મંદિરોથી યુક્ત છે. આથી તો ફ્રેન્ચ ઇતિહાસવિદ Alain Danielou ના શબ્દો ધ્યાનાર્હ બને છે : like an island of civilization, chivalry, and beauty, in the midst of shattered and bleeding India after nearly seven centuries of Muslim invasions. ઇટલીના Nicolo di Conti થી આરંભી પર્શિયાઈ અબ્દુલ રઝાક સુધીના સંખ્યાધિક વિદેશી યાત્રિકોએ વિજયનગરની સંસ્કારસમૃદ્ધિ અને સ્થાપત્યશૈલીનાં મોંફાટ વખાણ કર્યાં છે. સખ્ત શૈલખંડો ઉપર ભક્તિ અને પ્રેમના સામ્રાજ્યસમાં દેવીદેવતાઓનાં ભવ્ય શિલ્પો સંસ્કારસમૃદ્ધિનાં ઘોતક છે, જેની ભવ્યતા અને સૌંદર્યના સિદ્ધાન્ત અને દેવો તથા પ્રકૃતિ એમ પ્રત્યેકનું સન્માન આજેય પણ સાક્ષીપ્રતીકો છે.

કમનસીબ બાબત એ છે કે કૃષ્ણદેવરાયના અનુગામી રામારાયના સમયમાં ૨૬-૧-૧૫૬૫ના રોજ વિધ્વંસ હત્યાકાંડ થયો હતો અને હુસેન નિઝામ શાહના સૈનિકોએ લગભગ પાંચ મહિના સુધી બધું નાશ કરવાનો ઉપક્રમ રાખ્યો હતો અને ત્રાસ અને અહીં આકારાયેલાં ભયનાં દશ્યો તથા હત્યાકાંડનો જોટો જડવો મુશ્કેલ છે. સૈનિકોએ એટલી બધી લૂંટ ચલાવી કે જેની કલ્પના કરવી મુશ્કેલ છે. આજે હમ્પીના પ્રત્યેક ખૂણે મુસ્લિમોએ આચરેલા વિધ્વંસનાં ચિહ્નો સાક્ષીરૂપ બની રહ્યાં છે : જાણે કે કશુંક પણ હિન્દુ, તે ધિક્કારને પાત્ર. નિઝામના સૈનિકોએ પ્રતિમાઓનાં નાક, સ્તન, હાથ,

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

પગ, ગજસૂંઢ ઇત્યાદિ ખંડિત કર્યાં હતાં. સાથોસાથ સ્થાપત્યની ભવ્ય ઇમારતો અને રાજમહેલો અને મંદિરો એવા મજબૂત શૈલખંડોથી નિર્માણ પામ્યાં હતાં કે વિધ્વંસની સંહારક લીલાનાં કરતૂતોથી તે બચી ગયાં, જે આજે આપણને વિજયનગરના સાંસ્કૃતિક વૈભવ અને વારસાની સ્મૃતિ અપાવે છે.

દુ:ખદ બાબત એ છે કે આપણામાં-ભારતીયોમાં છતાં આવા અસાધારણ વારસા પરત્વે થોડુંકેય માન-સન્માન હોય તેવું જોવા મળતું નથી. આ ઐતિહાસિક સ્થળના માર્ગદર્શકોયે જાણે છે ઓછું અને બકે છે વધારે. કેવળ પશ્ચિમી યાત્રિકોને આકર્ષવાનું એમનું ધ્યેય હોય તેવું તેમના વર્તનથી જણાય છે. સ્થાનિક લોકો આ પરત્વે સભાન હોવાનું જણાતું નથી. પરિણામે Hampy is a vast excremental dump.

આપણી રાષ્ટ્રીયતાની આ નબળાઈ છે. યુરોપ અને અમેરિકામાં પુરાણાં ઐતિહાસિક સ્થળો-પરંપરા-સંસ્કાર પરત્વેની સભાનતાના પાઠ શાળાશિક્ષણથી શીખવાય છે. આ બંને ખંડોની પ્રજા પોતાનાં ભૂગોળ અને ઇતિહાસથી વિશેષ વાકેફ હોય છે અને અભિરુચિ દર્શાવે છે. યુરોપીયો એથેન્સ કે રોમની યાત્રાને પ્રત્યેક માટે must ગણાવે છે. આ અભિગમના સંદર્ભે જો ભારતીય બાળકોને ભવ્ય વારસા પરત્વે સભાન કરવામાં આવે તો જે દુર્દનીય સ્થિતિ ઐતિહાસિક સ્મારકોની થાય છે તે અટકાવી શકાય. આમ થશે તો વિજયનગર જેવાં the city of victory સ્મારકો સુરક્ષિત રાખી શકાશે.

ભવભૂતિનું જન્મસ્થળ

આપણા સાંસ્કૃતિક વારસાના વૈભવને પ્રજાપ્રત્યક્ષ કરવાનું અને તેનાં જતન-જાળવણી કરવાનું કાર્ય છૂટક છૂટક સંસ્થાગત રીતે કે વ્યક્તિગત રીતે થતું રહે છે; જેનું વ્યાપક ધોરણે, પ્રજાની સામેલગીરી સાથે અને વ્યવસ્થિત પદ્ધતિએ અમલી બનાવવાની જરૂર છે. અહીં આપણે ખ્યાત સંસ્કૃતજ્ઞ ભવભૂતિના જન્મસ્થળની દુર્દશા અને પ્રજાકીય ઉપેક્ષા વિશે નુક્તેચીની કરીશું.

મહારાષ્ટ્રના ગોંદિયા જિલ્લામાં અમગાંવ અને સાલેકસને જોડતા માર્ગથી અઢી કિલોમીટરના અંતરે બિનજરૂરી ઘાસ અને માનવમળથી ઘેરાયેલો ડુંગર છે. આ ડુંગરની ટોચે બે લઘુ પાષાણ આધારિત હવાના ઝપાટાથી ઘસાઈને ગોળ બનેલો રેતિયો પથ્થર છે. આમ તો આ માહોલ ચક્ષુગમ્ય નથી કે આસપાસમાં એવું ક્યું નથી જે નયનરમ્ય હોય અને છતાં એનું ઐતિહાસિક-સાંસ્કૃતિક મહત્ત્વ અમૂલ્ય છે.

આ કુદરતી પાષાણ-આશ્રય—જે ત્રણ ગોળાકાર રેતીયા પથ્થરથી બનેલું છે—ભાગ્યે જ કોઈ કલ્પી શકે કે તે આશરે તેરસો વર્ષ પૂર્વકાલીન છે અને વિશ્વખ્યાત સંસ્કૃતજ્ઞ અને નાટ્યકાર ભવભૂતિનું કાર્યસ્થળ છે. કહેવાય છે કે નજીકના પઠાપુર ગામે ભવભૂતિ જન્મ્યા હતા. કશ્યપવંશીય ઉદુમ્બર બ્રાહ્મણ પરિવારમાં પિતામહ ગોપાલ ભટ્ટ અને પિતા નીલકંઠના કુટુંબમાં માતા જાતુકર્ણીની કૂખે જન્મેલા ભવભૂતિનું જન્મનામ શ્રીકંઠ હતું. ભવભૂતિ એમનું ઉપનામ હતું. સામાન્યતઃ આઠમી સદીના પહેલા ચરણ દરમ્યાન એમનો કાર્યકાલ હોવાનું સૂચવાયું છે. એવું માનવામાં આવે છે કે ભવભૂતિએ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

એમની ખ્યાત રચના 'મહાવીરચરિત'નું સર્જન આ સ્થળે કર્યું હતું. આ નાટકની પ્રસ્તાવનામાં લેખકે સ્વયમ્ એમના જન્મસ્થાન અને કાર્યસ્થળનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, જે આ ડુંગર હતો. વિદર્ભના વાકાટકવંશના શક્તિમાન શાસકોનું મુખ્ય મથક અહીં હતું.

અહીંથી ફક્ત સો કિલોમીટરના અંતરે નાગપુર જિલ્લાના રામટેક નામના સ્થળે વાકાટક રાજા પ્રભાવતી ગુપ્તના દરબારમાં સન્માન પામેલા કાલિદાસની સ્મૃતિમાં એક સ્મારક અને એક સંસ્કૃત વિશ્વવિદ્યાલયની સ્થાપના થઈ હતી; જ્યારે ભવભૂતિના આ માદરે વતનમાં એમનું આવું સન્માન ચુકાઈ ગયું હતું તે ઇતિહાસની એક વિડંબના ગણાય.

પદ્મપુર ગામની ભાગોળે બીજી એક સ્મૃતિ-ઇમારતના ભગ્નાવશેષો અસ્તિત્વ ધરાવે છે, જેમાં જૈન ધર્મનું વિશાળ મંદિર હોવાનું અને વાકાટકોના શાસનસમયે બંધાયેલું હોવાનું કહેવાય છે. આ સ્થળે કોતરણીયુક્ત પ્રતિમાઓના અને સ્તંભોના ખંડિત અવશેષો વેરવિખેર પડેલા નજરે પડે છે, જે મુખ્યત્વે છાણાં અને કચરાના ઢગલાથી યુક્ત છે. જૈન મંદિર ૧૫૦૦ જેટલું પૂર્વકાલીન છે.

આ બંને સ્મારકો વર્તમાને અરક્ષિત છે. આ સ્થળે જો પુરાવસ્તુકીય ઉત્ખનન હાથ ધરાય તો મહત્ત્વના અવશેષો હાથવગા થવા સંભવ છે. પદ્મપુર પણ ઐતિહાસિક મહત્ત્વ ધરાવે છે. ભવભૂતિની એ કરમકહાણી છે કે એને કાલિદાસના પડછાયામાં ચાલવું પડ્યું છે; તો કાલિદાસે 'મેઘદૂત'ની રચના રામટેકમાં કરી તો ચાર સદી પછી જન્મેલા ભવભૂતિને ઉત્તર ભારતના નાગવંશીય રાજાઓનો અને છેવટે કનોજના રાજા યશોવર્માનો આશ્રય સંપ્રાપ્ત કરવો પડેલો. કારણ ઐતિહાસિક છે કે વાકાટકો પછી વિદર્ભમાં કોઈ શક્તિશાળી રાજવંશ સત્તાધીશ હતો નહીં. જો કે અનુજીવન (સર્વાઈવલ) સારુ ભવભૂતિને જન્મસ્થાનથી દૂર જવું પડ્યું તો પણ વતન પ્રત્યેનો પ્રેમ યથાવત્ રહ્યો હતો. એમના એક શ્લોકમાં ભવભૂતિએ કીર્તિસંપદાના અભાવ પરત્વે વેદના વ્યક્ત કરી છે એવી આશાએ કે ક્યારેક કોઈક મને સમજશે અને સન્માનશે. પરન્તુ આ 'ક્યારેક કોઈક'ની ભવભૂતિની આશા ચરિતાર્થ થઈ નહીં. સંસ્કૃત સાહિત્ય અકાદમીએ તથા જૈન સમાજે સાંસ્કૃતિક-ઐતિહાસિક એવાં આ બંને સ્થળોના સંરક્ષણ-સંવર્ધન-પુનરુત્થાન માટે કાર્યરત થવું જોઈએ એ સમયનો તકાજો છે.

સંસ્કાર-અભિજ્ઞાન દર્શાવતું સંગ્રહાલય

સંસ્કાર-સંસ્કૃતિ-ઇતિહાસનાં જતન-જાળવણી-સંરક્ષણ-પુનરુદ્ધાર બાબતે આમજનતામાં ઉદાસીનતા ઘર કરી ગઈ હોવા છતાંય અને ઇતિહાસના અધ્યાપકો આ બાબતે બેધ્યાન હોવા છતાંય નિરાશાનાં વાદળમાં ક્યાંક તો રજતરેખા દશ્યમાન થાય છે. અહીં આપણે મહારાષ્ટ્રના પશ્ચિમ દરિયા-કાંઠે આવેલા ચૌલ સ્થાનના રહેવાસીઓએ પોર્ટુગલ-સંસ્કારની ઓળખ જાળવી રાખવા કટિબદ્ધતા દર્શાવી તે વિશે વિશ્લેષણ કરીશું; સંભવતઃ આવું અભિજ્ઞાન હાથતાળી આપી જાય એવા ભયથી. અને

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

આ જતન-જાળવણીના પ્રેરક અને સ્વપ્નશિલ્પી છે વડોદરાની મ.સ. વિશ્વવિદ્યાલયના સંગ્રહાલયવિદ્યા વિભાગના પૂર્વ-પ્રાધ્યાપક ડૉ. વી. એચ. બેડેકર.. અને એમનું પ્રેરણાબળ છે ચૌલ વિસ્તારના રહેવાસીઓએ જાળવી રાખેલા પોર્ટુગલ રીતરિવાજો અને વૈભવવારસો. હેતુ છે આ પ્રોજેક્ટનો મુખ્યત્વે તો અહીંની ખાસ જ્ઞાતિ તરફથી ઉપયોગાતા પદાર્થો, પરંપરિત પ્રથાઓ, ધર્મવિધિઓ ઇત્યાદિ તત્સ્થાને જાળવી રાખવાનો.

ઐતિહાસિક દફતરો એવું સૂચિત કરે છે કે પોર્ટુગલના રાજાએ એના લશ્કરના માણસોને ભારતીય મૂળની સ્ત્રીઓને પરણવા પ્રોત્સાહિત કર્યા હતા; એવા ખ્યાલથી કે પોર્ટુગીઝો વિદેશી-પરાયા નથી પણ અહીં જ સ્થાયી થવા અને પોતાનો પરિવાર પ્રસ્થાપવા ઇચ્છે છે. આને કારણે ચૌલ વિસ્તારની વસતી મિશ્ર પિતૃત્વવાળી બની રહી. પછીના સમયે મરાઠાઓથી મહાત થયેલા પોર્ટુગીઝો આ સ્થળ છોડીને ગોવામાં સ્થાયી થયાં, પણ સ્થાનિક પ્રજા તો પૂર્વજોના સ્થાન ઉપર રહી. છતાં નવો વંશવેલો અને નવી બોલી ઉદ્ભવી. આ બોલી ઓળખાઈ Korlai Portuguese Creole. આ બોલી આશરે ઈસ્વી ૧૫૧૫માં ઉદ્ભવી; પોર્ટુગીઝોના પ્રથમ જૂથે ચૌલમાં કરેલા કારોબારના દાયકા પછી. આ બોલી (કે ભાષા) અદ્યાપિ અહીં પ્રચારમાં છે. પોર્ટુગલ સૈન્ય ચૌલ પાસેના દરિયાઈ મથકના-કિલ્લાના રક્ષકો હતા. આ બંદર ઈસ્વી ૧૩૦ થી ૧૭૮૬ સુધી આંતરરાષ્ટ્રીય વેપાર માટે વિખ્યાત હતું.

પરન્તુ વર્ષોના પસાર થવા સાથે વિદ્યમાન યુવાન પેઢીને મહારાષ્ટ્ર રાજ્યની વહીવટી ભાષા મરાઠી શીખવાની જરૂરિયાત જણાઈ અને શિક્ષણનું માધ્યમ Creole ને સ્થાને મરાઠી અમલી બનતાં સંસ્કાર-સંસ્કૃતિનું લોલક વિરુદ્ધ દિશામાં ગયું. આથી ડૉ. બેડેકરે આ સંસ્કાર-સંસ્કૃતિ-રીતરિવાજ જાળવી રાખવા સારુ સ્થાનિક પ્રજાને સમજાવી Eco-museum સ્થાપવાનું બીડું ઝડપ્યું છે.

સામાન્યતઃ સંગ્રહાલયોએ સાંસ્કૃતિક અભિજ્ઞાનને સંરક્ષવામાં ઉદાસીનતા દર્શાવી છે એવું કહી શકાય. જો કે ગૂજરાત વિદ્યાપીઠે આદિવાસીઓની સાંસ્કૃતિક ઓળખાણને સુરક્ષિત રાખવા સારુ આદિવાસી સંશોધન અને તાલીમ કેન્દ્ર અંતર્ગત Eco-museum પ્રકારનું સંગ્રહાલય સાઠના દાયકામાં સ્થાપ્યું છે. માયસોરમાં 'ફોક મ્યુઝિયમ' આ પ્રકારનું સર્વોત્તમ સંગ્રહાલય છે. જો કે આ તો છૂટક છૂટક પ્રયાસો છે. પણ પ્રયાસોના ગુણાકાર પ્રત્યેક પ્રજાના સંદર્ભમાં કરવાનો સમયનો તકાજો છે; ખાસ કરીને નાનાં જ્ઞાતિજૂથોના અનુસંધાને આમ કરવું ઇતિહાસ-સંસ્કૃતિની માગ છે. આમ કરવાથી જે તે જ્ઞાતિજૂથનાં સાંસ્કૃતિક લક્ષણો હવેની પેઢીને પ્રત્યક્ષ કરવા હાથવગાં થવાં જોઈશે. આ પરત્વે સ્થાનિક રહીશોએ અગ્રભાગ પ્રદત્ત કરવાની જરૂર છે.

પૈતૃક વારસાની સાચવણી

ઇતિહાસનિરૂપણનાં જાહેર સાધનોનો વિનિયોગ હમેશાં થતો રહે છે; પરન્તુ વ્યક્તિગત સંગ્રહમાં સ્થિત (સંભવતઃ સુરક્ષિત) ઐતિહાસિક સાધનો અન્વેષણાર્થે ઓછાં ઉપયોગાય છે; કેમ કે તેના

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

માલિકો એના ઉપર સર્પ બનીને બેઠા હોય છે. દફતરો અને સિક્કાઓના આવા ઉપયોગની મર્યાદાનો અનુભવ આ લેખકને થયેલો છે. પરન્તુ સમાજમાં ક્યાંક ક્યારેક અપવાદરૂપે એકાદ રજતરેખા જોવી પ્રાપ્ત થાય છે. આવા એક અન્વેષણપરસ્ત શખ્સ છે મુંબઈના (પણ હાલ પૂણેમાં) સતીશ હોનાવર જેમણે પિતા વસંત એચ. હોનાવરના વૈભવ વારસાને પ્રજાપ્રત્યક્ષ કરવા સુરક્ષિત રાખવાનું શૈક્ષણિક અને શોધનીય અભિયાન હાથ ધર્યું જેને પરિણામે ૧૩૦ નકશાનો અદ્ભુત સંગ્રહ શોધકોને હાથવગો થયો એમ ખસૂસ કહી શકાય.

આ ૧૩૩ નકશાઓ તૈયાર કરવાનો પરવાનો ૧૮૯૫માં ઇંગ્લૅંડની રાણીએ હોનાવર પરિવારને આપેલો અને લંડનની Belle Sauvage Works ની Cassell and Company લિમિટેડે તે છાપ્યા હતા. નકશાઓનો આ સંગ્રહ ભારતના અને જગતના પરિવર્તન પામતા સમોચ્ચરેખા (કોન્ટુર્સ) વિશે ભાતીગળ માહિતી સંપ્રાપ્ત કરી આપે છે. આ સંગ્રહમાં જે નકશા સુરક્ષિત છે જેમાં વિવિધ સ્થળ-પ્રદેશોની ભૌગોલિક અને રાજકીય સીમાઓ દર્શાવાઈ છે. આમાં સેક્સોની રાજ્ય, આલ્પ્સ, પર્શિયા, હંગેરી, પેલેસ્ટાઈન, કોન્સ્ટેન્ટીનોપલ, પોલિનેશયાઈ ટાપુઓ અને મલય ટાપુઓનો સમાવેશ થાય છે. ઉપરાંત ભારત અને આસપાસના દુષ્પ્રાપ્ય નકશાઓ પણ છે, જેમાં લશ્કરી નકશો ગૌરવભર્યું સ્થાન ધરાવે છે.

સતીશ હોનાવર જણાવે છે તેમ બંગાળ લશ્કર, મુંબઈ લશ્કર અને મદ્રાસ લશ્કર હતાં. બંગાળ લશ્કર અધીન ઉત્તર-પૂર્વીય સમગ્ર પટ્ટીથી કાશ્મીર સુધી; મુંબઈ લશ્કરના અધિકારક્ષેત્રમાં રાજપૂતાના અને મધ્ય પ્રાંતો; તો મદ્રાસ લશ્કર હકૂમતનાં રંગૂન સુધીનો વિસ્તાર હતો. મોટા ભાગના નકશાઓ ત્યારે લશ્કરીવ્યૂહ માટે સંસ્થાનવાદીઓએ તૈયાર કર્યા હતા. ભારતીય ઉપખંડના નકશાઓ અભૂલ રીતે બ્રિટિશ સામ્રાજ્યના ચિત્રને અભિવ્યક્ત કરે છે. આ ઉપરાંત પ્રાણીજન્ય ઉત્પાદન, વાનસ્પત્ય ઉત્પાદન, જાતિઓ, ધર્મો, તારનાં દોરડાં, ખ્રિસ્તી મિશનરી કેન્દ્રો અને રેલવે અંગેના નકશાઓ છે. હોનવર પાસે અમૂલ્ય લિથોગ્રાફ્સનાં મહત્ત્વની વ્યક્તિઓનાં એવાં ૪૦ ચિત્રો છે. બિલોરી કાચની મદદથી જોવાથી આ લિથોગ્રાફ્સનાં પ્રત્યેક રેખા, પ્રત્યેક બિંદુ સ્પષ્ટ જોઈ શકાય છે, જેનું નિર્માણ લંડન સ્થિત Vincent Brooks Day and Son Lith એ કરેલું છે. આ પ્રત્યેક નક્શો છેલ્લા એક સૈકા ઉપરાંતના સમયથી સંભાળપૂર્વક સચવાયેલો-સુરક્ષિત રખાયેલો છે અને તેમાંના ઘણા નકશા સાથે અખબારની કાપલી પણ જોડેલી જોવા મળે છે.

સ્વાભાવિક જ નકશાઓ કલામર્મજ્ઞો માટે આનંદરૂપ છે; વંશજો માટે અમૂલ્ય સંગ્રહ છે. નકશામાં ગામ, નગર, શહેર, રાજ્ય ઉપરાંત સામાજિક, રાજકીય, ધાર્મિક અને લશ્કરી મહત્ત્વ ધરાવતાં સ્થાનોનો નિર્દેશ પૂરી ચોકસાઈથી થયેલો હોય છે. આથી શિક્ષણમાં અને શિક્ષણેતર પ્રવૃત્તિઓમાં

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

નકશાવાચન, નકશા-અભ્યાસ, નકશા-અધ્યયન માટેની જોગવાઈ હોવી જોઈએ. પ્રત્યેક સ્તરના વિદ્યાર્થીને નકશાના ઉપયોગથી પરિચિત કરવા જરૂરી છે. સમયનો આ તકાજો છે.

એક-શિલા-નિર્મિત મંદિરનું જતન

ભારતીય પુરાવસ્તુકીય સર્વેક્ષણ દ્વારા ગઈ સદીના અંતિમ વર્ષ દરમિયાન મધ્ય પ્રદેશના મંદસોર જિલ્લાના ધમનારમાં સ્થિત એક શિલાનિર્મિત મંદિર અને ત્રણ ધર્મોની ગુફાઓને વિનાશમાંથી બચાવવા મિષે એક સંકલ્પ હાથ ધરાયો છે—૧૯૩૫ના 'નેશનલ મોન્યુમેન્ટ ઍક્ટ' અન્વયે.

આ ધર્મૈતિહ્ય સ્થાન વિલક્ષણ અને ભાતીગળ છે. અહીં બૌદ્ધ ધર્મ અને શૈવ તથા વૈષ્ણવ સંપ્રદાયના સહ-અસ્તિત્વને સાચવતું અને ૭મી-૮મી સદી દરમ્યાન એક જ શૈલમાંથી કંડારેલાં મંદિર દેશ સમસ્તમાં આ પ્રકારનું એકમાત્ર સર્વધર્મસમભાવને સાચવતું ઐતિહાસિક સ્થાન છે. ઉપરાંત મંદિરનિર્માણની ત્રણેય પદ્ધતિ—વેસર, નાગર અને દ્રવિડ—શિખરના ભાગે એકસાથે જોવી પ્રાપ્ત થાય છે. મુખ્ય મઠગુફાઓ ડુંગરના દક્ષિણ ભાગે સ્થિત છે. છઠ્ઠા નંબરની મઠગુફા—જે 'બડા કચેરી'થી ખ્યાત છે-માં મધ્યભાગે મોટો ખંડ (જે વીસ ચોરસ ફૂટનો અને સ્તંભોથી આધારિત) આવેલો છે જેનું છાપરું સપાટ છે. સાત ચોરસ ફૂટના ત્રણ ઓરડા પ્રત્યેક બાજુએ આવેલા છે. વરંડા આગળના ભાગે અને ચૈત્યગુફા પછીતે આવેલાં છે. આનું સ્થાપત્ય સાદું છતાં આકર્ષક છે. 'સમરાંગણ સૂત્રધાર' નામક શિલ્પગ્રંથમાં વર્ણવ્યા મુજબનાં બધાં ધોરણો આ સ્થાપત્યમાં જોઈ શકાય છે અને ૧૮૪૨માં સહુ પ્રથમ જેમ્સ ટોડ અને ફર્ગ્યુસને એની નોંધ લીધી હતી.

ડાયનોસૌરનું કબ્રસ્તાન ગુજરાતમાં

જેની કલ્પનામાત્ર આપણને સહુને વિશ્વસમસ્તમાં રોમાંચિત, આશ્ચર્યચકિત અને ભયભીત કરી દે તેવું સરીસૃપ જૂથનું રાક્ષસી કાયા ધરાવતું પ્રાણી છે ડાયનોસૌર (કહો કે રાક્ષસી ગરોળી); જેનું અસ્તિત્વ વર્તમાને માત્ર અસ્થિઓ અને અવશેષો પૂરતું સીમિત છે. ગુજરાત આ રાક્ષસી કાયા ધરાવતા અને લુપ્ત થયેલા અથવા નિર્વંશ થયેલા પ્રાણીનું કબ્રસ્તાન છે. માનવીના અકલ્પનીય આશ્ચર્યની અવધિ એટલે ડાયનોસૌર. આ પ્રાણીની ઊંચાઈ આશરે ૬૦ ફૂટ અને લંબાઈ આશરે ૪૦ થી ૫૦ ફૂટની હોય છે.

ગુજરાતમાંથી સહુ પ્રથમ પંચમહાલ જિલ્લામાંથી આ નિર્વંશ રાક્ષસી પ્રાણીનાં અશ્મિભૂત ઈંડાં અને અસ્થિ-અવશેષો બાલાશિનોર તાલુકાના રૈયોલી ગામેથી ૧૯૮૪માં હાથવગા થયા પછી અવારનવાર આ પ્રાણીના અવશેષો ગુજરાતમાં અન્યત્રથી વિશેષ કરીને કચ્છ જિલ્લામાંથી હાથ લાગતા રહ્યા છે. રૈયોલીમાંથી તો ૨૯ ફૂટ લાંબું દુર્લભ હાડપિંજર મળ્યું હતું જે જયપુર મ્યુઝિયમમાં લઈ જવાયું છે. આ સ્થળ ડાયનાસૌરનાં ઈંડાં સેવવાનું સ્થાન હોવાનું કહેવાય છે. ૧૯૯૯ના ફેબ્રુઆરીની પચીસમીએ તો કચ્છની સરહદે આવેલા કુંવરબેટ ખાતેથી ડાયનોસૌરનું સ્મશાન મળી આવ્યું; ઑઈલ ઍન્ડ નૅચરલ ગેસ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

કોર્પોરેશનના ભૂસ્તરવિજ્ઞાન વિભાગના પ્રયાસોથી. આ ભૂસ્તરવિજ્ઞાનીઓને અહીંથી જે અવશેષો હાથ લાગ્યા તેમાં ડાયનોસૌરનાં જડબાં, પગ, અન્ય અવયવોનો સમાવેશ થાય છે, જેનો સમય પ્રાગૈતિહાસિક હોવાનું સૂચવાય છે અર્થાત્ આજથી ૨૩ કરોડ વર્ષથી આરંભી સાડા છ કરોડ વર્ષ સુધી આ પ્રાણીનું સામ્રાજ્ય વિદ્યમાન હોવાનું સૂચવાય છે. એટલે કે Triassic સમયથી Cretaceous ના અંત સમય સુધી આ પ્રાણી વિદ્યમાન હતું. ભૂસ્તરવિજ્ઞાનીઓને કચ્છમાં ડાયનોસૌરના જે અશ્મિભૂત અવશેષો મળ્યા તે આશરે ૧૮ કરોડ વર્ષ જૂના હોવાનું જણાય છે. ૧૯૯૪માં અંજારમાંથી સાડા છ કરોડ વર્ષ જૂનાં ડાયનોસૌરનાં ઈંડાં હાથ લાગ્યાં હતાં. આ અવશેષો (બૉર્ડર સિક્યોરિટી ફોર્સ) સરહદ સલામતી દળની સુરક્ષામાં સચવાઈ રહ્યાં છે. કમનસીબી એ છે કે આ અવશેષોના વિજ્ઞાની અભ્યાસ કે પુરાવસ્તુકીય અભ્યાસ થયા નથી. ડાયનોસૌરના સર્જનથી પતન સુધીના વિકાસને દર્શાવતું, સાક્ષ્યરૂપ રહેલું ગુજરાત એકમાત્ર સ્થળ છે એવું પ્રતીત થાય છે. પંચમહાલમાંથી મળેલાં ઈંડાં પૈકીનું એક ઈંડું પ્રાધ્યાપક ર. ના. મહેતાએ આ લેખકના અધ્યક્ષપણા હેઠળના ગૂજરાત વિદ્યાપીઠના ઇતિહાસ અને સંસ્કૃતિ વિભાગ અંતર્ગત ભારતીય સંસ્કૃતિ સંગ્રહાલયને ભેટ આવ્યું હતું. ભારત સિવાય વિશ્વમાં અન્યત્રથી આવા અવશેષો હાથ લાગ્યા હોય તો કરોડોના ખર્ચે એ પરત્વે અન્વેષણો હાથ ધરાય અને પરિણામો પ્રગટ થાય તથા ડાયનોસૌર ઉદ્યાનનું નિર્માણ થાય. ભારતમાં-ગુજરાતમાં આ ક્યારે શક્ય બનશે ?

હઠીસિંગ સંસ્થાનું પ્રેરણાદાયી કાર્ય

આપણાં પૂર્વકાલીન ઐતિહાસિક-સાંસ્કૃતિક સ્મારકોનાં જતન અને જાળવણીમાં આપણે ઊણા ઊતર્યા છીએ તે તો વિજયનગરના ઉદાહરણથી આપણે જોઈ શકાય. આવાં ઉદાહરણોના ગુણાકાર આપણને ઇતિહાસના પ્રત્યેક પૃષ્ઠ ઉપરથી થઈ શકશે. પરિસ્થિતિ સ્મારકોના જતન પરત્વે દયાજનક અને નિરાશાજનક હોવા છતાંય there is a silver lining. અમદાવાદમાં હઠીસિંગ હેરિટેજ ફાઉન્ડેશન નામની આ પરત્વે સજાગતા દાખવતી એક ધ્યાનાર્હ સંસ્થા છે. બીજી સંસ્થા છે અમદાવાદ સોસાયટી ફોર હેરિટેજ ઍન્ડ એન્વીરોનમેન્ટલ પ્રૉટેક્શન. ત્રીજી એક સંસ્થા છે સેન્ટર ફોર એન્વીરોનમેન્ટલ એજ્યુકેશન. આ બધી સંસ્થાઓ અમદાવાદ સ્થિત છે પણ રાષ્ટ્રકક્ષાએ પહેલ પ્રથમ આવી એક સંસ્થા શરૂ થઈ અને તે ટૂંકા નામે ઇન્ટાક(INTACH)થી ઓળખાય છે. એનું આખું નામ છે : ઇન્ડિયન નેશનલ ટ્રસ્ટ ફોર આર્ટ ઍન્ડ કલ્ચરણ હેરિટેજ. તો વિશ્વકક્ષાએ 'વર્લ્ડ હેરિટેજ ડે' પ્રતિ વર્ષ ઊજવાય છે.

હઠીસિંગ હેરિટેજ ફાઉન્ડેશનનો હેતુ ભારતીયવિદ્યા અંતર્ગત બધી બાબતોનું અન્વેષણ કરવું અને એનો અભ્યાસ કરવો. આ સંસ્થાના ઉપક્રમે ૧૮-૪-૨૦૦૦ ના દિવસે હેરિટેજ પ્રીઝરવેશન કેમ્પેઈન' હાથ ધરાઈ હતી; જેનો મુખ્યાશય અમદાવાદ શહેરમાંની વૈભવ-વારસાથી વિભૂષિત સ્થળોનાં જતન, સંરક્ષણ, શિક્ષણ, જાગૃતિ અને વિકાસનો રહ્યો છે; જેથી અમદાવાદીઓમાં એમને પ્રાપ્ત થયેલી વીરાસત પરત્વે લગાવ થાય, સંબંધ બંધાય અને ગૌરવ પ્રસ્થાપિત થાય. આ સંસ્થાએ શરૂ કરેલી જતન-જાળવણી

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

પ્રક્રિયા ૧૯-૧૧-૨૦૦૦ના રોજ પૂરી થઈ; કેમકે આ દિવસે 'અમદાવાદ વારસો દિન' તરીકે ઊજવાય છે. આ કાર્યક્રમ અંતર્ગત વિશેષ કરીને શાલેય વિદ્યાર્થીઓ (જેઓ અમદાવાદ શહેરમાં દૂર દૂર વસે છે તેઓ) અસલી અમદાવાદમાં પોતાના મૂળ રહેઠાણને ઓળખી શકે તે હેતુ નિહિત રહ્યો છે. જો કે જે મહાવિદ્યાલયોમાં ઇતિહાસ-સંસ્કૃતિના વિભાગો છે તેમણે પુરાણા અમદાવાદમાં આવેલી કોઈ એકાદ ઐતિહાસિક સ્થાનને-ઇમારતને-સ્મારકને દત્તક લઈને એનાં જતન-જાળવણી કરવાં જરૂરી છે. વિશ્વવિદ્યાલયના ઇતિહાસ વિભાગે તથા ભો. જે. અધ્યયન સંશોધન વિદ્યાભવને, લા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરે, ગૂજરાત વિદ્યાપીઠ, કેલિકો મ્યુઝિયમે આ પરત્વે સક્રિય થવાની જરૂર છે. તો 'વિશ્વ વિરાસત દિવસે' અમદાવાદ સોસાયટી ફોર હેરિટેજ એન્ડ એન્વિરોનમેન્ટલ પ્રોટેક્શનના સ્વયમ્સેવકોએ અમદાવાદની ભાગોળે આવેલી દાદાહરિની વાવને સાફ કરી અને દર્શનલાયક બનાવી તથા આ વાવના ઇતિહાસ વિશે લોકજાગૃતિ કેળવાય તદર્થે એક પ્રદર્શનનું પણ તે સ્થળે આયોજન કર્યું હતું.

તો સેન્ટર ફોર એન્વિરોનમેન્ટલ એજ્યુકેશન તરફથી 'સાંસ્કૃતિક કેડી'(cultural trail)નો દાયિત્વપૂર્ણ કાર્યક્રમ ઘણાં વર્ષોથી હાથ ધરાયો છે, જે અંતર્ગત અમદાવાદની શાળા-મહાશાળા-મહાવિદ્યાલયના થોડાક વિદ્યાર્થીઓને પસંદ કરીને 'અહમદશાહી અહમદાબાદ'ના કાર્યક્રમ હેઠળ અમદાવાદના ઇતિહાસમાં ડોકિયું કરાવવાનો સુજ્ઞ પ્રયાસ થાય છે. આ કેન્દ્ર તરફથી આ મિષે ગુજરાતી અને અંગ્રેજીમાં નાનકડી પોકેટ પ્રકારની સચિત્ર માહિતી દર્શાવતી પુસ્તિકા પણ પ્રગટ કરી છે.

મહાબળેશ્વરનો ફ્રેરે ખંડ

એક તરફ સંસ્કાર-સંસ્કૃતિના વૈભવ-વારસા પરત્વે આવી ઉદાસીનતા જોવાય છે તો અન્યત્ર જતન-જાળવણી પરત્વે ગૌરવ અનુભવાતું જોવા મળે છે. આ બાબતે જાગૃતિ દર્શાવી મહાબળેશ્વર કલબના ટ્રસ્ટીઓએ અને બોમ્બે એન્વિરોનમેન્ટલ એક્શન ગ્રુપે.

મહાબળેશ્વરના પારિસ્થિતિક અને પર્યાવરણીય નુકસાનને બચાવવા સારુ બોમ્બે એન્વિરોનમેન્ટલ એક્શન ગ્રુપે ૧૯૯૮માં મુંબઈની વડી અદાલતમાં અરજી કરી અને વડી અદાલતે રાજ્ય સરકારને મહાબળેશ્વર-પંચગીની પ્રદેશ માટે હેરિટેજ સમિતિની રચના કરવા આદેશ આપ્યો. કમિટીએ અહીંનાં સ્મારકો અને પ્રાકૃતિક સ્થળોની યાદી સરકારને સુપરત કરી અને એને બળ મળ્યું કેન્દ્ર સરકારના જંગલ અને પર્યાવરણ વિભાગ તરફથી જેણે ૧૭-૧-૨૦૦૧ ના રોજ મહાબળેશ્વરને પારિસ્થિતિક સંવેદનશીલ વિસ્તાર તરીકે જાહેર કર્યો; તે સાથે માનવકૃત ઇમારતોના જતન સારુ પણ હુકમ કર્યો જેથી મુંબઈની વડી અદાલતના 'વારસા-સ્થાનના રક્ષણ' વિશેના આદેશને બળ મળ્યું.

મહાબળેશ્વર કલબના ટ્રસ્ટીઓ, જેઓ ફ્રેરે ખંડના રખેવાળ હતા તેમણે, આ મકાન જમીનદોસ્ત કરી તે સ્થળે આધુનિક ઇમારત બાંધવાને બદલે નવેમ્બર ૧૯૯૯માં શરૂ કરી એક વર્ષમાં ચાળીસ લાખના ખર્ચે ફ્રેરે ખંડનું યથાવત્ કીર્તિને જાળવતું રીનોવેશન કર્યું અને જાન્યુઆરી ૨૦૦૧માં એને પ્રજા માટે ખુલ્લું મૂક્યું.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ફેરે ઇસ્ટ ઇન્ડિયા કંપનીનો લોકમાન્ય અધિકારી હતો અને સતારાના રેસિડન્ટ તરીકે અને પછીથી મુંબઈ પ્રાન્તના ગવર્નર તરીકે પણ રહી ચૂક્યો હતો. એણે ૧૮૫૦ના અરસામાં 'ફેરે હૉલ' બાંધ્યો હતો. આરંભમાં બ્રિટિશ અધિકારીઓ અને એમના પરિવાર સારુ મહાબળેશ્વર કલબ અને ગ્રંથાલય પ્રજા માટે ખુલ્લાં મુકાયાં હતાં.

ફેરે ખંડ ઘણો વિશાળ છે. એનું ભોંયતળિયું લાકડાનું છે. છત ઢળતા છાપરાથી યુક્ત છે. ખંડમાં બે અગ્નિસ્થાન (ભઠ્ઠી) છે. બારીઓ વિશાળ છે. પછીતનો વરંડા કાષ્ઠપટ્ટીઓથી શોભે છે. મુખ્ય ખંડની પાસે આશરે ત્રણ હજાર ગ્રંથોનો ખજાનો છે.

હવે ફેરે ખંડ ઇતિહાસના સ્મૃતિચિહ્નને પ્રજાપ્રત્યક્ષ કરે છે.

હિટલરી હત્યાકાંડને વાગોળતું સ્મારક

બીજા વિશ્વયુદ્ધ પછી આઠમા વર્ષે (૧૯૫૩માં) અને ઇઝરાયલના સ્વતંત્ર રાષ્ટ્રની સ્થાપનાના પાંચમા વર્ષે જેરૂસલેમ પાસેના નીરવ ડુંગર ઉપર બંધાયેલું Yad Vashem સ્મારક આજેય ઇઝરાયલીઓના મનોચિત્તમાં અને વિશ્વમાં કેન્દ્રીય સ્થાન પામી રહ્યું છે; અડતાળીસ વર્ષનાં વહાણાં વાયાં છતાંય.

આ સ્મારક પડછે નાઝીઓ દ્વારા થયેલી સાઠ લાખ યહૂદીઓની ભસ્માહુતિની આહની સ્મૃતિ ભંડારાયેલી પડી છે; વિશ્વનું મુખ્ય સ્મૃતિમંદિર અને અન્વેષણ કેન્દ્ર બની રહ્યું છે. આ સ્મારકનો કેન્દ્રવર્તી ઉદ્દેશ લોકો અને તથ્યો ઉપરના ઝોકથી વ્યાપ્ત છે. જેરૂસલેમના પ્રાકૃતિક તળશિલા (bedrock) ઉપર અઢી એકરની જગ્યા ઉપર આ સ્મારક અસ્તિત્વ ધરાવે છે. સમયે સમયે એનો વિસ્તાર થતો રહે છે અને ચીજવસ્તુઓનું ઉમેરણ થતું રહે છે. અર્થાત્ સ્મારકને વિકસતું રાખ્યું છું. હજી હમણાં જ દફતરભંડાર અને ગ્રંથાલયના વિભાગોની સ્થાપના થઈ; જેમાં ૫૫૦ લાખ પૃષ્ઠો ધરાવતા દસ્તાવેજો અને ૮૦,૦૦૦ ગ્રંથોને સંગૃહીત કરવામાં આવ્યા છે. એવું સૂચિત થાય છે કે ઇઝરાયેલનું આ સ્મારક વિશ્વમાં હત્યાકાંડની વીગતોથી ભરપૂર વિશાળ ભંડાર છે. સ્મૃતિઓ-યાદોની આ જીવંત ઇમારત છે એમ કહેવામાં અતિશયોક્તિ નથી. મહત્ત્વની બાબત તો એ છે કે પ્રાથમિક-માધ્યમિક શાળાના પ્રત્યેક યહૂદી વિદ્યાર્થીને આ સ્મારક બતાવાય છે જેથી નાઝીઓના હાથે થયેલા વિધ્વંસીય નુકસાનને પેઢી-દર-પેઢી જીવંત રાખી શકાય અને પૂર્વજોની શહાદતની જ્યોતને અખંડ જ્વલિત રાખી શકાય.

કહેવાય છે કે પ્રત્યેક વર્ષે ત્રણ લાખ જેટલા મુલાકાતીઓ આ સ્મારકની મુલાકાત લે છે. આથી વર્તમાન સ્મારકને ત્રણગણું મોટું બનાવાઈ રહ્યું છે જેમાં બધી જ આધુનિક ડિસ્પ્લે ટેકનિકની સુવિધાઓ અનુસ્યૂત હશે. પંદરેક મહિના પૂર્વે 'ઇન્ટરનેશનલ સ્કૂલ ફોર હોલોકોસ્ટ સ્ટડીઝ' નામનો વિભાગ શરૂ થયો. અનુજીવી (હત્યાકાંડની વિનાશક ઝંઝાવાતમાંથી સદ્નસીબે બચી ગયેલા) લોકો

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

જેમ જેમ ચિર વિદાય લઈ રહ્યા છે તેમ તેમ ભયાનક હત્યાકાંડ પરત્વેનો અભિગમ પરિવર્તન પામતો રહે છે. બીજા વિશ્વયુદ્ધ પછી આશરે પાંચ લાખ યહૂદી લોકો ઇઝરાયેલ આવ્યા અને એમાંથી બે લાખ જેટલા હજી વિદ્યમાન છે. ઉપરાંત યુરોપ અને અમેરિકામાં રહેતા યહૂદીઓ વિશેષમાં. આ સ્મારક અમારા સામૂહિક ઓળખાણનું પ્રતીક છે.

એડોલ્ફ હિટલર (૧૮૮૯ થી ૧૯૪૫) નાઝી નેતા હતો અને જર્મનીનો ચાન્સેલર (પ્રમુખ) હતો (૧૯૩૩ થી ૧૯૪૫). તે આપખુદ રાજકારણી હતો અને યહૂદીઓના આવા અકલ્પનીય નરસંહારનો એ વિધાતા હતો. બીજા વિશ્વયુદ્ધ દરમ્યાન (૧૯૩૯ થી ૧૯૪૫) જ્યારે બર્લિન ઉપર સોવિયેટ રશિયાએ કબજો જમાવ્યો ત્યારે કહેવાય છે કે હિટલરે આપઘાત કર્યો હતો. જેરૂસલેમનું Yad Vashem સ્મારક હિટલરનાં કારાં કરતૂતોની અને યહૂદીઓની શહાદતનું સ્મારક છે.

વિશાળે વિશ્વ વિસ્તારે સ્મૃતિઓને અનુજીવીઓએ (survivors) વહેતી મૂકી છે; વિશેષ તો ચિત્તકોશમાં સંઘરી રાખવાને સ્થાને તેઓ તેને શબ્દસ્વરૂપ બક્ષે છે. ૧૯૭૦ના દાયકામાં પ્રત્યેક વર્ષે થોડીક સ્મૃતિકથાઓ પ્રગટ થઈ હતી. પણ હવે પ્રતિવર્ષ બસો-અઢીસો જેટલી સ્મૃતિકથાઓ વિશ્વસ્તરે પ્રગટી રહી છે. ઉપરાંત ફોટાઓ, અવશેષો, યુદ્ધકાલીન, કલાસર્જનો ઇત્યાદિથી સ્મારક સમૃદ્ધ થતું જાય છે. 'Hall of Names' નો વિભાગમાં ૬૦ લાખમાંથી ૫૦ લાખ શહાદતીઓની વ્યક્તિગત માહિતી કોમ્પ્યુટરમાં સાચવવામાં આવી છે.

મોસેસની પ્રતિમા વેબ-કેમેરામાં

વિજ્ઞાનની શોધો અમર્યાદ છે, સતત વિકસતી રહે છે. સમયે સમયે વિજ્ઞાનના વિશિષ્ટ ઉન્મેષો આપણને હાથવગા થતા રહે છે અને કેળવણીના અને અભિરુચિના અભિગમો પરિવર્તિત થતા રહે છે. ગ્રંથાલયો, સંગ્રહાલયો, દફતરાલયો ઇત્યાદિ કેળવણીનાં કેન્દ્રોની વ્યાખ્યા બદલાતી રહે છે, બલકે વિસ્તરતી રહે છે અને એના હેતુઓ ભાતીગળ થતા જાય છે અને વિજ્ઞાનની શોધોને કારણે ઉપલબ્ધ થતાં જતાં વિવિધ ઉપકરણોનો વિનિયોગ કેળવણીના પ્રત્યેક ક્ષેત્રમાં વિકાસોન્મુખના સંદર્ભે વ્યાપકપણે થતો રહે છે. અહીં આપણે આવું એક ઉદાહરણ માઈકેલ એન્જેલોના હાથે ઘડાયેલી મોઝેઝની પ્રતિમા Ten Commandments ના પથ પર આકાર લઈ રહી છે.

માઈકેલ એન્જેલો (૧૪૭૫-૧૫૬૪) ઇટાલીનો કવિ, સ્થપતિ, શિલ્પી અને ચિત્રકાર હતો. એનું આખું નામ હતું Michelangelo Buonarroti. એણે મોઝેઝનું શિલ્પ કંડારેલું હતું. રોમના વિનચોલી ચર્ચમાં સ્થિત આ પ્રતિમા લોકોનું મુખ્ય આકર્ષણ બન્યું ન હતું. પણ 'મોઝેઝ રેસ્ટોરેશન પ્રોજેક્ટ' સાકાર થશે ત્યારે વેબકેમેરા મોઝેઝની પ્રતિમાના પ્રત્યેક અંગની ઝીણી વિગતો વિશ્વસમસ્તમાં

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ઇ-મુલાકાતીઓની પ્રત્યક્ષ થશે; દા.ત. દાઢી, ઝભ્ભો, શરીર ઇત્યાદિ. લોટોમેટિકાના ફેબ્રીઝીયો મેનીચેલાના જણાવ્યા મુજબ આ બાબતે ઇન્ટરનેટ નવું અને સક્ષમ માધ્યમ છે. અને એના ઉપયોગથી વિશ્વપ્રજા સુધી અમારી શોધોને પહોંચાડીશું; જેથી લોકો પ્રતિમાના પ્રચ્છન્ન ઇતિહાસને, તેનાં આધુનિક અર્થઘટનોને જાણી શકશે.

આમ તો, પોપ જુલિયસ બીજાએ માયકેલ એન્જેલોને મોઝેઝની પ્રતિમા કંડારવાની જવાબદારી સોંપી હતી. પરન્તુ અન્યથા તે કાર્ય શરૂ થઈ શક્યું નહીં જે ૧૫૧૩માં જુલિયસના અવસાન પછીથી શરૂ થયું; અને ત્રણ વર્ષમાં મોઝેઝની પ્રતિમા તૈયાર થઈ ગઈ. આ પ્રતિમા એટલી બધી લોકપ્રિય બની કે પ્રત્યેક રાજકુમાર પોતાની આવી પ્રતિમા બનાવવા ઇચ્છતા હતા.

બૌદ્ધ મૂર્તિઓનો ધ્વંસ

સાંસ્કૃતિક વૈભવી વારસાનાં જતન અને જાળવણી પરત્વેની કેટલીક ઘટનાઓ આપણે અવલોકી. જગતમાં જેનો વર્તમાને જોટો જડવો મુશ્કેલ છે, બલકે અશક્ય છે. એવી ઐતિહાસિક-સાંસ્કૃતિક પ્રતિમાઓના ધ્વંસની ઘટના અફઘાનિસ્તાનમાં તાલિબાન શાસકોએ આચરી બતાવી. આવું દુષ્કૃત્ય અને તેય સરકાર દ્વારા અસંભવ. છતાં તાલિબાનોએ આવું અધમ કૃત્ય અને તેય જંગલીયાત ભરેલું કર્યું તેને વખોડવું શું ? યુનોના પ્રતિનિધિઓ પણ તાલિબાનોને આમ ન કરવા સમજાવવામાં નિષ્ફળ રહ્યા. એવું કહી શકાય કે સંસ્કારભાષા કે સંસ્કૃતિની ભાષા તાલિબાનો સમજતા નથી. વિશ્વસમસ્તનાં અખબારોએ તાલિબાનોના આ હેવાનિયત કાર્યને વખોડ્યું છે. 'બામિયાનનું મૃત્યુ' એવું નામ આ ઘટનાને આપવું જોઈએ. આ કૃત્ય માનવજાતના ઇતિહાસમાં ઘાતકી, દારુણ, આપરાધિક, અમાનુષી, આસુરી અને અકલ્પનીય બની રહેશે.

તાલિબાનો ઇસ્લામી છે, અને તાલિબાન સરકાર ઇસ્લામને નામે કારોબાર ચલાવવાનો દાવો કરે છે. ઇસ્લામમાં મૂર્તિપૂજા નિષેધ છે એમ કહીને બામિયાનના ખડકોમાં કંડારેલી વિરાટકાય બે બુદ્ધપ્રતિમાઓનો ધ્વંસ કર્યો. આટલેથી સંતોષ ન થતાં અફઘાનિસ્તાનમાં અન્યત્ર સ્થિત સંગ્રહાલયોમાંની બૌદ્ધ પ્રતિમાઓનો વિનાશ પણ કર્યો. તાલિબાનના એક પ્રવક્તા સૈયદ હાશમીના જણાવ્યા મુજબ 'બામિયાનનો વિધ્વંસ એ બાબરી મસ્જિદના ધ્વંસની જવાબી કારવાઈ છે.' પણ આ દલીલ યોગ્ય નથી; કેમ કે અફઘાનિસ્તાનમાં આ પૂર્વે પણ મુસ્લિમ શાસકોએ રાજ કર્યું છે. પયગંબરના ખુદના સેનાપતિ ખાલિદ બિન વાલીદે બામિયાન ઉપર જીત પ્રાપ્ત કરી ત્યારેય પયગંબરે વિધ્વંસનો હુકમ કર્યો ન હતો તે જ્ઞાત છે. શરિયત અનુસાર 'જૂનાં સ્થાનકો તોડવાં નહીં અને નવાં બાંધવાં નહીં' એવું કટ્ટરપંથી મુસલમાન બાદશાહ ઔરંગઝેબે બનારસના બ્રાહ્મણોને આપેલા ફરમાનમાં સ્પષ્ટ નોંધ્યું છે. મુસ્લિમ તવારીખમાં નોંધાયું છે કે સિકંદર લોદીએ કુરુક્ષેત્રમાંનાં પુરાણાં હિન્દુ સ્થાનકોના ધ્વંસનું લક્ષ્ય બનાવ્યું હતું ત્યારે ઉલેમાએ તે ઇસ્લામ વિરુદ્ધનું કૃત્ય હોવાનો આદેશ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

આપતાં સિકંદરે ઇચ્છેલું લક્ષ્ય રોકવામાં આવ્યું હતું. જો કે ઇસ્લામી શાસન દરમ્યાન ક્યાંક ક્યાંક મંદિરો અને મૂર્તિઓના વિધ્વંસની વિગતો ઇતિહાસે નોંધી છે, પણ તાલિબાનની વર્તમાન સરકારનું પગલું અને એમની દલીલ ઐતિહાસિક નથી તેમ ઇસ્લામિક પણ નથી. હા, ઇસ્લામ ખસૂસ બૂતપરસ્તી (એટલે મૂર્તિપૂજાની વિરુદ્ધ) છે. પણ બામિયાનની બુદ્ધપ્રતિમાઓ તો અપૂજ છે અને તેથી વિશેષ ઐતિહાસિક છે અને વિશ્વસમસ્તનો અમૂલ્ય સાંસ્કૃતિક વૈભવીવારસો છે. તાલિબાનોનું વર્તમાને સદ્ય કૃત્ય મૂઢાચારથી સંલગ્ન છે; તેથી ખુદા રાજી ના થાય. પયગંબરને પ્રાર્થના કરવાનો માર્ગ તો સાત્ત્વિક અને તત્ત્વનિષ્ઠ હોવો જરૂરી છે. એટલે ઇસ્લામના પરિપ્રેક્ષ્યમાં કે કુરાનની આયાતોની દૃષ્ટિએ તાલિબાનના કૃત્યની ટીકા સહજ છે. એમનો ધર્મપ્રેમ કે એમનું બૂતપરસ્તી વલણ નિંદનીય છે. કોઈ પણ ધર્મનો એ હક નથી બનતો કે તે અન્ય ધર્મના વિનાશનો જ વિચાર કરે. 'અપૂજ પ્રતિમાઓ તો શું, તાલિબાનો રીતસરનાં હિન્દુ મંદિરો જમીનદોસ્ત કરે તો પણ એને વાજબી ઠેરવી શકાય એવી કોઈ ભૂમિકા નથી' એવું ઇન્સ્ટિટ્યૂટ ઓફ ઓબ્જેક્ટીવ સ્ટડીઝના પ્રવક્તા મોહમ્મદ મન્ઝૂર આલમનું વિધાન ધ્યાનાર્હ બની રહે છે.

જાણીતા વિચારક ડૉ. ગુણવંત શાહ એમના ૭-૪-૨૦૦૧ ના પત્રમાં લખે છે : સ્વીડન જઈ આવ્યો. ત્યાંની એક સ્ત્રી અફઘાનિસ્તાનની બુદ્ધ-પ્રતિમાઓ જોવા વર્ષો પહેલાં ગયેલી. ત્યાંના સૌ મુસ્લિમ ગ્રામજનો એ પ્રતિમાઓનો 'શાહમામા' તરીકે લાડથી આદર કરતા; માનતા પણ રાખતા... ઇતિ.

સાર એટલો જ કે તાલિબાનોનું આ અધમ કૃત્ય ઉદારમતવાદી મુસ્લિમોને પણ સ્વીકાર્ય નથી. આ તો કટ્ટરપંથી અને ઇસ્લામના તત્ત્વને નહીં સમજનારા તથા ઇતિહાસની ઉપયોગિતાનું અજ્ઞાન ધરાવતા થોડાક ભાન ભૂલેલા મુસ્લિમોનું કારનામું છે જે વિશ્વસમસ્તે વખોડ્યું છે.

તાલિબાન નેતા મુલ્લાહ મોહમ્મેદ ઓમરે ૨૬મી ફેબ્રુઆરી ૨૦૦૧ના રોજ ફતવો બહાર પાડીને એવી જાહેરાત કરી કે અફઘાનિસ્તાનમાં ભગવાન બુદ્ધની વિશ્વખ્યાત મૂર્તિઓ અને ધાર્મિક શિલ્પકામ સહિતની અન્ય તમામ મૂર્તિઓ ઇસ્લામ વિરોધી છે એટલું જ નહીં તેથી ઇસ્લામી કાનૂનનું અવમાન થાય છે. તાલિબાનની ધાર્મિક સમિતિએ આદેશ બહાર પાડ્યો કે દેશમાંની તમામ મૂર્તિઓને તોડી પાડવી અને તેના હીરામાણેક-જડિત ટુકડા પણ કચરાપેટીમાં નાંખવા. કેમ કે કિંમત તેના માલિક માટે હોય, ઇસ્લામ માટે નહીં. આ ભાવના કેવળ ઇતિહાસની નહીં, બલકે પ્રત્યેક ધર્મની વિભાવનાની વિરુદ્ધની છે. ત્રીજી અને પાંચમી સદી દરમ્યાન ગિરિમાળામાંથી કંડારેલી આ બંને બુદ્ધપ્રતિમાનો તા. ૧-૩-૨૦૦૧ના રોજ તોપગોળાથી વિનાશ અને કાબૂલ સંગ્રહાલયમાં સુરક્ષિત આશરે છ હજાર જેટલા બૌદ્ધકલાના અવશેષોનો નાશ વિશ્વેતિહાસમાં મિસાલ મળવી-શોધવી અશક્ય છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ગુરુદેવ ઠાકુરનું બાવલું પ્રેગમાં

કવિવર રવીન્દ્રનાથ ઠાકુર (૧૮૬૧-૧૯૪૧) વિશ્વમાન્ય સાહિત્યજ્ઞ હતા કેમ કે એમને સાહિત્યનો નોબેલ ખિતાબ ૧૯૧૩માં એમના ગ્રંથ 'ગીતાંજલિ' માટે એનાયત થયો હતો ત્યારથી પશ્ચિમની દૃષ્ટિએ ઠાકુર 'ભારતીય સાહિત્યિક વિરાસત'ના પ્રતીકરૂપ સ્થાન પામ્યા હતા. આમ તો એમને ભારતના ગુઈથે અને ભારતીય પુનર્જાગરણના લીયોનાર્ડો દ વિન્સી તરીકે અભિજ્ઞાત કરાયા છે. કલા, સાહિત્ય અને જીવનમાં રવીન્દ્રનાથને બહુશાસ્ત્રજ્ઞતાના પર્યાય તરીકે નવાજવામાં આવે છે. જોકે આપણી એ કમનસીબી છે કે ઠાકુર વિશ્વવિખ્યાત બન્યા પછી આપણે એમને ઘરઆંગણે ઓળખ્યા. અહીં કવિવર અને ગુરુદેવ ઠાકુરને યાદ આપણે સહેતુક કર્યા છે.

તાજેતરમાં ચેક રિપબ્લિકના ભારતીય એલચીએ પ્રેગના મેયરને ઠાકુરનું ઉત્તરાંગ ભેટ આપ્યું. રવીન્દ્રનાથે ૧૯૨૧માં પ્રેગની મુલાકાત લીધી હતી. એમણે ત્યારે ત્યાં જે પ્રવચન આપેલું તે એમનાં કાવ્યોથી સભર હોઈ એની પ્રગાઢ અસર સરકાર Leos Janacek ઉપર એવી થઈ કે એમણે ઠાકુરનાં કાવ્યોને સંગીતમાં મઢી લીધાં. એટલું જ નહીં ચાર્લ્સ યુનિવર્સિટીના (યુરોપની અતિપૂર્વકાલીન ૧૩૪૨માં સ્થપાયેલી) ઇન્સ્ટિટ્યૂટ ઓવ્ ઇન્ડિયન સ્ટડીઝના નિયામક પ્રાધ્યાપક Jaroslav Vacek ની પાસે Janacek એ કરેલી સંગીત રેકોર્ડની અનામત છે. પ્રાધ્યાપક Jaroslav ના મત મુજબ વીસમી સદીની વિદાયવેળાએ ચેકના બૌદ્ધિકો માટે ઠાકુર ભારતીય સંસ્કૃતિના પ્રતિનિધિરૂપ સંમાન્ય છે.

પ્રેગમાં ભારતીય એલચી કચેરીથી બહુ દૂર નહીં એવી એક પોળનું નામ ઠાકુર સાથે સંલગ્ન છે અને ત્યાંનું વહીવટતંત્ર ઠાકુરનું ઉત્તરાંગ ત્યાં ક્યાંક પ્રસ્થાપવા ઇચ્છે છે. હંગેરી પણ ઠાકુરને મહાન સંસ્કાર-એલચી તરીકે સન્માને છે. પરન્તુ પર્શિયાઈ કવિ હાફિઝની કબર પાસે રવીન્દ્રનાથના ફોટોગ્રાફની ઉપસ્થિતિને કેવી રીતે જોઈશું ? શિરાઝમાં આવેલી હાફિઝની કબરની મુલાકાત કવિવરે ૧૯૩૨માં લીધી હતી તેની આ સ્મૃતિ હોઈ શકે. ચિત્રમાં ઠાકુરને હાફિઝના ગ્રંથને ખોલી રહેલા બતાવાયા છે. ત્યારે એવી પરંપરા હતી કે કોઈ મહાન કવિની કૃતિમાંના એક પૃષ્ઠને ખોલવું અને એની પ્રથમ પંક્તિઓનું રટણ કરવું. ઠાકુર એને અનુસર્યા. શ્રેષ્ઠ કવિતા દૈવી પ્રેરણાનું પરિણામ હોય છે એવું કહેવાયું છે. વીસમી સદીમાં ભારતમાં-ગુજરાતમાં ફારસીનું અધ્યયન-અન્વેષણ ઘણા ઉમળકાથી થતું હતું. ગાલિબે ફારસીમાં લખેલા એના સર્વોત્તમ પત્રો એના હિન્દુ મિત્રોને સંબોધિત થયેલા છે. વારાણસીને વર્ણવતું એનું દીર્ઘ કાવ્ય ફારસીમાં છે.

ઠાકુરમાં સર્વરાષ્ટ્રવાદ કે વિશ્વબંધુત્વનું જે રક્ત વહી રહ્યું હતું તેણે તેમને ભારતના સદ્ય સન્માનીય કવિ તરીકે ઉપસાવ્યા હતા અને તેથી જ વિશ્વમાંના ક્યાંક ને ક્યાંક લત્તાના નામ તરીકે કે ક્યાંક બાવલારૂપે કવિવર આવકારાયા છે. તુર્કીના વડાપ્રધાન Bulent Ecevit ના અંગત ગ્રંથ સંગ્રહમાં

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ઠાકુરના 'ગીતાંજલિ' ગ્રંથનું હોવું એ એમના ઠાકુરકાવ્યના પ્રેમપરસ્તીનું દ્યોતક ઉદાહરણ છે. આ વડાપ્રધાને ગીતાંજલિનું ભાષાંતર કર્યું છે. બંગલાદેશમાં સેંકડો શાળાઓનાં અને અન્ય સંસ્થાઓમાં રવીન્દ્ર સંગીતને શીખવવામાં અને ગાવામાં આવે છે. ઠાકુર એટલે યુનિવર્સલ કવિ.

દ્વારકા મંદિર સંકુલમાં અન્ય મંદિરના અવશેષો

દ્વારકા ભારતીય સંસ્કૃતિનું મહાતીર્થ છે. ખેડા જિલ્લાના ઠાસરા તાલુકામાં આવેલું ડાકોર અને જામનગર જિલ્લામાં આવેલું દ્વારકા વૈષ્ણવ સંપ્રદાયનાં મુખ્ય કેન્દ્રો છે. મથુરામાં જન્મેલા શ્રીકૃષ્ણની કર્મભૂમિ ગુજરાત હતી. મથુરાના શાસકોથી ત્રાસેલા યાદવો શ્રીકૃષ્ણની સલાહથી ગુજરાત આવ્યા અને સમુદ્રતટે વસેલી પૂર્વકાલીન કુશસ્થલી નગરીના પુરાણા દુર્ગને સમરાવી ત્યાં દ્વારાવતી નગરી વસાવી હતી. તે આજનું આ દ્વારકા. આ સ્થળ ઐતિહાસિક, સાંસ્કૃતિક અને ધાર્મિક મહત્ત્વ ધરાવે છે. તીર્થ તરીકેનો તેનો મહિમા તો છે જ; સાથોસાથ શ્રી આદ્ય શંકરાચાર્યે ભારતમાં ચાર દિશામાં સ્થાપેલા સંસ્કૃતિરક્ષક ચાર મઠોમાંનો એક મઠ અહીં છે. આથી આ તીર્થસ્થળ કૃષ્ણભક્તિ અને શિવભક્તિ ઉભયના ઉપાસકો માટેનું મહત્ત્વનું ધર્મકેન્દ્ર છે. 'જગત-મંદિર' તરીકે ખ્યાત દ્વારકાધીશનું મંદિર અહીંના મંદિરસમૂહમાં મુખ્ય આકર્ષણ છે.

અહીંથી ભારતીય પુરાવસ્તુ સર્વેક્ષણ સંસ્થાના પુરાવિદોને, વર્તમાન મંદિરના અસ્તિત્વ ધરાવતા દરવાજાને તોડી પાડવાની પ્રક્રિયા દરમ્યાન, આઠસો વર્ષ પુરાણા વિષ્ણુ મંદિરના અવશેષો હાથ લાગ્યા; ગઈ સદીના અંતિમ વર્ષના પૂર્વાર્ધ દરમ્યાન. સંભવતઃ વર્તમાન દ્વારકા મંદિરનું નિર્માણ થયું ત્યારે આ વિષ્ણુમંદિર તોડી પાડવામાં આવ્યું હોય. દરવાજાના વિશાળ સ્તંભોને જમીનદોસ્ત કરવા સમયે આઠથી નવ ફૂટ જાડી દીવાલ હાથ લાગી છે જેને પરિણામે વિષ્ણુમંદિરના અવશેષો સુરક્ષિત રહ્યા હોવાનું સૂચવાય છે. આથી એવું સૂચિત થાય છે કે દ્વારકા મંદિર સંકુલનું નિર્માણ વિવિધ સમયે થયું હોય જેમાં વિષ્ણુમંદિરના હાથવગા થયેલા અવશેષો આઠસો વર્ષ પૂર્વ સમયના જ્યારે મુખ્ય મંદિર આશરે સાડાચારસો વર્ષ પૂર્વેનું હોવું જોઈએ.

કુષાણકાલનું બૌદ્ધસંકુલ શોધાયું

જમ્મુ પ્રદેશના સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસના પુનર્નિર્માણને ઉપયોગી એવી પ્રથમ વાર બૌદ્ધસંકુલની શોધ ભારતીય પુરાવસ્તુ સર્વેક્ષણની સફળતાનું દ્યોતક છે. જમ્મુ જિલ્લાના અખ્નૂર પાસેના અંબરાન પાસેથી ઉપલબ્ધ થયેલા આ અવશેષો કુષાણકાલના હોવાનો પુરાવિદોનો મત છે. ચેનાબ નદીના કિનારે સ્થિત અખ્નૂરને આ શોધથી મહત્ત્વનું બૌદ્ધધર્મનું કેન્દ્ર હોવાનું સૂચિત કરે છે. ઈસ્વીની પહેલીથી ચોથી સદી દરમ્યાન આ કેન્દ્ર ધ્યાનાર્હ અસ્તિત્વ ધરાવતું હતું. અહીંથી ૧૯૨૦ના દાયકા દરમ્યાન વિશ્વવિખ્યાત 'અખ્નૂર ટેરાકોટા'નો આ વિસ્તાર હોવાનો પ્રત્યય થાય છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

અખ્નૂરના ઐતિહાસિક શહેર પાસે જમ્મુથી અઠ્ઠાવીસ કિલો મીટરના અંતરે સ્થિત અંબરાનનો વિસ્તાર ૧૯૨૦ના દાયકામાં ત્યાંથી સંપ્રાપ્ત થયેલા પક્વમૃત્તિકા મસ્તકના અવશેષોથી જગખ્યાત થયેલો. પક્વમૃત્તિકામસ્તકો લાહોરના સંગ્રહાલયમાં સુરક્ષિત છે. લાહોર મ્યુઝિયમના તત્કાલીન ક્યૂરેટર ચાર્લ્સ ફેબ્રીએ ૧૯૫૦ના દાયકામાં અંબરાન વિસ્તારની મુલાકાત લઈને સાબિત કરેલું કે પક્વમૃત્તિકાનાં શિલ્પોનું આ જન્મસ્થાન છે; અને વિશ્વવ્યાપી ધ્યાનાકર્ષણ બનેલું આ સ્થળ ગંધારકલાનું લાક્ષણિક કેન્દ્ર હતું.

અહીંથી પક્વમૃત્તિકાનાં ખંડિત શિલ્પોમાં આંગળીઓ, ચહેરાઓ અને શરીરનાં અન્ય અંગોપાંગોના અવશેષોનો સમાવેશ થાય છે. ઉપરાંત માટીનાં ઠીકરાં, વાટકા, ઝારી, રસોઈપાત્ર પણ હાથ લાગ્યાં છે; જે કુષાણકાલીન બૌદ્ધસ્થળ હોવાનું સૂચવે છે. વિશાળ બૌદ્ધ વિહાર સંકુલ (જેમાં મહાસ્તૂપ સાથે સંલગ્નિત માન્યતાના નાના સ્તૂપો) ઈશુની પહેલી બીજી સદી દરમ્યાન નિર્માણ પામ્યાં હોવાનું જણાય છે. ચેનાબ નદીમાં સમયાંતરે આવતા પૂરથી આ પુરાવસ્તુકીય સ્થળને સારું એવું નુકસાન થયેલું છે. અહીંથી પ્રાપ્ત શિલ્પો બુદ્ધના જીવનના વિવિધ પ્રસંગોને પ્રતિબિંબિત કરે છે.

૩૦૦૦ વર્ષ પૂર્વેનું હાડપિંજર

હેમવતીનંદન બહુગુણા ગઢવાલ વિશ્વવિદ્યાલયના પુરાવસ્તુવિદોને ગઈ સદીના અંતિમ વર્ષના પૂર્વાર્ધમાં ગઢવાલના ડુંગરોમાં સ્થિત મલારી ગામેથી પ્રાગૈતિહાસિક યુગનું એક માનવહાડપિંજર હાથ લાગ્યું. ગઢવાલ અને કુમાઉના ડુંગરોના વિસ્તારમાં ગઢવાલ યુનિવર્સિટીના પુરાવિદો તરફથી ચાલી રહેલા ઉત્ખનન દરમ્યાન આ પુરુષ-હાડપિંજર મળી આવ્યું હતું જેના આધારે પ્રાધ્યાપક વિનોદ નૌતિયાલ જણાવે છે કે ગઢવાલ-હિમાલયી પ્રદેશને પાષાણયુગ સાથે સાંકળી શકાય. આથી અનુમાની શકાય કે આ પ્રદેશમાં માનવજીવન ત્યારે અસ્તિત્વ ધરાવતું હતું. છ ફૂટની ઊંચાઈ ધરાવતા આ હાડપિંજર ઉપરથી એવું સૂચિત થાય છે કે હિમાલયના આ વિસ્તારમાં કોઈ જાતિના માનવો તિબત્ત થઈ આવ્યા હોય અને મલારી ગામ ગઢવાલ-તિબત્ત સરહદ ઉપર આવેલું છે. આ વિસ્તારમાં માનવજીવન ઈશુની સાતમી સદી પછી અસ્તિત્વમાં હતું એવી માન્યતા આ હાડપિંજરની શોધથી નિર્મૂળ થાય છે. કુમાઉં પ્રદેશના સરના-બસેડી વિભાગમાંથી પાષાણયુગનાં થોડાંક હાડપિંજરો પણ હાથવગાં થયાં છે.

પાષાણયુગથી ૧૪મી સદીની માનવવસાહત વિશે પ્રકાશ

મધ્ય પ્રદેશના મહાસમુંદ જિલ્લામાં મહાનદીના કાંઠેથી ગઈ સદીના છેલ્લા વર્ષના મધ્યમાં વિખ્યાત પુરાવસ્તુકીય સ્થળેથી પાષાણયુગથી આરંભી અલાઉદ્દીન ખલજીના સમય સુધી(૧૪મી સદી)ના

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

માનવવસાહતના અવશેષો હાથ લાગ્યા છે. રાયપુરથી પૂર્વોત્તર પંચાસી કિલોમીટરના અંતરે આવેલા સિરપુર સ્થળેથી પ્રાગૈતિહાસિક માનવે (આશરે બે લાખ વર્ષ પૂર્વકાલીન) ઉપયોગેલાં પાષાણ-ઓજારો શોધી કાઢવામાં આવ્યાં છે. આ જ સ્થળેથી જિતલ નામક દ્વિભાષી સિક્કાઓ પણ હાથ લાગ્યા છે જે અલાઉદ્દીન ખલજીએ (૧૨૯૬ થી ૧૩૧૬) પડાવ્યા હતા. આ બહુમૂલ્ય અને અલભ્ય એવા અવશેષો એવા સ્થળેથી ઉપલબ્ધ થયા છે જ્યાંથી અગાઉ વિશાળ બૌદ્ધ વિહાર (ભિક્ષુણીઓના નિવાસસ્થાન સહિત) અને સુંદર શિવાલય શોધાયાં હતાં. આ બંને ધર્માલયોની ઇમારતોના પાયાના પથ્થરો કાળા શિષ્ટના અને ઉપરનું બાંધકામ ઈંટેરી હોવાનું જણાયું છે. આ બધા પૂર્વકાલીન અવશેષો સમકાલીન સંસ્કૃતિની સાહેદી પૂરે છે. પથ્થરનાં હથિયારો વિહારના નીચલા સ્તરથી એક મીટરની ઊંચાઈએથી પ્રાપ્ત થયા છે, જ્યારે સિક્કાઓ જમીનના ઉપલા સ્તર ઉપરથી મળી આવ્યા છે.

સિક્કાઓની સંપ્રાપ્તિ ચોક્કસ સમયનો નિર્દેશ કરે છે; કેમ કે તે દ્વિભાષી છે અને અલાઉદ્દીન ખલજીનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કરે છે. આથી પ્રસ્તુત સ્થળ ચૌદમી સદી સુધી માનવવસાહતથી ધમધમતું હતું. માનવવસવાટની આ ઉત્તર સીમા છે. તો પાષાણ ઓજારો લીલુડી ધરતીના સ્તરથી એક મીટર નીચેના કંકરસ્તરમાંથી હાથ લાગ્યાં છે જેનો સમય આશરે બે લાખ વર્ષ પૂર્વેનો અંકાય છે. આથી માનવવસવાટની આ પૂર્વસીમા છે.

ભારતીય પુરાવસ્તુ સર્વેક્ષણ સંસ્થાના સ્થાનિક કાર્યાલયના ડૉ. એમ. ઇલ્યાસ કુદુસી અને ડૉ. જી. એસ. ખ્વાજાએ આ સિક્કાઓ ઉપરનું લખાણ આ મુજબ ઉકેલ્યું છે : સુલતાન-ઉલ-અઝમ-અલ્લાઉદુન્ય-વાદ-દીન એક તરફ છે; તો સિક્કાની બીજી બાજુ વર્તુલની બહાર શ્રી સુલતાન અલાઉદ્દીન અને અંદર મોહમ્મદ શાહ વંચાય છે. સંસ્કૃત વર્ણ શ્રી-નો નિર્દેશ અહીં ધ્યાનાર્હ બને છે.

અહીં એ નોંધપાત્ર બને છે કે અકબરના ચાંદીના એક પ્રકારના સિક્કાના અગ્રભાગમાં જમણી તરફ મુખવાળા ધનુષધારી રામની ઊભી પ્રતિમા અને તેમના ડાબા હાથે સીતાની ઊભી આકૃતિ કોતરેલી છે. જહાઁગીરના કેટલાક સિક્કાના પૃષ્ઠ ભાગમાં સૂર્યનું ચિહ્ન પ્રાપ્ત થાય છે. મહમૂદ ઘોરીએ એના સોનાના એક પ્રકારના સિક્કાના અગ્રભાગે બેઠેલાં લક્ષ્મીજીની આકૃતિ કોતરાવી હતી. એના દેહલીવાલ પ્રકારના સિક્કા ઉપર નંદીની આકૃતિ પણ જોવા મળે છે.

આથી પ્રત્યય થાય છે કે મુસ્લિમ સુલતાનો અને પાદશાહોમાંના ઘણા, વિજિત પ્રદેશના, રીતરિવાજોને શક્યતઃ સન્માનવાનો પ્રયાસ કરતા હતા ત્યારે તેમને ઇસ્લામી કાનૂન અંતરાયરૂપ બનતા ન હતા.

સિરપુર ખાતે થયેલા પુરાવસ્તુકીય ઉત્ખનને એક મહત્ત્વની પણ રસપ્રદ અને ભૌગોલિક હકીકત આપણી પ્રત્યક્ષ કરી છે અને તે છે વિનાશક ભૂકંપનો પહેલ પ્રથમ પુરાવસ્તુકીય પુરાવો; જે વડે આઠમી સદીના અંતમાં થયેલા ભૂકંપથી વેરાયેલા વિનાશની હકીકતો આપણને સંપડાવી આપી છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ઉત્ખનનીય પુરાવાઓએ દર્શાવ્યું છે કે મહાનદીના પશ્ચિમ વિભાગમાં ભૂકંપનું ઉદ્ભવકેન્દ્ર હતું. આ ઉત્ખનનથી હાથ પામેલા બે ઐતિહાસિક સ્મારકોની પૂર્વીય દીવાલો ભૂકંપને કારણે જમીનદોસ્ત થઈ હોવાની સાબિતી પ્રાપ્ત થઈ છે. ભૂકંપની ભયાનકતાની ચાડી ખાય છે વિશાળ પ્રસ્તરખંડમાં પડેલી પહોળી તિરાડો.

બૌદ્ધાલય અને શિવાલયની ઇમારતો વિભિન્ન સમયે બંધાઈ હોવા છતાંય એક જ વૈજ્ઞાનિક પદ્ધતિનો વિનિયોગ એના નિર્માણમાં થયો હતો અને તે એ કે બંનેનું બાંધકામ પૂર્વ તરફ ૨૩ ડિગ્રીના ફરકનું હતું. આ બંને આલયોની દીવાલો ઉત્તર-દક્ષિણ બંધાવાને સ્થાને પૂર્વોત્તર અને દક્ષિણ-પશ્ચિમે હતી. અહીંની ભૂગોળનો અભ્યાસ કરવાથી આ દીવાલોના ૨૩ ડિગ્રી ફરકનું (deviationનું) કારણ એ છે કે અહીંના વિસ્તારનું સ્થાનવર્ણન (ટોપોગ્રાફી) સૂચિત કરે છે કે મહાનદીનો કેન્દ્રીય પ્રવાહ દક્ષિણ-પશ્ચિમથી ઉત્તર-પૂર્વનો છે તેથી. આથી તત્કાલીન સ્થપતિઓએ નદીના પ્રવાહને ભવનનિર્માણમાં ધ્યાનમાં લીધો હોય અને thus the underlying fault to escape the fury of quakes and waves.

આ વિસ્તારમાંથી પહેલી વખત બૌદ્ધવિહાર સાથે ભિક્ષુણીઓ માટેનાં નિવાસખંડોનું અસ્તિત્વ હાથવગું થયું છે. બૌદ્ધવિહાર ત્રણ ગર્ભગૃહયુક્ત હતું. મધ્યના ગર્ભગૃહમાં દોઢ મીટરની એક શિલાનિર્મિત બૌદ્ધપ્રતિમા પદ્માસનસ્થ છે અને ભૂમિસ્પર્શ મુદ્રામાં છે. શેષ બે ગર્ભગૃહો સંભવતઃ અનુકાલીન જણાય છે, જે મુખ્ય ગર્ભગૃહની પૂર્વે અને પશ્ચિમે આવેલાં છે; અને તે બંનેમાં બોધિસત્ત્વોની પ્રતિમાઓ છે. આ ગર્ભગૃહમાંથી સંપ્રાપ્ત ૩૨ સે.મી. લાંબો અને ૩૦ સેં.મી. વ્યાસ ધરાવતો એક વિશાળ લોહઘંટ રસપ્રદ શોધ કહી શકાય. ગર્ભગૃહમાંની છતમાંથી હાથ લાગેલો હૂક આ લોહઘંટને લટકાવવાના હેતુસર હોય. અહીંથી શોધાયેલો આ ઘંટ બૌદ્ધવિહારમાંથી હાથ લાગેલો સહુ પ્રથમ ઘંટ છે.

ભિક્ષુણીઓ માટેના આવાસ, સોળ સ્તંભોયુક્ત મંડપથી કેન્દ્રમાં નિર્માણ પામેલા છે અને તેને ફરતે દક્ષિણ, પશ્ચિમ અને ઉત્તરમાં ખંડોની હાર આવેલી છે. ૨-૪૦ મીટર લાંબી અને ૨-૦૦ મીટર પહોળી એવી કુલ ૧૨ ઓરડીઓ શોધી શકાઈ છે. ભિક્ષુણીઓના ઉપયોગાર્થે બંધાયેલી ટાંકી પણ શોધાઈ છે.

આ વિહારનું વધુ એક આકર્ષણ છે એની કિલ્લેબંધી. શિષ્ટ શિલાખંડોથી નિર્માણ પામેલો આ કિલ્લો ૨॥ મીટર જાડો અને ૨૫૦ × ૨૨૦ મીટરની દીવાલથી રક્ષિત છે.

વિહારની દક્ષિણ-પૂર્વ તરફ શિવાલય આવેલું છે. આ શિવાલયમાં મંડપ, અર્ધમંડપ અને ગર્ભગૃહનો સમાવેશ થાય છે. આ શિવાલયમાં યોનિપીઠ શિષ્ટ પાષાણનું છે અને તેમાં ૧.૨૦ મીટર ઊંચું શ્યામ ગ્રેનાઈટમાંથી ઘડેલું શિવલિંગ છે. નટરાજની આકૃતિ, શિવનું મસ્તક, મહિષાસુરમર્દિની અને

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ભાલા અને તીરનાં લોહનાં માથાં આ શિવાલય-સંકુલમાંથી હાથ લાગ્યાં છે.

આ બંને ઇમારતોમાંથી મોટા જથ્થામાં માટીનાં નીલલોહિત વાસણો પણ હાથ લાગ્યાં છે. બૌદ્ધવિહારના પાયાના પથ્થરો ઉપર પાલિમાં કેટલાક અક્ષરો ઉત્કીર્ણ છે જે કડિયાની ઓળખ સંપડાવી આપે છે.

ફેરોની કબર અને ગ્રીક-રોમીય ચિરશબોની શોધ

ઇજિપ્તના પિરામીડો, સુરક્ષિત શબો (mummies) અને સ્ફિન્ક્સ (માનવપશુયુક્ત પ્રાણી) વિશ્વવિખ્યાત છે અને જગતનો વૈભવી સાંસ્કૃતિક વારસો છે. ઇજિપ્તનો પૂર્વકાલીન સંસ્કૃતિ-ઇતિહાસ જગતના સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસનું એક અનેરું અને અદકેરું આભૂષણ છે. આવા પુરાવસ્તુકીય ખજાનારૂપ ઇજિપ્તમાંથી ત્યાંના પુરાવિદોએ એપ્રિલ બે હજારમાં Pharaonic શાસકની કબર અને સૌથી વધુ ગ્રીકરોમીય સુરક્ષિત શબો શોધી કાઢ્યાં છે.

ગિઝા પ્લેટોના નિયામક Zahi Hawassના નેતૃત્વ હેઠળ વીસ સભ્યોની પુરાવિદ્ટુકડીએ શક્તિશાળી પણ રહસ્યમયી ફારોહાસમ શાસક Eyuf ની કબર ઉમરાવોના કબ્રસ્તાનસંકુલમાંથી (જેની શોધ ૧૯૩૦ના દાયકામાં કેરોથી દક્ષિણ પશ્ચિમમાં ૪૦૦ કિ.મી.ના અંતરે સ્થિત Bahriya રણદ્વીપમાંના Bawiti સ્થળેથી) શોધી કાઢવામાં આવી છે. Bahriyah નો મેયર Eyuf ફારોહ Apris (ઈ. પૂ. ૫૯૮ થી ૫૭૦)ના શાસન દરમ્યાન ૨૬મા વંશનો હતો; અને તેણે રણદ્વીપમાં એપ્રિસ નામક દેવાલય બંધાવ્યું હતું. અગાઉ Eyuf ની કબર શોધવાના ઘણા નિષ્ફળ પ્રયાસો થયા હતા. ૧૯૩૦ના દાયકામાં ઇજિપ્તી પુરાવિદ Ahmed Fakhry એ ઉમરાવોનું કબરસંકુલ શોધ્યું હતું પણ તેય Eyuf ની કબરનું સ્થાન શોધી શક્યા ન હતા. ફખ્રીની કબરસંકુલની શોધના એક દાયકા બાદ Eyuf ની સંભવિત કબરના સ્થાન ઉપર ગ્રામજનોએ મકાનો બનાવ્યાં હતાં. પરન્તુ એપ્રિલ ૨૦૦૦માં હવાસને તેની કબર શોધવામાં સફળતા પ્રાપ્ત થઈ. દશ મીટર ઊંડી Eyuf ની આ કબરને કારણે પ્રાંતીય મેયર વિશેના રહસ્યને પ્રગટ કરવામાં સરળતા રહેશે. આ સંભવિત રહસ્ય એ છે કે Gad Khensu Eyuf બિન્ધાસ્ત રીતે પોતાના જીવન દરમ્યાન રાજાઓની જેમ પોતાને અભિવ્યક્ત કરતો હતો.

Eyuf ની કબરથી દશ કિલોમીટરના અંતરેથી હવાસને ૧૦૨ મમીઓ સાત કબરોમાંથી હાથવગી થઈ છે. આ મમીઓ છ ચોરસ કિલોમીટરના વિસ્તારમાંથી મળી છે અને જે ગ્રીક-રોમીય સમયના છેવટના ભાગની જણાય છે. ખડકમાંથી કંડારેલી ગુફાઓમાંથી પ્રાપ્ત સુરક્ષિત શબો હજીય રંગીન દેખાવ સંપડાવે છે. આમાંનું એક સ્ત્રી-શબના પેટમાં બાળક-શબ સુરક્ષિત છે તો બીજા શબનું મહોરું સૂચિત કરે છે લોકો પૂર્વકાલીન ઇજિપ્તી દેવોને અર્ઘ્ય અર્પણ કરે છે. શબોને સુરક્ષિત રાખવાની પદ્ધતિ ઉપરથી તેમનો સમયનિર્દેશ સૂચવી શકાયો છે. Eyuf ની પાષાણશબપેટી ૧૨ ટનની છે અને તેના ઉપર શૈલઉત્કીર્ણ ચિત્રો શોભે છે અને Eyuf નું મેયર તરીકેનું પાર્શ્વચિત્ર પણ કંડારેલું છે. છેલ્લા સર્વેક્ષણ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

મુજબ આ વિસ્તારમાં આશરે દશ હજાર મમીઓ દટાયેલા હોવાનું સૂચવાય છે.

લિમધાનો હજીરો અને તેના ખજાના વિશેની માનવવૃત્તિ

માનવવૃત્તિને કોણ પામી શક્યું છે ? માનવમનને પારખવાનું કાર્ય આકાશકુસુમવત્ ગણાયું છે. આપત્તિમાંથી પણ ધનપ્રાપ્તિની મનુષ્યચેષ્ટાનું તાજેતરનું ઉદાહરણ છે ગુજરાતે અનુભવેલો ભૂકંપ. સૌજન્ય ૨૬-૧-૨૦૦૧. આ અંતિમ ઉદાહરણ નથી તેમ પહેલ પ્રથમ પણ નથી. ખાસ તો સાંસ્કૃતિક વૈભવના વારસાનો ચૌર્ય અને વિક્રય કરીને ધનપ્રાપ્તિની માનવમુરાદ, અન્યત્ર તો ખબર નથી પણ, આપણા દેશમાં એક રાષ્ટ્રીય લક્ષણ છે એમ કહીએ તો ખોટું નથી અને કરુણાજન્ય અને ચિંતાપ્રેરક બાબત તો એ છે કે ક્યાંક ક્યાંક રક્ષક જ (અહીં અભિપ્રેત છે ક્યૂરેટર-વસ્તુપાલ) ભક્ષક બનીને વારસાનો વિનાશ કરે છે, ત્યારે નિરક્ષર અને વારસાવૈભવની ઉપયોગિતાથી અજાણ (?) લોકોની તો વાત જ શી કરવી ?

છેલ્લા બે'ક દાયકાથી આવી એક પ્રવૃત્તિ આપણા રાજ્ય ગુજરાતમાં ચાલી રહી છે અને ન તો રાજ્ય સરકાર કે ન તો ભારતીય પુરાવસ્તુ સર્વેક્ષણ સંસ્થા આ પ્રવૃત્તિને રોકવા સક્રિય છે.

દાહોદ જિલ્લામાં રાયણિયા ગામમાં 'લીમધા હજીરા'થી સ્થાનિક લોકોમાં જાણીતી એક મસ્જિદ છે. સંભવતઃ ૧૪૯૯માં નિર્માણ પામેલી આ મસ્જિદ કહેવાય છે કે એક મુસ્લિમ સૂબા લિમ્બાખાને બંધાવેલી હતી. મંદિરને ધરાશયી બનાવીને કહેવાય છે કે આ મસ્જિદની રચના થઈ હતી. ત્યારે રાયણિયા સમૃદ્ધ ગામ હતું. દાહોદથી દિલ્હી જતી વેળા સૂબાઓ રાયણિયામાં આરામ ફરમાવતા હતા. જો કે આ વિશેનાં દફતરો-દસ્તાવેજો ઉપલબ્ધ નથી અને મસ્જિદનો ઇતિહાસ તો રહસ્યથી આવૃત્ત છે.

પરન્તુ આ મસ્જિદની નીચે ખજાનો દટાયેલો છે એવી લોકવાયકાથી છેલ્લાં ૨૭ વર્ષથી ગામલોકો રાત્રિ દરમ્યાન સુવર્ણ સિક્કાની સંપ્રાપ્તિ માટે મસ્જિદની અંદર ખાડા ખોદીને નિષ્ફળ પ્રયાસો કરતા રહ્યા છે. કેટલાકે મસ્જિદની જાડી દીવાલોમાં બાકોરાં પાડ્યાં છે. અત્રતત્ર વિખરાયેલી ઈંટેરીકામની તોડફોડ કરી છે. ઉપરાઉપરી બે દાયકા લાંબી નિષ્ફળતા છતાં ગામલોકોને આશા છે કે ક્યારેક તો ખજાનો હાથવગો થશે જ. ખાસ તો સ્વપ્નમાં થયેલી પ્રેરણાથી પણ ધનપ્રાપ્તિ અર્થે મસ્જિદમાં તોડફોડ થાય છે. મસ્જિદની દીવાલો અને ભોંયતળિયાનું સૂક્ષ્માવલોકન સૂચિત કરે છે કે ખજાનો શોધવા મિષે અહીં કેટકેટલા પ્રયાસો થયા હતા. આ પ્રયત્નોના સિલસિલા પરત્વેની વાર્તા એવી છે કે એક વૃદ્ધગ્રામજનને એક વખત આ મસ્જિદમાંથી સુવર્ણસિક્કાઓનો ખજાનો હાથ લાગ્યો હતો. અને તેથી સ્વપ્નસાકાર-ઇચ્છુકોના નસીબ શિકારીઓના પ્રયત્નો અવિરત થતા રહે છે.

સવાલ તો છે સાંસ્કૃતિક વિરાસતસમી આ પંદરમી સદીની મસ્જિદનું કોઈ રણીધણી નથી. નથી મુસ્લિમ સંસ્થાઓ કશું કરતી, નથી શિક્ષણસંસ્થાઓ આ પરત્વે જાગ્રત.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

જલીય પુરાવસ્તુવિદ્યા — એક આવશ્યકતા

ઇતિહાસ અને સંસ્કૃતિના નિરૂપણમાં પુરાવસ્તુકીય ઉત્ખનનથી અને સ્થળતપાસથી પ્રાપ્ત સામગ્રી વધુ વિશ્વસનીય અને શ્રદ્ધેય પુરવાર થઈ છે; કેમ કે સંપ્રાપ્ત અવશેષો તત્કાલીન સમાજે જેનો વિનિયોગ અને ઉપયોગ કર્યો હતો તે જ ખંડિત કે અખંડિત કે અવશેષ સ્વરૂપે આપણને હાથવગા થાય છે.

આમ તો, પુરાવસ્તુવિદ્યા એક નીવડેલું વિજ્ઞાન છે; જે એકાંગી નથી, પણ બહુઅંગી છે અને જેના વિકાસમાં અને અન્વેષણમાં બહુમુખી પ્રતિભા ધરાવતા વિવિધ વિષયના વિજ્ઞાનીઓની અનિવાર્ય આવશ્યકતા હોય છે. મુખ્ય જવાબદારી ઇતિહાસ અને સંસ્કૃતિના પ્રખર અધ્યેતાઓની હોય છે. તેમની સહાયમાં, ભૂગોળવિદ, વનસ્પતિવિદ, અભિલેખવિદ, કલાવિદ, રસાયણવિદ, પુરારક્ષણવિદ, નકશા-આલેખનવિદ ઇત્યાદિ નિષ્ણાતો હોય છે.

પુરાવસ્તુવિદ્યાનાં વિવિધ અંગો છે : સ્થલીય પુરાવસ્તુવિદ્યા, જલીય પુરાવસ્તુવિદ્યા, નિસ્તાર પુરાવસ્તુવિદ્યા, હવાઈ પુરાવસ્તુવિદ્યા, ઐતિહાસિક પુરાવસ્તુવિદ્યા વગેરે.

ભારતમાં ગોવામાં પણજીમાં 'નેશનલ ઇન્સ્ટિટ્યૂટ ઑવ ઓશનોગ્રાફી' સંસ્થા ઘણાં વર્ષોથી કાર્યરત છે. આ સંસ્થાનો એક વિભાગ 'મરાઈન આર્કિયોલૉજી' (સમુદ્રીય પુરાવસ્તુવિદ્યા) કે 'અન્ડરવૉટર આર્કિયોલૉજી' (અધોજળ પુરાવસ્તુવિદ્યા) નામનો છે, જે મારફતે જળમાં સુરક્ષિત પુરાવશેષોની શોધ થતી રહી છે. આ વિભાગ મારફતે ગુજરાતમાં પશ્ચિમી દરિયાકાંઠા નજીક દ્વારકા પાસે ડૂબેલી દ્વારિકાના અવશેષો ગઈ સદીના છેલ્લા ચરણ દરમ્યાન શોધવાના સફળ પ્રયાસો થયેલા તેનાથી આપણે અભિજ્ઞ છીએ.

અત્યાર સુધી દિલ્હી સ્થિત 'ભારતીય પુરાવસ્તુ સર્વેક્ષણ' સંસ્થા અને તેની પ્રાદેશિક શાખાઓ કેવળ જમીન અંતર્ગત પુરાવસ્તુઓનાં ઉત્ખનન કરતાં હતાં. જલાંતર્ગત પુરાવસ્તુઓની શોધ એના હસ્તક ન હતી. પણ અઢી દાયકાના પુરુષાર્થી પ્રયાસો પછી હવે આ સંસ્થા મરજીવાનું કાર્ય હાથ ધરવા સજ્જ થઈ છે. આ સંસ્થામાં 'અધોજળ પુરાવસ્તુવિદ્યા વિભાગ' એક કરોડના બજેટથી ફેબ્રુઆરી ૨૦૦૧ થી અસ્તિત્વમાં આવ્યો છે. આ વિભાગના ઉપક્રમે દરિયાકાંઠાના જલીય વિસ્તારોમાં સુરક્ષિત ટાપુઓ, વહાણો અને અન્ય ખજાનાઓની શોધના કાર્યક્રમ હાથ ધરાશે. હાલ તુરત મુંબઈના દરિયાકાંઠા નજીક સમુદ્રમાં આવેલા 'એલિફન્ટાની ગુફાઓ'થી ઓળખાતા ઐતિહાસિક સ્થળ પાસે દરિયામાં ડૂબેલા ટાપુ વિશે, લક્ષદ્વીપ પાસેના બંગરામ ટાપુ નજીક વહાણના ભંગર વિશે અને પૂર્વીય સમુદ્રકાંઠે મહાબલ્લીપુરમ પાસે જલસમાધિસ્થ મંદિરો વિશેની શોધ કરવાનો ઉપક્રમ હાથ ધરાયો છે.

અઢારમી સદીમાં ભારતીય દરિયાકાંઠા પાસે આશરે ૨૬૦૦ વહાણો ડૂબી ગયાં હોવાની માન્યતા છે. આશરે પાંચસો જેટલાં મોટાં વહાણોના ભંગાર હાથ લાગે એવું ભા. પુ. સ. સંસ્થા માને

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

છે. મે ૨૦૦૧માં હાથ ધરાનાર 'વહાણખોજ' સંકલ્પમાંનું વહાણ અઢારમી સદીનું યુરોપીય વહાણ હોવાનું જણાય છે. વહાણનો ધ્વજ હજી હાથ લાગ્યો નથી પણ પ્રાથમિક સર્વેક્ષણ દરમ્યાન પક્વમૃત્તિકાની પ્રતિમાઓ અને તામ્રવાસણો હાથ લાગ્યાં છે. એલિફન્ટાની ગુફાઓ પાસેના દરિયામાંના વહાણનાં ભંગાર રોમીય હોવાનું સૂચવાય છે કેમ કે અહીંથી રોમીય ઍમ્ફોરા શોધી શકાયા છે. દસ્તાવેજો એવું સૂચિત કરે છે કે અહીં 'શ્રીપુરી' નામનો સમૃદ્ધ ટાપુ હતો. રોમીય વહાણ મૌર્યકાલીન હોવાનું કહેવાય છે.

પાષાણયુગમાં મસ્તિષ્કની શસ્ત્રક્રિયા

પાષાણયુગીન માનવ અણઘડ હતો, અસંસ્કૃત હતો, નિરક્ષર હતો એવી આપણી સામાન્ય માન્યતા છે. પરન્તુ લોથલના ઉત્ખનનથી પ્રાપ્ત અવશેષોએ પહેલપ્રથમ આપણને આ યુગનો માનવી વાઢકાપની ક્રિયાથી અભિજ્ઞ હતો તે બાબત હાથવગી કરી આપી. અહીંથી પ્રાપ્ત નવદશ વર્ષના બાળકની ખોપરી trephination નો અજોડ નમૂનો હોવાનું સૂચિત થાય છે. ત્યારે એટલે આજથી સાડા ચાર હજાર વર્ષ પૂર્વે બાળકો ફેફરુંના રોગનો ભોગ બનતાં હશે અને તત્સંબંધી શસ્ત્રક્રિયાનો આ દાખલો સંભવતઃ વિશ્વનો પૂર્વકાલીનતમ હોવાનું સૂચિત થાય છે. (લોથલ ઍન્ડ ધ ઇન્ડસ સિવિલિઝેશન, ૧૯૭૩, પૃ. ૧૪૯-૫૦). અર્થાત્ લોથલના લોકો શલ્યતંત્રથી (સર્જરીથી) જ્ઞાત હતા.

પરન્તુ અરબી દ્વીપકલ્પના યાયાવર વસાહતીઓ આજથી સાત હજાર વર્ષ પૂર્વે શલ્યતંત્રથી જ્ઞાત હોવાની બાબત જર્મન પુરાવિદોની ટુકડીએ શોધી કાઢી છે. વિખ્યાત માનવશાસ્ત્રી Henrike Kiesewettesએ પ્રેસ કૉન્ફરન્સમાં ૧૪-૪-૨૦૦૧ના રોજ આ માહિતી પ્રજાપ્રત્યક્ષ કરી. એણીના કહેવા મુજબ શસ્ત્રક્રિયાનાં સાધનો ત્યારે અસ્તિત્વમાં ન હતાં. પરન્તુ તીક્ષ્ણધારી પાષાણની મદદથી ખોપરી ખોલવામાં આવતી હતી. જર્મન પુરાવિદોની ટુકડીને ઈસ્વી પૂર્વે ૫૦૦૦ થી ૪૨૦૦ના સમયગાળાની એક ખોપરી હાથ લાગી છે જેના આધારે મસ્તિષ્કની શસ્ત્રક્રિયા જેવી અત્યંત નાજુક પ્રક્રિયાથી આ માનવો અભિજ્ઞ હોવાનું સૂચવાય છે.

પૂર્વીય ઍરેબિયાની પૂર્વકાલીનતમ ખ્યાત Jebel Al Bahis ના કબ્રસ્તાનમાંથી પાષાણયુગના અંતિમ તબક્કાનો સમય દર્શાવતી આ ખોપરી શોધી કઢાઈ છે. આ સ્થળ હવે શારજહ એમિરાટની હકૂમત હેઠળ છે. ખોપરીની જમણી બાજુ ઉપર કાણું પાડીને ઓપરેશન કરાયું હોવાનું જણાય છે, જે જ્ઞાત સાધનો મુજબ વિશ્વનું પૂર્વકાલીન મહાન ઑપરેશન હતું. ખોપરીમાં પડેલા કાણાના અધ્યયનથી પુરવાર થાય છે કે બહુ બુદ્ધિપૂર્વક તેમ કરાયું હતું અને તે દર્દી બે વર્ષ જીવ્યા હોવાનું હાડકાંના વિકાસ ઉપરથી સૂચિત થાય છે. બેભાન કરવા સારું વનસ્પતિય સંવેદનાદવા વપરાઈ હોવાનું જણાય છે. વધુ અન્વેષણ હજી અપેક્ષિત છે.

મહાભારતની તાડપત્ર હસ્તપ્રત જપાનમાંથી હાથ લાગી

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ઇતિહાસ સતત વિકસતી પ્રક્રિયા છે, કેમ કે તે મિષેનાં સાધનો વારનવાર હાથવગાં થતાં રહે છે, શોધતાં રહે છે. આથી ઇતિહાસનાં પરિમાણોનાં પરિણામો સતત બદલાતાં રહે છે. આમ ઇતિહાસની પ્રક્રિયા જીવંત છે.

તાજેતરમાં ઊડિયા (ઉત્કલી) ભાષામાં રચિત અને તાડપત્ર ઉપર ઉત્કીર્ણ મહાભારતની હસ્તપ્રત જપાનના બે પ્રાધ્યાપકોને જપાનના એક મંદિરમાંથી હાથ લાગી : Kyoto વિશ્વવિદ્યાલયના Hojun Nagasaki અને Nobuyuki Haswara જ્યારે આ હસ્તપ્રત અન્વયે ભુવનેશ્વર દોડી આવ્યા ત્યારે આ માહિતી સંપ્રાપ્ત થઈ. Kyoto વિશ્વવિદ્યાલયની પાસેના એક પુરાણા મંદિરમાંથી ૧૬મી સદીની આ હસ્તપ્રત આ બે પ્રાધ્યાપકોને ત્રણ વર્ષ ઉપર હાથ લાગી હતી એવું ભુવનેશ્વરની ઉત્કલ યુનિવર્સિટીના ઊડિયા ભાષા વિભાગના વડા પ્રાધ્યાપક એસ. એન. દાસનું માનવું છે. આ તાડપત્રીય હસ્તપ્રતનું નામ છે 'સરલા મહાભારત', કેમ કે તેનાં રચયિતા સરલા દાસ છે અને તે એમણે ૧૪મી સદીમાં લખી હતી. Dandibrutta લિપિમાં અને ઊડિયા ભાષામાં લખાયેલી આ હસ્તપ્રત ચારસો વર્ષથી તે મંદિરમાં હોવા છતાં કોઈને ખ્યાલ ના આવ્યો કે આ શું છે અને અહીં તે ક્યાંથી આવી છે ? પરન્તુ પ્રા. હોજુન નાગાસકી બૌદ્ધધર્મના અભ્યાસી હતા, બિહારમાં અધ્યયન કર્યું હતું અને ઊડિયા ભાષા ઉપર કામ કરેલું. તેમણે આ બાબતે વિશેષ રુચિ દાખવી અને વિશ્વવિદ્યાલયના વિષયનિષ્ણાતોની મદદથી તે 'સરલા મહાભારત' છે એવી જાણકારી મળી. અલબત્ત આ હસ્તપ્રત સંપૂર્ણ નથી; અને તેનું પુનર્લેખન બીજા લેખકે ૧૫મી સદીમાં કર્યું હોવાનું જણાય છે. બંને જપાની પ્રોફેસરો જપાન આખું ઘૂમી વળ્યા. આ હસ્તપ્રત વિશેની માહિતી મેળવવા અને ઊડિયા અન્વેષક શોભારાણી દાસની સહાયથી તે મહાભારતની હસ્તપ્રત હોવાનું જાહેર થયું.

■

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

"CĀMUNḌĪ" OF HARṢACARITA OF BĀṆA
A CRITICAL REVIEW[1]

Dr. SUDARSHAN KUMAR SHARMA[2]

Bāṇa in his Harṣacarita while dilating upon the caution of Skanda Gupta made to Harṣavardhana against his all-confiding disposition, refers to an accidental happening against Puṣkara the king of Cāmuṇḍī whose life was sipped by the spying soldiers of the army of the king of Campa.[3] This happening historical event as it does striks, needs a detailed examination as to who king proper the Lord of Campā was and it also needs the identity to be proved of "Cāmuṇḍī" a place, a capital or a country proper whose king / one named Puṣkara was fond as he was of hunting Rhinoceroses who normally have their abundance in the country of Kāmarūpa / Prāgjyotiṣa, modern Assam. A review of the history of Aṅga and Kāmarūpa along with the place proper Cāmuṇḍī shall have to be taken up to arrive at the identity proper of the terms quoted above.

E. B. Cowell and F. W. Thomas[4] in their English Translation of Harṣacarita translate the lines as under :-

"The life of the chase-loving Puṣkara King of Cāmuṇḍī was sipped while he was extirpating rhinoceroses, by the lord of Campā's soldiers ensconced in a grave of tall stemmed reeds".

Sūryanārāyana Chaudharī in his Hindi translation says (English version given below).

"The king of Cāmuṇḍī Puṣkara, was very fond of hunting. At the time he was killing rhinoceroses, that very moment, the soldiers ambushed within the forest of reeds of lofty stalks, brought about the end of his life."[5]

Jagannātha Pāṭhaka says :-

"The soldiers of the king of Campā sitting having ambushed within the

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

forests of reeds having tall stalks put an end to the life of the Lord of Cāmuṇḍī named Puṣkara who was engaged in killing Rhinoceroses." R. D. Karmarkar in his "Bāṇa"[7] says

	NAME	RESULT
(19)	Puṣkara (Lord of City Cāmuṇḍī) addicted to hunting	Was killed in the Nala forest by the army of the king of Campā.

Jīvānanda Vidyā Sāgara edition tīkā says[8]

"Uddaṇḍeti Uddaṇḍāni Udgatanalāni naḍvaleṣu naḍabhuyiṣṭhadeśeṣu yāni nala vanāni --- teṣu nilīnāḥ sugūdhaṃ sthitāḥ Campeti Campā-dhipasya tadākhyā-nagarī pateḥ camūṣu senāsu caranti bhramanti tiṣṭhantīti yāvat tathoktāḥ bhaṭāḥ vīrāḥ campādhipa sainikāḥ ityarthaḥ mṛgayāsaktasya ākheṭavyasaninaḥ gaṇḍakān- "gaṇḍāra" iti vaṅga bhāṣayā prasiddhān khaḍginaḥ mathnatab vyāpādayataḥ ityarthaḥ Cāmuṇḍī pateḥ - Cāmuṇḍī nāma nagarī tasya patiḥ īśvaraḥ tasya puṣkarasya tadākhyasya rājñaḥ prāṇān jīvanaṃ ācemuḥ bhakṣayāmāsuḥ" Śaṅkara's saṅketākhyā tīkā[9] only gives a saṅketa i.e. an indication.

"saṇḍakāḥ khaḍgādyāḥ Prāṇinaḥ Cāmuṇḍīti nagarī nāma ācemurabhakṣayan" P. V. Kane[10] in his Notes Says :-

Caṇḍakāḥ - A Rhinoceros. Ūddaṇḍaṃ-High stemmed, naḍvalaṃ abounding in reeds. Nalavana-Forest of reeds. Campā was the capital of Aṅga or North Bengal Camūṃ Carantīti Carāḥ Bhaṭāḥ Cāmuṇḍī seems to have been the name of city.

Dilīpa Kumāra Kāñjīlāl in his article — "Ancient Indian Geography in Bāṇabhaṭṭa" has quoted this incident at Foot Note No. 100 but has not explained its historical value.

He has only quoted Campā as a city, on the Bhāgīrathī four miles to the west of Bhāgalapura and as one of great six cities of the time of Buddha. He quotes Mahāparinirvāṇa Sūtra mentioning Campā as one of the great cities of the time.[12] Dr. Yugal Kishore Mishra[13] in his article "AṄGA : ITS NAME AND EXTENT" has illustrated the point that the kingdom of Aṅga comprised the modern districts of Bhāgalapura and Monghyr and extended northwards upto Kosi river and included western portions of the district pūrṇia. It also included some parts of modern Santhal Parganā of Bihar. Quoting Śāntiparva of Mahābhārata he says :- Aṅga had also extended its supremacy over Magadha. He also quotes a king

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Brahmadatta of Aṅga having defeated Magadha and conquered Rājagriha.[14] Mahābhārata Śāntiparva XXIX refers to one Bṛhadratha as the king of Aṅga[15a] Aṅgasya Yajamānasya tadā Viṣṇupade girau"[16] — Likewise indicates the area of Magadha having a Visnupadagiri distinct from one referred to in the Mahrauli Iron pillar inscription of Candra (Candragupta Vikramāditya of Gupta regime). Kālidāsa in his Raghuvaṁśa VI 27-30[17] refers to Aṅganātha coming as a suitor for Indumatī, having his elephants trained by the Professors of elephantine science but does not name him to allow the critic to trace out the name of the king who occupied the throne of Campā in the Gupta period. S. A. Sabnis[18] in his Kālidāsa, his style and his times, and Dr. Bhagavat Śaraṇa Upādhāya[19] in his "Kālidāsa Kā Bhārata", Dr. V. V. Mirashi[20] in his Kālidāsa, Dr. Dimbeśvara Sharma[21] in his "An interpretative study of Kālidāsa and Vāgīśvara Vidyā-laṅkāra[22] have all ignored the point of identification of Aṅgarāja and Aṅganātha of Kālidāsa.

Bāṇa has definitely alluded to an incident having happened during the time of turmoils and that certainly seems to be one detailed by Daṇḍī in his Daśakumāra-carita wherein he has centred his activity of political events around the welfare and security of Aṅgarāja Siṁha Vermā for whose safeguard he has concentrated the achievements of Rājavāhana son of King of Magadha along with the other princes namely Apahāra Varmā, Upahār Verma, Mitra Gupta, Arthaapāla, Viśruta, Puṣpabhava, Pramatī and Somadatta who symbolises the participants of the intercecine struggle going on in the post Gupta epoch having Magadha-Malava conflict for regainment of the supremacy. Daṇḍī ultimately solves the riddle by ensuring the supremacy of Magadha in collaboration with Aṅgarāja Siṁha Varmā having demolished the invidious moves of the forces of Mālava Kings who did not have a sacred intention though an intention to usurp what they were not capable of because of their unrighteous tendencies. Hence we shall have to concentrate on Siṁha Varmā as Aṅgādhipa of Bāṇa who happened to have the first-hand knowledge of political happening wherein Cāmuṇḍī Pati Puṣkara fond of killing Rhinoceroses was killed by the secret spies of the forces of Aṅgarāja. Puṣkara a definite name given by Bāṇa also affords us a cue to the surmise that he must have seen a king of an area where the forests infested by Rhinoceroses were not very far away so as to enable him to reach there from his own capital Cāmuṇḍī.

Daṇḍī in his Daśakumāracarita (Kathābhāge) Ucchvāsa two, mentions "aṅgeṣu gaṅgātaṭa bahiścampāyāṃ[23] clearly indicating the point that Aṅga country in his times had Campā for its Capital and the shores of Gaṅgā were

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

on the outskirts of Campā. His clear allusion "Campeśvareṇa Siṁhavarmaṇā Sahopagatya Dhanamitraḥ Praṇipapāta"[24] clearly alludes to the fact that Aṅga having capital for Campā had Siṁhavarmā for its overlord. He refers to the king of Mithilā as Prahāra Varmā[25], Kaliṅgarāja as Kardana,[26] Āndhranātha as Jaya Siṁha[27], Vidarbharāja Puṇyavarmā having son for Ananta Varmā and grandson for Bhāskarvarmā[28] hailing from Bhoja Vaṁśa Utkalapatiḥ Pracaṇḍa Varmā[29], king of Kusumapurī as Ripuñjaya[30], Suhmapati as Tuṅgadhanva[31]. Keeping in view the security and progress of Aṅga-Magadha confederacy regaining its lost prestige from the Mālavarāja Mānasāra defeated and killed, Daṇḍī has given only those kings' names who come directly into conflict in collaboration with Mālavarāja and those who combined in confederation with the Magadharāja Rājahaṁsa defeated in a second encounter by Mālavarāja having Aṅgarāja entrapped but got released by his son Rājavāhana working in communion with the nine princes who ultimately joined him in Campā[32], a fact pointedly corroborating the point that Siṁha Varmā the sovereign Lord of Aṅga was the next to kin ally of the Magadharāja to the throne of Mālava (the latter having Ujjayinī as its capital whom he ultimately in line with the other nine princes had ordered an independent role of subsidiary vassals to Rājavāhana, his son.

"ataḥ Puṣpapura rājye mānasāra rejye ca rājavāhana mabhiṣicya Avaśiṣṭāni rājyāni navebhyaḥ Kumārebhyo yathoditaṁ Sampradāya."[33] As already observed by me in my earlier papers.

"nāsikyamadhyā Paritas' Caturvarṇa Vibhūṣitā, astikā citpurī yasyāṁ aṣṭavarṇā hvayāḥ nṛpāḥ[34]" this verse of Daṇḍī should evidently refer to Campā (nāsikya madhyā purī) and not to Kāñcī as held by Jīvānanda Vidyā Sāgars[35] in his Vyākhyā because the absolute anxiety displayed by Daṇḍī in his Daśakumāra carita for the security of the life and kingdom of Siṁhavarmā Aṅgarāja with whose help Magadharāja Rājahaṅsa and his son Rājavāhana managed to create a neutral spot a nepathya where to collect ultimately after individual victories against the ailing kings whose administration had all types of corrupt practices prevailing as such earning thereby the name of Romance of Roguery to the work DKC actually an effort on the part of Daṇḍī to ensure a unified administrative unit having supremacy of paramount sovereign.

Daṇḍins allusion to "Kāmandaka" in line with Kauṭilya[36] and Bāṇa's borrowing of his first verse from Daṇḍī.[37]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

"Caturmukha Mukhāmbhoja Vanahaṅsa Vadhūrmama.
mānase ramatāṃ nityaṁ sarvaśuklā Sarasvatī"

occurring only in the Calcutta Edition but missing in Bombay edition followed by others such as P. V. Kane, Jaganātha Pāṭhaka, Sūryanārāyaṇa Chaudharī, E. B. Cowell and F. W. Thomas, and even Dr. V. S. Agravāla, prompts one to conclude the posteriority of Bāṇa to Daṇḍī who flourished in all probability after Kāmandaka and contemporaneously or before or even after Viṣṇuśarmā who wrote his Pañcatantra as a grand father of the donee of the Taṇḍīvāda grant which was issued from Piṣṭapūre of Ancient Kaliṅga (5th century A. D)[38] as held by Dr. Sarat Candra Behera in Indian Historical Quarterly Volume XXXVIII 2-3, June–Sept. 1962, pp 160-167.

The fact of handing over the kingdom of Magadha and Mālava to his son by the Magadha overlord as per Daṇḍi's assertion in Daśakumāra carita the possibility of handing over the sole monarchy of Malaveto Siṁha Varmā (originally Aṅgarāja) as an ally and subsidiary confeduate, is not an impossibility. That is why in post Gupta panegyrics of Naravarman (Mandasor Praśash) we find one Siṁha Varmā, Son of Jaya Varmā and father of Naravarmā,[39] (and in Gangadhara Lekha of Viśva Varmā[40] dated Mālava Saṁvat 480 i. e. 423 A. D.) we find Viśvavarmā as the son of Naravarmā reigning as subsidiary vassals holding supremacy in their own territories (Jaya Varma narendrasya pautre devendra Vikrame Kṣitīśe Siṁha Varman-aḥ Siṁhavikkrānt gāmini, satputre Śrīmahārāja nara Varmaṇi Pārthive" and śrīmān-abhūva naravarmma nṛpati Prakāśaḥ-tasyātmajaḥ- bhuvi Viśva-Varmmaā.

Obviously Naravarmā's time tallies with that of Candragupta II Vikramāditya of Gupta dynasty and that of Viśva Varmā with that of Kumāra Gupta I, the successor of Candra Gupta II in so far as Mehrauli Iron Pillar Inscription of Candra (Candra gupta II Vikramāditya)" is dated 413 A. D. and Bhilasad Pillar Inscription of Kumāra Gupta I is dated Gupta era 96 i. e. 415 A. D.[42] Siṅha Varmā father of Naravarmā dating his Inscription as 404 A. D., obviously comes much earlier in the reign of Candragupta II whose Sanchi Pillar Inscription is dated Gupta Era 93 i.e. 412 A. D.[43], and Udaya Giri Guptā lekha is dated 82 Gupta era i. e. 401 A. D.) and Mathurā Pillar Inscription is dated Gupta era 61 i. e. 380 A. D.[44] Daṇḍī as the acquaintance of Siṅha Varmā Aṅgarāja holding sway over Mālava, by all means becomes a contemporary of Candra Gupta II or Kumāra Gupta and even Skandagupta whose Jūnāgaḍha Inscription is dated Gupta era 136 i. e. 455 A. D.)[45]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

and Indore Inscription is dated 146 i. e. 465 A. D.,[46] Kahaum. Pillar Inscription is dated 460 A. D.[47] In any way Daṇḍī cannot be placed posterior to Bāṇa and positively he can have referred to the days of Kumārgupta Bandhu Varmā, and even Yaśo-varman-Viṣṇuvardhana (532 A.D.) being their contemporary at the most and not at all posterior to them.

Hence "CampādhipaCamū-Cara bhaṭāḥ" of Bāṇa in Harṣa Carita Ucchvāsa VI quoted above[48] can easily refer to Sinha Varmā of Daṇḍin's Daśakumāra Carita as the Aṅgarāja who might have had the chance to combat some Cāmuṇḍīpati Puṣkara whom his army-spies could have taken the opportunity to do away with while he was engaged in hunting of rhinoceroses apprehending he might have the knack to usurp Aṅgas having Campā as their Capital. Regarding the name Puṣkara referred to by Bāṇa as the king of Cāmuṇḍī we can say for certain that Bāṇa means by him a king in the annals of history quite closer to his epoch and not to one a son of Nakṣatra, a father of Antarikṣa[49] (bhavitā marudevo'tha Sunak-ṣatro, the Puṣkarars" or one among the sons of Durvākṣī and Vṛka[50]" takṣa puṣkara'śalādīn durvākṣyām Vṛkādadhe" or one among the sons of Kṛṣṇa[51] "puṣkaraḥ veda bāhuśca śruta-devaḥ Sunandanah" nor does he mean to refer to puṣkara a younger brother of Nala[52]. We even cannot think of his allusion to Bharata's son named as Puṣkara in Rāmāyaṇa[53] -Raghuvaṁśa XV. 89[54].

"Bharatsyā tmajau vīrau takṣaḥ puskala eva ca" and

"Saḥ takṣa puskalau Putrou rājadhanyastadakhyayoḥ.

abhiṣicyābhiṣekahau rāmāntikamagātpunaḥ.

Almost quite pertinently Bāṇa has referred to all the incidents or accidents happened as such in the period ranging between the time of the sixteen Mahājanapadas down to the one closely anterior to his own times. Hence we shall have to bank upon some king of an age not very distantly removed from his own times. Gupta and post-Gupta period appears to be the most reasonable period when such an accident might have happened.

"Kāśmīraḥ Puṣkarākaḥ"[55] of Viśākhadatta alleuding to Puṣkarākṣa as a king of Kāśmīra in the day of Candra Gupta Maurya and even earlier when Cāṇakya contrived to bring Candragupta Maurya by counter posing the covins of Rākṣasa can hardly have any bearing for an identity of Puskara, Cāmuṇḍīpati. Caṇḍapura, Chayenpur, five miles to the west of Bhabua in the district of Shahbad in Bihar may tentatively be taken to be the ancient Cāmuṇḍī referred

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

to by Bāṇa because the famous batte described in the Caṇḍī between Kāli and the two kings Śumbha and Niś-umbha is said to have been faught in this place. Mārkaṇḍeya Purāṇa (chapter 85 Verses 41, 42, 43, 54) refers to the scene of battle as Himācala.[56] Vāmana Purāṇa (chapter 55) places it in Vindhyācala. The name of Caṇḍa pura according to Nando Lal Dey[57] is derived from the name of one of the two brothers Caṇḍa and Muṇḍa who were the generals of the two kings.

The Caumukhi Mahādeva and Durgā in a temple at Muṇḍeśvarī are said to have been established by the other brother Muṇḍa. Muṇḍeśvarī is seven miles South west of Bhabua. The temple according to Dr. Bloch is very old, the carising being of the Gupta style. (Bloch's archaeological Report (1902). The temple bears a date which is equivalent to A. D. 635. Vāmana Purāṇa takes the two as generals of Mahiṣāsura who were killed by the goddess Bindubhāṣiṇī on the Vindhya mountain.

"Caṇḍamuṇḍī mahāsthāne daṇḍinī Parameśvarī"[58] in the postscript of Śākta pāṭhas of Dr. D. C. Sircar quoting Devi Bhāgavata VII. 385.30 L.27 refers to Caṇḍī at Mahāsthāna, identified as modern area in the Bogra district of north Bengal by Dr. D. C. Sircar himself[59] being earlier Pundravardhana, now in East Pakistan (Bangladesh since 1971). D. C. Sircar also identifies Aṅga as comprising the present Bhāgalapura-Manghyr region of East Bihar having head quarters at Campā Bhāgalpura. Karūṣa he identifies with Shāhbad region of South West Bihar[60] while commenting as the topic "The Eight elephant forests" and refers to-

"Kaliṅgāṅga rajāḥśreṣṭhāḥ prācyaś-Cedi Karūṣajāḥ"[61]

R. P. Kangle[61] corrects it to "Kaliṅgā-riga gajāḥ śreṣṭhāḥ. in his note to English translation.

I. Ganapati Śāstrī's ed. p. 117 has the reading Kaliṅgāṅga gajāḥs śreṣṭhāḥ[62]. Kaliṅgāṅga deśod-bhavās gajāḥ.

This makes us take a point in view that Caṇḍamuṇḍī could be the original name of Cāmuṇḍī taken as such by Bāṇa or may be a scribal error like so many visible in Sanskrit manuscripts.

Sandhyākaranandī in his Rāma Carita[63] the Dvayāśraya Kāvya bearing the descriptions of Sītā and Vārendrī refers to Aṅga as bowing law before Vārindrī.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

"Sukalāpāyita Kuntala ruci māvi lalāṭa Kāntimavandmadaṅgam.
adharita karṇātekṣeṇa līlā dhṛta madhya deśa tanimānamapi."

Vārendrī according to Dr. D. C. Sircar comprises of parts of North Bengal forming a portion of Gauḍa western and north western areas of Bengal the original home of Kullūka bhaṭṭa the commentator of Manu Smṛti.

Gauḍe nandana Vāsināmni Sujanāir Vandye Varendryām Kule.
Śrīmadbhaṭṭa divākarasya tanayoḥ kullūka bhaṭṭo 'bhavat.
Kāśyāmuttare vāhijahnu tanayā tīre Samaṃ Paṇḍitaiḥ
teñeyaṁ Kriyate hitāya viduṣāṃ manvartha muktāvalī".[65]

The notes to Rāma Carita III-24 add a colophon.

"Vārendrī" before which the Aṅga country remained always bent low, Aṅga, where Rāmapāla's maternal relatives Mahaṇa and others ruled always remained dominated by Vārendrī.[66]

Rāmapāla the king of Pālas in whose praise Rāmacarita has been written reigned in second half of eleventh and first quarter of 12th century A. D.[67] Mahaṇa or Mathana the maternal relative of Rāmapāla reigning at Aṅga can give us a cue to the point that in centuries fifth and sixth A. D. Sinha Varmā could have been the ruling king. And as per contention of Dr. D. C. Sircar Aṅga comprised of present Bhāgalapura Monghyr regions of East Bihar havind head quarter at Campā near Bhāgalpura and Karūṣa (Kāruśa or Karūśa) was identical with Shahbad regions of South West Bihar the identity of Cāmuṇḍī with Caṇḍamuṇḍī alias Caṇḍapura or Chayenpur five miles to the West of Bhabua, in the district of Shahbad in Bihar may be a reality having puṣkara as a subsidiary king addicted to hunting of Rhinoceroses in Assam Bihar border areas was killed by the spies of the armies of king of Campā Siṁha Varmā.

Gaṇḍiman[68] or Caṇḍimau, a village situated on the old road from Silao to Ciriyek in Bihar sub division of the Patna district at a distance of about three miles from the Giriyak police station having a number of fine Buddhist images" may be the exact identification of Cāmuṇḍī. But Caṇḍamuṇḍī appears to be a better point from the linguistic corruption point of view of Process of Hapology which is understood as such.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

NOTES

1. Paper presented to A.I.O.C. Session Forty One Jagannâtha Puri University Purī (Orissa) 752 001.

2. Retired Principal M. R. Govt. College Fazilka HIG Block 61-B-3, Sector-VI Parwanoo - 173 220.

3. Mṛgayā Saktasyaca Mathnato Gaṇḍakān Uddaṇḍa naḍvala nala nilīnāśoa Campādhipa Camū-Carabhaṭāḥ Cāmuṇḍī pateḥ ācemuḥ prāṇān puṣkarasya. Harṣa Carit VI. p. 696 LL 1-3 Calcutta edition edited by Āśutoṣa and Nitya-bodha, two sons of Bīvānanda Vidyā Sāgar along with their commentary AMALĀ IVth ed. 1939 (ONVSE) Printed at Vācaspatya Press Calcutta. P.V. Kaṇe's ed. P51 LL 7/9 Motilal Banarsi Dass Bunglow Road, Jawahar Nagar, Delhi 110007. Second edition 1965 (PVKE).

   Nirṇayasāgara Press ed. p. 199 LL 17-19 with Saṅketākhyā ṭīkā of Śaṅkara Kavi Edited by Kāśinātha Pāṇḍuraṅga Paraba 7th ed. Reedited by Nārāyaṇa Rāmācārya Kāvya tīrtha published by Satya Bhāmābai Pāṇḍuraṅga 1946 (NSPE) Jagannātha Pāṭhaka's edition p. 354 L 7-9 Chowkhamba Vidyābhavana, Vārāṇasī 221001, 1972 printed by Vidyā Vilāsa Press.

4. The Harṣacarita (HC) of Bāṇa p 194 LL 1-3 Motilal Banarsi Dass Bungalow Road Jawahar Nagar, Delhi 110007. 1961 By arrangement with Royal Asiatic Society of London published by Sundar Lal Jain and printed by Shanti Lal Jain at Jainendara Press.

5. Uchhvāsa VI p 88 LL 10-13 published by Sanskrit Bhavana Kaṭhautiyā P. O. Kājhā District Pūrṇiyā (Bihar). First ed. June 1948, Part II Uchhvāsa V-VIII printed by Sh. Apūrva Kṛṣṇa Vasu Indian Press United Banaras Branch.

6. JNPE p. 354 Hindi translation lines 8-9.

7. Karṇātaka University, Dharwar, 1964 published by Sh. S. S. Wadeyar Registrar and printed by D. V. Ambekar at Ārya Bhūṣaṇa Press 915/1 Shivāji Nagar, Poona 411004, Page 43.

8. JNVSE p. 696 commentary Para 375 L-6-15 Translation easily tallies with the ṭīkā.

9. NSPE p. 200 ṭīkā LL 2-3 JNPE p. 354. ṭīkā LL 4-5.

10. PVEK p. 162 Notes LL 21-24.

11. Indian Historical Quarterly Volume 34(2) June 1958, pp 123-138, published by Asiatic Society at 9 Pancharan Ghosh Lane, Calcutta-700009.

    Now 1 Park Street, Calcuttea–16.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

12. Ibid pp 136-137.
13. Journal of the Gaṅgānātha Jhā Kendrīya Saṁskīt Vidyāpeeṭha, edited by Dr. G. C. Tripāṭhi and Māyā Mālavīyā, pp. 1-8, Volume XXXIV July–December 1978, parts 3-4.
14. Ibid p. 8.
15. MBH Part III Gītā Press ed. edited by Ghanaśyāmadāsa Jālana 1957, p. 346. aṅgaṁ Bṛahadrathaṁ Caiva Mṛtaṁ Sṛnjaya Śuśruma.
16. Ibid.
17. Raghuvaṁśa G. R. Nandargitakar ed. Motilal Banarsi Dass, Delhi 110007, 4th ed. 1971.
18. N. M. Tripāṭhī Private Limited, Bombay 1966, p. 198, 41 printed by V. P. Bhagat Mouj Printing Bureau Khaṭauwādi, Bombay-4.
19. p. 112 Bhāratīya Jnānapīṭha Kāsī; Granthāṅka 34, published by Babu Lal Jain Phagulla. Sanmati Mudraṇālaya Durgā Kuṇḍa Road, Vārāṇasī 1957, Second ed.
20. Kālidāsa p. 140 Popular Prakashan Bombay 1969 printed by D. V. Ambekar at Ārya Bhūshaṇa Press, Pune 411002.
21. Published and printed by Dr. D. Sharma at M/S Sumudraṇ 1/A/21 Ram Lal Agrawal lane, Calcutta-50.
22. MLBD, Delhi 110007, 1963 p. 95.
23. Daśakumāra carita (DKCKB) p. 64 LL 15-16, MLBD, Delhi-110007.

    (Edited by legal heirs of the author, Fourth edition 1966, M. R. Kale's text Introduction and Notes.
24. Ibid DKCKB. I p. 64 LL 3-4 V. p. 136-137 Lib L-1 aṅgarājaḥ Siṁha Varmā. Uttarapīthikā p. 213 L-4.
25. Ibid III p. 103, LL 3.
26. Ibid VII p. 173, L-9.
27. Ibid VII L-11.
28. ibid VIII p. 187 LL 3-4 Vidarbha nāma Janapataḥ Puṇyaślokaḥ Puṇyavarmā—Anant Varmā tadāyatiḥ p. 188, LL 2-4 p. 201, LL 15-16.
29. DKC UP. p. 213, L-9.
30. DKC KB IV p. 125, L. 11.
31. DKC KB VI p. 149, L-7.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

32. muniravodat-rājan/rājavāhana pramukhāḥ Sarve'pi Kumārāḥ anokāndur-jayānśatrūn Vijitya digvijayaṁ vidhāya bhūvalayaṁ vaśīkṛtya Campāyāmekatra Sithitāḥ tavājñāpatra-mādāya tadānayanāya preṣyantāṃ śīghrameva Sevakāḥ DKC p. 214, LL 19-21.

33. Ibid p. 215, L-3-6.

34. Kāvyādarś-'aḥ III-114-p. 270 Sri Jīvānanda Vidyāsāgara bhaṭṭā cāryaviracitayā upākhyayā sahitaḥ. Printed by V. Veṅkaṭeśvara Śāstrulu and sons at their vāvilla" press, Chennapurī (Madras) Chennai.

35. Ibid, p. 270 ṭīkā line 7. "Kāñcītyarthaḥ.

36. DKC, pūrvapīṭhikā I (pp) p. 21. LL th. 15 "Kauṭilya kāmandakīyādi nītipaṭate kauśalaṃ."

37. Kāvyādarśa (KA) I-1-p1. op cit. cff 34 above and Harṣacarita of Bāṇa Jīvānanda.-Vidyāsāgare Amalā ṭīkā ed. developed by his two sons Āśusodha and Nitya-bodha Fourth ed. 1939, printed by Vācaspatya press. Introductory verse 1. p. 1 Calcutta ed.

38. Edited by Dr. Narendra Nātha Law, printed by the Calcutta Oriental Press Private limited, Panchanan Ghosh Lane, Calcutta 700009.

39-40. Mandasor Panegyric of Naravarman dated Mālava Saṁvat 461 i. e. A. D. 404 and Gaṅgadhara Inscription of Vishva Varman dated M. S. 480-423 A. D. pp. 95, 96, 97. A study of Ancient Indian Inscriptions by Dr. Vāsudeva Upādhyāya, Part-II Mūla Lekha MLBD Delhi 110007, 1961 published by Sunder Lal Jain and printed by Shanti Lal Jain at Jainendra Press LL. 4-5 verses 6-7 LL 5-6 verse 5.

41. As per S. S. Rana King Candra of Mehrauli Iron Pillar Inscription pp. 106-107, VIJ series 219 Volume VI (1968) published in 1969 MVB and Viss Punjab University Hoshiarpur 146021. HALI by Dr. Raj Bali Pāṇḍeya p. 80 CSSOV 1962, Vārāṇasī 221001.

42. A study of Ancient Indian Inscriptions by Vāsudeva Upādhyāya MLBD Delhi 110007, 1961, p. 53 part-II Mūla lekha.

43. Ibid p. 52.

44. Ibid. p. 51.

45-47. Ibid p. 63-69.

48. Op. cit off. 3 above.

49. Bhāgavata Purāṇa IX. 12–13 p. 456 Gītā Press, ed. Edited by Hanumān Prasāda Poddar Gorakhapur 1961, seventh ed.

50. Ibid p. 474 IX. 43.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

51. Ibid p. 665 X.34.

52. MBH Vana parva 59. 5-7 p. 478 CP Mūlamātram Part I edited by Ghanshyāma dāsa Jālāna 1956 : 61. 1-2 p. 480 puṣkareṇa hṛtaṁ rājaṁ-hṛtarājye nalaṁ rājan prahasan puṣkaro'bravīt 78.4.

tataḥ puṣkara-māsādya vīrasena-Suto nalaḥ p. 500. 7818 20 tatah prāvartata dyūtaṁ puṣkarasya nalasyaca. ekapāṇena vīreṇa nalene saḥ parājitaḥ. Jitvāca Puṣkaraṁ rājā Prahasanni-damabravīt. Ibid. p. 501.

53. Rāmāyaṇa, MM UK 100. 16 p. 703 GPE Gorakhpur HP. Poddar 1960.

54. Raghuvaṁśa, G. R. Nandargikar, MLBD, Delhi 110007, 1971 Fourth edition p. 489.

55. Mudrārākṣasa V. p. 173 L. 1. Dr. R. R. Deshpande Professor of Sanskrit. R. R. College Bombay published by N. K. Gandhi Popular Book Store Surat. Printed by B. P. Samaṅ and C. N. Chapekar at Modern printing press 39. Nārāyaṇa Peth, Poona 411002 and Ārya Sanskrit Press 198/17 Sadashiv Peth, Tilak Road, Poona 411002.

56. Mārkaṇḍeya Purāṇa. pp 394, edited by Manasukhrāya Mara 5. Clive Road Calcutta. 1962 Kāliketi Saṁākhyātā himācala kṛtāśrayā. dadarśa Cando mundaśca bhṛtyau śaṁ bhanisahayoh.

57. Geographic Dictionary of Ancient and Mediaeval India, p. 47 published by Oriental Books Reprint Corporation Book publishers, 54 Rani Jhansi Road, New Delhi 110005 (GDOAAMI)

58. The Śākta pīṭhas p. 107 MLBD Delhi 110007, Second Revised edition, Delhi 1973.

59. Studies in the Geography of Ancient and Mediaeval India MLBD Delhi 110007 Second edition Revised and enlarged. pp. 37n ite, 214n. 333. GDOAAMI p. 119. HGOAI p. 277 1971.

60. Ibid p. 332-333.

61. Kauṭilyamartha-Śāstram, R. P. Kangle Part-I Text. p. 35 II. 2.15 University of Bombay, 1960, Published by V. A. Chidambaran Registrar. Fort Bombay I. Part II p. 68 Note 15. 1963. First edition.

62. Kauṭilīya Marthaśāstraṁ Anantaśana Sanskṛta Granthāvaliḥ Granthāṅka 79. Prathamaḥ Samputaḥ by Mahāmahopādhyāya T-Gaṇapati Sāstrī, Curator, Sanskrit Manuscripts Library Trivandrum published under the Authority of Government of His Highness the Mahārājā of Trivandrum. printed by the Superintendent of the Govt. Press, Trivandrum 1924.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

63. P. 69 Memoirs of Asiatic Society of Bengal Volume III No. 1 p. 1-56 Edited by Mahāmahopādhyāya Hara Prasāda Śāstrī Calcutta, printed at the Baptist Mission Press and published by Asiatic Society 57 Park Street Calcutta, 1910.

64. SIGOAAMI p. 294.

65. Manusmṛti page I commentary verse 1 Niraṇaya Sāgara Press edition Bombay 1946 10th edition.

66. Rāma caritaṁ Notes p. 153.

67. History of Ancient India p. 361 by Dr. R. S. Tripathy. Second edition 1960 MLBD Delhi 100007 and Introduction to Rāmacaritaṃ of Sandhyākara nandin p. XXVIII (28)

68. Page 256 Historical Geography of Ancient India by B.C. Law under Eastern India, published by Societie Asiatique De Paris I Rue-De-Seine Paris VI France 1967. (HCOAI).

■

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

REVIEW

***A LOVER OF LIGHT AMONG LUMINARIES : DILIP KUMAR ROY* Written by : Dr. Amrita Paresh Patel, Published by : L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, Year of Publication : 2002, Page : 256, Price : Rs. 220/-**

A Lover of Light among Luminaries : Dilip Kumar Roy is Mrs. Amrita Paresh Patel's doctoral thesis published in a reworked form by L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, one of the most reputed institutions of Indian Culture, Art and Philosophy in the world.

It is a well-known fact that Dilip Roya was a versatile writer and a determined pilgrim of eternity of the twentieth century. One can discover in his works an expression of a sincere and burning quest of true spiritual knowledge, an authentic account of his enocunters with the great men of the East and the West, a sweat and poetic prose and an amazing vitality of style.

The revised version of her work comprises four parts, divided into ten chapters, with a concluding Note and Appendices attached at the end.

The first three chapters of PART I introduce Dilip Roy's life, traits of biography as it was his favorite form of literature and Roy's art of spiritual portrait painting. Her real work lies in the third chapter where she discusses how the biographies of Roy's authorship differ from the traditional types. For Roy, Amrita Patel rightly points out, all writing including biographies, is merely a means to the end of spiritual progress.

PART II, Prose - Portraltures is divided into two chapters : Fuller Portraits and sketches. The former contains the most intimate full - length portraits of Shri Aurobindo, his gurudev, Shri Krishnaprem, his follow pilgrim of eternity, Subhas Chandra Bose, his bosom friend and Indira Devi, his daughter disciple. In the next chapter, brief sketches of his contact with a few great Luminaries of his times like Romain Rolland, Bertrand Russell, Rabindranath Tagore, Mahatma Gandhi, Ramana Maharshi, Swami Ramdas etc. are evaluated.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

In Imaginative Pictures (Part III) Dilip Roy's plays, novels and poems which are fictionalized biographies, are considered.

Self - Portrayal (Part IV) is an interesting study of Pilgrims of the Stars, which is an authobiography of two spiritual aspirants, Dilip Roy and Indira Devi.

Mrs. Amrita Patel, in the due course of her research, has found that Roy met great men all over the world to benefit by their inspiration and guidance in his own spiritual pilgrimage towards eternity. He published his private records of his meetings with the great in the form of books to invite all who cared to have the same benefit. To Roy, literary art, even like his skill in music, is merely a means to the spiritual end of life, not an end in itself. Moreover, his constant love of krishna can be observed in almost all of his works. Hence, his biographies are different from traditional types. He does not present chronological events of his subject's life from birth to death. They could best be described as impressionistic accounts of the personalities written about. The Concluding Note sums up Mrs. Patel's evaluation of Roy as a biographer, authobiographer, artist and a saintly personality.

Mrs. Patel says that Dilip Roy as a literary artist has not so far been seriously considered. Here is the first systematic Study which brings out an aspect of the literary art of an eminent musician and an ardent seeker of Truth of the last generation. If is indeed a genuine contribution to existing knowledge.

ĀCĀRYA HEMACANDRA"S KĀVYĀNUŚĀSANAM, (with a Critical Introduction and Gujarati Translation) ed. T. S. NANDI, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, 2000, pp. 408. Rs. 480.

Hemacandra"s *Kāvyānuśāsana (Kāś)* is edited with a critical introduction and translation in Gujarati by Dr. T. S. Nandi. Nandi is a voluminous writer. Several works on Alaṁkāraśāstra are to his credit. He has also contributed over seventy-five research articles to various Oriental Journals of repute. These are related to Alaṁkāraśāstra. He is chiefly interested in Sanskrit Literature and Sanskrit Poetics. The present work is a new feather in his cap.

Hemacandra"s *Kāś* deals with the subject of Sanskrit Poetics in all its aspects. The late Professor R. B. Athavale had translated in Gujarati only two of its chapters — the First and the Sixth. Nandi presents here, perhaps *for the first time,* a translation in Gujarati of all the eight chapters of *Kāś* adding a comparative and comprehensive study by way of a Critical Introduction. It

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

extends over full one hundred and twenty pages and forms the very kernel of this work.

In the course of his study, he does not hesitate to criticise the modern *muni-traya* in the Alaṁkāraśāstra - 1. P. V. Kane, 2. S. K. De and 3. V. Raghavan. He also criticises the two editors, Parikh and Kulkarni of *Kāvyānuśāsana,* especially for their failure to point out Hemacandra"s indebtedness to Mahimabhaṭṭa from whose *Vyaktiviveka* he has adopted passages after passages. In fairness to Nandi it must be said that there is nothing personal in his criticism against the said scholars. To Further the cause of the study of Alaṁkāraśāstra is the sole motive behind this criticism.

Nandi"s defence of the great aesthete and literary critic Ānandavardhana and those who follow him in selecting Prakrit verses - in preference to Sanskrit ones - to illustrate various points of poetics though brief is very sound and convincing and is clothed in striking and appropriate language (see Introduction pp. 20-21). So also, his evaluation of Hemacandra as a poetician towards the end of the Introduction (p. 121) is, on the whole, fair and just.

Now about a few errors. While going through the book, we come across -

(i) a few misprints -

p. 4 नाट्यवेद विवृत्ति for विवृति;

p. 92 - hazzy for hazy;

p. 117 - अवस्कन्ध, कबन्ध for अवस्कन्ध, बन्ध;

p. 366 - मध्यादुपान्तो वा for मध्यादुपान्ततो वा.

(ii) a misstatement -

p. 20 - हालनी 1सप्तशती' जे अत्यारे अनुपलब्ध छे.

(Hāla"s *Saptaśafi,* which is not at present extant). This *Saptaśatī* also called *Gāthāsaptaśafi* is available even-today in Oriental Libraries as well as book-shops. The text of *Saptaśatī* is accompanied with translation in a modern language like Marathi.

(iii) Misinterpretation - p. 364 - The Sanskrit sentences runs - विदग्धमानिभिः क्षिप्तानीति तद्विदो भाषन्ते । The translation reads (p. 365) - (जातने) विदग्ध माननारा केटलाक वडे त्यां स्खलनो नंखाया (= जोवायां) छे एम तद्विदो कहे छे.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

The translation misses the whole point and simply misinterprets the expression 'galitakāni". Hemacandra first states that Prakrit epics *Rāvaṇavijaya, Harivijaya* and *Setubandha* are composed in a single metre (that is the Skandhaka) from the beginning to the end and then adds - the galitakas are later interpolations inserted by some who fancied themselves to be learned or wise.

The *Tippaṇam* given as Index-I (pp. 567-607) to the edition, followed by the translator, reads - गलितकानि छंदांसि ।। p. 607. Hemacandra in his *Chando"nuśāsana* deals with *galitaka* metres in Ch. IV, pp. 142-149.

Incidentally, it may be mentioned here that Nandi"s critical and expert eye has not noticed the serious mistake committed by the two editors. The *Vilāsa Alaṁkāra* has been already defined (and illustrated) earlier (*sūtra*-37). So there was no question of defining *Vilāsa* again (at *sūtra*-45). In fact, the sentence given as *sūtra*-45 forms an integral part of the passage that immediately follows. This passage brings out the distinction between *Vilāsa* defined at *sūtra*-37 and *Lalita* defined at *sūtra*-44 and illustrated by citing v. 735 (that precedes immediately before this integrated passage which distinguishes between the two Alaṁkāras). This apart, in a massive work covering over four hundred pages the few errors pointed out above hardly detract from the merit of this excellent work. Dr. Tapasvi Nandi deserves hearty congratulations for this excellent work. It would be only appropriate if the L. D. or some other Research Institute persuaded him to translate in Gujarati Hemacandra"s *svopajnā* commentary *Viveka* as a companion to this volume.

V. M. Kulkarni

***AMRITA : THE COLLECTED PAPERS CONTRIBUTED BY PROFESSOR A. M. GHATAGE*, published by J. B. Shah, Shreshthi Kasturbhai Lalbhai Smarak Nidhi, Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre, Ahmedabad, 2000 pp. 520. Rs. 600.**

Dr. A. M. Ghatage, a pre-eminent and senior indologist of India, has won international fame by his outstanding work in the field of Prakrit Languages and Prakrit Literature, Sanskrit Language and Grammar, Linguistics and Lexicography. This volume *Amirita*, (significantly, it happens to be the first name of Dr. Ghatage), is a collection of forty papers including Key-note Address for a seminar on Lexicography, Address as President to the Section of Indian Linguistics, General Address as President to the Session of All-India Oriental Conference.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Introduction to a Comprehensive and Critical Dictionary of Prakrit Languages, and to Dictionary of Sanskrit on Historical Principles. His other Papers falling under various groups were published from time to time in various research journals, during the long span of six decades and a half. Most of these papers had remained scattered in various research journals and other academic publications. All these writings are collected together in this large volume.

Some of the papers, on account of the very nature of the subject matter, make rather tough reading, whereas some others, pleasant reading. Each and every paper is important and contributes to knowledge. In a brief review like the present one, it is, however, not possible to do justice to the many merits of Dr. Ghatage's work. We shall therefore content ourselves with drawing attention of readers only to a few of them.

From amongst the eight papers dealing with Prakrit Languages, in the opening one Dr. Ghatage shows that to preserve the syllabic quantily of a word is basic tendency of Prakrit Languages and observes that it is probably the strongest proof in favour of regarding the Prakrit languages as having a natural origin (p. 9).

From among the 13 papers on Prakrit literature, the one dealing with 'Māhārāṣṭrī Language and Literature" (pp. 95-148) is perhaps the best and most important. He convincingly refutes Ghosh's view that Sauraseni was really the Prakrit par-excellence (and not Māhārāṣṭrī as held by Dandin). He describes at length the 'linguistic nature of Māhārāṣṭrī', discusses, among other things, the problem of the "Home of Māhārāṣṭrī", "The Origin and Development" of this language, the relation between 'Māhārāṣṭrī' and 'Marathi' and finally presents a detailed and critical account of "Māhārāṣṭrī Literature'. His critical remarks on "Maharastri Verses in Alaṅkāra Works" are worth quoting. "All such stray verses quoted in the Alankara works produce a strong impression that they are essentially the poetry of the populance with all its frankness and rough good common sense, lack of courtesy, pomp and delicacy. They lack the usual formal phrases and expressions which are so prominent in the Sanskrit literature and a kind of naturalness imparts them a peculiar charm and simplicity." (p. 138).

From amongst the ten papers on "Sanskrit Language" attention may be drawn to "Some Etymologies In Manusmrti". In this paper, Ghatage discusses etymologies of seven words : 1. Nārāyaṇa, 2. Oṁ, 3. Atithi, 4. Māṁsa, 5. Vṛṣala 6. Jāyā, and 7. Putra. This discussion is interesting and illuminating, whichhe

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

concludes in these words - 'Whenever the material in Sanskrit language was insufficient to arrive at the correct source of the word, the Indian etymologists have simply satisfied their desire for derivation in a fanciful manner with obviously wrong explanations. But when the language afforded them the slightest help as in the case of 'atithi' and 'jāyā', they have rightly hit upon the real source of the word." (p. 322).

From amongst the nine papers on 'Linguistics and Lexicography' the two comprehensive introductions - 1. 'Dictionary of Sanskrit on Historical Principles' and 2. 'A Comprehensive and Critical Dictionary of the Prakrit Languages' are highly important and deserve to be read in full. In passing, however, attention of readers may be drawn to Dr. Ghatage's discussion about the misplaced criticism of some Western scholars - Tr. Bloch. Pischel. Niti Dolci, Alsdorf and others - against Hemacandra's statement (*Siddhahema-Sabdanusasana*, Ch. VIII. i. 209 : (रुदिते दिना ण्णः...रूण्णं ॥) अत्र केचिद् ऋत्वादिषु इत्यारब्धवन्तः स तु शौरसेनीमागधीविषय एव दृश्यते इति नोच्यते ।)

"The scholars (mentioned above) have blamed Hemacandra quite unnecessarily by saying that he has copied his passage from somewhere and without understanding it." Dr. Ghatage concludes his discussion with these words : '*Instead of blaming him (Hemacandra) on the count of copying without understanding, we must admire his skill in following a far more systematic and rigorous procedure in this case.*" (italics ours) - pp. 496-498.

Most of Dr. Ghatage's papers, articles, introductions, etc. were scattered in various research journals and other academic publications, indeed not always easy to lay hands on, spread as they also are over long decades of his scholarly endeavours, Prof. M. A. Dhaky and Dr. J. B. Shah, Director, the Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre, Ahmedabad, persuaded Dr. Ghatage to bring them out in a collection and have now brought them out in the present volume.

We warmly congratulate both the author and the publishers for making these valuable papers availables to scholars as reference work for further research on the topics presented in this valuable volume. The printing is pleasing to the eye, and get-up attractive.

V. M. Kulkarni

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

MAKARANDA, (Madhukar Anant Mehendale Festschrift), Editors M. A. DHAKY, J. B. SHAH, Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre, Ahmedabad, 2000, pages VIII + 270; Rs. 600.

This felicitation volume dedicated to Prof. (Dr.) M. A. Mehendale, the distinguished and internationally renowned scholar is a collection of twenty-five erudite essays in Sanskrit, Prakrit and Avestan studies written in Sanskrit, English and Gujarati. Twenty-five scholars, most of whom know him personally and intimately for many years, have contributed learned papers to this volume. The first essaly by P. D. Nawathe studies 'Kampa pronunciation in स्था'नां न ये रा : *RV* 10.78.4." *Kampa,* which means tremor, is a peculiar kirid of pronunciation that frequently occurs in the traditional recitation of the *Ṛgveda.* The second essay deals with the 'Emendation to the text of the Maitrāyanī Saṁhitā" by T. N. Dharmadhikari. The *Maitrāyaṇī Saṁhitā* no longer figures in the oral tradition and is limited to a few manuscripts only. However this text has been critically edited and brought out by Schroeder in Leipzig in 1881-1886 and later by Satavalekar in Aundha (Maharashtra) in 1942. Similies abound in literature and the *Brāhmaṇas* are no exception. While the similies in the *Aitareya* and *Taittirīya Brāhmaṇas* have been studied before, the third essay in this volume, 'On some Similies in the *Jaiminīya Brāhmaṇa" by* Madhavi Kolhatkar is a pioneering work. Hanns-Peter Schmidt looks into the description of animal sacrifice in the *Śatapatha-Brāhmana* in his essay 'How to Kill a Sacrificial Victim". 'Vārāha Śrautasūtra, A further textual study" is a well researched essay by C. G. Kashikar who came across parts of the *Vārāha Śrautasūtra* in the middle of an old manuscript of Maitrāyaṇīya Sūtra text which he retrieved quite by chance. G. U. Thite"s 'Vedisms in Daivarāta"s Chandodarśana" is most interesting. Daivarāta was a modern ṛṣi, to whom 448 mantras are supposed to have been revealed. A collection of hymns thus revealed to him is called *Chandodarśana.*

S. J. Noel Sheth in 'The Justification of Krsṇa"s Annihilation of his own Clan" looks into an episode that occurs in the *Mausala Parvan* (Book 16) of the *Mahābhārata* where the Yādavas are decimated, Kṛṣṇa and Balarāma leave this world and the city of Dvārakā is submerged by the ocean. 'A note on Śabara"s India" by Shripad Bhat is thought-provoking. Śabara was a *Bhāṣyakāra* whose work, Śābarabhāsya formed the basis for all later *Mīmāṁsā* works. This essay

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

highlights the geographical, social and cultural facts as reflected in his work. 'An Earlier Reference to Śālāturīya (Pāṇini)" is an incisive essay by M. A. Dhaky where he conclusively proves that George Cardona, one of the front ranking authorities on Pāṇini and Pāṇini and Pāṇinian literature was right in assigning 500 BCE as the probable date for this great grammarian. Anna Radicchi discusses the authorship of the various parts of the *Kāśikāvṛtti* by Jayāditya and Vāmana respectively in her article 'Vivakṣā in Kāśikāvṛtti : Jayāditya and Vāmana". Sanskrit is the only language that has a large number of finite and nonperiphrastic desideratives (*sannantas*).

V. P. Bhatta studies the 'Meaning of the Accusative in Desiderative" using clear examples, 'Semantic Randomness and the Comparative Method" by Henry M. Hoenigswald is highly scholarly treatise on double articulation and narrow phonological and wide-ranging morphemic structure. Ludo Rocher"s essay 'The Aurasa Son" studies the different kinds of sons recognized by ancient ṛṣis. 'Sāra, A-sāra, Saṁ-sāra, Saṁ-sāra" by Minoru Hara is one of the most readable essays in this volume. The word *sāra* seems to vary in accordance with the nature of contexts in which it occurs with the prefixes *a* and *sam*. Ānandavardhana was a great poet of both Sanskrit and Prakrit and had first-hand knowledge of the poetic process. His research work *Dhvanyāloka* is the topic of the essay by C. Panduranga Bhatta entitled 'Ānadavardhana"s Contribution to Research Methodology". The relation between man and Nature has always been a part of Indian tradition and 'Ecological Awareness in Indian Tradition (specially as reflected in Sanskrit Literature)" is a very readable essay by Leela Arjunwadkar. She examines the relation between man and Nature, and her conclusions are : The ancient Indian attitude as reflected in Sanskrit literature has never been anthropocentric and relation between man and Nature has always been that of love, harmony and peaceful interdependence.

'Vyāsa"s Leftovers : Food imagery in Indian Literature" is a well-written article by Vidyut Aklujkar where the most valuable theoretical and conceptual contributions of South Asia to the study of food are discussed. She presents the treatment of left-over food in life and literature. She covers topics such as purity and pollution, clannish acceptance and rejection, Bhakti or worship and its ritual practices. In her discussion on 'originality and plagiarism", however, she leaves

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

out altogether any reference to the two outstanding literary critics Ānandavardhana and Rājaśekhara. Indian materialism is discussed in Krishna S. Arjunwadkar"s 'The Ressurection of Cārvāka". He critically examines Debiprasad Chattopadhaya"s work, *Lokāyata* : A study in Ancient Indian Materialism, and A. H. Salunkhe"s three studies : *Cārvākadarśana* rather in aggressive and provocative language and combative spirit. He says that these studies are the outcome of a motivated research : Chattopadhaya is interested in establishing roots of Materialism in ancient Indian thought while Salunkhe sees in Cārvāka an ancient champion of anti-Brahmanism and anti-Vedism.

'Valāhassajātaka and Telapattajātaka" by Siegfried Lienhard evokes the legend of the merchant Simhala. We come across many such fairy tales in the Buddhist and Jaina literature. Such fairy tales of mariners can easily find place in the voyage literature of the world. 'Notes on Avestic Asha 'Truth" " by Helmut Humbach looks into the numerous phrases in the Avesta that have parallels in the *Ṛgveda*. Avesta is the sister language of Sanskrit and with careful observance of certain phonetic laws, entire stanzas may be converted from one language to another. N. M. Kansara"s 'Avestan Eschatology" is a lucid essay that deals with concepts of death and after-life in Zarathustra"s teachings.

B. V. Shetti"s essay, 'Manuscript Collection in the Asiatic Society of Bombay" is the most informative of all the essays. After a brief history of the Society he goes on to present the Society"s most extraordinary manuscript collection lovingly introducing each of the masterpieces like Dante Alghieri"s *Divina Commedia* of the mid fourteenth century or the illustrated *Shāhnāmāh* by Firdausi. The list of the rare manuscripts given at the end of the article will be extremely useful to scholars. Hukum Chand Patyal"s 'Concept of Śiṣṭācāra" discusses the concept of *śiṣṭācāra* (practice or conduct of the *śiṣṭas* or learned or virtuous persons) concludes the English section of this volume. The other section includes articles in Sanskrit by V. B. Bhagvat and in Gujarati by Jitendra Shah.

The articles are well researched and presented. However, there are some typographical errors, which should have been corrected. The entire volume is neatly organized and printing is pleasing to the eye. We heartily welcome this publication and congratulate the authorities of the Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre for bringing out this publication.

V. M. Kulkarni, Vidya Vencatesan

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

The Hāthīgumphā Inscription of Khāravela and The Bhabru Edict of Aśoka by Shashi Kant,

D. K. Printworld (P) Ltd. Sri Kunj, F-52 Bali Nagar, New Delhi - 110 015, P.P. 24 + 168 Rs. 295

Ever since its discovery in AD 1825, Khāravela's Hāthīgumphā Inscription has had a fascinating course. It is not a royal panegyric merely; it is an epitome of history, specially of the so-called dark period-unveiling, as it does, the political and cultural conditions that prevailed in India during the three centuries before Christ's birth. And yet more significantly, it is the only hitherto-known document to tell the saga of its heroic author : the first historical king from India's eastern coast to lead extensive campaigns in different directions. But for this inscription, Mahāmeghavāhana Khāravela could never have been resurrected from oblivion.

Likewise personal in character is Aśoka's Bhabru Edict, considered as the earliest written record of Buddhist scripture and monastic organisation. For the history of Buddhism, this little document is as important as the Khāravela's Hāthīgumphā Inscription is for that of Jainism.

Shashi Kant's study examines afresh these inscriptions : not just for their thematic similarity, but essentially for their crucial historicity. Going into their tenor and context, it is the first ever decipherment/interpretation of the two rare documents, with the whole Jaina and Buddhist traditions in the background. The author demolishes myths, addresses controversies and, these besides, offers convincing theories that are authenticated by recent archaeological findings.

Acclaimed and favourably reviewed in India and elsewhere alike, this epigraphic study is now in its second, enlarged edition-including a whole new section on the genesis of the Prākṛt languages and the ancient Indian scripts. Together with the original epigraphs, their romanised transliteration and English translation, it holds out immense appeal to the scholars of ancient Indian history, epigraphy, archaeology, and Buddhist-and-Jaina studies.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Sāvitrī Śatakam : Dr. Jaydev Jani,

(With the auto-commentary in Sanskrit of Sāvitrī Latikakhya), Published by Savitri Prakashan Samati, Baroda, Price Rs. 150/-, Page : 105

Famous episode of Sāvitrī is narrated in Sāvitrī Śatak written by Jaydev Jani. As the name indicates, this episode is woven or knit in 101 metrical verses. Auto-commentary is composed on it in Sanskrit language. 30 pages in English in the beginning represent the story of Sāvitrī, its history and comparative information of the tale.

Second part of the book comprises original text in Sanskrit, its commentary and the third part of the book contains original verses in Roman script and criticism in English language. Thus, the entire book is very useful to the students of Sanskrit language and to the reader of the episode. Nowadays very few books are published in Sanskrit language. At this juncture the author's efforts for giving us this book are really praiseworthy and commendable.

Bhagavatīcūrṇī — edited by Rupendra Kumar Pagariya, L. D. Institute of Indology, L. D. Series 130, Ahmedabad-9, 2002 price Rs. 135.00, page 120.

One of the brilliant publications of the Prakrit language in the beginning of the twenty first century is the *Bhagavatīcūrṇī* of Sthavirācārya edited by Pt. Rupendra Kumar Pagariya. This Cūrṇī of the *Bhagavatīsūtra* is a rare one and its publication has enriched the Jaina Agama literature on the one hand, and the Prakrit literature on the other. Pt. Rupendra Kumar Pagariya is an able editor and has edited many Prakrit texts from original manuscripts. The Prakrit text is reliable and the Prakrit language presented here gives in many ways the true picture of the language. The language of the text is very near to Māhārāṣṭrī, although the change of *k* to *g* lends us to believe that it is Ardhamāgadhī. The retension of intervocalic in words like *kajjati, sambhavati, ogahati* etc. shows that the Prakrit language does not seem to be archaic. As the edition is a good one, I recommend the text to every lover of Prakrit.

Satya Ranjan Banerjee

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Mūlaśuddhi-prakaraṇa (in 2 volumes) - edited by Ācārya Dharma Dhurandharasūri and Pt. Amrtalal Mohanlal Bhojak, Sardabahen Cimanbhai Educational Research Centre, Ahmedabad-380 004, 2002, price Vol. I. Rs. 250.00; Vol. II. Rs. 250.00.

The *Mūlaśuddhi-prakaraṇa* of Pradyumna Sūri written in the eleventh century is a jain religious text in Prakrit. The text contains many religious tales and narratives and from that point of view it is a type of *Kathākoṣa.* This edition of the text is superb and it is nicely printed with a good quality of paper. Both the editors deserve special thanks for this edition. The Prakrit language is faithfully represented for which the editors are to be congratulated. The commentary is interspersed with numerous ślokas written in Prakrit and Sanskrit. These ślokas are sometimes collected from different literature, such as, Sanskrit Kāvyas and dramas. All these ślokas from different Sanskrit and Prakrit literature will show how the jains were Catholic-minded in selecting ślokas.

Abhidhā by Tapasvi Nandi, L. D. Institute of Indology, L. D. Series 131, Ahmedabad-380 009, 2002, Price Rs. 120.00

The *Abhidhā,* a treatise of 76 pages of quarto size, is a remarkable contributions to the field of literary criticism, particularly to the category of meaning. This monograph contains the lectures delivered by Professor Nandi at the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad. In this treatise, the author has discussed Abhidhā from rhetorical point of view. The treatment of the subject is historical. It transpires from the preface of the writer that this is a small portion of his bigger project on "Thought-currents in Indian Literary Criticism". We all hope that when the whole work is published it will be a great contribution to the history of Sanskrit Alāṁkāra literature. In the words of the author, "Abhidhā .... is the power of word yielding the expressed or conventional sense." The view is upheld by Ānandavardhana, Abhinavagupta and Mammaṭa and subsequently followed by Hemacandra, Vidyādhara, Viśvanātha, Appayadikṣita and Jagannātha. The analysis of the subject is remarkable and proves the critical acumen of the author. I am sure that the readers will be much benefited by reading this monograph.

Satya Ranjan Banerjee

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Sambodhi (Vol. XXIV, 2001) - edited by J. B. Shah, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad-380 009, 2001, Price Rs. 150/-, Page 160.

This is a trilingual Journal in Enlish, Hindi and Gujarati. It is published by the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad. The Journal has a quality of its own. In this number, some papers are worth mentioning; these are *Tātparva in Bhoja* by T. S. Nandi, the *Lalitavistara-ṭīkā of Haribhadrācārya* by K. A. Shah and the *Gaṇḍassa Kahāṇayaṁ* edited by J. B. Shah. The *Gaṇḍassa Kahāṇava* is for the first time edited from a single manuscript. K. R. Candra's article on the different readings of Agama texts is worth reading and he has collected lots interesting passages from Jaina Agama texts. Although some of his readings might by disputed, on the whole the paper is interesting. The quality of paper and printing is very good and the Journal is worth consulting for research purpose.

Satya Ranjan Banerjee

HISTORY OF JAINISM With Special Reference of Mathura *by* V. K. Sharma, Bibliography; Index; 25 cm, 2002, xx, 280 p.; 21 col. & b/w Plates,, ISBN 81-246-0195-X Price Rs. 850/-

As one of the world's major religions, founded on the spiritual principles of *ahiṁsa* (non-violence), truth, and righteous conduct, Jainism has today 2,600 years of a splendid living tradition — with a well-defined worldview, metaphysics and code of ethics. A leading scholar, V. K. Sharma here presents an altogether fresh, pan-Indian historical survey of this great religion, spelling out its beginnings, antiquity, doctrines, *tīrthaṁkaras,* country-wide spread and, among other aspects, its contribution to India's culture and art heritage — in all its varied manifestations.

In the latter part of the book, the author comes to focus upon Jainism in the specific contexts of Mathurā — one of India's ancient cities, which not only is venerated as the legendary birthplace of Lord Kṛṣṇa, but is also famed as an eminent centre of Brahmaṇical, Buddhist and Jaina art. Thus shows Dr. Sharma how this principal Vaiṣṇava centre today had been a stronghold of Jainism: from second century BC to about eleventh century AD; how it has contributed to Jaina canon, literature and iconography; and how in Mathurā is traceable the centuries-long, unbroken history of Jaina plastic art.

Setting out a panoramic view of Jaina architecture, sculptural art, and socio-religious life over the ages, specially in the sacred city of Mathurā, this study is based on wide-ranging authoritative sources and supplemented by a number of highly representatives illustrations.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ડૉ. રમણલાલ ધનેશ્વર પાઠક : "શ્રી અરવિંદનાં સંસ્કૃત તથા સંસ્કૃત વિષયક લખાણો;" (હરિૐ આશ્રમ પ્રેરિત શ્રી અરવિંદ વ્યાખ્યાનમાળા-૧૩); પ્રકાશક : સરદાર પટેલ યુનિવર્સિટી, વલ્લભવિદ્યાનગર-૩૮૮૧૨૦; પૃ. ૬+૭૬, ઑગસ્ટ ૨૦૦૧; કિંમત રૂા. ૫૬-૦૦

ડૉ. રમણલાલ પાઠક વડોદરા સ્થિત 'મહારાજાસયાજિરાવ વિશ્વવિદ્યાલય'ના હિન્દી વિભાગના નિવૃત્ત અધ્યક્ષ છે; તે શ્રી અરવિંદના બહુમુખી સાહિત્યના અધ્યેતા છે, એટલું જ નહિ, પરંતુ તે શ્રી અરવિંદના ઉપાસક અને સાધક છે એ સુવિદિત છે. શ્રી અરવિંદે વડોદરામાં કેટલાક સમય માટે ગાયકવાડી રાજ્યની સેવા દરમ્યાન નિવાસ કર્યો હતો; તેથી તેમનો વડોદરા સાથેનો સંબંધ વડોદરાના ઇતિહાસમાં અને તેમની જીવનગાથામાં સુવર્ણ અક્ષરે લખાયેલો છે. ડૉ. પાઠક વડોદરા નિવાસી છે અને એક સમયના વડોદરાવાસી અને વિશ્વવિખ્યાત યોગી શ્રી અરવિંદ વિશે આ પુસ્તિકા લખાય તેમાં સોનામાં સુગંધ મળ્યા જેવું થાય છે; તેથી ડૉ. પાઠક અભિનંદનને પાત્ર બને છે.

શ્રી અરવિંદ ઉપર અને તેમના સાહિત્ય ઉપર ઘણું ઘણું લખાયું છે; તેમણે પણ પુષ્કળ લખ્યું છે; તેમના કેટલાક ગ્રંથોનું ગુજરાતી ભાષાંતર થયું છે; પરંતુ અનુવાદ નહિ થયેલા ગ્રંથોનું ભાષાંતર ગુજરાતીમાં આગામી કાળમાં થશે, એ આશા અત્રે અસ્થાને ગણાશે નહિ. "સંસ્કૃત ભાષામાં તેમનાં મૌલિક લખાણો અને વેદ, ઉપનિષદ વગેરે આકરગ્રંથોનાં તેમણે કરેલાં ભાષ્યો અને વિવેચનો તથા કાલિદાસ, ભર્તૃહરિ જેવા કવિઓની કાવ્ય, નાટક જેવી ઉત્કૃષ્ટ રચનાઓના કરેલા અનુવાદો વગેરે વિશેનો પરિચય એક સાથે સૌ પ્રથમ વાર પ્રસ્તુત પુસ્તક દ્વારા થઈ રહ્યો છે," (આમુખ). આ પુસ્તિકામાં શ્રી અરવિંદના "અજ્ઞાત એવા યોગીજીવનના મૂળભૂત આંતરતત્ત્વોનો પરિચય પણ પ્રસ્તુત કરવામાં આવ્યો છે." (આમુખ) "ગુજરાતે ગૌરવ લેવા જેવું છે કે શ્રી અરવિંદના સંસ્કૃત સાહિત્યના અધ્યેતા, અનુવાદક, ભાષ્યકાર, સર્જક વગેરે વિભિન્ન પાસાંઓનું ખેડાણ વડોદરા જેવી સંસ્કૃત નગરીમાં થયું છે." (નિવેદનમ્).

આ ગ્રંથના પ્રસ્તુત વિષયોની ચર્ચા અને રજૂઆત નીચે જણાવેલ ૧+૧૦(=૧૧) પ્રકરણોમાં સુંદર રીતે અને વિશદતાથી કરવામાં આવી છે :-

૧. પ્રાસ્તાવિક; **પ્રકરણ-૧** સંસ્કૃત અને શ્રી અરવિંદ રચનાકાળ નિર્ણય;

પ્રકરણ-૨ : પૂર્વાર્ધ :-સંસ્કૃતનાં લખાણો : મૌલિક કૃતિઓનો પરિચય : (૧) કાવ્ય "ભવાની ભારતી", "વિદુલા" વગેરે. (દુર્ગાસ્તોત્ર); **પ્રકરણ-૩ :** મૌલિક કૃતિઓનો પરિચય (૨) ગદ્ય; "અરવિન્દોપનિષત્", "સમચતુષ્ટય" અને તાંત્રિક "સિદ્ધિપ્રકરણમ્"; **પ્રકરણ-૪ :** ઉત્તરાર્ધ; સંસ્કૃતવિષયક લખાણો : અનુવાદોનો પરિચય : (૧) મહાભારત, રામાયણ અને નીતિશતક અને ગીતા; **પ્રકરણ-૫ :** અનુવાદોનો પરિચય (૨) : કાલિદાસની કૃતિઓ-કાવ્યો અને નાટકો; **પ્રકરણ-**

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

૬ કૈવલ્યોપનિષદ્ અને અન્ય ઉપનિષદો; **પ્રકરણ-૭ :** ગીતા અને વેદ; **પ્રકરણ-૮ :** પ્રકીર્ણ લખાણો; **પ્રકરણ-૯ :** ઉપસંહાર; **પ્રકરણ-૧૦** શ્રી અરવિંદના હસ્તાક્ષરોનો નમૂનો.

ઉપર્યુક્ત દરેક વિષયની રજૂઆત, ચર્ચા અને આલોચના વિશદ, સુંદર અને મધુર છે. શ્રી અરવિંદની રચનાઓ અને લેખો વિશે જાણવા મળે છે કે કેટલીક રચનાઓ / લેખો એક જ સ્થળે / એક જ સમયે લખાયાં નથી. કેટલીક રચનાઓ / લેખો સ્થળાન્તર સાથે અને સમયના વહેણ સાથે પૂરાં થયાં છે. અધૂરી રહેલી રચનાઓની કાં તો પુનર્નિર્મિતિ થઈ છે, તો કેટલીક રચનાઓનું પુનરીક્ષણ અને સંસ્કરણ થયું છે. આ સમય અને પ્રક્રિયા દરમ્યાન તે કૃતિઓમાં વિશેષ વિશદતા અને ગહનતા આવેલી જોવા મળે છે; આ બધા ફેરફારો પછી તે કૃતિઓ પ્રકાશિત થયેલી છે.'' આ પ્રક્રિયાના સંદર્ભમાં, ઉદાહરણ તરીકે ઋગ્વેદ ૧-૧ : ''અગ્નિસૂક્ત''ના ભાષાન્તરોનો ઉલ્લેખ કરી શકાય. આ સૂક્તનું ભાષાન્તર'' જુદા જુદા અભિગમોથી વારે વારે'' લખાયું છે. (પૃ. ૫૩). આવી રચનાઓમાં શ્રી અરવિંદની પ્રગતિશીલ વિચારધારા અને સાધનાનાં દર્શન થાય, તો તે સ્વાભાવિક છે. ઉપર્યુક્ત ''અગ્નિસૂક્તો''નાં ભાષાંતરો ઉપર ડૉ. પાઠકે વડોદરા મુકામે ઈ.સ. ૧૯૯૮માં મળેલ ''અખિલ ભારતીય પરિષદ''ના ૩૯મા અધિવેશનમાં ''વેદવિભાગ'' માં લેખ રજૂ કર્યો હતો. (સારાંશ માટે દ્રષ્ટવ્ય : "Sri Aurobindo on the Rgveda I- A Glimpse", Summaries of Papers : 39th IOC, Vadodara, 13-15 October, 1998, edited by R. I. Nanavati and others; pp. 12-13).

ડૉ. પાઠકે પ્રકરણ ૨ અને ૩માં મૌલિક કૃતિઓનો સુંદર અને સોદાહરણ પરિચય અને ચર્ચા રજૂ કર્યાં છે. વિવિધ કૃતિઓ ક્યારે, ક્યાં રચાઈ, પુનઃ તેનું સંસ્કરણ થયું છે કે નહિ અને પ્રકાશન ક્યારે થયું તેની વિગતવાર માહિતી આપી છે. આ માહિતી આપવામાં તેમનો અરવિંદ પ્રત્યેનો અગાધ પ્રેમ અને સંશોધનમાં અમુક અભિગમ સપરિશ્રમ દેખાઈ આવે છે; તેઓ સાથે સાથે પોતાનો તે અંગે અભિપ્રાય પણ આપે છે, તે વિશેષ નોંધપાત્ર અને પ્રશંસાપાત્ર છે. મૌલિક કૃતિઓની ચર્ચાના સંદર્ભમાં भवानी भारती (श्री अरविंद सोसायटी पांडिचेरी द्वारा પ્રકાશિત, દ્વિતીય આવૃત્તિ ૧૯૯૨; આ પ્રકાશન હિન્દી ભાષાંતર સાથે છે) નામક સંસ્કૃત કાવ્યનો ઉલ્લેખ કરવાનું મન થાય છે. અત્રે એ નોંધવા જેવું છે કે ''પ્રસ્તુત કાવ્યની રચના કર્યા પછી શ્રી અરવિંદને તેના તરફ ફરી જોવાનો મોકો મળ્યો નથી; કારણ કે તેમની ઘણી બધી અન્ય રચનાઓની માફક આ રચના પણ બ્રિટિશ સરકારના કબજામાં જતી રહી હતી'' (પૃ. ૧૧). લગભગ ઈ. સ. ૧૯૮૫માં આ કૃતિ શ્રી અરવિંદ આશ્રમના અધિકારીઓને પાછી મળી અને તે પછી તે પ્રકાશિત થઈ, (પૃ. ૧૧) અને તેનું પ્રથમ સંસ્કરણ ૧૯૮૬માં થયું હતું. શ્રી અરવિંદ એક રાષ્ટ્રપ્રેમી હતા અને તેમણે સાહિત્ય દ્વારા ''ઓજસ્વી શંખભેરી બજાવીને દેશના યુવાનોને થનગનતા કરી મૂક્યા હતા.'' (પૃ. ૧૦). આ કાવ્ય- भवानी भारती- મા ભોમ પ્રત્યેનો પ્રેમ દર્શાવે છે. વૈદિક કાળથી દેશપ્રેમનાં કાવ્યો રચાતાં આવ્યાં છે; અર્વાચીન કાળના રાષ્ટ્રભક્તિનાં કાવ્યોમાં આ કાવ્ય એક વિશિષ્ટ સ્થાન ભોગવે છે. ભારતમાતાની કલ્પના ''કઠોર કરાલ એવી કાલી''ની કરવામાં આવી છે. ''ઈ. સ. ૧૯૦૩માં

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(નર્મદાતીરે આવેલા-કૌંસ અમારો) કરનાળીના મહાકાલી મંદિરમાં (શ્રી અરવિંદને-કૌંસ અમારો) અનુભૂતિ'' (પૃ. ૧૬) વગેરેને આધારે આ કલ્પના થઈ હોય, એમ લાગે છે. આ કાવ્યમાં શ્રી અરવિંદ ઉદ્દામ રાષ્ટ્રીય ભાવનાવાળા દેશભક્ત કવિ તરીકે ઊપસી આવે છે. તેઓ શક્તિ-ઉપાસક હતા (પૃ. ૧૦-૧૧, ૧૬); વળી ''તાંત્રિક સિદ્ધિપ્રકરણમ્'' પણ આ સૂચવે છે. કરનાળીના પ્રસંગના સંદર્ભમાં નર્મદાતીરે આવેલા ગંગનાથ તીર્થનો સંબંધ એક અથવા બીજી રીતે હોવાની શક્યતાઓ ડૉ. પાઠક મને મૌખિક વાતચીતમાં જણાવે છે. સંસ્કૃતમાં રચાયેલી વિવિધ કૃતિઓ ઉપરથી જણાય છે કે ''શ્રી અરવિંદ ઉચ્ચ કક્ષાના સંસ્કૃત કવિ પણ છે. તેમનો સંસ્કૃતભાષા અને છંદો ઉપર મોટો અધિકાર હતો.'' (નિવેદન), તેઓ તેમની સંસ્કૃત રચનાઓમાં સૂત્રશૈલીનું તેમજ ઔપનિષદ શૈલીનું અનુકરણ કરી શક્યા છે, એ નોંધપાત્ર છે. (દ્રષ્ટવ્ય ''તાંત્રિક-સિદ્ધિપ્રકરણમ્''). કૈવલ્યોપનિષદના પ્રથમ મંત્ર ઉપર તેમણે સંસ્કૃતમાં વ્યાખ્યા લખી છે. (પૃ. ૫૨), અર્વાચીન સંસ્કૃત સાહિત્યના સંદર્ભમાં શ્રી અરવિંદની સંસ્કૃત કૃતિઓનો એક અભ્યાસ થાય, એ ઇચ્છનીય છે. તેઓ એક મહાયોગી, પૂર્ણયોગના પ્રણેતા, કવિ અને અર્વાચીન કાળના મહાન ઋષિ અને રાષ્ટ્રપ્રેમી મહામાનવ હતા.

ડૉ. પાઠકે ગાગરમાં સાગર સમાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે; ઉદાહરણો સહિત-આંગ્લ ભાષાના કે સંસ્કૃત ભાષાના-વસ્તુની સુંદર છણાવટ અને આલોચના સરલ, ગંભીર અને સુંદર ગુજરાતીમાં ડૉ. પાઠકે કરી છે; આ માટે તેઓ અભિનંદનને પામે છે. આ બીજરૂપ પ્રશસ્ય પ્રયાસ આગામી કાળમાં એક બૃહદ્ ભાષ્ય તરીકે આપણને પ્રાપ્ત થાય, એવી આશા અને અભિલાષા. અંતમાં પ્રકાશક સંસ્થાને પણ સુંદર પ્રકાશન માટે હાર્દિક અભિનંદનો.

સુરેશચંદ્ર ઓ. કાંટાવાળા, વડોદરા-૧

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Our Contributors

Dr. P. R. Vora
Avni Flats, Nr. Jariwala Park,
Ishwar Bhuvan,
Ahmedabad - 380 009.

Dr. Tapasvi Nandi
4, Professor Colony,
Nr. Vijaya Char Rasta,
Ahmedabad - 380 009.

Dr. Parul Mankad
L.D.Institute of Indology,
Nr. Gujarat University,
Ahmedabad - 380 009.

Dr. Yajneshwar S. Shahstri
Department of Philosophy and Psychology,
Gujarat University,
Ahmedabad - 380 009.

Dr. D.G.Vedia
L.D.Institute of Indology,
Nr. Gujarat University,
Ahmedabad - 380 009.

Dr. Hampa Nagarajaih
1079, 18th 'A' Main
5th Block, Rajaji Nagar,
Banglore - 560 010.

Dr. Ramkrishna Bhattacharya
Reader in English
Anand Mohan College, Kolkata.

Dr. Narayan Prasad
D-20, CWPRS Colony,
Khadakwasla, Pune - 411 024.

Dr. Rajjan Kumar
Appliad Philosophy,
1ASE, MJPRU,
Bareilly (U.P.) 243 006.

Dr. Vasantkumar Bhatt
Head, Dept. of Sanskrit
Gujarat University,
Ahmedabad - 380 009.

Dr. Mukul Raj Mehta
Department of Philosophy and religion,
Banaras Hindu University,
Varanasi - 221 005.

Dr. Nandan H. Shastri
University Museum,
Sardar Patel University,
Vallabh Vidyanagar (Anand)

Vijayashilchandrasuri
L.D.Institute of Indology,
Nr. Gujarat University,
Ahmedabad - 380 009.

Dr. Rasesh Jamindar
10/B, Vasu Apartments,
Nr. Shreeji Palace, Naranpura,
Ahmedabad - 380 013.

Dr. Sudarshan Kumar Sharma
HIG, Block 61-B-3, Sector, VI
Parwanoo - 173220
(Himachal Pradesh)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

લાલભાઈ દલપતભાઈ ઈન્સ્ટિટ્યુટ ઑફ ઈન્ડોલૉજી

ગુજરાત યુનિવર્સિટી પાસે, અમદાવાદ-૩૮૦ ૦૦૯.

ટે.નં. : ૬૩૦૨૪૬૩, ફેક્સ : ૬૩૦૭૩૨૬

તદ્દન નવાં પ્રકાશનો

L. D. Sr. No.		Price Rs.
116	पउमपहसामिचरियं-पं रूपेन्द्रकुमार पगारिया, पृ. 527	130
117	काव्यकल्पलता परिमल मकरन्दटीका-डॉ. आर. एस. बेटाई, पृ. 412	225
118	Some Topics in the Development of OIA, MIA, NIA- Dr. H. C. Bhayani p. 144	75
119	सिरिअनन्तनाहजिणचरियं-पं रूपेन्द्रकुमार पगारिया, पृ. 144	400
120	अलंकारदप्पण-डॉ. हरिवल्लभ भायाणी, पृ. 53	50
121	अष्टकप्रकरण-डॉ. के. के. दिक्षित, पृ. 140	75
122	सिरिचंदप्पहसामिचरियं-पं रूपेन्द्रकुमार पगारिया, पृ. 236	250
123	आ. हेमचंद्रकृत काव्यानुशासन-गुजराती अनुवाद सहित, सं. डॉ. तपस्वी नांदी पृ. 630	480
124	तर्कतरंगिणी-सं. डॉ. वसंत परीख, पृ. 304	270
125	Madhu-vidya collected papers of Prof. M. A. Mehndale p. 754	560
126	द्रव्यालंकार-आ.रामचंद्र-गुणचंद्र, सं. मुनि जंबुविजयजी पृ. 280	290
127	પ્રાચીન મધ્યકાલીન ગૂર્જર સાહિત્યસંગ્રહ સં. પ્રો. જયંત કોઠારી, પૃ. 760	560
128	शास्त्रावार्ता समुच्चय-आ. हरिभद्रसूरि, सानुवाद, सं. अ. डॉ. के. के. दीक्षित पृ. 272	215
129	Temple of Mahavira Osiyaji Dr. R. J. Vasavada p. 30 : Plates 61	360
130	भगवतीचूर्णि - सं. पं. रूपेन्द्रकुमार पगारिया पृ. 120	135
131	Abhidha Dr. Tapasvi Nandi P. P. 84	60
132	A Lover of Light among Luminaries : Dilip Kumar Roy Dr. Amrita Paresh Patel P. P. 256	220

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Trade terms for L. D. Series Publications :

(1)	Gross purchase excerding Rs. 5000/- or on purchase of 20 copies of any title or 25 copies of assorted title at a time.	30%
(2)	Book-Sellers and the Institutions on any purchase.	30%
(3)	Gross purchase excerding Rs. 10,000/- or on the purchase of one copy of all imprint available titles.	40%
(4)	Packing and forwarding free by rail for order at a time excerding Rs. 10,000/-.	

Our general practice is to send the proforma invoice on inquiry for our publications and dispatch the books on receiving the payment by D. D. in favour of the Institution.

• Distributors •

1. **Ahmedabad**
   Saraswati Pustak Bhandar
   Hathi Khana, Ratan Pole,
   Ahmedabad-380 004
   Phone : 5356692

2. **Delhi**
   Motilal Banarasi Dass
   41/U-A, Banglow Road,
   Jawahar Nagar,
   Delhi-110 007
   Phone : 3918335

3. **Mumbai**
   Hindi Grantha Karyalay
   Hira Baug, C. P. Tank,
   Mumbai-400 004
   Phone :

4. **Varanasi**
   Motilal Banarasi Dass
   Chowk, Varanasi-221 001
   Phone : 352331

5. **Channai**
   Motilal Banarasi Dass
   120, Royapetth thing Road,
   Mylapore, Channai-600 004.
   Phone : 4982315

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

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

FORM IV

(See Rule 8)

1.	Place of publication	Ahmedabad
2.	Periodicity of its publication	Yearly
3.	Printer's Name Nationality Address	 Indian
4.	Publisher's Name Nationality Address	Jitendra B. Shah Indian Director L. D. Institute of Indology, Ahmedabad - 380 009.
5.	Editors' Name Nationality Address	1. Dr. Jitendra B. Shah Indian L. D. Institute of Indology, Ahmedabad - 380 009.
6.	Name and addresses of Individuals who own the newspaper and partner or shareholders holding more than one-percent of the total shares.	Nil

I, Jitendra B. Shah, hereby declare that the particular given above are true to the best of my knowledge and belief.

Jitendra B. Shah
Director

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org