SAMBODHI

Indological Research Journal of L.D.I.I.

VOI. XXVIII 2005

EDITORS

J. B. SHAH

K. M. PATEL

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY

AHMEDABAD

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

Our Contributors

Dr. Vijay Pandya
L.D.Institute of Indology, Nr. Gujarat University, Ahmedabad-380 009. Ph. : 26303929 (R)

Dr. Sudarshan Kumar Sharma
HIG, Block 61-B-3, Sector, VI
Parwanoo - 173220 (Himachal Pradesh)

Dr. D.G.Vedia
L.D. Institute of Indology, Nr. Gujarat University Ahmedabad-380 009. Ph : 55437025 (R)

Dr. Vasantkumar Bhatt
Head, Dept. of Sanskrit, Gujarat University, Ahmedabad - 380 009. Ph : 26406508 (R)

Dr. Kamlesh Chokshi
Department of Sanskrit, Gujarat University, Ahmedabad-380 008, Ph. : 27640876 (R)

Dr. Rasila Kadia
S.M. Jain Boarding, Opp. T. V. Tower, Drive-in-Road, Ahmedabad - 380 054. Ph : 26858926 (R)

Dr. Jitendra B. Shah
L. D. Institute of Indology, Ahmedabad-9.
Ph. 26307326 (o), 9825800126 (M)

Dr. Tapasvi Nandi
4, Professor Colony, Nr. Vijaya Char Rasta, Ahmedabad - 380 009. Ph. : 27911919 (R)

Dr. L. V. Joshi
6, Rupal Society, Narayan
Nagar Road, Paldi,
Ahmedabad-380007.
Ph. : 27495137 (R)

Dr. Ravindrakumar Panda
Reader, Dept. of Sanskrit, Pali & Prakrit, Faculty of Arts, M.S.University, Baroda-02.

Dr. Manibhai I. Prajapati
L.D.Instiute of Indology,
Nr. Gujarat University, Ahmedabad-380 009.
Ph. : 9879632816 (M)

Dr. Hukumchan Jain
Dept. of Prakrit and Jainology,
M.L. Sukhdia University, Udaipur-313001.
Ph. : 0294-249023

Dr. Shobhana R. Shah
International Jain Adhyayan Kendra,
Gujarat Vidyapith, Ahmedabad-380 014.

Dr. G. C. Chauhan
T.F. 39, Sector-14, Punjab University,
Chandigarh (India) - 160014

Dr. Lalit Pandey
Director, Institute of Rajasthan Studies,
Sahitya Sansthan, Janardan Rai Nagar
Rajasthan Vidyapeeth, Udaipur-313001 (Raj.)
Ph. : 294-2421964 (O)

Dr. Manjulata Sharma
'Varadayini' 49, Kailash Vihar,
Agra-282007.
Ph. : 0562-2605492

Dr. Shashi Kashyap,
Reader & Head, Dept. of Sanskrit, S.N.D.T. Women's University, Mumbai-400 020.
Ph. : 022-22080404

Shri Jaypal Vidyalankar,
210, Vaishali, Pitampura,
Delhi-110 088.

Dr. Nilanjana S. Shah
18, Swairvihar Society, Vikram Sarabhai Road, Ahmedabad-380 015.

Prof. M.A. Dhaky
6-E, Six Floor, Peoples Plaza,
Nr. Memnagar Fire Station,
Ahmedabad - 380 009.
Ph. : 27910956 (R)

Prof. A. U. Patel
Vice-chancellor,
Gujarat University, Ahmedabad-380 009.

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

SAMBODHI

Indological Research Journal of L.D.I.I.

VOI. XXVIII 2005

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
VOI. XXVIII 2005

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

Published by :
J. B. Shah
L. D. Institute of Indology
Ahmedabad - 380 009 (India)

Price : Rs. 150.00

Computer type setting :
Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre,
'Darshan' Opp. Ranakpur Society,
Shahibag, Ahmedabad-380 004 (India)

Printer :
Navprabhat Printing Press
Near Old Novelty Cinema,
Ghee-kanta, Ahmedabad.

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

CONTENTS

1.	Law of Inheritance in the Kautilya's Arthaśāstra	L. V. Joshi	1
2.	Poetic Creativity; Its Manifold manifestations and evaluation	Tapasvi Nandi	9
3.	Śabrī Episode of the Rāmakathā : An Illustration of Re-wording; a Reflection of the Changing Worlds	Vijay Pandya	18
4.	Kāyastha-its Evolution, A Critical Review	Sudarshankumar Sharma	25
5.	An outline of Jaina Epistemology	Rabindrakumar Panda	33
6.	Mahāvīra of Satyapura in Historical Perspective	M. A. Dhaky	43
7.	Philosophical Concepts in Ancient Jaina Literature.	Pooja Chandel	51
8.	यजर्वेदे त्रीणि आयूंषि यजूंषि	डी. जी. वेदिया	५९
9.	स्मृतियों में स्त्री-धन	जी. सी. चौहन	६३
10.	पुराणों की प्रासंगिकता	मञ्जुलता शर्मा	६८
11.	इतिहास के परिप्रेक्ष्य में भगवान बुद्ध का व्यक्तित्व	ललित पाण्डेय	७६
12.	कुमारसम्भव की 'संजीविनी' टीका का स्वारस्य	वसन्तकुमार भट्ट	८२
13.	वर्तमानकाले संस्कृत-साहित्यस्य राजकीयक्षेत्रे उपादेयता	मणिभाई ई. प्रजापति	९०
14.	प्राकृत-साहित्य में जनसामान्य की सशक्त अभिव्यक्ति	जयपाल विद्यालंकार	९९
15.	आचार्य नेमिचन्द्रसूरिकृत रयणचूडरायचरियं में वर्णित शिक्षा एवं विद्याएं	हुकमचंद जैन	१११
16.	"कर्तरि च" के सूत्रार्थ की समीक्षा	कमलेशकुमार चोकसी	११५
17.	जैन एवं गाँधी आचार दर्शन का तुलनात्मक अध्ययन	त्रिभुवन नाथ त्रिपाठी	१२३
18.	પરંપરામાં શીલકથાઓ (ખાસ કરીને શીલોપદેશમાલાને ધ્યાનમાં રાખીને)	નીલાંજના શાહ	૧૨૯
19.	જૈનદર્શનમાં માનવ-પ્રામાણ્યની સાંપ્રત સમયમાં ઉપાદેયતા	મણિભાઈ ઈ. પ્રજાપતિ	૧૪૧
20.	સટોડિયાની ગહૂંલિ	રસીલા કડીઆ	૧૪૭
21.	ચેતન ચેતઉ રે —સ્તવન	રસીલા કડીઆ	૧૫૩
22.	મૂર્ખ પ્રતિબોધની સજ્ઝાય	રસીલા કડીઆ	૧૫૬
23.	વીતરાગસ્તોત્ર-અષ્ટમપ્રકાશટીકા	જિતેન્દ્ર બી. શાહ	૧૫૮
24.	Heritage fo India	A. U. Patel	176
25.	Review The Indian Temple Traceries	B. Rajendra Prasad	178

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	Navprabhat Printing Press Indian Ghee-kanta, Ahmedabad.
4.	Publisher's Name Nationality Address	Jitendra B. Shah Indian Director L. D. Institute of Indology, Ahmedabad - 380 009.
5.	Editors' Names Nationality Address	1. Dr. Jitendra B. Shah 2. Kanjibhai M. Patel. Indian L. D. Institute of Indology, Ahmedabad - 380 009.
6.	Name and addresses of Individuals who own the newspaper and partners or shareholders holding more than one-percent of the total Shares.	Nil

I, Jitendra B. Shah, hereby declare that the particulars 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

LAW OF INHERITANCE IN THE KAUṬILYA'S ARTHAŚĀSTRA

L. V. JOSHI

"Believe it or not, Arthaśāstra is compulsory reading in the Pakistan Army. But the Indian military neglects...." This statement[1] shows how much we are careless towards our own tradition. As the Gujarati edition of the Arthaśāstra[2] shows, Viṣṇugupta is the traditional name; and the appelations 'Kauṭilya' and 'Cāṇakya' are based on the birthplace and the family of the author. Kauṭilya is a confirmed realist. He made a clear distinction between religion and politics. His preference to the state laws, as against the Dharmaśāstra is the best proof of his materialistic outlook[3]. He opined that reason should be our guide in devising means for the attainment of good. Kauṭilya has preserved the Indian tradition of the Arthaśāstra (-political science, or the principles of government or the code of commonwealth-) which is a guide to the means of acquisition and preservation of the Artha (-the wealth, the earth inhabited by men following various occupations). So far as the Kauṭilya's Arthaśāstra (=KA) is based on almost all the Arthaśāstras prevalent at that time (i.e. 300 B. C.), the view expressed in the KA bears a long tradition and hence cannot be easily discarded.

As Mayne has said, Hindu Law has the oldest pedigree of any known system of jurisprudence[4]. The Śatapatha Brāhmaṇa describes the majesty of law. The law is the king of kings. Even though the king ascends the highest position, he has to take resort to the law. If the king himself does not respect the law of the land, he becomes a sinner[5]. Following this vedic tradition, the KA states that the King should apply the law equally to his son as well as to his enemy in accordance with the offence[6].

Jacobi says that the three schools of Arthaśāstra, namely, Mānava Arthaśāstram, Bṛhaspati Arthaśāstra and Auśanasa Arthaśāstra were old and highly respected[7]. The KA is the only complete work of its kind that has come down to us. This KA opens a new chapter in the history of our ancient political literautre.

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

Dharmaśāstra and Arthaśāstra are essentially different from each other in origin and scope. The former is related to the duties of the four varṇas and āśramas etc; whereas the latter is concerned with the politics and law-administration. As Meyer points out, the inheritance is the only title of civil law with which all early Dharmaśāstras deal, because the topic of inheritance is closely related to sapiṇḍa-relationship and śrāddha[8].

The KA has 15 adhikaraṇas and the third one among them is concerned with Law and its Administration. The law is set forth in the third Adhikaraṇa under 17 heads; one of them is the partition of inheritance (Dāyavibhāgaḥ) (Chapters 5, 6 and 7; Section 60th). After the section on marriage[9], begins the section on inheritance as all transactions commence with marriage.

It is laid down that until the parents i.e. father and mother are alive, the sons shall not be the masters of the paternal property[10]. Here in the text there seems to be a tautology in the terms पितृमन्त: and स्थितपितृमातृका:. Scholars try to justify the terms in various ways. But the explanation given by Prof. R. P.Kangle seems to be logical. In his view, the gloss in the margin of the text, i.e. पितृमन्त: = स्थितपितृ = मातृका: might have crept into the text[11].

It may be noted in this connection that a Hindu father has got a special power to do or not to do the partition at his will. In the court of Mumbai, a son's plea for effecting partition against his father's will was rejected on the ground of such a traditional law[12]. It is very much interesting to note that this law regarding the partition at father's will, laid down in the KA, has been made continuous even in the Hindu code, effective from 1956[13]. It reads—"On and after the commencement of this code, no right to claim any interest in any property of an ancestor during his life time.....shall be recognised in any court."

According to the KA, if the father on his own makes a partition of his property, he shall not show the special favour to any one of the sons. Nor shall he exclude any one from the inheritance without any ground[14].

In regard to the managing authority in a joint-family, the KA gives a clear guideline. In a joint family the father shall not depend on his younger brother or son, likewise the uncle shall not depend on his nephew, and nor the elder brother on the younger one even though he has acquired much wealth[15]. With a slight variation in the text (from अर्थग्राहिणम् to अर्थग्राहिण:), some scholars interprete this otherwise—the loan-givers should demand the amount first from the father; if he is not alive, then from his brother; and in his absence from the sons[16].

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

Thus the KA attempts to establish the father as a supreme authority in the family. This fact consequently leads to the family welfare and thereby to the social welfare.

After the death of the father, there shall be the partition of the paternal property among the sons[17]. Even after the death of the father, if the brothers live together in a joint family, then up to the fourth generation, whenever the property is divided, the partition is made with equal shares among the brothers. And if any brother is dead, having many sons; they shall receive the share which was due to their father[18]. And after the fourth generation, when their common cake for manes (sapiṇḍatva) is discontinued, the property is divided equally among the grandsons, great grandsons etc. The idea of having common cake for manes (sapiṇḍtva) is found in the Manusmṛti also[19].

While the partition is being made, the property earned by any brother with his own effort, is not to be divided, except that the property has arisen from the paternal wealth[20].

Again, if the brothers have no paternal property or after having divided the paternal property they live together in a joint family; and after some years, if they redivide the property, the brother who earns the wealth for the common interest of the joint family, shall receive two shares[21].

This and the preceding statement in the KA, seem to suggest that the efficiency should be rewarded, while the lethargy should be discouraged in a family or in a society. This would give rise to an environment conducive to the social welfare.

The KA states that the brothers who receive the paternal property, shall also equally own the responsibility for paying the debt of their father[22].

In regard to a peculiar case of two brothers, who have different fathers and the same mother, the KA has laid down a special law in the matter of inheritance. When a woman with a son born of her former husband, marries again; and if she gets another son by another husband; then each of the sons, shall receive his property-share from his own father's wealth exclusively[23].

Kauṭilya seems to be very practical and foresighted when he frames a law regarding the younger brothers and sisters. If at the time of partition some younger brothers and sisters are unmarried, then the special amount equal to that spent in the marriage of elder brothers, shall be additionally given to the younger

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

brothers[24]. And some portion of the paternal wealth shall be earmarked at the time of partition for bestowing marriage-gifts to the younger sisters.

It is very interesting to note here the method of partition Kauṭilya has suggested. The division of inheritance shall be made in the presence of witnesses. Moreover, a village-elder or a kinsman whoever conducts the procedure of partition, shall declare with a specific mention that—"this thing e.g. a well or a road is common to all the heirs; this much share goes to this brother," etc[25].

The KA allows the repartition of what is wrongly divided or what is robbed of the other brothers or what is concealed or what being unknown to others is produced. When this comes to the knowledge, the property shall be redivided and readjusted[26].

Now, if the sons are minor at the time of partition, then the property of the father, after getting it cleared of the debt, has to be deposited with the mother's kinsman or with some elder in the village, till the sons obtain majority. The same is applicable to the case of a brother who is away on journey, while the partition is being made[27].

Kauṭilya is an independent thinker who rejects the idea held by the former great scholars, if it is not reasonable. Some former Ācāryas have stated—When the poor make a partition, they shall divide even their water-jugs. But against this, the KA boldly asserts that it is a play with word, since the property is to be divided; and not the poverty[28].

Now, we come to an interesting topic in the discussion of law of inheritance. If the deceased has no son, then a question would arise—who shall be the heir? The KA lays down a rule that the daughters, born of pious marriages (i. e. ब्राह्म, प्राजापत्य, आर्ष, दैव) shall inherit the property[29]. As Prof. R. P. Kangle points out, the word वा in the passage (KA 3.5.10) cannot be taken in the sense of च ! (— so that this could support the Hindu Code).

And when there is no daughter, then the father of the deceased, if alive, shall receive the property. In his absence, the brothers of the deceased; and their sons shall receive the inheritance[30].

Here it is very interesting to note that the Manusmṛti does not admit the daughter as heir to the paternal property[31]. Sons are heirs. The brothers who receive[32] the inheritance should give one fourth of their shares to their sisters. This is a moral binding; and not legal one (- पतिताः स्युरदित्सवः ; MS 9. 118). The

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

Yājñavalkya Smṛti admits the widow of the deceased or the mother of the sons to receive the share equal to those of sons. And the brothers should give to their sisters one fourth of their shares. The Mitākṣarā clearly states that the mother's wealth goes to the daughters; and the father's property to the sons[33].

The Dāyabhāga by Jīmūtavāhana states that when the father has died, and when the partition is being made, the mother also shall receive the share equal to that of a son. And the brothers should give the one fourth of their shares to the sisters[34].

Thus we see that this is a very long tradition, according to which sons, and not daughters, are admitted as direct heirs to the paternal property. This tradition has been followed by Kauṭilya, Manu, Yājñavalkya, Vijñāneśvara (-Mitākṣarā) Jimūtavāhana (-Dayabhāgaḥ) etc. It is a surprising fact that this tradition has a root in the Ṛgveda[35]. The Ṛgveda states that a son does not vacate the inherited wealth for his sister. He makes her the repository of the issue of him who takes her in marriage. Of the well-born male and female children, the one makes the lineage continuous, the other, being made graceful, is given in marriage to another man.

Justice Gajendragadkar has said in his lecture on the Hindu code Bill (in 1951, which became the Hindu code in 1956) that particularly in regard to the daughter's equal share in the paternal property, the Hindu code Bill has the authority of ancient Hindu texts[36]. But against this opinion, we have to bear in mind that, as we have seen some references earlier, no Hindu ancient text seems to corroborate the Hindu code, which appears to be something foreign to us. We know that almost during the whole life, a sister is given with affection many gifts on various occasions. And it is amazing to mark that even after forty years, the Hindu code is very rarely put in practice in the Hindu society.

Now let us come to the present context. As we have mentioned, if there is no son, then the daughter receives the inheritance. If no daughter, then the father of the deceased if alive; in his absence, the brothers and their sons get the property. And in absence of any heir in the family, the king shall take that property excluding some portion of the property for maintenance of the widow and for performance of the funeral rites[37].

It may be noted here that the sons who are retarded, mad, blind etc. are not admitted to get the inheritance. But their progeny, not of the same kind (as the father) shall receive the share[38].

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

The sons who are blind, idiot and the like shall not receive the share. But a son of such a person, if not like father shall receive the share.

In the 6th chapter, the special shares for the eldest son and others are described; and in the 7th chapter, 30 types of son are described on the basis of caste-system.

Thus we see that the Kauṭilya's Arthaśāstra is even today relevant in many spheres, especially in the jurisdiction, politics, administration etc. Now we feel the need to go back to our own long tradition in order to achieve the maximum social welfare for the common man.

Annotations :

1. "Strategic Thinking - Ignoring India's Military Tradition," by K. R. Malkani, the Article, The Times of India, Dec. 9, 1996.
2. Kauṭilīya Arthaśāstra - translated into Gujarat by Jayasukharāya Joshipurā, Vadodara, 1930 A. D. pp. 21-24 Intro.
3. Kauṭilya's Political Ideas and Institutions, by Radhakrishna Choudhary, Varanasi 1971, edn. I p. 8.
4. The Hindu Code Bill, Karnatak Uni. Extension Lectures, by Justice Gajendragadkar P. B. 1951, Dharwar, p. 8.
5. यद्यपि राजा परमतां गच्छति, ब्रह्मैव अन्तत: उपनिश्रयति...य उ एनं हिनस्ति, स पापीयान् भवति । -शतपथ ब्राह्मण १४-४-२-२३, पृ. १२२५, शुक्लयजुर्वेद माध्यन्दिन शाखा; सं- पं. चिन्नस्वामी, पं. पट्टाभिराम शास्त्री, पं. रामनाथ दीक्षित, चौखम्बा, वाराणसी, द्वितीय आवृत्ति, १९८४.
6. दण्डो हि केवलो लोके परं चेमं च रक्षति ।
   राज्ञा पुत्रे च शत्रौ च यथादोषं समं धृत: ॥-

   KA 3.1.42 Part I, R. P. Kangle, edn. second 1969, University of Bombay.
7. Hindu polity, the Ordinances of Manu, Tr. by Arthur Cocke Burnell, Ludhiana 1972 (-quoted-) see : KA, R. P. Kangle, Vol. III, p. 43.
8. KA, Vol. III R. P. Kangle, p. 13.
9. विवाहपूर्वो व्यवहार: ॥१॥—3.2.1 KA., Ibid.
10. अनीश्वरा: पितृमन्त: स्थितपितृमातृका: पुत्रा: ।

    KA 3.5.1, R. P. Kangle Part I Ibid.
11. KA., 3.5.1, Part II, p. 208; R. P. Kangle edn., II 1972, Uni. of Bombay. Comp. ऊर्ध्वं पितुश्च मातुश्च समेत्य भ्रातर: समम् । भजेरन् पैतृकं रिक्थम् अनीशास्ते हि जीवतो: ॥ —Manusmṛti 9.104.

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

12. Principles of Hindu Law, by Noshirvan H. Jhabvala, 1968, edn. IX, Revised by R. J. Shah, p. 111.

13. The Hindu Code Bill, Karnatak University Extension Lectures by Justice Gajendragadkar P. B. 1951 Dharwar, p. 30.

14. जीवद्विभागे पिता नैकं विशेषयेत् । न चैकम् अकारणात् निर्विभजेत । — KA 3.5.16-17.

15. पितृभ्रातृपुत्राणाम् पूर्वे विद्यमाने नापरम् अवलम्बन्ते, ज्येष्ठे च कनिष्ठम् अर्थग्राहिणम् । — KA 3.5.15.

16. The KA, Part II R. P. Kangle, p. 210 Footnote 15.

17. तेषाम्, ऊर्ध्वं पितृतः, दायाविभागः पितृद्रव्याणाम् । —KA 3.5.2.

18. पितृद्रव्यात् अविभक्तोपगतानाम् पुत्राः पौत्रा वा आचतुर्थात् इति अंशभाजः । (3.5.4), अपितृका बहवोऽपि च भ्रातरो भ्रातृपुत्राश्च पितुः एकमंशम् हरेयुः । (3.5.13), विच्छिन्नपिण्डाः सर्वे समं विभजेरन् । KA 3.5.6.

19. त्रयाणाम् उदकं कार्यं त्रिषु पिण्डः प्रवर्तते ।
चतुर्थः संप्रदातैषां पञ्चमो नोपपद्यते ॥—
Manusmṛti 9.186, Sastuṁ Sāhitya Vardhaka Kāryālaya, Ahmedabad, edn. V 1976.

20. स्वयम् अर्जितम् अविभाज्यम्, अन्यत्र पितृद्रव्याद् उत्थितेभ्यः । — KA 3.5.3.

21. अपितृद्रव्या विभक्तपितृद्रव्या वा सह जीवन्तः पुनः विभजेरन्, यतश्चोत्तिष्ठेत स द्वि-अंशं लभेत । — KA 3.5.7-8.

22. ऋणरिक्थयोः समो विभागः । — KA 3.5.22.

23. सोदर्याणाम् अनेकपितृकाणाम् पितृतो दायविभागः । — KA 3.5.14.

24. संनिविष्टसमम् असंनिविष्टेभ्यः नैवेशनिकं दद्युः, कन्याभ्यश्च प्रादानिकम् । — KA 3.5.21.

25. एतावान् अर्थः सामान्यः, तस्य एतावान् प्रत्यंशः इति अनुभाष्य ब्रुवन् साक्षिषु विभागं कारयेत् । — KA 3.5.26.

26. दुर्विभक्तम् अन्योन्यापहृतम् अन्तर्हितम् अविज्ञातोत्पन्नम् वा पुनर्विभजेरन् । — KA 3.5.27.

27. अप्राप्तव्यवहाराणाम् देयविशुद्धं मातृबन्धुषु ग्रामवृद्धेषु वा स्थापयेयुः आ व्यवहारप्रापणात् प्रोषितस्य वा । — KA 3.5.20.

28. "उदपात्राणि अपि निष्किञ्चना विभजेरन्" इत्याचार्याः । छलमेतद् इति कौटिल्यः, सतोऽर्थस्य विभागो, न असतः । — KA 3.5.23.

29. रिक्थं पुत्रवतः पुत्राः दुहितरो वा धर्मिष्ठेषु विवाहेषु जाताः । — KA 3.5.10; Read : ब्राहमो दैवस्तथैवार्षः प्राजापत्यस्तथासुरः । गान्धर्वो राक्षसश्चैव पैशाचश्चाष्टमोऽधमः ॥ —मनु. ३. २१.

30. तदभावे पिता धरमाणः । पितृ-अभावे भ्रातरः भ्रातृपुत्राश्च । — KA 3.5.11-12.

31. सर्वे रिकथस्य भागिनः । — MS 9.184.

32. स्वात् स्वादंशाच्चतुर्भागं (-प्रदद्युः) । — MS 9.118.

33. विभजेरन् सुताः पित्रोः ऊर्ध्वं रिक्थमृणं समम् —याज्ञ: ११७; पितुरूर्ध्वं विभजतां मातापि अंशं समं हरेत् ।—याज्ञ. १२३, भगिन्यश्च निजादंशाद् दत्त्वांशं तु तुरीयकम् —कन्या ...पुत्रभागात् चतुर्थांशभागिनी....स्त्रीधनं दुहितृगामि, पितृधनं पुत्रगामि । विज्ञानेश्वरकृतमिताक्षरा; —याज्ञ. स्मृ. समिताक्षरा, सं. मोघेबापु शास्त्री ई. स. १९२४ ।

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

34. पितरि चोपरते, सोदरभ्रातृभिः विभागे क्रियमाणे मात्रेऽपि पुत्रसमांशो दातव्यः । दायभागः ३-२९. एषां तुरीयांशाश्च कन्यकाः । —दाय. ३.३४; दायभागः; श्री कृष्ण तर्कालङ्कारकृतव्याख्यानुगतः, श्रीजीवानन्दविद्यासागरभट्टाचार्येण संस्कृतः प्रकाशितश्च. द्वितीयं संस्करणम्, कलीकाता ई. स. १८९३.

35. न जामये तान्वो रिकथमारैक् चकार गर्भं सनितुर्निधानम् । यदी मातरो जनयन्त वहिनमन्यः कर्ता सुकृतोरन्य ऋन्धन् ॥ - ऋ.३.३१.२; न जामये भगिन्यै...तान्वः....पुत्रः रिकथं प्रारिचत् प्रादात् । चकारैनां गर्भनिधानीं सनितुः हस्तग्राहस्य । यद् ई मातरोऽजनयन्त वहिं (वोढारं कुलस्य) पुत्रम्...(सुकृतोः-सुतराम् उत्पादितयोर्मध्ये) अन्यतरः सन्तानकर्ता...पुमान् दायादः, अन्यतरः अर्धयित्वा (ऋन्धन्-छान्दसः क्त्वार्थे शतानुम् = वर्धयित्वा) जामिः प्रदीयते परस्मै (इति वाक्यशेषः)- निरुक्त ३.१.६, p. 115, critically edited by Mukund Jha Bakshi, New Delhi, 1982.

36. The Hindu Code Bill, Karnatak Uni. Extension Lectures, by Justice Gajendragadkar P. B. 1951, Dharwar, p. 45.

37. अदायादकं राजा हरेत् स्त्रीवृत्ति-प्रेतकार्यवर्जम् । — KA 3.5. 28; Comp. तथा विष्णुः -अपुत्रस्य धनं पत्नी-अभिगामि, तदभावे दुहितृगामि, तदभावे पितृगामि, तदभावे मातृगामि, तदभावे भ्रातृगामि, तदभावे भ्रातृपुत्रगामि, तदभावे सकुल्यगामि, तदभावे बन्धुगामि, तदभावे ब्राह्मणधनवर्जं राजगामि । — Dāyabhāgaḥ p. 151, Ibid.

38. पतितः पतितात् जातः कलीबश्च अनंशाः, जडोन्मत्तान्धकुष्ठिनश्च । सति भार्यार्थे तेषाम् अपत्यम् अतद्विधं भागं हरेत् । — KA 3.5.30-32.

□□□

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

"POETIC CREATIVITY; ITS MANIFOLD MANIFESTATIONS AND EVALUATION"

TAPASVI NANDI

All art is a march towards the Divine, and poetic art is no exception. In our humble opinion, art in itself is an activity, "of the divine, for the divine and by the divine."

Poetic creativity, which is at the root of poetic expression has been analysed carefully by Indian Literary Aesthetics. The critics have tried to suggest that, what they call "pratibhā" i.e. poetic intuition or genius is at the root of all poetic activity. Normally all thought-currents of Indian Literary Aesthetics hold this, with some thinkers taking 'pratibhā', 'vyutpatti' i.e. scholarship and 'abhyāsa' i.e. practice, taken together or, severally as the cause of poetic expression. We will not go into any further discussion concerning this. Nor shall we discuss the definition and scope of poetry, which, in general is held to be 'both word and sense taken together.' Ānandavardhana (Vṛtti, I. i) observes : "śabdā'rtha-śarīraṃ tāvat kāvyam." Here, the great Abhinavagupta in his Locana observes that "tāvad-grahaṇena na kasyā'py atra vipratipattir iti darśayati" (Locana, Dhv. I. i). The idea is that (by and large) there is unanimity of opinion concerning the fact that word and sense taken together make for poetry. We leave this also at this point, for we want to concern ourselves with something still further.

Poetry i.e. Kāvya, an outcome of poetic creativity, assumes many a form. Roughly speaking we may agree that kāvya is (i) narrative and descriptive and also (ii) dramatic; including semi-dramatic art-forms with a mixture of the elements of dance and music. These art-forms tend to be more than 45 and we have devoted space to this topic elsewhere. It may be noted that we take the dramatic type as part of literature, though of course, the dramatic art has its own independent existence and is certainly else than literary art. However, we take is as part of literature in the sense that prior to it being enacted on the stage, when it becomes drama proper, it is

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

presented before us in the form of a written script. Precisely for this, Bharata has also taken care of the thought-currents of guṇas or poetic excellences, doṣas or poetic blemishes, alaṃkāras or turns of speech and also lakṣanas i.e. distinguishing marks. This is so, for Bharata also cares for the written script. For this reason only, Ācārya Hemacandra in his Kāvyànuśāsana observes : (sūtra, 196) in the eighth chapter viz. "kāvyaṃ prekṣyaṃ śravyaṃ ca." (Kā. śā. VIII. i.)

We will not concern ourselves with the types of rūpakas and upa-rūpakas, the Indian theory talks about. But we will try to look into it carefully how poets have sought manifestation of beauty through these art-forms, both literary and dramatic. We will also consider how critics have tried to evaluate this.

It may be noted again at the outset that when we mention the broad classification of narrative, descriptive and dramatic, we do not mean to suggest that these are watertight compartments where a given type is not fused to an extent with another type at all. Actually the so-called narrative has at times a lot of dramatic element and vice-versa and an overall touch of descriptive element is scattered in any form whatsoever. Again, it also may be noted that the narrative type takes in its sweep both prose, verse and a mixture of both and the dramatic is decked not only by pure narration and description but also by a lot of dance and music too. One thing is absolutely clear and common to all this and it is that it is an act of poetic creativity.

Narration could be both in prose and verse. Of course, the western thought-current of narratology of which we will have an occasion to refer to, is little more conservative and restricted in its approach. We will talk of it at an opportune moment. For the present we proceed with our observation, backed by Indian Literary Aesthetics that narration could be both prose and verse. Again it can vary in its expanse. It can be a single act such as a small prose-piece as one in Pañcatantra or Hitopadeśa, or it can be a longer narration as seen in prose romances such as Kādaṃbarī. It can take the shape of an auto-biography in part, and a biography, such as Harṣa-carita. It can be a mixture of prose and verse giving us what the Indian theory calls "Campū" literature. These narrations abound in descriptive portions and also tend to have a touch of the dramatic woven into it. Similarly, the dramatic has a lot of, narrative and descriptive in it and we don't stand in need of a search for it. The fact is self-evident. It is interesting to note that ācāryas or literary critics have taken care to reveal the beautiful in this in their own way. If someone terms it as Dhvani and the rest, and if others call it Vakrokti, the cause does not suffer, for "a rose is a rose, is a rose", call it by any other name. Earlier we had suggested that all art is an expression of the Divine. The Highest is taken as "sat", "cit" and "Ānanda"—and it is the 'Ānanda'

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

aspect of the Divine that is in focus in all art and critics in their own way try to make us understand the "beautiful" in a given art-form. Virtually all thought-currents *tend to explain this 'beautiful'* aspect and eventhough there may be difference in terminology, the essence is the same—"ekaṃ sad viprāḥ bahudhā vadanti."

We will support our observations with some illustrations from various types of literary forms. First, with narrative/descriptive art to begin with. The picturesque descriptions of "unmattāḥ mātariśvānaḥ" in Bāṇa, nobody of developped sensitivity can miss. Ānandavardhana (Dhv. IV. 4) observes, "Even trite subjects in poetry will put on a new freshness if they get into touch with sentiment just as the same trees appear quite new with the advent of spring." (Trans. K. Kris. pp. 271 Dhv.). He further observes, "tathā hi vivakṣitā'nyapara-vācyasyaiva śabda-śakty-udbhavā'nu-raṇana-rūpa-vyaṅgya-prakaraṇa-samāśrayeṇa navatvam. yathā, 'dharaṇī-dhāraṇāya adhunā tvaṃ śeṣaḥ."—ity ādau."—i.e. "The following illustrates how novelty is achieved by a commonplace theme due to the influence of resonance-like suggestion based upon the power of word under the class of suggestion with intended but further-extending expressed content :—

1. "Now you alone are left with (also, the primeval serpent) for bearing the burden of the earth."—(Trans. ~~K.~~ Kris. pp. 271). This expression is more beautiful as compared to an older expression having almost identical meaning.

While discussing the beauty of vicitra-mārga (V. J. I. 43) Kuntaka takes an illustration from Bāṇa (pp. 57. Edn. K.Kris.) such as—"katamaḥ pravijṛmbhita-viraha-vyathaḥ śūnyatāṃ nīto deśaḥ."—"which of the states is rendered empty and striken with pangs of separation from you ?" [pp. 342, V. J. Trans. K. Kris.].

"In these, the intended ideas are where have you come from ?"......streaked as they are with a shade of the figure of speech viz. "vicarious reference", and partaking of its beauty, these bare ideas have become singularly delightful to men of taste" (Trans. K. Kris. pp. 343). Thus Kuntaka finds the beauty of Aprastuta-praśaṃsā in this expression. Again, under I. 52 (V. J. p. 52), Kuntaka observes : (while glorifying the "middling" i.e. madhyama-mārga).—

"atrā'rocakinaḥ kecic-chāyā-vaicitrya-rañjake,
vidagdha-nepathya-vidhau bhujaṅgā iva sādarāḥ."

i.e. "It is this style which fascinates a class of fastidious poets who are fond of mixed variety in their art, like men-about-town, who are fond of fashionable dress." (Trans. K. Kris. pp. 351).

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

He further observes : (pp. 66, V. J. I. 52)- "atra guṇo'dāharaṇāni parimitatvāt pradarśitāni, pratipadaṃ punaśchāyā-vaicitryaṃ sahṛdayaīḥ svayaṃ eva anusartavyam anusaraṇa-dik-pradarśanaṃ punaḥ kriyate. yathā-mātṛgupta-māyurāja-mañjīra-prabhṛtīnāṃ saukumārya- vaicitrya-saṃvalita-parispandas-yandīni kāvyāni saṃbhavanti tatra madhyama-mārga-saṃvalitaṃ svarūpaṃ vicāraṇīyam. evaṃ sahaja-saukumārya-subhagāni kālidāsa-sarvasenā" dīnāṃ kāvyāni dṛśyante tatra sukumāra-mārga-svarūpaṃ carcanīyam.

tathaiva ca vicitra-vakratva-vijṛṃ bhitaṃ *harṣa-carite* prācuryeṇa bāṇa-bhaṭṭasya vibhāvyate, *bhavabhūti*-rājaśekhara-viraciteṣu bandha-saundarya-subhageṣu muktakeṣu paridṛśyate. tasmāt sahṛdayaiḥ sarvatra sarvam anusartavyam."

(Trans. K. Kris. pp. 352) (i. e.)—"We have illustrated the excellences here in brief; the individual shades of beauty attached to each word have to be imagined by the connoisseurs themselves. At the most we could offer some guidelines in this regard : The poetic works of authors like Mātṛgupta, Māyurāja, and Mañjīra (?) will be pulsating with a blend of the 'elegant' and the 'brilliant' qualities of style. One should consider them as representing the 'middling' style. Likewise the works of Kālidāsa, Sarvasena, and so on, will be charming with literary quality of elegant style at its purest. So also in Bhaṭṭa Bāṇa's Harṣa-carita we observe a plethora of brilliant artistry; this is true also of the self-contained verses of Bhavabhūti and Rājaśekhara which are striking by virtue of their stylistic splendour. Thus connoisseurs could exercise their judgement in each individual case."—

Under, III. 24 (pp. 180,1) Kuntaka observes : "vibhūṣaṇāntara-sahāyasya punar ullekhatvena vidhīyamānatvāt sahṛdaya-hṛdaya-saṃvāda-sundarī parā prauḍhir utpadyate. yathā- "nirmoka-muktir iva gaganóragasya līlālalāṭikām iva triviṣṭapa-viṭasya" (Harṣa carita, N. S. P. Edn. p. 19) — i.e.

"Such a novel presentation of metaphor associated with other figures of speech certainly contributes to the highest kind of poetic excellence; e.g. "As if it were the slough cast off by the sky-cobra, as if it were the ornamental mark worn on the forehead by the heaven-beau." [The mixed beauty of Rūpaka and Utprekṣā is appreciated here.]. The same illustration is cited to explain the beauty of imagined similarity under V. J. III. 31., and also of mixed (saṃkara) beauty at V. J. III. 61; (pp. 240).

Again, while dealing with "prakaraṇa-vakratā" at IV. 5, 6, Kuntaka further elaborates it at IV. 7, 8 (pp. 255)- He observes : "asyāḥ eva prakārā'ntaraṃ

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

prakāśayato—"

"prati-prakaraṇaṃ prauḍha-pratibhā-bhoga-yojitaḥ, eka evā'bhidheyā"tmā badhyamānaḥ punaḥ punaḥ -7

a-nyūna-nūtano'llekha-rasā'laṃkaraṇo'jjvalaḥ, badhnāti vakrato'dbheda-bhaṅgīm utpāditā'dbhutām."-8 —i.e. (Trans. K. Kris. pp. 545).

"An organic unity which strikingly underlines the various incidents described in different parts of the work, leading to the ultimate end intended, each bound to the other by a relation of mutual assistance." - (IV. 5).

"Reveals the essence of creative originality which is most aesthetic only in the case of a very rare poetic genius who is endowed by nature with the gift of an extra-ordinary inventive imagination."

He further observes (VJ. IV. 7.8.)—(another type of episodal beauty) "when even one and the same theme is again and again described in different places with a new touch of creative originality, and is made to radiate the glow of sentiments and figures of speech, it manifests a strikingly new mode of artistic beauty."-8-

Kuntaka here (pp. 548, Trans. K. Kris.) observes : "The upshot may be indicated as follows :— The different incidental subjects of description in a work, such as moon-rise may occur more than once. But they may be so repeated only in case the plot demands their recurrence. Yet the style of description should be made to vary in each case, being adapted to the harmonious embodiment of different sentiments and figures of speech which are equally beautiful. Such an elegant variation invests even repeated conventional themes with aesthetic appeal. The best example of this is seen in the Harṣa Carita, where we find the strikingly new and varied style of the poet, which, by its very abundance of beauty, lends charm to his descriptions of mountain, the close of the night and so on, in more than one context. Readers should enjoy them by reading the original only. Since they are so profuse, it is impossible to explain them in detail here."

We may add that Ānandavardhana also, in the context of Kumāra-saṃbhava observes how description of Pārvatī thrice in different contexts renders exceptional charm to the narration—He observes :— Dhv. IV. 7 — (pp. 282 Edn. K. Kris)

na cā'rthā"nantyaṃ vyaṅgyā'rth'ā'pekṣayā eva, yāvad vācyā'rthā'pekṣayā'pi iti pratipādayitum ucyate—

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

"avaṣthā-deśa-kālā'di-viśeṣair api jāyate,
ānantyam eva vācyasya, śuddhasyā'pi svabhāvataḥ."

(Trans. K. Kris. p. 283) "The infinitude of poetic themes is brought about not only by way of suggested content, but also by way of expressed content. This is set forth in the following :—

"Infinitude is achieved by the expressed content also even when it remains in its pure and natural state by reason of the considerations of circumstances, place, time, etc."

Ānandavardhana then quotes from Kumāra-Saṃbhava wherein Pārvatī is the subject of the poet's muse once when she is introduced with the verses such as, "sarvo'pamā-dravya-samuccayena..." etc., then again when she becomes an object of Lord Śiva's eyes, in verses such as "vasanta-puṣpā'bharaṇaṃ vahantī"....etc. and for the third time when she is being prepared for her marriage in, "tāṃ prāṅmukhīṃ tatra niveśya tanvīṃ..."etc.

Ānandvardhana goes to observe (pp. 284, K. Kris. Edn. vṛtti, IV. 7) : "na ca te tasya kaver ekatraiva a-sakṛt-kṛtā varṇana-prakārā a-punarukta-tvena vā nava-navā'rtha-nirbharatvena vā na pratibhāsante. darśitam eva caitad viṣama-bāṇa-līlāyām- (ṇa a tāṇa....=)

"na ca teṣāṃ ghaṭate'vadhiḥ
na ca te dṛśyante katham api punaruktāḥ,
ye vibhramāḥ priyāṇāṃ
arthā vā sukavi-vāṇīnam."
i.e. "There is no limit to them
And they will never look like repetitions;
The graces of sweet hearts
And the meanings of the words of good poets."

It may be noted that while other fine arts such as music, painting, dance, sculpture, etc. have only suggestion through whatever is their media, as the source of beauty, poetry stands taller as it has not only suggestion at her services but also direct expression (i.e. abhidhā) and indication (i.e. lakṣaṇā) as her hand-maids to convey beauty.

Mammaṭa also mentions an illustration from Harṣa-carita (K.P. X vs. 482, pp. 446, Edn. R. C. Dwivedi) when he discusses the figure svabhāvo'kti-the illustration is-"paścād anghrī prasārya...etc." (Ha. Ca. III. 5). Hemacandra also refers to

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

Harṣacarita and also Kādambarī in his Alamkāra-cūḍāmaṇi and Viveka on the Kāvyā'nuśāsana. It may be observed that H. C. has pointed out blemishes in Bāṇa's narration. This happens when he finds a rasa-doṣa in narrating a subordinate theme to a greater length. He observes—(pp. 171, Kā. śā. III, iii) 'tathā Harṣa-carite "jayati jvalad" (Ha. Ca. vs. 21, pp. 6) ity ādinā harṣo'tkarṣavad vijayabīje bāṇā'nvaya-varṇanam, tatrā'pi ca ananvita-prāya eva sārasvato'tpatti-paryanto mahān grantha-sandarbhaḥ." H. C. wants (Kā. Śā. VIII. sūtra 8) kathā to be written in any language, either in prose or verse, with the hero of the dhīra-śānta type etc. He observes : gadyamayī yathā kādambarī, kācit padyamayī yathā līlāvatī. In his Viveka (p. 462) he observes that in ākhyāyikā we find stray verses such as in vaktra metre in the Harṣacarita.

The poet's creativity thus takes prose form in long or very long narrations as also in short stories. Actually the Skt. criticism does not discuss the structure of a short story as is done in the western criticism, but we have such varieties as pari-kathā, sakala-kathā etc. mentioned by Ānandavardhana, Bhoja etc. The 'Narratology'—a branch of western criticism deals exclusively with narration. Gerald Prince observes : "Narratology is a theory of narrative. It examines what all narratives, and only narratives, have in common as well as what enables them to differ from one another qua narratives, and it aims to describe the narrative-specific system of rules presiding over narrative production and processing." One thing is clear that this school of criticism also has to deal with "narration," "narrator" and "narrattee", thus touching the fringes of our "vaktṛboddhavyā"di vaiśiṣṭya." We leave this here only.

With this, now we will pass on to narration in verse covering such expressions of poetic creativity as varieties beginning with a single independent verse (=muktaka), to a group of four or five etc. i.e. kulakādi, ending with the major composition such as 'sarga-bandha', i.e. a mahākāvya, then what they term 'itihāsa' such as 'mahābhārata' and the rest, and purāṇā"di.

It may be observed that all ālamkārikas have explained poetic niceties with illustrations of individual verses drawn from even plays of different types and also single verses such as those composed by Amaru, Bhartṛhari, etc. Even verses with philosophical theme are taken care of and we see illustrations drawn from the Mahābhārata, the Bhagavadgītā, the Devīśataka perhaps authored by Ānanda-vardhana, the Bhaktā'mara-stotra of Ācārya, Hemacandra etc. Of course we miss the great Śaṅkara and Vallabha with their "bhaja govindam..." and "madhurāṣṭaka." But we have suggested that even in this versified narration there is an element of

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

drama and even in drama there is versified expression. In "rāmo'smi sarvaṃ sahe," or, "rāmeṇa priya-jīvitena tu kṛtam," or in "nyakkāro hyayam eva..." or, in "dvayaṃ gataṃ saṃprati śocanīyatām....", or "te locane pratidiśaṃ..." or "vyāpārayāmas vilocanāṇi...." etc. we have charms of vācya and vyaṅgya intermingled as explained by great critics. But even in a verse composition we have a graceful mixture of drama as seen in, "tava-prasādād kusumāyudho'pi san...." etc. There is pictorial beauty as in, "revāṃ drakṣyasy upalaviṣame...." or "valmīkā'grāt prabhavati dhanuḥ khaṇḍam ākhaṇḍalasya....barheṇe'va sphurita-rucinā gopa-veśasya viṣṇoḥ...." or there is sheer sonorous beauty as in, "hiraṇya-garbhā'ṅga bhuvaṃ muniṃ hariḥ," or "saṭā cchaṭā-bhinna-ghanena bibhratā," or "vapreṇa paryanta caroḍu-cakra sumeru-vapro'nvaham anvakāri." Sheer grace of poetic expression is seen as in "cira-paricitās te te bhāvāḥ" or, "iyaṃ gehe lakṣmī" or "lulita-lulitair aṅgakais tāmyatīti," and also strength and vigour as in "pratyagro'nmeṣa-jihmā kṣaṇam anabhimukhī (Mudrā. III. 21), or "kodaṇḍa-jyā-kiṇā'ṅkair agaṇita-ripubhiḥ..." (Veni II. 26), etc. There is gentle narration as in, "avanti-puryāṃ dvija-sārthavāho....yuvā daridraḥ..." We have exquisite beauty in "viddyullekhā-kanaka-ruciraṃ shrīvitānaṃ mamā'bhraṃ." etc. There is poetry in prose as in "prathamaṃ megharājir dṛśyate paścād vidyullatā", or "dṛḍhaṃ khalu lagnā, durmocanīyā iva pratibhāti, etc. and also, "yadi paraṃ a-sahyas tu virahaḥ"—deva ! upasthitaḥ..." etc. Or, in lines from Shakespeare such as, "not on thy sole but on thy soul, O harsh jew !" and "Ides of march have come !" Aye yet not gone !" "You too Brutus ! Then fall Caesar !"

There is no end to poetic creativity. It flows like the Divine Gaṅgā and we offer a hundred thousand salutations to it. "aho' ho Gaṅge'yaṃ bhavatu praṇipātaḥ śatamukhaḥ !"— "na ca teṣāṃ avadhiḥ..."

We may conclude with a note that all poetic creativity is directed to what the Indian critics call rasa-experience i.e. art-experience i.e. ānandā'nubhūti or aesthetic experience par excellence. Abhinavagupta—following Bharata, and followed by one and all including Kuntaka, Mahimā, Dhanañjaya, Bhoja, Hemacandra, Śāradātanaya, Sāgaranandin, down to the great Jagannātha,—holds that "rasa" is 'kāvyā'rtha' and here it should be noted that "artha-śabdo'tra na abhidheya-vācī api tu prayojanavācī." This means that all poetic art is rasa-oriented, 'rasa' being its supreme end. We know that here 'rasa' is not just a sentiment, an enhanced bhāva,—sthāyin or otherwise, though of course it includes it, but is more than that. It is an experience which has involvement of the total personality of the connoisseur including his emotive, connative and intellectual aspects.' It is an experience "sui generis," and "peri passu" with art-presentation. It begins and ends with the projection of art. As it touches the intellectual

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

aspect also, we can suggest that it has a wider embrace and it covers up such experiments as what they call "absurd theatre" or "absurd poetry" as well. Actually this experience is one and identical and the difference in sentiments results from difference in its medium i.e. "vibhāvā"dis". We can call it "mahā-rasa", or "śānta-rasa" of Abhinavagupta, or "uttamākoṭi" of Bhoja, or "Adbhuta" of Nārāyaṇa, or "Karuṇa" of Bhavabhūti. The experience is identical, i.e. it is "vedyā'ntara-vigalitatva"—i.e. leaving the local and physical far behind and landing into the "divine", the "Śiva." It is a total experience of "ānanda"—divine bliss—"ānanda-rūpatā-sarvarasānām." It is a compact—"eka-ghana"—experience. "tena vaḥ śivamayī daśā bhavet," as Abhinavagupta puts it.

Thus poetic creativity takes off from physicality and lands into the Divine.

□□□

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

ŚABARĪ EPISODE OF THE RĀMAKATHĀ : AN ILLUSTRATION OF RE-WORDING; A REFLECTION OF THE CHANGING WORLDS

VIJAY PANDYA

Rāmakathā is not only one of the most transparent stories reflecting the changing worlds of the times, it has continued to exercise a tremendous influence upon a considerable segment of humanity which the world consists of. Thus Rāmakathā works both ways. In essence, the Rāmakathā is a word and a world. World influences Rāma story and Rāma story makes an impact upon the world. So the Rāmakathā is perhaps one of the closest texts in any version which fits in the theme of Re-wording/Reworlding the canon.

To substantiate, a minor episode of Śabarī, a tribal woman in the Rāmastory is taken up here.

To begin with in the first poem Ādikāvya, in the Sanskrit language, the Vālmīki-'Rāmāyaṇa', Vālmiki is very sparse in this episode.

In the Araṇyakāṇḍa, the third book of the Vālmīki-Rāmāyaṇa, the two brothers princes Rāma and Lakṣamaṇa in exile slew Kabandha, a headless monster. The monster, as he lay dying, informed the brothers of a woman ascetic, a tribal woman Śabarī, who was living in the hermitage of the sage Matanga.

Thereupon Rāma and Lakṣamaṇa came to the hermitage where Śabarī, a tribal woman was eagerly waiting for long to have a darśana of Rāma. At the sight of the princes, Śabarī, in her reverence, clasped the feet of Rāma in devotion.

Śabarī told Rāma of the long vigil she was keeping. She also recounted how the great seers had told her that one day she would receive Rāma and Lakṣamaṇa as her guests and as she would behold the princes, she would go to the highest imperishable worlds.

She also told Rāma that she had collected different sorts of forest food

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

which grew on the bank of lake Pampā, just nearby[1].

With Rāma's permission then Śabarī gave up her mortal body by immolating herself in fire and went straight to heaven, where her seers and gurus had been dwelling.

It can be seen from the account of the Vālmīki- Rāmāyaṇa given here, that there is a lot of scope to fill in the details in the episode. In the Vālmīki-Rāmāyaṇa, nothing more is told about Śabarī or the food which she served Rāma or how Rāma accepted the food.

Ofcourse, we can take a hint about Śabarī, from her name that she is a Śabara-bhil, a tribal woman. The name of the sage Matanga means a śūdra or a cāṇḍāla, a pariah in the Hindu caste hierarchy. But Vālmīki is reticent, not dilating upon these details and just en passent, mentions them as a part of the story.

These details, we presume, would be filled according to the times in which the various versions of the Rāmastory took shape.

It is also not improbable over the millenia—at least two thousand years that along with the Rāmastory as enshrined in the Vālmīki-Rāmāyaṇa, a considerable oral transmission of the Rāmastory took place. That was bound to happen in the essentially oral tradition. So instead of accusing Vālmīki of suppressing non-Aryan elements in the story as Philip Lutgendorf has done[2], an oral word also had a free play upon the telling of the Rāmastory. And if we closely observe the entire Rāmakathā as conducted by Vālmīki. Vālmīki, the first poet Ādikavi of the Sanskrit language, is not swayed by such considerations. He is interested in telling a story, artistically and forcefully. So that charge of willful suppression of non-Aryan elements just would not stick to Vālmīki. In fact, these are tantalising spaces, I would call them creative spaces which the Vālmīki-Rāmāyaṇa has in ample measures and that is why it is a great work of art and a way of life. But that is altogether a different proposition altogether not relevant here.

But this simple episode in the Vālmīki-Rāmāyaṇa assumes a different form in the Adhyātma-Rāmāyaṇa, a Sanskrit work of the fifteenth century, which has exercised a considerable influence upon the Rāmcaritmānas of Tulsidas of the sixteenth century.

In the Adhyātma-Rāmāyaṇa, Śabarī's devotion is more intense but at the same time more ritualistic. Śabarī's eyes are full of tears. She falls at Rāma's feet,

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

washes Rāma's feet and places before Rāma the fruits which were collected by Śabarī and were nectarlike[3].

Further Śabarī recounts what her departed gurus had told her. They had told Śabarī that Rāma who is incarnation of primeval Puruṣa for the destruction of the demons and the protection of the sages, would come to the ashrama here. On beholding Rāma, the sires told her Śabarī would go to the highest abode. Now Śabarī tells Rāma that prophesy made by her preceptors has been fulfilled. Your sight was not attainable even to my preceptors. I, a low-born, ignorant woman cannot qualify even to be a slave of your slaves removed hundred times, then what to talk of visualisation of you ?

Here, unlike the Vālmīki-Rāmāyaṇa, the low-born status of in Śabarī is emphasized in order, of course, to glorify भक्ति -devotion which we will see the reply by Rāma.

Rāma says that, in devotion, it is not important to be a man or a woman. Rāma says that it is not possible to have a darśana of Rāma either by sacrifice, giving alms, austerities or study of the Vedas. Then Rāma gives a long sermon upon the nine-fold (नवधा) devotion.

At the end of the sermon, and the episode, a twist is given to the entire narration of the episode. At the end, there is a moralising at the hands of the poet whoever he/she might be when Rāma is pleased, even a low-born Śabarī attained salvation.

Further to consolidate the moral ground, the author says if a low-born woman like Śabarī can attain salvation, what to talk if Brahmins who are holy and devoted to Rāma[4]. Patronising tone of a higher-caste author does not remain unheard !

So one can perceive the immediate close interconnection between the word and the world.

Rāmcaritmānas by Tulsidas closely follows the Adhyātma-Rāmāyaṇa in this episode. However, there is one more small detail added in the episode.

Śabarī placed before Rāma delicious fruits and bers and the Lord ate them, praising them again and again[5].

Tulsidas also moralises by saying that the one who was low-born was also liberated by the Lord. But Tulsidas has refrained from saying anything about

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

higher-caste Brahmins as Adhyātma-Rāmāyaṇa has done.

So in the Adhyātma-Rāmāyaṇa and the Rāmcaritamānas by Tulsidas, one can observe the lurking casteism even under the garb of glorification of devotion.

So these are the oldest available major literary documents (consisting mainly in Sanskrit and Avadhi) covering a vast expanse of time over two millenia.

As noted earlier, apart from these literary documents, the oral tradition also must have been at work.

So, in the Śabarī episode, there are other various strands which are not visible in the literary works but they have become a part of the folklores and from folklores perhaps again into a written form and so on. The circle goes on.

The Śabarī episode as depicted in the main literary documents leaves some questions unanswered.

In what manner did Śabarī collect the fruits ? How did Rāma accept those fruits ? Did he eat them ? Written sources, so far, referred to are ambiguous. But perhaps the oral tradition which again resurfaces in the regional languages literature tries to unravel these ambiguities.

As we know, it is a very popular belief that Śabarī tasted the wild bers before offering them to Rāma. Of course, Tulsidas has stated that Rāma ate the fruits praising them again and again. Yet Tulsidas has not specified whethere these wild bers were tasted by Śabarī before offering them to Rāma.

There is a work called Bhaktamal by some Nabhadas of the 17th century which is a sort of a hagiography of some two hundred saint devotees, one of whom is Śabarī. On this work there is a ṭīkā-commentary by some Priyadas who gives the background to the Śabarī-episode.

According to this account, Śabarī was very eager to serve the saints but she was very conscious of her low birth and hence she would keep herself out of sight from them. At night, she would sweep away thorns and pebbles from the path on which the saints would walk to have ablution. She would collect firewood for the sadhus and place them outside the doors of their huts. All sadhus were wondering about this clandestine act.

The stage Matang asks his disciples to keep vigil and get hold of the thief who was stealing merit-पुण्य. Śabarī is caught and falls at the sage Matanga's feet. Matanga is very much pleased with her selfless service and asks her to be an

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

inmate of the hermitage, which is resented by other disciples. The sage Matanga, at the time of his departure to the other world, asks Śabarī to remain in the hermitage as Rāma is going to visit the ashram for sure.

Śabarī continues to wait for Rāma. Meanwhile, one night while cleaning the hermitage she accidentally touches an ascetic who thinks himself polluted by her touch and severely reprimands Śabarī. But when the ascetic reaches the lake for morning ablution, the water of the lake is turned into blood with full of insects. The ascetic believes Śabarī to be the cause of this calamity.

Śabarī gathers fruits, tastes them and sweetest of them are kept aside for Rāma, and continues to wait for Rāma to arrive.

One day Rāma arrives inquiring of everybody, 'Where is Śabarī ? My eyes pine for her.' He comes to the hermitage, Śabarī prostrates at his feet, and offers the selected fruits which he savours.

The sages were worried about the polluted lake. Rāma asks them to bow down to Śabarī and at her touch the lake again becomes pure.

This is the account of Priyadas. This account has gained a wide currency and has become a folk-lore.

In these accounts it is emphasized that Śabarī first tasted the bers and then she kept the choicest out of them for Rāma. And Rāma is almost ecstatic while eating.

This is also apparent in the full-fledged story of Śabarī as depicted in the special issue on devotees of Kalyāṇa magazine, i.e. Bhakta Caritranka. But in this story the narrator, discusses some details according to his world.

In the footnote to this episode, the narrator argues that Śabarī was not actually a low-caste woman. Simply her name was Śabari. Secondly, he argues that it is not true that Rāma ate the defiled (जूठा) fruits by Śabarī as Maryādā Puruṣottama Rāma would not commit such an inappropriate thing. Tasting the fruits means, according to the narrator, the fruits of the trees thereby deciding which trees have the sweet fruits and not offering those defiled fruits.

Now these arguments are again rebutted by one commentator Anjaninandan Sharan on Mānas. Sharan argues that ordinarily it would not be proper for Rāma to eat the defiled fruits. But here Rāma was not an ordinary mortal. He was God and God always yearn for the love of a bhakta-devotee, and

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

does not bother about pollution.

He again refutes the argument about the tasting of fruits indulging in hair-splitting discussion. With her hands she ate the fruits and then with the same hand she plucked the fruits. So those fruits also would be polluted. Sharan argues that are we to suppose that she carried water with her and everytime she tasted, went for washing her hands, and then plucked fruits. Sharan concludes that path of devotion is altogether different from the ways of the world and here, such mundane considerations do not count. And thus the debate gves on, rewording and reworlding the canon.

Now to wind up the discussion, let us take an example of the modern twentieth century epic in Kannada language Shri Ramayana Darshanam by K. V. Putappa Kuvempu, a literary feat by any standards. In this epic there is altogether a different world and a different word. The poet has dramatised the whole event.

Therein Śabarī indulges in monologue waiting for Rāma.

I have awaited you

For ten long years, child, my hermitage yard

In full fruition awaits you to yield

Ripe luscious fruit on trees

I planted to receive you ?

The poet has steered himself clear out of controversy of tasted or untasted fruits, by making Śabarī plant the trees which are in full fruition for Rāma. She is portrayed like a godmother. At first she could not recognise Rāma and Lakṣamaṇa who also introduced themselves as wanderers.

Then she suspects them to be someone else. Then having sumptuous meal, Rāma has a siesta in the afternoon. Rāma in a dream blurts out the name of Sītā. Then Śabarī recognises Rāma. The treatment of the episode is delightful, and artistic and free from the earlier tensions of casteism.

Thus the Rāmakathā goes on flowing and thus the word and world go as rewording and reworlding themselves.

Annotation :

1. मया तु विविधं वन्यं संचितं पुरुषर्षभ ।
   तवार्थे पुरुषव्याघ्र पम्पायास्तीरसंभवम् ॥ (3-70-13)

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

Vālmīki-Rāmāyaṇa, Text as Constituted in Its Critical Edition, Oriental Institute, Vadodara, 1992.

2. Questioning Rāmāyaṇas ed. by Paula Richman, Oxford University Press, 2000, p. 124.

3. शबरी राममालोक्य लक्ष्मणेन समन्वितम् ।
आयान्तमाराद्धर्षेण प्रत्युत्थायाचिरेण सा ॥
पतित्वा पादयोरग्रे हर्षपूर्णाश्रुलोचना ।
स्वागतेनाभिनन्द्याथ स्वासने संन्यवेशयत् ॥
रामलक्ष्मणयोः सम्यक्पादौ प्रक्षाल्य भक्तितः ।
तज्जलेनाभिषिच्याङ्गमथार्घ्यादिभिरादृत ॥
सम्पूज्य विधिवद्रामं ससौमित्रिं सपर्यया ।
सङ्गृहीतानि दिव्यानि रामार्थं शबरी मुदा ॥
फलान्यमृतकल्पानि ददौ रामाय भक्तितः ।
पादौ सम्पूज्य कुसुमैः सुगन्धैः सानुलेपनैः ॥

Adhyātma Rāmāyaṇa Araṇyakāṇḍa 5 to 9, 23rd Edition, Samvat 2052, Gita Press, Gorakhpur.

4. तव सन्दर्शनं राम गुरूणामपि मे न हि ।
योषिन्मूढाप्रमेयात्मन् हीनजातिसमुद्भवा ॥
तव दासस्य दासानां शतसंख्योत्तरस्य वा ।
दासीत्वे नाधिकारोऽस्ति कुतः साक्षात्तवैव हि ॥
Ibid, 3-10-17, 18.

5. किं दुर्लभं जगन्नाथे श्रीरामे भक्तवत्सले ।
प्रसन्नेऽधमजन्मापि शबरी मुक्तिमाप सा ॥
Ibid, 3-10-42.

6. किं पुनर्ब्राह्मणा मुख्या, पुण्याः श्रीरामचिन्तकाः ।
मुक्तिं यान्तीति तद्भक्तिमुक्तिरेव न संशयः ॥
Ibid, 3-10-43.

7. कंदमूलफलसुरस अति दिये रामकहँ आनि ।
प्रेमसहित प्रभु खायेउ बारहि बार बखानि ॥
Rāmacaritmanās, 3-34, Chitrakūṭa Dhām, Talgajarda, Gujarat.

8. जातिहीन अघ जन्म महि मुक्त कीन्हि असि नारि ।
Ibid, 3-36.

9. Shri Ramayana Darshanam, by K. V. Puttappa 'Kuvempu' translated into English by Shankar, Mokashi Punekar, Sahitya Akademi, 2004. Canto three of the Volume two, p. 217 to 226.

□□□

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

KĀYASTHA - ITS EVOLUTION, A CRITICAL REVIEW[1]

SUDARSHAN KUMAR SHARMA[2]

The term "Kāyastha" has been discussed by many erudite scholars like Nṛpendra Kumar Dutt[3], Sourindro Mohun Tagore[4], Dr. Bhāṇḍārkara[5] and others while making a review of the Social conditions of times in various periods of history.

Ṛgveda X, 90.12 alludes to the four castes Brāhmaṇa, Rājanya, Vaiśya and Śūdra. Mahābhārata (Śānti Parva Parāśara-gītā 296[6]) and Manusmṛti I-31) refer to the words of the Ṛgvedic seer in postulating the birth of a Brāhmaṇa from the mouth of Prajāpatī, that of a Kṣatriya from the arms, that of a Vaiśya from the thighs and that of a Śūdra from the feet.... This allegory is symbolic of the equality of the source of generation of the four varṇas that escalated their norm by mutual concord and discord in course of time that needed a fourfold stratification of the society evolving into a homogeneous whole out of the heterogeneous chaos of physical lustrations. "Bṛhad bhavan, iti Brahma," "bahu rahasya yamiti yaḥ saḥ-iti bhāvāt; Brahman, Brahman, eventually culminating into Brāhmaṇa for whom Kṣātat trāṇaparaḥ Kṣattraḥ or Kṣatriyaḥ (Kṣatāt kilatrāyata ityudagraḥ Kṣattrosya śabdo bhuvaneṣurū ḍhaḥ" Raghuvaṃśa of Kālidāsa (II. 53) required a grouping for the protection from the revilious elements liable to injure the person of the community taking to the task of propagation and enhancement of learning and knowledge. (The Sākṣāt-kṛtadharmāṇaḥ ṛṣyaḥ-of Yāska who disseminated the mantras unto the asākṣātkṛtadharmāṇah-avarāḥ-unendowed with lesser fertility of mental faculties). Ṛgveda X, 174-5, 176, 47, 173.199, 148. 2; VII 82. I. 31.11; II 26.3 refer to Janmans, Viśas and Janas, village, a communion of villages (Viś) and a corporation of Viśas, Jana, "Viśibhavaḥ Vaiśyaḥ" a person born in a corporation catering to the living needs of the Brāhmaṇas and the rājanyas or Kṣatriyas. The service of the three brought about the necessity of a fourth order that was to foster the cause of the kitchen meant to enhance the intelligence, virility, prowess and stamina of the three orders "śūnā" and "sūnā" deriving their original from Śūnya (ath arvaveda XIV 2.19) meaning a desolation or isolation,

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

emptiness etc. and finally a butcher house or shambles gave room to the etymoloty of "śūnāyām dārayati iti vā or Sūnāyām dadāti dārayativā, or Sūpaṃdadātitivā i.e. one dissecting the animals for food in an isolated place or one offering food from an isolated place far removed from the normal place of residence insusceptible to the smoke screens etc. or one offering the meat curry or vegetable soup. Atharvaveda Vrātyakaṇḍa (XV) refers to the Vrātyas sprung from the three varṇas and their inter mixture but not taking to the ceremony of the investiture with the thread and other sacraments followed by Mahābhārata (XII. 296. 7-9) and Manusmṛti X. 5, Mahābhārata (XII. 296. 7-9) refers to Atirathas, Ambaṣṭhas, Ugras, Vaidehakas, Śvapākas, Pulkasas, Stenas, Niṣādas, Sūtas, Māgadhas, Āyogavas, Karaṇas and Cāṇḍālas. Apart from the mention of Vrātyas - as the off-springs of the intercasts unions i.e. Brāhmaṇa father and Kṣatriya mother, Kṣatriya father and Vaiśya mother, Vaiśya father and Śūdra mother, Kṣatriya father and Śūdra mother etc.[7] Manu follows suit in his Smṛti X 8-39[8] and Yājñavalkya does so in his Smṛti IT-4. 90-95. In verse 96, Yājñavalkya has illustrated the point that a Niṣādi is produced by a Brāhmaṇa from a Śūdra-female; she (i.e. the Niṣādī) if married by a Brāhmaṇa, produces a certain girl; even she (i.e. the girl) if married by a Brāhmaṇa produces another(girl)-in this manner the sixth(girl) produces the seventh Brāhmaṇa(male)[10].

जात्युत्कर्षो युगे ज्ञेपः सप्रेम पञ्चमेऽपि वा ।
व्यत्यपे कर्मणाम् साम्यम् पूर्ववच्चाधरोत्तरम् ॥

Mahābhārata[11] XII 296.27 emphasises the status of Śūdra far from being degraded though immune from the performance of sacraments.

न चापि शूद्रः पततीति निश्चयो,
न चापि संस्कारमि हार्द्दतीर्ति वा ।
श्रुतिप्रवृत्तं न च धर्ममश्नुते,
न चास्य धर्मे प्रतिषेधनं कृतम् ॥

The insciptions equally display a regular inter-mixture of aboriginal, regional, and Aryan elements with Yavanas, Śakas Gurjaras, Kuṣānas, Hūṇas and other tribes Indianised as such[12]. The Śūdra varṇa having taken most of the situations in the Hindu populace, the element of untouchability not come to the fore before the early centuries of the Christian era and the theory of Seventh male Brāhmaṇa as predominating throughout, the Brāhmaṇas and śūdras continued to remain the main burden of society till such time the various off-springs of the Anuloma and Pratiloma marriages took to avocations of detestable norm and that

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

they started giving an air of hatred to the first three varṇas that the Śudras not prone to detestable a-vocations also became a source of abbhorence. The owners and workers of the Shambles certainly could evoke such a sentiment even though they provided meat diet to the populace.

The Kāyasthas bracketed with Cāṭas, taskaras, durvṛttas, mahāsāhasikas, torturing the people have been made a special target by Yājñavalkya as the anti-social elements. Mitākṣarā construes them as Lekhakāḥ gaṇakāḥ. Sir Monier Williams and V. S. Apte are of one mind in construing 'Kāyasthas' or Kāyathas as Writers' Class as the descendants of Kṣatriya fathers and Śūdra mothers. It means they coincide with the 'Ugras' of Kauṭilya[16], Manu[17] and Yājñavalkya[18]. Mahābhārata (XII, 296.88) also refers to "Ugra" and "Niṣāda" along with Karaṇa but in the same Parva (135) it relates the tale of Kāyavya[19] who was the progeny of a Kṣatriya father and a Niṣāda mother, an exponant of the Kṣātra dharma ((Niṣādyāṃ Kṣatriyājjātaḥ Kṣatradharmānupālakaḥ. Kāyavyo nāma naiṣādiḥ dosyutvāt Siddhimāptavān)[20]. He has been styled as "Pāriyātracaraḥ" (one used to strolling about on the Pariyatra mountain), "Vidhijño mṛgajātīnāṃ naiṣādānāṃ ca Kovidaḥ)" one conversant with the instincts of the fauna and skilled in the way of life of the off-springs or descendants of the Niṣādas or Niṣāda people[21]. A warrior of great grit he fought alone against many, protected the Recluses as well as the Brāhmaṇas. He served his blind father and deaf mother in his Sylvan resort; he served the guests and the needy with diet both vegetarian and non vegetarian even though leading the gang of robbers he did not harass the Brāhmaṇas as well as the women[22].

Niṣāda bearing a Synonym in Pāraśava according to Kauṭilya (III. 7.21) Manu (X. 8) and Yājñavalkya (I. 4.91) was the off-spring of a Brāhmaṇa father and Śūdra mother. (Brāhamaṇasya Śūdrāyāṃ Niṣādaḥ Pāraśavovā-Kauṭilya). Being the off-spring of a Niṣādī (Niṣāda female) and a (Kṣatriya male) Kāyavya held to esteem the Brāhmaṇas simply because his mother was the off-spring of a Brāhmaṇa father and a Śūdra mother. Brāhmaṇa father giving birth to a niṣāda female through a Śūdra wife becomes the maternal grand father of a male child. The Theory of Dr. D. R. Bhandarkar based on Manusmṛti X. 64 and Yājñavalkyasmṛti I.4.96 along with commentary Mitākṣarā of Vijñaneśvara should characterise Kāyavya as a Brāhmaṇa the Progeny of the Sixth female off-spring marrying a Brāhmaṇa[23]. But Kāyavyahas been illustrated by Vyāsa as an off-spring of a Kṣatriya father and a Śūdra (Niṣāda) mother. This illustration of Mahābhārata if construed rigidly falsifies the dictum of Manu and Yājñavalkya.

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

But since Mahābhārata nucleus is much anterior to Manu and Yājñavalkya we can construe the Mbh-XII 135 as a genuine portion from the epic commingled within the spurious parts (XII. 296) etc.; —which agree with the statements of Kauṭilya, Manu and Yājñavalkya. Kṣatriyas and Vaiśyas also construed as dvij-as, Kāyavya as the offspring of Kṣatriya and Niṣādi can easily be construed as — dvija "Kāyavya" therefore, as I can presume may be construed as the real term that underwent a transformation to afford a typical word 'Kāyastha' or else 'Kāyavya' being an individual if retained as a title of community could lose ground in due course in so far as it was the name of a person who took to the task of a "dasyu." Hence the calumny ensuing from the characteristics attached with the name 'Kāyavya' found a redemption in the change of term to 'Kāyastha' considered as a community. "Yājñavalkya" construes it as a term cognate with the traits of cāṭas, taskaras, durvṛttas, mahāsāhasikas who primarily being oppressors became the parent, source of various communities such as Jāṭas(Cāṭa) and their collaterals whose instinctive traits (Mahābhārata) Karnaparva (44.10)

शाकलं नाम नगरमापगा नाम निम्नगा ।
जर्तिका: नाम वाहका: तेषां वृतं सुनिन्दितम् ॥
and गलं पृथिव्या: वाह्लीका: (Udyogapaiva XXXIX 79. p. 138)

—primarily being detestable continued as such throughout the ages of posterity. That is why 'Kāyasthas' as Lekhakas and Gaṇakas have been illustrated as such upto the epoch of Kalhaṇa (Rājataraṅgiṇī); Śukrācārya[24] - (Śukra nīti ḥII 431 p. 123) (Catukhamba series ed. 1968), Śudraka[25] (Mṛcchakatika - M. R. Kale pp. 182, 308) and Viś0Ṣkhadatta (Mudrārākṣasa M. R. Kale p. 42 Ṛ-R Deshpande. pp. 20) treating of the term in their respective way of undertaking in the light of the cultural heritages owned by them.

Śukrācārya while allocating the various assignments allocates the taxation and General Administration to the Kṣatriya, the status of a Grāmādhyakṣa to a Brāhmaṇa, the duty of an octroi incharge to the Vaiśya, the duty of a Lekhaka (Scribe) to a Kāyastha and the status of a Porter (dvārapāla) to a Śūdra[24] originally spoken of as Pādejaḥ. Herein Śukra has illustrated Kāyastha as a distinct entity beyond the pale of Kṣatriyas and Brāhmaṇas, Pādajas (Śūdras) and even Vaiśyas.

"ससङ्करचतुर्वर्षर्णधर्मोऽयं नैव पावनः (यावनः)[25]"

The four Varṇas along with the mixed easts have been hinted at here and it has been explicitly annotated that the duties assigned in this to the yavanas, have

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

not been ordained. Hence Śukra seems to maintain the point that the 'Sasaṅkara' Varṇas had nothing to do with the marital ties of the Yavanas. He therefore, denies the influence of Foreign elements in the Hindu Population in an epoch when Yavanas had just started infilterating into the Indian soil. Śūdraka in his Mṛcchakaṭika Act V[26] alligns Kāyasthas in line with gaṇikās, Hastins, bhikṣus, Cāṭas and the Rāsabhas (donkeys). Śūdraka believes that where these abide there even villains cannot flourish. There is a variant reading "yānti" in place of 'Jāyante' as referred to by M. R. Kale in his notes for this passage[27]. In Act IX[28], however, Śūdraka alligns "Kāyastha" with Śresthin as a "dvandva Samāsa". It is remarkable that in an earlier reference he treats "Kāyastha" as an ignoble being though referred to here also 'as a' Scribe 'and in' a later reference he treats him as an important person co-ordinating with a 'sbreṣṭhī'—surrounding the Adhikārins. "Śreṣṭhī' according to M. R. Kale, was the recognised Chief of the Merchants whose presence was necessary for testing ornaments, money etc. and for dealing with questions referring to mercantile law. The Kāyasthas were notaries and Attorneys says M. R. Kale[29]. According to Wilson they sat as Joint Assessors or Commissioners with the Judge[30] and were to be appointed from among the Brāhmaṇas[31].

Viśakhadatta in his Mudrārākṣasa Act I describes Kāyastha as an insignificant being — 'Kāyastha' iti laghvīmātrā[32]. As an assessor or a notary he could not be insignificant. But since Kautilya (Cāṇakya) was dealing against the allies of Rākṣasa the deposed Prime Minister of the Nandas, a Kāyastha could hardly hold any voice against him when Rākṣasa and other conspirators were of no intellectual potency.

Dāmodarapura Copper plate grants of Kumāragupta I (dated 444 A. D.), (Dated 448 A. D.) those of the times of Budha Gupta dated (494-9 A. D.) and another Dāmodarapura Copper plate grant dated 544 A. D. refer to "Prathama Kāyasthaśaāmbapāla", "Viprapāla" and "Skandapāla" who were personages of repute enjoying the Patronage of the Kings. The Cāhamāna/inscriptions, the inscriptions of North Bengal refer to the "Gaua Kāyasthas". According to Dr. D. C. Sircar, a large number of Sanskrit Praśastīs are known to have been composed by members of the non-Brāhmaṇa Communities especially the "Kāyasthas"[33]. Accordingly Dr. Vāsudeva Upādhyāya[34] construes the etymology of "Kāyastha" as one engrossed in his frame unmindful of any other activity. Carrying on he says — the persons from all the Varṇas and Jātis took up this job and in due course of time they came to be counted as a Community or class or even a caste. Dr. V.

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

S. Agrawāla while sybolising the description of Harṣa as Darpaśāta by Bāṇa" illustrates a point that a number of Government Offices were accomodated in the first Court on the inside of the Palace wall "digbhittītaṭeṣa Kāyanuve" and hence the picture was described as "Kāyavantaṃ eva." The word "Kāya" developed the sense of Government Office during the Gupta times from which was derived the word 'KĀYASTHA' a Government Officer as used in later inscriptions.

In Rājataraṅginī Kāyasthas have been treated of as Officials indulging in corruption and dishonesty[36]. They have been called as 'Kāyasthapāśa' in taraṅga VIII. 2383. (p. 478)

"कायस्थ पाशः पाशेन गलं बद्ध्वा व्यपद्यत"

In modern days the Community is not such as can be counted amongst the fourth Varṇa. They belong to Brāhmaṇa Kṣatriya or Vaiśya Varṇ-as accordingly. Karaṇa-Kāyastha construed by Sourindro Mohun. Tagore as the progeny of a Vaiśya father and a Śudro mother-Yājñavalkya [I. 4-92. p. 31] वैश्यत्तु करणः (शूद्रयाम्) and Manu - X. 22 - explained by Commentator as

क्षत्रियाद्व्रात्यात्सवर्णायाम् झाल्ल-मल्ल निच्छिवि-
नट करणखल द्रविडाख्याः प्रजायन्ते । — p. 429.

Kauṭilya - II 5-8; II 7-8, II 11-1 and II 7-34 (Karaṇādhiṣṭhita) and (Karaṇika), cognate with Kāyastha in inscriptions, dramas and Rāja-taraṅgiṇi and other branches of literature, may be deemed as maintaining an unending stream of its legacy right from this days of Mahābhārata (Kāyavya) down to the days of subsequent posterity as Karaṇika and Kāyastha.

Annotations :

1. Paper presented at the Seminar on Smṛtis held at Institute of Oriental States, Thane on April 26, 1986.
2. Head Dept. of Sanskrit Govt. Ripudaman College, NABHA 147201. Now in Govt. Rajendra College, Bathrāda 155001. Experimental M.R. Govt. College, Fuzeko, H/G-Block 66B-3 Sun-6 Parwanu 1732-70.
3. Origin and Growth of Caste in India Vol. I, II.
4. Caste System of the Hindus a Monograph published by Indological book house. CK. 38, Bansphatak Vārāṇasī.
5. Foreign elements in the Hindu Population; Journal of Ancient Indian History Vol. I. Pts. 1-2, 1967-68 by Dr. D. C. Sircar. pp. 266-328.

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

6. सर्ववर्णेषु तुल्यासु पत्नीस्वक्षतयोनिषु ।
आनुलोम्येन सम्भूता: व्रात्या: शीर्षास्त एव ते ॥

7. Mbh. XII. 296 7-9 p. 646 Gītā Press ed.

8. pp. 427-433.

9. pp. 30-32 Nirnayasāgara Press ed. 1949 Mitākṣarā p. 33.

10. Dr. D. R. Bhandarkar. p. 273 JAIH. Vol. I. Pts. 1-2, 1967-68. CP. Manusmṛti X. 64.
शूद्रायाम् ब्राह्मणाउज्जात: श्रेयसा चेत्प्रजायते ।
अश्रेयान् श्रेयसीं जातिं गच्छत्या सप्तमाद्युगात् ॥ P 437 NSP ad.

11. P. 646. Gitā Press ed. Gorakhpura Pt. III. Ghanashyam Das Jalan, 1957 e.d.

12. Foreign elements in the Hindu population D. R. Bhandarkar JAIH Vol. I, Pts. 1-2, 1967-68 pp. 273-328.

13. चाटतस्करदुर्वृत्तमहासाहसिकादिभि: ।
पीडयमाना: प्रजा: रक्षेत्कायस्थैश्च विशेषत: ॥

Yājñavalkya-smṛti Ācārādhyaya XIII, 336. P. 115.

14. Sanskrit English - Dictionary, P. 274.

15. The Student's Sanskrit English Dictionary, P. 144.

16. KAŚ III. 7. 22 p. 106 RP Kangle - Part - 960 Bombay University Publication.

17. क्षत्रियाच्छूद्रकन्यायाम् क्रूराचारविहारवान् ।
क्षत्रशुद्रवपुर्जन्तुरुग्रो नाम प्रजायते ॥ Manusmṛti X. 9. p. 427.

18. वैश्याशूद्रयोस्तु राजन्यान्माहिष्योग्रौ सुतौ स्मृतौ ।
वैश्यात्तुकरण: शूद्रयाम् विन्नास्वेव विधि: स्मृत: ॥ Yājñavalkyasmṛti I. 4.92. p. 31.

19. Kāyavyacaritam p. 462 Gītā Press Ed. Part III Text only Verses 1-26.

20. Ibid. Mbh. XII 135.3 P. 462. 21. Ibid 4-5, p. 462, 222. Ibid 6-9, 13-15, p. 462.

21. Ibid.

22. Ibid.

23. A Niṣādi is produced by a Brāhmaṇa from a Śūdra female, she (i.e. the Nisadi), if married by a Brāhmaṇa, produces a certain girl; even she (i.e. the girl) if married by a Brāhmaṇa produces another (girl)-in this manner; the sixth (girl) produces the seventh Brāhmaṇa (male).

Foreign elements in the Hindu Population P. 273 JATH Vol. I. 1-2, 1967-68.

24. भागग्राही क्षत्रियश्च साहसाधिपतिश्च स: ।
ग्रामपो ब्राह्मणो योज्य: कायस्थो लेखकस्तथा ॥

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

शुल्कग्राही तु वैश्यो हि प्रतिहारश्च पादजः ।
सेनाधिवः क्षत्रियस्तु ब्राह्मणभादस्तवतः ॥
न वैश्यो न च वै शूद्रः क कातरश्च कदाचन ।
सेनापतिः शूर एव योज्यः सर्वासु जातिषु ॥ Śukraniḥ II 433. p. 123.

25. Ibid. II. 434 P. 123.

Word 'Pāvanaḥ appears to be a misprint for 'Yāvanaḥ' though B. K. Sarkar in his English Translation a Ii. 868 (text of his work) taking pāmnaḥ and the reading of such. He translates the verse accordingly - Their (fighting) is the duty of the Jnu pure as well as of the mixed cartes although it is not andy duty as sehw. ed. 1975 Oriental Books Reprint Corporation 5th Raw, Jhaver Road, New Delhi, 110 055.

26. M. R. Kale P. 182, भोः वयस्य ! गणिका हस्ती कायस्थो भिक्षुश्चोशारः रीसमश्च यत्रैतेति निवसन्ति तत्र दुष्टा अपि न जायन्ते (पान्ति).

27. Ibid notes - p. 98.

28. Ibid Text p. 308. LL. 24-25.

29. Ibid Notes p. 144.

30. Ibid. L. 9 Popular Book Stores, Tower Road, Surat, 1948 e.d.

31. Ibid.

32. Mudrārākṣasa ed. by R. R. Deshpande P. 20; M. R. Kale p. 42. L. 6. Motilal Banarsidas, Delhi, 5th ed. 1965.

33. Studies in the Geography of Ancient and Medieval India Cff. P. 296.

34. A Study of Ancient Indian Inscriptions-Introduction, P. 256. Motilal Banarsidas, Delhi, 1961 e.d.

35. Harṣacarita Text Calcutta Ed. P. 175. L. 2 Jīvānanda Vidyā Sāgara's Amulātikā ed. 1939, 4th edition by Ramareja Pandey and VIJ (Viśveśmounaura Indological Journal Paper Series, 116 V.V.R.I. D. Sudhan Ashram Hoshiarpur 146021, p. 248.

36. Rājataraṅgiṇi-VIII 87, 560, IV 621-630 (P. 110) Pandit Pustakālaya Kāshi 1960.

□□□

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

AN OUTLINE OF JAINA EPISTEMOLOGY

RABINDRA KUMAR PANDA

1. Introduction

The epistemology (*pramāṇaśāstra)* of the Jaina logicians dealing with the nature of cognition and its related topics, is an important branch of Jaina philosophical thought. It is not an independent system. The epistemology ideas are mixed up with the Jaina religio-philosophical thoughts so closely that one finds it difficult to distinguish them. They cannot be properly understood without proper knowledge of the fundamental philosophical concepts of the Jaina philosophy. Since the epistemology is very much linked with ontology and soteriology, the fundamental philosophical ideas have considerably influenced the epistemology issues of the Jainas.

The main idea that the true knowledge only leads to the highest goal of life, that is, emancipation, has lead the logicians of the Jaina school to reflect upon the problems of knowledge and to make attempts for unfolding its various facets keeping in view the nature of the reality. But, the point which deserves our appreciation is that the Jaina logicians have, like the epistemologists of other Indian philosophical schools, have developed an appreciable body of thought, though not systematically presented in the works of the Jaina philosophers. In fact there are no systematic works dealing with all the important aspects of knowledge. As I could ascertain, the thinkers of Jaina logic have used the sources of the Hindu logicians, have made clear-cut references to them, refuted some of their viewpoints and tried to develop their theory of knowledge. Here I attempt to give an outline of the Jaina epistemology.

The Jaina epistemology mainly deals with the four issues, namely, the nature of *Pramāṇa*, *pramā, pramātā* and *prameya*. It deals with the last two questions in order to throw a light upon the nature of *pramā* and *pramāṇa*. They

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

are strictly ontological questions which are necessarily connected with epistemology.

2. The Nature of *Pramāṇa*

The soul (*jīva*), according to Jaina philosophy, is the knower, enjoyer, and an active agent[1]. Consciousness is not separated from the soul nor can soul exist without consciousness. It is not an adventitious quality of the soul, dependent upon some external causal factors as the Hindu logicians accept. It has three fundamental modes, namely, cognition, feeling, and conation. All souls, however, do not manifest all these three modes. Plant-souls experience feelings only. Animal souls experience only two viz. feeling and conation and human souls experience all these three viz. feeling, conation and cognition. The perfect souls technically called *siddhas* possess pure knowledge which is unconditioned and unlimited by the influences of material objects. The actions, emotions and the cognition of the *siddha* souls are not determined by the changes that occur in their bodies. They are completely self-determined by the intrinsic purity of the soul which is capable of experiencing infinite knowledge, infinite perception, infinite bliss and infinite power whereas the activities of the non-*siddha* souls are actuated by delusion, attachment and aversion. So, in the Jaina philosophy the soul is defined as pure intelligence[2]. And intelligence is common to all souls. The soul has two states namely Pāriṇāmika and Apāriṇāmika. The former state is the soul's innate condition in which the soul remains in the form of pure intelligence. It is not different from knowledge, and yet not identical with it, - in some way both and different. Knowledge constitutes its very essence. The path of emancipation consists of knowledge, intuition and conduct[3]. In the state of emancipation also the soul is absorbed in bliss with its knowledge unhindered. Ignorance is said to be a fault (*doṣa*) which leads to bondage.

The Jaina epistemologists believe in the idea that *Jīva's* knowledge of this universe is eternal. Even the past and the future objects of knowledge are existent. Absence of the object from the senses is not a barrier to have supernormal cognition; it is the limitation of the senses alone that they cannot cognize the objects that are not presented to them. The intuitive experience is said to be twofold : relative (imperfect) and absolute (perfect). In the first case the intuition is known as *avadhijñāna* when its object is a physical substance and it is called

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

manaḥparyāya when it discerns the thoughts of another mind. In the second case it is exalted into the supreme level and is called *kevalajñāna*, which is a characteristic of the *Arhat*. Both *avadhijñāna* and *kevalajñāna* are free from the obstructions of time and space, but with the difference that whereas the former is able to cognise only the physical, the latter is directed to both the physical and mental.

Omniscience or the possession of the faculty of absolute knowledge and supreme vision is an eternal property of the soul, which it has apparently lost or allowed to be obscured under the influence of a beginningless series of actions. Hence ignorance is known as a veil of vision. By means of spiritual culture this veil is withdrawn, and then the soul regains its lost knowledge. When all the actions are destroyed, the soul becomes omniscient and is established in its pure and eternal state. A thing of an entirely indeterminate nature is the object only of the omniscient and a thing partly determined is held to be true object of scientific investigation.

The term *Pramāṇa* is defined as the knowledge, which ascertains the nature of itself as well as other things[4]. The conjunction between the sense organs and the objects of sense is not *pramāṇa* (valid knowledge). Though it can ascertain the nature of objects outside itself, it cannot ascertain its own nature since it has no consciousness. *Pramāṇa* must be definite knowledge, for it is capable of choosing desirable things and rejecting undersirable ones. It must also be definite in character, for it is opposed to superimposition (*samāropa*). Superimposition is of three kinds[4a] : Inversion, (*viparyaya*), -such as looking upon a pearl oyster as a piece of silver, doubt, (*saṁsaya*)- such as this is a post or a man and uncertainty, (*anadhyavasāya*) consisting in a mere cogitation in the mind as to what the thing might be.

Knowledge is distinguished as *darśana* (apprehension) and *jñāna* (comprehension). In *darśana* the details of the objects are not perceived, while in *jñāna* they are perceived. There are differences of opinion among the Jain philosophers as to the nature of *darśana*. Nemicandra and Nemacandra are of the view that *darśana* is the first stage of cognition while the knower is not conscious of the specific attributes of the objects but gets only a conceptual form of their bare existence. It takes place immediately after the contact of the object with the

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

appropriate sense organ.

Pramāṇa(Valid knowledge) is of two kinds : direct (*pratyakṣa*) and indirect (*parokṣa*)[5]. The direct knowledge or perception is of two kinds : Practical (*saṁvyāvahārika*) and transcendental (*pāramārthika*). The *sāṁvyāvahārika pratyakṣa* (practical direct knowledge) again is subdivided into *indriyanibandhana* (that which arises through the sense-organs) and *anindriyanibandna* (that which does not arise through the sense-organs) but through the mind. Each of these knowledge category passes through the four stages, viz. *avagraha*[6], (distinguishing the object) for instance, knowledge of a man but not of his characteristics; *īhā*[7], (inquiring), e.g. whence came the man and *avāya*[8], (arriving at a correct identification of the above); and *dhāraṇā*[9] (recollecting the entire episode and keeping it in mind).

The *pāramārthika* (transcendental direct knowledge) is that which comes exclusively from the illumination of the soul. It is a means to emancipation. It is two-fold[10]. *Vikala* (defective) including *avadhijñāna* and *manaḥparyāya*, and *sakala*. i.e. perfect, which is the unobstructed intuition of the entire aspects of an object. One who possesses that perfect transcendental knowledge is called an *Arhat*, one who is free from all kinds of faults.

Parokṣa (indirect knowledge) is of five kinds[11] : viz. recollection (*smaraṇa*)[12], recognition (*pratyabhijñā*)[13], argumentation (*tarka*)[14], inference, (*anumāna*), verbal testimony or the knowledge derived from the words of a reliable person or scripture (*śabda*).

Inference is of two kinds : *svārtha*, (for one's one self), and *parārtha* (for the sake of others). Under verbal testimony there is given an elaborate exposition of the *saptabhanginaya* (sevenfold paradigms). The mediate and immediate results of valid knowledge have been clearly laid down.

The results of knowledge and the practical use made of them are stated to be not illusroy (*saṁvṛtti*), but real (*pāramārthika*). The immediate effect of *pramāṇa* (valid knowledge) is the removal of ignorance. The consequence of the transcendental perception is bliss and equanimity consisting in salvation while that of the other kinds of *pramāṇa* is the facility which they afford to choose the desirable and reject the undesirable things.

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

Parokṣa (indirect knowledge) is acquired by the soul without an intervention of external agencies. It includes *mati* and *śruta*, for these are acquired by the soul through the medium of the senses and the mind. Knowledge attained by yoga in three stages namely, *avadhi*[15], *manaḥparyāya*[16] and *kevala*[17], is a type of *pratyakṣa*, direct knowledge because it is acquired by the soul not through the medium of the senses.

Umāsvati contends that inference, comparison, verbal testimony, presumption, probability and non-existence etc., cannot be separate means of valid knowledge. He includes them under *parokṣa*. He is of the view that the majority of them are the result of the contact of the senses with the objects. Some of them cannot be the means of valid knowledge at all. It is interesting to note that earlier philosophers accept all sense perceptions like visual perception etc., under indirect apprehensions inasmuch as the soul acquires them through the medium of the senses. The words *parokṣa* and *pratyakṣa* are thus used by the Jaina philosophers in the senses quite opposite to those which they bear in Hindu logic and in the latter Jaina logic. *Akṣa*, according to Jains, is *Ātmā* or soul[18].

Cognition, according to the Jaina epistemology, is itself a *pramāṇa*. It is self-luminous; it apprehends itself directly, and also its object[19]. The Jainas thus accept the *svataḥprāmāṇyavāda* theory unlike the Hindu logicians. It is understood from this that the cognition is not accepted as a quality or as a special quality of the soul. On the other hand it constitutes the very nature of soul. Further, it is not a product and not understood as an instance, very temporal in character.

3. The Nature of Valid Knowledge

The Jainas agree with the Nyāya-Vaiśeṣikas in their theory of valid knowledge. *Pramā* (valid knowledge) is the determinate cognition of itself and its object, and invalid knowledge is the indeterminate cognition of an object in something in which it is not present, that is, the indeterminate cognition of an object is different from what it really is. Valid knowledge is capable of practical efficiency in the form of the selection of good things and the avoidance of evil things. The validity of cognition consists in its agreement with the object cognized, and the invalidity consists in its disagreement with the object cognized. Both the validity and invalidity of cognition arise from extraneous circumstances, viz. the special virtues and the defects in their causes of origination. But they are self-

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

evident and determined by themselves in the case of habituated cognition, and they are known from extraneous circumstances, viz. the knowledge of harmony or disharmony and the presence or absence of contradicting experience in the case of initial cognition.

4. Determinate and Indeterminate Perception

According to the Jaina logicians, determinate perception alone is valid, since it is determinate and certain. Indeterminate perception is invalid, since it is not possible. The Jainas, unlike other philosophers, deny the existence of indeterminate perception preceding the final stage of determinate perception as the Hindu logicians believe. They hold that an object is directly revealed with all its qualities and relations by determinate perception; and that there is no need of indeterminate sense material to which mental categories are applied to develop determinate perception. According to Jainas, objects are not only revealed by perception but their relations to one another also. There are not only experiences of objects but also the expereicnes of relations in the determinate perception. Relations are not imported into the indeterminate sense-material from within, in the form of forms and categories. They are there from the very beginning embedded in the perception of objects. The Jainas regard determinate cognition and all other forms of cognition, which represent the relations among objects as perceptual in character. According to them, the bare indeterminate perception of an object devoid of all its relations to other things and qualities is a psychological myth- a pure abstraction. Thus, according to the Jainas, determinate perception alone is valid and, indeterminate perception being a psychological abstraction is invalid. Here we find a significant difference between views of Hindu epistemologist and Jaina epistemologists.

5. Supernormal Perception

The Jainas believe in permanent self and the permanent world and also in the possibility of the self's perception independently without the help of the external sense organs and mind. They recognize five kinds of knowledge : *mati, śruta, avadhi, manaḥparyāya* and *kevala*. *Mati* is the knowledge that arises through the external sense organs and mind. *Śruta* is a testimony as to the reality of an entity due to the destruction or subsidence of action particles that veil the self. *Avadhi* is the intermediate knowledge of distant objects due to the same cause.

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

Manaḥparyāya is the immediate knowledge of other persons' minds. *Kevala* is omniscience due to the complete destruction of action particles. *Avadhi, Manaḥparyāya* and *Kevala* are supernormal perceptions. *Avadhi* is immediate knowledge of distant objects by the self independently of the external sense organs and mind. *Manaḥparyāya* is immediate knowledge of others' minds independently of the external sense organs and mind due to subsidence of *karma*-particles and the purity of the self. It is higher than *avadhi* because it arises due to the greater purity of the soul and it knows a subtle object. *Kevala-jñāna* is the highest immediate knowledge of all objects due to the destruction of the *karma*-particles that produce delusion, obscure knowledge and perception and produce obstacles in the way of illumination. It is omniscience.

6. Recollection

Recollection (*smṛti*)is the knowledge of an object in the form of that experience due to the revival of a residual impression left by a past perception. It is not invalid because it has harmony with its object. A knowledge, which is in harmony with its object, is valid, like perception. Recollection is in harmony with its object. So it is a valid knowledge. The recollection is not invalid because it is the knowledge of an object, which was perceived already. If recollection were invalid because its object is past and non-existent at the time, then perception also would be invalid because the very object, which produced perception, does not exist at that moment. If perception is valid because a present object produces it, then recollection is also valid because a past object produces it. But Prabhācandra denies the production of knowledge by an object. He believes that a veil of infra-atomic particles of *karma*-matter is removed from the self by a sense object conjunction or the like, and knowledge is revealed in the self. Recollection is not invalid because it does not accord with its object. Valid recollection can lead to the attainment of the object through perception and be proved to be in harmony with its object. If recollection fails to produce a successful action in the form of the attainment of its object through perception, it is proved to be in disharmony with its object and consequently invalid. Hence recollection is valid if it is in agreement with its object, and invalid if it is in disagreement with its object.

Prabhācandra holds that cognition is always known by the self; it is self-manifest, and it apprehends its abode, the self and its object. In the cognition "I

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

know the jar by myself," the jar is the object of knowledge, self or I is the knower, myself is the instrument, and knowing is the act of knowledge. Cognition and self are perceived and therefore they are objects of cognition. It is self-contradictory to hold that the self and its cognition are not objects of cognition, although they are manifested in our perception.

Vādidevasūri defines valid knowledge as a determinate cognition, which apprehends itself and an object. Ratnaprabhācārya, his commentator explains determinate cognition as that which determines an object in the form in which it really exists. Accordingly, absence of doubt and truth are recognized as the essential marks of valid knowledge, while newness is rejected. Thus memory is accepted as a form of valid knowledge.

7. Recognition

For the Jaina philosophers, recognition (*pratyabhijñā)* is a singular psychosis; it is not a kind of perception; it is a unique type of psychosis; it is neither presentative not representative, nor both but *sui generis*; it is a chemical compound, as it were, of presentation and representation, different from both. The Jainas hold that recognition is a new psychosis produced by perception and recollection, which apprehends the identity of an object in the past and the present, and it is an obvious fact of experience, which cannot be denied. Hence recognition is a valid cognition, since it is in harmony with the object apprehended by it, viz., the identity of its object in the past and the present.

8. The Concept of Saṁjñā

The Jaina epistemology postulates a novel concept called *Saṁjñā*. The mundane souls those who pass from birth to birth are divided into two categories[20] viz. *samanaskā*, (those who possess an internal sense) and *amanaskā* (those are destitute of it). The former possesses *saṁjñā* i.e. the power of apprehension, talking, acting and receiving instruction; the latter are without this power. What kind of power is this ? Is it a power of knowledge or something else ?

9. Conclusion

Thus the Jaina epistemology has its own framework, has it own originality, has its distinction and has its close relationship with other epistemologies of different philosophical schools. So we find some similarities with Hindu

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

epistemology and some striking differences also. Even among the Jaina logicians there are some differences of opinion on some issues. For example, some of them accept two means of knowledge - *pratyakṣa* and *anumāna* and some include it in invalid knowledge; some accept *tarka* as a *pramāṇa* and some include it among the *mithyajñāna*. In spite of the differences all of them agree on the point that *samyagjñāna* leads to the highest goal of life and we should have main concern for that illumination which forms an essence of the soul only.

REFERENCES

१. प्रमाता प्रत्यक्षादिप्रसिद्ध आत्मा ।
Pramāṇanayatattvālaṅkālakāra (PNIL) of Vādi devasūri, with Gujarati Translation pubd. by Gandhi Mafatlal Zhaverechand, Ahmedabad, 1989, P. 38;
चैतन्यस्वरूपः परिणामी कर्ता साक्षाद्भोक्ता स्वदेहपरिमाणः प्रतिक्षेत्रं भिन्नः पौद्गलिकादृष्टवांश्चायम् । *Ibid* P. 34

२. चेतनालक्षणो जीवः स्यादजीवस्तदन्यकः । P. 82
Sarvadarśanasaṁgraha of Madhavacārya (Sanskrit Text-English Translation Notes), Ed. by K. L. Joshi, Trans. by E. B. Cowell & A. E. Gough, Parimal Publications, 1986, P.
तत्र बोधात्मको जीवः । *Ibid* P. 66

३. ज्ञानदर्शनचारित्राण्यपवर्गस्य वर्तिनिः । *Ibid* P. 82

४. सम्यगर्थनिर्णयः प्रमाणम् ।
Pramāṇamīmāṁsā (PM) of Hemacandra ed. by S. Sanghavi, Saraswati Pustak Bhandar, Ahmedabad, 1989, I. 1.2;
स्वपरव्यवसायिज्ञानं प्रमाणम् । PNIL; P. 2

५. प्रमाणं द्विधा । PM I. 1.9; प्रत्यक्षं परोक्षं च । *Ibid* I. 1.10
तद्द्विप्रकारं सांव्यवहारिकं पारमार्थिकञ्च । PNIL; P. 3
तत्राद्यं द्विविधमिन्द्रियनिबन्धनमनिन्द्रियनिबन्धनं च ।
एतद्द्वितयमवग्रहेहावायधारणाभेदादेकशश्चतुर्विकल्पनम् । PNIL; P. 3;
अतस्मिंस्तदध्यवसायः समारोपः । सविपर्ययसंशयानध्यवसायभेदात्त्रेधा । विपरीतैककोटिनिष्टङ्कनं विपर्ययः । यथा शुक्तिकायामिदं रजतमिति । किमित्यालोचनमात्रमनध्यवसायः । यथा गच्छतस्तृणस्पर्शज्ञानम् । *Ibid*. P. 2

६. अक्षार्थयोगे दर्शनान्तरमर्थग्रहणमवग्रहः । *Ibid*. P. 27

७. अवगृहीतविशेषकाङ्क्षणमीहा । *Ibid*. P. 28

८. ईहितविशेषनिर्णयोऽवायः । *Ibid*. P. 29

९. स्मृतिहेतुर्धारणा । *Ibid*. P. 30

१०. पारमार्थिकं पुनरुत्पत्तावात्ममात्रापेक्षम् । तद् विकलं सकलं च ।
तत्र विकलमवधिमनःपर्यायज्ञानरूपतया द्वेधा । *Ibid*. P. 5

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

११. अस्पष्टं परोक्षं । स्मरणप्रत्यभिज्ञानतर्कानुमानागमभेदतस्तत्पञ्चप्रकारं ॥ *Ibid*. P. 6

१२. तत्र संस्कारप्रबोधसंभूतमनुभूतार्थविषयं तदित्याकारं संवेदनं स्मरणम् । *Ibid*. P. 6

१३. अनुभवस्मृतिहेतुकं तिर्यगुदूर्ध्वतासामान्यादिगोचरं सङ्कलनात्मकं ज्ञानं प्रत्यभिज्ञानम् । *Ibid*. P. 6

१४. उपलम्भानुपलम्भसम्भवं त्रिकालीकलितसाध्यसाधनसंबन्धाद्यालम्बनमिदमस्मिन् सत्येवभवतीत्याद्याकारं संवेदनमूहापरनामा तर्कः । *Ibid*. P. 6

१५. अवधिज्ञानावरणविलयविशेषसमुद्भवं भवगुणप्रत्ययं रूपिद्रव्यगोचरमवधिज्ञानम् । PNIL. P. 5
तत्र अवधीयत इति अवधिः मर्यादा सा च 'रूपिष्ववधेः' (तत्वा १.२८) इति वचनात् रूपवदद्रव्यविषया अवध्युपलक्षितं ज्ञानमव्यवधिः सकलरूपिद्रव्यविषयकजातीयम् आत्ममात्रापेक्षं ज्ञानम् । PNIL. P. 6

१६. मनसः द्रव्यरूपस्य पर्यायश्चिन्तनानुगुणाः परिणामभेदास्तद्विषयं ज्ञानं मनःपर्यायः । PNIL. P. 15

१७. सकलं तु सामग्रीविशेषतः समुद्भूतसमस्तावरणक्षयापेक्षं निखिलद्रव्यपर्यायसाक्षात्कारिस्वरूपं केवलज्ञानम् । *Ibid*. P. 5

१८. अक्ष्णोति व्याप्नोति जानातीत्यक्ष आतमा तन्मात्रापेक्षोत्पत्तिकं प्रत्यक्षम् । *Nyāyadīpikā* P. 42
अक्षशब्दो जीवपर्यायस्ततश्चाक्षं प्रतिवर्तते इति प्रत्यक्षम् । *Nyāyāvatāra* P. 22

१९. ज्ञानस्य प्रमेयाव्यभिचारित्वं प्रामाण्यम् । तदितरत्वप्रामाण्यम् । तदुभयमुत्पत्तौ परत एव ज्ञप्तौ तु स्वतः परतश्चेति । PNIL. P. 3

२०. तत्र जीवा द्विविधाः, संसारिणो मुक्ताश्च । भवाद्भवान्तरप्राप्तिमन्तः संसारिणः । ते च द्विविधाः - समनस्का, अमनस्काश्च । तत्र संज्ञिनः समनस्काः । शिक्षाक्रियालापग्रहणरूपा संज्ञा । *Sarvadarśanasaṃgraha, op. cit.* P. 68

□□□

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

MAHĀVĪRA OF SATYAPURA IN HISTORICAL PERSPECTIVE

M. A. DHAKY

Satyapura (Pkt. and Apbh. Saccaüt/Saccur, currently Sācor or Sāṁcor) in south-western Rajasthan was a town famous in medieval western India on account of its temple to Jina Mahāvīra and of pre-medieval founding, Sācor is situated to the southwest of Arbūda-parvata, Mt. Ābu. The town is situated at the south-western end of a line running roughly parallel to the longer NE-SW lie of Mt. Ābu, along which are located two other important ancient towns, namely Jābālipura/(Jālor) and Bhillamāla (Bhinnamāla, Śrimāla), while Brahmāṇa (Varmān), likewise a township of pre-medieval founding, lies easterly to the mountain.

Jinaprabha sūri of Kharatara-gaccha devoted a *kalpa* on the history of the *tīrtha* of 'Saccuri-maṇḍana Vīra,' namely the "Satyapura-kalpa" in his well-known work, the *Kalapradīpa*, completed in A. D. 1333[1]. At the outset, he locates Satyapura in Marumaṇḍala[2]; however, an earlier writer, Siddhasena sūri (whose sobriquet was Sādhāraṇāṅka), in his *Sakalatīrtha-stotra*[3] (*c.* 3rd quarter of the 11th cent. A. D.), places Sācor in the Paścimadeśa[4], or westerly lying country subjacent to ancient Gurjaradeśa within whose territorial limits he includes such *tīrthas* as Pallī (Pāli), Saṇḍeraka (Sāṇḍerāv), Nāṇā (Nānā), Koraṇṭa (Pkt. Koriṇṭa; now Korṭā), and Bhillamāla[5]; while Marumaṇḍala, in his perception, was further up northwards wherein he places Ukeśa (Pkt. Uvaësa, now Osiāṁ), Kirātakūpa (Pkt. Kirāḍaü, presently Kirāḍu) and Jayapur[6]. Jinaprabha sūri's statement, then, must be viewed in relation to the understanding of the regional geography as it obtained in his own times (late 13th, early 14 cent.) when the entire tract to the west, north-west, and immediately south of Mt. Ābu virtually was included in Marumaṇḍala, as is the fact today as well[7]. Before A. D. 995, Caulukya (Solaṅkī) Mūlarāja I had wrested Satyapura-maṇḍala (as it then was called) from the Paramāras[8] and annexed it to his principality of Sārasvata-maṇḍala and thus laid down the foundations of the Solaṅkī monarchy of Aṇahillapāṭaka (Pāṭaṇ).

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

Whatever its political status, the religious importance of Satyapura was assured by the existence, in the town, of the sanctuary of Jina Mahāvīra. As for its founding, Jinaprabha sūri narrates an anecdote as he may have heard in his days. As the Sūri states, when the Chief of Maṇḍovara (Pkt. Maḍḍoār, Maṇḍoyara, present day Maṇḍor) was assassinated by his relatives, his widowed consort escaped and took shelter in Brahmāṇa. The dowager queen delivered there a son, prophesied by the Jaina pontiff Jajjiga sūri to become a great man. Leaving aside the legendary elements of the account, it seems that this Prince, named Nāhaḍ (Nāgabhaṭṭa), as noted in the *Kalpa*, when coming to age, recaptured his ancestral chiefdom of Maṇḍovara. He, as Jinaprabha sūri further reports, at the instance of his preceptor (Jajjiga sūri), thereafter founded 24 Jina temples (indeed an inflated figure unless it is interpreted as a single *caturviṁśati-jinālaya*[9]) and a magnificent shrine to Mahāvīra at Satyapura. Jajjiga sūri consecrated the cult image of brass in this temple in V. N. S. 600/A. D. 173 or 223[10], a date totally incompatible with the known historical facts for Nāgabhaṭṭa. For he plausibly has to be identified with the Gurjara-Pratīhāra potentate Nāgabhaṭṭa I, lord of Bhillamāla and Jābālipura (*c*. A. D. 725-758). Somewhat more reasonable seeming date is given by Dharmasāgara gaṇi in the *Tapāgaccha-paṭṭāvalī-sūtra* (A. D. 1596) on the basis probably of some older source. He places the date of founding in V. S. 647/A. D. 591[11], though this date, too, does not fall within the bracket of probability. However, if the date, in reality, was meant to be expressed in terms of the Śaka instead of Vikrama Era[12], it comes to A. D. 726, a date far more probable since it apparently falls within the early years of Nāgabhaṭṭa I.

The *Aṣṭottari-tīrthamālā-stavana* (*c*. late 13th cent. A. D.) of Mahendra sūri of Añcalagaccha[13] incorporates an earlier *gāthā* which credits the founding of a Jaina temple called 'Yakṣa-vasatī' inside the Kāñcanagiri fort of Jābālipura, to one Nāhaḍarāya[14] who again may be identified with Nāgabhaṭṭa I of the Imperial Pratīhāra lineage, whose capital is believed to be Jābālipura in those years. He also mentions a temple built by the king of Kanauj (Kānyakubja) in [V. N. S.] 1300 (A. D. 723) at Sāñcor[15], a date which is closer to the one arrived at from Dharmasāgara.

The problem next to be solved is the identification of Jajjiga sūri. To my sensing, he possibly is the Yakṣadatta gaṇi, the fourth ancestor in the spiritual lineage of Udyotana sūri noted in the encomium of the *Kuvalayamālā-kahā* (A. D. 778). Combining this information with the information in the list of succession given by Jayasiṁha sūri, the disciple of Kṛṣṇarṣi, in the *Dharmopadeśamālā-vivaraṇa* (A. D. 859), the following hagiological sequence emerges :

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

Śivacandra mahattara
|
Yakṣadatta gaṇi
|
Vaṭeśvara kṣamāśramaṇa
|
Tattvācārya
├── Udyotana sūri (A. D. 778)
└── Kṛṣṇarṣi
    |
    Jayasiṁha sūri (A. D. 859)

The Prakrit form of 'Yakṣadatta' would be 'Jakkhadiṇṇa' which may have been simplified later in the Apabhraṁśa version as 'Jajjiga'. Possibly, the Yakṣa-vasatī of Mahāvīra in Jābālipura was named after this Yakṣadatta gaṇi (and to this pontiff, perhaps, may have been given that temple as a gift by king Nāgabhaṭṭa 1). To all seeming, Jajjiga sūri was a filiate of the *caityavāsī* or abbetial order of Jaina monks who, like their medieval Christian counterparts—the abbots, who owned abbey-churches along with their associated estates—owned the Jaina temples. And some of these Jaina abbots likewise formed a sort of diocese. Seemingly, Jajjiga sūri may have consecrated the shrines at Satyapura and Jābālipura in fairly advanced age. (If we do not assume this probability, then Yakṣadatta gaṇi cannot be contemporary of Nāgabhaṭṭa I. It is a known fact that the *caityavāsī* monks often lived for long, long decades.)

The temple of Satyapura, being a royal foundation, may have had the pretension at grandeur, namely size and decorative excellence. The awesome dimensions of sanctity and, as a result, of glory achieved by it by the early 11th century A. D., leads to that surmise.

Jinaprabha sūri recounts that, in the year 1081 (A. D. 1025), Gajjaṇapati (Sultan Mahmūd of Gaznā) sacked Gūjjara (Gurjararāṣṭra, Gurjararattra). On seeing (visiting) the Vīra-bhavana (in Satyapura), he attempted to drag the image of Vīrasvāmī by elephants but failed. Unable thus to carry the image with him, the lord of the Mlecchas damaged it by striking the blows of hammer[16]. That Mahmūd could have failed to take away the image, in the first instance seems an unlikely relality. However, Jinaprabha sūri's account in a way is supported by two earlier writers. For instance the following statement by Deva sūri, the disciple

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

of Vīracandra sūri (his *gaccha* not specified), in the autocommentary of his *Jīvānuśāsana* (S. 1162/A. D. 1105-6)[17], qualifies Satyapura as "being the town ornamented by the temple of Mahāvīra which has the glory of smashing the pride of the temporal power of the Mleccharāja" : "*Satyapuraṁ mleccharāja-balabhadra-darppa-bhañjana-labdha-māhātmya-Śrī Mahāvīra-sadana maṇḍitaṁ.....*"[18]. A still earlier writer, who in fact is a contemporary witness to this historical event, is the poet Dhanapāla of the court of Mālava who was respected and admired by the Paramāra pontentates Muñja and Bhoja. His hymn in Apabhraṁśa, the *Satyapuramaṇḍana* or *Satyapurīya-Mahāvīra-utsāha* has two stanzas (3 & 13) of historical significance[19]: the first attests to the non-sacking of Satyapura and the second to the aesthetic excellence of its sacred image. (*See* here the annexed text.) Says the poet : "Sirimāladeśa (Bhillamāla territory), Aṇahilavāḍa (Pāṭaṇ), Caḍḍāvalli (Candrāvatī), Soraṭha, Deülavāḍa (Delvāḍā, near Unā), and Someśvara (Somanātha in Prabhāsa) the delight of the peoples' heart, were all sacked (by the Garjanka); but the (image of) Saccuri-Vīra, son of Siddhārtha could not be sacked." "Visited and noticed the images in the *tīrthas* of the sanctuaries in Koriṇṭa (Koraṇṭa, Koraṭā), Sirimāla (Śrīmāla), Dhāra (Dhārā of Mālavedeśa), Ahāḍa (Āghāṭa in Medapāṭadeśa), Aṇahilavāḍ, Vijayakoṭṭa (?) Pālitāṇuṁ (Pālitāṇā, Pālittāṇaka) and many other places. but (the cult image of) none of them was like the (excllent image of) the Satyapura sanctuary. An important reference to the Satyapura-*tīrtha* later is by poet Āsiga (of western Rajasthan) made in his "Jivadayā rāsa" of V.S. 1257/A.D. 1200-1.[20] However, the armies of Allāuddin Khalaji sacked the temple in [V. S.] 1367/A. D. 1311 and took away the image to Delhi as noted by the contemporary authority, Jinaprabha sūri[21]. The temple and the worship, perhaps, may have been restored after some time but Satyapura is next heard no more as an important place of pilgrimage. Its glory as a haloed *tīrtha* had disappeared for ever.

Annotations :

1. *Vividha Tīrthakalpa,* "Satyapuratīstha-Kalpa," Singhi Jaina series No. 10, (*Ed.* Jina Vijaya) Śāntiniketan (Bengal) 1931, pp. 28-30.
2. *Ibid.,* p. 28.
3. *Ed.* R. M. Shah, *Sambodhi* 7/1-4, pp. 95-100.
4. *Ibid.,*
5. *Ibid.,*
6. *Ibid.,*
7. *Vividha.,* p. 28.

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

8. This event took place in the later years of Mūjarāja.

9. This is more likely.

10. *Vividha.,* p. 28.

11. This is sometimes the case noticeable in the medieval western Indian and Mālavan Jaina writings. When the author actually means Śaka era, he mentions it as Vikrama era. (For the "Tapāgaccha-uaṭṭāvali-sūtra," *see* the *Paṭṭāvali Samuccaya,* pt. 1, (*Ed.* Darśanavijaya, Agra V.N.S. 2459 (A. D. 1903), p.49, commentary, thereof.

12. This seems the case in the present instance.

13. *Śrī Vidhipakṣa (Añcala)gacchīya Śrāvaka Pñca Prativkramaṇa Sūtra,* 4th edition, Mumbai V.S. 2034 (A. D. 1982). pp. 248-302.

14. नवनवइ लक्ख धणवइ अलवद्धवासे सुवन्नुगिरिसिहरे
 नाहडनिवकालीणं थुणिवीरं जक्खवसहीए ॥८७॥

15. सिरिकन्नउज नरवइ कारिय भवणंमि कीरदारुमए।
 तेरसवच्छरसइए वीरजिणो जयउ सच्चउरे॥ ८५॥

16. *Vividha.,* p. 29.

17. Hemacandrācāryagranthāvalī, 17, Patan V.S. 1984 (A. D. 1928).

18. *Ibid.,* p. 11.

19. The entire *stotra* is appended here from the *Jaina Sāhitya Saṁśodhaka, (Ed.*Jinavijaya)., Vol 3, pt. 3, V. N. S. 2453 (A. D. 1926), pp. 241-243.

20. थुएउ वीर सच्चउरहं मंडणउ
 पाव तिमिर हुह कम्म विहंडणु।
 Prācīna Gurjara Kāvya Samuccaya, Eds. H. C. Bhayani & Agarchand Nehta) L. D. Series No. 40, Ahmedabad 1975. p. 24.
 We may here recall the phrase जयउ वीर सच्चउरी मंडण in the so-called *Jagaccitanani stotra,* seemingly a medieval composition.

21. *Vividha.,* p. 30.

□ □ □

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

महाकवि धनपालकृत सत्यपुरीय-श्रीमहावीर-उत्साह

जिणव जेण दट्ठ कम्म बलवंता मोडिय,
चउ कसाय पसरंत जेण उम्मूल वितोडिय;
तिहुयण-जगडण-मयण-सरहि तणु जासु न भिज्जइ,
इयरनरहि **सच्चउरि-वीरु** सो किम जगडिज्जइ. ॥१॥

वरसुरहि पहरंत खंध माहणसिरि तोडहि,
फरसु अत्थि गब्भरु य लेवि तरुवारिहि झोडहि;
ते तेरिस पाविट्ठ दुट्ठ आरुट्ठ सुधीरह,
नयणिहि पेच्छहि जाव ताव पहरंति न वीरह. ॥२॥

भंजेवि णु **सिरिमालदेसु** अनु **अणहिलवाडउं,**
चड्डावल्लि सोरट्ठु भग्गु पुणु **देउलवाडउं;**
सोमेसरु सो तेहि भग्गु जणमणआणंदणु,
भग्गु न सिरि **सच्चउरि वीरु** सिद्धत्थह नंदणु. ॥३॥

बहुएहि वि तारायणेहि रविपसरु किं भिज्जइ,
बहुएहि वि विसहरेहि मिलि वि किं गुरुडु गिलिज्जइ;
बहु कुरंग आरुट्ठ करहि किरि काइ मयंदह,
पूणिहि बहुय तुरुक्क कांइ **सच्चउरि-जिणिंदह.** ॥४॥

कसिणाणि णु चिरकालि आसि कुवि **जोगनरेसरु,**
उव्वसियइ **सच्चउरि** दिट्ठु तहि **वीरु जिणेसरु;**
आरंभिउ आहुट्ठ रंगु चामीयर वरतणु,
वरतुरंगदो रहि निमित्तु नरवइहि चलिउ मणु. ॥५॥

रायाएसिहि दुट्ठभडिहि जिणु जाव न नामिओं,
वद्धु सामि करिवरह खंधि रज्जुहुं संदामिओं;
कड्ढंतह तुट्टेवि रज्जु हय गय धरणीयलि,
निविडिय जिम परिचत्त रुंड पेच्छंतह परवलि. ॥६॥

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

पुणवि कुहाडा हत्थि लेवि जिणवरतणु ताडिउ,
पच्छुत्थडवि कुहाडेहिं सो सिरि अंबाडिउ;
अज्जवि दीसहि अंगि घाय सोहिय तसु धीरह,
चलणजुयलु **सच्चउरि-नयरि** पणमहु तसु वीरह. ॥७॥

गोसाला संगमय अमर उवसग्ग सहेविणु,
जो न चलिउ झाणह **जिणिंदु** सिवसुहतग्गयमणु;
तसु कित्तिय उवसग्ग सहवि किय नरह नरिंदह,
नमहु नमहु **सच्चउरि-वीरु** जो चरमजिणिंदह. ॥८॥

जसु विरज्जइ समवसरणु चउदेवनिकायहि,
जसु पणमिज्जइ चलणारविंदु सुरवरसंघायहि;
चउदसरज्जह भुवणनाहु जो जंतुहियंकरु,
सो पणमहु **सच्चउरि-नयरि सिरिवीरु जिणेसरु.** ॥९॥

कुसुमवुट्ठि किंकिल्लि चमर किन्नरदेवझुणि,
छत्तचिंध दुंदहिनिघोस संठिउ सीहासणि;
भामंडलु देहाणुलग्गु जसु तिहुयणि छज्जइ,
वइसाहिहि **सच्चउरि-वीरु** सो किम पणमिज्जइ. ॥१०॥

जिम महंतु गिरिवरह मेरु, गहगणह दिवायरु,
जिम महंतु सु सयंभुरमणु उवहिहिं रयणायरु;
जिम महंतु सुरवरह मज्झि सुरलोइ सुरेसरु,
तिम महंतु तियलोयतिलउ **सच्चउरि जिणेसरु.** ॥११॥

उद्दालवि दिणयरह तेउ, गहवइ सोमत्तणु,
गंभीरिम सायरह, हरवि मंदिरह थिरत्तणु;
घडिउ **वीरु** नं अमिउ लेवि **सच्चउरि** सुणिज्जइ,
तिहुअणि तसु पडिबिंबु नत्थि जसु उप्पम दिज्जइ. ॥१२॥

कोरिंट, सिरिमाल, धार, आहाडु, नराणउं,
अणहिलवाडउं, विजयकोट्टु, पुण **पालित्ताणुं;**

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

पिक्खिवि ताव बहुत्त ठाम मणि चोज्जु पईसइ,
  जं अज्जवि **सच्चउरि वीरु** लोयणिहि न दीसइ. ॥१३॥

सहस्सेण वि लोयणह तित्थु न होइ नियंतह,
  वयणसहस्सेहि गुणनतुट्ठु निट्ठियहि थुणंतह;
एक्क जीह **धणपालु** भणइ इक्कु जं मह नियतणु,
  किं वन्नउ **सच्चउरि-वीरु** हउं पुणु इक्काणणु. ॥१४॥

रक्खि सामि पसरंतु मोहु नेहुंडुय तोडहि,
  सम्मदंसणि नाणु चरणु भड्डु कोहु विहाडहि;
करि पसाउ **सच्चउरि-वीरु** जइ तुहु मणि भावइ,
  तइ तुट्टइ **धणपालु** जाउ जहि गयउ न आवइ. ॥१५॥

पं० धणपालकृतः श्रीसत्यपुरमंडन-श्रीमहावीरउत्साहः समाप्तः

□□□

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

PHILOSOPHICAL CONCEPTS IN ANCIENT JAINA LITERATURE

POOJA CHANDEL

Indian culture consists of two main trends : *Sramanic* and *Brahmanic*. The Vedic tradition come under the *Brahmanic* trend. *Sramanic* trend covers the Jaina, Buddhist and similar other ascetic traditions. *Brahmanic* schools accept the authority of the Vedas and Vedic literature. The Jainas and Buddhists have their own canons and canonical literature and accept their authority.

Jainism is an independent and most ancient religion of India. It is wrong to say that Jainism was founded by Lord Mahavira. Even Lord Parshva cannot be regarded as the founder of this religion. It is equally incorrect to maintain that Jainism is nothing more than a revolt against the Vedic religion. The Jaina culture, which represents now the Sramanic culture in India, is in negative terms, non-Vedic, non-Aryan and non-Brahmanic. It has its own peculiarities. It is flourishing on this land from times immemorial. The Indus Valley civilization of Mohenjodaro and Harappa sheds some light on the antiquity of Jaina culture. In fact, Indian culture is a composite culture. The two most predominant currents in the stream of Indian culture are Brahmanism and Sramanism. They have greatly influenced each other, and thereby, contributed to the composite Indian culture. It is true that they have some similarities and certain common principles. But it is equally true that they have their own peculiarities and marked differences.

Atheism Verses Jainism

It is sometimes believed that Jainism is atheistic (*nastika*). Jainism does not recognize that the universe was created by any God or gods. The universe is eternal and uncreated. It is subject to integration and dissolution in its forms and aspects. It is constituted of six substances (*Dravyas*) viz. soul (*jiva*), matter (*pudgala*), principle of motion (*dharmastikaya*), the principle of stationariness

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

(*adharmastikaya*), space (*akasha*) and time (*kala*). The Jaina concept of god is quite different from that of the Hindu trinity as he is not considered as a creator, ruler or regulator on the world which is looked upon as uncreated and eternal. Creation implies desire on the part of the God who wants to create and desire implies imperfection. Jainism believes that every individual human experiences the pleasure and pain according to his own desserts. Jainism does not agree with the *Nyaya* conception of *Ishvara* as a dispenser of karma. The historicity of Tirthankara Parsva has been unanimously accepted. He preceded Mahavira by 250 years. He was son of King Asvasena and Queen Vama of Varanasi. The Jaina literature *Acharanga, Kalpsutra, Samvayanga* and some portion of *Bhagwati* deals with the concept of Tirthankara.

Nature of Reality

The Jaina thinkers have mentioned the word '*sat*', '*tattva*', '*artha*', '*padartha*' and '*tattvartha*' as synonyms for the word reality. They generally did not make any distinction among substances, reality, existence, etc. The other Indian systems did not do so in the same sense. In the Vaisesika-sutra, all the six, viz., substance, quality, action, generality, particularity and inherent relationship are called *padarthas*, but the term *artha* is reserved only for three *padartha*, viz., substance, quality and action[1]. The Naiyayikas call the sixteen principles by the name of 'sat'[2]. The Samkhya system regards Prakrti and Purusa as *tattvas*.

According to Umasvati, the definition of reality is 'sat' i. e. existence[3]. He did not use the term '*tattva*' bit used the word 'dravya', i. e. substance for reality. Reality is substance and substance is reality. In this way, the primary and essential criterion of reality is existence or *satta*. That which exists is real. In other words, existence is reality or reality is existence. Considering from this point of view, it can be asserted that 'all is one because all exists[4].' This view is taken to be very much similar to that of the Upanisad's "*sarvam ekam sad visesat*". In Jaina canons, there are some references that indicate this view. As we find in the Sthananga-sutra : 'One Soul', 'One Universe' etc. This concept of oneness is considered to be valid only from the view-point of the '*sangrahanaya*'. This view-point of the Jainas reaches near the Absolute Idealism of Hindu philosophy. Our intellect cannot describe this reality in whole. It can be realized by intuition which is possessed by an omiscient self. Both the conscious and non-conscious substances are the attributes of this reality, according to Jainism. Existence is neither 'Consciousness

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

Alone' nor 'Matter Alone'. When we analyze reality in this fashion, our stand-point comes in clash with the Absolute Idealism and the Absolute Materialism. The Jainas hold that Existence is all-inclusive.

Umasvati defines sat as possessing origination, decay and permanence[5]. In the Jaina canons we do not find the word 'sat' as the criterion of reality or substance. Only the word '*dravya*' has been used there. As it is mentioned in the Anuyogadvara-sutra that the universal criterion of reality is '*dravya*' (substance) an the particular characteristics of reality are the *Jiva dravya* and the *Ajiva dravya*, i. e., the conscious substance and the non-conscious substance[6]. Umasvati developed this canonical concept of '*dravya*' (substance) 'sat' (existence) and made no distinction between the '*sat*' and '*dravya*'. His language was Philosophical rather than canonical. Although he mentioned 'sat' as the criterion of reality, yet, he did not define 'sat' in the same manner as it was defined by other philosophical systems. The Vedanta school and the Nyaya-Vaisesika system define '*satts*' as absolutely permanent having no change whatsoever. Umasvati also defined '*sat*' as permanent (*dhruva*) but his concept of permanence was not that of the absolute permanence. According to him, the criterion of permanence is 'not leaving self-essence[7].' He explained this definition in the following manner : 'That which neither leaves its existent essence at present nor will leave it in future, is permanent[8].' The substance during the period of taking new forms and leaving old ones does not leave its essence. In both origination and decay it remains as it is. Its nature remains unchanged. This immutable nature is called permanence.

Soul

The problem of doubt and doubter is rather ontological. Just like the Samkhya system that proves the separate existence of Puruśa on the ground of '*adhi śthana*', Lord Mahavira proved the existence of soul on the ground of doubt. He argued that without a doubter who is beyond all kinds of doubt but still remains in all doubts. Doubt presupposes the existence of a doubter as its ground is soul, a self, a sentient being, a conscious principle. "If the object about which one has doubt is certainly non-existent, who has a doubt as to whether I do exist or I do not exist ? Or, Gautama ! when you yourself, what can be free from doubt[9] ?"

He further says : "The soul which is substratum (*guna* in) of attributes is self-evident owing to its attributes (*guna* as) being self-evident, as is the case with a pitcher. For on realising the attributes (*guna* as) the substratum (*guna* in), too,

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

is realized"[10].

Substance cannot exist without qualities and qualities have no place absolutely independent of substance. If the qualities are experienced, the experience of the substance is apparent. The qualities of soul such as perception, intuition etc. are quite evident. These qualities cannot have an absolutely independent existence. Hence, the existence of the soul to which all these qualities belong, is quite obvious. Vadideva describes the nature of the (worldly) soul in the following manner : The soul which is proved by direct experience (pratyaksa) etc., is the knower (*pramata*). It is essentially conscious, changing, agent, direct enjoyer, equal in extent to its own body, different in each body, and the possessor of material karmas[11]. All these characteristic serve specific purposes. Jainism intends to refute all those schools that do not agree it's his conception of soul. The soul is said to be the possessor of material karmas. Mundane souls are not perfect, because their knowledge, energy, etc., are found to be restricted.

Five kinds of Bodies

Jaina have stated that bodies are constituted by matter and such bodies are of five kinds :

Audarika — The body which is gross and physical is called *audarika* body. The organic body of human beings, animal beings and vegetable kingdom is of this type. It is full of blood, bones etc. 2. **Vaikriya** — That which possessed by the beings of heaven and hell and by human beings as well as animals possessing an extraordinary power (*labdhi*) is called *Vaikriya* body. It is invisible and is capable of transformation in different shapes and sizes. 3. **Aharaka** — The subtle body which is developed by an advanced *Yogin* is called *aharaka* body. It can be projected, i.e., sent to great distances on special occasions. 4-**Taijasa**- It is composed of electric matter and is a necessary link between the *audarika* body and the *karman* body. It possesses the power of digesting the food we take. 5-**Karmana**- The inner subtle body, which is the seed of all mental and physical activities, is called karman body. It is composed to eight kinds of karmas. We can perceive only the first of these five kinds with our sense-organs. The remaining bodies are subtle. The mundane soul can possess four bodies at the most at a time[12].

Knowledge

The Jaina writers have defined knowledge as the essence of soul. Soul has

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

other characteristics also, but the Jaina thinkers always emphasized knowledge to be the chief characteristic possessed by soul. Kundakunda has stated that although from the empirical point of view there is difference between the soul and knowledge, yet, from the transcendental point of view it is sufficient to say that soul is knower and nothing else[13]. He went further and clearly stated that absolute bliss is absolute knowledge. Bliss and knowledge are identical[14]. He further said that there is no difference between the knower and his knowledge[15]. In the Jaina canons also we find such expressions to effect that from one point of view soul is knowledge and knowledge is soul. Kundakunda further said that from the empirical point of view the omniscient perceives and knows the whole of reality and from the transcendental point of view he perceives and knows the self only[16]. (Here the *self* includes all the knowledge of reality.)

Knowledge in the Jaina Canons

Knowledge is divided into five broad categories in the Jaina canons. The conception of five-fold knowledge is very old. We come across some descriptions in the canons which show that the conception of five-fold knowledge is pre-canonical. Even before Lord Mahavira this division existed. Kesikumara, a preceptor following the tradition of Lord Parsvanatha, the twenty-third *Tirthankara* of Jainism, mentioned five kinds of knowledge as abhinibodhika-jnana and *Kevalajnana*[17]. It clearly shows that Lord Mahavira had accepted the tradition of the conception of knowledge as it was in existence before him.

The second stage presents two board divisions of knowledge, viz., pratyaksa and paroksa. These two categories are further divided into various sub-divisions according to the *Sthananga-sutra*. In the *Tattvartha-sutra*, first of all knowledge is divided into five categories and then these categories have been included in two categories, viz., *pratyaksa* and *paroksa*[18] as the means of valid knowledge. This latter division clearly indicates that Umasvati was also influenced by the second stage of development.

On the second stage, sensory knowledge as well as scriptural knowledge was placed in the category of indirect knowledge which, as a matter of fact, is in the true spirit of Jainism. The third stage that has its root in the Nandi-sutra, seems to be influenced by the general tendency of Indian philosophy which regards sensory knowledge as direct. The later Jaina logicians and philosophers also adopted this view in the name of *laukika pratyaksa*. The gist of the third stage is:

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

1. *Avadhi, manah paryaya* and *kevala jnana* are really direct. 2- *Sruta-jnana* is always indirect. 3-*Mati-jnana* produced by the sense-organs is really indirect but is regarded as direct for practical purposes.

Means of Cognition in the Jaina Canons

In the Bhagavati-sutra[19], Lord Mahavira says, there are four means of valid knowledge, viz., perception (*pratyaksa*), influence (*anumana*), analogy (*upamana*) and authority (*agama*). Generally, such means are four in number, but in some places we find three also. As it is mentioned in the Sthananga-sutra : Determination is of three kinds, viz., perception, authority and influence[20]. In Tattvartha-sutra, Umaswati made no difference between the categories of knowledge and the means of valid knowledge. He did not differentiate *jnana* and *pramana*. He observes : *Jnana* is of five varieties, viz., *mati, sruta, avadhi, manahparyaya* and *kevala*. All these varieties are *pramana*[21].

The later philosophers defined *pramana* independently. They did not conceive knowledge as the means of valid knowledge in a general form but added some specific characteristics to it. Manikyanandin says : that *jnana* is *pramana* which has the determination of itself as well as of the object not known before. It enables us to get the desirable and give up the undesirable. Hence, it can be nothing but knowledge[22]. Hemachandra writes in his *Pramana-mimamsa* that the valid judgement about an object is *pramana*. In another language, a means of knowledge is the authentic definitive cognition of an object[23]. Vadideva says : That *jnana* is *pramana* which has the determination of itself as well as of the object. It is able to tell us what is desirable and what is undesirable. Hence, it can be knowledge only[24]. According of Jaina classification, there are two kinds, known as direct and indirect[25]. From the practical point of view they are called perceptual and non-perceptual.

Anekantavada and Syadvada

According to Jainism, a particular object can be viewed from different points of view. It possesses infinite attributes. These attributes or characteristics (*dharmas*) are not conceptual but they really exist in the object. The term '*anekanta*' means that every object possesses infinite aspects. When an object, which is *anekantatmaka* (possesses many characteristics), is expressed in a particular form of judgment, the expression is known as *Syadvada*. We can express the characteristics of an object from different points of view and these points of

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

view are expressed by the word 'syat'. As it is said : The judgement about an object possessing many characteristics is called '*Syadvada*'.

The theory of '*Syadvada*' is also called '*Anekantavada*', because the relativity of judgment is nothing but a relative judgment about an object that possesses infinite aspects or qualities.

The Jainas believe in the theory of Relativity called the *Saptabhanginaya* or the *Syadvada* :— (1) Relatively, it is; (2) Relatively, it is not; (3) Relatively, it both is and is not; (4)Relatively, it is indescribable; (5) Relatively, it is and is indiscribable; (6) Relatively, it is not and is indescribable; (7) Relatively, it both and is not and is also indescribable. Theory also say that a thing may be one as well as many, eternal as well as momentary.

Shankara, like Dharmakirti and Shantaraksita, bitterly criticizes this theory. He points out that contradictory attributes like existence and non-existence, unity and plurality, eternity and momentariness etc., cannot belong to the same thing, just as light and darkness cannot remain at the same place or just as the same thing cannot be hot and cold at the same time. According to this view, the theory of *Syadvada* itself may not be correct. Relativity cannot be sustained without the Absolute which is rejected by the Jainas. The theory looks like words of a lunatic. Again, the judgments cannot be indescribable, for they are clearly set forth. To describe them and to say that they are indescribable is a contradiction in terms.

Ethics in *Jainism*

A very detailed description of code of conduct for house-holders and monks is available in Jaina tradition. Combined form of Jaina ethics is named as '*ratnatray*', which includes Right faith, Right knowledge and Right conduct in itself, which in a path of liberation. Right faith leads to Right knowledge and that leads to Right conduct, which leads one to liberation. The code of conduct for monks is called *Sakal Charitra* and for house-holders, it is *Vikal charitra*. For a house-holder, many words like *Desasanyami, Grihasth, Shraddh, Upasak, Anuvrati, Deshvirat, Sagar, Agari* etc., are used in Jainism. Further there are several divisions and sub-divisions of *Shravak*. The Jaina literature like *Upasakadashang, Tattvartha-sutra, Ratnakarns Shravakachar* etc. describe about twelve vows for a house-holder. These vows include five *Anuvratas*, three *Gunavratas* and four *Shikshavratas*. Ahimsa has the most important place in Jainism. A detailed description of Ahimsa is found in Jaina literature like *Acharang, Uttaradhyayan, Charitrasar, Dashavaikalik,*

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

Tattvarthasutra and many others. Basically two kinds of *Himsa* are told in Jainism, which a-Bhava *himsa* and b-*Dravya himsa*. Tendency of passions in mind, speech and body is called *Bhava himsa* and excess of passions, physical assaulting or killing is called *Dravya himsa*. To remain away from both the kinds in actual. Ahimsa according to Jainism. When the tendency of passions increases, that leads one to the tendency of *Himsa*. These are some of the points regarding Jaina philosophy and religion, which give a very brief introductory kind of description of the subject, which may help in creating interest for further studies.

Annotations :

1. Vaisesika-sutra I.I.4; VIII. 2.3.
2. Sacca Khalu sodasadha vyudhamupadesyate - Nyaya-bhasya, I, II.
3. Sat dravyalaksnam, V. 29. (Digambara tradition).
4. Tattvartha-sutra-bhasya, I. 35.
5. Utpadavyayadhrauvyayuktam sat — Tattvartha-sutra, V. 29.
6. Anuyogadvara-sutra, 123. (A visesie davve visesie jivadavve ajivadavveya.)
7. Tadhavavyayam nityam- Tattvartha-sutra, V. 30.
8. Yat sato bhavannavyeti na vyesyati tannityam— Tattvartha-sutra-bhasya. V. 30.
9. Visesavasyak Bhasya 1557.
10. Ibid 1558.
11. Pramata pratyaksadiprasiddha atma.
12. Tattvartha-sutra, 11. 38, 41-4.
13. Samaya-sar, 6-7.
14. Pravacan-sar, 1/59-60.
15. Samaya-sar, 10/11/433
16. Niyama-sar, 158.
17. Raja-prasniya, 165.
18. Matisrutavadhimanahimanahparyayakevalani jnanam, 1. 9.
19. Bhagavati-sutra, 5/43/192.
20. Sthananga-sutra, 185.
21. Tattvartha-sutra, I. 9-10.
22. Pariksa Mukha I. 1-2.
23. Samyagarthanirnayah pramanam, I. 1-2.
24. Pramana-naya-tattvalok, I. 2-3.
25. Pramanam dvidtha. Pratyaksam paroksam ca-Pramanamimamsa, I. I. 9-10.

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

यजुर्वेदे त्रीणि आयूंषि यजूंषि

डी. जी. वेदिया

भारतीयसनातनधर्मिणां गृहकृत्येषु यज्ञकार्येषु वा कर्मकाण्डशौण्डैः विविधेषु प्रयोगेषु पञ्चाङ्गेषु आयुष्यमन्त्रजपो विहितः । तत्र पठ्यन्ते त्रीणि आयूंषि यजूंषि पुरोहितैः । एतानि तानि त्रीणि यजूंषि-

१. आयुष्यं वर्च्चस्य ε रायष्पोषमौद्भिदम् ।
इद ε हिरण्यं व्वर्चस्य ज्जैत्रायाविशादुमाम् ॥

२. न तद्रक्षा ε सि ना पिशाचास्तरन्ति देवानामोजः प्प्रथम ε ह्येतत् ।
यो बिभर्ति दाक्षादुयण ε हिरण्य ε स देवेषु कृणुते दीर्घमायुः स मनुष्येषु कृणुते दीर्ग्घमायुः ।

३. यदा बद्ध्नन्दाक्षायणा हिरण्य ε शतानीकाय सुमनस्यमानाः ।
तन्मऽ आ बध्नामि शतशारदायुष्मान्जरदष्टिर्य्यथासम् ॥ (शु. य. ३९ । ५०, ५१, ५२)

एतेषु मन्त्रेषु प्रथमे मन्त्रे तावत् हिरण्यम् आयुषे, वर्चसे, रायष्पोषणे जैत्राय च विहितम् । इदम् औद्भिदम् एव स्मृतम् यदाकरादेव लभ्यते यतस्तत्तु भूमावन्तर्निहितमेव । अतस्तत्तु खननादेव लभ्यते । भूमौ रजःकणेषु ताम्रादिधातवः तडित्प्रभावेण परितापात् धातुपरिवर्तनं जायते लभ्यते च सुवर्णम् । विद्युद्रूपेणाग्निना यत्परिवर्तनं जायते धातोस्तत्तु प्रयोगशालायामपि शक्यम् । यत्र यत्र विद्युत् पुनः पुनः परिपतति तत्र तत्र ताम्रधातुः रजतरूपेण रजतं तु सुवर्णरूपेण परिवर्तते । विद्युत्तु वर्षाजननी एव । यत्र यत्र येषु येषु प्रदेशेषु वर्षाधिक्यं वर्तते विद्युद्वा पुनः पुनः निपतति तत्र तत्र भूमौ आकराद् हिरण्यं प्राप्तुं संभवति । सूर्यस्तु अग्नेरेव स्वरूपम् । स एव स्मृतः प्राणिनाम् आत्मा । सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च । प्राणिषु स एव जीवनस्य आयुषश्च मूलकारणम् । *हिरण्यं तु अग्नेरेव रेतः । यतः* हिरण्यमेव आयुषः कारणम् । हिरण्यसेवनेन प्राणी दीर्घायुर्भवति । *अग्नीषोमात्मकं जगत् । अग्निस्तु* सोमप्रभावादेव व्यक्तो भवति । सोमाभावे अव्यक्तत्वं गच्छति । यदा सोमप्रभावो नश्यति तदा प्राणी म्रियते नश्यन्ति चौषधयः यतः ओषधयः फलपाकान्ताः । हिरण्यं तु परिपोषकतत्त्वम् आयुर्वेदे च स्मर्यते प्राणिनां रेतसि हिरण्यस्यास्तित्वम् । विज्ञानिभिरपि तत् प्रतिपादितम् । एतस्मिन् वेदमन्त्रे प्रथमत एव हिरण्यम् आयुर्वृद्धिकरं श्रुतं प्रतिपादितं च । हिरण्यं च इन्द्रियेभ्यः परमं शक्तिदायकं स्मृतम् । अतः सुवर्णवसन्तमालत्यादिषु सुवर्णमाहाररूपेण युज्यते । हिरण्यस्य प्रभावः वर्चसेऽपि प्रभवति । जातकर्मणि उपवीतसंस्कारेऽपि मेधाजननसंस्कारे मधुना सर्पिषा च युक्तं हिरण्यं प्रयुज्यते । एषः हिरण्यप्राशनस्यैव महिमा । सुवर्णं मेधाजनकमेव । एतदेव वैदिकश्रीसूक्ते सूचितम् -

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

सदसस्पतिमद्भुतम्प्रियमिन्द्रस्य काम्म्यम् । सनिम्मेधामयासिषꣳ स्वाहा ॥

या म्मेधाम्देवगणाः पितरश्चोपासते । तया मामद्य मेधयाग्ने मेधाविनङ्कुरु स्वाहा ॥

मेधाम्मे वरुणो ददातु मेधामग्निः प्रजापतिः । मेधामिन्द्रश्च वायुश्च मेधां धाता ददातु मे स्वाहा ॥

इदम्मे ब्रह्म च क्षत्रं चोभे श्रियमश्नुताम् । मयि देवा ददतु श्रियमुत्तमान्तस्यैते स्वाहा ॥

अत्र देवतानामभिस्तास्ता ओषधयः सूचिताः । ताभिः सह सुवर्णसेवनेन मेधावी भवति मनुजः । एवं विद्यावर्चसोः लाभायैव सुवर्णमतीवोपकारि । सुवर्णेन रायः पुष्यन्त्येव । धनभण्डारेषु सुवर्णमेवातीव महनीयं द्रव्यं वेदकालत एव वर्तते भावितं च । यस्य पार्श्वे टका नास्ति स हाटके टकटकायते इति सुभाषित कारेणाप्युक्तम् -

टका धर्मः टका कर्म टकैव परमं तपः ।
यस्य पार्श्वे टका नास्ति हाटके टकटकायते ॥

अतः सुवर्णं न हितरमणं भवति । हस्तात् हस्तं गच्छति । यास्केन हिरण्यम् शब्दस्तु एवं निर्वाचितः । हिरण्य कस्मात् ह्रियत आयम्य मानमिति वा । ह्रियते जनाज्जनमिति वा । हितरमणं भवतीति वा [हृदयरमणं भवतीति वा । हर्यते वा स्यात् प्रेप्साकर्मणः । निरु० २।१०)

द्वितीये मन्त्रे तूक्तं यथा हिरण्यं रक्षांसि पिशाचाश्च न प्रभवन्ति । हिरण्यं रक्षांसि पिशाचा, कमपि न तरन्ति यतः देवानामोजः प्रथमं स्मृतम् । इन्द्रियाधिष्ठितदेवताः अत्र सूचिताः । तद्वारेण हिरण्यम् इन्द्रियाणां परमौजः शक्तिदायकं च स्मृतम् । अत्र रक्षांसि पिशाचाश्व यथा सामाजिकाः मन्यन्ते न तथा । राक्षसास्तु मांसभक्षिणः जन्तवः । अतः अथर्ववेदे भैषज्यमन्त्रेषु मांसभक्षिजन्तूनाम् अभिप्रायार्थं प्रयुज्यते 'रक्षस् शब्दः । पिशाचास्तु शोणितपानरताः सत्त्वाः । अतोऽत्र 'पिशाच' शब्देन शोणतपानरताः जन्तव एव इति पिशाचशब्देन गृह्यन्ते । अस्मिन् मंत्रे अतीव महत्त्वं सूचितं सुवर्णस्य । ये ये रोगाः मासशोणितदूषणेन जायेरन् तेषां कृते सुवर्णमेव परमौषधं स्वीकृतमत्र । आहारे चिकित्सायां वा सुवर्णमेव येन केन प्रकारेण प्रयोज्यं भवति। अमरिकादेशीयैः द्वितीये विश्वयुद्धे जापानदेशे हिरोशिमानागासिकीनगरयोरुपरि अणुबोम्बस्य महान् विस्फोटः कृतः आसीत् । तत्र अणुरजोदोषैः प्राणिनां मानवानां देहेषु विकृतिजन्यरोगाः प्रादुरभवन् । अद्यापि पीड्यन्ते केचन तद्देशीयाः । तैः तेभ्यः रोगेभ्यः विकृतिभ्यश्च आत्मानं मोचयितुं तद्देशीयैर्हिरण्यं सेवितं सेव्यते च । सुवर्णस्य प्रयोगेण तै सर्वे अणुरजोदोषेभ्यः शनैः शनैः मुक्ताः मुच्यन्ते च । सुवर्णमेवमायुप्रदं रोगमुक्तये च परममौषधम् । हिरण्यस्य कृते अनेकधा संशोधनस्यावकाशः विद्यते ।

सुवर्णालंकारधारणेनापि एतत्कृत एव हिरण्यस्य प्रभावोऽवधार्यते । अत एव सुवर्णालंकारधारणमहिमा विद्यते सर्वत्र । एवम् अलंकाराः न केवलं शोभाकराः अपि तु जन्तुप्रभावप्रतिरोधकं परमं औषधम् । हिरण्यमायुषे प्रभवति । अपां मन्त्रेषु अपां विविधाः प्रकाराः विद्यन्ते तत्र हिरण्यवर्णाः आपः प्रशस्ताः हिरण्य हर्य्यति दीप्यते इति । हर्य्यं गतिकान्त्योः हर्यतेः कन्यत् हिरं च । (उणा. ५। ६४ इति वन्यन् । एवं गतिशीलाः *दीपिमन्तः आपः हिरण्यवर्णाः स्मृताः । अपि सुवर्णधातोः गुणान्तराधनहेतुरपि लक्षितः । सुवर्णं परिताप्य जले*

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

यदा क्षिप्यते तदा जलं हिरण्ययुक्तं स्वच्छं शुद्धं च भवति । तज्जलमपि अतीवोपकारि । आयुर्वेदीयग्रन्थेषु विविधधातूनां एतादृशाः प्रयोगाः जलेषु प्रभावोत्पादनाय विहिताः विद्यन्ते । मन्त्रस्योत्तरार्धे अत एवोक्तम् - स देवेषु मनुष्येषु च कृणुते दीर्घमायुः । योगशास्त्रेऽप्युक्तम् – 'प्राक्तनकर्मभिः' 'जात्यायुर्भोगाः' विधीयन्ते। अतोऽनुमीयते सुवर्णस्य प्रभावो लिङ्गशरीरेऽपि । यतः ज्ञानेन्द्रियाणि कर्मेन्द्रियाणि परिपुष्टानि जायेरन् । एषः परिपोषः एव जात्यायुर्भोगानामुपकारि भवेत् । 'मनुष्येषु' शब्दस्य प्रयोगः मेधावर्धनसूचनायैव यतो विना मेधां नरः मानवः कथं स्यात् । 'मन्' धातुः विचारणे भवति । तर्कविचारस्मरणबुद्धिमतिमेधावृद्धयर्थमेव सुवर्णमतीवोपकारि विद्यते ।

तृतीयमन्त्रे दाक्षायणानां सुवर्णप्रयोगः सूचितो विद्यते । दाक्षायणैः शतानीकाय सुवर्णस्य प्रयोगः कृतः । हिरण्यस्य कङ्कणं मणिबन्धे बद्धम् । तेन तेनायुर्विजयादिकं सौभाग्यं प्राप्तम् । अत्र दाक्षायणानां कुले सुवर्णनिर्माणप्रयोगविज्ञानमासीदिति सूचितं वर्तते । तैः शरणागताय वाराणसीराज्ञे शतानीकाय सुवर्णकङ्कणबन्धनेन महत् सौभाग्यं सुलभतया दत्तम् । इत्यत्रैतिहासिकं सत्यं निहितम् । दाक्षायणाः कथं सुवर्णस्य निर्माणे प्रभवन्तिति न ज्ञायते । तेषां प्रयोगपद्धतिस्तु नष्टैव ।

सुवर्णस्यैकः प्रकारः पैप्पिलिकः । पिपिलिकाभिः (white ants) भूमितः रजःकणरूपेण सुवर्णं बहिरानीयते । तत्तु पैप्पिलिकं सुवर्णम् । श्रीमालपुराणनामकोपपुराणे पारीक्षितोपाख्यानं श्रूयते । मयाद्यापि पारीक्षितोपाख्यानं न लब्धम् । परन्तु तस्मिन् परीक्षितराज्ञः जीवनोपादानायैव सुवर्णप्रयोगो भवेदिति अनुमीयते। तत्र कश्यपतक्षकयोः संवादो वर्तते । कश्यपः परीक्षितस्य तक्षकविषनिवारणेन जीवनप्रदानाय प्रस्थित आसीत् । मार्गे तक्षकस्तं परीक्षितुं समागतः । तक्षकः स्वदंशेन कमपि वृक्षं सविषं मृतप्रायं कृतवान् । महर्षिणा कश्यपः स्वप्रयोगेन पुनस्तं वृक्षं नवपल्लवितं कृतवान् । तद्दृष्ट्वा सः तक्षकः महर्षिं यमसदनं प्रापयितुं मार्गे सुवर्णयष्टिस्वरूपं धारयित्वा पतितः । महर्षिस्तां सुन्दरां यष्टिकामादाय कण्ठे समालम्बितवान् । तक्षकेन कश्यपः गले पृष्ठतः कटिरज्ज्वोरुपरितनभागे दष्टः । कश्यपस्तु पञ्चत्वं जगाम मन्येऽहमत्र नागगरलपारदप्रयोगेण सुवर्णनिर्माणपद्धतिः निरूपिता भवेत् । सुवर्णस्य निर्माणाय श्रीमालपुराणे एकोऽन्योऽपि संदर्भः प्राप्यते-

वर्तितव्यमनेनैव द्विजैः श्रीमालवासिभिः ।
प्राप्ते कलियुगे घोरे श्रेष्ठमेतद्भविष्यति ॥

शुक्रशोणितयोर्योगात् पुरुषोऽयं द्विजोत्तमः ।
तारोदुम्बरयोर्योगाद्द्रविणो द्रवमो ऽस्तु च ॥

द्रवतः पुरुषो यत्र प्रवर्तिष्यति कश्यपः ।
न रोगा न भयं नाधिस्तद्राष्टे वै भविष्यति ॥

(श्री पु. ६६ । ६१, ६२, ६३)

अत्र धत्तुरोदुम्बरयोर्योगात्सुवर्णनिर्माणपद्धतिस्तु सूचिता वर्तते । कश्यपस्य सुवर्णद्रवोपचारयुती विषापहारिणी विद्याऽप्युल्लिखिता वर्तते ऽस्मिन्नध्याये । अस्मिन्नुपाख्याने दरिद्रः कश्यपो तक्षकाद् द्रव्यं समासाद्य प्रतिनिवृत्तः निरूपितः । यतोऽहि परीक्षितो तक्षकदंशप्रभावान्नष्टः इति वर्णितम् । अन्यत्रापि

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

पारदहरितालयोर्योगात् सुवर्णनिर्माणाय अन्यतरा पद्धतिरपि विद्यते । अर्बुदादितंत्रकल्पग्रन्थेषु सुवर्णनिर्माणे प्राभाविवनस्पतीनां वर्णनं समुपलभ्यते । कृत्रिमसुवर्णनिर्माणे दाक्षायणास्स्त्वस्मिन् मन्त्रभागे प्रसिद्धाः वर्तन्ते ।

मन्त्रस्यास्योत्तरार्धे सुवर्णकङ्कणबन्धनं प्रशस्तम् । अधुना यजमानदम्पत्योः करयोः कङ्कण बन्धनार्थमयं मन्त्रः विहितो वर्तते । पुरोहितैः मन्त्रपठनपूर्वकं सुवर्णकङ्कणाभावे तस्य प्रतीकरूपेण रक्तसूत्रं बध्यते । प्राचीनकाले मणिबन्धे सुवर्णालङ्कारधारणपरम्परा आसीत् । अभिज्ञानशाकुन्तले राजा दुष्यन्तः स्नस्तं स्नस्तं मया प्रतिसार्यते इत्युक्त्वा सुवर्णाङ्गदं प्रतिसारयति । मेघदूतस्य यक्षः 'भ्रंशरिक्तप्रकोष्ठः' वर्तते । सन्दर्भोऽयं मणिबन्धे सुवर्णकङ्कणधारणमेव सूचयति । दुष्यन्तोऽपि विवर्णमणिकृतम् सन्दर्भेणापि सुवर्णकङ्कणं मणिबन्धे धृतवान्निति सूचितः । अग्निमित्रस्य सुवर्णकटकं करकमलमणिबन्धादाच्छिद्य गौतमः मालविकायै दातुमुद्यतोऽभवन्मालविकाग्निमित्रनाम्नि नाटके । तत्रापि मणिबन्धे कङ्कणधारणमेव सूचितम् । भारतीयनारीभिः सौभाग्यलक्षणरूपेण अलङ्काराः धार्यन्ते । मणिबन्धयोः कङ्काणानि (सुवर्णवलयानि) धार्यन्ते । एतादृशः सुवर्णकङ्कणलयाङ्गदहारादिनां महिमा वर्तते ।

पुरोहितैः यजमानकरे रक्षसूत्रं बद्धते । तान्त्रिकैः रोगनिवारणार्थं प्रेतबाधानिवारणार्थं वा रक्षासूत्रं ध्यानसूत्रं वा रक्तनीलवर्णं सूत्रं बध्यते । रक्तनीलवर्णयोः प्रभावोऽयम् उताहो मन्त्रप्रभावः इति निश्चेतुं न शक्यते । संभवस्तु प्रभावोऽयं द्वयोर्वर्णयोर्भवितु शक्यम् । अनुमीयतेऽत्र यद्रक्तनीलपीतवर्णमात्रकं ज्योतिस्वरूपं विद्यते कुण्डलिनीशक्तेः । किमत्र सुवर्णेन कुण्डलिनीशक्तरोजोवृद्धिर्भवति येन सर्वमपि साधयितुं शक्यं स्यादित्यत्र चिन्तनीयं भवति ।

श्रीसूक्तस्य आयुर्वेदाचार्यैर्धात्वाद्यर्थोऽपि विहितः । तत्र सुवर्णस्य निर्माणे विविधाः प्रयोगाः संगृहीताः । श्रीसूक्तस्यानन्दकर्दमचिकलीताः ऋषयः स्मृताः । तेषां कुले एषा श्रीविद्या भवेत् यतस्ते इन्दिरासुताः ऋषयः श्रीसूक्तस्यैव । श्रीमालनगरमपि श्रियः निर्माणे समख्यानामावासोऽह्यासीदिति पारीक्षितोपायानेनानुमीयते । भृगोः सुता लक्ष्मीः क्षीरसारगरमन्थनोत्पन्ना पौराणिकै स्मृता । सा कथा तु अग्निना विषेण च सुवर्ण-निर्माणपद्धतिद्वयसूचनार्थमेव भवितुमर्हति ।

यास्केन हिरण्यस्य यत् निर्वचनं दत्तम् तत्तु हितरमणं हस्तात् हस्तगमनं च सूचयनि अन्यदपि निर्वचनं सूचयितुं शक्यम् यथावा-अस्मिन् शब्दे महाप्राणः 'ह' विद्यते । महती प्राणशक्तिर्हि 'हिं' । सा 'रण्या' रमणीया भवति । 'रण्य' शब्दस्तु वेदे रमणिकत्वं द्योतयति । अतः महाप्राणशक्तिस्तु यस्यां यस्मिन् धातौ विद्यते तद्धिरण्यम् । सा एतादृशी शक्ति सर्वेषां कृते भवेदिति प्रार्थये । ॐ

• • •

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

स्मृतियों में स्त्री-धन

जी. सी. चौहान

भारतीय स्त्रियों के आर्थिक एवं सामाजिक जीवन का जितना सुन्दर विवेचन हमें स्मृतियों में मिलता है, उतना अन्य किसी साहित्यक रचना में नहीं मिलता। आर्थिक दृष्टि से स्मृतियों में स्त्रियों की सम्पति (स्त्री-धन) का विषय अत्यन्त महत्वपूर्ण है अत: मैंनें उसे ही अपने इस शोधपत्र का विषय बनाया है। मैं इस शोध पत्र में यह स्पष्ट करना चाहता हूँ कि प्राचीन भारतीय समाज में स्त्रियों का सम्पति पर क्या अधिकार था (विशेष रूप से स्मृति युग में स्त्री-धन)। स्त्री-धन का स्मृति युग में क्या महत्व रहा होगा। क्या वर्तमान सामाजिक ढांचे में धन का स्थान और महत्व है ? मैं इस शोध पत्र में केवल स्मृतियुग में स्त्री-धन पर चर्चा करूंगा। वैदिक युग का भारत स्त्रियों को बहुत ही सम्मान की दृष्टि से देखता था और उन्हें सम्पत्ति का अधिकार प्राप्त था। भारतीय समाज में स्त्रियों के द्वारा कन्या, पत्नी, वधू और माँ के रूप में किए जानेवाले योगदान का सर्वदा महत्व और गौरव रहा है। स्मृतियों में स्त्री सर्व-शक्ति-सम्पन्न मानी जाती थी तथा विद्या, शील, ममता, यश और सम्पत्ति की प्रतीक समझी जाती थी। स्मृतिकारों का मत है कि केवल पुरुष कुछ नहीं है, अर्थात् वह अपूर्ण ही रहता है, किन्तु स्त्री, स्नेह एवं सन्तान *ये तीनों मिलकर ही पुरुष (पूर्ण)* है और जो पति है वही स्त्री है। अतएव उस स्त्री से सन्तान उस स्त्री के पति की होती है जो पुरुष को पूर्ण बनाती है।[1]

स्त्रीयों की दशा में युग के अनुरूप परिवर्तन होता रहा है। उसकी स्थिति में वैदिक युग से वर्तमानकाल तक अनेक उतार-चढ़ाव आते रहे हैं तथा उसके अधिकारों में परिवर्तन होते रहे हैं। पुरुषों की तुलना में स्त्रियों को भारतीय समाज में श्रेयस्कर स्थान नहीं मिला बल्कि अपेक्षाकृत निम्न स्थान ही प्राप्त होता रहा है जिसके प्रमुख कारण राजनीतिक अस्थिरता और सामाजिक एवं मानसिक संकीर्णता ही थे। स्त्रियों की आर्थिक स्थिति को ध्यान में रखकर स्मृतिकारों ने उनका सम्पत्ति-विषयक अधिकार स्वीकार किया है तथा उनकी विशेष परिस्थितियों का भी विश्लेषण किया है। वैदिक काल में भी स्त्रियों का सम्पत्ति पर अधिकार किसी भी प्रकार से पुरुषों से कम नहीं समझा जाता था और भ्राता रहित पुत्री एवं स्त्री अपने पिता की सम्पत्ति की अकेली उत्तराधिकारिणी मानी जाती थी।[2] यहाँ तक कि वैदिक युग में जिस कन्या का विवाह नहीं हुआ हो उसे भी पिता की सम्पत्ति में हिस्सा मिलता था।[3] स्मृतिकारों के मतानुसार यदि पुत्र, पिता के रहते सम्पत्ति का विभाजन चाहे तो पत्नी को भी पुत्र के समान सम्पत्ति का भाग मिलता था।[4] यदि पुरुष के एक से ज्यादा पत्नियाँ हों तो प्रत्येक को एक पुत्र के समान सम्पत्ति

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

का भाग मिलता था । कौटिल्य ने भी पिता और पति की सम्पत्ति पर स्त्रियों के अधिकार को उचित माना है ।[५] उनका मत है कि विधवा एवं पुत्रहीन स्त्री पिता की सम्पत्ति में उत्तराधिकारणी है ।[६] मिताक्षर के मतानुसार मृत पति के सम्पूर्ण धन को पुत्र के अभाव में विधवा उस की अकेली अधिकारणी है।[७] ऐसा लगता है कि कुछ स्मृतिकारों ने स्त्री के समान अधिकारों का प्रतिपादन एवं उनकी आर्थिक स्थिति का आकलन किया और स्त्रियों के प्रति अत्यन्त उदार एवं संवेदनशील मत की अभिव्यंजना की है। स्मृतिकाल में स्त्री के प्रति सहानुभूति और आदर का वातावरण निर्मित लगता है । अत: स्मृतिकारों ने उनके आर्थिक जीवन को सुगम बनाने के विचार से उनके सम्पत्ति के अधिकार को स्वीकारा है ।

स्त्री-धन

अधिकतर स्मृतिकारों ने स्त्री-धन का उल्लेख किया है । स्त्री की अपनी स्वयं की सम्पत्ति, जिस पर केवल स्त्री का पूर्ण अधिकार होता था और उस धन पर पति, पुत्र एवं पुत्रवधू का कोई अधिकार नहीं होता था । स्त्री-धन कहलाता था । स्त्री-धन का सीधा अर्थ स्त्री की अपनी सम्पत्ति से था जो स्त्री को वैवाहिक अग्नि के समक्ष दिया जाता है या जो कन्या को विवाह के समय प्राप्त होता है । जो धन माता-पिता और भाईयों से प्राप्त होता था वह सब स्त्री-धन है । मनु के मतानुसार स्त्री-धन छ: भागों में बाटाँ जाता है । (अ) विवाह के समय अग्नि के समक्ष पिता के द्वारा जो कुछ दिया जाए । (आ) कन्या की विदाई के समय जो कुछ सगे-संबंधियों द्वारा दिया जाता है (इ) स्नेहवश जो कुछ कन्या को दिया जाए। (ई) भाईयों द्वारा प्रदत्तधन (उ) माता द्वारा प्रदत्त धन (ऊ) पिता द्वारा प्रदत्त वस्तुएँ स्त्री-धन कहलाती है।[८] विवाह के पश्चात् मिलने वाली भेटों को भी मनु ने स्त्री-धन माना है ।[९] स्मृतिकारों ने विवाह के पश्चात् सास, ससुर से पादवन्दनादि प्रथा में स्त्री को जो कुछ भी प्राप्त होता है वह भी स्त्री-धन का भाग माना है ।[१०] विष्णु स्मृति से हमें पता चलता है कि स्त्री-धन पति के द्वारा प्रदत्त, माता द्वारा प्रदत्त, पुत्रों द्वारा प्रदत्त, भाईयों द्वारा प्रदत्त, अन्य स्त्रीयों से विवाह के समय पति द्वारा प्रदत्त, सम्बन्धियों द्वारा प्रदत्त एवं विवाह के पश्चात् पितृकुल एवं पतिकुल से प्राप्त धन-स्त्री-धन कहलाता है ।[११] स्मृतिकारों ने अध्यहीन, अध्यावहनिक, प्रीतिदत्त, शुल्क, अन्वाधेय[१२] और सौदायिक ।[१३] ये सब स्त्री-धन के प्रकार माने हैं । जय शंकर मिश्र के मतानुसार "सम्पत्तिविभाजन के समय पत्नी या माता का पुत्र के समान अंश अपरार्क ने भाईयों के अंश के एक चौथाई भाग को स्त्री-धन माना है ।[१४] अत: पति द्वारा अपनी पत्नी को उत्तराधिकार में दी गई सम्पत्ति भी स्त्री का धन ही है ।[१५] और जो धन आसुर विवाह में अभिभावक द्वारा कन्या के निर्मित्त लिया जाता है । वह भी सभी स्त्री-धन माना जाता है ।[१६] धीरे-धीरे स्त्री-धन के घेरे में और सम्पत्ति भी आने लगी और पति की सम्पत्ति भी स्त्री-धन में समाविष्ट होने लगी । इस बात से यह पता चलता है कि प्राचीन भारतीय समाज में स्त्री का परिवार की सम्पूर्ण सम्पत्ति में भाग होता था और वह अपनी इच्छानुसार इसका उपयोग कर सकती थी । मनु के मतानुसार किसी भी नारी को उसके पति की मृत्यु के पश्चात् स्त्री-धन से वंचित नहीं रख सकते है ।[१७] स्त्री-धन के अन्तर्गत परिवार की भूमि के अतिरिक्त उसके मूल्यवान आभूषण भी होते थे जिनका वह स्वयं उपयोग करती थी । स्त्री अपनी धन-सम्पत्ति के साथ-साथ अचल सम्पत्ति को बंधक रख सकती थी एवं बेच भी सकती थी ।[१८] स्त्री इस धन को खर्च

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

करने के लिए स्वतन्त्र थी । वह अपनी इच्छानुसार इस धन को काम में ले सकती थी, विक्रय या दान कर सकती थी अथवा इस धन को अपने कुल पर व्यय कर सकती थी ।[१९]

स्त्री-धन पर पति का आंशिक अधिकार

स्मृतियाँ हमें यह ज्ञान दिलाती हैं कि स्त्री-धन पर केवल स्त्रियों का ही अधिकार होता था । तथा किन्हीं विशेष परिस्थितियों में ही पति द्वारा इस धन का उपयोग किया जा सकता था । स्मृतियाँ केवल विशेष स्थिति में ही पति द्वारा इस धन के उपयोग की अनुमति देती थी । इसका प्रयोग पति केवल दुर्भिक्ष, धर्मकार्य, व्याधि एवं बन्दी बनाए जाते पर कर सकता था और पति को इस धन को लौटाने के लिए बाध्य नहीं किया जा सकता था ।[२०] याज्ञवल्क्य और विष्णु के मतानुसार पति के ऋण पत्नी को नहीं बांध सकते थे और न ही पत्नी के ऋण पति को अर्थात् पति पत्नी एक दूसरे के ऋण के लिए उत्तरदायी नहीं थे ।[२१] मनु स्मृति से हमें यह पता चलता है कि यदि पति, पुत्र, भाई जबरदस्ती सम्पत्ति छीन ले तो उसको ब्याज के साथ लौटाना पड़ता था नहीं तो राजा उनको दण्ड देता था ।[२२] नारदस्मृति में स्त्री को केवल चल सम्पत्ति ही बेचने की अनुमति देती है ।[२३] प्रायः स्मृतिकारों ने स्त्री-धन के पुरुषों द्वारा उपयोग पर प्रतिबंध लगाया हुआ था । केवल विशेष परिस्थितियों में ही पति को इस धन का उपयोग करने की अनुमति थी ।

स्त्री-धन के सही उत्तराधिकारी

मनु स्मृति के अनुसार स्त्री की ममता साधारणतः पुत्री के प्रति होती है इसलिए स्त्री-धन की उत्तराधिकारणी पुत्री है ।[२४] गौतम के अनुसार स्त्री-धन पहले अविवाहित पुत्री को फिर निर्धन विवाहित पुत्री को बाद में धनी विवाहित पुत्री को देना चाहिए ।[२५] मनु के मतानुसार स्त्री-धन माँ की मृत्यु के पश्चात् विशेष स्थिति में भाई और बहन में बराबर-बराबर बाँट देना चाहिये और उसका कुछ भाग नातिन को भी देना चाहिये । यदि पत्नी पति के रहते स्वर्ग सिधार जाए तो उस स्थिति में उसका अन्वाधेय स्त्री-धन (पति कुल से प्राप्त धन) प्रति प्रदत्त आदि धन उसकी पुत्रियाँ ही प्राप्त करती है, पति का उस धन पर कोई अधिकार नहीं है ।[२६] स्मृतिकार का कथन है कि केवल पुत्री को ही स्त्री-धन पाने का अधिकार है क्योंकि पति का शुक्र अधिक होने से पुमान (पुरुष) उत्पन्न होता है और स्त्री का रज अधिक होने पर पुत्री पैदा होती है ।[२७] पाराशरस्मृति के अनुसार स्त्री-धन पुत्रियों को ही मिलना चाहिए पुत्र एवं पति का इस धन पर कोई अधिकार नहीं है ।[२८] मनु के मतानुसार यदि स्त्री का विवाह ब्राह्म, देव, आर्य, गान्धर्व व प्राजापत्य विधि से हुआ हो और वह नारी सन्तानहीन मृत्यु को प्राप्त हो जाती है तो उस परिस्थिति में उसका पति वह धन प्राप्त कर सकता है । यदि स्त्री का विवाह आसुर, राक्षस और पैशाच विधि से हुआ हो तो उस स्थिति में सन्तानहीन स्त्री का धन माता-पिता पाते है ।[२९] वर्तमान युग में भी कई बार ऐसी परिस्थितियाँ उत्पन्न हो जाती हैं जिसके कारण समाज में झगड़े एवं कई सामाजिक बुराईयाँ जन्म लेती है ।

अतः हमें स्मृतियों के अध्ययन से पता चलता है कि स्मृतियुग में स्त्रियों की गणना द्वितीय श्रेणी

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

के नागरिकों के रूप में थी। स्मृतिकारों ने कन्याओं, स्त्रियों और विधवाओं के आर्थिक संरक्षण पर बल दिया था। प्राचीन भारतीय समाज में स्त्री-धन का उल्लेख स्त्रियों का सामाजिक एवं आर्थिक दशा पर प्रकाश डालता है। स्मृतिकारों के कथनों के विश्लेषण से हमें यह पता चलता है कि स्मृतिकारों में आपस में भी स्त्री-धन को लेकर मतभेद थे जिसके कारण उनके दो वर्ग बन गए, एक उदार और दूसरा अनुदार। वर्तमान युग में भी विद्वानों में स्त्री के सम्पत्ति पर अधिकार को लेकर मतभेद पाए गए हैं। आज भी समाज में स्त्रियों के विपत्ति काल में जब सारे सगे-सम्बन्धी किनारा कर लेते हैं तब उनके जीवन का संचालन उसके स्त्री-धन से ही हो सकता है। प्राय: वर्तमान युग में भी यह देखने को मिलता है कि पति और पिता की मृत्यु के पश्चात् नारी का जीवनयापन कठिन हो जाता है। आज स्त्री-धन का हमारे समाज में एक दूसरा पहलू भी है। स्त्रियों द्वारा विवाह में लाया गया धन और सम्पत्ति पतियों के द्वारा अधिकृत है। पति और पतिकुल उस धन और सम्पत्ति को अपने अधिकार में ले लेते हैं जिसे दहेज की संज्ञा भी दी जाती है। इस कारण हमारे समाज में कई बुराईयाँ जन्म ले रही हैं। ऐसे पति व पतिकुल स्मृतिकारों द्वारा स्त्रियों का स्त्री-धन पर स्वीकारे गए अधिकार को नजर-अन्दाज कर देते हैं। हम अपने आप को कितना भी सभ्य या शिक्षित मान लें किन्तु हमारी सोच नहीं बदली है। अत: हमें नारी के सम्पत्ति के अधिकार को अत्यन्त सहजभाव से स्वीकार करना चाहिये।

सन्दर्भ सूचि :

१. मनुस्मृति, (सम्पादक) अनुवाद हरिगोविन्द शास्त्री, वाराणसी, १९८९
२. मनुस्मृति, मेधातिथि भाष्य, मनसुख राय मोर, कलकत्ता, १९७०
मनुस्मृति कुल्लूक भट्ट की टीका सहित, बम्बई, १९९६, ९.२६
३. ऋग्वेद सामाज भाष्य सहित, सम्पादक, विश्वबन्धु, होशियारपुर, १९६०
ऋग्वेद (अंग्रेजी अनुवाद) एच. एच. विल्सन, दिल्ली, १९७७ भाग-१, १२.४७. ७.४.८
वही, २..१७.७
४. याज्ञवल्क्य स्मृति, मिताक्षरा सहित, उमेश चन्द्र पाण्डेय, वाराणसी, १९६७
याज्ञवल्क्य स्मृति, महिर चन्द्र विमराज, बम्बई, १८७ याज्ञ, २.११५.
याज्ञवल्क्य २.११५
बृहस्पति स्मृति (अनुवाद मैक्स मलूर, सेकेंड बुकस ऑफ दी ईस्ट, दिल्ली, भाग, ३३, सम्पादन, जे.जे. जौली बृह. २६.२२-२५.
५. अर्थशास्त्र अनुवादक आर.. श्यामाशास्त्री, मैसूर, १९२९
अर्थ, ३.५, द्रव्यम पुत्रस्य सोदर्या भ्रातर: सहजीविनो वा हरेयु: कन्याश्च।
६. याज्ञ. २.१३५
७. वही. २.१३६
८. मनुस्मृति, ९.१९४, अध्यग्न्यध्यावानिक दंत च प्रति कर्माण। भ्रातृ पितृ प्राप्तं षड्विधं स्त्रीधनमं स्मृतम।
९. वही, १. १४३-४४
१०. याज्ञ. २.१४३-४४
११. विष्णु स्मृति, सम्पादक, जे. जे. जौली, कलकत्ता, १८८१, अनुवादक मैक्स मूलर, सेकेंड, बुकस ऑफ दी ईस्ट, भाग

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

७., दिल्ली, १९७७

विष्णु, १७-१८

१२. याज्ञ. २, १४३

१३. बृहस्पति २६, २९, ऊढया कन्यया वाऽपि, पत्यु: पितृ गृहे अपि वा ।
भ्रातु: सकाशात् पित्रोर्वा लब्धं सौदादिकं स्मृतम् ॥

१४. जयशंकर मिश्र, प्राचीन भारत का सामाजिक इतिहास, पटना, १९७४, पृ. ४१७

१५. याज्ञ. २.१४३

१६. वही, २.१४५

१७. मनु ३,५२, स्त्री धनानि तु थे मोहादुपजीवन्ति मानवा: ।
वस्तुं व त पापा यान्तधोगतिम नारीयानानि

१८. मिश्र, पृ. ४१७

१९. याज्ञ, २.१३६, १४३-४५

२०. वही, २.४७, दुर्भिक्षे धर्मकार्ये च, व्याधौ संप्रति रोधको ।
गृहीतं सत्री धनं भर्त्राए न स्त्रियै दातुमर्हति ॥

२१. वही, २६स ४६ विष्णु, ७, २९-३०

२२. मनु ८,२९.

२३. नारद स्मृति, (सम्पादक) जे. जे. जौली, कलकत्ता, १८८५, १३.५२

२४, मनु, ९.१३१

२५. गौतम स्मृति, सेकेड बुकस ओफ दी इस्ट, मैक्स मूलर, आक्सफोर्ड, १८९७, २९.२२

२६. मनु, ९.१९२-९४

२७. यज्ञ, २, ११७

२८. पाराशर स्मृति (हिन्दी अनुवाद) वासुदेव, वाराणसी, १९६८, ३.५५२

२९. मनु, ९.१९३-९७

• • •

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

पुराणों की प्रासंगिकता

मञ्जुलता शर्मा

आज सम्पूर्ण विश्व एक संक्रमणकाल से गुजर रहा है। हमारी प्राचीन संस्थायें हमारे क्रमागत विश्वास, जीवन के प्रति हमारी दृष्टि, हमारे सामाजिक मूल्य, हमारी अर्थनीति, राजनीति एवं विचार विनिमय की पद्धति सब परिवर्तित हो रहे हैं। एक युग की समाप्ति पर नवयुग का उदय होना स्वाभाविक है। ऐसे परिवर्तनशील समय में मनुष्य भय, संशय, अनिश्चितता और सुरक्षा के अभाव में यथार्थ से पलायन कर रहा है। स्वप्नों के इन्द्रधनुषी संसार में विचरण करता हुआ वह सत्य के धरातल का स्पर्श करना भी नहीं चाहता। ऐसे विद्वेषपूर्ण वातावरण में मूल्यों पर आधारित शिक्षा ही एक सार्वसंस्कृति उत्पन्न करने का माध्यम बन सकती है। पुराण इन मूल्यों का प्राणतत्त्व हैं। इनमें भारत की सत्य और शाश्वत आत्मा निहित है इन्हें पढ़े बिना न तो भारतीय जीवन के दृष्टिकोण को आत्मसात किया जा सकता है और न ही मनुष्य के गन्तव्य और पाथेय का ज्ञान हो सकता है। इनमें हमारी आध्यात्मिक, आधिभौतिक एवं आधिदैविक चेतना संरक्षित है। लोक जीवन के समस्त पक्ष इनमें प्रतिबिम्बित होते हैं। संसार का ऐसा कोई कल्पना एवं योजना नहीं जिसका निरूपण पुराणों में नहीं हुआ हो। अपने रोचक आख्यानों द्वारा जन-जन को प्रभावी शिक्षा देने में पुराण सफल सिद्ध हुए हैं। पौराणिक साहित्य ने मूल्यों के विकास हेतु ऐसे आधारपीठ का सृजन किया जिस पर हमारी सांस्कृतिक धरोहर चिरकाल तक अपना अस्तित्त्व अक्षुण्ण रख सके। आज बदलते हुये परिवेश में हमारे प्राचीन मूल्य उतने प्रासंगिक सिद्ध नहीं हो रहे हैं अपितु उनके स्थान पर नवीन मूल्यों ने स्वयं को स्थापित किया है।

पुराण हमारे प्राचीन मूल्यों को जीवन में उतारने का आदेश नहीं देते अपितु सुहृदसम्मित शैली में मनुष्य को वैचारिक ऊष्मा प्रदान करके स्वैच्छिक निर्णय लेने का दर्शन स्थापित करते हैं। गरुड़ पुराण के प्रथम खण्ड में सामान्य धर्म के रूप में अहिंसा आदि को स्वीकार किया गया है –

अहिंसा, सूनृता वाणी, सत्य शौचे, दया,
वर्णिना लिंगिना चैव सामान्यो धर्म उच्यते।[१]

इससे यह विदित होता है कि पुराण हमारे व्यवहार को नियन्त्रित करने के स्रोत रहे हैं। इनमें धर्म की सूक्ष्मतम विवेचना करते हुये आचारशास्त्र के सिद्धान्तों का आश्रय लिया गया है। "धर्म एवापवर्गाय"[२] कहकर कूर्म पुराण उसे मोक्ष का द्वार स्वीकार करता है। वामनपुराण धर्म के द्वारा उन कार्यों एवं आचरणों की ओर संकेत करता है जो मानव व्यवहार को नियन्त्रित करते हुये समाज में सन्तुलन बनाने

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

का महनीय कार्य करते हैं —

तपोऽहिंसा च सत्यं च शौचमिन्द्रिय निग्रहः,
दया दानं त्वनृशंस्यं शुश्रूषा यज्ञकर्म च ।[3]

अपने गौरवमय अतीत को धारण करनेवाली आर्यसभ्यता में त्याग, तप दान, यज्ञ, चिन्तन, मनन, वर्णाश्रम, संस्कार एवं पुरुषार्थ जीवन के प्रधान लक्ष्य स्वीकृत किये गये हैं । अपनी परम्परा के निर्वहन में हमने एक विश्वसंस्कृति की स्थापना की है । परन्तु आज की परिस्थितियाँ सर्वथा भिन्न हैं । धर्मगुरु कहा जानेवाला भारतवर्ष स्वयं एक मौन धर्मयुद्ध से पीड़ित है । रंग, जाति, वर्ग, धर्म, एवं भाषा के आधार पर हम देश को ही नहीं अपितु विश्व को बाँट चुके है । धार्मिक प्रमत्तता अपनी चरम विकृति पर हैं । ऐसे विद्वेषपूर्ण वातावरण अपने परम्परागत चरित्र का परित्याग करना मानव की विवशता है अथवा प्रगतिशीलता । यह, ज्वलंत प्रश्न आज भी भारतीय सभ्यता के समक्ष अनुत्तरित है । धर्म का सार अत्यन्त सूक्ष्म है । यह भुक्ति,. मुक्ति प्रदान करने वाला और समस्त पापों को नष्ट करनेवाला है । इस धारणा को जन मानस पर उतारकर पुराणों ने धर्म जैसे सर्वाधिक विवादित विषय को आचार संहिता के रूप में प्रस्तुत किया है । पुराणों में धर्म विषयक धारणा को अन्धविश्वास अथवा परम्परात्मक स्वरूप के रूप में ही चित्रित नहीं किया अपितु उसके तार्किकचिन्तन को वैज्ञानिक परिप्रेक्ष्य में सिद्ध किया गया है स्कन्दपुराण के द्वितीय खण्ड में अहिंसा को धर्म का मूल बताकर उसे तप की श्रेणी में रखा गया है -

धर्ममूलम अहिंसा च मनसा तां च चिन्तयन्
कर्मणा च तथा वाचा तत एतां समाचरेत् ।[4]

इससे यह प्रतीत होता है कि धर्म ही प्रधान है धर्म के बिना व्यक्ति का श्वास लेना लुहार की धोंकनी के समान है -

यस्य धर्मविहीनानि दिनान्यायान्ति च
स लोहकारभस्त्रेव श्वसन्नपि न जीवति ।[5]

परन्तु यह पौराणिक धर्म संकीर्णता की श्रेणी से निकलकर हमारे लिये एक ऐसा व्यापक फलक प्रस्तुत करता है जिसमें विश्व बन्धुत्व का भाव निहित है । आज आतंकवाद की क्रूरता से सम्पूर्ण मानवता आहत है । प्रतिदिन होनेवाले नरसंहार हमारे शाश्वत मूल्यों पर प्रश्नचिह्न लगाते हैं । ऐसे सामाजिक विचलन में पुराण अपने अनेक आख्यानों एवं उपदेशों द्वारा अहिंसा को प्रतिष्ठित करने का प्रयास करते हैं । गरुड़ पुराण में अहिंसा को यम कहा है जो मोक्ष का साधनभूत है ।[6] श्रीमद् भागवतपुराण सत्य से भी ऊपर अहिंसा को रखता है उसके अनुसार यदि अहिंसा के प्रतिपादन में किसी की प्राणरक्ष करते हुये असत्य का आचरण करना पडे तो वह निन्दनीय नहीं है ।[7] अतः पुराणों की उद्घोषणा यही रही है —

वरं प्राणास्त्याज्यं न बत परहिंसा त्वभिमता ।[8]

यद्यपि यज्ञ में पशुबलि के विषय में सर्वाधिक विवाद रहा है । परन्तु पद्मपुराण का यह कथन

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

कि "यदि किसी की हिंसा में विशेष प्रवृत्ति हो तो यज्ञ में पशु का केवल आलभन (स्पर्श) करना चाहिये उसका वध नहीं। वध करने पर नरक की प्राप्त होती है। इस विवाद पर विराम लगाने के लिये पर्याप्त है। अतः बिना किसी कार्य के तो तृण का भी छेदन नहीं करना चाहिये क्योंकि उसमें भी सूक्ष्म वेदना होती है –

तृणमपि विना कार्यं छेत्तव्यं न विजानता
अहिंसा निरतो भूयाद्यथात्मनि तथापरे[९] ।

यह उपदेश प्रकृति संरक्षण के लिए भी महावाक्य कहा जा सकता है। वास्तविकता यही है कि अहिंसा का आचरण मनसा, वाचा, कर्मणा, है यह एक ऐसा मानवीय गुण है जिस पर विश्वशान्ति का स्वरूप निर्मित किया जा सकता है।

सामान्यधर्म के परिप्रेक्ष्य में सत्य हमारी संस्कृति का प्राणतत्त्व कहा जाया है। इससे पारस्परिक सौख्य में वृद्धि होती है। सत्य केवल वाणी नहीं अपितु ऐसी आत्मिक शक्ति है जिससे बलशील योद्धा भी परास्त किये जा सकते हैं। परन्तु सत्य के विषय में एक निर्मल धारणा यह भी है कि यह परई पीड़ा से रहित होना चाहिए-

सत्यमेकं परोधर्मः सत्यमेकं परं तपः
सत्यमेकं परं ज्ञानं, सत्ये धर्मप्रतिष्ठितः[१०]

अप्रिय वचनों से पीड़ा उत्पन्न होती है इसलिये तपस्य.ा के समान श्रेष्ठ सत्य का परिपालन ही आर्य धर्म है। अग्निपुराण का मत है कि-

सत्यं ब्रूयात्प्रियं ब्रूयान्न ब्रूयात्सत्यमप्रियम
प्रियं च नानृतं ब्रूयादेषः धर्मः सनातनः ।[११]

वास्तव में लौकिक सुखों के साथ-साथ अलौकिक सुख भी सत्य के द्वारा प्राप्त किये जा सकते हैं। सत्य से सूर्य प्रकाशित होता है, जल रसरूप होता है, अग्नि प्रज्वलित होती है और वायुप्रवाहित होती है। सत्य से ही यह भूमि स्थित है सत्य से सागर मर्यादित है।[१२] राजा हरिश्चन्द्र सत्यवक्ता होने के कारण सत्यलोक में प्रतिष्ठित हुये।[१३] वस्तुतः जो मनुष्य सर्वदा सत्य में ही रति रखता है किसी भी दशा में मिथ्या वचन नहीं बोलता सदैव सत्य से समन्वित कार्य करता है वह सशरीर अच्युत को प्राप्त करता है।[१४] क्योंकि धर्म विष्णु की काया है और सत्य उनका हृदय है।[१५] इसलिये वर्तमान भौतिक परिवेश में जहाँ सत्य का उपहास किया जा रहा है, सत्यवादी को उत्पीड़ित करके उस पर मिथ्या आरोप लगाये जा रहे हैं। न्यायालयों में सत्य को किनारे रखकर असत्य प्रमाण एकत्रित किये जाते हैं ऐसी दुर्भावनापूर्ण व्यवस्था में पुराणों द्वारा निर्दिष्ट किया गया दृष्टिकोण सत्य के प्रति न्याय कर सकता है। क्योंकि यह एक ऐसा ज्योति स्तम्भ है जिसकी प्रकाश मानवमन को आलोकित करता है। परिस्थिति के प्रतिकूल होने पर सत्य की परीक्षा होती है अतः मौन रहना उत्तम है परन्तु मिथ्यावचन अनुचित है –

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

वरं मौनं कार्यं न च वचनमुक्तं यदनृतम्[16]

अन्याय छलकपट एवं चोरी से परायी वस्तु का अपहरण करना स्तेय है। इसके वशीभूत हुआ मानव लोभ में फंसकर अनेकों अनैतिक कृत्यों की ओर प्रेरित होता है। दुष्कृत्यों के पंक से मलिन हुयी बुद्धि भ्रान्तिमयी हो जाती है। इस दुर्गुण का न होना ही अस्तेय है।[17]

चोरी के कृत्य में लगा हुआ व्यक्ति सदैव भय का अनुभव करता है। संताप एवं लज्जा से स्वयं को धिक्कारता हुआ कष्टमय अनुभूति में ही जीता है। मृत्य के बाद उसे तिर्यक योनि प्राप्त होती है।[18] स्कन्धपुराण के द्वितीय खण्ड में वर्णित है --

परस्वहरणचौर्य सर्वदा सर्वमानुषैः
चातुर्मास्ये विशेषेण ब्रह्मदेवास्ववर्जनम् ।[19]

अतः मनुष्य को पराये धन का अपहरण छिपकर अथवा भूल से भी नहीं करना चाहिये। मन, वचन एवं कर्म से पराये धन से दूर रहना अस्तेय का पोषक है। यह धर्म का ही एक अंग है -

परस्व नैव हर्तव्यं पराजाया तथैव च,
मनोभिर्वचनैः कार्यैमन एवं प्रकारयेत्[20] **।**

जब व्यक्ति अपने चंचल मन और इन्द्रियों को वश में करके लोभ मोह से दूर रहकर अस्तेय का तत्परता से पालन करता है तब ही वास्तविक सुख और शान्ति को प्राप्त करता है। जीवन का यथार्थ यही है कि जब हम किसी वस्तु अथवा व्यक्ति से बहुत अधिक मोह करते हैं तब प्रत्येक पल उसके नाश की आशंका में विचलित रहते हैं परिणाम स्वरूप हमारा स्वाभाविक विकास अवरुद्ध होता है। अतः बदलते हुये परिवेश में जहाँ मनुष्य की अनन्त इच्छाएँ और अन्तहीन प्रतिस्पर्द्धाएँ उसके व्यक्तित्व को बौना रही हैं पुराणों का निर्लिप्त भोग योगपथ - प्रदर्शक बन सकता है।

पुराणों में अनेक स्थलों पर संचय की प्रवृत्ति का विरोध किया गया है। श्रीमद्भागवत पुराण में कहा है कि यति को चाहिये कि मधुमक्षिका की भाँति कर और उदर को ही पात्र बनाये। भिक्षा को सांयकाल अथवा दूसरे दिन के *लिये संचय करके न रखे क्योंकि विपरीत स्थिति में जैसे संचित मधु* के साथ मक्षिका नष्ट हो जाती है उसी प्रकार यति भी संगृहीत पदार्थ के साथ नष्ट हो जाता है :-

सायत्तनं श्वस्तनं वा न सङ्गृहीत भिक्षितम्
पाणि पात्रोदरामत्रो मक्षिकेव न संगृही ।
सायन्तनं श्वस्तनं वा न संगृहीत भिक्षुकः
मक्षिका इव संगृहन्सह तेन विनश्यति ।[21]

वस्तुतः ब्राह्मण जैसे जैसे अपरिग्रह की वृत्ति की ओर बढ़ता है वैसे-वैसे उसका ब्रह्मतेज बढ़ता है।[22] वास्तविक अपरिग्रही वही है जो आपत्ति के समय भी निर्लिप्त भाव से जीवनयापन करता है और द्रव्यों का ग्रहण नही करता।[23] अतः हितात्मा के अकिंचनत्व तथा राजा के विशाल वैभव को एक साथ

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

तुला पर रखने पर अकिंचनत्व अधिक भारी सिद्ध होता है।[24] आज समाज में उत्कोच, भ्रष्टाचार और अनेको समस्याओं का मूल कारण मनुष्य की अदम्यलालसा और संग्रह की प्रवृत्ति ही है। पुराण हमें इस प्रवृत्ति से मुक्त होने का मार्ग दिखाते हैं जिससे समाज में यथेष्ट सन्तुलन स्थापित हो सके।

पुराणों में सत्य[25] अहिंसा[26] शौच[27] क्षमा[28] धृति[29] दया, पवित्रता आदि सद्गुणों को सभी वर्णों के लिये धर्म बताने का उद्देश्य ही यही था कि व्यक्ति इन मूल्यों से अपने जीवन को अनुप्राणित कर सके। आज समाज में शैक्षिक पतन, व्यभिचार, उत्कोच, घृणा, द्वेष आतंकवाद की प्रवृत्ति ने हमारे समक्ष यह अनुत्तरित प्रश्न छोड़ दिया है कि अब हमारा समाज क्या करे? अत्याधुनिक पीढ़ी जो सूर्य की प्रथम किरण से अनजान है बिस्तर पर बैडटी के संस्कार से परिवर्द्धित उसकी मानसिकता 'शौच' के पवित्र संस्कार की कैसे जान सकती है? इस किंकर्तव्यविमूढता की स्थिति में पुराण इसका समाधान प्रस्तुत करते हैं। वे अपने सामान्य धर्म अपरिग्रह, दान, आज्ञापालन, दया, गुरुसेवा आदि के विस्तृतफलक पर एक आदर्श समाज की स्थापना करते है।[30] उनके द्वारा निर्देशित जीवन दर्शन से हमारे नवांकुर सौ वर्ष के निरोगी जीवन का स्वप्न देख सकते हैं। वास्तव में पुराण अपने प्राचीन मूल्यों के आधार पर हमारी समग्रता को चिह्नित करते हैं।

प्राचीन भारतीय समाज की प्रमुख विशेषता के रूप में वर्णाश्रम व्यवस्था का महत्वपूर्ण योगदान है। समाज में जीवन व्यतीत करनेवाले प्राणी जब अपने-अपने वर्ण और आश्रम के अनुसार नियमों का पालन करते हैं तो इससे समष्टिगत कल्याण होता है।[31] सृष्टिनिर्माण प्रक्रिया में ब्रह्मा ने समस्त वर्णो के लिये उचित स्थान निरूपित किया है। क्रियावान ब्राह्मणों के लिये प्राजापत्य लोक, संग्रामज्रयी क्षत्रियों के लिये इन्द्रलोक, वैश्यों के लिये देवलोक और शूद्रों के लिये गन्धर्वलोक निश्चित किया है।[32] जो कार्य वर्णाश्रमधर्म के विरुद्ध है उस पर गमन करनेवाला व्यक्ति नरक में जाता है।[33] प्राय: समस्त पुराणों में चारों वर्णो की उत्पत्ति के विषय में एक मत है। वे वर्णों की उत्पत्ति ब्रह्मा के शरीर से मानते हैं जिसमें सिर से ब्राह्मण, बाहु से क्षत्रिय, जंघा से वैश्य और पैरों से शूद्र की उत्पत्ति वर्णित है।[34] विभिन्न पौराणिक आख्यानों में आश्रम व्यवस्था को भी समाज का अभिन्न अंग स्वीकार किया गया है। ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ और सन्यास के रूप में हमारी संस्कृति के मूल्यों को वर्गीकृत करके एक सुगठित रूप में दिशा निर्देशित करने का श्रमसाध्य कार्य पुराण अत्यन्त सरलता से करते हैं। परन्तु वर्णाश्रम व्यवस्था का यह पौराणिक रूप आज विकृत हो रहा है। वर्ण के नाम पर व्यक्ति अनेकों जातियों एवं उपजातियों में विभाजित है।[35] ब्रह्मचर्य आश्रम में दी जाने वाली शिक्षा की व्यवहारिकता समाप्त हो रही है। व्यवसायों के परिवर्तन के साथ शिक्षा में भी परिवर्तन अपेक्षित है अत: विद्यार्थियों को शिक्षित के स्थान पर साक्षर व्यवसायी बनाया जा रहा है। आज न तो तपोवन में स्थित वे गुरुकुल हैं और न ही वह एकाग्र अनुशासन। अनुशासनहीन विद्यार्थी अनेक दुर्गुणों में लिप्त होकर अपना ब्रह्मतेज नष्ट कर रहा है। गृहस्थाश्रम का उद्देश्य भी ''बहुजन हिताय बहुजन सुखाय'' के स्थान पर मात्र पारिवारिक दायित्वपूर्ण रह गया है। वानप्रस्थ और सन्यास के लिये न तो स्थान है और न आयु। शारीरिक रोग, मनुष्य को इतना अक्षम बना देते हैं कि वह गृहस्थाश्रम में ही समस्त आश्रमों की इति 'इति' स्वीकार कर लेता है। पुराणों की शिक्षा और उसके

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

मानदण्ड इस अवमूल्यन को रोकने में सक्रिय भूमिका का निर्वाह कर सकते है ।

भारतीय संस्कृति में राजपद पुष्पों की शैय्या नहीं अपितु वर्णाश्रम धर्म के अन्य अंगों के समान एक अंग है अत: इसे राजधर्म के नाम से अभिहित किया जाता है । पुराणगत राजधर्म में एक विशिष्ट तत्त्व यह है कि शासक मृत्युपर्यन्त राज्य का उपभोग न करे अपितु अवस्था के क्षीण होने पर पुत्र के युवा हो जाने पर राज्य उसे देकर स्वयं तपोनिरत हो जाये ।[35] इससे एक ओर तो राजकुमार असन्तोषवश कलह और षड्यन्त्र न करें और दूसरी ओर राजा अपने वानप्रस्थ और सन्यास आश्रम को पूर्ण कर सके इसी में प्रजा का भी कल्याण निहित है ।[37] जो राजा राजधर्म का पालन नहीं करता वह इहलोक और परलोक दोनों पक्षों से भ्रष्ट होकर नरकगामी होता है ।[38] परन्तु वर्तमान समय में राजपद के लिए विभिन्न प्रकार के कुकृत्यों एवं षडयन्त्रों का आश्रय लिया जाता है । राजा वंशानुक्रम से स्वीकृत न होकर साधारण प्रजा द्वारा चुना जाता है । इस प्रजातन्त्र शासन व्यवस्था में विभिन्न प्रकार के दल अपने प्रत्याशियों को जनमत हेतु प्रस्तुत करते हैं जिस दल के सर्वाधिक प्रत्याशी होते हैं सरकार उसी की बनती है । परन्तु विकृत मानसिकता के कारण आज यह तन्त्र शुद्ध निर्णय नहीं दे पा रहा है । प्रजा को अनेकों जातियों और उपजातियों में बाँटकर शासक वर्ग उसका शोषण कर रहा है । जातिगत विभाजन के कारण ही वर्तमान समय में मिली जुली सरकार दृष्टिगत हो रही है ।

पुरुषार्थ चतुष्टय का द्वितीय सोपान अर्थ भी अपने मूल रूप में उपस्थित नहीं है । अर्थ के प्रति भी मनुष्य की दृष्टि बदल गयी है । आज बिना उत्कोच (रिश्वत) के कोई कार्य सिद्ध नहीं होता । धन प्राप्ति के अनैतिक कृत्यों को भी स्वीकार किया जा रहा है । व्यक्ति की भौतिक तृष्णाएँ अनन्त होने के कारण संसाधनों को एकत्रित करने की स्पृहा उसे पतन की ओर ले जा रही है । धर्मयुक्त अर्थ की कल्पना तो मात्र आदर्श बनकर रह गयी है । व्यक्ति की निष्ठा सदाचार में समाप्त हो गयी है फलत: वह धर्मविहीन अर्थ के एकत्रीकरण में प्रतिस्पर्द्धा कर रहा है । ऐसे असंतुलित आर्थिक समाज में पौराणिक अर्थ की धारणा को विकसित करने की आवश्यकता है जिसमें स्वल्प संग्रह और स्वल्प व्यय को समीचीन माना जाता था । स्कन्द पुराण दान में धन का सर्वश्रेष्ठ उपयोग स्वीकार करता है ।[39] वस्तुत: अर्थ धर्मपरायण होने पर ही फलदायी होता है यदि इस पुराणगत आर्थिक विचार को आज के परिवेश में स्वीकार कर लिया जाये तो कई समस्याओं का निराकरण किया जा सकता है ।

आधुनिक समाज में केवल धर्म और अर्थ ही अपने मूल स्वरूप से पदच्युत नहीं हुये है अपितु काम भी अपने विकृत रूप में दिखायी दे रहा है । आज स्त्री पुरुष के मध्य शारीरिक आकर्षण की प्रबलता ही दृष्टिगोचर होती है । सन्तान के लिये किया जानेवाला संसर्ग तो अपने अर्थ खो चुका है । अनेको प्रकार की बलात्कार की घटनाएँ जिनमें न तो आयु का विचार है और नही सम्बन्धों की पवित्रता का नित्य प्रति घटित हो रही हैं । वात्स्यायन का कामसूत्र शास्त्र के रूप में न होकर सस्ती अश्लील पुस्तकों के रूप में माना जा रहा है । व्यक्ति की कलुषित कामवृत्ति उसे सामूहिक आनन्द की ओर आकृष्ट कर रही है । चाहे वह कम्प्यूटर हो, टी.वी. हो, चलचित्र हो सब का उपयोग प्राय: विकृत काम की सन्तुष्टि के लिये किया जा रहा है । काम में धर्म का तो लेशमात्र भी अंश नहीं है । अत: धर्म विहीन काम उच्छृंखलता

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

उत्पन्न कर रहा है। ऐसी मानसिकतावाले समाज में जहाँ काम का अभिप्राय: केवल क्षणिक आनन्द रह गया है इसे पुरुषार्थ के रूप में प्रतिष्ठित करने की अत्यन्त आवश्यकता है। पुराणों में कहा गया है कि लोक-परलोक दोनों के ही भोग असत हैं अत: उनका चिन्तन नहीं करना चाहिये। जैसे अंग में चुभे काँटे को काँटा ही निकाल सकता है ऐसे ही विषयासक्ति रूप काम को आत्मानुरक्ति रूपी काम ही हटा सकता है। अर्थात् काम की निवृत्ति भी काम से ही होती है। आज समाज में काम को इसी रूप में प्रतिष्ठित करने की आवश्यकता है।

सत्कर्मों से हीन मानव फिर भला मोक्ष की कल्पना कैसे कर सकता है ? त्रिवर्ग के प्रति उसकी साधना इतनी निष्प्राण है कि उसे मोक्ष जैसा गूढ़ ज्ञान केवल पौराणिक विषय ही प्रतीत होता है। अपने दुष्कर्मों में प्रवृत्त हुआ, पुरुषार्थ हीन वर्तमान समाज अकाल मृत्यु का वरण करण रहा है। ऐसे समय में इस विचार को स्थापित करने की आवश्यकता है कि नित्य सुख क्षण भंगुर है। अत: विवेकशील पुरुष को भगवत्प्राप्ति के लिये पुरुषार्थ चतुष्टय का आश्रय लेना चाहिये क्योंकि धर्मविहीन अर्थ और काम उसे ऐसे गर्त में ले जायेगे जहाँ से अपनी संस्कृति का दर्शन भी उसके लिये दिवास्वप्न हो जायेगा।

फलत: पुराणों की यह चरम शिक्षा है - भगवान में विश्वास करते हुये निष्काम कर्म का सम्पादन करना। पुराण व्यवहारिक दर्शन का उपदेश देते हैं। विचार तथा आचार, चिन्तन एवं व्यवहार इन दोनों का सामञ्जस्य करके जीवन बिताना ही प्राणी का कर्तव्य है अत: भक्ति के साथ ज्ञान तथा कर्म की समरसता उत्पन्न कर अपने जीवन में उतारने से हमारा जीवन नितान्त सुखमय होगा। यही है पुराणों का भुक्ति मुक्ति का आदर्श और इसी में है पौराणिकी शिक्षा का चरम अवसान इसलिए आज पुराणमार्ग ही ले जायेगा मानव को सुखमय प्रकाश की ओर। सत्यमेवोक्तं —

अन्यो न दृष्ट: सुखदो हि मार्ग:
पुराणमार्गो हि सदा वरिष्ठ:
शास्त्र विना सर्वमिदं न भाति
सूर्येण हीना इव जीवलोका: ।

शिवपुराण: उमासंहिता । ३वां अध्याय

पादटीप :

१. गरुड़पुराण - ११६/२
२. कूर्मपुराण - २/५५
३. वामनपुराण ७५/११
४. स्कन्दपुराण ४४/१९, अग्निपुराण १८३/३
५. नारदपुराण ४/१८
६. गरुडपुराण १८/९
७. श्रीमद्‌भागवतपुराण - द्वितीय खण्ड ८/१९/४३

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

८. वामनपुराण - ५९/२८

९. पद्मपुराण ३३/२३

१०. स्कन्दपुराण ४४/१८

११. अग्निपुराण १८३/८

१२. ब्रह्मपुराण २२८/५२-५३, शिवपुराण - ९/२९

१३. पद्मपुराण - २५/१५

१४. पद्मपुराण -२५/५

१५. पद्मपुराण - ३२/१०

१६. वामनपुराण - ५९/२८

१७. नारदपुराण द्वितीय खण्ड ५/७८

१८. अग्निपुराण १८३/१४

१९. स्कन्दपुराण द्वितीय खण्ड ४४/२०

२०. पद्मपुराण ३३/२६

२१. श्रीमद्भागवतपुराण ११/८/११-१२

२२. पद्मपुराण - १२/१०९

२३. कूर्मपुराण ११/१९

२४. पद्मपुराण १२/११०

२५. कूर्मपुराण ११/१६

२६. ब्रह्माण्डपुराण १३५/

२७. पद्मपुराण द्वितीय खण्ड १/९०

२८. पद्मपुराण ३३/२०

२९. ब्रह्मपुराण ११/७

३०. अग्निपुराण, १८३/१४-१६,

३१. श्रीमद्भागवतपुराण १/२/१३

३२. विष्णुपुराण प्र. अ. ६/३३-३५

३३. ब्रह्माण्डपुराण १०/५०

३४. भविष्यपुराण द्वि०खं० १८/६१-६२, श्रीमद्भागवत् पुराण ३/६/३०-३३

३५. पद्मपुराण २/५०, नारदपुराण ११/३३, विष्णुपुराण ६/३-८

३६. पद्मपुराण ५/१५-१७, ४०/३-४,

३७. श्रीमद्भागवतपुराण १/१८/४२ मत्स्यपुराण ९८/२२-२३
अग्निपुराण ८७/१३, वामनपुराण ७४/४८

३८. गरुड़पुराण १३/९-१०, मत्स्यपुराण-९३/४७

३९. स्कन्दपुराण १४/४२-४५

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

इतिहास के परिप्रेक्ष्य में भगवान बुद्ध का व्यक्तित्व

ललित पाण्डेय

गौतम बुद्ध का जन्म छठी शताब्दी ई. पू. में उस समय हुआ था जब भारत सहित समस्त विश्व में सामाजिक-राजनैतिक स्तर पर उत्तेजना का वातावरण था। इस समय भारत के बाहर चीन में कन्फ्यूशियस दर्शन पनपा था और ईरान में जोरोस्टर ने सुधारों को तीव्रता प्रदान की थी। इस समय भारत में जैन धर्म गौतम बुद्ध से पूर्व अस्तित्व में आ गया था और वैदिक धर्म परिवर्तन की प्रक्रिया में था। सातवीं शताब्दी ई. पू. के आसपास जब औपनिषदिक चिन्तन की धारा प्रवाहित हुई तो उसके चिन्तकों ने एक ओर तो वेदों की अंत:प्रेरणा को तथा वैदिक यज्ञों की श्रेष्ठता को तुलनात्मक रूप में स्वीकार किया तो दूसरी ओर चिन्तन परम्परा में कुछ ऐसा चिन्तन भी हुआ जिसने रूढ़िवादिता को नकारते हुए वैदिक चिन्तन को ही खारिज करने की चेष्टा की (विलियम, थियोडर डे बेर, १९६३, पृ. ३९)। राजनैतिक दृष्टि से इस समय प्राचीन विश: और जन विखण्डित हो रहे थे जो परम्परागत रूप से कुलीनतन्त्रात्मक थे जिसमें एक सर्वोच्च राजा नहीं होता था, दूसरी ओर गंगा के मैदानी भाग में राजतन्त्र स्थापित हो रहे थे। इन कुलीनतन्त्रों में प्रमुख शाक्य, कोलीय, मल्ल तथा वृज्जि थे। ये कुलीनतन्त्र हिमालय की तलहटी में तथा उत्तरी पश्चिमी भारत में स्थित थे। उत्तरी-पश्चिमी भारत के विपरीत हिमालय की तलहटी में स्थित कुलीनतन्त्र वैदिक परम्परा के अनुयायी नहीं थे। इनको एकाधिक ब्राह्मण ग्रन्थों में व्रात्य क्षत्रिय कहा गया है क्योंकि इन्होंने वैदिक कर्मकाण्ड को अमान्य कर दिया था, यह ब्राह्मणों का सम्मान भी नहीं करते थे। गंगा के मैदानी भूभाग में विकसित हो रहे ये राजतन्त्र तथा कतिपय कुलीन तन्त्र भी सत्ता संघर्ष में संलग्न थे जिस संघर्ष की अंतिम परिणति मगध के उत्कर्ष के रूप में हुई थी। मगध के उत्कर्ष की अवस्था में भी तक्षशिला जैसा केन्द्र, जहाँ पाणिनी ने अष्टाध्यायी की रचना की थी, इन राजनैतिक परिवर्तनों से प्रभावित नहीं था तथा गान्धार का क्षेत्र इस समय हेरोडोटस के अनुसार अखमनी साम्राज्य की २०वीं क्षत्रयी था। अर्थात् यह वह समय था जब मगध के समीपवर्ती क्षेत्र में हिमालय की तलहटी के क्षेत्रों सहित आर्य संस्कृति पूर्णत: स्थापित नहीं हुई थी। इस समय की राजनैतिक एकीकरण की प्रक्रिया ने प्राचीन विश: और जनों के भावनात्मक संबंधों के विखण्डित होने से एक निराशावादी वातावरण बना दिया था जिससे देहान्तरण अथवा परलोकगमन (transmigration) की भावना सम्पूर्ण उत्तरी भारत में बलवती हो गयी थी। सम्भवत: इसका दूसरा कारण, राजनैतिक एकीकरण के अलावा बढ़ता हुआ व्यापार तथा क्षत्रियों और वैश्यों के अधिकारों में वृद्धि होना था। तत्कालीन साहित्य के अवलोकन से भी उद्घाटित होता है कि क्षत्रिय का स्थान ब्राह्मण से उच्च हो गया था। इन्हीं कारणों ने सम्भवत: बौद्ध व जैन धर्म के जन्म व उदय

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

का मार्ग प्रस्तावित किया था।

यहाँ पर कोशाम्बी ने एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण प्रश्न किया है जिसका उल्लेख करना समीचीन प्रतीत होता है। उनके अनुसार यदि जैन बौद्ध व धर्म का उदय एक क्रमिक व निरन्तर विकास की प्रक्रिया का परिणाम था तो इनका उदय सिंधु नदी के क्षेत्र में होना चाहिए था जहाँ भारत की प्रथम नगरीय संस्कृति के अवशेष स्मृति में विद्यमान थे, या उत्तरी पश्चिमी क्षेत्र में होना चाहिए था जो शताब्दियों तक वैदिक संस्कृति का केन्द्र रहा था या कुरुक्षेत्र अथवा मथुरा में होना चाहिए था जहाँ क्रमश: महाभारत का घटनाक्रम घटित हुआ तथा कृष्ण भक्ति का प्रसार हुआ था (कोशाम्बी, १९६३. पृ. १००)। इस समय के औपनिषदिक चिन्तक तथा गंगा के मैदानी भागों के दार्शनिक एक समान विचार के अधीन थे जिसको बौद्ध धर्म का पूर्ववर्ती कहा जा सकता है। इसका एक उदाहरण सुत्तनिपात से दिया जा सकता है। गाय बैल हमारे मित्र हैं, बिल्कुल माता पिता और सम्बन्धियों की तरह, कृषि उन पर निर्भर है। वे भोजन, शक्ति, शरीर को गौरवर्ण और प्रसन्नता प्रदान करते हैं। ऐसा जानकर पूर्व के ब्राह्मण गाय, बैल की हत्या नहीं करते थे। इस उद्धरण से स्पष्ट है कि बढ़ती हुई राजतन्त्रीय व्यवस्था के लिए पशुपालन आवश्यक हो गया था, अत: एक ऐसे धर्म की आवश्यकता थी जो समाज की आवश्यकताओं की पूर्ति कर सके। इस ध्येय को बुद्ध ने अपने सिद्धान्तों से पूर्ण किया। समस्त बौद्ध साहित्य का अवलोकन यह प्रतिपादित करता है कि बुद्ध तत्कालीन समाज की आवश्यकताओं के अनुरूप एक सामाजिक व्यवस्था को निर्मित करने का प्रयत्न कर रहे थे जो उस समय के राजतन्त्र में आवश्यक थी। इसी सन्दर्भ में बौद्ध साहित्य में राजा के लिए यह विधान किया गया कि चोर डकैती और सामाजिक संघर्ष दण्ड एवं क्रूरता से समाप्त नहीं किए जा सकता हैं। सामाजिक समरसता दान और पुण्य से भी स्थापित नहीं की जा सकती है, इसके लिए आवश्यक है कि राजा पशुपालकों को चारा, कृषकों को बीज तथा व्यापारियों को पूंजी उपलब्ध कराये। बौद्ध धर्म के इस विचार को आधुनिक राजनीतिक अर्थशास्त्र के समकक्ष माना जा सकता है। इसलिए बुद्ध के विचार उनके निर्वाण के पश्चात् भी पल्लवित हुए और उनके धर्म को राजाश्रय भी प्राप्त हुआ।

इस सन्दर्भ में गौतम बुद्ध व उनके शिष्य आनन्द के वार्तालाप के अनुसार आनन्द के प्रश्न करने पर पहले तथागत कहते हैं कि उनके निर्वाण के पश्चात् उनके अवशेषों की अर्चना के स्थान पर उनके द्वारा प्रतिपादित सन्मार्ग का अनुसरण करना ही उचित होगा, लेकिन बार-बार आनन्द के पूछने पर तथागत कहते हैं कि तथागत की मृत्यु के पश्चात् उनके भौतिक अवशेषों को चक्रवर्ती राजा के अवशेषों के समान चौराहे पर स्तूप निर्माण कर सम्मान दिया जाना चाहिए। (यहाँ यह कहना समीचीन होगा तथागत क्षत्रिय श्रेष्ठता के प्रति सदैव सजग रहे (पाण्डेय, सी. बी. १९८२, पृ. ४०-४१) तथा क्षत्रिय श्रेष्ठता को मान्य करने एवं कृषि व व्यापार को प्रोत्साहित करने हेतु मध्यम मार्ग का अनुसरण करने के उनके सिद्धान्तों ने उनको निर्वाण के समय ही राजकीय सम्मान प्रदान करने की भूमिका का निर्माण कर दिया था। इसकी पुष्टि महावंश की टीका और आर्य मंजुश्रीमूलकल्प में आये अजात शत्रु के उस सन्दर्भ से होती है जिसके अनुसार अजातशत्रु ने बुद्ध के अवशेषों पर स्तूप का निर्माण किया जिसकी वैशाली के लिच्छवी, कपिलवस्तु के

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

शाक्य, पावा के मल्ल आदि अर्चना करते थे। दीघानिकाय मे भी इस विवरण को दिया गया है (राहुल सांकृत्यायन, १९७९, पृ. १५)।

अजातशत्रु के पश्चात् बौद्ध धर्म को राजाश्रय का प्राप्त होना विवादों से परे है तथा इस पर किसी मतमतान्तर की आवश्यकता नहीं है। अशोक ने कलिंग विजय के पश्चात् बौद्ध धर्म को स्वीकार किया, यह उसके हृदय परिवर्तन के कारण हुआ हो अथवा नहीं, लेकिन इतना सत्य है कि कलिंग विजय ने उसके साम्राज्य की आर्थिक आवश्यकताओं को पूरा कर दिया था और उसे एक धर्म की आवश्यकता थी जो समाजिक समरसता को बनाये रखते हुए उसको स्थायित्व प्रदान कर सके और इसकी पूर्ति बौद्ध धर्म ने की। सम्राट अशोक ने बुद्ध की स्मृति को अक्षुण्ण बनाये रखने के लिए स्तूप बनाये, इसकी पुष्टि फाह्यान व युवान चांग के विवरणों से होती है। इसके अलावा लुम्बिनी ग्राम (जिसे अब रूम्मिनदेई कहा जाता है) से प्राप्त बुद्ध के जन्म की प्रतिमा का अंकन उनके व्यक्तित्व को पूर्णतः इतिहास के सन्दर्भ में मान्य होने की पुष्टि करता है। आर. के. मुखर्जी लिखते हैं कि मैंने २८ फरवरी १९२७ को इस स्थान का अवलोकन किया तथा यह पाया कि यहाँ पर अशोक स्तम्भ के समीप एक मन्दिर है जिसमें बुद्ध के जन्म का दृश्य अंकित है। इस अंकन में बुद्ध की माता, महामाया एक साल वृक्ष के नीचे नवजात के जन्म के पश्चात् खड़ी हैं तथा उनके साथ तीन परिचारिकायें हैं। यह विकृत हो गई मूर्ति वर्तमान में हिन्दू धर्मावलम्बियों द्वारा रूपम देवी की तरह पूजी जाती है (मुखर्जी आर. के. २०२, पृ. २०२-२०४)। इस सम्पूर्ण दृश्य के तक्षण की शैली वी. ए. स्मिथ की दृष्टि में बुद्ध के जन्म के दृश्य के अंकन में सर्वाधिक प्राचीन है जबकि पी.सी.मुखर्जी इसको अशोककालीन स्वीकारते है। पी.सी. मुखर्जी के अनुसार तक्षण के लिए जो प्रस्तर प्रयुक्त किया गया है वह पीली आभा लिए हुए है। उनके अनुसार इसी प्रकार का प्रस्तर स्तम्भ लेखों में तथा पाटलिपुत्र के दो यक्षों की मूर्ति के निर्माण में प्रयुक्त किया गया है। यह सब प्रमाण बुद्ध के जन्म के दृश्य के इस अंकन को अशोककालीन सिद्ध करते हैं तथा इसकी भी पुष्टि करते हैं कि सम्भवतः अशोक, उपगुप्त के साथ सर्वप्रथम बुद्ध के जीवन से सम्बन्धित जिस स्थान पर गया था, वह लुम्बिनी ही था।

परवर्ती समय में यह बुद्ध जन्म के दृश्य का अंकन सर्वाधिक लोकप्रिय हुआ जिसे सांची, भरहुत, गान्धार, अमरावती व सारनाथ में देखा जा सकता है। इन अंकनों में सांची और भरहुत के अंकन सर्वाधिक प्राचीन हैं तथा इनमें व रूम्मिनदेई के अंकन में शैलीगत समानता भी है। इन स्तूपों में अंकन का कार्य सामाजिक सहयोग और सहकार का परिणाम था, इसमें सर्वाधिक योगदान तत्कालीन व्यापारिक श्रेणियों ने प्रदान किया था। भारतीय इतिहास की दृष्टि से यह काल २०० ई. पू. से ३०० ई. के मध्य का था जब व्यापार उन्नति के सर्वोच्च शिखर पर पहुंच चुका था। इस काल की श्रेणियों की स्वाभाविक प्रवृत्ति बौद्ध धर्म के प्रति थी। इसके अनेक प्रमाण हैं जिसमें सर्वाधिक महत्वपूर्ण विदिशा के हस्तीदन्त का कार्य करने वाले शिल्पियों द्वारा सांची के स्तूप तोरणों और वेदिकाओं में अंकन कार्य कराने का है। इन व्यापारिक श्रेणियों का बौद्ध धर्म के प्रति रूझान का कारण धर्म का मध्यमार्गी होना तो था ही बौद्ध धर्म ने उन्हें सामाजिक प्रतिष्ठा भी प्रदान की थी जो पूर्ववर्ती वैदिक धर्म की जटिलता और वर्ण व्यवस्था

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

में सम्भव नहीं थी। हालांकि बौद्ध धर्म का यह सामाजिक विस्तार दो कारणों से सम्भव हुआ था। प्रथम कारण के जनक स्वयं बुद्ध थे जब उन्होंने संघों की स्थापना कर बौद्ध भिक्षुओं के लिए भिक्षाटन और धर्म प्रचार का दायित्व सौंपकर इस धर्म को व्यापक सामाजिक आधार प्रदान करने का कार्य किया। यह बौद्ध संघ कालांतर में समाज के उन वर्गों के लिए शिक्षा का भी आधार बने जो अब तक ब्राह्मण व्यवस्था के कारण शिक्षा से वंचित थे। दूसरे गौतम बुद्ध ने स्त्रियों को भिक्षुणी बनने का अधिकार देकर स्त्रियों के सामाजिक स्तर को गरिमा प्रदान की जो ब्राह्मण व्यवस्था में सीमित होती जा रही थी (थापर, रोमिला, २००२ पृ. ६६-६७)। बौद्ध धर्म को दूसरा सामाजिक आधार सम्राट अशोक ने प्रदान किया जब उसने अपने धर्म की नीति के अंतर्गत तथागत के उपदेशों को उत्कीर्ण कराया तथा बौद्ध धर्म के व्यापक प्रसार के लिए उसने महेन्द्र व संघमित्रा को भेजकर बौद्ध धर्म को भारत की राजनीतिक सीमाओं से बाहर पहुँचाने का मार्ग प्रशस्त किया।

मौर्यकाल से शुंग, सातवाहन तथा शकों के आगमन तक बुद्ध प्रतीकों के माध्यम से पूजे जाते थे। इसका कारण बुद्ध के मध्यममार्गी सिद्धान्तों का सरल होने के अलावा यह भी था कि इसका पूर्ववर्त वैदिक धर्म यज्ञ के अलावा ऐसा कोई माध्यम नहीं खोज सका था जो सर्वलोकप्रिय हो सके जबकि बुद्ध ने स्तूप और वृक्ष पूजा को स्वीकार करके तत्कालीन लोक आस्थाओं से सम्बद्ध कर लिया था।

बुद्ध और बौद्ध धर्म के विस्तार का दूसरा चरण कुषाण शासक कनिष्क द्वारा महायान धर्म की स्थापना से प्रारम्भ होता है। कनिष्क से पूर्व बौद्ध धर्म तिब्बत, लद्दाख, खोतन तक विस्तार पा चुका था लेकिन कनिष्क ने सत्ता ग्रहण कर कश्मीर, जहाँ पूर्व में ही सम्राट अशोक बौद्ध धर्म को विस्तार प्रदान कर चुके थे, में चतुर्थ संगीती आयोजित कर बौद्ध धर्म के मार्ग को प्रशस्त किया। अब बौद्ध धर्म उत्तर पश्चिमी क्षेत्रों में विस्तार पाकर काफी लचीला हो गया था क्योंकि इस क्षेत्र में अनेक विदेशी जाति समूहों का वर्चस्व था जिसमें एक मिश्रित सामाजिक व्यवस्था थी। इस भूभाग में इन विभिन्न सामाजिक समूहों (जिनमें ग्रीको - रोमन, ईरानी प्रमुख थे) को बौद्ध धर्म ने अत्यधिक प्रभावित किया जिसकी अन्तिम परिणति महायान की स्थापना के रूप में हुई। वास्तविकता में महायान धर्म ने बुद्ध के करुणा भाव से प्रेरणा प्राप्त की थी। इसका उद्देश्य व सोच अधिक व्यापक था तथा इसकी आकांक्षा अधिक उदात्त थी। महायान बोधिसत्व के आदर्श को लेकर स्थापित हुआ था जिसके अनुसार प्रत्येक मानव में बुद्ध होने की सम्भावना व्याप्त है तथा सभी बुद्धत्व प्राप्त कर सकते हैं और उन्हें इसकी आकांक्षा करनी चाहिए। अर्थात् महायान की आकांक्षा सार्वभौमिक है क्योंकि इसका उद्देश्य सार्वभौमिक मुक्ति से है (जोशी, लालमणि, १९६७, पृ. ११७-११८) इसकी पुष्टि भिक्षु संघरक्षिता के इस विचार से भी होती है कि महायान सबके निर्वाण की शिक्षा प्रदान करता है (ए. बाशम, ए. एल. १९९८ पृ. ९३)।

इस तरह से समय के प्रवाह के साथ तात्कलिक आवश्यकताओं के अनुरूप बौद्ध धर्म परिवर्तित होता गया तथा बुद्ध स्वयं एक आख्यान बन गए। तीसरी शताब्दी ई. के प्रारम्भ तक बुद्ध व्यापक स्तर पर बुद्ध प्रतिमा के साथ साथ बोधितत्व और उनकी पत्नी के साथ दोनों की पूजा अर्चना प्रारम्भ हो गई। ऐसी प्रतिमाओं का अंकन विशेषत: गान्धार कला में देखने को मिलता है। गान्धार कला के अलावा

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

अजन्ता व एलोरा के भित्ति चित्र भी इसके साक्षी हैं। इन सबमें बुद्ध करुणा भाव के प्रतीक हैं। इसके पश्चात् तीसरी शताब्दी ई. के अन्त तक बौद्ध धर्म का तान्त्रिक स्वरूप भी जन्म ले चुका था (खोसला, सरला, १९८९ पृ. १६४)।

तीसरी शताब्दी के अन्त में बौद्ध धर्म तन्त्रवाद की छाया से भारत में ग्रस्त हो गया था लेकिन चौथी शताब्दी ई. के उत्तरार्ध के अनेक ऐसे प्रमाण उपलब्ध होते हैं जो चीन सहित जापान और दक्षिण पूर्व एशिया में बौद्ध धर्म के प्रभाव को सिद्ध करते हैं। ३७९ ई. में चीन में बौद्ध धर्म राजधर्म बन गया था। इसी के पश्चात् एक भारतीय चित्रकार चीन में गुहा मन्दिर की दीवारों में बुद्ध के चित्रांकन के लिये गया तथा ८वीं शताब्दी में एक भारतीय बौद्ध भिक्षु ने जापान में बौद्ध धर्म पल्लवित होते देखा था (थापर, रोमिला, २००२, पृ. १६४)। इस तरह यह कहा जा सकता है कि बुद्ध के व्यक्तित्व की महत्ता इस तथ्य से परिलक्षित होती है भारतीय संस्कृति के इतिहास को उनके व्यक्तित्व से अधिक अन्य किसी ने प्रभावित नहीं किया। बुद्ध भारतीय संस्कृति में ज्ञान और करुणा के मूर्त रूप में स्थापित हो गए (पाण्डे, जी. सी. १९८३, पृ. ३९३)।

बुद्ध को सर्वाधिक कालजयी और लोकप्रिय बनाने में तत्कालीन शिल्पियों का योगदान प्रमुख था। प्राचीन भारतीय धार्मिक कला साहित्य से असाधारण रूप से भिन्न है जहाँ ब्राह्मण, भिक्षु और तपस्वियों ने एक प्रयोजन, कर्तव्य व पवित्र उद्देश्य के अन्तर्गत धार्मिक साहित्य की रचना की, वहीं धार्मिक कला धर्मनिरपेक्ष शिल्पियों की कल्पना का परिणाम थी। इन्होंने एक निश्चित विधान के अन्तर्गत निर्धारित मानदण्डों के अनुरूप कार्य करना सीखा था और उसी के अनुरूप इन्होंने कला के विभिन्न रूपों को गढा था। यह शिल्पी भौतिक जगत के प्रति गहरा लगाव रखते थे तथा इन्होंने इसका अनुभव अत्यंत तीव्रता से किया था तथा उनका यह अनुभव दिव्य ज्ञान के अनुभवों से भिन्न था (बाशम, ए.एल. १२९५४, पृ. ३४७)। इन शिल्पियों की कल्पना के कारण ही हीनयान एवं महायान धर्म के अन्तर्गत बुद्ध नानारूपों में आकार धारण कर सके। इन शिल्पियों ने रचना कर्म करते समय तत्कालीन जीवन को भी प्रस्तर पर उकेरा तथा यह श्रेष्ठ वर्ग के उन प्रतिनिधियों का अंकन करने से भी नहीं रूके। जिन्होंने बौद्ध धर्म व बुद्ध धर्म के प्रति अगाध श्रद्धा के वशीभूत हो दान आदि दिए थे। कार्ले चैत्य की निचली मंजिल में द्वारों के मध्य के स्थान में ऐतिहासिक काल की दो अवस्थाओं का अंकन देखने को मिलता है। कुमारस्वामी के मत में सांची की कला विषय वस्तु की दृष्टि से पूर्णतः बौद्ध है तथा वेदिकाओं के कथा दृश्य विषय वस्तु के उद्देश्य को उद्‌घाटित करते हुए हैं यद्यपि इनके कथानक धार्मिक नहीं होकर यथार्थपरक और इन्द्रियसुख सम्बन्धी हैं। मार्शल को उद्‌धृत करते हुए कुमार स्वामी लिखते हैं कि इन सभी स्तूपों व चैत्यों में कला को धर्म और विश्वास को उकेरने का माध्यम बनाया गया है। इसी तरह से मथुरा से प्राप्त नारी और शिशु, यक्षी तथा स्वतन्त्र रूप से एक नारी का अंकन, जो ईसवी पश्चात् की बौद्ध कला का एक प्रमुख लक्षण था, यातो नग्न हैं अथवा अर्धनग्न हैं। इन सभी नारी अंकनों में वृक्ष एक अनिवार्यता है। यह सभी नारी प्रतिमाएं नर्तकियां नहीं हैं और ना ही उनका बौद्ध या जैन धर्म से सम्बन्ध है। यह सभी अंकन उर्वरता के चिह्न हैं क्योंकि समस्त बौद्ध चैत्यों व स्तूप आदि के अंकन में स्वतन्त्र नारी अंकन

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

नहीं हुआ है। अतः इनको लोक धर्म का प्रतीक माना जाना युक्ति संगत प्रतीत होता है। सम्भवतः स्तूपों व चैत्यों में यह अंकन तत्कालीन लोक धर्म का प्रभाव था तथा जो शिल्पी तक्षण कार्य कर रहे थे इनकी बुद्ध में प्रतीकों के माध्यम से श्रद्धा थी तो लोकधर्म के निमित्त वे मातृसत्ता के भी उपासक थे। इन शिल्पियों द्वारा विभिन्न कालों में बोधिवृक्ष का शाक्य मुनि की स्मृति में किए गये अंकन को देखकर यह अनुभव होता है कि मानो यह अंकन बुद्ध प्रतिमा को अंकित किये जाने की प्रतीक्षा में है। (कुमार स्वामी, १९६५, पृ. १९५३)। सम्भवतः इसी भावना के वशीभूत हो कुषाण काल में बौद्ध प्रतिमाओं का अंकन हुआ और बुद्ध कालजयी बन गए। परवर्ती समय में महायान बौद्ध मत के उत्थान के साथ ही बुद्ध पूजा एवं उपासना के सर्वाधिक लोकप्रिय पात्र हो गए, इस समय महायान बौद्धमत के अधिकांश प्रतिष्ठित विद्वान जैसे अश्वघोष, नागार्जुन, आसंग तथा वसुबंधु जन्मना ब्राह्मण थे। इसका परिणाम यह हुआ कि ईसवी सन् की पाँचवी शताब्दी तक महायानी बौद्ध धर्म और वैष्णव धर्म के सामाजिक आधार में अन्तर समाप्त हो गया और पूर्व मध्यकाल और मध्यकाल में जब भक्ति आन्दोलन प्रारम्भ हुआ तो उस समय बौद्ध धर्म भक्ति आन्दोलन के साथ समरस हो गया क्योंकि इन दोनों धर्मों का मूलाधार कर्मकाण्ड विरोधी था तथा अव्यवहारिकताओं से स्वतन्त्र था।

सन्दर्भ ग्रन्थ :

१. विलयम थिओडर डे बेरी (कम्पाइल्ड) सोर्सेज ऑफ ट्रेडिशन, एम.एल. बी.डी., दिल्ली १९६३

२. कोशांबी, डी.डी., द कल्चर एंड सिविलाइजेशन ऑफ एंशियन्ट इन्डिया, राउलडेज एण्ड केगन पॉल, लन्दन १९६५

३. पाण्डेय. सी.बी., मोर्यन आर्ट, भारतीय विद्या प्रकाशन, दिल्ली, १९८२

४. खोसला, सरला, द हिस्टोरिकल इवोल्यूशन ऑफ द बुद्ध लीजेंड, इन्टलेक्युअल पब्लिशिंग हाऊस, नई दिल्ली, १९८९

५. सांकृत्यायन, राहुल, दीर्घनिकाय (हिन्दी) लखनऊ, १९७९

६. मुकर्जी, आर. के., अशोक, एम. एल. बी.डी. दिल्ली, २००२

७. थापर, रोमिला, ए हिस्ट्री ऑफ एंशियन्ट इन्डिया, वोल्यूम-प्रथम पेनगुइन बुक्स, नई दिल्ली, २००२

८. जोशी, लालमणि, स्टडीज इन द बुद्धिस्ट कल्चर ऑफ इन्डिया, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, १९६७

९. पाण्डे, गोविन्दचंद, ओरिजिन ऑफ बुद्धिज्म, एम.एल. बी.डी. नई दिल्ली, १९८३

१०. भिक्षु संघरक्षिता, 'बुद्धिज्म' इन ए कल्चरन हिस्ट्री ऑफ इन्डिया, (स.) बाशम, ए.एल., ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, नई दिल्ली, १९९८

११. बाशम, ए. एल., द वंडर देट वॉज इन्डिया, सिड्जविक एण्ड जेक्शन, लन्दन १९५४

१२. कुमारस्वामी, आनन्द के., हिस्ट्री ऑफ इन्डियन एण्ड इण्डोनेशियन आर्ट, डोवर पब्लिकेशनस इन्क, न्यूयार्क, १९६९

• • •

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

कुमारसम्भव की 'सञ्जीविनी' टीका का स्वारस्य*

वसन्तकुमार भट्ट

भूमिका : संस्कृत-साहित्य के पञ्च-महाकाव्य, संस्कृत साहित्य के पञ्चप्राण समान हैं या संस्कृतसाहित्यमन्दिर के प्रारम्भिक पञ्च सोपान हैं, ऐसा कहने में कोई दोष नहीं होगा। इन पञ्चमहाकाव्यों के ऊपर टीकाकार मल्लिनाथ ने जो 'सञ्जीविनी' इत्यादि टीकाएँ लिखी हैं, वे भी यथार्थ हैं। क्योंकि महाकविओं के द्वारा काव्यसर्जन हो जाने के बाद कालान्तर में कविओं का अभीष्टार्थ कुत्रचित् विस्मृत भी हो जाता है, या कदाचित् विपथगामी भी हो सकता है। 'कुमारसम्भव' काव्य की रचना प्राय: ईसा के पूर्व हुई थी, और उसके अनेक उपलब्ध टीकाकारों में से स्थिरदेव एवं वल्लभदेव अष्टम एवं नवम शताब्दी के हैं। अर्थात् कालिदास एवं इन उपलब्ध टीकाकारों के बीच ८००-९०० वर्षों का अन्तराल पड़ गया है। इन टीकाकारों की भी लम्बी परम्परा है, जिसमें मल्लिनाथ जैसे टीकाकार चौदहवीं शताब्दी में हुए हैं। अर्थात् प्रारम्भिक समय के वल्लभदेव और पश्चात् कालिक मल्लिनाथ के बीच भी पाँचसो वर्षों का अन्तराल है। ऐसी स्थिति में 'कुमारसम्भव' की टीका लिखते समय मल्लिनाथ नें लिखा है कि–

> भारती कालिदासस्य दुर्व्याख्या-विष-मूर्छिता।
> एषा '**सञ्जीविनी**' व्याख्या तामद्योज्जीवयिष्यति ॥

इस श्लोक[१] की ओर ध्यान देने से मालुम होता है कि मल्लिनाथ की दृष्टि से उनके पुरोगामी टीकाकारों ने जो टीकायें लिखी थीं वे सभी 'कुमारसम्भव' के काव्यार्थ को विपथगामी बनानेवाली थीं। पुरोगामी टीकाकारों में प्रमुख है : वल्लभदेव। अत: उनकी टीका की ओर अङ्गुलिनिर्देश करते हुए मल्लिनाथ कहते हैं कि वल्लभदेव जैसे टीकाकारों की कलम से कालिदास की काव्यवाणी ''दुर्व्याख्या-विष-मूर्छिता'' हुई है, उसको 'सञ्जीविनी' टीका से पुनर्जीवित करने की आवश्यकता है।

अत: प्रस्तुत लेख में 'कुमारसम्भव' के कतिपय श्लोकों को, उदाहरण के रूप में लेकर, देखना होगा कि वल्लभदेव की टीका में कहाँ पर न्यूनता या अपार्थता है, और ऐसे विपथगामी अर्थघटनों को दूर हटाने के लिए मल्लिनाथ कौनसी नये प्रकार की व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। यह तो सर्वजनविदित है कि मल्लिनाथ किसी भी काव्य की व्याख्या का प्रारम्भ करने से पहले, निम्नोक्त श्लोक से अपनी एक सामान्य 'इतिकर्तव्यता' सुस्पष्ट कर देते हैं :

★ कालिदास-समारोह, (२२-२६ नवे. २००४), विक्रम विश्वविद्यालय, उज्जैन में प्रस्तुत शोधलेख।

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

इहान्वयमुखेनैव[1] सर्वं व्याख्यायते मया ।
नामूलं लिख्यते[2] किञ्चिन्नानपेक्षितम्[3] उच्यते ॥

इस तरह त्रिगुणात्मिका टीका लिखनेवाले मल्लिनाथ जब 'कुमारसम्भव' की टीका लिखने का आरम्भ करते हैं, और उसको ''सञ्जीविनी'' जैसा नामाभिधान साभिप्राय देते हैं, तो इसके पीछे कोई 'पूर्वभूमिका' के रूप में, वल्लभदेव जैसे पुरोगामी टीकाकार की टीका उनके मनश्चक्षु: के सामने है । अत: इन दोनों टीकाकारों की कुछ तुलना की जाय तो वह कालिदासानुरागी विद्वानों के लिए रसप्रद सिद्ध होगी, और मल्लिनाथ की एक सामान्य टीकाकार के रूप में जो इतिकर्तव्यता हो सकती है, उससे बहार नीकल कर देखा जाय तो क्या विशेष इतिकर्तव्यता उभर कर हमारे सामने आती है ? वह भी गवेषणीय बन जायेगा ।

(१)

महाकवि कालिदास कविताकामिनी का विलास है, और व्यञ्जना का स्वामी है । अत: एक वाचक के रूप में टीकाकार से हमारी यह अपेक्षा / उम्मीद रहती है कि वह काव्य की प्रत्येक पङ्क्ति एवं प्रत्येक शब्द का सूक्ष्मेक्षिका से परीक्षण करके सभी व्यञ्जना-स्थानों का प्रदर्शन करे, और काव्य की शोभा का रसास्वाद कराये । उदाहरण के रूप में एक श्लोक लेते हैं :-

हरस्तु किञ्चित्परिवृत्तधैर्यश्चन्द्रोदयारम्भ इवाम्बुराशि: ।
उमामुखे बिम्बफलाधरोष्ठे व्यापारयामास विलोचनानि ॥[3] (कु० ३-६७)

वल्लभदेव इस श्लोक पर अपनी 'पञ्जिका' टीका में लिखते हैं कि - अथ [हर:] भगवान् [उमामुखे] पार्वतीमुखे दृष्टिम् अक्षिपत् । यत: स्मरशरप्रहारवशात् किञ्चित् परिवृत्तधैर्य: ईषद् चलितगाम्भीर्य: । [चन्द्रोदयारम्भे] शशिकरस्पर्शत्वात् [अम्बुराशि:] उदधि: इव । [बिम्बफलाधरोष्ठे] बिम्बवत् लोहितोऽधरोष्ठो यस्येत्यभिलाषाप्रदर्शनपरं मुखविशेषणम् । अथार्थे तुशब्द: । द्विपक्षे मुक्तमर्यादत्वात् ॥

यहाँ पर वल्लभदेव ने केवल इतना ही लिखा है कि भगवान् शङ्कर ने पार्वती के मुख पर दृष्टिपात किया । और आगे इतना लिखा है कि 'बिम्बफलाधरोष्ठ' शब्द से पार्वती को प्राप्त करने की शङ्कर की अभिलाषा प्रदर्शित होती है । वल्लभदेव ने इससे अधिक कुछ नहीं लिखा है ।

वस्तुत: महाकवि ने इस श्लोक में जो ''व्यापारयामास विलोचनानि'' शब्दों में बहुवचन का प्रयोग किया है, वह अतीव ध्यानास्पद है । क्योंकि सामान्यरूप से तो 'लोचन' शब्द केवल नित्य द्विवचनान्त ही मिलता है । परन्तु प्रस्तुत काव्य में तो भगवान् त्रिलोचन शङ्कर नायक के रूप में वर्णित हैं । अत: शङ्कर का धैर्य किञ्चित् लुप्त होने पर दो नहीं, तीनों नेत्र उमा के मुख पर व्यापारित होते हैं - यह बात कवि बहुवचन के प्रयोग के द्वारा व्यञ्जित कर रहे हैं । इस व्यञ्जना की ओर वल्लभदेव का ध्यान आकर्षित ही नहीं हुआ है, वह आघातजनक है ।

परन्तु मल्लिनाथ ने अपनी 'सञ्जीविनी' टीका में प्रकट शब्दों में लिखा है कि - त्रिभिरपि लोचनै: साभिलाषम् अद्राक्षीद् इत्यर्थ: । एतेन भगवतो रतिभावोदय उक्त: ।[3]

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

अर्थात् भगवान् शङ्कर ने अपनी तीनों आँखों से पार्वती के मुखसौन्दर्य का पान किया। शङ्कर के मन में रतिरूप स्थायीभाव का उदय होने पर ही शृङ्गार का प्राकट्य होता है। यदि वल्लभदेव का इस 'विलोचनानि' जैसे बहुवचनान्त शब्दप्रयोग पर ध्यान नहीं जाता है, तो वह महाकवि के काव्य की व्यञ्जना को उद्घाटित करने में सफल नहीं रहे, ऐसा कहना होगा।

(२)

टीकाकार वल्लभदेव कालिदास के शब्द-संचयन को भी शायद ठीक तरह से नहीं जान सके थे। इस बात का द्योतक प्रमाण निम्नोक्त है :-

स देवदारुद्रुमवेदिकायां शार्दूलचर्मव्यवधानवत्याम् ।
आसीनमासन्नशरीरपातस्त्रियम्बकं संयमिनं ददर्श ॥ (कु० ३-४४)

कामदेव ने देवदारु वृक्ष की वेदिका पर, शार्दूलचर्म बिछा कर बैठे हुए ''त्रियम्बक शङ्कर'' को देखा। - इस श्लोक में आये हुए ''त्रियम्बक'' से वैदिक शब्दप्रयोग पर वल्लभदेव लिखते हैं कि - ''पादपूरणार्थम् इयादीनां छन्दसि विधानात् भाषायां त्रियम्बकशब्द इति प्रयोगो दुर्लभ: [तस्मात्] 'महेश्वरम्' इति पठनीयम्। 'त्रिलोचन' इत्युपरचितपदन्यासेन तृतीयनेत्रत्वात् कामदेहदाहं सूचयति।''[४]

यहाँ पर वल्लभदेव की दृष्टि से 'त्र्यम्बक' शब्द के स्थान पर महाकवि कालिदास ने जो 'त्रियम्बक' ऐसे वैदिकशब्द का प्रयोग किया है, वह ''दुर्लभ'' है, अर्थात् दूसरे किसी भी कवि ने ऐसे शब्द का प्रयोग नहीं किया है। छन्दोबद्ध रचना के अवसर पर यदि पादपूर्ति (=अक्षरपूर्ति) करने के लिए यदि आवश्यक है तो वैदिकमन्त्ररचनाओं में 'व्यूह' करके एक या दो, अक्षर की संपूर्ति की जा सकती है। यथा **त्र्यम्बकं यजामहे,** सुगन्धिं पुष्टिवर्द्धनम् ॥ (यजु०) जैसे मन्त्र के प्रथम पाद में आठ अक्षर नहीं होते हैं, अत: वहाँ मन्त्रोच्चारण के प्रसङ्ग में ''त्रियम्बकं यजामहे'' ऐसा पाठ करके अक्षरपूर्ति की जाती है। परन्तु टीकाकार वल्लभदेव कहते हैं कि ऐसे अक्षरपूर्ति करने का प्रघात तो 'छन्दस्', अर्थात् वेद में ही दिखाई पड़ता है। 'भाषा' में, अर्थात् लौकिक संस्कृत में तो 'त्र्यम्बक' शब्द ही उचित है। कालिदास के द्वारा किया गया त्रियम्बक शब्द का प्रयोग 'दुर्लभ:' है।

वल्लभदेव इतना ही कहकर नहीं रुके हैं। उन्होंने, अपनी ओर से ''महेश्वरम्'' ऐसा एक अपूर्व पाठान्तर भी प्रस्तावित किया है। उसी तरह से दूसरे कोई 'पाठालोचक' (?!) ने 'त्रिलोचन' जैसा दूसरा पाठान्तर भी प्रवर्तित किया है उसका भी उल्लेख वल्लभदेव करते हैं।

इस टीका को देखकर कोई भी बहुश्रुत विद्वान् मल्लिनाथ के साथ इस बात पर सम्मत होगा कि वल्लभदेव जैसे टीकाकारों के द्वारा कालिदास की काव्यवाणी 'दुर्व्याख्याविषमूर्छिता' हुई है। क्योंकि - काव्यसर्जन करते समय कालिदास के सम्मुख शब्दों 'अहम् अहमिकया' जब उपस्थित होते थे, तब वे कुत्रचित् वैदिक शब्दों का भी चयन करके काव्यगुम्फन किया करते थे। रसिकजन इस बात से अवगत हैं कि कालिदास ने - (१) विक्रमोर्वशीय के नान्दीश्लोक में 'रोदसी' शब्द, (२) कुमारसम्भव में शितिकण्ठ,

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

(३) अभिज्ञानशाकुन्तल के भरतवाक्य में 'नीललोहित' जैसे अनेक वैदिक शब्दों का प्रयोग किया है। एवमेव - शाकु० के चतुर्थ अङ्क में 'अमी वेदि परितः क्लृप्तधिष्ण्याः...' वैखानसास्त्वां वह्नयः पावयन्तु (४-८) जैसे श्लोक में ऋक्छन्दस् का सफल विनियोग किया है। अतः ऐसे 'सरस्वती श्रुतिमहती महीयताम्' कहनेवाले हमारे कवि 'त्र्यम्बक' के स्थान पर वेदपाठ का अनुकरण करते हुए यदि 'त्रियम्बक' शब्द का प्रयोग कर दें, तो वह सर्वथा सम्भव है ही, और ग्राह्य भी है। ऐसे स्थान पर, नये अपूर्व पाठ की प्रस्तावना करना बिलकुल अनुचित है। अतः मल्लिनाथ ने लिखा है कि –

केचित्साहसिकाः 'त्रिलोचनम्' इति पेठुः। त्र्यम्बकमित्युक्ते पादपूरण व्यत्यासात् 'त्रियम्बकम्' इति पादपूरणार्थोऽयम् इयङादेशश्च्छन्दसो महाकविप्रयोगाद् अभियुक्तैरङ्गीकृतः।[६]

संक्षेप में, वल्लभदेव जिस वैदिकशब्दप्रयोग को 'दुर्लभ' कहकर उसकी ग्राह्यता के विषय में अरुचि प्रकट करते हैं, परन्तु वह तो कालिदास का वैशिष्ट्य है।

(३)

'कुमारसम्भव' के प्रथम आठ सर्ग कालिदास की रचना है - ऐसा प्रायः सभी विद्वानों का मत है। उसमें उत्तरार्द्ध के प्रारम्भ में आया हुआ पञ्चम सर्ग, जिसमें पार्वती की तपश्चर्या का फलोदय वर्णित है, मध्यस्थ मणिन्याय से अतीव उत्कृष्ट है। क्योंकि इस पञ्चम सर्ग में कालिदास का जीवनदर्शन निहित है। कालिदास ने इस महाकाव्य के नायक भगवान् शङ्कर के मुख से कहलाया है कि

यदुच्यते पार्वति "**पापवृत्तये न रूपम्**" इत्यव्यभिचारि तद्वचः। (कु० ५-३६) अर्थात् - [निसर्ग ने दिया हुआ] रूप (–देहसौन्दर्य) पापाचार करने के लिए नहीं होता है - यह सत्य है।" पञ्चम सर्ग की इस उक्ति को देखकर लगता है कि इसी दृष्टि से शङ्कर ने कामदेव को भस्मावशेष कर दिया था। काव्य के प्रथम चार सर्गों में जो गतिविधियाँ वर्णित हैं, उनमें देवराज इन्द्र ने अपने सुख की पुनःप्राप्ति के लिए पार्वती के रूपसौन्दर्य का दुरुपयोग करना चाहा था। "सत्पक्ष का पुनरुत्थान और असत्पक्ष का विनाश" वर्णित करना तो भारतीय साहित्य का एक मुख्य विषय रहा है, परन्तु सत्पक्ष के पुनरुत्थान के लिए जो मार्ग अपनाया जाना चाहिए वह असत्मार्ग नहीं होना चाहिए ऐसा कालिदास का मानना है। अतः 'कामदहन' एवं 'रतिविलाप' के बाद, पञ्चम-सर्ग से सही प्रणयकथा का आरम्भ होता है। पार्वती अपने हृदय से रूपसम्पत्ति की निन्दा करती है (निनिन्द रूपं हृदयेन पार्वती० ५-१), और अपनी अस्मिता के बल पर, अपने सहज सत्त्व को प्रकट करके अभीष्ट पति की प्राप्ति के लिए उद्यत होती है। शिव-पार्वती के मिलन में, अब देवराज इन्द्र या कामदेव जैसी कोई तीसरी सत्ता कार्यरत नहीं है। एक ओर से नायक ने जो कहा है कि - "न पापवृत्तये रूपम् (भवति)" तो दुसरी ओर से नायिका ने भी मनोगत भाव से यह स्पष्ट कर लिया है कि - "**प्रियेषु सौभाग्यफला हि चारुता**" (कु० ५-१) अर्थात् वही सौन्दर्य सौन्दर्य कहा जा सकता है कि जो अपने प्रिय व्यक्ति को प्रसन्न कर सके ! इष्ट व्यक्ति का प्रेम जीत न सके वह (देह)सौन्दर्य सौन्दर्य ही नहीं है। प्रियव्यक्ति की, यानें सौभाग्य की जो प्राप्ति करा दे वही तो सही अर्थ में चारुता है। बहिरङ्ग चारुता यदि प्रियव्यक्ति की प्राप्ति न करा सके तो, वह चारुता

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

कहलाने के योग्य ही नहीं है ।

अपने सामने ही कामदेव को क्षणार्ध में भस्मसात् होते हुए देखकर पार्वती को जो उपर्युक्त जीवनदर्शन प्राप्त हुआ है, और जीसके आधार पर वह तनिक भी निराश न होते हुए कठोर तपश्चर्या के लिए संनद्ध होती है वह **पञ्चम** सर्ग का प्रतिपाद्य-विषय है । अत: कुमारसम्भव काव्य के इस केन्द्रवर्ती सर्ग पर वल्लभदेव ने जो टीका लिखी है, उसका परीक्षण भी विशेषरूप से करना चाहिए :-

इयेष सा कर्तुमवन्ध्यरूपतां समाधिमास्थाय तपोभिरात्मन: ।

अवाप्यते वा कथमन्यथा द्वयं **तथाविधं प्रेम पतिश्च तादृश:** ।। (कु० ५-२)

''पार्वती ने (अब) तप के द्वारा समाधि में बैठकर, अपने रूप को अवन्ध्य (सफल) बनाने के लिए इच्छा की । क्योंकि दूसरी कौन सी विधि से ''वैसा प्रेम और वैसा पति'' प्राप्त हो सकता था ?''.

अर्थात् अब पार्वती की दृष्टि से तपश्चर्या एक ही तो मार्ग बाकी बचा था । यहाँ पर श्लोक के चतुर्थ-चरण को स्पष्ट करते हुए वल्लभदेव ने लिखा है कि -

यत: अन्यथा तपसा विना [तथाविधं] तादृशं देहार्धदाननिदान प्रेम, तादृश: **चतुर्दशभुवनाधिपति:** पति: भगवान् महेश्वर इति कथम् एतत् द्वयम् [अवाप्यते] समासाद्यते ।[६]

यहाँ पर 'पतिश्च तादृश:' की व्याख्या 'चतुर्दशभुवनाधिपति:' के रूप में की गई है - वह ध्यानास्पद है ।

दूसरी और चारित्रवर्द्धन ने जो व्याख्या लिखी है, वह इन शब्दों में है :- किं तद्द्वयम् ? तथाविधमर्द्धशरीरहारि प्रेम, तादृश: **सकललोकाराध्य:** पतिश्च ।[७]

यहाँ पर 'पतिश्च तादृश:' की व्याख्या 'सकललोकाराध्य:' शब्द से की गई है ।

अब मल्लिनाथ अपनी 'सञ्जीविनी' में क्या लिखते हैं ? तो देखिए-

येनार्धाङ्गहरा हरस्य भवेदिति भाव: । तादृश: पतिश्च यो **मृत्युंजय** इति भाव: । द्वयमेव खलु स्त्रीणामपेक्षितं यद्भर्तृवाल्लभ्यं जीवद्भर्तृकत्वं चेति । तच्च तपश्चरणैकसाध्यमिति निश्चिकायेत्यर्थ: ।[८]

यहाँ पर मल्लिनाथ ने जो 'तादृश: पति:' की व्याख्या की है, वही कालिदास के अभीष्टार्थ को प्रकट करनेवाली है । क्योंकि पार्वती जिसको पति के रूप में प्राप्त करना चाहती थी, वह शङ्कर 'चतुर्दशभुवनाधिपति' या 'सकललोकाराध्य:' होने के कारण स्पृहणीय या वरणीय नहीं थे, वह 'मृत्युंजय' होने के कारण ही पार्वती के लिए स्पृहणीय एवं वरणीय थे ।

(४)

महार्हशय्यापरिवर्तनच्युतै: स्वकेशपुष्पैरपि या स्म दूयते ।
अशेत सा बाहुलतोपधायिनी, निषेदुषी स्थण्डिल एव केवले ।। (कु० ५-१२)

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

अर्थात् - ''अपने केशकलाप से बिखरे हुए पुष्प से भी जो कष्ट का अनुभव करती थी, वह (पार्वती) तपश्चरण के दौरान बाहुलता का उपधान बना के सोती थी एवं बिना घासवाली भूमि के ऊपर बैठती थी ।''

यहाँ पर श्लोक के उत्तरार्ध में दोनों पाद में एक एक क्रियावाचकपद ['अशेत' एवं 'निषेदुषी'] आया हुआ है । अत: 'पादान्तं वाक्यम्' की शैलीवाली वाक्यरचना दिखाई पड़ती है । परन्तु टीकाकार वल्लभदेव ने ऐसे सरल स्वाभाविक अन्वय को छोड़कर निम्नोक्त प्रकार की व्याख्या लिखी है :- [सा] असौ तदा [बाहुलतोपधायिनी] भुजलतामुपधानीकृत्य निषेदुषी निषण्णा उपविष्टैव हस्तमूलं भूमावारोप्याऽवष्टभ्य, यतो योगनिद्रा समाधौ उपविष्टैः क्रियते ॥ केवले निरावरणे शाद्वलरहिते । स्थण्डिले स्थले एव [अशेत] अधः सुष्वाप ॥[९]

इस टीका को देखने से स्पष्ट हो जाता है कि वल्लभदेव ने कैसे दूरान्वय का आश्रयण किया है। इस टीका के अनुसार श्लोक के उत्तरार्ध में दो वाक्य ऐसे हो सकते हैं :- (१) सा बाहुलतोपधायिनी निषेदुषी और (२) केवले स्थण्डिल एव (सा) अशेत । अर्थात् पार्वती अपने हस्तमूल को भूमि पर आरोपित करके बैठती थी । क्योंकि समाधि अवस्था में जो योगनिद्रा सिद्ध की जाती है, वह बैठकर सिद्ध की जाती है । और तृणरहित जमीन पर पार्वती शयन करती थी ।

इस तरह देखा जाता है कि वल्लभदेव की व्यख्या 'दुर्व्यख्या' की कोटि में पहुँच जाती है । यहाँ पर मल्लिनाथ की टीका सहज, सुन्दर और एकदम विशद है :-

''सा देवी बाहुलतामुपधत्त उपधानीकरोतीति बाहुलतोपधायिनी सती केवले संस्तरणरहितं स्थण्डिले भूमावेवाशेत शयितवती, तथा निषेदुष्युपविष्टा च'' ॥[१०]

अर्थात् मल्लिनाथ ने 'निषेदुषी' जैसे 'क्वसु' प्रत्ययान्त शब्द को पार्वती का विशेषण बनाकर वाक्यार्थ ऐसे निकाला है :-''बाहुलता का उपधान बनानेवाली पार्वती संस्तरणरहित भूमि पर ही शयन भी करती थी और बैठती भी थी ॥'' यह अन्वय पूर्णतया व्याकरण सम्मत भी है और स्वाभाविक भी है ।

(५)

शुचौ चतुर्णां ज्वलतां हविर्भुजां शुचिस्मिता मध्यगता सुमध्यमा ।
विजित्य नेत्रप्रतिघातिनीं प्रभामनन्यदृष्टिः सवितारमैक्षत ॥ (कु० ५-२०)

इस श्लोक में, पञ्चाग्नि तप:साधना का वर्णन है । पार्वती ने अपनी अगलबगल में, आगेपीछे, चारों दिशा में अग्नि प्रज्वलित की, और उसके बीच में खड़े खड़े सूर्यबिम्ब में दृष्टि स्थिर की ! अब इस श्लोक की व्याख्या लिखते समय वल्लभदेव ने लिखा है कि -

[शुचौ] आषाढ़े मासि [ज्वलतां] देदीप्यमानानां चतुर्णां [हविर्भुजां] अग्निना [मध्यगता] मध्यस्था सती देवी....सूर्यम् [ऐक्षत] अद्राक्षीदिति पञ्चाग्नितप:साधना कथिता ।[११]

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

यहाँ पर वल्लभदेव ने 'शुचौ' शब्द का अर्थ "आषाढ़ मास" किया है।[12] दूसरी ओर मल्लिनाथ ने उसका अर्थ "ग्रीष्म ऋतु में" ऐसा किया है। वास्तव में 'शुचि' शब्द का अर्थ देने में दोनों टीकाकार सही हैं।[13] क्योंकि अमरकोष की रामाश्रमी टीका में लिखा है कि-

शुचिर्ग्रीष्माग्निशृङ्गारेष्वाषाढे शुद्धमन्त्रिणि ।
ज्येष्ठे च पुंसि धवले शुद्धेऽनुपहते त्रिषु ॥

यहाँ पर 'शुचि' शब्द के अनेक अर्थों का संकलन कर दिया गया है। इसको देखते हुए 'शुचि' शब्द का जो अर्थ वल्लभदेव ने दिया है और मल्लिनाथ ने दिया है, वह दोनों सही हैं। परन्तु

वल्लभदेव स्वयं जब अपनी टीका में लिखते है कि इस श्लोक (५-२०) में पार्वती की पञ्चाग्नितपः साधना का कथन है, तो सन्दर्भ की दृष्टि से तो यहाँ 'ग्रीष्म ऋतु' ऐसा ही अर्थ लेना चाहिए। यदि 'आषाढ़मास' ऐसा अर्थ लिया जायेगा तो, वह समय तो वर्षाऋतु का है। स्वयं कालिदास ने ही लिखा है कि-

आषाढ़स्य प्रथमदिवसे मेघमाश्लिष्टसानुं ।
वप्रक्रीडापरिणतगजप्रेक्षणीयं ददर्श ॥ (-मेघदूतम्-२)

अतः पार्वती ने जो अपने चारों ओर अग्निप्रज्वलित किया है, वह आषाढ़ मास में नहीं, ग्रीष्मऋतु में किया है। आषाढ़ में तो बादलों से सूर्य भी आच्छादित हो जाता है, अतः पञ्चाग्नि साधना आषाढ़ में कैसे सिद्ध होगी। इसी को 'दुर्व्याख्या' कही जायेगी।

उपर्युक्त एक ही उदाहरण से देखा जा सकता है कि, केवल एक शब्द का यदि 'सान्दर्भिक अर्थ क्या हो सकता है ?' इसका विचार नहीं किया जाता है तो काव्य को कितनी बड़ी हानि हो सकती है। 'शुचौ' शब्द का अर्थ 'ग्रीष्मऋतु" न करके, 'आषाढ़े मासि' किया जायेगा तो पार्वती की उग्र तपश्चर्या का वर्णन एकदम शिथिल हो जायेगा।

आगे चलकर, पार्वती की परीक्षा लेने के बाद भगवान् शङ्कर प्रसन्न होते है और कहते है कि-

अद्यप्रभृत्यनवमाङ्गि (अद्यप्रभृत्यवनताङ्गि) तवास्मि दासः ।
क्रीतस्तपोभिरिति वादिनि चन्द्रमौलौ ॥ (कु० ५-८६)

यहाँ पर पार्वती के जिस उग्र तपश्चरण से शङ्कर अपने को खरीदा गया 'दास' बताते हैं, वहाँ पञ्चाग्नि साधना का तपश्चरण आषाढ़ में नहीं, ग्रीष्म ऋतु में ही किया गया होना चाहिए॥

इस बात को ध्यान में लेकर मल्लिनाथ कहते हैं कि - "भारती कालिदासस्य दुर्व्याख्याविषमूर्छिता।" और इसी लिए मल्लिनाथ को 'सञ्जीविनी' टीका लिखने की आवश्यकता दिखाई पड़ी है।

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

पादटिप्पणी :-

१. **कुमारसम्भवम्,** (सञ्जीवन्या टीकया समेतम्), सं.. वासुदेव ल. पणशीकर, निर्णयसागरप्रेस, मुंबई, १९१२, (पृ. ५).

२. **कुमारसम्भवम्,** (श्री आनन्ददेवायनि**वल्लभदेव**विरचितया पञ्जिकया समेतम्), सं. डॉ. गौतम पटेल, अहमदाबाद-१९८६, पृ. ११०.

३. **कुमारसम्भवमहाकाव्यम्,** (मल्लिनाथ, चारित्रवर्धन एवं सीताराम कृत टीकात्रयतिलकितम्), प्रका.० नाग प्रकाशक, दिल्ली reprint १९८९ (पृ. ८२).

४. **कुमारसम्भवम्,** सं० गौतम पटेल, (पृ० ९९)

५. **कुमारसम्भवम्,** (नागप्रकाशक), (पृ० ७४)

६. **कुमारसम्भवम्,** सं० गौतम पटेल, (पृ० १३५)

७. **कुमारसम्भवम्,** नागप्रकाशक (पृ० १०२)

८. तदेव (पृ० १०२)

९. **कुमारसम्भवम्,** सं० गौतम पटेल, (पृ० १३९)

१०. **कुमारसम्भवम्,** नागप्रकाशक, (पृ० १०६)

११. **कुमारसम्भवम्,** सं० गौतम पटेल, (पृ० १४३)

१२. अमरकोषः (कालवर्ग ४-१६) के अनुसार वल्लभदेव ने अर्थ 'आषाढ़मास' दिया है। (पृ. ४९) - **अमरकोषः**, सं. वासुदेव पणशीकर चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली (द्वितीयावृत्ति) १९८७

१३. अमरकोषः (स्वर्गवर्ग-१-५६) की 'रामाश्रमी' टीका में अग्नि के ३४ पर्य्यायवाची नामों में एक 'शुचि' भी है, और वहाँ टीका में शुचि का एक अर्थ 'ग्रीष्म' दिया है। (पृ. २४)

● ● ●

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

वर्तमानकाले संस्कृत-साहित्यस्य राजकीयक्षेत्रे उपादेयता

मणिभाई ई. प्रजापति

राजनीतिविषयकं धर्मशास्त्रपुराणादि-संस्कृतसाहित्यं राजकार्यविषयेषु सर्वकालोपयोगिप्रामाणिकं स्वरूपं भजते। वैदिकवाङ्मयं विश्वमात्रस्य प्राचीनतमं साहित्यमस्ति। तत्र-वेद-धर्मशास्त्र-पुराणादि-ग्रन्थेषु राष्ट्रपरिकल्पनायाः राष्ट्ररक्षायाः राष्ट्राभ्युदयोपायस्य राजकीयक्षेत्र-परिष्कार-संवर्धनादिसम्बन्धितविभिन्न-सन्दर्भाणाञ्च विस्तृता चर्चा मिलति। राजकर्मसम्बद्धं सर्वमपि स्वरूपजातं राजनीतेः राजव्यवहारस्य वा मौलिकं सिद्धान्तस्वरूपं चात्र निर्दिष्टमस्ति।

अधुना समग्रेऽपि देशे विशेषतः राजकीयक्षेत्रे भोगवादिसंस्कृतेः साम्राज्यं वर्तते। राजपुरुषेषु राज्यलिप्सा, मतवादः, जातिबोधोऽर्थबोधश्च सर्वोपरि विद्यन्ते। अतो नैतिकं प्रदूषणं यत्र-तत्र सर्वत्रावलोक्यते। एतत्कृते राजकीयप्रदूषणनिवारणाय धर्मशास्त्र-पुराणादि-ग्रन्थेषु प्रबोधितं राजचरितं राजधर्मो वा खलु निदानभूतं निदर्शनमिति धर्मशास्त्र-पुराणादि-साहित्यस्योपादेयता।

भारतीय-सांस्कृतिक-परम्परायां 'धर्मः' शब्द आचारशास्त्रसदृशे व्यापकार्थे प्रयुक्तोऽस्ति। महाभारत-कर्णपर्वे (अ. ६९) धर्मस्य परिभाषा तु ईदृशी प्राप्यते –

"धारणाद् धर्ममित्याहुर्धर्मो धारयते प्रजाः।
यत् स्याद् धारणसंयुक्तं स धर्म इति निश्चयः॥ (श्लो० ५८)

माधवाचार्येण पराशरस्मृतिटीकायां धर्मशब्दस्य व्याख्या इत्थं कृता-अभ्युदयनिःश्रेयसे साधनत्वेन धारयति इति धर्मः। महाभारत-शान्तिपर्वे (६०-७-८) सार्ववर्णिक-धर्मस्य लक्षणानि निरूपितानि –

अक्रोधः सत्यवदनं संविभागः क्षमा तथा।
प्रजनः स्वेषु दारेषु शौचमद्रोह एव च।
आर्जवं भृत्यभरणं नवैते सार्ववर्णिकाः॥

धर्मस्य अनेकानि स्वरूपाणि सन्ति। तत्र एकं स्वरूपमस्ति राजधर्मः राजनीतिः वा। राजनीतिमपि धर्मपरिवेशे प्रस्तुयाऽस्माकं धर्मशास्त्रकारैः पुराणकारैश्च शासनव्यवस्थायां उदात्ततायाः परिशुद्धेश्च आग्रहः कृतः। तत्तु अद्यतनीयानां राजपुरुषाणामर्थे प्रेरकस्वरूपं मार्गदर्शकस्वरूपं वा भवितुमर्हति। ईदृशैः कारणैः राजधर्मो धर्मशास्त्रीयग्रन्थानां पुराणानां च एको मुख्यो विषयो भवति।

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

प्राचीनराजनीतिविषयकाः कतिपया उल्लेखा अथर्ववेदे प्राप्यन्ते । तत्र राजसभाया लोकसभायाश्च उल्लेखो मिलति । अथर्वपरिशिष्टाथर्ववेदीयकौशिकसूत्रादिषु राजनीतेः चर्चा सञ्जाता । धर्ममिव अर्थशब्दस्याऽपि व्यापकोऽर्थः सञ्जातः । फलतोऽर्थशास्त्रीयग्रन्थेषु राजनीतिविषयोऽपि समाविष्टोऽस्ति । कामसूत्रे (१-१-७) उक्तम् - बृहस्पतेरर्थाधिकारिकम् । किन्तु बृहस्पतेरर्थशास्त्रीयग्रन्थोऽधुना नोपलभ्यते । मुक्तिकल्पतरौ बृहस्पतिः सर्वश्रेष्ठराजनीतिज्ञरूपेण मानितः - नीतिर्बृहस्पतिप्रोक्ता... परा । महाभारत-वनपर्वेऽपि द्रौपदीः कथयति - नीतिं बृहस्पतिप्रोक्तां भ्रातुर्मे ग्राहयत्पुरा । कौटिल्यार्थशास्त्रं तु राजनीतेः प्रसिद्धो ग्रन्थोस्ति । महाभारते शान्तिपर्वस्यानुशासनपर्वस्यानेकेष्वध्यायेषु भीष्माचार्येण धर्मशास्त्रनिरूपित-राजनीतिविषयकविचाराणां विस्तरेण वैज्ञानिकं विश्लेषणं कृतमस्ति । राज्ञा धर्मानुसारेण शासनव्यवहारः कर्तव्य इति तत्र प्रतिपादितम् । अतः परं राजनीतिसम्बन्धि-प्राचीन-ग्रन्थानामाधारेण लिखितेषु उत्तरवर्त्तिग्रन्थेषु मण्डलेश्वररचितो राजनीतिरत्नाकरः', वीरमित्रकृतः 'राजनीतिप्रकाशः', कामन्दककृतः 'नीतिसारः', नीलकण्ठभास्करकृतः 'नीतिमयूखः', सोमदेवकृतं 'नीतिवाक्यामृतम्', सोमेश्वरकृतः 'मानसोल्लासः,' केशवपण्डितकृता 'दण्डनीतिः इत्यादयो ग्रन्थाः प्रसिधाः । एतत्सर्वग्रन्थानां सामग्रीमाकल्य काशीप्रसादजायस्वालेन Hindu Polity नामकोऽभ्यासनिष्ठो ग्रन्थो रचितः ।

धर्मोऽर्थः कामश्च इति भारतीयजीवनस्य सारभूतं वर्गत्रयम् । मनुस्मृतिकारः कथयति यद् धर्मपूर्वकं अर्थः कामश्च साधनीयौ, धर्मविवर्जितौ अर्थकामौ परित्यजेत् –

धर्मार्थावुच्यते श्रेयः कामार्थौ धर्म एव च ।
अर्थ एवेह वा श्रेयस्त्रिवर्ग इति तु स्थितिः ॥ (मनु. २२२४)

बार्हस्पत्यसूत्रमपि कथयति यद् राजनीतेः फलं धर्मार्थकामावाप्तिः । (२-४३) सप्ताङ्गराज्यस्य विस्तरेण चर्चां कृत्वाऽन्ते कामन्दीय उपसंहरति

गृहीतमेतन्निपुणेन मन्त्रिणा
त्रिवर्गनिष्पित्तिमुपैति शाश्वतीम् ॥

धर्मशास्त्रकाराणां सुस्पष्टं मतमस्ति यद् राज्ये धर्मस्य सर्वोपरिसत्ता वर्तते । राजा खलु धर्मसिद्ध्यर्थं साधनमात्रं च । बृहदारण्यकोपनिषदि कथितं यद् धर्मः खलु राज्ञामपि राजा –

तदेतत् क्षत्रस्य क्षत्रं यद्धर्मः ।
तस्माद्धर्मात्परं नास्ति ।
अथो अबलीयान् बलीयांसमाशंसते धर्मेण ।
यथा राज्ञा एवम् ।

अर्थशास्त्रे धर्मशास्त्रेषु पुराणेषु च राजधर्मस्य प्रमुखाः सिद्धान्ता निरूपिताः (१) सप्ताङ्गराज्यम् (स्वाम्यमात्यो, जनपदो, दुर्गं, कोशो, दण्डो, मित्रम् च), (२) षाड्गुण्यम्, (३) त्रिशक्तिः, (४) उपायाः, (५) व्यवहाराश्च । पुराणानि सप्ताङ्गं राज्यं दर्शयन्ति –

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

स्वाम्यामात्यौ जनपदो दुर्गं दण्डस्तथैव च ।
कोशो मित्रं च धर्मज्ञ सप्ताङ्गं राज्यमुच्यते ॥ (मत्स्य. २२०/१९)

सर्वातिशायिमहत्त्वपूर्णमङ्गमस्ति राजा स्वामी वा । स्वाम्याधारितानि षडङ्गानि । अत एव मत्स्यपुराणं राजानं राज्यस्य मूलं एतेषु सप्ताङ्गेषु कथयति । यथा मूलं रक्ष्यं तथैव राजाऽपि रक्ष्यः ।

सप्ताङ्गस्य राज्यस्य मूलं स्वामी प्रकीर्तितः ।
तन्मूलत्वात् तथाङ्गानां स तु रक्ष्यः प्रयत्नतः ॥ (मत्स्य. २२०/२०)

अस्मिन् तस्मिन् वा प्रदेशे राज्ञ आवश्यक्ता कथमुपस्थिता शासनव्यवस्थाया उद्‌भवः किमर्थं केन कारणेन वा सञ्जात इति विषये उत्तरं तु राजनीति-पुराणग्रन्थेषु प्राप्यते । अस्य सम्बन्धो दण्डेनास्ति, अतो राजनीतेरपरनामधेयमस्ति 'दण्डनीतिः' । मनुस्मृत्यनुसारं मात्स्यन्यायेन यदा अराजकता प्रसृता तदा नियंत्रणाय दण्डस्य राज्ञो वा आवश्यकता उपस्थिता । फलस्वरूपेण दण्डस्वरूपो दण्डधारिराजा वा राजा समागतः । मात्स्यन्यायेनाभिभूतैर्जनैर्मनुवैवस्वतः स्वराजा कृतः इति पुराणानि कथयन्ति । मत्स्यपुराणे (अ. २२५) तु दण्डनीतेर्महिमागानमस्ति । राजा तु दण्डधरो यतः सः तु अनियंत्रितजनान् नियंत्रयति वशीकरोति वा । अभद्रान् अनीतिकर्तॄन् च दण्डितान् करोति –

यस्माद् दण्डो दमयति दुर्मदान् दण्डयत्यपि ।
दमनाद् दण्डनाच्चैव तस्माद् दण्डं विदुर्बुधाः ॥ (मत्स्य. २२५/१७)

दण्डशक्तिर्व्यष्टिं राष्ट्रं च धर्मसीमायां धारयति, दण्डयान् दण्डयति, सर्वस्य कल्याणं विस्तारयति च । ईदृश्या भावनया दण्डधारिणो राज्ञः प्रथा अस्तित्वमागता स्यात् ।

धर्मशास्त्रपुराणादिपरिशीलनेन ज्ञायते यद् यस्मिन् शासनं कर्तुं प्रजाया रक्षां कर्तुं क्षमता स्यात् सः कोऽपि ब्राह्मणो वा क्षत्रियो वा राजा भवितुमर्हति इति मन्यते स्म ।

धर्मशास्त्रीयग्रन्थाननुसृत्य पुराणान्यपि राजानं देवस्वरूपं देवांशिस्वरूपं वा दर्शयन्ति । भागवत (४/१२/२६-२७), अग्नि (२२६/१७-२०), मार्कण्डेय (२७/२१-२६) इत्यादिषु पुराणेषु राज्ञो देवांशानां चर्चा प्राप्यते । मत्स्यपुराणकारः कथयति यद् ब्रह्मणा सर्वभूतादिरक्षार्थं दण्डप्रयोगाय देवेभ्यः अंशान् गृहीत्वा राजा सृष्टः –

दण्डप्रणयनार्थाय राजा सृष्टः स्वयम्भुवा ।
देवभागानुपादाय सर्वभूतादिगुप्तये ॥ (मत्स्य. २२६/१)

अग्निपुराणे (अ. २२६) राज्ञः तुलना सूर्य-चन्द्र-वायु-कुबेर-वरुणादिभिः सह कृता । यथा –

धनधारा प्रवर्षित्वाद् देवादौ वरुणः स्मृतः ।
उत्साहमंत्रशक्त्याद्यै रक्षेद् यस्माद्धरिस्ततः ॥ (अग्नि. २२६/२०)

तथैव मत्स्यपुराणस्य २२६ तमे अध्याये राजा विविधदेवव्रतधारणकर्ता देवकार्यकर्ता च

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

निरुपितोऽस्ति । अस्य तात्पर्यमेतदस्ति यद् राज्ञो महत्त्वं देवतुल्यमस्ति । अतः तस्य कार्याण्यपि देवसदृशानि शिवकराणि भवेयुः । देवांशिराज्ञः सिद्धान्तानुसारेम कालान्तरे क्षत्रियराजपरिवारैः स्वसम्बन्धः सूर्यवंशेन चन्द्रवंशेन सह मानित इति डॉ. पी. वी. काणेमहोदयाः कथयन्ति । ईदृशैः कारणैः संस्कृतनाट्यषु राज्ञे 'देव' इति सम्बोधनं भवति । सर्वेऽपि राजाज्ञां वशवर्तिनो भवेयुरिति विचारेण राजा देवसदृशो गणितः ।

एकतो धर्मशास्त्रपुराणादिशास्त्रैः राज्ञे देवसदृशं सर्वोच्चस्थानं दत्तं तथापि अन्यतः कुत्सिवकर्माणं राजानं सिहासनभ्रष्टकरणाय व्यवस्थाऽपि प्रदर्शिताऽस्ति । मत्स्यपुराणे उक्तं यद् बहवो राजान औद्धत्य-भ्रष्टाचारवशात् अनुचरस्वजनैः सह राज्यात् निष्काषिता नष्टाश्च । अनेकैर्नीतिविनियसम्पन्नैः स्वामिभिर्विनयेन पुनः राज्यश्रीः सम्पादिता —

बहवोऽविनयाद् भ्रष्टा राजानः सपरिच्छदाः ।
वनस्थाश्चैव राज्यानि विनयात् प्रतिपेदिरे ॥ (मत्स्य पु. २१५/५३)

सर्वाधिकारिराजा यदि अनियंत्रित उच्छृंखलो भवेत्तर्हि राष्ट्रे प्रजायां च अत्याचारस्याराजकतायाः साम्राज्यं प्रसरेत् । ईदृशं न स्यात् तदर्थं पुराणानि राजानं वध्योऽपि मन्यन्ते । शुक्रनीतिसारे उक्तं यद् यो राजा प्रजां पीडयेत् धर्मभ्रष्टकारणं भवेद् वा सोऽवश्यं राक्षसानां अंशभूतोऽस्ति । मनुस्मृतौ (७/१११-११२) कथितं यद् यो राजा प्रजापीडनं करोति सो जीवनपरिवारराज्यभ्रष्टो भवति । अधर्माचरणकर्तु राजावेनस्य ब्राह्मणऋषिभिः संहारोऽभवदिति कथा भागवतादिपुराणेषु प्राप्यते । एतेन स्पष्टं भवति यत् आधुनिकराजकीय-क्षेत्रस्य परिष्कारार्थमपि धर्मशास्त्रपुराणपरिशीलनं राजुपुरुषैरनिवार्यम् भवति ।

पुराण-धर्मशास्त्रेषु राज्ञोऽधिकाराणामपेक्षया तस्य कर्त्तव्यकर्माण्योपरिविशेषो भारो निक्षिप्तोऽस्ति । कतिपयेषु स्थानेषु राजा प्रजायाः सेवकरूपेण निरूपितोऽस्ति ।

राजा तु *सर्वशास्त्रेषु निपुणः स्यात् । धर्मशास्त्रपुराणग्रन्थेषु कथितं यद् राज्ञा आन्वीक्षिकी* (सांख्यादिः), त्रयी (वेदत्रयी), वार्ता (कृषि-पशुपालनं वाणिज्यं च) दण्डनीतिरिति विद्याचतुष्टयी अध्येतव्या । अग्निपुराणेऽप्युक्तं यद् राजकुमारं धर्मार्थकामशास्त्राणि धनुर्वेदं च शिक्षयेत्—

राजपुत्रस्य रक्षा च कर्तव्या पृथिवीमृता ।
धर्मार्थकामशास्त्राणि धनुर्वेदं च शिक्षयेत् ॥ (अग्नि. २२५/१)

मत्स्यपुराणकारोऽपि कथयति यद् राज्ञा वेदविद्भ्यो वेदत्रयी-दण्डनीतिरान्वीक्षिकात्मविद्याः सम्पादितव्याः, लोकतो वार्ताज्ञानं प्राप्नुयात् च ।

त्रैविधेभ्यस्त्रयीं विद्यां दण्डनीतिं च शाश्वतीम् ।
आन्वीक्षिकीं त्वाम्भविद्यां वार्तारम्भाञ्च लोकतः (मत्स्य. २१५/५४)

धर्मशास्त्रपुराणेषु राज्ञः सद्गुणसूचिः प्राप्यते । मत्स्यादिपुराणेषु विधानमस्ति यद् राजा तु अरिषड्वर्गं (कामक्रोधमदलोभान्) त्यजेत् । (२२०/१४) *विभिन्नपरिस्थितिसन्दर्भे राज्ञो व्यवहारः कीदृशः स्यात्* इति विषये मत्स्यपुराणे (अ. २१५) निरूपितं यद् राजा तु बकवत् चिन्तयेत्, सिंहवत् पराक्रमेत्, शूकरवत् दृढं

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

प्रहरेत, सदैव च काकवत् सतर्को भवेत् । राजा तु शिखिवत् चित्राकृतिः, श्वानवत् अनन्यभक्तः, पिकवत् मृदुभाषी स्यात् ।

धर्मशास्त्रपुराणादिग्रन्थेषु राज्ञः कर्तव्यानि निर्दिष्टानि । तानि सन्ति (१) प्रजाया रक्षणं पालनं च, (२) वर्णाश्रमधर्मस्य रक्षा, (३) दुष्टेभ्यो दण्डप्रदानम्, (४) न्याय्याचरणञ्च ।

संग्रामेष्वनिवर्त्तितव्यं प्रजानां परिपालनम् ।
शुश्रूषा ब्राह्मणानां च राज्ञां निःश्रेयसं परम् ॥
वर्णाश्रमव्यवस्थापनं तथा कार्यं विशेषतः ॥ (मत्स्य. २१५/६१-६२)

अतः परं राज्ञः परमं कर्तव्यमस्ति यत् सः तु छात्रान्, विदुषः, ब्राह्मणान् याज्ञिकान् च परिपालयेत्। मत्स्यपुराणे (२१५/५८) अग्निपुराणे (अ. २२३) च स्पष्टरूपेणोक्तं यद् यस्य राज्ञः राज्ये विद्वांसो वैज्ञानिका वेदज्ञाश्च बुभुक्षिताः, तस्य राज्यं व्याधि-दुष्काल-तस्करैश्च नश्यति । अतो विद्यामाचारं च परीक्ष्य राज्ञा तेषामाजीविकायाः प्रबन्धः कर्तव्यः । राजा असहाय-वृद्धांध-विधवादीनां योगक्षेमं परिकल्पयेत् —

कृपणानाथवृद्धानां विधवानां पालनम् ।
योगक्षेमं च वृत्तिं च तथैव परिकल्पयेत् ॥ (मत्स्य. २१५/६२)

जलाशय-सभाभवन-मन्दिरादीनां निर्माणकार्यं राज्ञः कर्तव्यं मानितम् । मार्कण्डेयपुराणे (१३०/३३-४०) मातामही राजानां कथयति-राज्ञः शरीरं न तु आनन्दप्रमोदाय, किन्तु कर्तव्यपालनाय, पृथिवीरक्षणाय, कष्टसहनाय च निर्मितमस्ति ।

राज्ञा न तु भाग्यस्य किन्तु पुरुषार्थस्यावलम्बनं कर्तव्यमिति प्रबोधोऽग्निपुराणे श्रूयते । सर्वाणि कर्माणि खलु भाग्यपुरुषार्थाधीनानि; यतस्तस्मिन् दैवोऽचिन्त्यः, किन्तु पुरुषार्थे क्रिया भवति । राज्ञो राज्य-महीश्रियः प्रजानुरागप्रभवाः ।

सर्वं कर्मेदमायत्तं विधाने दैवपौरुषे ।
तयोर्दैवमचिन्त्यं हि पौरुषे विद्यते क्रिया ।
जनानुरागप्रभवा राज्ञो राज्यमहीश्रियः ॥ (अग्नि. २२५/३३)

राष्ट्रीयतायाः सम्बन्धः शासनव्यवस्थया राजनीत्या वा वर्तते, अतो राष्ट्रीयभावनायाः चर्चाऽपि अत्र अपेक्षिताऽस्ति । डा. पी. वी. काणेमहोदयेन प्राचीनभारतस्य राष्ट्रीयताविषये यत् कथितं तत्तु चिन्त्यम् । धर्मशास्त्रस्य इतिहासे काणेमहोदयाः निरूपयन्ति यत्—"प्राचीनभारते आधुनिक्या राष्ट्रीयताया भावना नाऽसीत् । ग्रन्थकारैः राज्यस्योल्लेखः कृतः राष्ट्रं च तस्यैकं तत्त्वं स्वीकृतम्, किन्तु तेषु लोकेषु राष्ट्रीयभावनायाः पूर्णाभावो वर्तते स्म । तैर्लौकैः राष्ट्रैक्यार्थं न कोऽपि प्रयत्नः कृतः ।" एतद्विपरीतं वयं कथयितुं समर्था यत् प्राचीनमध्यकालीनभारते राष्ट्रीयभावनायाः प्रादुर्भावोऽभवत् । तत्समर्थनाय विपुलमात्रायां पौराणिकी-सामग्री संस्कृतसाहित्ये प्राप्यते ।

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

वस्तुतो राष्ट्रस्य प्रशासनिकसुव्यवस्थार्थं सुरक्षा-संरक्षणार्थं च पुराणादिग्रन्थेषु राजधर्मस्य राजनीतेर्वा निरूपणं कृतमस्ति । पुराणेषु भारतभूमेर्विभिन्नरूपेण प्रशस्तिपरकं वर्णनं समुपलभ्यते । पुराणकाराः स्वराष्ट्रस्याखण्डतां स्वसौभाग्यं च देशभङ्गं दुर्भाग्यं च मन्यन्ते । कुलहीनां परपुरुषकामायमानां पत्नीं दुर्व्यसनीं पुत्रं च दृष्ट्वा यथा दुःखमुत्पद्यते तथैव दुःखस्यानुभूतिः प्रदेशस्य छिन्नभिन्नस्थित्यां सञ्जायते इति गुरुडपुराणेऽप्युक्तम् –

धन्यास्ते ये न पश्यन्ति देशभङ्गं कुलक्षयम् ।
परचित्तगतान्दारान् पुत्रं दुर्व्यसने स्थितम् ॥ (गरुड० पूर्व० ११५/३)

पौराणिकपात्रेभ्यो राजधर्मस्य राजनीतेरुपदशोऽन्ततोगत्वा राष्ट्रसंरक्षणायैव । राष्ट्रसमृद्धिकारकस्य प्रजातुष्टिपुष्टिकारकस्य राष्ट्रनायकस्य पुराणकाराः प्रशंसां कुर्वन्ति । राष्ट्ररक्षार्थं समृद्धिप्राप्त्यर्थं च विप्रैरुच्चार्यमाणमोंकार शब्दं प्रति आस्था प्रकटिताऽसीत् –

ओंकारशब्दो विप्राणां येन राष्ट्रं प्रवर्धते ।
स राजा वर्धते योगाद् व्याधिमिश्च न वध्यते ॥ (गरुड. पूर्व. १११/१५)

राज्ञः राजधर्मान्तर्गतानि कर्तव्यान्यपि धर्मशास्त्रीयग्रन्थेषु प्राप्यन्ते । अत्रिसंहितायां राज्ञो मूलभूतानि यज्ञस्वरूपाणि कर्तव्यानि दर्शितानि –

दुष्टस्य दण्डः सुजनस्य पूजा
न्यायेन कोषस्य च संप्रवृद्धिः ।
अपक्षपातोऽर्थिषु राष्ट्ररक्षा
पञ्चैव यज्ञाः कथिता नृपाणाम् ॥

राजधर्मानुसारं राजा नास्ति सत्ताप्रदर्शनाय, किन्तु सः तु केवलं प्रजाकल्याणाय व्रतधारी भवति । राजधर्मस्येदं तु नवनीतं सत्त्वं तत्त्वं वा । राजधर्मद्वारा राज्ञः कर्माणि सुनियंत्रितानि भवन्ति । राजत्वमासीत् सर्वे कारस्वरूपं, प्रजाप्रभुताऽसीत् तस्याधारशिला । कौटिल्यस्यार्थशास्त्रे राज्ञ आदर्शभूतं स्वरूपं ईदृशं निरुपितम् –

प्रजासुखे सुखं राज्ञ प्रजानां च हिते हितम् ।
नात्मप्रिये हितं राज्ञ प्रजानां तु प्रिये हितम् ॥

महाभारतस्य शान्तिपर्वेऽप्युक्तं यत् धर्माय राजा भवति न कामरमणाय तु ।

महाभारतस्यायमुपदेशः साम्प्रतकालेऽप्युपादेयो भवति । यतोऽद्यतनीया मन्त्रिण राजानश्च धर्मानुसारमाचरणमकृत्वा केवलं सत्तासमृद्धिप्राप्त्यर्थं स्वस्यानंदप्रमोदाय स्वमन्त्रित्वं स्वराजत्वं च सुवर्णावसरं मन्यन्ते ।

पक्षपातरहितेन राज्ञा तु सर्वान् प्रति समानव्यवहारः कर्तव्यः समानरक्षा कर्तव्या च इति मनुस्मृतिः

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

(९-३१) प्रबोधयति –

यथा सर्वाणि भूतानि धरा धारयते समम् ॥
तथा सर्वाणि भूतानि बिभ्रतः पार्थिवं व्रतम् ॥

नारदस्मृतिरपि इत्थं कथयति –

पाषण्डनैगमश्रेणीपूगव्रातागणादिषु ।
संरक्षेत्समं राजा दुर्गे जनपदे तथा ॥

एतेन ज्ञायते यदस्मिन् भारतवर्षे वेदान् प्रति सन्मानभावनाऽसीत् । तथापि ये जना वेदान् न मन्यन्ते स्म तान्प्रत्यपि सन्मानभावनया वर्तेत । इयं तु भारतवर्षस्यासाम्प्रदायिकता धर्मस्येदं तु सारभूतं तत्त्व च। धर्मराज्यस्य नियमो वर्तते स्म यत् राजदृष्ट्या सर्वे नागरिकाः समानाः समानाधिकारिणः सन्ति ।

पुराणादिग्रन्थेषु वर्णिते राजधर्मे पट्टाभिषेकस्य महत्त्वपूर्णं स्थानं वर्तते । राज्याभिषेकः संस्कारो मन्यते स्म । महाभारते राज्याभिषेकावसरे राजा वैन्यः प्रतिज्ञावचनानि यदुच्चारयति तत्तु राज्याभिषेकस्य पावित्र्यं प्रकटयति, राजधर्मस्य सारतत्त्वं राजकीयपुरुषान् प्रबोधयति, कर्त्तव्यं प्रति प्रेरयति च –

प्रतिज्ञां चाधिरोहस्व मनसा कर्मणा गिरा ।
पालयिष्याम्यहं भौमं ब्रह्म इत्येव चासकृत् ॥

यश्चात्र धर्मो नित्योक्तो दण्डनीतिव्यपाश्रयः ।
तमशङ्कः करिष्यामि स्ववशो न कदाचन ॥ (महा. शान्ति. ५९, १०६-१०८)

राज्याभिषेकविधिः खलु दीक्षाऽसीत् । मुकुरधारिराजा प्रजापालनार्थं व्रती भवति । कामन्दकीयनीतिसारे कथितं यद् राज्याभिषिक्तो राजा सर्वभयेभ्यः प्रजायै अभयवचनं ददाति –

...... प्रजानां पञ्चधा भयम् ।
पञ्चप्रकारमप्येतदपोह्यं नृपतेर्भयम् ॥ (कामन्दक. ५. ८२-८३)

राजा सदैव कस्यापि प्रजाजनस्यान्यायदूरीकर्ताऽसीत् । अस्मिन् विषये एक उज्ज्वलो दृष्टान्तो राजतरङ्गिण्यां प्राप्यते । काश्मीरदेशस्य राज्ञः चन्द्रापीडस्य अधिकारिणः दरिद्रचर्मकारस्य कुटिरं दूरीकर्तुं निर्णितवन्तः, किन्तु चन्द्रापीडेन तस्य चर्मकारस्य रक्षा कृता । तेनाधिकारिणां निर्णयमपि तिरस्कृत्य दरिद्ररक्षणकार्यं कृतम् ।

मन्त्रिणः कीदृशा भवेयुः ? अस्मिन् विषयेऽपि अर्थशास्त्रीयग्रन्थेषु चर्चा प्राप्यते । राजधर्मनिर्वहणार्थं सचिवानां नियुक्तिरनिवार्याऽसीत्

सहायसाध्यं राजत्वं चक्रमेकं न वर्तते ।
कुर्वति सचिवांस्तस्मात् तेषां च शृणुयान्मतम् ॥ (कौ. अर्थ. पृ. १२)

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

कौटिल्यस्यार्थशास्त्रेऽमात्यस्य योग्यतालक्षणान्यपि वर्णितानि –

जानपदः अभिजातः स्वाग्रहः कृतशिल्पः । चक्षुष्मान् प्राज्ञः धारयिष्णुः दक्षः वाग्मी प्रगल्भः प्रतिपत्तिमान् उत्साहप्रभावयुक्तः क्लेशसहः शुचिः मैत्रः दृढनिश्चयः शीलबलारोग्यसत्त्वरसंयुक्तः स्तम्भचापल्यवर्जितः संप्रियः वैराणामकर्ता इति अमात्यसंपत् । (कौ. अर्थ. पृ. १४) मनुस्मृतिरपि अमात्यस्य योग्यतालक्षणानि दर्शयति –

मौलान् शास्त्रविदः शूरांल्लब्धलक्षान् कुलोद्भवान् ।
सचिवान् सप्तचाष्टौ वा कुर्वीत परीक्षितान् ॥ (७-५४)

राज्ञः परस्वादायिनः शठाः रक्षाधिकृताः खलु तिरस्कार्या एव –

राज्ञो हि रक्षाधिकृताः परस्वादायिनः शठाः ।
भृत्या भवन्ति प्रायेण तेभ्यो रक्षेदिमाः प्रजाः ॥

ये कार्यिकेभ्योऽर्थमेव गृह्णीयुः पापचेतसः ।
तेषां सर्वस्वमादाय राजा कुर्यात्प्रवासनम् ॥ (मनु. ७/१२३-१२४)

राज्ञः सेवकानां प्रजां प्रति कीदृशो व्यवहारो योग्य इति विषयेऽपि कथितम्

नोच्छिन्द्यादात्मनो मूलं परेषां चातितृष्णया ।
उच्छिन्दन्ह्यात्मनो मूलमात्मानं तांश्च पीडयेत ॥

तीक्ष्णश्चैव मृदुश्च स्यात्कार्यं वीक्ष्य महीपतिः ।
तीक्ष्णश्चैव मृदुश्चैव राजा भवति संमतः ॥ (मनु. ७/१३९-१४०)

आधुनिकसमये एतानि लक्षणानि समवेक्ष्यामात्यनिर्वाचनं भवितव्यम् । अर्थशास्त्रीयग्रन्था अस्मिन्विषये प्रेरका भवितुर्महन्ति ।

सज्याभिषेकमन्त्रेषु राष्ट्रस्य चेतनाचेतनतत्त्वेभ्यो राज्ञः संरक्षणस्य कामना प्रकटिता । स्वराष्ट्रस्यांतरिकव्यवस्थाविषये शत्रुपराक्रमसमये रक्षणकार्यविषये सुदृढसर्वविधसैन्यव्यवस्थारणदीक्षाविषये च तत्र उपदेश प्रदत्तः (अग्नि. अ. २१८, २४२; मत्स्य. २१४/२२६) । स्वराष्ट्रं समृद्धं न कृत्वा यो राजपुरुषो राष्ट्रनायको वा व्यक्तिगतसमृद्धिः सुखशान्ति च इच्छति, राष्ट्रोपेक्षां करोति च, तेन राज्ञा कृतानि सर्वाणि यज्ञानि तपांसि व्यर्थानि कथितानि पुराणादिग्रन्थेषु । यथा –

किं यज्ञैस्तपसा तस्य प्रजा यस्य न रक्षिताः ।
सुरक्षिताः प्रजा यस्य स्वर्गस्तस्य गृहोपमः ॥

अग्निपुराणे (२२३/७) तु स्पष्टरूपेणोक्तं यद् राष्ट्रपीडाकरो राजा नरके वसति चिरम् । प्रजाभ्यः करग्रहणमपि राज्ञावधानपूर्वकं कर्तव्यम् । यथा भ्रमरः पुष्पं न पातयित्वा परागग्रहणं करोति, तथैव राज्ञाऽपि प्रजानां पीडा न स्यात् तथा करग्रहणं कर्त्तव्यमिति गरुडपुराणवचनम् –

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

मधुपेव दुहेद् राष्ट्रं कुसुमं न पातयेत् ।
वत्सापेक्षि दुहेत्क्षीरं भूमिं गां चैव पार्थिवः ॥ (गरुड. पूर्व. ११३/५)

भारतवर्षस्याध्यात्मिकसंस्कृतेर्रक्षणार्थं राजभिः संस्कृतिविरोधि-दैत्य-दानव-म्लेच्छादिभिरनेकाः संग्रामाः कृताः सन्ति । एतादृश्योऽनेकाः कथाः प्राप्यन्ते अस्माकं पुराणकाव्यादिग्रन्थेषु ।

कविकुलगुरुकालिदासस्य रघुवंशमहाकाव्ये रघुवंशीयानां राज्ञां चरित्रस्य वर्णनव्याजेन महाकविना तेषां धर्मानुकूलं राज्यशासनं प्रदर्शितमस्ति । रघुवंशस्य प्रारम्भिकपद्येष्वेव कविना सविस्तरं रघुवंशीयानां चरित्रं वर्णितमस्ति यत्तेषां चरित्रं धर्मशास्त्रानुकूलमस्ति ।

यथा तत्रोक्तम् —

यथाविधिहुताग्नीनां यथाकामार्चितार्थिनाम् ।
यथापराधदण्डानां यथाकालप्रबोधिनाम् ॥

त्यागाय संभृतार्थानां सत्याय मितभाषिणाम् ।
यशसे विजिगीषूणां प्रजायै गृहमेधिनाम् ॥

शैशवेऽभ्यस्तविद्यानां यौवने विषयैषिणाम् ।
वार्द्धक्ये मुनिवृत्तीनां योगेनान्ते तनुत्यजाम् ॥ (रघु. १/६-८)

रघुवंशीयः राजा दिलीपः कीदृश आसीत् ? कालिदासो वर्णयति यत् स राजा दिलीपः प्रजानां वृद्ध्यर्थमेव प्रजाभ्यो बलिं षष्ठांशरूपं करमग्रहीत्, यथा रविः सहस्त्रगुणं दातुं रसं जलं गृह्णाति । तस्य बुद्धिः शास्त्रेष्वकुण्ठिताऽसीत् । तस्य शौर्यमपि नीतिपुरःसरमेवासीत् । दिलीपः खलु प्रणानां यथार्थः पिताऽसीत्—

प्रजानां विनयाधानाद्रक्षणाद्भरणादपि ।
स पिता पितरस्तासां केवलं जन्महेतवः ॥

स्थित्यै दण्डयतो दण्ड्यान्परिणेतुः प्रसूतये ।
अप्यर्थकामौ तस्यास्तां धर्म एव मनीषिणः ॥ (रघु. १/२४-२५)

कविः प्रदर्शयति यद् रघुवंशीयानामर्थकामावपि धर्मवदेव आस्ताम् ।

धर्मशास्त्रीयग्रन्थेषु प्रस्तुता राजनीतिसिद्धान्ताः पुराणेषु कथामाध्यमेन विशदीकृताः । धर्मस्वरूपेण राजनीतेः प्रस्तुतीकरणं तु पुराणादिग्रन्थानां विशिष्टं प्रदानमस्ति । इदं तु आधुनिकराजकीयकार्येषु प्रेरणास्पदं भवितुमर्हति ।

अतः निष्कर्षभूतं तथ्यमिदमेव यद् भारतीयसंस्कृतिशेवधिं, राजनीति-राजधर्मसंवलितं मानव-हितसम्पादनक्षमं धर्मशास्त्रपुराणसाहित्यं अधुनाऽपि राजकीयक्षेत्रे सदैवापेक्षणीयं महत्त्वपूर्णं च वर्तते ।

सर्वे तथा वर्तेरन् यथा तस्योपेक्षा न भवेत् ।

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

प्राकृत-साहित्य में जनसामान्य की सशक्त अभिव्यक्ति

जयपाल विद्यालंकार

दसवीं शती में काव्यमीमांसा के रचयिता, सर्वभाषाचतुर, रघुकुलचूडामणि राजा महेन्द्रपाल के गुरु, कवि तथा साहित्यशास्त्रमर्मज्ञ राजशेखर ने एक नाटिका कर्पूरमंजरी की रचना की। संस्कृत भाषा में लक्ष्य तथा लक्षण दोनों ही प्रकार के ग्रन्थों के रचयिता ने इस नाटिका की रचना प्राकृत भाषा में की। केवल प्राकृत में रची जाने के कारण तथा विष्कंभक और प्रवेशक न होने के कारण लक्षणानुसार इसे सट्टक की श्रेणी में रखा गया। इस सट्टक की प्रस्तावना में राजशेखर ने इस प्रश्न का उत्तर देना आवश्यक समझा कि संस्कृत भाषा में रचना करने में समर्थ होने पर भी उन्होंने यह रचना प्राकृत में क्यों की। प्रश्न इस बात को स्पष्ट करता है कि उस समय में प्राकृत भाषा में रचना करना उतना सम्मान जनक नहीं माना जाता था जितना संस्कृत में। राजशेखर अपने काल के प्रगतिशील विद्वान् कवि थे। इस प्रश्न के उत्तर में उन्होंने दो बातें कहीं।

अत्थणिवेसा ते ज्जेब्ब सद्दा ते ज्जेब्ब परिणमंतावि।
उत्तिविसेसो कव्वो भासा जा होइ सा होदु ॥ कर्पूर. १-७

भाषा के कारण परिवर्तन होने पर भी अर्थ तो वही रहता है और शब्द भी वही रहता है। शब्द का स्वरूप मात्र परिवर्तित होता है। उक्ति विशेष काव्य होता है भाषा चाहे जो हो। दूसरी बात उन्होंने और भी सटीक कही -

परुसा संक्किअबंधा पाउदबंधो वि होउ सुउमारो।
पुरुसमहिलाणं जेत्तिअमिहंतरं तेत्तिअमिमाणं ॥ वही १-८

संस्कृत में रचनायें कठोर अर्थात् नीरस होती हैं, और प्राकृत भाषा में की गई रचना सुकुमार अर्थात् सरस होती हैं। जितना अन्तर पुरुष और स्त्री में होता है उतना ही अन्तर इनमें भी होता है।

प्राकृत भाषा में रचना के पक्ष में यह दोनों बातें उस राजशेखर ने कहीं जो तत्कालीन कान्यकुब्ज के राजा महेन्द्रपाल और बाद में उनके पुत्र महीपाल की सभा को अलंकृत करते थे। वहाँ वे बहुत सम्माननीय थे। शौरसेनी प्राकृत में निबद्ध कर्पूरमञ्जरी का रचयिता कौन है ? सूत्रधार के इस प्रश्न पर पारिपार्श्विक कहता है - रजनीवल्लभशिखण्ड कौन है ? रघुकुलचूडामणि राजा महेन्द्रपाल का कौन गुरु है ? सूत्रधार इस इंगित को तुरन्त समझ कर कहता है - राजशेखर। कहने का अभिप्राय यह है कि अति सम्माननीय

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

तथा राजा के गुरु राजशेखर का इन प्रश्नों को उपस्थित करके उत्तर देने की आवश्यकता समझना यह दिखाता है कि उस समय में प्राकृत भाषा में रचना करना गौरवशाली नहीं माना जाता था। भरतमुनि से लेकर धनञ्जय तक किसी आचार्य ने, नाटिका के भेद सट्टक में भी केवल प्राकृत में रचना का विधान नहीं किया है। इस स्थिति में राजशेखर एक अभिनव प्रयोग करना चाहते थे तथा परम्परा को तोड़ना चाहते थे। संस्कृत नाटकों में प्राकृत का विधान शास्त्र सम्मत है। उत्तम तथा मध्यम श्रेणी के पुरुषों की भाषा, नाटकों में संस्कृत होनी चाहिये। परन्तु इसी श्रेणी की स्त्रियों की भाषा शौरसेनी हो। किन्तु गाथा छन्द में इन्हीं की भाषा महाराष्ट्री प्राकृत होती है। रनवास में रहनेवाले सेवकों की भाषा मागधी होती है। चेट, राजकुमार और सेठ लोग अर्धमागधी बोलते हैं। विदूषक प्राच्या (गौडदेशीय प्राकृत) तथा धूर्त लोग अवन्तिजा भाषा बोलते हैं। वीर, योद्धा, नागरिक तथा जुआरियों की भाषा (दाक्षिणात्या) वैदर्भी होती है। शबर और शकादि की उक्तियों में शाबरी भाषा का प्रयोग होता है। उत्तरदेश के निवासियों की भाषा बाह्लीक और द्रविड देश के निवासियों की भाषा द्राविडी होती है। आहीरों की आभीरी, चाण्डालों की चाण्डली, नौकर रख कर जीविका चलानेवाले मल्लाह आदि की भाषा आभीरी अथवा शाबरी होती है। लुहारादि पैशाची बोलें। उत्तम या मध्यम दासियाँ शौरसेनी बोलें। बालकों, नपुंसकों, ग्रह-नक्षत्रों का विचार करने वालों, उन्मत्तों एवं आतुर पुरुषों की भाषा भी शौरसेनी होती है। ऐश्वर्य में मस्त या दरिद्र तथा जो भिक्षुक या तापस हैं उनकी भाषा भी प्राकृत होनी चाहिये। इस प्रसंग की समाप्ति करते हुए शास्त्रकार कहते हैं कि जो पात्र जिस देश का हो उसकी वही भाषा होनी चाहिये। चौदहवीं शताब्दी के आचार्य विश्वनाथ ने साहित्यदर्पण में संस्कृत नाटकों में प्रयुक्त भाषा का यह विस्तृत विवरण दिया है। (सा. दर्पण ६, १५९-१६९)। भाषा प्रयोग की यह सारी व्यवस्था उस समय में उपलब्ध संस्कृत नाटकों में प्रयुक्त भाषा के आधार पर की गई है। इस प्रसंग को विस्तार से उद्धृत करने का प्रयोजन यह दर्शाना है कि संस्कृत का दृश्य काव्य-साहित्य यद्यपि प्राकृत भाषा से ओतप्रोत है, वस्तुतः अधिकतर पात्र प्राकृत ही बोलते हैं, परंतु फिर भी प्राकृत भाषा में रचना को हेय तथा निम्नस्तर की समझना, तत्कालींन भद्र समाज के दम्भ का सूचक है। शिष्टजन-समाज के इसी पाखण्ड के विरुद्ध राजशेखर ने आवाज उठाई औरं कर्पूरमञ्जरी सट्टक की रचना नाट्याचार्यों के सिद्धान्त ग्रन्थों के नियमों को नकार कर शौरसेनी प्राकृत में की। इस रचना के पीछे राजशेखर की विदुषी पत्नी अवन्तिसुन्दरी का आग्रह भी उपर्युक्त कारणों से अवश्य रहा होगा। इस नाटिका का प्रथम मंचन अवन्तिसुन्दरी के निर्देशन में ही हुआ प्रतीत होता है। यह प्रयोग सफल तो रहा ही राजा महेन्द्रपाल तथा अन्य राजकीय पुरुषों की उपस्थिति से इसकी गरिमा भी निश्चय ही बढ़ी होगी।

संस्कृत नाटकों में प्राकृत भाषा का प्रयोग तत्कालीन भद्रसमाज की प्राकृत के प्रति उदारता न होकर लाचारी थी। दृश्यकाव्य की सार्थकता उसके अभिमञ्चन में है। प्रस्तुति में ढेर सारे अभिनेताओं को एक मंच पर लाकर साधना (शिक्षित करना) सरल काम नहीं है। तथाकथित भद्रसमाज राजा जैसे उच्च पात्र तो दे सकता था। इन भद्रजनों की दृष्टि में जो अधम और छोटे पात्र थे उन्हें जुटाने के लिये समाज के इसी तथाकथित निम्न वर्ग का मुखापेक्षी होना लाचारी थी। प्रायः समाज को चित्रित करनेवाले सभी नाटकों में इस वर्ग के पात्रों की भरमार होना स्वाभाविक है। इस वर्ग के पात्र संस्कृत के विद्वान्

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

हों इसकी सम्भावना न के बराबर ही है। अतः नाटक की प्रस्तुति के लिये इन तथाकथित अ-भद्र पात्रों की अपरिहार्यता थी। इस अपरिहार्यता के कारण रचनाकार के लिये इन पात्रों के संवादों को प्राकृत में निबद्ध करना अनिवार्य हो गया। इन्हीं प्रचलित रचनाओं के आधार पर लक्षण ग्रन्थों में नाटकों में प्राकृत भाषा विषयक निमयों को रखना पड़ा। इन नाटकों के मंचन-काल में प्राकृत तो सभी समझते थे, संस्कृत भी समझी तो व्यापकता से जाती थी किन्तु उसका व्यवहार में प्रयोग भद्रजनों तक ही सीमित था।

प्राकृत भाषा के प्रयोग की अपरिहार्यता का एक और कारण था। नाटकों में जो वर्ग प्राकृत भाषा में संवाद बोलता था उस वर्ग की जीवन-शैली की अभिव्यक्ति का सहज एवं सशक्त माध्यम उन्हीं लोगों की भाषा हो सकती थी। भद्रजनों की सुसंस्कृत एवं अ-स्वाभाविकता से मण्डित भाषा उस वर्ग के जीवन की यथार्थ प्रस्तुति नहीं कर सकती थी। इस कारण, शास्त्रीय भाषा में "प्रवृत्ति" के कारण से भी प्राकृत को अपनाना आवश्यक था।

प्राकृत भाषा के प्रयोग के पक्ष में एक सशक्त कारण नाट्य-प्रस्तुति की व्यापकता की अपेक्षा भी था। जनसामान्य को विशुद्ध परिमार्जित संस्कृत में ग्रथित रचना, जिस के मंचन में उनके अपने लोग हिस्सेदार न हों, आकर्षित नहीं कर सकती थी। यात्रा प्रसंग या देवालयों के उत्सव के अवसर पर प्राकृत और संस्कृत भाषा में मिली-जुली रचना ही, जिसमें उनके अपने जीवन की झलक उन्हीं में से कुछ के द्वारा प्रस्तुत की जा रही हो, आम लोगों को अधिक आकर्षित कर सकती थी।

उपर्युक्त कारणों के अतिरिक्त संस्कृत नाटकों में प्राकृत के प्रयोग का एक प्रबल कारण प्राकृत भाषा में सहज रूप से विद्यमान सशक्त ध्वनि-प्रभाव रहा। मञ्चीय प्रस्तुति में लय-ताल के साथ एकाकार आंगिक अभिनय में नियामक तत्त्व वाचिक अभिनय होता है। प्राकृत भाषा में निबद्ध संवाद, ध्वनि प्रभाव के बलबूते प्राकृत-जनों के साथ जो तादात्म्य स्थापित कर सकते थे वह सजी-संवरी संस्कृत में निबद्ध संवादों के बूते की बात नहीं थी। एक उदाहरण से इस बात को स्पष्ट करना चाहूँगा -

ईसीसिचुम्बिआइं भमरेहिं सुउमारकेसरसिहाइं।
ओदंसअन्ति दअमाणा पमदाओ सिरीसकुसुमाइं ॥ शाकुन्तलम् १-४

भ्रमरों ने जिन्हें धीमे धीमे चूमा है और जिनका केसरान्त अत्यन्त कोमल है ऐसे शिरीष पुष्पों को युवतियाँ प्यार से अपने कानों पर सजा रही हैं। निश्चय ही नटी ने प्राकृत में जब इस गान को प्रस्तुत किया होगा तो रंगशाला में सभी दर्शकों का चैतन्य राग-आबद्ध हो गया होगा, वे चित्रलिखित से निश्चल हुए होंगे। प्राकृत में इस गीति का ध्वनि सामर्थ्य शब्दों के संस्कृत रूप में नितान्त शिथिल हो जाता। एक और उदारहण देखिये - दुष्यन्त ने हंसपदिका को प्यार करके भुला दिया हंसपदिका उपालम्भ भरी एक गीतिका गा रही है। प्राकृत में बद्ध यह गीतिका प्रेम से सराबोर उलाहने को जिस निपुणता से अभिव्यंजित करती है, संस्कारनिष्पादित संस्कृत शब्दों में वह सामर्थ्य सम्भव नहीं।

अहिणवमहुलोलुवो तुमं तह परिचुम्बीअ चूअमञ्जरिं।
कमलवसइमेत्तणिव्वुदो महुअर विम्हरिओ सि ण कहं ॥ शा० ५-१

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

शहरकोतवाल और उसके सिपाहियों ने एक मच्छीमार को पकड़ लिया। वह राजमुद्रिकाङ्कित अंगूठी को बाजार में बेचने का प्रयत्न कर रहा था। सिपाहियों द्वारा उसकी पिटाई और उस अवसर पर उनका वार्तालाप प्राकृत में निबद्ध होने के कारण ही जीवन्त हो उठा है। कुछ वाक्यों को देखिये –

पशीदन्तु भावमिश्शे। ण हगे ईदिशकम्मकाली।
किं शोहणे बम्हणेत्ति कलिअ रण्णा पडिगहे दिण्णे।
हगे शक्कावदालब्भंतरालवासी धीवले।
पाडच्चला किं अम्मेहिं जादी पुच्छिदा॥
जाणुअ, फुल्लन्ति मे हत्था इमश्श वहश्श शुमणा पिनद्धुं।
.....। गिद्धबली भविश्शशि शुणो मुहं वा देक्खिश्शशि।
एशे णाम अणुग्गहे जे शूलादो अवदालिअ हत्थिकन्धे पडिट्ठाविदे।
धीवरो, महत्तरो तुमं पिअवअस्सओ दाणिं मे संवुत्तो।
कादम्बरीसक्खिअं अम्हाणं पढमसोहिदं इच्छीअदि।
ता सोण्डिआपणं एव्व गच्छामो। शाकुन्तल ६ (प्रवेशक)

प्राकृत में निबद्ध इन संवादों को जब नाटकीय अभिनय के साथ वे अभिनेता, जिनकी यह स्वाभाविक भाषा थी, बोलते होंगे तो रंगशाला में बैठे दर्शकों का आनन्द सहज तादात्म्य के कारण अपेक्षाकृत बढ़ जाना स्वाभाविक था।

संस्कृत के प्रत्येक रूपक में ऐसे उदाहरण भरे पड़े हैं। चाहे जिस प्रसंग को देख लें वहाँ प्रयुक्त प्राकृत इस तथ्य की पुष्टि करेगी कि प्राकृत भाषा रचनाकारों की अपरिहार्यता थी और इन रूपकों के अभिनय में प्राण प्राकृत ही फूँकती थी। संस्कृत रूपकों में मृच्छकटिक प्रकरण जनसामान्य से जुड़ी इकलौती रचना है। प्राकृत के प्रयोग की दृष्टि से भी यह रचना इतनी समृद्ध है कि उस समय बोली जाने वाली शायद ही कोई प्राकृत हो जिसका इस प्रकरण में प्रयोग न हुआ हो। मृच्छकटिक के विवृतिकार पृथ्वीधर ने इस प्रसंग को विस्तार से विवेचित किया है। नाटक में सूत्रधार, नटी, रदनिका, मदनिका, वसन्तसेना, उसकी माता, चेटी, कर्णपूरक, धूता, शोधनक तथा श्रेष्ठी ये ग्यारह पात्र शौरसेनी बोलते हैं। वीरक और चन्दनक अवन्तिका बोलते हैं। विदूषक की भाषा प्राच्या है। संवाहक, वसन्तसेना तथा चारुदत्त के तीनों चेट, भिक्षु तथा रोहसेन मागधी बोलते हैं। शकार शकारी प्राकृत और दोनों चाण्डाल चाण्डाली का प्रयोग करते हैं। माथुर द्यूतकर ढक्की बोलता है। यह ढक्की अपभ्रंश से मिलती-जुलती उस काल की कोई अ-संस्कृत जनभाषा प्रतीत होती है। मृच्छकटिक पांचवी-छठी ईसवी की रचना मानी गई है। प्राकृत-बहुल इस रचना का प्रयोग जनसाधारण को कितना आकर्षित करता होगा इसकी कल्पना की जा सकती है। यह स्वाभाविक भी था क्योंकि इस रचना में वह सब कुछ था जो आम आदमी की प्रतिदिन की जिन्दगी में होता है। इस समूची प्रस्तुति में आम आदमी स्वयं को देखता था, अपनी जिन्दगी को देखता था। मृच्छकटिक नाटक के जनसामान्य से जुड़ाव का मुख्य आधार इस रचना में प्रयुक्त प्राकृत थी। दो जुआरियों के कलह

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

का प्रसंग प्राकृत के कारण सहज ही उन साधारण लोगों का अपना बन जाता होगा जो आजीविका नहीं मिलने के कारण द्यूतोपजीवी बनने पर मजबूर हो जाते थे । राजा का साला शकार नीच कुलोत्पन्न महामूर्ख पात्र है । वह अशिक्षित हैं, दम्भी है, बात करने की उसे तमीज़–नहीं है । शकारी प्राकृत, जिसकी विशेषता उलटी-पुलटी ऊटपटांग उक्तियाँ होती हैं शकार के चरित्र से सही मेल खाती है। मृच्छकटिक में शकार के अभिनय की प्राण यह शकारी ही है । इसे संस्कृत में परिवर्तित कर दीजिये शकार का शकारत्व ही समाप्त हो जायेगा । दर्शक इसके अभिनय का भरपूर आनन्द शकारी प्राकृत के कारण ही ले सकते थे । एक उदाहरण देखिये, वसन्तसेना का पीछा करते हुए कामातुर शकार कहता है –

झाणज्झणन्तबहुभूषणशद्दमिश्शं, किं दोवदी विअ पलाअशि लामभीदा ।
एशे हलामि शहशत्ति जधा हणूमे, विश्शावशुश्श बहिणिं विअं तं शुभद्दं ॥ मृच्छकटिक १-२५

इस प्रकार का कोई भी प्रसंग उठाकर देख लीजिये अभिनय की प्राण प्राकृत दृष्टिगत होगी । वसन्तसेना का हाथी खूँटे तोड़कर महावत को मार कर उपद्रव मचाते हुए राजपथ पर उतर आया । हाथी के डर से भागती हुई सुन्दरियों के पाजेब के जोड़े खिसकने लगे, मणिजटित करघनियाँ टूट कर बिखरने लगीं, इस आपस की रेलमपेल में छोटे छोटे रत्नजड़ित हाथ के कंगन टूट टूट कर गिरने लगे ।

विचलइ णेउरजुअलं छिज्जंति अ मेहला मणिक्खइआ ।
वलआ अ सुंदरदरा रअणंकुरजाल-पडिबद्धा ॥ २-१९

भट्टनारायण के वेणीसंहार में दिनभर के भयंकर युद्ध में मारे गये वीरों के शवों से युद्धभूमि पटी पड़ी है । उस दिन के युद्ध की समाप्ति के बाद रात्रि में राक्षस और राक्षसी का एक युगल भूख-प्यास बुझाने वहाँ आता है । उनके संवादों का प्राकृत में होना स्वाभाविक ही है । इस दृश्य के मञ्चन में प्राकृत के कारण जो प्रभाव उत्पन्न किया जा सकता है वह परिमार्जित संस्कृत के प्रयोग से नहीं किया जा सकता ।

राक्षसः – **अले, के मं शद्दवेइ ? अला कहं पियामे वशागंधा । वशागंधे कीश मं शद्दावेशी ?**

लुलाशवपाणपाणमत्तिए लणहिण्डस्तलन्तगत्तिए ।
शद्दाअशि कीशमं पिए पुलिशशहश्शं हदं शुणीअदी ॥

राक्षसी – **अले लुहिलप्पिआ, एदं खु मए तुह कालम्मादो पच्चग्गहदश्श**
कश्श विलाएशिणो शलीलाववअप्पशुदं
प्पहूदवशाशिणेहचिक्कणं कोशिणं एव्व लुहिलं अग्गमेशं अ आणीदं ।
ता पिबाहि णम् ।

राक्षसः – **शाहु वशागन्धे, शाहु । गहिणि । शोहणं तुए किदं ।**
बलिअम्हि पिपाशिए जं कोशिणं लुहिलं आणीदं तं उवणेहि । वेणी० ३-३

यह पूरा प्रसंग राक्षस, राक्षसी की भूमिका में अभिनय करनेवाले अभिनेताओं को उनकी अपनी

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

प्राकृत बोली में संवादों के कारण जीवन्त कर देता होगा । इस प्रसंग को यदि थोड़ा अभ्यास करके प्राकृत में व्यवधान-रहित पढ़ा जाये तो निश्चय ही मांस, रुधिर और शवों की दुर्गन्ध पाठक को आक्रान्त कर लेगी । यहाँ बीभत्स रस की अनुभूति का मुख्य आधार यह पैशाची प्राकृत ही है । दूसरी ओर कर्पूरमञ्जरी के दोलाझूलन-प्रसंग में प्राकृत भाषा के कारण गीति-सौन्दर्य, अनुप्रास-माधुर्य और पद-लालित्य को एक साथ अनुभव किया जा सकता है ।

रणन्तमणिणेउरं झणझणन्तहारच्छडं, कलक्कणिदकिङ्किणी मुहरमेहलाडम्बरं ।
विलोलवलआवलीजणिदमञ्जुसिञ्जारवं, ण कस्स मणमोहणं ससिमुहीअ हिन्दोलणं ॥

कर्परमञ्जरी २-३२

झूले पर झूलती हुई सुन्दरी का यह रमणीय शब्दचित्र है । "उसके मणिनूपुरों से कैसी मीठी झंकार निकल रहीं है, उसका कण्ठहार किस प्रकार चमक-दमक रहा है, उसकी करधनी छोटे छोटे घुँघुरवों से कैसी सुहावनी मालुम पड़ती है, उसके हिलते हुए कंकणों से कैसी प्रिय ध्वनि निकल रही है - ऐसी चन्द्रमुखी रमणी को देख भला किसका हृदय मुग्ध नहीं हो उठता ।" चन्द्रमुखी कर्पूरमञ्जरी के इस झूले ने सच-मुच प्रेक्षागृह में उपस्थित सहृदयों को मोहित किया होगा । इस सशक्त सम्मोहन में प्राकृत भाषा का अनुगुंजन स्पष्ट अनुभव किया जा सकता है ।

वस्तुतः भाषा या बोली, वह चाहे कोई भी हो केवल अर्थवान् शब्दों का समूह मात्र नहीं होती । भाषा, वक्ता के चिन्तन, सोच और मान्यताओं के आधार पर बने उसके समूचे व्यक्तित्व की अभिव्यक्ति का माध्यम होती है । दृश्यकाव्य रूपक का रूपकत्व उसके सफल प्रयोग में है और यह प्रयोग अभिनय आश्रित है । आंगिक, वाचिक, आहार्य और सात्विक चतुर्विध अभिनय का प्राण, इनमें लयात्मक सामंजस्य है । इस समन्वय को बनाये रखने का दायित्व संवाद अर्थात् वाचिक अभिनय पर है । प्राकृत पात्रों के सत्य स्वरूप की यथार्थ अभिव्यक्ति उनकी अपनी भाषा के माध्यम से ही सजीव हो सकती है । इस अभिव्यक्ति का माध्यम प्राकृत भाषा ही हो सकती है परिष्कृत संस्कृत नहीं । ऊपर उद्धृत उदाहरणों में प्राकृत में प्रयुक्त शब्दों में सर्वत्र इस लय, ताल और गति को अनुभव किया जा सकता है ।

रूपक के दस तथा उपरूपक के अट्ठारह भेद शास्त्रकारों ने गिनाये हैं । इनमें से अनेक, विशेषतः उपरूपकों के उदाहरण गिने-चुने ही मिलते है । राजशेखर प्रतिष्ठित कवि थे, वे कान्यकुब्जेश्वर के आदरणीय गुरु थे । क्षत्रिय कुलोत्पन्न उनकी विदुषी पत्नी अवन्तिसुन्दरी भी, जिनके निर्देशन में कर्पूरमञ्जरी सट्टक का अभिमंचन हुआ, कम प्रभावशाली नहीं रही होंगी । राजशेखर ने शास्त्र की परवाह न करके विशुद्ध प्राकृत में यह रचना की और वह सौभाग्य से कालकवलित भी नहीं हुई । परन्तु सहस्त्रों वर्षों के इतिहास में न जाने और कितने राजशेखरों ने सट्टक, त्रोटक, गोष्ठी, रासक, शिल्पक, प्रकरणी, हल्लीश, भाण इत्यादि की रचनायें की होंगी । यह सब रचनायें आम लोगों की भाषा प्राकृत में हुई होंगी । अपने ही लोगों के बीच आये दिन यह खेली जाती होंगी । जन-सामान्य का भरपूर मनोरंजन भी इन क्रीड़नकों से होता होगा । परन्तु आज ये रचनायें कहीं दिखाई नहीं पड़तीं, सब कालकवलित हो गईं । क्योंकि इन रचनाओं के रचयिता किसी राजा के गुरु नहीं थे, भद्रजनों का इन रचनाओं को आशीर्वाद प्राप्त नहीं था । यह भी आश्चर्य

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

की ही बात है कि समूचे दृश्यकाव्य-साहित्य की गणना संस्कृत साहित्य में की जाती है। यद्यपि उसमें प्राकृत भाषा और प्राकृत बोलने वाले पात्र भरपूर है। इसका कारण, तथाकथित भद्रसमाज का गौरव और आम आदमी की सदा से स्वयं को छोटा समझने की मानसिकता, प्रतीत होता है।

प्रथम शती के आस-पास सातवाहन राजा हाल ने, जो शालिवाहन नाम से भी जाने जाते हैं, उस काल में प्रचलित प्राकृत पद्यों का, जिनकी रचना प्राय: गाथा छन्द में है, संग्रह गाथासप्तशती नाम से किया। प्राकृत गाथाओं का संग्रह, यह गाहाकोश समय समय पर समृद्ध होता रहा। राजा हाल स्वयं भी अच्छे कवि थे। संगृहीत सात सौ गाथाओं में उनकी स्वयं रचित गाथायें भी हैं। इन गाथाओं की भाषा महाराष्ट्री प्राकृत है। हाल ने श्रृंगार रस से सनी सहस्रों गाथाओं में से सातसौ ऐसी गाथाओं का संकलन किया जिनमें उस समय के सामान्य लोगों के दैनिक जीवन की झलक सहज ही देखी जा सकती है। कृषक, आखेटक, ग्वाले, ग्वालिन, खेत की रखवाली करती बालाएं तथा अपने प्रेम प्रसंगों को आपस में कहती सुनती युवतियों के सुन्दर शब्दचित्र इन प्राकृत गाथाओं के आकर्षक विषय हैं। इन गाथाओं की लोकप्रियता इसी तथ्य से आंकी जा सकती है कि साहित्यशास्त्र के प्राय: सभी आचार्यों ने ध्वनि, रस, गुणीभूतव्यंग्य, अनेक प्रकार की नायिकाओं के उदाहरण इन गाथाओं में से जुटाये हैं। प्रत्येक गाथा अपने आप में पूर्ण है और एक सुन्दर शब्दचित्र उकेरती है। पन्द्रहवीं शताब्दी में वेमभूपाल ने इन सातसौ गाथाओं में से सौ को चुनकर सप्तशतीसार नामक संग्रह की रचना की। इसी संग्रह से कुछ उदाहरण देखिये-

कल्लं किर खर हिअओ पविसिइहि, पिओत्ति सुण्णइ जनम्मि।
तह वड्ढ भअवइ निसे जह ते कल्लं विअ ण होइ ॥ माहाकोठ-४६

सुनते हैं कल प्रात: मेरे प्रियतम यात्रा पर जा रहे हैं। पुरुषों का हृदय होता ही बड़ा कठोर है। हे भगवति रात्रि ! इतनी बढ़ जाओ कि प्रात:काल ही न हो। इस गाथा में नवोढ़ा की व्याकुलता, असहायता, परदेशी होनेवाले पुरुष की प्रकृति सिद्ध कठोरता के कारण कोमलस्वभावा स्त्रीलिंग रात्रि से अभ्यर्थना इत्यादि मनोभाव चित्रलिखित से होकर सहृदय के मानस-पटल पर उभर आते हैं।

प्यासा पथिक पानी पिलाती हुई प्रमदा के चन्द्रमुख की सुधा का आकण्ठ पान कर रहा है। इस रोमांचकारी अनुभव का अधिक समय तक आस्वादन करने के लिये वह अपनी अंगुलियों के बीच से पानी निकल जाने देता है और कामिनी भी उत्कण्ठावश, पथिक के प्रति उदार होकर पानी की पतली धार को और भी पतली कर रही है।

उद्धच्छो पिअइ जलं जह जह विरलंगुली चिरं पहिओ।
पावालिआ वि तह तह धारं तणुअं पि तणुएइ ॥१३॥

एक और गाथा में दूती अपनी सखी की विरहवेदना को किस विदग्धता से कहती है–

महिला सहस्स भरिए तुह हिअएँ सुहअ ठाणं अलहंति।
णिच्चं अणण्ण कम्मा अंगं तणुअं पि तणुएइ ॥३८॥

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

सहस्रों महिलाओं से भरे हुए तुम्हारे हृदय में स्थान न पाती हुई मेरी सखी काम-काज छोड़कर क्षीण अपनी काया को और भी क्षीण कर रही है। ग्रामीण जीवन के इसी भाव का एक और चित्र देखिए। किसान की मुग्धा पुत्रवधू को एक रंगीन साड़ी मिली है। उसका उल्लास इतना असीम है कि गाँव के चौड़े रास्ते में भी वह तन्वी समा नहीं पा रही है। भाषा यदि अपनी हो, उसमें बनावटीपन न हो तो उसका सीधा सम्बन्ध वक्ता के हृदय के साथ होता है। वक्ता की मानसिकता के साथ इस अपनी सहज भाषा के समीकरण का एक सुन्दर उदाहरण देखिये -

कत्तो खेमं कत्तो जो सो खुज्जंबओ घरद्दारे ।
तस्स किर मत्थओवरी को वि अणत्थो समुप्पणो ॥६४॥

प्रोषितभर्तृका से पड़ोसिन ने कुशल-क्षेम पूछा। उसका बुझे मन से सहज भाव से निकला उत्तर उसकी टीस की स्वाभाविक अभिव्यक्ति है। अरी ! कहाँ, कैसा कुशल-क्षेम यह जो दरवाजे पर बौना आम का पेड़ है उसके ऊपर कोई अनर्थ पैदा हो गया है। इशारा आम्र मंजरी की ओर है। निर्वेद का अतिशय दिखाने के लिए **कत्तो** पद की द्विरुक्ति ने इस गाथा में जान डाल दी है। ग्राम्य बालाओं का पथिकों को आमन्त्रण तथा उनसे छेड़-छाड़ इन गाथाओं में बहुलता से मिलती है। महाराष्ट्र का बहुत सा हिस्सा पथरीला पठार है। सफर पर निकले पथिक को ही विदग्धा के साभिलाष आमन्त्रण ने आकर्षित नहीं किया, प्रायः सभी काव्यशास्त्र के आचार्य भी इस पद्य से अभिव्यंजित वस्तु-ध्वनि से आकर्षित हुए बिना न रह सके।

पंथअ ण एत्थ संथरमत्थि मणं पत्थरत्थले गामे ।
उण्णअ पओहरे पेक्खिऊण जइ वससि ता वससु ॥७६॥

हे पथिक इस पथरीले गाँव में तनिक सा भी पुआल का बिछौना तो मिलेगा नहीं (यहाँ कोई शास्त्र-व्यवस्था नहीं है) हाँ उमड़ते मेघों को देखकर यदि रुकना चाहो तो रुको। **उण्णअ पओहरे** उन्नतपयोधरान् (उन्नतमेघान् उन्नतस्तनौ च) में श्लेष का चमत्कार आज तक आचार्यों को आकृष्ट करता रहा है। विदग्धा हालिक-वधू किस सफाई से घर के बुजुर्गों को वाच्यार्थ से तिरोहित करके पथिक को ध्वन्यर्थ से आमन्त्रित करती है। यह हुई संध्या समय में आये पथिक की बात। शिखर दोपहरी में राह चलते पथिक के प्रति आमन्त्रण भी कम चातुर्य युक्त नहीं है -

थोअं पी ण णीइ इमा मज्झण्हे उअ सिसिरअल लग्गा ।
आअव भएण छाहा वि ता पहिअ किं ण वीसमसि ॥१२॥

भयंकर गरमी के भय से छाया भी अपनी ठण्डी जगह को छोड़कर थोड़ा भी इधर-उधर नहीं खिसकती। हे पथिक तुम भी क्षण भर विश्राम क्यों नहीं कर लेते। ग्राम्य विदग्धा ने बड़ी चतुराई से पथिक को इंगित कर दिया यह निर्जन प्रदेश है, यहाँ कोई आता-जाता नहीं तनिक रुक कर जाओ बटोही। रात में सराय में ठहरे किसी पथिक को चतुर ग्राम्य-वधू गृहजनों की आँख में धूल झोंक कर किस चतुराई से आमन्त्रित कर रही है -

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

अत्ता एत्थ णुमज्जइ एत्थ अहं एत्थ परिअणो सअलो ।
पंथअ राई अंधल मा मे सअणे णुमज्जहिसि ॥१५॥

सास यहाँ बेखबर सोती हैं, यहाँ मैं और यहाँ शेष परिवार के लोग । अरे रतोंधी से पीड़ित पथिक रात में कहीं मेरे बिस्तर पर मत आ पड़ना । इस गाथा में विद्यमान वैदग्ध्य से भरपूर वस्तु-ध्वनि ने भी काव्यशास्त्र के आचार्यों को सदा आकर्षित किया है । दर्पणकार ने तो इसे रसाभास के कारण उत्तम काव्य ही माना है ।

हाल ने इन गाथाओं का संग्रह प्रथम शती में किया । समय समय पर इस संग्रह में अभिवृद्धि तथा परिवर्तन भी होते रहे । इस समय जनसामान्य में बौद्ध, जैन तथा ब्राह्मण धर्म प्रचारकों की साख में धीरे धीरे कमी आरही थी । जनसामान्य में प्रचलित गाथा-साहित्य में और कथा साहित्य में इन धर्म प्रचारकों पर व्यंग्य किये जाने लगे थे । इस पृष्ठभूमि में कुछ गाथाओं को देखिये -

भंजंतस्स वि तुह सग्ग गामिणो णइ करंज साहाओ ।
भण कह अज्ज वि धम्मिअ पाआ धरणिं चिअ छिवंति ॥४२॥

करंज वृक्ष की शाखाओं से आच्छादित एक एकान्त स्थान किसी का संकेत स्थान था । एक महात्मा वहाँ नित्य आने लगे और उन्होंने शिवार्चन के निमित्त प्रतिदिन करंज की शाखाओं को तोड़कर उस स्थान को खुला कर दिया । अब वह संकेत स्थान नहीं रह गया । युवती महात्मा से खफा है । हे महात्मा स्वर्ग जाने की चाह में तुम ने नदी-करंज की सारी शाखायें तोड़ डालीं । फिर कहो आज भी तुम्हारे पैर धरती पर क्यों टिके हैं ? उसका व्यंग्य स्पष्ट है - अरे महात्मा करंज-शाखा-भंजन से स्वर्ग नहीं मिलता इससे तो अधोगति ही प्राप्त होती है । संलक्ष्यक्रमभावध्वनि के इस उदाहरण में विशेषोक्ति अलंकार का चमत्कार अनुभव किया जा सकता है । ऐसे ही एक महात्मा की भर्त्सना करती हुई एक युवती कहती है -

एद्दहमेत्तगामे ण पडइ भिक्ख त्ति कीस मं भणसि ॥
धम्मिअ करंज-भंजअ जं जीअसि तं पि दे बहुअं ॥५४॥

अरे भिक्षुक 'इस पूरे गाँव में भिक्षा नहीं मिलती' ऐसा मुझ से क्यों कहते हो । अरे करंजभंजक तुम अब तक जीवित हो यही क्या कम है । इसी श्रेणी का एक और प्रसिद्ध उदाहरण देखिये -

भम धम्मिअ वीसद्धं सो सुणओ अज्ज मारिओ तेण ।
गोलाअड विअड-कुडुंग-वासिणा दरिअ सीहेण ॥५८॥

गोदावरी तट का कोई जीर्ण मन्दिर किसी का संकेत स्थान है । एक महात्मा ने वहाँ आकर डेरा जमा लिया । भक्तजन वहाँ आने लगे और संकेत-स्थल का निर्जनत्व समाप्त हो गया । इससे बाधित युवती ने महात्मा को भगाने के लिए अपना कुत्ता वहाँ छोड़ दिया । गोदावरी स्नान करके पूजा-अर्चना के लिए पुष्पावचयन करते महात्मा को कुत्ते ने तंग तो किया परन्तु वह महात्मा को वहाँ से खदेड़ नहीं सका ।

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

गाँव में भिक्षा के लिये आये महात्मा को युवती ने भिक्षा दी और कहा – हे महाराज ! अब आप वहाँ गोदावरी तट पर निःशंक भ्रमण करो, अब कोई बाधा वहाँ नहीं है। वह कुक्कुर जो आप को तंग करता था उसे वहीं गोदावरी तट के भयंकर गर्त में रहनेवाले सिंह ने मार डाला है। महात्मा प्रसन्नता पूर्वक भिक्षा ग्रहण करके जब लौटे और गाथा के अर्थ को टटोला तो समझ में आया कि अब तक तो वहाँ कुक्कुर का भय था परन्तु अब भयंकर सिंह है और वह वहीं गोदावरी-गर्तों में रहता है। यहाँ से भागो अन्यथा मरण निश्चित है। आलंकारिकों ने इसे अभिधामूला-ध्वनि का उदाहरण मान कर यह स्पष्ट किया है कि जहाँ प्रकरण पर्यालोचन के बाद विध्यर्थ, निषेध परक अर्थ में बदल जाता है वहाँ ध्वनि ही माननी चाहिये। विपरीत लक्षणा का अवसर वहाँ होता है जहाँ तुरन्त विधि से निषेध या निषेध से विध्यर्थ की प्रतीति हो। इस प्राकृत गाथा ने भी प्रायः सभी आलंकारिकों को आकृष्ट किया है।

गाहाकोश / गाथासप्शती / सप्तशतीसार इस प्रकार के उदाहरणों से भरपूर हैं। वस्तुतः इन संग्रहों की प्रत्येक गाथा व्यंग्य से आप्लावित है और उस समय के ग्रामीण जीवन के सहज प्रेम-प्रसंगों का आस्वादन सहृदयों को कराती है। गोदावरी के तटीय प्रदेश प्रतिष्ठान के राजा हाल का यह प्राकृत संग्रह, जिसे गाहाकोश, सत्तसइ या गाथासप्तशती नाम से भी जाना जाता है। प्राकृत साहित्य का एक महत्वपूर्ण संग्रह कोश है। सातवीं शती के बाणभट्ट ने इसकी प्रशंसा में लिखा –

अविनाशिनमग्राम्यमकरोत्सातवाहनः ।
विशुद्धजातिभिः कोषं रत्नैरिव सुभाषितैः ॥ हर्षचरित १-१३

सुभाषित रत्नों से भरे इस कोश से हमने सरसरी तौर पर कुछ उदाहरण ही यहाँ स्थालीपुलाक न्याय से प्रस्तुत किये हैं। तत्कालीन ग्राम्य जीवन के हर पहलू को शब्द चित्रों से इन गाथाओं में उकेरा गया है। इस छोटे से आलेख में इन शब्दचित्रों का सर्वांगीण चित्रण न तो संभव है और न ही इस प्रकार का प्रयत्न यहाँ किया गया है। यह दिग्दर्शन मात्र है।

प्राकृत साहित्य के विकास को तीन धाराओं में विभक्त करके देखा जा सकता है। जनसामान्य की विविध क्षेत्रीय बोलियाँ जिन्हें संस्कृत की तुलना में प्राकृत नाम दिया गया, का महत्त्व सर्वप्रथम बौद्ध और जैन धर्म-प्रवर्तकों ने समझा। उनका समूचा उपदेश-साहित्य प्राकृत भाषा के विविध स्वरूपों में निबद्ध हुआ। बुद्धवचन की मूल भाषा मागधी ही थी – **सा मागधी मूलभासा नरा यायादिकप्पिका। ब्राह्मणा चूस्सुतालापा सम्बुद्धा चापि भासरे॥** बाद में विभिन्न प्रदेशों से आये भिक्षुक संघ में इकट्ठे रहते थे और मागधी में अपनी अपनी भाषा का मिश्रण कर देते थे। भगवान बुद्ध ने भी भाषा के सम्बन्ध में इस प्रकार की छूट दे रखी थी। **अनुजानामि भिक्खवे, सकायनिरुत्तया बुद्धवचनं परियापुणितं।** मागधी प्रधान यह मिश्रित भाषा ही कालान्तर में पाली कहलाई। जैन-धर्मग्रन्थ मागधी, अर्धमागधी और महाराष्ट्री प्राकृत में संगृहीत हुए। प्राकृत साहित्य की यह धारा धर्म-प्रवर्तक आचार्यों तथा उनके अनुयायियों के गौरव के कारण, समाज में प्रतिष्ठा के कारण और समय समय पर उपलब्ध राज्याश्रय के कारण संरक्षित और अविच्छिन्न रही। ग्यारहवीं शती में आचार्य मम्मट ने साहित्य की इस समूची विधा को **प्रभुसम्मित** कहा है। संस्कृत में निबद्ध समूचा श्रुति, स्मृति साहित्य भी इसी श्रेणी में समाहित हो जाता है। यह समूची

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

विधा शब्द प्रधान होती। मम्मटभट्ट ने एक दूसरी विधा **मित्रसम्मित** बताई है। इसमें अर्थ की प्रधानता होती है। संस्कृत में रचित इतिहास, पुराण, कथा-कहानी का समूचा वाङ्मय इस विधा के अन्तर्गत आता है। जैनपुराण, वसुदेव हिंडि, आगम-साहित्य तथा आगमों की व्याख्याओं में निबद्ध कथाएं, विविध वर्णन, चरित-साहित्य, जातक कहानियाँ इत्यादि समस्त वाङ्मय का संग्रह इस विधा के अन्तर्गत हो जाता है। यह समूचा वाङ्मय भी प्रथम धारा से सम्बद्ध होने के कारण संरक्षित, सुरक्षित तथा अविच्छिन्न रहा। वस्तुतः वाङ्मय की यहा धारा पूर्वोक्त शब्द प्रधान धारा की उपधारा के रूप में ही पनपी। मम्मटभट्ट ने एक तीसरी विधा **कान्तासम्मित** की विस्तार से व्याख्या की। इसे उन्होंने प्रसंग के अनुरोध से **कान्तासम्मिततयोपदेशयुजे** कहा। इसमें शब्द और अर्थ दोनों ही गौण हो जाते हैं। शब्द और अर्थ से भिन्न व्यंग्यार्थ ही इसका प्राण होता है। साहित्य की इसी विधा को रमणीयार्थ-प्रतिपादक-शब्द, रसात्मक-वाक्य, दोषरहित, गुणान्वित एवं अलंकृत रचना इत्यादि कह कर परिभाषित किया गया। प्रस्तुत आलेख में प्राकृत साहित्य से इसी विधा में रचित साहित्य का ग्रहण किया गया है। प्राकृत में रचित यह साहित्य उतना विस्तृत और सुव्यवस्थित नहीं दिखता जितना संस्कृत साहित्य है। संस्कृत में काव्य-साहित्य दृश्य तथा श्रव्य के मूल भेद एवं तदन्तर्गत उपभेदों से सुसमृद्ध है। इसके विपरीत प्राकृत-साहित्य प्रायः स्फुट पद्यों के रूप में मिलता है। कर्पूरमञ्जरी के अतिरिक्त प्राकृत में रचित विलासवती, चन्दलेहा, आनन्दसुन्दरी, सिंगारमंजरी तथा रंभामंजरी यह पाँच सट्टक और मिलते हैं। विलासवती केवल नामावशेष है। कर्पूरमञ्जरी के अतिरिक्त अन्य सभी सट्टक सतरहवीं, अट्ठारहवीं शती की रचनाएं हैं। चतुर्भाणी में चार भाणों का संग्रह प्रकाशित हुआ है। फुटकर काव्य साहित्य में गाहासत्तसई की तरज पर वज्जालग और गाथासहस्त्री का संकलन हुआ। सेतुबंध, वासवदत्ता, गउडवहो, महुमहविअअ, हरिविजय, रावणविजय, विसमबाणलीला, लीलावई, कुमारवालचरिअ, सिरिचिंधकव्व, सोरिचरित, भृंगसंदेश, हंससंदेश, कुवलयाश्वचरित, कंसवहो, उसाणिरुद्ध आदि कुछ गिनीचुनी रचनाऐं ही प्राकृत में मिलती हैं। महाराष्ट्री प्राकृत में रचित सेतुबन्ध उत्तम प्राकृत काव्य है। यह समूचा काव्यसाहित्य संस्कृत में रचित काव्यसाहित्य की तुलना में अत्यल्प है तथा अधिकांश संस्कृत रचनाओं का अनुकरण मात्र है। कल्पना की जा सकती है कि विशाल फुटकर प्राकृत साहित्य की रचना हुई परन्तु वह संरक्षित न रह सका। इसका कारण भी स्पष्ट है। संस्कृत साहित्य का सम्बन्ध समाज के जिस संभ्रान्त वर्ग से है उसने साधन-सम्पन्न होने के कारण सम्भ्रान्त-जन-भाषा में रचित साहित्य को सब प्रकार के परिष्कार तथा संस्कारों से सज्जित एवं सुव्यवस्थित कर संरक्षित किया। तत्कालीन समाज में उसकी मान्यता और श्रेष्ठता भी अक्षुण्ण बनी रही। कवि-सम्प्रदाय ने भी इसी समाज को अपनी कृति का निकष माना। यह सुव्यवस्थित साहित्य सब प्रकार से संरक्षित होकर चिरकाल तक स्थाई रहा। इस काव्यसाहित्य के स्वरूप को सुरक्षित एवं संरक्षित बनाए रखने के लिए व्याकरण तथा काव्यशास्त्र के लक्षणग्रन्थों की रचना बराबर होती रही। इस प्रकार लक्षण और लक्ष्य ग्रन्थों का परस्पर अन्योन्याश्रित नियमबद्ध विकास होता रहा। इस संरक्षण के विपरीत प्राकृत साहित्य, विशेषतः आंचलिक साहित्य का अभिभव, संस्कृत साहित्य की तुलना में अवर श्रेणी का होने के मिथ्या कारण से तो हुआ ही, प्राकृत भाषा में रचित विशाल साहित्य, जो प्रधानतः धर्माचार्यों के उपदेश के रूप में था, जिसे इस प्रबन्ध में प्रभुसम्मित तथा मित्रसम्मित कहा है, से भी भरपूर हुआ। जीवन सदा गतिमान होता है, इसमें

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

कभी ठहराव नहीं आता। यह अकल्पनीय है कि विशुद्ध प्राकृत में केवल कुछ गिने-चुने ही सट्टक रचे गये। महाराष्ट्र के ग्राम्य जीवन की झलक राजा हाल के संग्रह सप्तशती की सातसौ गाथाओं तक ही सीमित रही। एक ही सेतुबन्ध की रचना हुई। महाराष्ट्री प्राकृत के अतिरिक्त मागधी, अर्ध-मागधी, शौरसेनी, अवन्तिका, प्राची, पैशाची प्राकृत तथा अनेक बोलियाँ हैं। प्राकृत भाषा के ये विविध रूप जीवित जागृत विस्तृत जनसमुदाय की भाषा थे। इन भाषाओं में साहित्य सृजन स्वाभाविक है और निश्चय ही इस विशाल जनसमुदाय का यह साहित्य रचा गया होगा। परन्तु समाज के सम्भ्रान्त भद्रजनों की उपेक्षा, राज्याश्रय का अभाव, प्रभुसम्मित (धार्मिक साहित्य) से अभिभव आदि कारणों से सृजन के साथ ही अल्पकालजीवी होकर यह विशाल साहित्य कालकवलित हो गया। जो शेष बचा वही उस समय के आम आदमी के जीवन का यथार्थ दर्पण है।

• • •

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

आंचार्य नेमिचन्द्रसूरि कृत रयणचूडरायचरियं में वर्णित शिक्षा एवं विद्याएँ

हुकमचंद जैन

आचार्य नेमिचन्द्र सूरि अपर नाम देवेन्द्र गणि चन्द्र कुल के वृहद्गच्छीय उद्योतन सूरि के प्रशिष्य एवं आम्रदेव सूरि के शिष्य थे। ये गुजरात के राजा कर्ण के समकालीन होने के कारण ११वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध एवं १२वीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध के माने जाते हैं इन्होंने अपने ग्रन्थों कि रचना प्राकृत भाषा में की है। ये रचनाएँ गद्य-पद्य एवं चम्पू शैली में हैं।

रचनाएं :- (१) महावीरय चरियं (२) उत्तराध्ययन वृत्ति (उत्तराध्ययन की सुखबोधा टीका) (३) आख्यानक मणिकोश (४) आत्मबोध कुलक (५) रयणचूडरायचरियं हैं। ये रचनाएं अणहिल्लपाटपुर में श्री कर्ण राजा के राज्य में दोहट्टी (श्रेष्ठी) के द्वारा वि. सं. ११४१ में रची गईं। रयणचूडरायचरियं की भाषा एवं ग्रन्थ के आन्तरिक अध्ययन से ज्ञात होता है कि कवि की तृतीय कृति चम्पू शैली में रचित है। यह एक धर्म कथा है जिसमें दान, शील, तप एवं भावना सम्बन्धी अवान्तर कथाओं के सहारे मूल कथा आगे बढ़ती है।

कथा-वस्तु :- यह कथा छः खण्डों में विभाजित है -

(१) **रत्नचूड का पूर्व भव** :- गौतम स्वामी राजा श्रेणिक को धर्म प्रतिपादन के रूप रत्नचूड की कथा सुनाते है। कंचनपुर नगर में बकुल माली रहता था। जिनेन्द्र पूजा के कारण यह मृत्यु को प्राप्त कर राजा कमलसेन एवं रानी रत्नमाला से पुत्र रूप में उत्पन्न हुआ। क्योंकि रानी ने गर्भ के समय रत्न के ढेले के दर्शन किये इसलिए रयणचूड नाम रखा गया।

(२) **रत्नचूड का जन्म और तिलक सुन्दरी से विवाह** :-एक बार रत्नचूड को हाथी अपहरण कर लेता है। राजा-रानी बहुत विलाप करते हैं। सुरगुरु नामक नैमितक द्वारा कुमार को वापिस आने की बात कहकर राजा-रानी आश्वस्त होते हैं। उधर हाथी कुमार को एक तालाब में गिरा देता है। वहाँ एक तपस्वी के दर्शन होते हैं। तपस्वी अपने आश्रम में ले जाता है। रत्नचूड तिलक सुन्दरी का विवाह सम्पन्न होता है।

(३) ***अन्य राजकुमारियों से विवाह एवं राज्य प्राप्ति*** :- तिलक सुन्दरी को मदनकेशरी विद्याधर

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

अपहरण कर लेता है । रयणचूड तिलक सुन्दरी को खोजता हुआ निर्जन रिष्टपुर नगर पहुँचता है । जहाँ वानरी के रूप में सुरानन्द मिलती है । विद्या द्वारा उसका उद्धार कर विवाह कर लेता है । बाद में सूर्यप्रभ मुनि द्वारा मुनि के पूर्व जन्म कि कथा सुनता है जिसमें समस्या पूर्ति द्वारा राजहंसी से विवाह करता है । इस प्रकार तिलकसुन्दरी, सुरानंदा, राजश्री, पदमश्री, राजहंसी से विवाह कर लेता है। पाँचों पत्नियों के सुख को भोगता हुआ सपरिवार तीर्थ यात्रा करने की सोचता है ।

(४) **सपरिवार तीर्थयात्रा और धर्मोपदेश :-** रत्नचूड पाँचों पत्नियों एवं माता पिता के साथ मेरू पर्वत पर जिनेन्द्र के दर्शन करने गये । वहाँ सुरप्रभ मुनि से धर्मोपदेश सुना । उन्होंने दान के दृष्टांत में राजश्री का पूर्वभव, शील के दृष्टान्त में पद्मश्री का पूर्वभव, तप धर्म के दृष्टान्त में राजहंसी का पूर्वभव, भावना धर्म के दृष्टान्त में सुरानन्दा के पूर्वभव की कथा सुनाई । अन्त में रत्नचूड और तिलकसुन्दरी का पूर्वभव भी सुनाया । सभी लोगों की धर्म में दृढ़ आस्था हो गई ।

(५) **दुश्चेष्टा के परिणाम-कथन के रूप में अमरदत्त और मित्रानन्द कि कथा :-** सुरप्रभ मुनि से तिलकसुन्दरी ने रत्नचूड के वियोग का कारण पूछा, तब मुनि ने कहा पूर्वजन्म में तिलकसुन्दरी ने क्रीड़ा करते हुए कबूतर को यह कहकर उड़ा दिया कि वह कभी न मिले । ऐसी दुश्चेष्टा के कारण वियोग हुआ । ऐसी ही एक कथा अमरदत्त और मित्रानन्द कि सुनाता है । रत्नचूड आदि सभी श्रावक दीक्षा स्वीकार करते हैं ।

(६) **रत्नचूड द्वारा धार्मिक अनुष्ठान एवं क्रमशः मोक्ष प्राप्ति :-** रत्नचूड ने धार्मिक जीवन जीते हुए अनेक धार्मिक अनुष्ठान किये । मन्दिरों का निर्माण करवाया । पूजा, दान आदि कार्य किये और केवल ज्ञान प्राप्त किया । आगे चलकर मोक्ष की भी प्राप्ति करेंगें ।

इस प्रकार गौतम स्वामी ने श्रेणिक राजा को रत्नचूड का चरित्र संक्षेप में सुनाया । जिन पूजा के महत्व आदि के रूप में यह कथा प्रसिद्ध है ।[१]

रयणचूडरायचरियं की कथावस्तु से प्राचीन भारतीय शिक्षा एवं विद्याओं के सम्बन्ध में भी कुछ जानकारी प्राप्त होती है । यद्यपि शिक्षा और विद्या से सम्बन्धित ग्रन्थ में उपलब्ध सामग्री मध्ययुग की शिक्षा और विद्या के सम्बन्ध में कोई विशेष तथ्य प्रस्तुत नहीं करती है । किन्तु इससे प्राचीन संस्कृति की पुष्टि अवश्य होती है । ग्रन्थ में उपलब्ध सामग्री को संक्षेप में यहाँ दिया जा रहा है -

शिक्षा और विद्या -

रत्नचूडकुमार की शिक्षा राज-भवन के भीतर शाला बनवाकर प्रदान की गयी थी । ग्रन्थ से यह पता चलता है कि शिक्षा प्रारम्भ करते समय तिथि-नक्षत्र आदि का ध्यान रखा जाता था । रत्नचूड को प्रशस्त मुहूर्त में गुरुवार को रिक्ष और हस्त नक्षत्र में धवल पंचमी के दिन श्वेत वस्त्र और फूलों से अलंकृत करके सरस्वती देवी की पूजा पूर्वक कलाचार्य को समर्पित किया गया था ।[२] शिक्षा प्राप्त करने के लिए

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

शिष्य का विनीत और मेधावी होना, गुरु का सकल कलाओं में पारंगत होना, और अभिभावक का अनुशासन रहना आवश्यक था। रत्नचूड ने इसीलिए शीघ्र समस्त क्रियाएँ सीख ली थीं।

शिक्षा के उस समय कौन-कौन से विषय थे यह तो रत्नचूड से अधिक स्पष्ट नहीं होता किन्तु इतना ज्ञात अवश्य होता है कि उस समय शब्द-लक्षण (व्याकरण), गणित, न्याय (आत्म-प्रमाण), छन्द, अलंकार, काव्य, नाटक, सट्टक आदि शिक्षा के विषयों में सम्मिलित थे। प्राचीन जैन-साहित्य में शिक्षा सम्बन्धी विस्तृत विवरण प्राप्त होता है।[३] कुवलयमाला में भी शिक्षा के सम्बन्ध में पर्याप्त जानकारी उपलब्ध है। जिसका विवेचन विद्वानों ने किया है।

रत्नचूड में विभिन्न प्रसंगों में कई विद्याओं का उल्लेख हुआ है। यथा -

१. **स्तम्भिनीविद्या** (१५)-६-इस विद्या द्वारा किसी भी असामाजिक-तत्त्व को अनुचित कार्य करते हुए देखकर स्तम्भित कर दिया जाता था।[४]

२. **आकाशगामिनीविद्या** (२०)-५.. (५०)-४-विद्याधरों द्वारा इस विद्या को सिद्ध किया जाता था इसे खेचरी-विद्या भी कहते हैं।[५]

३. **बहुरूपिणी-विद्या** (३३)-१-धूमकेतु-यक्ष द्वारा रत्नचूड को बहुरूपिणी विद्या प्रदान की गयी थी। इस विद्या के द्वारा व्यक्ति आवश्यकतानुसार कई रूप बना सकता था। प्राचीन ग्रन्थों में इस विद्या के बहुत उल्लेख हैं।[६]

४. **सत्य-आदर्श-विद्या** (५८)-रत्नचूड में इस विद्या का उल्लेख राजहंसी के विवाह के प्रसंग में हुआ है। राजहंसी के वर की जानकारी के लिए सूर्यकान्त पुरोहित ने आदर्श-विद्या की स्थापना की तथा धारणा के द्वारा मन्त्र का उच्चारण किया, उससे शीसे में चार अक्षर रा, भ, र, म उभर आये। उन अक्षरों की पूर्ति द्वारा ही राजहंसी का विवाह सम्पन्न हो सका। व्यवहार-भाष्य में अन्य विद्याओं के साथ आदर्श विद्या का भी उलेख है।[७]

५. **क्षीरासव लब्धि** (५)-१-यह लब्धि गौतम स्वामी को प्राप्त थी। इससे वाणी दूध के समान मधुर हो जाती थी।[८]

६. **अक्षरपदानुसार लब्धि** (५७)-३-इस लब्धि के द्वारा रत्नचूड ने रा, भ, र, म अक्षरों की पूर्ति करके राजहंसी से विवाह किया था।

७. **वेक्रीयक लब्धि** (७१)-४-इसके द्वारा इच्छानुसार शरीर को परिवर्तित किया जा सकता था।

८. **वेतालिनी विद्या** (५०)-५-इस विद्या के द्वारा अचेतन वस्तु भी चेतन की भांति कार्य करने लगती थी।[९]

इन विद्याओं के अतिरिक्त ग्रन्थ में कई मन्त्र-तन्त्र के भी उल्लेख प्राप्त हैं। राजश्री के द्वारा रत्नचूड को अनेक दिव्य विद्याएँ एवं मन्त्र प्रदान किये गये थे ॥६५॥-१. गारूढ़ मन्त्र के द्वारा सर्प को वश में

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

किया जाता था ॥८३॥-१. महामन्त्र की साधना द्वारा धन प्राप्त किया जाता था ॥२८॥-७। इस तरह ग्रन्थ में विभिन्न विद्याओं और मन्त्रों के इतने प्रयोग प्राप्त होने से ज्ञात होता है कि ग्रन्थकार के समय में मन्त्र-विद्या का विशेष जोर रहा होगा।[१०] तथा प्राचीन परम्परा के ग्रन्थों में प्राप्त इस विषयक सामग्री की भी ग्रन्थाकार को पूरी जानकारी थी।

सन्दर्भ सूची :

१. जैन, हुकमचंद, आचार्य नेमिचन्द्र सूरि कृत रयणचूडरायचरियं का समालोचनात्मक संपादन एवं अध्ययन, पृ. सं. ५० से ६० (लेखक का अप्रकाशित शोधप्रबन्ध)

२. सकारिउण वत्थइमहोवयरिण पसत्थमुहुते विज्जारम्भसारे गुल्वारे सुहकज्जपसत्थे रिक्खंमि हत्थ धवलपंचमीतिहिए। जहाविहीएण्हाओ धवलविलेणविलितो सियवसणो सुमणालंकारसारो रयणचूडकुमारो पूइऊण भावइं भतिमंत-जंतुसुयरणवियरणिं सरस्सई, समप्पिओ तस्स। जैन हुकमचंद रयणचूडरायचरियं का समालोचनात्मक संपादन एवं अध्ययन, (लेखक का अप्रकाशित शोधप्रबन्ध) ॥९॥-१

३. जैन-आगम साहित्य में भारतीय समाज, पृ. २८६ से २९९

४. जैन जगदीशचन्द्र बृहत्कल्पभाष्य ५, ५९८२

५. निशीथ-चूर्णि पीठिका २४ की चूर्णि पृ. १६

६. जैन-आगम-साहित्य में भारतीय समाज, पृ. ३४५

७. व्यवहारभाष्य ५, पृ. १३६-३८

८. औपपातिक-सूत्र १५, पृ. ५२

९. उत्तराध्ययन टीका १८, पृ. २४२

१०. जैन, हुकमचंद, रयणचूडरायचरियं का समालोचनात्मक संपादन एवं अध्ययन, (लेखक का अप्रकाशित शोधप्रबन्ध) ॥१५॥-१, ॥२८॥-२, ॥४५॥-१ आदि

● ● ●

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

"कर्तरि च ।" (पा० सू० २-२-१६) के

सूत्रार्थ की समीक्षा*

कमलेशकुमार छ. चोकसी

०.० अष्टाध्यायी के समास-संज्ञा-अधिकार प्रकरण में एक सूत्र है - **षष्ठी** । पा० सू० २-२-९. इस सूत्र के द्वारा षष्ठ्यन्त पद का समर्थ सुबन्त के साथ समास कहा है और इस समास की तत्पुरुष संज्ञा है । **राज्ञः पुरुषः = राजपुरुषः** । इत्यादि इस के उदाहरण हैं ।

षष्ठी समास के इस विधि के बाद कुछ स्थानों में इस षष्ठी समास का निषेध करने के लिए अष्टाध्यायी में कुल सात निषेध सूत्र हैं ।[१] जिनमें से एक सूत्र है - "कर्तरि च ॥"

०.१. इस सूत्र का अर्थ है - "कर्ता अर्थ में विहित तृच् और अकप्रत्ययान्त सुबन्त के साथ षष्ठ्यन्त सुबन्त का समास नहीं होता है ।" उदाहरण के रूप में - '**अपां स्रष्टा**' । तथा '**ओदनस्य भोजकः**' । जैसे प्रयोग दिये जाते हैं । प्रथम प्रयोग में 'अपाम्' इस षष्ठ्यन्त सुबन्त का "स्रष्टा" इस तृच् प्रत्ययान्त सुबन्त के साथ **षष्ठी** । सूत्र से समास प्राप्त था, पर इस प्रकृत सूत्र से निषेध कहा गया है, अतः समास नहीं हुआ । इसी प्रकार दूसरे प्रयोग में भी "ओदनस्य" इस षष्ठ्यन्त का "भोजकः" इस "अक" प्रत्ययान्त सुबन्त के साथ षष्ठी । सूत्र से प्राप्त समास का, इस प्रकृत सूत्र से निषेध हुआ है ।

०.३ यद्यपि सूत्रकार पाणिनि ने उपर्युक्त सूत्र के द्वारा स्वमुख से तृच् और अक प्रत्ययान्त शब्दों का षष्ठ्यन्त पद के साथ समास निषिद्ध माना है, पर स्वयं को जब प्रयोग करने का अवसर उपस्थित हुआ, तब उन्होंने अपने बनाये इस निषेध रूप नियम अर्थात् व्यवस्था का पालन नहीं किया । तद्यथा अष्टाध्यायी के ही दो सूत्र हैं - १. **जनिकर्तुः प्रकृतिः** । पा. सू० १-४-३० और २. **तत्प्रयोजको हेतुश्च** । पा० सू० १-४-५५

इन सूत्रों में "**जनिकर्तुः**" तथा "**तत्प्रयोजकः**" ये दो प्रयोग ध्यातव्य है । इन दोनों प्रयोगो में "कर्ता" इस तृजन्त का और "प्रयोजक" इस अक प्रत्ययान्त का कमशः "**जनेः**" तथा "**तस्य**" इन षष्ठ्यन्त पदों के साथ "**षष्ठी** ।" सूत्र से प्राप्त समास का "**कर्तरि च** ।" सूत्र से निषेध होना चाहिए था । अर्थात् सूत्रकार को "**जनेः कर्तुः प्रकृतिः** ।" तथा "**तस्य प्रयोजको हेतुश्च** ।" इस प्रकार का प्रयोग करना चाहिए था । परन्तु, "**कर्तरि च** ।" सूत्र द्वारा खड़ी की गई षष्ठी समास की निषेध रूप व्यवस्था की स्वयं सूत्रकार ने ही उपेक्षा करके यहाँ पर षष्ठीसमास का प्रयोग किया है ।

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

सूत्रकार प्रदत्त इस द्विविध स्थिति का फलितार्थ क्या हो सकता है ? सामान्यरूप से तो यह कहा जा सकता है कि आचार्य की स्वयं प्रदत्त षष्ठीसमास की निषेधरूप व्यवस्था और षष्ठी समास निषेध की परवा न करके स्वयं प्रयुक्त षष्ठीसमासरूप आचार - इन दोनों पक्षों को समान मान्यता देकर उभयविध प्रयोग मान्य किये जा सकते हैं ।

०.३ इस प्रकार देखा जाय तो प्रयोक्ता के पास षष्ठीसमास युक्त तथा षष्ठीसमास प्रतिषिद्ध - दोनों प्रकार के प्रयोगों के लिए शास्त्रीय आधार उपलब्ध है ।

व्याकरण जिन शब्दों का अनुशासन करता है, इन शब्दों का प्रयोग विषय वाग्व्यवहार तथा काव्य आदि है । काव्य में किसी भी शब्द का सौन्दर्य की दृष्टि से विनियोग विचारपूर्वक करना चाहिए, ऐसा काव्यशास्त्रीयों का, आलंकारिकों का मन्तव्य है । इसीलिए भामह तथा वामन जैसे प्राचीन आलंकारिकों ने अपने अपने ग्रन्थ में काव्योपयोगी शब्दों की प्रयोग योग्यता दर्शायी है ।[२] वहाँ षष्ठी समास के सन्दर्भ में आचार्य भामह का कथन है कि -

"शिष्टप्रयोग मात्र से या न्यासकार[३] का मत है इसलिए कर्ता में आये हुए तृच् प्रत्ययान्त पद का" षष्ठीविभक्त्यन्त पद के साथ समास करके, किये जानेवाले प्रयोग किसी भी रीति से उदाहृत नहीं किये जा सकते । अथ च पाणिनि = सूत्र के द्वारा ज्ञापित होने मात्र से "वृत्रहन्ता" जैसे तृच् प्रत्ययान्त के षष्ठीसमास वाले प्रयोग तथा अक प्रत्ययान्त के षष्ठीसमास वाले "तद्गमकः" जैसे प्रयोग प्राप्त होते हों, तथापि उदीयमान कवि को तो तृजन्त और अकन्त शब्दों का षष्ठी तत्पुरुष समास नहीं प्रयुक्त करना चाहिए" ।[४]

इस प्रकार सूत्रकार स्वयं व्याकरण के नियम से छूट लेना चाहें, तो ले सकते हैं, पर प्रयोग करनेवाले को ऐसी छूट नहीं लेनी चाहिए, यह कहकर आलंकारिकों ने षष्ठी समास के निषेध पक्ष का अवलम्बन करने का आग्रह रखा है ।

०.४ पाणिनीय व्याकरण परम्परा (पा० व्या० प०) में काशिकाकार जयादित्य का मत भामह के समीप प्रतीत होता है । उन्होंने "जनिकर्तुः" पद का "जनेः कर्ता" = जनिकर्ता । - इस प्रकार विग्रह देकर यहाँ षष्ठीसमास होने का स्वीकार किया है, पर वह कैसे सिद्ध हुआ है, इस विषय में कोई निर्देश नहीं दिया ।[५] लगता है, उन्होंने "जनेः" पद में शेष षष्ठी मानकर षष्ठीसमास होना स्वीकार किया है । परन्तु, "तत्प्रयोजकः" में षष्ठीसमास माना है, पर उसकी सिद्धि पा० सूत्र से न हो सकने के कारण उन्होंने इस समास की सिद्धि निपातन से मानी है ।[६] इससे यह ज्ञात होता है कि काशिकाकार कर्ता में आये हुए तृच् और अक प्रत्ययान्त शब्दों का षष्ठीसमास नहीं हो सकता, इसी मत को स्वीकार करते हैं ।

काशिका की पदमञ्जरी टीका में हरदत्त ने "जनिकर्तुः" इस पाणिनि-प्रयोग के कारण "**कर्तरि च ।**" इस प्रतिषेध को ही अनित्य घोषित किया है । और इस प्रकार वे उभयविध प्रयोग करने की छूट दिलाते हैं ।[७] "**तत्प्रयोजकः**" में काशिकाकार ने जो "**निपातनात्समासः**" । ऐसा कहा है, इस पर पदमंजरीकार का कथन है कि निपातन से समास मानना अनुपपन्न अर्थात् उचित नहीं है । क्योंकि "जनेः" तथा "तस्य" में शेषषष्ठी मानकर समास सिद्ध ही है ।[८]

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

यद्यपि हरदत्त के इस कथन पर यह कहा जा सकता है कि जो शेषषष्ठी मानकर ही "जनिकर्ता" इत्यादि स्थलों में षष्ठीसमास सिद्ध हो सकता है, तब तो "कर्तरि च" । सूत्र के द्वारा किया गया प्रतिषेध अनित्य है, यह कहने की आवश्यकता ही नहीं है । क्योंकि "कर्तरि च" को अनित्य मानकर जिन प्रयोगों में षष्ठी समास की सिद्धि बतायी जा रही है, उनमें शेषषष्ठी मानकर समास सिद्ध कर लिया जाएगा । तथापि यह ध्यातव्य है कि जिन आचार्यों के मत में "क्तेन च पूजायाम् ।" पा० सू० २-२-१२ इत्यादि षष्ठीसमास के निषेध सूत्र कारकषष्ठी के समास का निषेध करते हैं, उनके पक्ष में रह कर हरदत्त ने उपर्युक्त बात कही है ।[९]

हरदत्त की तरह प्रक्रियाकौमुदी के व्याख्याकार श्रीकृष्ण ने भी पाणिनि के पूर्वोक्त प्रयोगों के समर्थन से "**कर्तरि च ।**" सूत्र द्वार किये गये षष्ठीसमास के निषेध को अनित्य स्वीकार किया है । और उसी कारण भयशोकहन्ता, हितकारकः, गुणविशेषकः - इत्यादि प्रयोगों की उपपति को भी व्याकरणसम्मत माना है ।[१०] प्र० कौ० के दूसरे टीकाकार श्रीविठ्ठल ने भी इसी मत को दोहराया है,- तथा षष्ठीसमास के निषेध को अनित्य मानकर "**निजत्रिनेत्रावतरत्वबोधिकाम् ।**" जैसे साहित्य के प्रयोग की भी सिद्धि बतायी है ।[११]

भट्टोजि दीक्षित ने कैयट के नाम से "**घटानां निर्मातुस्त्रिभवनविधातुश्च कलहः**" जैसे प्रयोगों में शेषषष्ठी का प्रयोग मानकर षष्ठीसमास हुआ है, ऐसा कथन किया है ।[१२]

उधर पा० इतर व्या० परम्परा में भी इस विषय में काफी विचार विमर्श हुआ है । चान्द्रव्याकरण में यद्यपि षष्ठी समास के प्रतिषेध पक्ष को स्वीकार किया गया है, तथापि यह भी कहा गया है कि सम्बन्ध षष्ठी मानकर उसका समास तो होता ही है ।[१३] अर्थात् "**ओदनपाचकः**" जैसे प्रयोग बन सकते हैं ।

जैनेन्द्र-महावृत्तिकार ने अपने जैनेन्द्रव्याकरण का अनुसरण करते हुए दो उपाय बताये हैं । उनका कहना है कि "**तृजकाभ्यां योगे ।**" जै० सू० १.३.७८ सूत्र से होने वाला षष्ठी समास का प्रतिषेध नित्य है, पर यह "**कर्तरि च**" । जै० सू० १।३।७९ से होनेवाला षष्ठी समास का प्रतिषेध अनित्य है । इस लिए "**तीर्थकर्तारमर्हन्तम्**" इत्यादि प्रयोग किये जा सकते हैं ।[१३अ]

उपायान्तर बताते हुए अभयनन्दी का कथन है कि उपर्युक्त "तीर्थकर्ता" जैसे प्रयोगों में तृच् नहीं, परन्तु तृन् प्रत्यय का विधान मानकर "**साधन कृता ।**" (जै० सू० १-३-२९) सूत्र से भी षष्ठी समास किया जा सकता है ।[१४] इस प्रकार जैनेन्द्र व्याकरण उभयविधि प्रयोग करने की संमति देता है ।

हेमचन्द्राचार्य तृच् तथा अक प्रत्ययान्त पद का षष्ठीविभक्त्यन्त के साथ होनेवाले समास का निषेध मान्य रखते हैं, और पाणिनि के "**जनिकर्ता**" तथा "**तत्प्रयोजकः**" जैसे शिष्टप्रयोगों को व्याकरण सम्मत बनाने के लिए एक नई युक्ति बताते हैं । तद्यथा-"**याजकादिभिः ।**" । है. सू. ३-१-७८ इस सूत्र द्वारा षष्ठ्यन्त नाम का याजक इत्यादि नामों के साथ समास कहा गया है । इस (यजकादि) गण को हेमचन्द्राचार्य ने आकृतिगण माना है । आकृतिगण होने से गण पठित शब्दों के अतिरिक्त अन्य कई नये पदों का समावेश हो सकता है, अतः इस गण में "कर्ता" तथा "प्रयोजक" नामों को सामेल करके "जनिकर्ता" तथा "तत्प्रयोजकः" जैसे प्रयोगों को सिद्ध माना जा सकता है ।[१५] पाणिनीय परम्परा में याजकादि गण को आकृतिगण नहीं माना है । इस पर भी "याजकादिभ्यश्च" । पा. सू. २-४-९ । इस सूत्र में "च" को

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

अनुक्तसमुच्चयार्थक मान कर ऐसे प्रयोगों को व्याकरण सम्मत माना जा सकता है, परन्तु पा० परम्परा में ऐसा किसी ने प्रयत्न नहीं किया, यह आश्चर्य की बात है। इस प्रकार "**कर्तरि च**" । सूत्र की प्रवृत्ति के बारे में पाणिनीय व्याकरण परम्परा में दो मत है। तद्यथा –

(१) "कर्तरि च । सूत्र द्वारा किया गया समास का निषेध नित्य है, पुनरपि समास किये हुए जो प्रयोग प्राप्त होते हैं, उन में शेष षष्ठी मानकर या क्वचित् तृजन्त शब्दों में तृन् प्रत्यय की कल्पना करके षष्ठी समास मान लेना चाहिए।

(२) "कर्तरि च ।" सूत्र द्वारा किया जाने वाला समास का निषेध अनित्य है। इसलिए क्वचित् षष्ठी समासवाले प्रयोग हों, तो कोई दोष नहीं है।

जैसे कि उपर देख चूके, इस "**कर्तरि च**" सूत्र की प्रवृत्ति के बारे में मतभेद है, वैसे ही इस सूत्र के अर्थ के बारे में भी मतभेद है। कुछ लोग जिनमें काशिकाकार तथा प्रक्रिया कौमुदीकार आदि मुख्य है, इस सूत्र का जो अर्थ करते हैं, उससे भिन्न अर्थ भट्टोजि दीक्षित आदि करते हैं।

काशिकाकार आदि "तृजकाभ्यां कर्तरि ।" पा. २.२.१५ सूत्र में से अनुवृत्त होनेवाले "तृजकाभ्याम्" पद के साथ इस सूत्र के "कर्तरि" पद का सम्बन्ध मानते हैं, और सूत्र का अर्थ इस प्रकार से देते हैं :

(ए) कर्तरि च यौ तृजकौ ताभ्यां सह षष्ठी न समस्यते ॥

अर्थात् कर्ता अर्थ में आये हुए जो तृच् और अक प्रत्ययान्त शब्द, उनके साथ षष्ठ्यन्त का समास नहीं होता।

इस अर्थ के विपरीत भट्टोजि दीक्षित आदि ने इस सूत्रार्थ में कुछ परिवर्तन किया है। "तृजकाभ्यां कर्तरि ।" (पा. २.२.१५) से अनुवृत्त होनेवाले "तृजकाभ्याम्" पद का इस सूत्र के "कर्तरि" पद के साथ सम्बन्ध न मानकर "षष्ठी ।" (पा. २.२.८) सूत्र से आने वाले "षष्ठी" पद के साथ "कर्तरि" पद का सम्बन्ध बताया है, और "कर्तरि च" सूत्र का अर्थ इस प्रकार किया है :

(बी) कर्तरि षष्ठ्या अकेन[६] न समासः ॥

अर्थात् कर्ता में आयी हुई षष्ठी का अक-प्रत्ययान्त के साथ समास नहीं होता।

सूत्रार्थ में भिन्नता होने से सूत्र के उदाहरणों में भी परिवर्तन देखा जा सकता है। काशिकाकार आदि के बताये हुए सूत्रार्थ के अनुसार इस "कर्तरि च" । सूत्र के उदाहरणों में तृजन्त तथा अकन्त दोनों प्रकार के प्रयोगों का समावेश हो जाता है।

जैसे कि –

(१) अपां स्रष्टा ।

(२) पुरां भेत्ता ।

(३) ओदनस्य भोजकः । इत्यादि ।

परन्तु भट्टोजि दीक्षित आदि ने जो अर्थ किया है, उसके अनुसार मात्र अक प्रत्ययान्त प्रयोग ही

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

इस सूत्र के उदाहरण बनते हैं । तद्यथा –

(१) भवतः शायिका ।

(२) भवतः आसिका ।

अब विचारणीय यह है कि उपर्युक्त दो प्रकार के अर्थों में से कौन सा अर्थ उचित है । भट्टोजि एवं उनके अनुगामी स्वमान्य बी. अर्थ को ही उचित बताते हैं । और काशिकाकार आदि के अर्थ की अनेक तर्क देकर आलोचना करते हैं । भट्टोजि दीक्षित का कथन है कि –

"अत्रेदं वक्तव्यम् – प्रथम सूत्रे (तृजकाभ्यां कर्तरि । पा. २.२.१५) कर्तृग्रहणं तृजकयोरेव विशेषणं युक्तम्, तयोः श्रुतत्वात्, न तु षष्ठ्याः । एवं च तृजुत्तरार्थ इत्यपि न कल्प्यम् । अकस्यैव चोत्तरत्रानुवृत्तिर्न तु तृचः, असम्भवात् । तथा च सूत्रद्वयस्य व्यत्यासेनार्थ उचितः इति ॥"[१७]

अर्थात् "तृजकाभ्यां कर्तरि" । इस प्रथम सूत्र में जिस "कर्तरि" पद का ग्रहण किया है, वह तृज् और अक का ही विशेषण युक्त है । क्योंकि सूत्र में ही तृज्-अक का श्रवण है । (जबकि काशिकाकार आदि ने जिस "षष्ठी" पद के साथ इस "कर्तरि" पद का सम्बन्ध जोडा है, वह) "षष्ठी" का श्रवण नहीं हैं, वह तो उपर के सूत्र में से अनुवृत्ति के द्वारा आया हुआ पद है । दूसरी बात यह है कि इस अर्थ को स्वीकार ने पर "तृच उत्तरार्थ है" यह कल्पना भी नहीं करनी पड़ती । अकेले "अक" की ही आगे अनुवृत्ति है, तृच् की नहीं, क्योंकि वह संभव ही नहीं है । इसलिए दोनों सूत्रों (२.२.१५ तथा २.२.१६)का (काशिकाकार आदि से) उलटे रूप में अर्थ करना उचित है ।

कुछ आचार्यों ने[१८] बी. अर्थ को भाष्य सम्मत तथा काशिकाकार आदि में दिये हुए अर्थ को भाष्य विरुद्ध माना है । उनका कहना है कि भाष्यकार ने **"कर्मणि च ।"** (पा. २.२.१४) सूत्र के भाष्य में **तृजकाभ्यां चानर्थकः प्रतिषेधः** इस वार्तिक के भाष्य में 'तृजकाभ्यां' कर्तरि । सूत्र की प्रवृत्ति के कारण सिद्ध होने वाले **अपां स्त्रष्टा, पुरां भेत्ता, यवानाम् लावकः** । इत्यादि उदाहरण दिये हैं । इस से यह सिद्ध होता है कि भाष्यकार को भी वही सूत्रार्थ मान्य है, जिस के कि **"अपां स्त्रष्टा"** आदि उदाहरण हैं । इस के लिए "कर्तरि" पद को **"तृजकाभ्याम्"** पद के साथ सम्बन्धित मानकर किया गया **बी.** अर्थ उचित है, नहीं कि **"कर्तरि"** का षष्ठी के साथ सम्बन्ध मान कर किया गया ए. अर्थ।

इस प्रकार इस "कर्तरि च" सूत्र की प्रवृत्ति के विषय में जैसे मतभेद हैं, वैसे ही मतभेद इसके अर्थ करने में भी रहे हैं । हम चाहे किसी अर्थ को उचित समझे, पर इस बात पर विचार करना जरूरी होगा, कि आखिर सूत्रार्थ करने में यह मतभेद कैसे खड़ा हुआ होगा ? क्या काशिकाकार का दिया हुआ अर्थ उन्हें परम्परा से प्राप्त हुआ होगा ? यदि हा, तो भट्टोजि आदि के द्वारा जो आलोचना हुई है, वह क्या उचित है ?

हमारे विचार से यह सभी गड़बड़ सूत्र के विभिन्न पाठों के कारण खड़ी हुई लगती है । अर्थात् "कर्तरि च ।" सूत्र के अर्थ के विषय में मतभेद का मूल खोजने के लिए सूत्र के पाठ पर विचार करना जरूरी होगा । हमने जो विचार किया है वह इस प्रकार है :

(१) प्राचीन पाठ :

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

षष्ठी समास के निषेध सूत्रों का प्राचीन सम्भवित पाठ इस प्रकार रहा होगा ।

षष्ठी ।

न निर्धारणे ।

कर्मणि च ।

तृजकभ्यां कर्तरि च ।[१९]

इस सूत्रपाठ में "कर्तरि च" । यह स्वतन्त्र सूत्र नहीं होगा । यहाँ पठित "तृजकाभ्यां" कर्तरि च ।" सूत्र में उपर से "षष्ठी", एवं "न" की अनुवृत्ति आती है । "कर्मणि" यह पद "च" से अनुकृष्य या अनुकृष्ट होगा ।

सूत्र के अर्थ में "कर्तरि" पद का सम्बन्ध "षष्ठी" पद के साथ जोडा जायेगा, और इसी प्रकार "च" से अनुकृष्ट "कर्मणि" पद को भी "षष्ठी" पद के साथ जोडा जायेगा । इस प्रकार सूत्रार्थ होगा :

"तृच् एवं अक प्रत्ययान्त पदों के साथ कर्ता अर्थ में तथा "च" से कर्म अर्थ में भी आई हुई षष्ठी का समास नहीं होता है ॥"

इस सूत्रार्थ के अनुसार –

(१) तृच् प्रत्ययान्तों के साथ कर्तरि षष्ठी के,

(२) अक प्रत्ययान्तों के साथ कर्तरि षष्ठी के,

(३) तृच् प्रत्ययान्तों के साथ कर्मणि षष्ठी के, तथा

(४) अक प्रत्ययान्तों के साथ कर्तरि षष्ठी के प्रयोगों में षष्ठीसमास का निषेध हो जाएगा, जो कि इष्ट है । उपर्युक्त चार के क्रमशः उदाहरण निम्न होंगे –

(१) इसका उदाहरण सम्भव नहीं ।

(२) भवतः शायिका । भवतः आसिका ।

(३) अपां स्रष्टा । पुरां भेत्ता ।

(४) ओदनस्य भोजकः । सक्तूनां पायकः ।

काशिकाकार के समय का पाठ :

सम्भव है कि काशिकाकार के समय तक सूत्र में पठित "च" पद लुप्त हो गया होगा । अथवा यह भी सम्भव है कि "कर्मणि च" । इस पूर्व सूत्र में, और फिर तुरन्त ही आनेवाले "तृजकाभ्यां" कर्तरि च । इस उत्तर सूत्र में "च" का पाठ होने से, "च" का वारंवार पाठ उपेक्षित हो गया हो । इस स्थिति में "च" के द्वारा प्राप्त कर्मणि षष्ठी के तृच् और अक से साथ होनेवाले समास के निषेध की व्यवस्था टूटने लगी । अतः

(१) तृजकाभ्यां कर्तरि ।

(२) कर्तरि च ।

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

इस प्रकार का पाठ आया। यह भी सम्भव है कि प्रथम इस प्रकार का योग-विभाग विचारा गया हो और बाद में वह स्वतन्त्र सूत्र ही बन बैठा हो।

इस प्रकार इस सूत्र द्वैविध्य की मान्यता के साथ (१) सूत्र में भाष्यकारादि की परम्परा के समान "कर्तरि" पद का सम्बन्ध षष्ठी के साथ ही रखा गया, जो कि काशिकावृत्ति के "**तृजकाभ्यां कर्तरि**। (पा. २.२.१५) सूत्र के अर्थ में दिखाई देता है। परन्तु "**कर्तरि च ।**" यह तो दूसरा सूत्र रहा, उस में जो "**कर्तरि**" पद है उसका सम्बन्ध (१) सूत्र से अनुवृत्त "तृजकाभ्याम्" पद से जोड़ दिया गया।

भट्टोजि के समय की स्थिति :

इस प्रकार सम्भव है काशिकाकार से सूत्र द्वैविध्य वाला पाठ प्रचलन में आ गया, पर अर्थ करते समय पूर्वोक्त एक ही सूत्र के समय की अर्थात् "कर्तरि" का "षष्ठी" पद के साथ सम्बन्ध रखने की परम्परा सुरक्षित रखी गई। भट्टोजि ने आकर सूत्र द्वैविध्यवाला पाठ स्वीकार किया, पर पारम्परिक रूप से (१) सूत्रस्थ "कर्तरि" पद का "षष्ठी" पद के साथ सम्बन्ध मानने की बात को उपेक्ष्य समझा, और काशिकाकार ने जो सूत्रार्थ दिये हैं, उन से उलटे रूप में सूत्रार्थ दिये, तथा उन्हीं को उचित ठहराया। इस प्रकार 'कर्तरि च' सूत्र के सूत्रार्थ एवम् उदाहरण के विषय में जो मत-भेद परम्परा में दिखाई देता है; उसमें सूत्र-पाठ की गड़बड़ कारण भूत दिखाई देती है। इसका सन्देह प्रदीपकार आदि को हुआ, पर उन्होंने इस विषय में कोई स्पष्ट अभिप्राय न दिया। फलतः अद्यावधि यह सूत्रार्थ विवादयुक्त बना रहा है॥

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची :

★ अखिल भारतीय प्राच्य विद्या परिषद् (A.I.O..C.) के मई ९३ में आयोजित ३६ वें अधिवेशन (पूना) में पठित लेख।

१. पा० सू० २-२-१० से पा० सू० २-२-१६ तक।

२. वक्रवाचां कवीनां ये प्रयोगं प्रति साधवः।
प्रयोक्तुं ये न युक्ताश्च तद्विवेकोऽयमुच्यते॥
– **काव्यालंकार,** (सं० शर्मा बटुकनाथ, प्रका. चौखम्भा सं. संस्थान, वाराणसी, द्वितीय संस्क. संवत् - २०३८)

३. यह न्यासकार काशिकावृत्ति की न्यासटीका के कर्ता जिनेन्द्रबुद्धि नहीं है। किसी प्राचीन न्यासकार का यह निर्देश है।

४. शिष्टप्रयोगमात्रेण न्यासकारमतेन वा।
तृचा समस्तषष्ठीकं न कथञ्चिदुदाहरेत्॥
सूत्रज्ञापकमात्रेण वृत्रहन्ता यथोदितः।
अकेन च न कुर्वीत वृत्तिं तद्गमको यथा॥
- **काव्यालंकार,** तदेव संस्करणम्, षष्ठ परिच्छेद, कारिका ३६-३७

५. जनेः कर्ता - जनिकर्ता। - **काशिकावृत्तिः**, १-४-३० (सं. मिश्र नारायण, प्रका० चौखम्भा संस्कृत सीरिझ आफिस, वाराणसी, सन् १९६९, चतुर्थ संस्करण, पृ० २१)

६. तस्य प्रयोजकः तत्प्रयोजकः। निपातनात् समासः॥-**काशिकावृत्तिः**, १-४-५५ (तत्रैव).

७. "जनेः कर्ता जनिकर्ता" - इति कर्मणि षष्ठ्या समासः। अयमेव च निर्देशो ज्ञापयति - "कर्तरि च" इति प्रतिषेधोऽनित्य इति॥ - **पदमञ्जरी, सं०** स्वामी द्वारकादास शास्त्री, प्र० तारा पब्लिकेशन्स, काशी, सन् - १९६५, **भाग** - १, पृ० ५४३

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

८. एवं तु यत् "जनिकर्तुः प्रकृतिः", "तत्प्रयोजको हेतुश्च" इत्यादावुच्यते - "निपातनात्समासः" इति, तदनुपपन्नम् । शेषषष्ठ्या एव समासस्य सिद्धत्वात् ॥ - **पदमञ्जरी**, उपर्युक्त संस्करण, भाग-२, पृ. ११४

९. तुलना करो - "अपर आह -" क्तेन च पूजायाम्" इत्यादिषु कारकषष्ठ्या एव निषेधः । तदेव तु कर्त्रादिकारकं यदा शेषरूपेण तिवक्ष्यते तदा भवत्यैव समास इति ॥ **पदमञ्जरी**, तत्रैव, पृ० ११४

१०. अयं च निषेधो नित्यः "जनिकर्तुः न"...इत्यादि निर्देशात् । तेन - हितकारकः, गुणविशेषकः इत्यादिप्रयोगोपपत्तिः ॥ **प्रक्रियाकौमुदी**, भा० २, पृ. १३१

११. अपि चायं निषेधोऽनित्य इति । "जनिकर्तुः प्रकृतिः", तत्प्रयोजको हेतुश्च" इत्यादिनिर्देशाः ज्ञापयान्ति । ततश्च "निजत्रिनेत्रावतरत्वबोधिकाम्" इत्याद्युपपन्नम् ॥ - **प्र० कौ० प्रसाद टीका**, सं० त्रिवेदी कमलाशंकर, पूना, सन् - १९२५, पूर्वार्द्धः पृ० ५०७

१२. कथं तर्हि "घटानां निर्मातुस्त्रिभुवनविधातुश्च कलहः" इति । शेषष्ठ्या समास इति कैयटः ॥- **सिद्धान्त कौमुदी**, सू० संख्या ७१० (सं० पंचौली बालकृष्ण, प्रका० चौखम्बा संस्कृत संस्थान, **वाराणसी**, तृतीय संस्करण, सन् १९८७, भाग-२,) पृ० २७

१३. अपां स्रष्टा, ओदनस्य पाचकः इति सम्बन्धषष्ठ्या समासो भवत्येव । स प्रतिषेधो नास्त्येव ॥ - **चान्द्रवृत्तिः**, (भाग-१) सं० क्षितीशचन्द्र चेटर्जी, प्र० डेक्कन कॉलेज, पूना, सन् - १९५३, पृ० १९९.

१३अ- कर्तरीति शक्यमकर्तुम् तृचोऽकस्य च कर्तरि विधानात् । सत्यम् । तद्योगे कर्तरि विहितायास्तस्याः पूर्वेण वृत्त्यभावः सिद्धः सामर्थ्यादिह कर्तरि विहितस्याकस्य ग्रहणम् । तदेतत्कर्तृग्रहणं ज्ञापकं पूर्वप्रतिषेधो नित्यः आमनित्यस्तेन 'तीर्थकर्तारमर्हन्तम्' इत्येवमादि सिद्धम् ॥ - द्रष्टव्य, **जैनेन्द्रमहावृत्तिः** (**सं.** त्रिपाठी शर्भुनाथ **प्रका.** भारतीय ज्ञानपीठ, काशी, सन् १९५६, पृ० ६.

१४. कर्तरीति शक्यमकर्तुम् ।... तदेतत्कर्तृगृहणं ज्ञापकं पूर्वप्रतिषेधो नित्यः अयमनित्यस्तेन "तीर्थकर्तारमर्हन्तम्" इत्येवमादिसिद्धम् ॥ तृनन्तेन वा "साधनं कृता" (जै. सू. १-३-२९) इति सः ॥ **--जैनेन्द्रवृत्तिः**, ५६० (सं. त्रिपाठी शम्भुनाथ, काशी. सन्-१९५६)

१५. "याजकादिभिः" । (है. सू. ३-१-७८)... आकृतिगणोऽयम् तेन... तथा अन्यत्कारकम्, विश्वगोप्ता, तीर्थकर्ता, तत्प्रयोजको हेतुश्च, जनिकर्तुः... इत्यादि सिद्धं भवति ॥ **है. बृ. वृत्ति.** - सिद्धहैमशब्दानुशासनम् (स्वोपज्ञबृहद्वृत्ति-संवलितम्) सं. मुनिवर्य वज्रसेन विजयजी; भेदुलाल कनैयालाल रिलीजीयस ट्रस्ट, मुंबई, संवत्-२०४२; भा. - १, पृ. ४७३

१६. भट्टोजि ने यहां तृजन्त का उल्लेख नहीं किया । उस के लिए वे स्वयं कहते है कि — "नेह तृजनुवर्तते, तद्योगे कर्तुरभिहिततत्वेन कर्तृषष्ठ्या अभावात् ।" अर्थात् यहां तृज् की अनुवृत्ति (मानने की आवश्यकता) नहीं है ।क्योंकि तृजन्त शब्द के साथ कर्तरि-षष्ठीवाला पद कभी आ ही नहीं सकता । यदि एक तरफ कर्ता में तृच् हुआ होगा, तो दूसरी तरफ कर्ता - उक्त बन कर हंमेशा प्रथमा-विभक्ति में ही रहेगा ।

१७. **शब्दकौस्तुभः** - २.२.१७. (सं. गोपालशास्त्री,वाराणसी, संवत्-१९८५)

१८. जयादित्येनास्मिन् सूत्रे "कर्तृग्रहणं षष्ठीविशेषणम्" इत्युक्तम् । कर्तरि या षष्ठी, सा न समस्यत इत्यर्थः कृतः । एतद् महाभाष्यान्महद्विरुद्धमस्ति । कथम् ! महाभाष्यकारेणास्य सूत्रस्य "पुरां भेत्ता" "अपां स्रष्टा," "यवानां लावकः" इति त्रीण्युदाहरणानि दत्तानि । अत्र सर्वत्र कर्मणि षष्ठी । जयादित्येन तृजन्तस्योदाहरणमपि नोक्तम् ॥... **अष्टाध्यायी-भाष्यम्** कर्ता-दयानन्द सरस्वती, अजमेर, वि. सं. १९८४, भा. १; पृ. २४४

१९. भाष्यप्रदीप में कैयट ने ऐसा ही सूत्रपाठ दिया है । द्रष्टव्यः-"...क्वचित्तु" तृजकाभ्यां कर्तरि चे"ति प्रतिषेधेनेत्यभि-प्रायेणाकर्तरीत्युक्तम् ॥"**--भाष्यप्रदीपः**, पृ. ४३४ (प्र. मोतीलाल बनारसीदास, संस्करण, दिल्ली, सन् भाग-२)

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

जैन एवं गाँधी आचार दर्शन का तुलनात्मक अध्ययन

त्रिभुवन नाथ त्रिपाठी

'गाँधी' नाम सुनते ही मन-मस्तिष्क में एक कृशकाय, कंकाल परिलक्षित शरीर के, दण्ड धारण किये व्यक्ति का चित्र उभरता है, जिनको आज का समाज राष्ट्रपिता महात्मा गाँधी के नाम से जानता है। इसी कृशकाय शरीर में दधीचि की हड्डियों का अदम्य साहस भरा था जिसके बल पर महात्मा ने 'सत्य एवं अहिंसा' के मार्ग पर चलते हुए युयुत्क्षु, भायावर, दुर्दम्य आंगल शासकों को स्वयं के समक्ष घुटने टेकने पर विविश कर दिया और पराधीन भारतवासियों को स्वाधीनता का मीठा फल चखाया।

'सत्य एवं अहिंसा' का प्रयोग महात्मा गाँधी ने अध्यात्म या चिन्तन के रूप में ही नहीं किया, अपितु इनका समुचित व्यावहारिक प्रयोग नित्य 'आचार' का विषय है।[१] यह निवृत्ति का दर्शन है, जिसको तपपूर्वक आचार के द्वारा सिद्ध किया जाता है। गाँधी दर्शन का मुख्य केन्द्र बिन्दु 'सत्य एवं अहिंसा' ही है जिसमें महात्मा गाँधी ने 'सत्य' को ईश्वर तुल्य बताकर[२] आध्यात्मिक स्तर प्रदान कर दिया तथा अहिंसा को सत्यप्राप्ति का मार्ग बतलाया। इस रूप में सत्य 'साध्य' है तथा अहिंसा 'साधन'।[३]

भारतीय धर्म एवं दर्शन वाङ्मय में जैन धर्म एवं दर्शन 'निवृत्तिमार्गी' दर्शन के रूप में विख्यात है। निवृत्ति का अर्थ है भोग एवं तृष्णा से निवृत्ति।[४] जैनियों के अनुसार जब मनुष्य सुख भोग से विरक्त होकर निवृत्तिमार्ग पर अग्रसर होता है तो साधक को परम शान्ति का मार्ग प्रशस्त होता है। जैनियों का प्रमुख लक्ष्य 'कैवल्य' है जिसमें समस्त शुभाशुभ कर्मों का नाश हो जाता है। परन्तु कैवल्य-प्राप्ति के लिए साधक को कठिन निवृत्ति-मार्ग का अनुसरण आवश्यक है। यह निवृत्ति-मार्ग-अनुसरण ही जैन 'आचार-मीमांसा' के रूप में जाना जाता है। कैवल्य आत्मोत्थान है, आत्मोत्थान के लिए आत्मबल अतिप्रबल होना आवश्यक है, अत: चित्तशुद्धि के लिए कठिन जैन-आचार का विधान किया गया। यही प्रयोग महात्मा गाँधी ने अपने सिद्धान्तों के लिए किया। उनके अनुसार संसार बन्धन का कारण है और मनुष्योत्थान ही जीवन का परम लक्ष्य है, किन्तु विशुद्ध-चित्त के बिना मनुष्य का कल्याण नहीं हो सकता, भोग-विलास, काम-क्रोध मुक्ति के बाधक तत्त्व हैं और इनसे मुक्ति तभी सम्भव है जब चित्त कठिन अनुशासन में सिद्ध हो। अत: आत्मबल को प्रबल करने के लिए एवं मनुष्यता के कल्याण के लिए महात्मा ने सत्य, अहिंसा, अपरिग्रह, ब्रह्मचर्य, अस्तेय, अभय इत्यादि व्रतों का परिपालन करने की शिक्षा दी जो जैन-आचार के समान है। इस प्रकार गाँधी दर्शन के आचार एवं जैन-आचार में अत्यधिक समानता के दर्शन होते हैं, इसी क्रम में दोनों का तुलनात्मक अध्ययन प्रायोजित है।

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

यद्यपि 'अहिंसा' सभी धर्मों (हिन्दू, बौद्ध, ईसाई इत्यादि) में वर्णित है, जिनका महात्मा पर समान प्रभाव पड़ा, परन्तु अहिंसा का विचार महात्मा को मुख्य रूप से जैन धर्म एवं दर्शन से प्राप्त होता है। बाल्यकाल में उन्होंने भगवान महावीर की कथाओं में सुना था, "यदि प्राणीमात्र के प्रति भी हिंसा की जाए तो उसका बुरा प्रभाव सम्पूर्ण सृष्टि पर पड़ता है।" जैसे कि किसी जीव का प्राण लेने पर सृष्टि का मूल तत्त्व 'अग्नि' बाधित होता है।[५] अर्थात् **हिंसा समस्त सृष्टि के विरूद्ध कार्य करती है**। यह विचार महात्मा में अन्त तक रहा। तथापि अहिंसा गाँधी के विचारों में विकसित होकर जैनियों से थोड़ी भिन्नता भी प्राप्त करती है।[६]

गाँधी दर्शन में अहिंसा ही वह ब्रह्मास्त्र था जिससे स्वयं महात्मा ने स्वार्थसिद्धि की, उसी प्रकार जैन धर्म दर्शन में अहिंसा वह धुरि है जिस पर सभी जैनाचार सिद्धान्त प्रतिस्थापित हैं। अतः दोनों ही दर्शनों में 'अहिंसा का सिद्धान्त' समान रूप से व्याप्त है। यद्यपि उन दोनों ही दर्शनों में अहिंसा का सिद्धान्त समान रूप से व्यापक है तथापि उनमें अधिकाधिक समानता के साथ-साथ तनिक विषमता का भी बोध होता है। अहिंसा को आधार मानकर ही जैनियों ने सत्य ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, अस्तेय[७] तथा महात्मा ने इन व्रतों के अतिरिक्त सत्याग्रह, असहयोग, क्रान्ति, सविनय अवज्ञा, स्वराज, सर्वोदय, समानता, न्यास या (ट्रस्टीशिप), कर्म, प्रेम, ईश्वरास्था, विकेन्द्रीकरण इत्यादि सिद्धान्तों की व्याख्या की है।

अहिंसा के रूप में यद्यपि गाँधीजी ने किसी नवीन सिद्धान्त की स्थापना नहीं की परन्तु उसका राजनीतिक शस्त्र के रूप में प्रयोग अद्वितीय ही नहीं, अपूर्व था।[८] महात्मा गाँधी के अनुसार 'हिंसा एक नकारात्मक बल है जिससे केवल हिंसा ही पैदा हो सकती है' जैसे हिंसा करने वाले के प्रतिपक्षी के मन में हिंसा करने वाले के प्रति बलपूर्वक दमन की इच्छा जागृत होती है जो कि एक 'नकारात्मक बल' है। परन्तु अहिंसा के द्वारा प्रतिपक्षी का हृदयपरिवर्तन कर विजय प्राप्त की जा सकती है। अतः अहिंसा एक 'सकारात्मक शक्ति' है।[९] जैनियों के अनुसार मन, वचन, कर्म तीनों के द्वारा अहिंसा का पालन कठोरता से करना चाहिए। किसी को गाली देना, हिंसा देख आँखे मूंद लेना भी हिंसा है।[१०] इस प्रकार किसी भी परिस्थिति में साधकों को अहिंसा का त्याग नहीं करना चाहिए। गाँधीजी यहाँ जैनियों से थोड़ा मतवैभिन्य प्रस्तुत करते हैं, उनके अनुसार श्वास लेने, खाने, पीने में मुँह खोलने में व्यावहारिक बाधा आती है। तो ऐसी हिंसा तो दैनिक दिनचर्या में स्वाभाविक है तथा क्षम्य है।[११] गाँधीजी के अनुसार यदि कोई व्यक्ति बन्दूक लेकर निरपराध लोगों की हत्या कर रहा है तो उसकी हत्या अनुशंसित हो सकती है।[१२] महात्मा गाँधी 'दया-मृत्यु' (mercy-killing) की भी वकालत करते हैं अर्थात् कोई रोगी यदि रोग से पीड़ित है तथा कष्ट असह्य है तो रोगी की इच्छा से उसकी मृत्यु प्रदान की जा सकती है।[१३] जैनि इसे 'समाधि-मरण' के रूप में स्वीकार करते हैं। इस प्रकार देखा जा सकता है कि जैन अहिंसा का सिद्धान्त, गाँधीवाद में अपनी चरमगति पाता है।

सत्य जैनियों का दूसरा महाव्रत है, असद्भिधानमनृतम्[१४] अर्थात् असत्-चिन्तन, असत्-भाषण, असत्-आचरण यह सभी असत् श्रेणी में आते हैं। जैनि सत्य को अत्यधिक व्यापक अर्थ में लेते हैं। जो, वस्तुतः सत्य होते हुए भी किसी को कष्ट पहुँचाए, वह भाषण असत्य है, इसे जैनि 'गर्हित-असत्य'

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

कहते हैं। परन्तु महात्मा गाँधी के अनुसार 'सत्य' तो सत्य है, यदि सच बात से किसी का जी दुःखे तो वह हिंसा न होगी।[१५] इस प्रकार हम देखते हैं कि महात्मा गाँधी सत्य के प्रति कितने दृढ़ हैं। यद्यपि सत्य का सिद्धान्त दोनों मतों में समान है किन्तु महात्मा गाँधी सत्य पर अधिक दृढ़ हैं, अहिंसा पर कम और जैनि अहिंसा पर सत्य की अपेक्षा अधिक दृढ़ हैं। इसी रूप में महात्मा सत्य को ईश्वरतुल्य सिद्ध कर देते हैं, उनके अनुसार सत्य ही समस्त जगत का 'साध्य' है, सत्य ही परमपुरुषार्थ है, सत्य ही ईश्वर है।[१६] महात्मा गाँधी के अनुसार 'सत्य का आग्रह' ही **सत्याग्रह है**।[१७] यह अहिंसात्मक मार्ग है, प्रेम का मार्ग है तथा ईश्वरीय मार्ग है। सत्याग्रह विपक्षी के समक्ष ऐसी स्थिति पैदा कर देता है कि उसका सम्पूर्ण क्रोध शान्त हो जाए, अतः यह हृदय-परिवर्तन का मार्ग है। सत्याग्रह के द्वारा किसी आतातायी का भी हृदय-परिवर्तन करके उसको सुधारा जा सकता है।[१८] गाँधीजी की प्रसिद्ध उक्ति है "पाप से घृणा करो, पापी से नहीं"। जैनियों की भी आचार-मीमांसा में 'अर्थदण्डविरमण' तथा रौद्रध्यान एवं 'हिंसाप्रदान' का सिद्धान्त यहाँ लागू होता है, जिसके अनुसार किसी भी कारण से किसी के भी हृदय में हिंसा जगाना पाप है।[१९] अहिंसा को ही केन्द्रीयभूत तत्त्व मानकर गाँधीवाद **असहयोग, सविनय अवज्ञा, अनशन** इत्यादि को पालित करने का उपदेश देता है जिसके अनुसार स्वयं को कष्ट देकर सामने वाले का हृदय-परिवर्तन, मत-परिवर्तन किया जा सकता है।

ब्रह्मचर्य को परिभाषित करते हुए महात्मा गाँधी कहते हैं—अपनी समस्त इन्द्रियों पर सम्पूर्ण नियन्त्रण ब्रह्मचर्य है। सुस्वादु भोजन, वासनात्मक विचार, उत्तेजक दृश्यों से सदैव दूर रहना ही ब्रह्मचर्य-व्रत है। यहाँ तक कि पति-पत्नी को भी व्रत धारण करके एक दूसरे के समक्ष 'भ्राता-भागिनी' के रूप में उपस्थित होना चाहिए।[२०] ब्रह्मचर्य-व्रत धारण करने से आत्मा का परमात्मा से मिलन सरल होता है[२१] तथा व्यक्ति का आत्मबल अधिक प्रबल होता है। जैनि 'मैथुनमब्रह्म'[२२] कहते हैं अर्थात् संसार में किसी भी जोड़े का काम-राग से आवेशित होकर मानसिक, कायिक या वाचिक कोई भी प्रवृत्ति अब्रह्मचर्य है।[२३] जैनि केवल यौनक्रिया का निषेध ब्रह्मचर्य के लिए करते हैं। किन्तु गाँधी ब्रह्मचर्य की विशेष परिभाषा देते हुए समस्त इन्द्रियों पर नियन्त्रण बताते हैं।

अस्तेय का वर्णन महात्मा गाँधी के दर्शन में एवम् जैनाचार में समान रूप में प्राप्त होता है, जैनि कहते हैं 'अदत्तादानं स्तेयं'[२४] अर्थात् बिना दिये किसी अन्य की वस्तु का ग्रहण अस्तेय है। महात्मा गाँधी के अनुसार चौर्य-प्रकृति हिंसा है, क्योंकि किसी व्यक्ति की सम्पत्ति उसका बाह्य जीवन होता है और उस सम्पत्ति का हरण अमुक व्यक्ति के जीवन का हरण है। अतः अस्तेय के लिए मन में आवश्यकता से अधिक वस्तुओं के प्रति लालच की वृत्ति नहीं होनी चाहिए।[२५]

अपरिग्रह को जैनि 'मूर्छा परिग्रहः'[२६] अर्थात् किसी वस्तु के मोह में विवेकशून्य हो जाना कहते हैं। परिग्रह पाप का संग्रह है, जितना अधिक परिग्रह बढ़ता ज़ाता है उतना ही अधिक पाप बढ़ता जाता है। परिग्रह का दूसरा नाम 'ग्रन्थि' भी है। भगवान् महावीर ने ग्रन्थि-भेदन पर बहुत अधिक बल दिया इस लिए उनका नाम 'निर्ग्रन्थ' पड़ गया तथा उनका सम्प्रदाय 'निर्ग्रन्थ-सम्प्रदाय' के रूप में विख्यात हुआ। परिग्रह से मनुष्य बँध जाता है, स्वाधीन नहीं रह पाता, अतः अपरिग्रह मनुष्य के स्वातन्त्र्य, स्वाधीनता

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

का मार्ग है ।[२७] महात्मा गाँधी के अनुसार अपरिग्रह, उपार्जन करने की प्रवृत्ति पर रोक है । महात्मा के अनुसार जिसके पास जो कुछ है, उसी में संतुष्ट रहने का अनुशासन ही सद्‌गुण 'अपरिग्रह' है । यथासम्भव कम से कम में अत्यधिक संतुष्ट रहने का प्रयत्न ही अपरिग्रह का मूल है । अपरिग्रह से ही महात्मा अपने **न्यास** के सिद्धान्त तक पहुँचते हैं, जिसके अनुसार, पूँजीपतियों के हृदय को परिवर्तित करके उनके मन में यह विश्वास पैदा करना कि उनके पास धन के अपव्यूह का कोई वैयक्तिक उपादान नहीं है, उस एकत्रित धन को जन-कल्याणार्थ खर्च चाहिए ।[२८] पूँजीपति वास्तविकता में न्यास-धारी है । जिसने श्रमिकों द्वारा किये गये कठिन परिश्रम से धन एकत्रित किया है । यही गाँधीजी के अपरिग्रह का चरम है ।

अभय — महात्मा गाँधी के अनुसार जो व्यक्ति अहिंसा का पालन करता है तथा सत्य का साथ नहीं छोड़ता, ईश्वर सदैव उसके निकट रहता है जिससे उस व्यक्ति को मृत्यु, भूख, प्यास, शारीरिक आघात, आक्रोशात्मक व्यवहार इत्यादि किसी का भय नहीं है । उदाहरण स्वरूप चम्पारन में नील की खेती का विरोध करने पर अंग्रेज सरकार ने गाँधीजी के विरूद्ध मुकदमा चलाया किन्तु गाँधीजी ने सत्य का साथ न छोड़ा और अंग्रेज सरकार को मुकदमा वापस लेना पड़ा ।[२९] इस प्रकार 'सत्य' अभय का पूरक है, की शिक्षा गाँधीजी ने दी । जैनि केवल 'कैवल्य' का प्रतिपादन करते हैं, जो कर्म बन्धन नष्ट होने पर स्वतः प्राप्तव्य है, अतः मृत्यु से भय कैसा ?

क्रान्ति — महात्मा गाँधी अहिंसात्मक-क्रान्ति के पोषक हैं, क्रान्ति का मूल-तत्त्व है द्रुत-परिवर्तन । क्रान्ति किसी व्यवस्था के विरुद्ध उस व्यवस्था के द्रुत-परिवर्तन की द्योतक है, किन्तु गाँधीजी मार्क्स द्वारा प्रायोजित हिंसात्मक क्रान्ति के विरोधी हैं, उनके अनुसार केवल अहिंसा के जरिए स्वयं कष्ट सहकर शत्रु को भी परिवर्तित किया जा सकता है इस रूप में अहिंसात्मक - से सम्पूर्ण व्यवस्था का परिवर्तन हो जाता है । जैनि भी प्रेम के द्वारा परिवर्तन की बात स्वीकार करते हैं यद्यपि जैनि 'क्रान्ति' शब्द का नाम नहीं लेते परन्तु हृदय-परिवर्तन के जरिए सम्पूर्ण समाज का परिवर्तन, सम्पूर्ण समाज का उत्थान ही उनका परम लक्ष्य है ।

ईश्वरास्था - महत्मा गाँधी के अनुसार वह विश्वास है जो ईश्वर के स्वरूप के साथ-साथ समस्त सृष्टि को भी नैतिक सिद्ध करता है । अतः ईश्वरास्था प्रेम की पूर्वमान्यता है, यह मात्र धार्मिक विश्वास नहीं, नैतिकता तथा सद्‌गुणी-जीवन का विश्वासात्मक आधार है ।[३०] जैनियों के त्रिरत्न वर्णन मे ऐसी ही अटूट आस्था के दर्शन होते हैं । त्रिरत्नों-सम्यक्-दर्शन, सम्यक्-ज्ञान, सम्यक्-चारित्र में से सम्यक् दर्शन जैन तीर्थंकरों तथा शास्त्रों में प्रतिपादित सिद्धान्तों के प्रति अगाध-श्रद्धा का सिद्धान्त है जिसके बिना सम्यक् चारित्र जो सिद्धान्तों को व्यवहार में लाने का निर्देश देता है, हो पाना सम्भव नहीं है । अतः दोनों ही मतों में श्रद्धा, विश्वास एवं आस्था को व्यावहारिक प्रबलता का कारण स्वीकार किया गया है ।

स्वाधीनता का अर्थ महात्मा गाँधी के अनुसार सम्पूर्ण राष्ट्र की स्वतन्त्रता के साथ-साथ मनुष्य मात्र की स्वतन्त्रता है । मनुष्य संसार में अपने विचारों एवं कार्यों को प्रतिपादित करने के लिए स्वतन्त्र है किन्तु किसी अन्य प्राणी को कष्ट प्रदान किये बिना । जैन परम्परा भी नियतिवाद को स्वीकार न करके इच्छा स्वातन्त्र्य को महत्त्व देती है ।[३१] इच्छा-स्वातन्त्र्य के कारण ही मनुष्य अपने कर्मों का प्रतिपादन

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

करता है, जिससे उसके भूत, भविष्य एवं वर्तमान जीवन का निर्धारण होता है और यही उसके 'कैवल्य' का मार्ग है।

प्रत्येक आत्मा चाहे वह पृथ्वी सम्बन्धी हो, जलगत हो, या उसका आश्रय कीट अथवा पतंग हो या उसका निवास स्थान मानव हो, तात्त्विक-दृष्टि से उसमें कोई भेद नहीं है। सभी जीव समान हैं, समस्त जीवों में समान आत्मा का निवास है। जैनियों का सिद्धान्त है **'जे अप्पा से परमप्पा'** अर्थात् 'जो आत्मा है वही परमात्मा है'।[३२] महात्मा गाँधी के अनुसार समाज में प्रत्येक व्यक्ति समान है तथा समान रूप से समाज का सदस्य है। उसके प्रत्येक क्रियाकलाप का सम्पूर्ण समाज पर असर व्याप्त होता है। यदि प्रत्येक व्यक्ति अपने कर्तव्य को समझ जाए और उसका पूर्णरूपेण पूरी निष्ठा के साथ पालन करे तो सम्पूर्ण समाज में आनन्द एवं शान्ति का वास होगा। यही सभी का उदय होगा, यही वास्तविक सर्वोदय है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची :

१. सक्सेना, लक्ष्मी (संपा.), समकालीन भारतीय दर्शन, पृ० ८६।
२. Gandhi, M. K., My Experiments with truth, p. 415
३. लाल, बसन्त कुमार, समकालीन भारतीय दर्शन, पृ० १५७-५८।
४. मिश्र, जयशंकर, प्राचीन भारत का सामाजिक इतिहास, पृ. ७७८
५. Woodcock, George Gandhi, p. 18
६. वर्मा, वेद प्रकाश, नीतिशास्त्र के मूल सिद्धान्त, पृ. ३६६
७. हिंसाऽनृतस्तेयाऽब्रह्मपरिग्रहेभ्यो विरतिर्व्रतम्, तत्त्वार्थ सूत्र, ७०१, पेज १६६।
८. शेखावत, महेन्द्र सिंह, आधुनिक चिन्तन में वेदान्त, पृ. १५४।
९. Woodcock, George, Gandhi, p. 39
१०. प्रमत्तयोगात् प्राण व्ययरोपणं हिंसा, तत्त्वार्थ सूत्र, १७२, ७६
११. लाल, बी. के, समकालीन भारतीय दर्शन, पृ० १३७, और वर्मा, वेद प्रकाश, नीतिशास्त्र के मूल सिद्धान्त।
१२. Young India, 4-11-26
१३. Rai, Chhaya & Singh, Dashratha, Relevance of Gandhian Thought, p. 241.
१४. तत्त्वार्थ सूत्र, पृ० १७६।
१५. गाँधी, मो० क०, सत्य और अहिंसा, पृ० ५५।
१६. Young India, 13-12-1931
१७. सिंह, बी. एन. नीतिशास्त्र, पृ० ४१९।
१८. लाल, बी. के. समकालीन भारतीय दर्शन पृ० १४३-४५
१९. महेता, डा. मोहन लाल, जैन धर्म दर्शन, पृ० ५५०-५१।
२०. Gandhi, M. K. My Experiments with Truth p. 173.

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

२१. झा, हरिमोहन, दार्शनिक विवेचनाएँ, पेज १२६ ।

२२. तत्त्वार्थ सूत्र पृ० १७७, ७.१०

२३. महेता, डा. मोहन लाल, जैन धर्म दर्शन, पृ० ५४४ ।

२४. तत्त्वार्थ सूत्र ७.११, पृ० १७७ ।

२५. लाल, बी. के. समकालीन भारतीय दर्शन पृ० १७१-७२ ।

२६. तत्त्वार्थ सूत्र ७.१२ पृ० १७८ ।

२७. महेता, डा. मोहन लाल, जैन धर्म दर्शन, पृ० १०९-१० ।

२८. लाल, बी. के. समकालीन भारतीय दर्शन पृ० १८०-८१

२९. देवराज एन. के. विश्व के सन्त महापुरुष पृ० २१६ ।

३०. लाल, बी. के. समकालीन भारतीय दर्शन पृ० १७३ ।

३१. महेता, डा. मोहन लाल, जैन धर्म दर्शन, पृ० १११ ।

३२. महेता, डा. मोहन लाल, जैन धर्म दर्शन, पृ० १०८ ।

●●●

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

જૈન પરંપરામાં શીલકથાઓ

(ખાસ કરીને 'શીલોપદેશમાલા'ને ધ્યાનમાં રાખીને)

નીલાંજના શાહ

चत्तारि परमंगाणि, दुल्लहाणीह जंतुणो ।
माणुसत्तं सुई सद्धा, संजमम्मि अ वीरिअं ॥ (ઉત્તરાધ્યયનસૂત્ર, ૩.૧)

ભૂમિકા :

'ઉત્તરાધ્યયનસૂત્ર'માં દર્શાવ્યું છે કે 'જંતુઓ માટે ચાર બાબત દુર્લભ છે : મનુષ્યત્વ, ધર્મનું શ્રવણ, શ્રદ્ધા અને સંયમ વિશે સામર્થ્ય'. જૈન પરંપરામાં મળતી શીલકથાઓ, કે જેમાં સંયમના-શીલના માહાત્મ્યનું નિરૂપણ છે તે આ લેખનો વિષય છે.

આ શીલકથાઓના પ્રતિનિધિરૂપ 'શીલોપદેશમાલા'નો[1] પરિચય આપતાં પહેલાં, એની પૂર્વે લખાયેલા એ પ્રકારના સાહિત્યનો અછડતો નિર્દેશ કરવો આવશ્યક છે.

સમગ્ર જૈન વાઙ્મયને આગમિક અને આગમેતર એમ બે વિભાગમાં વહેંચી શકાય. આગમિક સાહિત્ય એટલે આગમો અને એમની સાથે સંકળાયેલું વ્યાખ્યાત્મક સાહિત્ય. આગમોના આધાર પર જે આગમિક પ્રકરણો રચાયાં, તેમનો સમાવેશ આગમેતર સાહિત્યમાં કરવામાં આવે છે. આગમગ્રંથોનું પઠન-પાઠન સામાન્ય લોકો માટે અઘરું હતું. વળી આગમોમાં મહત્ત્વના બધા વિષયોનું સુસંકલિત અને સુવ્યવસ્થિત નિરૂપણ મળતું નથી. તેથી જૈન આચાર-વિચાર અને સંસ્કૃતિનો સામાન્ય બોધ સહેલાઈથી થઈ શકે એવી દૃષ્ટિથી આગમોના પ્રવેશદ્વાર જેવાં આગમિક પ્રકરણો પ્રાકૃત પદ્યમાં રચાયાં. તેમાં, દ્રવ્યાનુયોગ વગેરે સંબંધી વિચારોનું નિરૂપણ કરનારાં પ્રકરણો, સાત્ત્વિક પ્રકરણો તરીકે ઓળખાય છે, જ્યારે આચાર સંબંધી વિચારોનું નિરૂપણ કરનારાં પ્રકરણો, ચરણકરણાનુયોગને લગતાં પ્રકરણો તરીકે ઓળખાય છે.[2]

આ બીજા પ્રકારનાં આગમિક પ્રકરણો પહેલાં માત્ર પ્રાકૃત ગાથાઓ રૂપે રચાયાં, અને પછી ટીકાકારોએ પ્રાકૃતમાં અને સંસ્કૃતમાં, ગાથાઓમાં સૂચવેલાં દૃષ્ટાંતોને સમજાવતી કથાઓ આપતી વિસ્તૃત ટીકાઓ લખીને તેમને સમૃદ્ધ કર્યાં.

'શીલોપદેશમાલા' ('શી. મા.') એ શીલ અંગેના વિચારોનું પ્રાકૃત ગાથાઓમાં નિરૂપણ

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

કરતો આગમિક પ્રકરણગ્રંથ છે. આચાર અંગેના આવા પ્રકરણગ્રંથો લખાવાની શરૂઆત, ઈ. સ.ની પાંચમી સદીમાં થયેલા ધર્મદાસગણિની પ્રાકૃત કૃતિ 'ઉપદેશમાલા'થી થઈ છે. તેમણે ૫૪૨ આર્યા છંદમાં રચેલી આ કૃતિમાં, ગુરુનું મહત્ત્વ, આચાર્યના ગુણ, ક્ષમા, શીલનું, સમિતિનું તેમજ ગુપ્તિનું પાલન વગેરે મહત્ત્વના વિષયોનું દૃષ્ટાંત સાથે નિરૂપણ કરીને, જીવનશોધન માટે અને આધ્યાત્મિક ઉન્નતિ માટે મૂલ્યવાન સામગ્રી આપી છે. ત્યારબાદ ઈ.સ.ની આઠમી સદીમાં થયેલા હરિભદ્રસૂરિએ 'ઉપદેશપદ' નામનો ૧૦૩૯ ગાથાઓ ધરાવતો ગ્રંથ પ્રાકૃતમાં રચ્યો. આ કૃતિમાં માનવભવની દુર્લભતાસૂચક દૃષ્ટાંત, ચાર પ્રકારની બુદ્ધિ વગેરે વિષયો પર વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. તેના પર મુનિચંદ્રસૂરિએ બારમા સૈકામાં 'સુખસંબોધિની' નામની વ્યાખ્યા પ્રાકૃત અને સંસ્કૃતમાં લખી છે, જ્યારે વર્ધમાનસૂરિએ પણ ઈ.સ.ના તેરમા સૈકામાં આ ગ્રંથ ઉપર વ્યાખ્યા લખી છે.

'શીલોપદેશમાલા' અને 'શીલતરંગિણી' વિશે

અત્યાર સુધી જૈન ધર્મના પાયાના ચાર સિદ્ધાંત દાન, તપ, શીલ અને ભાવ—એ ચારેને એક સાથે આવરી લેતાં પ્રકરણો રચાતાં હતાં, જ્યારે જયસિંહસૂરિના શિષ્ય જયકીર્તિએ 'શી. મા.' રચીને માત્ર શીલ પર જુદું પ્રકરણ રચવાની પરંપરા શરૂ કરી. તેમણે ગુરુએ રચેલી 'ધર્મોપદેશમાલા'ના નમૂના ઉપર ૧૧૪ ગાથાઓમાં આ પ્રાકૃત ગ્રંથ આશરે ઈ.સ.ની દસમી સદીમાં રચ્યો, તેમાં શીલ એટલે કે બ્રહ્મચર્યના પાલન માટે દૃષ્ટાંતપૂર્વક ઉપદેશ આપવામાં આવ્યો છે. શીલની આરાધના કરનાર અને વિરાધના કરનાર સ્ત્રીપુરુષોનાં તેમાં દૃષ્ટાંત આપવામાં આવ્યાં છે. બ્રહ્મચારી નેમિકુમાર નામના આ બાવીસમા તીર્થંકરને પગે લાગીને વિવેકરૂપીકરિશાલા જેવી 'શીલોપદેશમાલા'નો હું આરંભ કરું છું, તેવો તેની પ્રથમ ગાથાનો ભાવાર્થ છે. આ કૃતિમાં મળતી સતી-નારીઓની કથાઓ ખાસ મહત્ત્વની છે.

આ 'શી. મા.' ઉપર 'શીલોપદેશમાલાવૃત્તિ' નામની સંસ્કૃત વૃત્તિ ઈ. સ. ૧૩૯૪માં સોમતિલકસૂરિએ રુદ્રપલ્લી(રૂપાલ ?)માં લખી. આ વૃત્તિનું નામ 'શીલતરંગિણી' છે. જેમાં મૂળ ગાથાઓમાં નિર્દિષ્ટ દૃષ્ટાંતોને વિસ્તારથી સમજાવતી ૪૩ કથાઓ મળે છે. શીલતરંગિણી(શી. ત.)ના કર્તાએ આ વૃત્તિ ગુજરાતમાં લખી છે એનો પુરાવો એમની સંસ્કૃત ભાષા પરથી પણ મળી રહે છે. એમની સંસ્કૃત ભાષામાં ગુજરાતી ભાષામાં વપરાતા હોય એ રીતના ઘણા શબ્દો મળે છે. આ વૃત્તિ સરળ સંસ્કૃતમાં અને સાવ સાદી શૈલીમાં લખાયેલી છે, છતાં સહેજે શુષ્ક નથી, કારણ કે એમાં અલંકારો અને સુભાષિતોનો વચ્ચે વચ્ચે સમુચિત ઉપયોગ થયો છે. 'શી. ત.' વૃત્તિ 'શી. મા.'ના પૂરક ગ્રંથ સમી છે, તેથી આ લેખમાં જ્યારે 'શી. ત.'નો જુદો નિર્દેશ ન કર્યો હોય ત્યારે 'શી. મા.'માં તેનો સમાવેશ થયેલો ગણવાનો છે.

જયકીર્તિએ રચેલી આ 'શી. મા.'ને શીલકથાઓની પ્રતિનિધિરૂપ ગણવાનું કારણ એ છે, માત્ર શીલ પર જુદું પ્રકરણ રચવાની શરૂઆત તેનાથી થઈ છે, તે ઉપરાંત જૈન પરંપરામાં પછીથી જે જે કથાઓ રચાઈ છે, તે એના નમૂના પરથી જ લખાઈ છે. 'શી. મા.'ની રચના થયા પછી તેની લોકપ્રિયતા એટલી બધી થઈ હતી કે તેના પર સોમતિલકસૂરિ ઉપરાંત બીજા બે-ત્રણ જણાએ

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

ટીકા લખી છે, અને જૂની ગુજરાતીમાં પણ તેના પર સાતથી વધારે બાલાવબોધ રચાયા છે. તે બધામાં વિક્રમના સોળમા સૈકામાં રચાયેલો મેરુસુંદરગણિનો 'બાલાવબોધ' વધારે પ્રસિદ્ધ છે. અત્રે એક બાબત એ પણ નોંધવા જેવી છે કે શીલકથાઓ દરેક ધર્મના સાહિત્યમાં મળે છે, પણ જૈન ધાર્મિક સાહિત્યમાં શીલકથાઓનું જે મહત્ત્વ છે, તેવું અન્યત્ર નથી. વળી ઈ. સ.ની દસમી સદીથી શરૂ થયેલી શીલકથાઓ લખવાની પરંપરા ઠેઠ અઢારમી સદી સુધી આ ધર્મમાં ચાલુ રહી છે, તેવી રીતે બીજા ધર્મમાં આ સાહિત્યપ્રકારની પરંપરા સળંગ મળતી નથી.

શીલનો અર્થ :

વિશ્વનો પ્રત્યેક ધર્મ શીલ ઉપર ભાર મૂકતો આવ્યો છે, પણ જૈન ધર્મમાં તેને પાયાના સિદ્ધાંત તરીકે જે આગવું મહત્ત્વ મળ્યું છે, તેવું બીજા કોઈ ધર્મમાં ભાગ્યે જ મળ્યું છે. 'શી. મા.'માં શીલનો રૂઢ અર્થ બ્રહ્મચર્યનું પાલન લેવામાં આવ્યો છે. શીલની સ્પષ્ટ અને વ્યવસ્થિત વ્યાખ્યા આગમગ્રંથોમાં મળતી નથી, પણ તેના મહત્ત્વ વિશેની અનેક ગાથાઓ દશવૈકાલિકસૂત્ર (દ. વૈ. સૂ.)માં અને ઉત્તરાધ્યયનસૂત્ર (ઉ. સૂ.)માં મળે છે, જેમાંની કેટલીક નીચે પ્રમાણે છે.

मूलमेयमहम्मस्स महादोससमुस्सयं ।
तम्हा मेहुणसंसग्गं निग्गंथा वज्जयंति णं ॥[3] દ. વૈ. સૂ. ૬. ૧૬

(આ અધર્મનું મૂળ છે, મહાદોષનો સમૂહ છે, માટે નિર્ગ્રંથો મૈથુનના સંસર્ગને ખરેખર ત્યજી દે છે.)

देवदाणवगंधव्वा, जक्खरक्खसकिंकरा ।
बंभयारिं नमंसंति, दुक्करं जे करंति तं ॥

एस धम्मे धुवे णिच्चे, सासए जिण देसिह ।
सिद्धा सिज्झंति चाणेणं सिज्झिस्संति तहावरेत्ति बेमि ॥[4] ઉ. સૂ. ૧૬.૧૬-૧૭

(દેવો, દાનવો, ગંધર્વો, યક્ષો, રાક્ષસો અને કિન્નરો, જે બ્રહ્મચારી આ દુષ્કર વ્રત પાળે છે, તેને નમે છે. આ ધ્રુવ, નિત્ય, શાશ્વત અને જિનદેવ વડે આદિષ્ટ ધર્મ છે, કેમકે એનાથી ભવ્યજીવો સિદ્ધ થયા છે, સિદ્ધ થાય છે અને બીજાઓ સિદ્ધ થશે એમ હું તને કહું છું.)

શીલની વ્યવસ્થિત વ્યાખ્યા તો 'ત્રિષષ્ટિશલાકાપુરુષચરિત' મહાકાવ્યમાં મળે છે : शीलं सावद्ययोगानां प्रत्याख्यानं निगद्यते ।[5] આ વ્યાખ્યા ઘણી વિશાળ છે, કારણ કે, એમાં પાંચ અણુવ્રત(અહિંસા, સત્ય, અસ્તેય, બ્રહ્મચર્ય અને અપરિગ્રહ), ત્રણ ગુણો (દિગ્વિરતિ, ભોગોપભોગવિરતિ અને અનર્થદંડવિરતિ) અને ચાર શિક્ષાવ્રત(સામાયિક, દેશાવકાશિક, પૌષધ અને અતિથિસંવિભાગ)નો સમાવેશ થાય છે, પણ વ્યવહારમાં સામાન્ય રીતે પાંચમાના એક એવા બ્રહ્મચર્યનું પાલન તે શીલ એવો અર્થ લેવામાં આવે છે. શીલના બે ભેદ છે : સર્વવિરતિ અને દેશવિરતિ. સાધુઓને માટે સર્વવિરતિવ્રત એટલે કે અખંડ બ્રહ્મચર્ય પાલનનું વ્રત હોય છે અને

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

ગૃહસ્થીઓ માટે દેશવિરતિવ્રત એટલે કે પોતાની પરણેતર કે પતિને સંપૂર્ણપણે વફાદાર રહેવાનું વ્રત હોય છે.

'શી. મા.'માં સ્વાભાવિક રીતે શીલને બાકીનાં ત્રણે દાન, તપ અને ભાવ કરતાં સર્વોપરિ દર્શાવવામાં આવ્યું છે, જે નીચેની ગાથાઓ પરથી જણાય છે.

दाण - तव - भावणाई - धम्माहिंतो सुदुक्करं सीलं ।
इय जाणिय भो अइजत्तं कुणह तत्थेव ॥१०॥

तं दाणं सो अ तवो सो भावो सं वयं खलु पमाणं ।
जत्थ धरिज्जइ सीलं अंतर - रिउ - हिययनवकीलं ॥११॥

(દાન, તપ, ભાવના વગેરે ધર્મોના (પાલન) કરતાં શીલનું પાલન અતિદુષ્કર છે, એ જાણીને હે ભવ્ય જીવો, તેને પાળવા માટે ખૂબ પ્રયત્ન કરો.)

(તે દાન, ને તપ અને તે ભાવના, આ દરેક વ્રત ત્યારે જ પ્રમાણભૂત (ફળીભૂત) થાય છે, જ્યારે આંતરિક શત્રુઓ માટે નવા ખીલાસમાન શીલવ્રતનું આચરણ થાય છે.)

શીલનો ભંગ કરવાથી બાકીનાં ચારે અણુવ્રતોનો કેવી રીતે ભંગ થાય છે તે ૨૩-૨૫ ગાથાઓમાં દર્શાવ્યું છે :

अबंभं पयडं चिय अपरिग्गहियस्स कामिणी नेय ।
इय सील-वज्जियाणं कत्थ वयं पंचवयमूलं ॥२५॥

(સ્ત્રી સેવનારાને બ્રહ્મચર્યનું ખંડન સ્પષ્ટ છે, જ્યારે પરિગ્રહરહિત પુરુષને સ્ત્રી નથી જ. આમ શીલરહિત મનુષ્યો માટે પાંચ વ્રતોના મૂળરૂપ આ વ્રત ક્યાં રહ્યું ?)

'શી. મા.'માં મળતી કથાઓ :

'શી. મા.'ની ગાથાઓમાં સૂચવેલાં દૃષ્ટાંતોને સમજાવતાં 'શી. મા.'ના કર્તાએ કુલ ૪૩ કથાઓ આપી છે. આ ગ્રંથની શરૂઆતમાં શીલના પ્રતાપે મોક્ષસુખ મળે છે તે વાત જણાવી છે. કથાઓના પ્રારંભમાં ગુણસુંદરી સતીની કથા મળે છે અને ત્યારબાદ શીલભ્રષ્ટ થયેલા દ્વૈપાયન અને વિશ્વામિત્ર ઋષિની કથા છે. આ બધાને ઉદ્દેશીને એક ગાથા(૨૫)માં તો સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે ઉત્તમ દાતા કે ઉગ્ર તપ કરનાર તપસ્વી કે નિર્મળ ભાવનાશાળી પુરુષ પણ જો શીલરહિત હોય તો તેને અસામાન્ય મોક્ષસુખ મળતું નથી. તે પછી સ્ત્રીના દાસ થયેલા રિપુમર્દન વગેરે રાજાની તથા હરિ, હર, બ્રહ્મા વગેરે પૌરાણિક દેવોને લગતી કથાઓ છે. તે દેવોને પૂજતા લોકો પર કટાક્ષ કરતી એક ગાથા નીચે પ્રમાણે છે.

पूइज्जन्ति शिवत्थं कोहि वि जइ कामगद्दभा देवा ।
गता सूयर-पमुहा किं न हु पूयंति ते मूढा ॥२१॥

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

(કેટલાક લોકો, કામનાથી ગર્દભ જેવા થયેલા દેવોને મોક્ષ માટે પૂજે છે, તો પછી તે મૂઢ લોકો ખાડામાં રહેલા ભૂંડ વગેરેને કેમ પૂજતા નથી ?)

એ પછી કામવિજેતા નેમિ, મલ્લિનાથ, સ્થૂલભદ્ર, વજ્રસ્વામિ વગેરેને લગતી ગાથાઓને સમજાવતી સવિસ્તર કથાઓ મળે છે. આ પછી સતી નારીઓને લગતી સળંગ ૧૮ કથાઓ મળે છે. તે કથાઓ પર આ લેખમાં વિશેષ ભાર મૂકવામાં આવ્યો છે.

'શી. ત.'માં સવિસ્તર વર્ણવાયેલી સતી સ્ત્રીઓની કથાઓમાં અમુક વલણો સામાન્યપણે ઉપસે છે. જેમ કે આ સ્ત્રીઓને, પોતાનું શીલ જાળવવા કે પોતે શીલવતી છે, તે પુરવાર કરવા અસાધારણ વિપત્તિઓમાંથી પસાર થવું પડે છે. ઘણીવાર તેમના પતિ અને શ્વસુરપક્ષના માણસોને, શાસનદેવતા દ્વારા સર્જાયેલા કોઈ ચમત્કાર વડે કે આકાશવાણી મારફતે તેમના શીલની પ્રતીતિ થતી હોય છે. તેમના સતીત્વનું આવું સદ્ધર પ્રમાણ મળ્યા પછી આ નારીઓ ઘરમાં અને બહાર સતી સ્ત્રી તરીકે સન્માન પામી પૂજાય છે. 'શી. મા.'ના કર્તા એક બાબત એ પણ ઉપસાવવા મથે છે કે શીલવતી સ્ત્રી દેવની જેમ જ નહીં, દેવો વડે પણ પૂજાય છે અને તેને અલૌકિક સિદ્ધિઓ સ્વયં આવીને વરે છે. આ કથાઓમાં જૈન ધર્મનો કર્મ અને પુનર્જન્મનો સિદ્ધાંત અચૂકપણે વણી લેવામાં આવ્યો છે. આ પતિવ્રતા સ્ત્રીઓને આ જન્મમાં તેમના કોઈ પણ અપરાધ વગર જે અપાર દુઃખ સહેવાં પડ્યાં, તેના માટે પૂર્વ જન્મમાં તેમણે કરેલાં નાનાં કે મોટાં દુષ્કર્મ જવાબદાર છે, તેવો લગભગ દરેક કથાનો સૂર નીકળે છે. આમાંની પ્રત્યેક કથાનો અંત પણ એક સરખો જ હોય છે. જેમ કે પતિવ્રતા નારીનાં ઘરનાં માણસો તેના સતીત્વને પિછાણીને, તેને વંદે છે. તે બધાં સાથે તેનું સુખદ મિલન થાય છે, ત્યાર પછી થોડા વખતે તે દીક્ષા લઈ, ચારિત્ર પાળી મોક્ષ પામે છે. આમ આ સ્ત્રીઓને તેમના શીલવ્રતના ફળરૂપે શિવ-સુખ એટલે કે મોક્ષસુખ મળે છે. તે પણ આ કથાઓ દ્વારા દર્શાવ્યું છે.

ઉપર્યુક્ત બાબતોના પુરાવારૂપે પ્રત્યેક કથામાંથી દૃષ્ટાંત આપી શકાય, પણ વિસ્તારભયે એમાંની અમુક કથાઓમાંથી દૃષ્ટાંત આપીને સંતોષ માન્યો છે. સુભદ્રા નામની પતિવ્રતા સ્ત્રીએ એક સાધુની આંખમાંથી જીભ વડે કણું કાઢ્યું, પરિણામે સાસરીયાંઓએ તેને શીલભ્રષ્ટ ઠરાવીને તેના પતિ પાસે તેનો ત્યાગ કરાવ્યો. તેને તેમાંથી બચાવવા શાસનદેવતાએ એવો ચમત્કાર સર્જ્યો કે સવારે નગરદ્વાર ત્યારે જ ખુલ્યાં કે જ્યારે સુભદ્રાએ કાચા સુતર વડે બાંધેલી ચાલણી વડે કૂવામાંથી પાણી કાઢીને દરવાજે છાંટ્યું (કથા નં. ૨૩). યુગબાહુની પત્ની મદનરેખા પતિના જયેષ્ઠ ભ્રાતા મણિરથ રાજાની કુદૃષ્ટિથી બચવા પુત્ર અને રાજયનો ત્યાગ કરીને વનમાં ગઈ. તેનો પતિ યુગબાહુ મૃત્યુ પછી દેવલોકમાં ગયો. ત્યાંથી આવીને, તે ચતુર્જ્ઞાની મુનિઓને પગે લાગતાં પહેલાં, પત્ની મદનરેખાની પ્રદક્ષિણા કરી તેને પ્રણામ કરે છે, ત્યારે જ તેના શીલનો ઉત્કર્ષ વિદ્યાધર દેવતાઓને સમજાય છે (કથા નં. ૨૪). હનુમાનની માતા અંજનાસુંદરીએ પૂર્વજન્મમાં શોક્ય વડે પૂજાતી વીતરાગની પ્રતિમાને દ્વેષથી બાર પ્રહર સુધી જમીનમાં દાટી દીધી હતી, તેથી આ જન્મમાં તેના પર ચારિત્ર્યભ્રષ્ટ હોવાનું આળ મૂકાયું અને પતિનો વિરહ બાર વર્ષ સુધી તેને વેઠવો પડ્યો, (કથા નં.

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

૨૬). નર્મદાસુંદરીની કથા વળી વિચિત્ર છે. સમુદ્રમાં પતિ સાથે વહાણમાં જતાં, તેણે દૂર રહેલા વહાણમાં બેસીને ગીત ગાતા પુરુષનું, તેના સ્વર પરથી આબેહૂબ વર્ણન કર્યું, તેથી પતિએ વહેમાઈને તેનો ત્યાગ કર્યો. ત્યારબાદ નર્મદાસુંદરીએ વેઠેલી પારાવાર મુશ્કેલીઓની પરાકાષ્ટા તો ત્યારે આવી જ્યારે એક અજાણ્યા પ્રદેશમાં, ત્યાંના રાજાને ત્યાં તેને વેશ્યા તરીકેની કામગીરી કરવી પડે, એવા સંજોગો ઊભા થયા. તેમાંથી ઉગરવા બુદ્ધિ વાપરી તેણે પોતે ગાંડી સ્ત્રી હોવાનો દેખાવ કરીને, પોતાનું શીલ જાળવ્યું. પૂર્વજન્મમાં તેણે ધર્મરુચિ નામના મહાત્માને પ્રતિમારહિત જોઈને તેમને ઘણા ઉપસર્ગ કર્યા હતાં, તેના પરિણામે આ વિપત્તિઓ તેને સહેવી પડી(કથા નં.૨૭).

ચંદ્રરાજાને પરણેલી રતિસુંદરીએ નેત્રોની સુંદરતાને લીધે, તેના પર મોહાંધ બનેલા મહેન્દ્ર રાજાનો રાગ નિર્મૂળ કરવા, પોતાનાં લોચન કાઢીને, તે રાજાના હાથમાં મૂક્યાં. તેને નવાં લોચન આપીને શીલદેવતાએ તેના શીલને પ્રમાણિત કર્યું. (કથા નં. ૨૮) ઋષિદત્તાની લાંબી અને અવનવી કથા બધી કથાઓમાં સાવ જુદી જ ભાત પાડે છે. તેની સપત્ની રુકિમણીએ સુલસા નામની મેલી વિદ્યાની જાણકાર યોગિનીને સાધી, ઋષિદત્તા પર મનુષ્યઘાતક હોવાનું આળ ચઢાવ્યું. પરિણામે તેના પતિએ ન છૂટકે તેનો ત્યાગ કર્યો. સમય જતાં સાચી વાત જાણતાં, તેનો પતિ રુકિમણીનો તિરસ્કાર કરે છે, ત્યારે ઋષિદત્તા પતિ પાસે તેનો સ્વીકાર કરાવી, પોતાની નિરતિશય ઉદારતાનો પરિચય આપે છે. તેણે ગતજન્મમાં ઈર્ષાથી પ્રેરાઈને કોઈ પવિત્ર તપસ્વિની પર માંસ ખાવાનું આળ ચઢાવેલું, તેનાં પરિણામ તેણે આ જન્મમાં ભોગવ્યાં (કથા નં. ૨૯). દવદંતીની એટલે કે દમયંતીની કથા પણ 'શી. મા.'માં મળે છે અને તે મહાભારતમાંની નલકથાને ઘણી મળતી આવે છે. 'શી. મા.'ની કથા પ્રમાણે, તેણે પૂર્વજન્મમાં સામે મળેલા એક મુનિને અપશુકન માની બાર ઘડી રોકી રાખ્યા હતા, તેથી નલે આ જન્મમાં તેનો બાર વર્ષ માટે ત્યાગ કર્યો. પોતાના શીલના ઉત્કર્ષ વડે તેણે પોતાને રક્ષણ આપતા કાફલાને ભીલોથી લૂંટાતો બચાવ્યો, વરસાદને થંભાવ્યો અને સૂકી નદીને પાણીથી છલકાવી દીધી(કથા નં. ૩૦).

સામાન્ય રીતે શીલવતી સ્ત્રીઓને લગતી 'શી. મા.'ની કથાઓમાં ચમત્કારો વગેરેનો ઉલ્લેખ અને અદ્દ્ભુત તત્ત્વનું નિરૂપણ વારંવાર આવે છે, ત્યારે શીલવતી નામની એક બુદ્ધિમતી સ્ત્રીની કથા બીજી કથાઓથી જુદી પડે છે. તેમાં કોઈ શાસન દેવતાનો ચમત્કાર નથી, પણ જે બધું બને છે, તે બુદ્ધિના ચમત્કારથી બને છે. આ શીલવતી પશુપક્ષીઓની ભાષા જાણતી હતી અને તેનો લાભ લઈને એક રાત્રે ધન મેળવે છે. તેના શ્વસુર તેના આ વિશિષ્ટ વિજ્ઞાનથી અજાણ હોવાથી, તેના શીલ પર શંકા કરી, તેને પિયર મૂકવા જાય છે. રસ્તામાં શીલવતીના અસાધારણ બુદ્ધિ કૌશલ્યનો પરચો તેમને મળે છે અને તેમને તેના પ્રત્યે માન જાગે છે.

આ શીલવતીએ, રાજાએ તેના શીલની પરીક્ષા કરવા જે ચાર મિત્રો મોકલ્યા, તેમની પોતાના અપ્રતિમ બુદ્ધિચાતુર્યથી અવદશા કરીને રાજાને એવો પાઠ શીખવાડ્યો કે રાજાને પણ એના શીલની પ્રશંસા કરવી પડી(કથા નં. ૩૩). વિષયસુખમાં લલચાઈ જવાને લીધે, દ્રૌપદીએ પૂર્વજન્મમાં નિયાણું કર્યું, તેથી મોક્ષદાયક તપને ગુમાવ્યું, તે સંદર્ભમાં તેની કથા છે (કથા નં. ૩૭).

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

'શી. મા.'માં સતીચરિત્રો પછી, શીલનું વિરાધન કરનારી, નુપૂરપંડિતા, દત્તદુહિતા, મદનમંજરી વગેરે સ્ત્રીઓને લગતી કથાઓ છે. તેઓની સમાજમાં કેવી અવદશા થાય છે, તેનું વિગતવાર નિરૂપણ 'શી. મા.'માં મળે છે. 'શી. મા.'ના કર્તા શીલ વિશે સ્થિર રહેવા માટે નીચેની ગાથામાં કહે છે.

एवं सीलाराहण - विराहणाणं च सुक्खदुक्खाइं ।
इय जाणिय भो भव्वा सिढिला मा होहि सीलम्मि ॥६७॥

(એ પ્રમાણે શીલની આરાધના અને વિરાધનાને પરિણામે, અનુક્રમે જે સુખો અને દુઃખો આવે છે, તેને જાણીને, હે ભવ્ય જીવો, શીલવ્રતને આચરવામાં શિથિલ ન થાઓ.)

આ કૃતિના અંતભાગમાં ૯૭ સ્ત્રીઓના ચંચળપણાની સખત નિંદા કરવામાં આવી છે. કુટિલ સ્ત્રીઓના સંગથી મનુષ્ય યશ, ધર્મ, કુલાચાર બધું ગુમાવે છે, માટે તેમના સંગથી દૂર રહેવા પર ભાર મૂકાયો છે. નીચેની ગાથામાં તુચ્છ મહિલાઓના સંસર્ગને પરિહરીને સિદ્ધિવધૂને વરવાનું કહ્યું છે :

सासय-सुह-सिरि-रम्मं अविहड-पिम्मं समिद्ध-सिद्धि-वहुं ।
जइ ईहसि ता परिहर इयराओ तुच्छ महिलाओ ॥९२॥

(જો તું શાશ્વતસુખની સંપત્તિથી મનોહર, અને જેનો પ્રેમ નિશ્ચલ છે એવી સમૃદ્ધ મોક્ષલક્ષ્મીરૂપ વધૂને ઇચ્છતો હોય તો બીજી તુચ્છ સ્ત્રીઓને છોડી દે.)

નીચેની ગાથામાં સતીસ્ત્રીનું લક્ષણ આપ્યું છે :

स च्चिय सइ त्ति भन्नइ जा वि हु रे विहुन खंडए सीलं ॥१०६॥

(તે સ્ત્રીને ખરેખર સતી કહેવાય કે જે સંકટમાં પણ પોતાના શીલનો ભંગ થવા દેતી નથી.)

સતીશિરોમણિ સીતાની વિસ્તૃત કથા અંતે આપીને આ પ્રકરણનો તેના કર્તાએ ઉચિત ઉપસંહાર કર્યો છે.

આ સતીસ્ત્રીઓની કથાઓ વાંચતાં બીજી એક મહત્ત્વની બાબત ધ્યાનમાં આવી છે, જે મુખ્ય વિષયની દૃષ્ટિએ પ્રસ્તુત ન હોવા છતાં નોંધવાલાયક છે. જે નારીઓનું આ કથામાં ચિત્રણ થયું છે, તેઓમાંની કેટલીક નારીઓ સ્ત્રીસહજ કળાઓ ઉપરાંત બીજી વિશિષ્ટ કળાઓ પણ જાણતી હતી, જેમકે ગુણસુંદરી ઈંટોમાંથી સુવર્ણ બનાવવાનો કીમિયો જાણતી હતી(કથા નં. ૧). નર્મદાસુંદરીનું સ્વરશાસ્ત્રનું જ્ઞાન એટલું પ્રખર હતું કે મનુષ્યનો સ્વર સાંભળીને તે તેનું યથાતથ વર્ણન કરી શકતી હતી(કથા નં.૨૭). ઋષિદત્તા નામની નારી, સ્ત્રીમાંથી પુરુષરૂપે ફેરવાવાની અને પાછા મૂળ સ્વરૂપમાં આવવાની ઔષધિ જાણતી હતી(કથા નં. ૨૯). ઋષભદેવની પુત્રી બ્રાહ્મી

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

અઢાર લિપિઓ જાણતી હતી તો બીજી પુત્રી સુંદરી ગણિતમાં પારંગત હતી(કથા નં. ૨૫). કલાવતી નામની એક સ્ત્રી તત્ત્વજ્ઞાનમાં એવી નિપુણ હતી કે તે પોતાને વરવા આવનારમાંથી જે રાજકુમાર તત્ત્વજ્ઞાન-વિષયક પ્રશ્નોના સંતોષકારક ઉત્તર આપે તેને જ પસંદ કરતી હતી(કથા નં. ૩૨), તો શીલવતી પશુપક્ષીઓની ભાષા સમજતી હતી અને તેમની સાથે વાત કરતી હતી(કથા નં. ૩૩). એમાંના પુરુષોની કથામાંથી પણ એક આવું દૃષ્ટાંત આપી શકાય. દવદંતીનો પતિ નલ સૂર્યપાકથી રસોઈ કરવાનું જાણતો હતો (કથા નં. ૩૦). આજે સૂર્યની ઊર્જાથી રસોઈ થાય છે, તે વિજ્ઞાન નલ તે સમયે જાણતો હતો એ વાત પણ નોંધવા જેવી છે.

શીલકથાઓની ધાર્મિક અને સામાજિક પાર્શ્વભૂમિકા :

'શી. મા.'માં પુરુષોના શીલ અને ખાસ કરીને સ્ત્રીઓના શીલ ઉપર જે વધારે ભાર મૂકાયો છે, તે માટે તે વખતની ધાર્મિક અને સામાજિક પરિસ્થિત જવાબદાર છે. જૈન ધર્મનો પ્રચાર મુખ્યત્વે જૈન મુનિઓ દ્વારા થતો હોય છે. જે વ્યક્તિ જૈન ધર્મના સાધુ બનવાનું નક્કી કરે, તેને દીક્ષા પહેલાં અખંડ બ્રહ્મચર્યની પ્રતિજ્ઞા લેવાની હોય છે. 'શી. મા.' અને 'શી. ત.' જ્યારે રચાયાં, ત્યારે સાધ્વીઓની સંખ્યા ઘણી જૂજ હતી. તેથી સાધુઓને ધ્યાનમાં રાખીને જ તેમને લગતા નીતિનિયમો ઘડાયા હતા. આ સાધુઓની બધી જરૂરિયાતો ગૃહસ્થો પૂરી પાડતા હોય છે. ખાસ કરીને ભિક્ષા વહોરવા જતા સાધુઓને ગૃહસ્થ સ્ત્રીઓના સંપર્કમાં આવવાનું થાય તે સ્વાભાવિક છે. આથી સ્ત્રીઓ પોતાના શીલવ્રતમાં દૃઢ રહે તો સાધુઓને માટે શીલમાંથી ચળવાના પ્રસંગો ભાગ્યે જ ઊભા થાય.

બીજું, જૈન મુનિઓ ધર્મના સિદ્ધાંતો સમજાવે, તેનો બોધ કરે, પણ રોજબરોજના સાંસારિક જીવનમાં તેને આચારમાં મૂકી તેનો પાયો મજબૂત કરવાનું કામ ગૃહસ્થોએ કરવાનું હોય છે. જો ગૃહસ્થો ધર્મનો અમલ પૂરી દૃઢતાથી કરે, અને પોતાના સંતાનો પાસે કરાવે તો જ એ ધર્મ સદીઓ સુધી રહે, કારણ કે તે સંતાનો દ્વારા પેઢી દર પેઢી વારસામાં ઊતરવાનો છે. ગૃહસ્થાશ્રમની સ્થિરતા અને પવિત્રતા સ્ત્રીના પાતિવ્રત્ય પર અવલંબે છે, તેથી જૈન ધર્મના અને સમાજના હિતનો દીર્ઘદૃષ્ટિએ વિચાર કરતા મુનિઓએ સ્ત્રીના શીલને મહત્ત્વનું લેખ્યું છે.

ઈ.સ.ની દસમી સદી સુધીમાં, ઇસ્લામનો પગપેસારો ભારતમાં સવિશેષપણે થઈ ચૂક્યો હતો. તે સંદર્ભમાં પોતપોતાના ધર્મના રક્ષણ માટે, પ્રત્યેક ધર્મના આચાર્યોએ પોતપોતાના નીતિનિયમોને વધારે કડક બનાવ્યા હતા અને તેનું ચુસ્તપણે પાલન થાય તેનો તેઓ દૃઢ આગ્રહ રાખતા હતા. તેથી ધર્માચાર્યોએ પાંચ અણુવ્રતમાંના આ મુખ્ય વ્રત પર ભાર મૂક્યો. સાધુઓને સ્ત્રીઓના સંગથી દૂર રહેવાનું કહ્યું, અને પરિણીત પુરુષોને પરરમણીનો સંગ ત્યજવાનો કહ્યો છે :

परमणी - संगाओ सोहग्गं मा मुणेसु निब्भग्ग ।
जइ सिद्धि - वहू - रंगं करेसु ता मुणसु सोहग्गं ॥९०॥

(હે અભાગી મનુષ્ય, પરસ્ત્રીના સંગમાં તું સુખ ન સમજીશ, જ્યારે સિદ્ધિ (મુક્તિ)રૂપી વધૂનો તને સહવાસ સાંપડે, ત્યારે સાચું સૌભાગ્ય માનજે.)

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

પરિણીત સ્ત્રીઓ માટે શીલનું ઘણું માહાત્મ્ય તેથી જ દર્શાવ્યું છે :

अक्खलिय - सील - विमला महिला धवलेइ तिन्नि वि कुलाइं ।
इह - परलोएसु तहा जसमसमसुहं च पावेइ ॥४७॥

(અસ્ખલિત શીલના પાલનથી વિમલ બનેલી મહિલા ત્રણેય કુળોને પણ અજવાળે છે અને તે આ લોક તેમ જ પરલોકમાં કીર્તિ અને અસામાન્ય સુખ પામે છે.)

તત્કાલીન સામાજિક પરિસ્થિતિએ પણ આ બાબતમાં મહત્ત્વનો ભાગ ભજવ્યો છે. 'શી. મા.'માં જે કથાઓ છે, તે મોટે ભાગે રાજાઓ અને સમાજના ઉપલા વર્ગને લગતી છે. એ જમાનામાં રાજાઓ અને ઉપલા વર્ગના પુરુષો એક કરતાં વધારે પત્નીઓને પરણતા હતા. તેથી માનીતી રાણીઓ કે પત્નીઓ સિવાયની બાકીની સ્ત્રીઓને પરણેતરનો દરજ્જો મળતો પણ દાંપત્યજીવનનો પૂરો સંતોષ કે પૂરતો માનમરતબો મળતાં ન હતાં. આ સંજોગોમાં આ સ્ત્રીઓ અન્ય પુરુષો તરફ આકર્ષાય નહીં એ સમાજજીવનની વ્યવસ્થા જાળવવા માટે જરૂરી હતું, તેથી શીલ એ જ સાચું તપ છે એવો ઉપદેશ અપાયો.

એ જમાનામાં સ્મૃતિગ્રંથોમાં આપેલા નિયમોને અનુસરીને લોકો કન્યાઓને બાળપણમાં પરણાવતા હતા. એને કારણે ઘણી સમસ્યાઓ સર્જાતી હતી. નાનપણમાં થયેલાં લગ્નોને કારણે શારીરિક અને માનસિક કજોડાં ઘણાં થતાં હતાં. એ સ્થિતિમાં પરણેલી સ્ત્રીની નજર બીજે જાય, તે માટે શીલનો મહિમા ગવાતો હતો. વળી ત્યારે નાની ઉંમરની કન્યાઓ બીજવર સાથે પરણાવાતી હતી. તેથી બાલવિધવાઓની સંખ્યા ઠીકઠીક રહેતી હતી. સમાજે એમનો પ્રશ્ન પણ હલ કરવાનો હતો. બાલવિધવાઓમાંથી કેટલીક સ્ત્રીઓ દીક્ષા લઈ સાધ્વીજીવન વ્યતીત કરતી હતી, તો મોટાભાગની વિધવાઓ સમાજની ક્રૂર રૂઢિઓમાં પીસાઈને, બંધિયાર જીવન ગાળીને, ધર્મધ્યાનમાં મન પરોવતી હતી. એમને ધર્મમાર્ગે સ્થિર રાખવા શીલનો ઉપદેશ જરૂરી હતો.

તદુપરાંત એ સમયમાં પુરુષો વેપારધંધા માટે દેશાવર ખેડતા હતા અને ઘણા લાંબા સમયે પોતાને ઘેર પાછા ફરી શકતા હતા, અગર તો પોતાના રાજા સાથે વારંવાર યુદ્ધમાં લડવા જવું પડતું હતું. એ સંજોગોમાં યુવાન વયમાં પણ સ્ત્રીઓને વર્ષો સુધી એકલા રહેવું પડતું હતું. આવે વખતે શીલના મહિમાને સહારે તેમનું ચારિત્ર્ય ટકાવવાનું હતું. માટે પોતાના પતિને અનન્ય ભક્તિથી ચાહનાર સ્ત્રીને સ્તુત્ય ગણી છે :

आ निय - कंतं मुत्तुं सुविणे वि न ईहए नरं अन्नं ।
आबालबंभयारीणं सा रिसीणं पि थवणिज्जा ॥४८॥

(જે સ્ત્રી પોતાના પતિ સિવાયના અન્ય કોઈ નરની કામના નથી કરતી, તે બાળકોથી માંડીને બ્રહ્મચારીઓ અને ઋષિઓ વડે પણ પ્રશંસા કરવા લાયક થાય છે.)

જે સમયના સમાજમાં 'શી. મા.' અને 'શી. ત.' લખાયાં છે, તેમાં પુરુષનું પૂરેપૂરું વર્ચસ્વ

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

હતું. સ્ત્રીને કોઈ સામાજિક દરજ્જો કે સ્વતંત્રતા ન હતી. સ્ત્રી પુરુષની એટલે સુધી મિલકત ગણાતી હતી કે વિજેતા રાજા પરાજિત રાજાના દ્રવ્યની જેમ જ તેની પત્નીને પણ લઈ જતો હતો. જૈન ધર્મના કે કોઈ પણ ધર્મના શાસ્ત્રોના રચયિતાઓ પુરુષો જ હતા, તેથી એ બધાં શાસ્ત્રોમાં પુરુષોના શીલને સ્ત્રીઓ જ ભ્રષ્ટ કરે છે એવી રજૂઆત મળે છે.

'શી.મા.'માં નૂપુરપંડિતા, દત્તદુહિતા, મદનમંજરી અને પ્રદેશી રાજાની રાણી' વગેરે શીલભ્રષ્ટ સ્ત્રીઓની કથા આપીને સ્ત્રીઓની જે સખત શબ્દોમાં નિંદા કરવામાં આવી છે, તેનું એક કારણ કદાચ એ છે કે પુરુષોએ આ અને આવી બીજી શીલકથાઓ રચી છે.

'શી. મા.'નું સાહિત્યિક મૂલ્ય :

'શી. મા.' મળતી ગાથાઓ અને કથાઓનું સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક મૂલ્ય વિશે ટૂંકમાં કહેવું ખૂબ અઘરું છે. 'શી. મા.'ની ગાથાઓમાંની કેટલીક આગમગ્રંથોમાંથી લેવામાં આવી છે, જેમ કે નીચેની ૬૯મી ગાથા દ. વૈ. સૂ.માંથી ટાંકવામાં આવી છે.

विभूषा इत्थी संसग्गो पणीयं रसभोयणं ।
नरस्सऽत्तगवेसिस्स विसं तालउडं जहो ॥ દ. વૈ. સૂ. ૮. ૫૭

(શણગાર, સ્ત્રીનો સંસર્ગ, મસાલા વગેરે, રસયુક્ત ભોજન—આ બધું તત્ત્વવેત્તા મનુષ્ય માટે તાલપુટ (પ્રાણહારક) વિષ સમાન છે.)

આમ આમાંની કઈ અને કેટલી ગાથાઓ કયા આગમગ્રંથમાંથી લેવામાં આવી છે, એ શોધી શકાય.

તે પછી 'શી. મા.'ની ગાથામાં નિર્દિષ્ટ અને 'શી. ત.'માં વિસ્તારથી કહેવાયેલી કથાઓનું મૂળ શોધીને તેમને તે મૂળ સામગ્રી સાથે સરખાવવાનું કામ બાકી છે. દ્રૌપદીની કથા 'જ્ઞાતાધર્મકથાંગસૂત્ર'ના ૧૬મા અધ્યયનમાંથી અને રથનેમિ અને રાજિમતીની કથા 'ઉત્તરાધ્યયનસૂત્ર'ના ૨૨મા અધ્યયનમાંથી અને પ્રદેશી રાજાની કથા 'રાજપ્રશ્નીયસૂત્ર'માંથી લેવામાં આવી છે. ધનશ્રીની કથા[૬] અને અગડદત્તની કથા[૭], 'વસુદેવહિંડી'ના પ્રથમ ખંડના ધમ્મિલ ખંડમાંથી, તો ઋષિદત્તા[૮] અને દવદંતીની[૯] કથા તેના મધ્યમ ખંડમાંથી લેવામાં આવી છે,

તે ઉપરાંત આ કથાઓને, જૈન આગમ સાહિત્યની વૃત્તિઓ ઉપરાંત, જૈન સાહિત્યના કથાકોશો, કથાકાવ્યો કે ગદ્યકથાઓ, નાટકો વગેરે કૃતિઓમાં મળતાં તેમનાં ભિન્ન સ્વરૂપો સાથે સરખાવી શકાય. દા. ત. અંજનાસુંદરીની કથાને વિમલસૂરિના પ્રાકૃત 'પદ્મચરિત'માં મળતા તેના સ્વરૂપ સાથે, 'ત્રિષષ્ટિશલાકાપુરુષચરિત'ના સાતમા પર્વમાં મળતા સ્વરૂપ સાથે તેમજ પદ્મષેણના સંસ્કૃત પદ્મચરિતના ૧૫થી ૧૭મા પર્વમાં મળતા સ્વરૂપ સાથે સરખાવી શકાય. નર્મદાસુંદરીની કથાનાં અભિન્ન સ્વરૂપો જે 'વસુદેવહિંડી'માં, દેવેન્દ્રસૂરિકૃત મૂલશુદ્ધિપ્રકરણ પરની ટીકામાં અને ઈ. સ. ૧૧૨૨માં મહેન્દ્રસૂરિકૃત વિસ્તૃત પ્રાકૃત 'નર્મદાસુંદરીકથા' વગેરેમાં મળે છે, તેમને પણ

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

એકબીજા સાથે સરખાવાય. તે જ રીતે દવદંતીની કથા 'વસુદેવહિંડી'ના મધ્યમ ખંડમાં, 'ત્રિષષ્ટિ.'ના આઠમા પર્વમાં વગેરે અનેક કૃતિઓમાં તેમજ રામચંદ્રસૂરિના 'નલવિલાસ' નાટકમાં પણ મળે છે, તેમના વસ્તુની પણ એકબીજા સાથે સરખામણી કરી શકાય.

'શી. મા.' વાંચતાં, તુલનાત્મક અધ્યયનની શક્યતાઓ પણ તેની કથાઓમાં રહેલી છે તેનો ખ્યાલ આવે છે. 'શી. મા.'માં મળતી કથાઓ બીજી બાજુ વૈદિક અને પૌરાણિક પરંપરામાં જો મળતી હોય તો તુલનાત્મક અધ્યયન કરી શકાય, એમાંની કેટલીક કથાઓ તો બૌદ્ધ ત્રિપિટકમાં પણ જો મળી આવે તો જૈન, વૈદિક અને બૌદ્ધ ત્રણે પરંપરામાં તે મળતી કથાઓમાંનું સામ્ય તારવી શકાય.[૧૦]

'શી. મા.' અને 'શી. ત.'ની કથાઓ પરથી એ જમાનાનું જે સામાજિક, ધાર્મિક અને રાજકીય ચિત્ર ઉપસે છે, તેનો અભ્યાસ પણ કરવા જેવો છે. વિસ્તારભયે અહીં તેનો નિર્દેશ કર્યો નથી.

ભાષાના અભ્યાસીઓ માટે પણ 'શી. ત.'ની સંસ્કૃત ભાષાનો અભ્યાસ રસપ્રદ બની રહે તેવો છે. 'શી. ત.' ટીકા ગુજરાતમાં લખાઈ હોવાથી તેના કેટલાક પ્રયોગો પર ગુજરાતી ભાષાની સ્પષ્ટ અસર જણાય છે, જેમ કે

मत्पादौ **दुःखतस्तमां** उत्थापय ।
सखीं येन **तलहस्तयति** क्षणम् ॥ (શી. ત. પૃ. ૩૮-૩૯)

आदिश्य सारथिं जीवान् विमोच्य च नियंत्रणात् ।
स्यन्दनं **वालयामास** स्वार्थसिद्धिं प्रति प्रभुः ॥ (શી. ત. પૃ. ૧૩૮)

इत्थं वचनमात्रेण दुःकर्म यदुपार्जिनम् ।
तस्मान्न **छुटति** प्राणी भवांतरशतैरपि ॥ (શી. ત. પૃ. ૩૪૮)

'શી.મા.'ની કથાઓ પોતે પણ પછીની અનેક શીલકથા માટે પ્રેરણાસ્ત્રોત સમી બની રહી છે. તેનો ખ્યાલ નીચેની વિગત પરથી આવશે. ઈ.સ.ની ૧૪મી સદીમાં થઈ ગયેલા ઉદયપ્રભસૂરિએ સંસ્કૃતમાં 'શીલવતી કથા રચી' છે. રુદ્રપલ્લી(રૂપાલ ?)માં ઈ. સ. ૧૫૦૬ના અરસામાં થઈ ગયેલા આજ્ઞાસુંદરે પણ સંસ્કૃતમાં 'શીલવતીકથા' રચી છે. સંવત્ ૧૫૨૪(ઈ. સ. ૧૪૬૮)માં રાજવલ્લભસૂરિએ ૫૧૧ સંસ્કૃત શ્લોકોમાં 'શીલાલંકારકથા' રચી છે. તો સં. ૧૬૪૯(ઈ. સ. ૧૫૯૩)માં કલ્યાણચંદ્રે પણ 'શીલાલંકારકથા' રચી છે. તેમણે તો પોતાની કથામાં 'શીલતરંગિણી' પરથી પ્રેરણા લીધાનું પણ જણાવ્યું છે. બુદ્ધિવિજય નામના લેખકે પણ સં. ૧૬૬૦(ઈ. સ. ૧૬૦૪)માં 'શીલાલંકારકથા' લખી છે.[૧૧] ઉપર્યુક્ત કૃતિઓ ઉપરાંત પણ જૈન સાહિત્યમાં સંસ્કૃત, પ્રાકૃત અને અપભ્રંશમાં, શીલ વિશે અનેક કૃતિઓ રચાઈ છે.

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

'શીલોપદેશમાલા' નામના આ આગમિક પ્રકરણનું મૂલ્ય જૈન ધાર્મિક સાહિત્યમાં શા માટે વધારે અંકાય છે, તેનો ખ્યાલ ઉપર્યુક્ત વિગત પરથી આવશે. 'શી. મા.'માં સંશોધક માટે એટલી વિપુલ સામગ્રી પડી છે કે તેને ન્યાય આપવા માટે એક મહાનિબંધનો વિસ્તાર પણ ઓછો પડે તેમ છે, તે બાબતનો અણસાર આપવાનો પ્રયત્ન પણ આ લેખમાં કર્યો છે.

શીલ ઉપર ભાર મૂકતી આ કથાઓનું મૂલ્ય આજના સમાજને કદાચ પૂરેપૂરું ન સમજાય તે સ્વાભાવિક છે, કારણ કે પાશ્ચાત્ય વિચારધારાના સંપર્કને લીધે તેમજ બીજાં અનેક કારણોને લઈને વીસમી સદીમાં ખાસ કરીને તેના ઉત્તરાર્ધમાં, ધરમૂળ પરિવર્તન આવ્યું છે. આ અર્વાચીન નવા સંદર્ભોને સમજીને, શીલનું નવેસરથી અર્થઘટન કરવાનો સમય પાકી ગયો છે. હવે જે શીલકથાઓ લખાશે, તેનું સ્વરૂપ 'શીલોપદેશમાલા' કરતાં સાવ જ જૂદું હશે.

પાદટીપ :

૧. शीलोपदेशमालावृत्तिः शीलतरंगिणी (टीकाकार-सोमतिलकसूरि), प्र. पंडित हीरालाल हंसराज; प्रथम आवृत्ति, १९०९, जामनगर; शीलोपदेशमाला-बालावबोध, सं ह. चू. भायाणी, प्र. ला. द. भारतीय विद्यामंदिर, प्रथम आवृत्ति, १९८०, अमदावाद આ લેખમાં આપેલા ગાથાઓના તથા કથાઓના નંબર, શીલોપદેશમાલા-બાલાવબોધ પ્રમાણે આપ્યા છે.

૨. महेता मोहनलाल, जैन साहित्य का बृहद् इतिहास, भा. ४, प्र. ३, प्र. पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध सस्थान, १९६८, वाराणसी-५.

૩. दशवैकालिकसूत्र, सं. मुनि नाथमल, प्र. जैन विश्वभारतसंस्था, द्वितीय संस्करण, लाडनु, (राजस्थान)

૪. उत्तराध्ययनसूत्र, अनु. घेवरचंद्रजी गोठिया, प्र. जैन संस्कृति रक्षक संघ १९७०, सैलाना (मध्यप्रदेश)

૫. त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरितमहाकाव्य, पर्व-२, भा. २, (सं. मुनि चरणविजयजी, प्रथम आवृत्ति, १९३६, भावनगर) पृ. ७

૬. વસુદેવહિંડી, (અનુ. ભો. જે. સાંડેસરા), પ્ર. જૈન આત્માનંદ સભા, પહેલી આવૃત્તિ, ૧૯૪૭, ભાવનગર), પૃ. ૬૦-૬૩

૭. એજન, પૃ. ૪૪-૫૮

૮. वसुदेवहिंडी, मज्झिमो खंडो, पढमो भागो (सं. ह. चू. भायाणी, प्र. ला. द. भारतीय विद्यामंदिर, प्रथम आवृत्ति, ૧૯૮૭, અમદાવાદ,) पृ. १२०-१४४

૯. एजन, पृ. २३३-२५६

૧૦. દા. ત. જુઓ મારા લેખ 'જૈન આગમ, મહાભારત અને બૌદ્ધ જાતકમાં દ્રૌપદીના પાત્રનું તુલનાત્મક અધ્યયન,' जैन आगम साहित्य सं. के आर. चन्द्र, प्र. प्राकृत जैन विद्याविकास १९९२, अहमदावाद), पृ. २३९-२५३

૧૧. जैन साहित्य का बृहद् इतिहास, भाग ६ (सं. गुलाबचंद चौधरी, प्र. पार्श्वनाथ विद्याश्रम संस्थान, वाराणसी, पृ. ३५३-३५५)

• • •

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

જૈન દર્શનમાં માનવ-પ્રામાણ્યની સાંપ્રત સમયમાં ઉપાદેયતા*

મણિભાઈ ઈ. પ્રજાપતિ

માત્ર આધ્યાત્મિક કે પારમાર્થિક સ્તરે નહીં, પરંતુ વ્યાવહારિક સ્તરે સમતા-દૃષ્ટિના પ્રસાર-પ્રચાર માટે જૈન ધર્મ-દર્શનમાં માનવ-પ્રામાણ્ય અને માનવ-સ્વાતંત્ર્યની પ્રતિષ્ઠા થઈ છે. આવી સ્થિતમાં જૈન-તત્ત્વચિંતકો સમતા-વિરોધી વર્ણ-રંગ-જાતિ-વાદ, અસ્પૃશ્યતા ઇત્યાદિનાં પોષક શાસ્ત્રો તેમજ દેવાદિનું પ્રામાણ્ય કે પાવિત્ર્ય નકારીને વીતરાગતા, સર્વજ્ઞતા અને સદ્‌ગુણને આધારે માનવના પ્રામાણ્યને કેન્દ્રમાં રાખે છે. માનવ-પ્રામાણ્યનો આ સિદ્ધાંત આધુનિક સમયમાં પણ સામાજિક સમતાની સ્થાપનામાં ઉપકારક સિદ્ધ થઈ શકે તેવો છે. જો કે જૈનદર્શનનો આવો વિચાર કેટલાંક પરવર્તી શૈવ-વૈષ્ણવ તંત્રોએ પણ સ્વીકાર્યો છે.

વૈદિક ઋષિઓ, ભારતીય દાર્શનિકો અને ચિંતકોએ પ્રાચીનકાળથી 'સમતા' (સમત્વ, સમભાવ, સમાનતા કે એકરૂપતા)નો વિચાર કર્યો છે, પરંતુ એ સર્વ વિચારધારાઓના સારરૂપે એવું પ્રતીત થાય છે કે આપણા મોટાભાગના દાર્શનિકો અને ધર્મચિંતકોએ સિદ્ધાંત-દૃષ્ટિએ કે પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ તાત્ત્વિક સમતા પ્રતિપાદિત કરી છે, પરંતુ બીજી બાજુ સમાજ-વ્યવસ્થામાં વિષમતાનું જાણે સમર્થન કર્યું છે. એમાં સિદ્ધાંત અને વ્યવહારમાં ઐક્યની પ્રતીતિ થતી નથી. આનું એક દૃષ્ટાન્ત છે અદ્વૈત-વેદાંત, જે જીવ-બ્રહ્મની એકતા કે સમાનતા પ્રબોધે છે, છતાં નામ-રૂપાત્મક વ્યવહાર-જગતમાં વિષમતા સ્વીકારે છે. પારમાર્થિક આધ્યાત્મિક સ્તર પર જીવ અને શિવના અભેદ અદ્વૈય-સત્તાની સ્થાપના કરનાર, પૂર્ણ અદ્વૈત-અભેદની પ્રતિપાદિત કરનાર આચાર્ય શંકર પણ વ્યાવહારિક સ્તરે, સામાજિક સ્તરે ભેદદૃષ્ટિનું સમર્થ કરતા હોય એવું પ્રતીત થાય છે. 'શારીરકભાષ્ય'નું અપશૂદ્રાધિકરણ[1] આનું એક ઉદાહરણ છે. એમાં શંકરાચાર્યે ભેદદૃષ્ટિમૂલક કેટલાંક શાસ્ત્રવચન ઉદ્ધૃત કર્યાં છે.[2] પ્રાયઃ કેટલીક સ્મૃતિઓ, કેટલાંક પુરાણ વગેરે સ્ત્રીઓ તેમજ શૂદ્રોને વેદાધિકારથી પણ વંચિત રાખે છે.[3]

આ સંદર્ભમાં જૈન-ધર્મ-દર્શને માનવને જ સ્વતંત્ર તેમજ પ્રમાણરૂપ માનીને સામાજિક સમતાની ખીલવણી અને જાળવણી માટે કેટલાક મૌલિક અને વ્યવહારુ અભિગમો અપનાવ્યા છે, જે સાંપ્રત સમયે અત્યંત ઉપાદેય છે.

★ ગુજરાત વિદ્યાપીઠ, અમદાવાદમાં તા. ૨૩/૨૪-૧૨-૯૭ના દિવસોમાં યોજાયેલ Vision of Buddhist and Jain thoughts in 21st centuryમાં વંચાયેલ લેખ.

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

પ્રાચીન જૈનાગમ, પુરાણ અને દર્શન-ગ્રંથોમાં સામાજિક સમતાના વિચારો રજૂ થયા છે. જૈનદર્શનના પ્રમુખ ગ્રંથ 'તત્ત્વાર્થસૂત્ર' અને તેના આધારે રચાયેલ ભાષ્ય-વાર્તિકો ઇત્યાદિમાં વર્ણવ્યવસ્થાને કોઈ સ્થાન નથી. આચાર્ય પ્રભાચંદ્રે 'પ્રમેયકમલમાર્તણ્ડ' ગ્રંથમાં બ્રાહ્મણત્વનું વિવેચન કરીને અંતે સિદ્ધ કર્યું છે કે માનવના આચાર-વિચારના આધારે જ ઉચ્ચ કે નીચનો નિર્ણય થઈ શકે.[૪] રવિષેણાચાર્યે જાતિવ્યવસ્થાનું ખંડન કર્યું છે. તેમણે 'પદ્મપુરાણ'માં જણાવ્યું છે કે કોઈ જાતિ નિંદનીય નથી, કલ્યાણનું કારણ ગુણ છે. વ્રતસ્થ ચાંડાલને પણ દેવો બ્રાહ્મણ માને છે :

न जातिर्गर्हिता काचिद् गुणाः कल्याणकारणम् ।
व्रतस्थमपि चाण्डालं तं देवा ब्राह्मणं विदुः ।।[૫]

આચાર્ય આશાધર પણ પોતાના 'સાગરધર્મામૃત'માં કહે છે કે શૂદ્ર પણ આચાર-શુદ્ધિથી ધર્મ ધારણ કરનાર બને છે :

शूद्रोऽप्युपस्कराचारवपुःशुद्ध्यास्तु तादृशः ।
जात्या हीनोऽपि कालादिलब्धौ ह्यात्मास्ति धर्मभाक् ।।[૬]

વૈદિક સંસ્કૃતિ વર્ણાશ્રમવ્યવસ્થામૂલક અને પુરુષપ્રધાન સંસ્કૃતિ છે; પરંતુ તાંત્રિક સંસ્કૃતિ વર્ણ, આશ્રમ અને લિંગભેદની જૈન દર્શનની જેમ ઉપેક્ષા કરે છે. 'કુલાર્ણવતંત્ર'માં કહ્યું છે—

गतं शूद्रस्य शूद्रत्वं विप्रस्यापि विप्रता ।
दीक्षासंस्कारसंपन्ने जातिभेदो न विद्यते ।।[૭]

જીવનનો એની સમગ્રતામાં સ્વીકાર કરવો એ તાંત્રિક સંસ્કૃતિનું ઉજ્જવળ પાસું છે. તંત્રોમાં એ વાત પર ભાર મૂકાયો છે કે મનુષ્યનાં વૈયક્તિક(આશ્રમ), સામાજિક(વર્ણ) અને આધ્યાત્મિક વ્યક્તિત્વ પરસ્પર વિરોધી નથી, પરંતુ એક જ ચેતનાનો ક્રમિક વિકાસ છે, અને એમાંથી પ્રત્યેક પક્ષની વિભિન્ન અવસ્થાઓમાં માત્ર સ્તર-ભેદ છે, ગુણાત્મક ભેદ નહિ. 'પ્રત્યભિજ્ઞાહૃદય'માં ક્ષેમરાજે આ સત્ય પ્રગટ કર્યું છે.[૮] શ્રમણ-પરંપરાનો આ પ્રભાવ છે. જૈન-વિચારથી પ્રભાવિત વૈષ્ણવ-તંત્રો પણ વર્ણવ્યવસ્થાનું ખંડન કરીને સર્વને સમાન અધિકાર આપવાનો ઉમદા વિચાર રજૂ કરે છે :

ब्राह्मणाः क्षत्रिया वैश्या दीक्षायोग्यास्त्रयः स्मृताः ।
जातिशीलगुणोपेताः शूद्राश्च स्त्रिय एव च ।।[૯]

સમગ્ર વિશ્વ જ્યારે અનેક પ્રકારની અસમાનતાઓ અને વિષમતાઓથી ઘેરાય છે તેવા આજના સંદર્ભમાં જૈન-દર્શનનો આવો સમતાનો ખ્યાલ અત્યંત ઉપાદેય છે.

જૈનાગમ 'ઉત્તરાધ્યયન-સૂત્ર'માં પણ પ્રતિપાદિત કર્યું છે કે મનુષ્ય પોતાના કર્મથી જ બ્રાહ્મણ, ક્ષત્રિય, વૈશ્ય કે શૂદ્ર થાય છે :

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

कम्मुणा बम्भुणो होइ कम्मुणा होइ खत्तिओ ।
वइस्सो कम्मुणा होइ सुद्दो हवई कम्मुणा ॥[10]

સ્ત્રી-પુરુષ વચ્ચેની ભેદદૃષ્ટિ દૂર કરવામાં પણ જૈનધર્મની કેટલીક જોગવાઈઓ નોંધપાત્ર છે. જૈનાચાર્યોએ પુત્ર-પુત્રીને સમાન ગણ્યાં છે. આચાર્ય જિનસેને પિતાની સંપત્તિમાં પુત્રીને પણ સરખા હિસ્સાની અધિકારી બતાવી છે –

पुत्र्यश्च संविभागार्हाः समं पुत्रैः समांशकैः ।[11]

પુરુષની જેમ સ્ત્રી પણ મોક્ષની અધિકારિણી છે.[12] શૈવ-વૈષ્ણવ તંત્રોએ પણ આવા વિચારો અનેક સ્થળે રજૂ કર્યા છે.

જૈનધર્મનાં પાંચવ્રતો પૈકી 'અહિંસાવ્રત' આચારમાં સમદૃષ્ટિ શીખવે છે. પં. સુખલાલજી પોતાના 'દર્શન અને ચિંતન'માં અહિંસાનું સાચું સ્વરૂપ સમજાવે છે : 'સમાનતાના આ સૈદ્ધાંતિક વિચારનો અમલ કરવો—એને યથાસંભવ જીવનના પ્રત્યેક ક્ષેત્રમાં ઉતારવાનો અપ્રમત્તભાવે પ્રયત્ન કરવો એ જ અહિંસા'. સાંપ્રત સમયે હિંસાની ભાવના વકરી રહી છે ત્યારે જૈનદર્શનનો અહિંસાનો સિદ્ધાંત ઉપાદેય છે.

દૃષ્ટિભેદ અને મતભેદોમાંથી અનેક વિષમતાઓ અને કલહો જન્મે છે. આવી વિષાક્ત ભેદ-દૃષ્ટિના પરિહાર માટે જૈનધર્મે વિશ્વને 'અનેકાન્તવાદ'ની ભેટ આપી. સાપેક્ષતાના પાયા પર આધારિત 'અનેકાન્તવાદ' (સ્યાદ્‌વાદ) વિચારોમાં સામ્ય-સહિષ્ણુતા લાવે છે. કોઈપણ પદાર્થ કે વસ્તુને ભિન્ન ભિન્ન દૃષ્ટિબિંદુથી જોઈ શકાય. પ્રત્યેક દૃષ્ટિબિંદુ કે નિર્ણય માત્ર અંશતઃ સત્ય છે. એટલે 'મારું જ દૃષ્ટિબિંદુ સાચું અને અન્યનું ખોટું' એવો દુરાગ્રહ સમતાને સ્થાને વિષમતા જન્માવે છે. અનેકાન્ત દૃષ્ટિ એટલે દુરાગ્રહમાંથી મુક્તિ. માત્ર પોતાની દૃષ્ટિને સત્ય ન માનતાં બીજાઓની દૃષ્ટિનો પણ આદર કરવો. આ સામ્યદૃષ્ટિ અનેકાન્તની ભૂમિકા છે. અહિંસાનું સૂક્ષ્મરૂપ પણ અનેકાન્તવાદમાં પ્રતિફલિત થાય છે. અહિંસાની ઉત્કૃષ્ટ માનસિક સિદ્ધિ એટલે અનેકાન્તવાદ. કોઈપણ વિષયમાં સ્વાભિપ્રાય કે સ્વમત સાચો હોવાનો આગ્રહ રાખવો અને અન્યના અભિપ્રાય-મતને અવગણવો તે એક પ્રકારની સૂક્ષ્મ હિંસા છે. પંડિત દલસુખભાઈ માલવણિયા સાચું જ કહે છે કે અહિંસકને માટે અનેકાન્તવાદી થવું અનિવાર્ય છે. ડૉ. રાધાકૃષ્ણન્ જેવા ચિંતકોએ અનેકાન્તની કેટલીક ક્ષતિઓ દર્શાવી હોવા છતાં, કહી શકાય કે અનેકાન્તવાદ દુરાગ્રહમાંથી મુક્ત કરીને મનુષ્યને સમન્વય અને સમતા ભણી દોરી જાય છે.

'સમતા'ના ઉપાસકો 'સમન', 'સમણ' કે 'શ્રમણ' કહેવાયા. સામ્ય-ભાવના તો શ્રમણ-પરંપરામાં પ્રતિષ્ઠિત જૈનધર્મના પ્રાણરૂપ છે. સામ્યદૃષ્ટિના પૂરક અને પોષક સર્વ આચાર-વિચારો 'સામાયિક' સ્વરૂપે શ્રમણ-પરંપરામાં સ્થાન પામે છે. સામાયિકવ્રત એટલે મનની સમતા કેળવવા માટેનો આચારધર્મ. ધાર્મિક જીવનની દીક્ષા લેનાર આરંભે પ્રતિજ્ઞા કરે છે—'करेमि भन्ते ! सामाइयम्' । (હે ભગવાન ! હું સમતા કે સમભાવનો સ્વીકાર કરું છું.) અન્ય કોઈ ધર્મ-સંપ્રદાયમાં

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

સમતાને આટલું કેન્દ્રસ્થાન અપાયું નથી. જૈનધર્મની મૈત્રી, પ્રમોદ, કારુણ્ય અને માધ્યસ્થ એ ચાર ભાવનાઓ પણ પ્રકારાન્તરે જુદીજુદી કક્ષાના માનવ-માનવ વચ્ચે હાર્દિક સંબંધોની સ્થાપના દ્વારા સમતાદષ્ટિની કેળવણી માટે છે. ૨૧મી સદીમાં વિષમતાને સ્થાને સમતાનું વાતાવરણ સર્જવામાં આવી જૈની ભાવનાઓ ખૂબ ઉપયોગી છે.

જૈનધર્મમાં સમતા મુખ્યત્વે બે પ્રકારે પ્રગટ થઈ છે : વિચારમાં અને આચારમાં. વિચાર અને આચારની એકતા તેનું નામ જ સાધના. આ દૃષ્ટિએ જૈન ધર્મ અન્ય ધર્મો કરતાં કંઈક વિશિષ્ટ બને છે. આનો પાયાનો સિદ્ધાંત છે—માનવ-સ્વાતંત્ર્ય કે માનવ-પ્રામાણ્ય. આ સિદ્ધાંતને આધારે જૈન ધર્મ-દર્શનના જાતિપ્રથા-વર્ણવ્યવસ્થાને અમાન્યતા, અહિંસા અને અનેકાંતવાદ જેવા પ્રમુખ સિદ્ધાંતો નિષ્પન્ન થાય છે.

'न मानुषाच्छ्रेष्ठतरं हि किञ्चित्' એ મહાભારતીય વચન જૈનધર્મમાં પૂર્ણતઃ સાર્થક બન્યું છે. માનવની સ્વતંત્રતાને જેટલું ગૌરવ જૈનધર્મે બક્ષ્યું છે તેટલું અન્ય કોઈ ધર્મે નહિ. જૈન વિચારધારા પ્રમાણે મનુષ્ય સ્વતંત્ર છે, તે કોઈને આધીન નથી. તેના વિકાસ માટે વચ્ચે ધર્મગુરુ કે ઈશ્વરને લાવવાની જરૂર નથી. સમતાની સુદૃઢ પૃષ્ઠભૂમિ છે માનવની સ્વતંત્રતા. પરતંત્રતા વિષમતા જન્માવે છે, જ્યારે સ્વતંત્રતા સમતા લાવે છે. જૈનદર્શનમાં સ્વતંત્ર ઈશ્વરને કોઈ સ્થાન નથી. મનુષ્ય સ્વતઃ પ્રમાણ છે. ઈશ્વરાધીન પરતંત્ર મનુષ્ય નહિ, પણ સ્વતઃપ્રમાણ સ્વતંત્ર મનુષ્ય જ સ્વયં પુરુષાર્થ કરીને, વીતરાગતા-સમતા અને સર્વજ્ઞતા પ્રગટ કરીને સ્વયં ઈશ્વરત્વને પામે છે.

જૈન-શ્રમણ-પરંપરામાં બ્રાહ્મણ-પરંપરાની જેમ કોઈ સ્વતંત્ર ઈશ્વર કે દેવની માન્યતા નથી. હેમચંદ્રાચાર્ય ઈશ્વરને આકાશના પુષ્પ સમાન કલ્પિત માને છે.[13] જૈન દૃષ્ટિએ જગત્ અનાદિ હોવાથી એમાં ઈશ્વરના જગત્કર્તૃત્વનો પ્રશ્ન પણ ઉપસ્થિત થતો નથી. જૈનમતાનુસાર તો કર્મફળથી મુક્ત, વીતરાગી શુદ્ધ જીવાત્મા જ પૂજ્ય છે, દેવ છે. રાગદ્વેષાદિરહિત અને કેવલજ્ઞાનાદિયુક્ત કે સર્વજ્ઞ વ્યક્તિ જ પરમાત્મા કહેવાય છે.[14] સમ્યક્ દર્શન, સમ્યક્ જ્ઞાન અને સમ્યક્ ચરિત્ર એ રત્નત્રયનો આશ્રય લઈ મનુષ્ય દેવ બને છે, આત્મવિકાસની ત્રણ ક્રમિક અવસ્થાઓ સિદ્ધ કરે છે : બહિરાત્મા, અન્તરાત્મા અને પરમાત્મા.

ઉપનિષદો તેમજ સાંખ્ય-ન્યાયાદિ દર્શનોમાં જગત્નાં સર્જન, પાલન અને સંહારના કર્તા તરીકે ઈશ્વર કે બ્રહ્મ મનાય છે. આવો મત જૈન-દર્શનને માન્ય નથી; તેથી એમાં અનેકત્ર ઈશ્વરના જગત્કર્તૃત્વાદિનું ખંડન થયું છે. હેમચંદ્રાચાર્યનું કથન છે કે નિત્ય મુક્ત અને જગત્ની ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને પાલનમાં વ્યસ્ત ઈશ્વર તો વન્ધ્યાના પુત્ર સમાન છે(વીતરાગ૰ ૬/૭). વળી તેઓ કહે છે કે ઈશ્વર જીવોનાં શુભાશુભ કર્મોને આધારે વિશ્વની રચના કરે છે એમ માનીએ તો તે ઈશ્વરને સ્વતંત્ર પણ ન કહી શકાય. જગત્-વૈચિત્ર્ય જો કર્મજનિત છે તો શિખંડીની જેમ ઈશ્વરને વચ્ચે લાવવાની શી જરૂર છે—

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

कर्मापेक्षः स चेत्तर्हि, न स्वतन्त्रोऽस्मदादिवत् ।
कर्मजन्ये च वैचित्र्ये, किमनेन शिखण्डिना ॥[15]

નૈયાયિકો અને અન્ય સંપ્રદાયોનો સૃષ્ટિવાદ પ્રમાણરહિત છે. 'અન્યયોગવ્યવચ્છેદ-દ્વાત્રિંશિકા'માં હેમચંદ્ર નિષ્કર્ષ તારવે છે કે જગતનો કોઈ કર્તા છે, તે એક છે, તે સર્વવ્યાપી છે, તે સ્વતંત્ર અને નિત્ય છે એમ માનવું એ તો દુરાગ્રહપૂર્ણ વિડંબનાઓ છે, અશ્વશૃંગ સમાન અસંભવ છે :

कर्त्तास्ति कश्चिद् जगतः स चैकः
स सर्वगः स स्ववशः स नित्यः ।
इमाः कुहेवाकविडम्बनाः स्युः ॥[16]

મનુષ્ય જ વીતરાગી થઈ જિનેશ્વર કહેવાય છે અને તે જગત્‌ની ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ, વિનાશની પ્રવૃત્તિથી રહિત છે.[17]

જેના ભવરૂપી બીજના અંકુરો ઉત્પન્ન કરનારા રાગાદિ દોષ શમી ગયા હોય તે જ દેવ કહેવાય અને તેવા જે કોઈ દેવ હોય–પછી તે બ્રહ્મા, વિષ્ણુ, મહેશ કે જિન હોય, તેને મારા નમસ્કાર છે[18] એવી વિલક્ષણ રજૂઆત કરીને હેમચંદ્રે સ્વસિદ્ધાંતાનુસારનું વીતરાગ દેવસ્વરૂપ બતાવીને પણ વાસ્તવિક ઈશ્વરત્વનો ખ્યાલ પ્રસ્તુત કર્યો છે.

પુરુષાર્થપ્રધાન જૈન-કર્મસિદ્ધાંત ભાગ્યવાદ નહિ, પણ ભાગ્યનો નિર્માતા છે. મનુષ્ય પ્રકૃતિ કે ઈશ્વરીય શક્તિના હાથનું રમકડું નથી. તે તો સ્વયં ભાગ્યવિધાતા છે. આચારે અને વિચારે નૈતિક જીવનશૈલી અપનાવીને કોઈપણ વ્યક્તિ ઈશ્વરીય સહાય સ્વીકાર્યા કે માન્યા વિના મુક્તિ મેળવી શકે.

વૈદિક ધર્મના પ્રભાવથી જૈનધર્મમાં પણ દેવવાદ પ્રવેશે છે, પરંતુ આ સંબંધી પં. સુખલાલજીનું એક વિધાન નોંધપાત્ર છે : 'જૈન અને બૌદ્ધ પરંપરામાં દેવોનું સ્થાન છે, પણ તે નાના-મોટા બધા દેવો ગમે તેટલી ભૌતિક વિભૂતિ ધરાવતા હોય છતાં તેમના કરતાં મનુષ્યનું સ્થાન બહુ ચડિયાતું જ મનાયું છે.'[19] ડૉ. રાધાકૃષ્ણન્ પણ નોંધે છે : 'આત્માના સ્વતંત્ર સામર્થ્યનું ભારેમાં ભારે પ્રદર્શન ઉપનિષદના કાળ પછી જેવું મહાવીર અને બુદ્ધના જીવન અને ઉપદેશમાં મળે છે, તેવું જગત્‌માં બીજે ક્યાંય મળતું નથી.'[20] વ્યક્તિગત આધ્યાત્મિક વિકાસ અને એ રીતે ઈશ્વરત્વ કે દેવત્વની પ્રાપ્તિ એ જૈન દર્શનના પાયામાં છે. આત્માની પૂરેપૂરી નિર્દોષ અવસ્થા તે દેવત્વ. દેવ કરતાં પણ મનુષ્ય મહાન છે એવો તીર્થંકરોનો સાર્વકાલિક સંદેશ છે.

રાગ-દ્વેષ, જાત-પાત કે ઉચ્ચ-નીચ જેવી દ્વન્દ્વાત્મક અનુભૂતિ એટલે વિષમતા. દ્વંદ્વોમાંથી મુક્તિ એટલે સામાન્યનો બોધ. સામાન્યની અનુભૂતિ સમતાની જનની છે. આ કારણે જ જૈન ધર્મના 'સંઘ'માં તમામ કક્ષાના મનુષ્યોને સરખું સ્થાન મળે છે. ભગવાન મહાવીરે જાતિવાદનો

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

ઇન્કાર કરીને તત્પોષક શાસ્ત્રોના પ્રામાણ્ય અને પાવિત્ર્યનો અસ્વીકાર કર્યો ને માનવ-પ્રામાણ્યને પ્રતિષ્ઠિત કર્યું. આવું માનવ-પ્રામાણ્ય જ સાંપ્રત સમયે સમતા સર્જી શકે.

પાદટીપ :

૧. ब्रह्मसूत्रभाष्य, १/३/९
२. - शूद्रो यज्ञेऽनवक्लृप्तः । (सं. ७.१.१.३)
   - वेदोच्चारणे जिह्वाच्छेद उच्चारणे शरीरभेदः । (गो. २.३.४)
   - न शूद्राय मतिं दद्यात् । (मनु० ४.८०)
૩. જેમકે-स्त्रीशूद्रद्विजबन्धूनां त्रयो न श्रुतिगोचरा । (भागवत १/४/२५)
४. प्रमेयकमलमार्तण्ड, पृ. ४८४-४८५
५. पद्मपुराण, ११/२०३
६. सागरधर्मामृत, २/२२
७. कुलार्णवतन्त्र, पृ. १८७
८. तद्भूमिकाः सर्वदर्शनस्थितयः । (प्रत्यभिज्ञा० सूत्र-८)
९. परमसंहिता, ७/२४
१०. उत्तराध्ययनसूत्र, ३१
११. महापुराण, १८/१५४
१२. पद्मपुराण, ८०/१४७
१३. खप्रायमुत्प्रेक्ष्य...... ॥ (वीतरागस्तोत्र, ६/९)
१४. षड्दर्शनसमुच्चय, *गुणरत्नसूरिकृत टीका*
१५. वीतरागस्तोत्र, ७/५
१६. अन्ययोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिका, ५
१७. अयोगव्यवच्छेद्वात्रिंशिका, ५
१८. भवबीजांकुरजनना रागादयः क्षयमुपगता यस्य ।
    ब्रह्मा वा विष्णुर्वा हरो जिनो वा नमस्तस्मै ॥ (महादेवस्तोत्र, ४४)
૧૯. પં० સુખલાલજી, જૈન ધર્મનો પ્રાણ, પૃ. ४६
२०. डॉ. राधाकृष्णनन्, भारतीय दर्शन-१

• • •

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

સટોડિયાની ગહૂંલિ

સંપા. રસીલા કડીઆ

પ્રસ્તુત કૃતિની નકલ લા. દ. ભા. વિદ્યામંદિર, અમદાવાદના ત્રૂટક પુસ્તકો પરથી કરી છે.

પ્રતપરિચય :

પત્ર સ્થિતિ : શ્રેષ્ઠ

માપ : ૨૫ સે. મી. × ૧૨.૫ સે. મી.

અક્ષરો : ૩૨

પંક્તિ : ૧૦

કડી : ૧૩

હાંસિયાની બન્ને બાજુ ઊભી લીટીઓ લાલ શાહીથી દોરેલ છે. વળી, ભલે મીંડુ, સટોરીઆની ગુંહળી, દંડ, ધ્રુવપદ, અંકસંખ્યા તથા 'ઇતિ સંપૂર્ણ' વગેરે લખાણ લાલ શાહીથી લખ્યા છે.

પ્રસ્તુત કૃતિના અંતે કવિએ પોતાનું નામ 'કેશવ' આપ્યું છે. 'લા. દ. પ્રાચ્ય વિદ્યામંદિર, અમદાવાદને કવિશ્રી કેશવ શીવરામ ભોજકે પોતાના ઘરનો જ્ઞાનભંડાર ભેટ આપ્યો હતો. તેઓએ નાટકો પણ લખ્યાં છે. 'સુમતિવિલાસ લીલાવતીરાસ' તેમની જાણીતી કૃતિ છે. તેઓ ધાર્મિક સૂત્રો ભણાવતાં. સાથે તેમણે લેખનનો શોખ. ભારત સ્વતંત્રતા પ્રાપ્ત કરે તે પહેલાં તેમનું મૃત્યુ થયું હતું.

કૃતિની ભાષા જોતાં, તે નિઃશંક વીસમી સદીની જણાય છે ચાંદી, પેટી અને જોટો જેવા 'સટ્ટા'ના વ્યવસાયમાં પ્રયોજાતા શબ્દો ખાસ ધ્યાન ખેંચે છે.

સટોડિયાને ઉદ્દેશીને આ કૃતિ લખાઈ છે. સટ્ટાનું સ્વરૂપ કેવું છે અને તેનો પાસ વ્યક્તિના જીવન તથા ચારિત્ર્યને કેટલી હદે નીચે લઈ જઈ શકે છે તે સુપેરે સમજાવ્યું છે. સટ્ટામાં એકવાર વગર મહેનતનો પૈસો મળે પછી હરામના પૈસાનો કેવો ચસકો લાગે છે અને વ્યક્તિ તેમાં ઘરબાર વગરનો થઈ જાય છે. સ્ત્રી-બાળકો નિરાધાર બને છે. દુઃખની પરાકાષ્ટા તો એ છે કે મરણ બાદ વ્યક્તિ ખાપણ પણ પામતી નથી. આમ જણાવી કવિ શીખ આપે છે કે સટ્ટાને શત્રુ ધારી તેનાથી દૂર રહેવું અને મહેનત કરી બીજા ઉત્તમ ધંધા કરવા.

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

આ શીખ આજે પણ એટલી જ પ્રસ્તુત છે. હર્ષદ મહેતા વખતનો સટ્ટાનો ફીવર આપણે માટે અજાણ્યો નથી જ. ઈ. સ. ૧૮૬૩માં બરાબર આવી જ પરિસ્થિત નિર્માણ થવા પામી હતી અને એનું તાદૃશ વર્ણન કવિશ્રી દલપતરામની રચેલી 'શેરના સ્વપ્નાની ગરબીઓ'[૧]માં જોવા મળે છે.

આ સમયે ખુદ દલપતરામ કવિ પણ પ્રિય મિત્ર ફાર્બસની સલાહને અવગણી, સટ્ટાને રવાડે ચડેલા અને ખુવાર થયા હતા. તેની સ્વાનુભવની કથા પણ એમના જીવનચરિત્રમાં જોવા મળે છે.[૨] તેમાં જ આ સિવાય પણ અન્ય નાના પદમાં આ જ વિષયવસ્તુને નિરૂપવામાં આવેલ છે જે એ પહેલાં બુદ્ધિપ્રકાશમાં પ્રકટ થયેલ.[૩] વાચકોના માટે આ કૃતિ રસપ્રદ નીવડશે તેમ ગણી આ સાથે એને પણ મૂકું છું. ગરબીઓમાં આ જ વાત ખૂબ જ વિસ્તૃત રીતે કરવામાં આવી છે જે વર્ણન તાજેતરના હર્ષદ મહેતાના સમયને જ જાણે પ્રતિબિંબિત કરે છે. આવું વાચન પ્રશ્ન કરે છે કે—શું history repeats ?

પાદટીપ :

૧. દલપતકાવ્ય ભા. ૧ (પ્રકાશક : ગુજરાત વર્નાક્યુલર સોસાયટી) આ. ૨ સન્ ૧૮૯૬ પૃ. ૨૩૩થી ૨૩૭

૨. ગુજરાત વર્નાક્યુલર સોસાયટીનો ઇતિહાસ વિ. ૧

૩. **(પ્રકાશક : હીરાલાલ પારેખ, ગુ. વર્ના. સોસાયટી) આ. ૧ ઈ. સ. ૧૯૩૨, પૃ. ૨૫૯થી ૨૫૮**

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

સટોડિયાની ગહૂંલિ

(કેશવ)

ભલે મીંડું
સટોરીઆની ગુહળી
સુણ સટોરીઆ, સટાના કુસંગે બટો લાગશે,
તુજ ટેવ બુરી, બાવળીઓ વાળ્યાથી સુળો વાગશે,
એ ધંધો પાપી પાકો છે, જુગાર તણો કાકો છે,
ફોગટ ફાંફાનો ફાકો છે... સુણ૦... ॥૧॥

છે દ્વાર દૂરાચારી જનનું, લ(ભ)ક્ષણ કરાતું કીરતી ધનનું,
રક્ષણ ન વરે તું તનમનનું...સુણ૦... ॥૨॥

વહેવાર નથી જગમાં એનો, વિશ્વાસ ન કરે કોઈ તેનો,
ચિંતાતુર રે જીવડો જેનો...સુણ૦... ॥૩॥

ચાંદી પેટી ને જોટાનો, ધંધો એ મોટા ટોટાનો,
રસ્તો છે દોરી લોટાનો...સુણ૦... ॥૪॥

સજન કો સંગ નથી કરતું, ચગડોળ સમું મન રહે ફરતું,
મળતા સંગી ત્યાં મન ઠરતું...સુણ૦... ॥૫॥

એ વગર મેનતનાં ધંધાથી, તારાજ થયા લક્ષાધિપતિ,
મડદાને ખાપણ મળતું નથી...સુણ૦... ॥૬॥

પળમાં ધનવાન બને તું તો, પળ એક પછી આંસુ લુતો,
ઢીલા લમણે દેખ્યો સુતો...સુણ૦... ॥૭॥

મીઠો એ મારગ લાગ્યાથી, બકરી સમ બનીયા બહુ હાથી,
ભીખ માગીને ભાગ્યા ત્યાંથી...સુણ૦... ॥૮॥

ઘરબાર ઘરેણાંને મેલી, ખત લખી આપે જુગટું ખેલી,
બૈરી બાળનો કુણ બેલી...સુણ૦... ॥૯॥

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

બૈરી બાળનો કુણ બેલી...સુણ૦... ॥૯॥
વ્યસનો વધશે એથી ઝાઝા, નીજ કુળ તણી ઘટશે માઝા,
ફીટકાર તણાં વાગે વાજાં...સુણ૦... ॥૧૦॥

છે સટ્ટા માંહે પાપ અતી, મૃત્યુથી પામે માઠી ગતી
નરકાદીક પણું(ણ) સંઘરતું નથી...સુણ૦... ॥૧૧॥

છે ઉત્તમ ધંધા એ બહુએ, કરી મેનત ને રળતા સહુએ,
સૌ સાંભળી જે તુઝને કહુએ...સુણ૦... ॥૧૨॥

કેશવ શીખ ઉર ધરજે સારી, તજ સટ્ટાને શત્રુધારી,
હારી બેઠા કંઈ જખ મારી...સુણ૦... ॥૧૩॥

॥ ઇતિ સંપૂર્ણ ॥

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

શેરબજારનું પદ

(કવિ દલપતરામ)

('ભૂલ્યો મન ભમરા તું ક્યાં ભમ્યો' એ રાગ)

"શેર બજારે આ શું કર્યું, વાળ્યો દુનિયાનો ડાટ;
લાજ લીધી લાખો લોકની, ઉપજાવ્યા ઉજાટ. શેર બજારે. ૧

પ્રથમ તો પૈસા પમાડિયા, લલચાવીયા લોક;
મૂડી વગર કીધા માનવી, ફાંફા મારતા ફોક. શેર બજારે. ૨

બાગમાં બહુ સારો શોભતો, જેવો ફૂલનો ફાલ;
જેવો તમાસો જાદૂ તણો, તેવો થઈ ગયો તાલ. શેર બજારે. ૩

મુંબઈની મોટી સાહેબી, સુખ સ્વરગ સમાન;
દિલગિરિવાળી દેખાય છે, જેવું મોટું મશાણ. શેર બજારે. ૪

નૂર ગયું નરનારીનું, મુખ ઝાંખાં જણાય;
શત્રુને લશકરે લૂંટિયાં, એવાં ડોળ દેખાય. શેર બજારે. ૫

કઈંક વાસણ ઘર વેચિયાં, વેચ્ય બંગલા બાગ;
કઈક કઈક દરિયે પડ્યા, તેનો ન જણાય તાગ. શેર બજારે. ૬

ભલા રે ભલાને ભુલાવિયા, ભુલ્યા ડાહ્યા દિવાન;
હાણ અને હસવું થયું, ખોઈ શુદ્ધ ને સાન. શેર બજારે. ૭

એક સંકટ આ જુગારનું, બીજો રૂ તણો રોળ;
ત્રીજું કોગળિયું તુટી પડ્યું, ધરા થઈ ધરબોળ. શેર બજારે. ૮

કશિ ચતુરાઈ ચાલે નહી, દીસે દૈવનો કોપ;
ક્યાંથિ આવ્યું નાણું ક્યાં ગયું, એમ થયું રે અલોપ. શેર બજારે. ૯

સ્વપ્નામાં સમૃદ્ધિ જે સાંપડી, ગઈ સ્વપનાની સાથ;
અંગે પીડા ઉલટી વધી, વાગ્યા છાતિયે હાથ. શેર બજારે. ૧૦

કઈંક રામા મેલી રખડતી, મેલ્યાં રખડતાં બાળ,
નાશિ છુટ્યા નર એકલા, આવ્યો કઠણ આ કાળ. શેર બજારે. ૧૧

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

ક્રોડપતી હતા કઈક તે, થયા કોડીના આજ;
અતિશે વધારેલી આબરૂ, તેનિ લૂંટાણિ લાજ. શેર બજારે. ૧૨
જયારે જવા બેઠિ લક્ષ્મી, જુઓ દૈવનો ખેલ;
દરિયો પુરાવાનું દિલ થયું, ભૂલ્યા અધિક ભણેલ. શેર બજારે. ૧૩
નાણું નાંખ્યું ખારા નીરમાં, જાણ્યું ઊગશે ઝાડ;
લક્ષમીતણાં ફળ લાગશે, થાશે સોનાના પહાડ. શેર બજારે. ૧૪
વાંક નથી એમાં વિશ્વનો, કીધો કર્ત્તારિ કોપ;
આંખો અંજાઈ અજ્ઞાનથી, થઇ અકલ અલોપ. શેર બજારે. ૧૫
ઓગણિશે એકવીશમું, વિક્રમાજિત વર્ષ;
સાંભરશે આ તો સર્વને, ઉતર્યો સઉનો અમર્ષ.★ શેર બજારે. ૧૬
ચતુર ઘણાએ ચેતાવતા, ભાખિ લખતા ભવિષ્ય;
ચેતિ શકે કેમ ચિત્તમાં, જયાં રૂઠ્યા જગદીશ. શેર બજારે. ૧૭
ઘાયલ કંઇક ઘણા થયા, જોતાં એવા જણાય,
આખિ ઉમર લગિ એહના, નહી ઘાવ રૂઝાય. શેર બજારે. ૧૮
ફુંકી ફુંકી પગ માંડતા, બિહિતા માંખિથી મંન;
ફાદામાં આવિ ફશી પડ્યા, તેના તરફડે તન. શેર બજારે. ૧૯
દેશ આખે દવ લાગિયો, એ તો કેમ ઓલાય;
સું જાણીયે હવે શું થશે, કથ્યું કશુંએ ન જાય. શેર બજારે. ૨૦
કંઈકે હબક ખાધિ કારમી, થયા ચિતભ્રમ રોગ;
નાણું જતાં લાજ નવ રહી, જોજો દૈવના જોગ. શેર બજારે. ૨૧
સત્ય તજયાં સત્યવાદિયે, તજયા બોલેલા બોલ;
ભડ નર જે ભારેખમ હતા, તેનો પણ ઘટ્યો તોલ. શેર બજારે. ૨૨
ઘરમાં સંતાઈ ઘણા રહે, લાગે લોકમાં લાજ;
મરણ ઇછે કઈક માનવી, દેખિ ન ખમાય દાઝ. શેર બજારે. ૨૩
પ્રભૂને જાચું કરિ પ્રાર્થના, એ જ છેલો ઉપાય;
દલપતરામના દેવ તું, સઉની કરજે સહાય. શેર બજારે. ૨૪

પાદટીપ :

★ ગર્વ.

બુદ્ધિપ્રકાશ, સન, ૧૮૬૫, પૃ. ૨૦૯-૨૦૮

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

"ચેતન ચેતઉ રે'–સ્તવન

સંપા. રસીલા કડીઆ

પ્રસ્તુત હસ્તપ્રતની નકલ લા. દ. પ્રાચ્ય વિદ્યામંદિર, અમદાવાદના ત્રૂટક પુસ્તકો પરથી કરી છે.

કૃતિની રચના શ્રી ગુરુ વીપા પંડિતના શિષ્ય વિદ્યાચંદે કરી છે. રચના સંવતનો તેમાં નિર્દેશ નથી પણ પ્રતમાં મધ્યફુલ્લિકા છે અને તમાં અક્ષરો પૂરેલા છે, પડીમાત્રા કોઈક ઠેકાણે જ છે તેથી ૧૯મી સદીની કૃતિ હોવાનું અનુમાન કરી શકાય.

પ્રતપરિચય :

પત્ર : ૧ સ્થિતિ : શ્રેષ્ઠ

માપ : ૨૫ સે. મી. × ૧૧ સે. મી.

પંક્તિઓ : ૧૧

કડી : ૧૩

અક્ષરો : ૩૪

હાંસિયાની બન્ને બાજુએ પહેલી પૂંઠીમાં કાળી લીટી કરી નથી પણ બીજી પૂંઠીમાં ઊભી કાળી લીટી કરેલ છે. વચ્ચે કુંડાકૃતિ છે અને તેમાં ચાર અક્ષરો પૂરેલા છે. અક્ષરો થોડાક મોટા (સ્થૂલ) છે.

મારુણી રાગમાં રચાયેલ આ સ્તવનમાં સંસારના સ્વરૂપનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. પ્રારંભે શ્રી સરસ્વતી દેવીને નમસ્કાર કરીને કવિ જણાવે છે કે ધર્મ વિના નક્કી દુર્ગતિ જાણવી. કુટુંબનો મોહરસ આત્માને ભારે બનાવે છે તેથી હે ચેતન ! હે જીવ, તું ચેત.

મોહને કારણે આત્મા ભારે બન્યો હોય તેવા અનેક કૌટુંબિક ઉદાહરણો ટાંકવામાં આવ્યા છે. ભરત-બાહુબલિ (ભાઈ-ભાઈ), મગધનો રાજા શ્રેણિક-કુણી(ક) (પિતા-પુત્ર), કપટી કુબેર અને નલ-દમયંતી (ભાઈ-ભાઈભાભી), કેશીબોધ અને વિષ દેનારી તેની પત્ની (પતિ-પત્ની), સોમિલ-ગજસુકુમાર (સસરો-જમાઈ), પતિથી વગોવાયેલી કલાવતી, રામ-દશરથ, (પિતા-પુત્ર), બ્રહ્મદત્તસુત અને માતા ચુલની (મા-દીકરો) કનકકેતુ રાજા અને તેનો પુત્ર (પિતા-પુત્ર)—આ બધા દૃષ્ટાંતો જોતાં એક વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે સંસાર અસાર છે. રાત-દિવસ બીજા માટે રળ્યા-જીવ્યા અને રખડ્યા. પોતાને માટે કશું કર્યું નથી. અરિહંત ભગવંત દુઃખભંજક છે તેથી તેની સેવા જ કરવી ઘટે એટલો બોધ હે જીવ, તું લેજે.

આમ, પ્રસ્તુત સ્તવનમાં સુંદર ઉદાહરણો ટાંકીને ચેતનને ચેતવવામાં આવ્યો છે.

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

સ્તવન
ચેતન ચેતઉ રે

ભલે મીંડું
રાગ મારુણી
સરસતિ સામિણિ પાએ લાગૂં, માગું મધુરી વાણિ રે.
એ સંસાર સરૂપ વિચારુ, કો કહિનૂં નહિ જાણી ॥૧॥
ચેતન ચેતઉ રે. ॥આંચલી॥

દુરગતિ પડતાં કો નવિ રાખઈ, ધરમ વિના નિરધાર રે,
કુટુંબમોહરસ રસિઉં હુંસી, પાપઇ આપ(ત)મ ભારિ ॥૨॥
ચેતન ચેતઉ રે.

ઝૂઝ કરી ભરતેસર લીધું, નિજ સહોદર રાજ રે.
લોભ લગઇં તેણઇં નવિ આણી, ભાઈ નવાણું લાજ ॥૩॥
ચેતન ચેતઉ રે.

મગધ દેશ સામી સપરાણઉ, રાણઉ નાણ સુજાણ રે.
શ્રેણિક તાત તણા નિજ નંદનિ, કોણી હરાવ્યા પ્રાણ ॥૪॥
ચેતન ચેતઉ રે.

કપટી કૂબર કૂડ કરીનઇં, જુઅ હરાવ્યું માનિ રે.
ભાઈ ભુજાઈ બાહિર કાઢ્યાં, નલ દમદંતી રાનિ ॥૫॥
ચેતન ચેતઉ રે.

કેશીબોધ પ્રદેશી રાજા, સૂરી કંતા નારિ રે.
વિષ દેઇનઇં ભોજન ભેલ્યું, માર્યું નિજ ભરતાર ॥૬॥
ચેતન ચેતઉ રે.

સોમિલ સસરઇં સીસ પ્રજાલ્યુ, ગયસુકુમાલ મસાણિ રે.
આપજમાઈ હરિ નઉ ભાઈ, હણતાં ન કરી કાણિ ॥૭॥
ચેતન ચેતઉ રે.

કલાવતી ઈમ કંત વિગોઈ, છેદાવ્યા દોઈ હાથ રે.
કુલદં(વં)તી રોતી રડવડતી, મેલ્હી રાનિ અનાથ ॥૮॥ ચેતન ચેતઉ રે.

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

જેહની કીરતિ જગિ જયવંતી, લોક જપઇ સહૂ નામ રે.
તે તાતઇં કીધા વનવાસી, દશરથનંદન રામ ॥૯॥
ચેતન ચેતઉ રે.

બ્રહ્મદત્તસુતનઇં સતાવ્યઉ, માતા ચુલની આપ રે.
કનકકેતુ રાજાઇં કીધઉ, પુત્ર મરાવી પાપ ॥૧૦॥
ચેતન ચેતઉ રે.

ઇણિ સંસારિ અસારિ વસંતા, ભોલા જીવ મ ભૂલિ રે.
રાતિ દિવસિ પર-કાજિ રલંતઉ, વેચાવ્યું વિણ મૂલિ ॥૧૧॥
ચેતન ચેતઉ રે.

કુટુંબ કારિણિ કરમ સંયોગઇં કીધઉ વાર અનંત રે.
એક ન કીધઉ સમરથ સાહિબ, દુઃખભંજણ ભગવંત ॥૧૨॥
ચેતન ચેતઉ રે.

શ્રી ગુરુ વીપા પંડિત કેરુ, સીસ કહઈ કર જોડિ રે.
વિદ્યાચંદ ચમત્કઉ લાઇ, અરિહંત સેવા કોડિ ॥૧૩॥
ચેતન ચેતઉ રે.

॥ શ્રીઙૂ ॥

અઘરા શબ્દોની યાદી

ચેતઉ = ચેતો
સપરાણઉ = શોભિતા
કૂબર = નળનો ભાઈ
જુઅ = જુગાર
વિગોઇ = વગોવી
રલંતઉ = રળે / રખડે

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

મૂર્ખ પ્રતિબોધની સજ્ઝાય

સંપા. રસીલા કડીઆ

પ્રસ્તુત કૃતિની નકલ લા. દ. પ્રાચ્ય વિદ્યામંદિર, અમદાવાદના ત્રૂટક પુસ્તકો પરથી કરી છે.

કૃતિની રચના શ્રી માનવિજયે કરી છે. રચના સંવતનો નિર્દેશ એમાં નથી પણ અનુમાને કરીને તે ૧૯મા સૈકાનું હોવાનું કહી શકાય.

પ્રતપરિચય :

પત્ર. ૧ સ્થિતિ : શ્રેષ્ઠ

માપ : ૨૪ સે. મી. × ૧૨ સે. મી.

પંક્તિઓ : ૧૧

કડી : ૦૮

અક્ષરો : ૩૦

હાંસિયાની બન્ને બાજુ ઊભી લાલ લીટીઓ દોરેલી છે. વળી કૃતિનું શીર્ષક, ભલે મીંડું, કડી સૂચક સંખ્યા પર તથા સમાપ્તિસૂચક પંક્તિ પર લાલ શાહીનો ઉપયોગ કર્યો છે.

પ્રસ્તુત કૃતિ વાંચતાં 'ભેંસ આગળ ભાગવત' કરવું નકામું એ કહેવત યાદ આવી જાય છે. કવિ અહીં જણાવે છે કે મૂર્ખ વ્યક્તિને કદાપિ જ્ઞાન થતું નથી. જો કોઈ તેને જ્ઞાનની વાતો કહેવા જાય તો સમજવું કે 'પથ્થર પર પાણી' છે. ઊલટાનું કહેનાર પોતાની પાસે હોય તે જ્ઞાન પણ ગુમાવે !

આ વાતને અહીં અનેક સુંદર ઉદાહરણો દ્વારા સમજાવવામાં આવી છે. એમાંના કેટલાંક ઉદાહરણો જોઈએ.

શ્વાન સો વખત ગંગાજળમાં ન્હાય કે તે જો અડસઠ તીરથની યાત્રા કરીને આવે તો યે તેનું શ્વાનપણું જતું નથી કુસર છોડ પર પાણી, દૂધ કે પાન નાંખવામાં આવે તેથી કરીને તે છોડમાં સંતત્વ આવતું નથી. વળી, કસ્તૂરીનું ખાતર કરવા છતાં લસણનો પાસ લાગ્યો હોય તો તે દૂર થતો નથી. ચંદનચર્ચિત અંગ થવા છતાં ગધેડો ક્યારેય ગાય બનવાનો નથી. આથી સુખી થવાનો માત્ર એક જ માર્ગ છે અને તે આવા મૂર્ખથી અળગા રહેવામાં છે. તેના પ્રતિબોધની કોશિશ ન કરવી, કારણ કે ઊખર ભૂમિમાં બી ઊગતું નથી, આમ છતાં જો વાવવામાં આવે તો બી ગુમાવવાનો અવસર આવે છે.

અહીં પ્રશ્ન એ થાય છે કે તો શું આનો ઉપાય નથી ? ઉપાય વિનાનું કશું હોઈ શકે ખરું ?

રચયિતા અહીં ઉપાય જણાવે છે કે જો વ્યક્તિ કોઈ સમક્તિધારીની સોબત કરે તો ભવભય

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

ટળે. આવા સદ્ગુરુની સેવા કરવામાં આવે તો બોધબીજનું સુખ પ્રાપ્ત થાય, અર્થાત્ ભવિષ્યમાં—અન્ય ભવમાં જ્ઞાનપ્રાપ્તિ થાયં તેવા જ બોધબીની વાવણી થાય.

આમ, પ્રસ્તુત કૃતિ સમકિતધારીના સંગનું ફળ કેટલું મોટું છે અને મૂર્ખને પ્રતિબોધ પમાડવો કેટલું દોહ્યલું કાર્ય છે તે સમજાવે છે.

મૂર્ખ પ્રતિબોધની સજ્ઝાય

ભલે મીંડું
અથ મુર્ખપ્રતિબોધની સઝાય
જ્ઞાન કદી નવી થાય, મુરખને જ્ઞાન કદી નવી થાય.
કહેતાં પોતાનું પણ જાય, મુરખ૦ ॥૧॥
સ્વાંન હોય તે ગંગાજલમાં, સો વેલા જો નાય
અડસઠ તીરથ જો ફરી આવે, પણ સ્વાનપણું નવી જાય, મુરખ૦ ॥૨॥
કુસર પર પય પાન ખરંતા, સંતપણું નવી થાય.
કસ્તુરીનું ખાતર જો કીજે, પાસ લસણ નવી જાય, મુરખ૦ ॥૩॥
નદી માંહે નિશદિન રહે પણ પાસાણપણું નવી જાય.
લોહધાતુ ટંકણ જો કીજે, અં(રં)ધ્ર તુરત થાય. મુરખ૦ ॥૪॥
કાગકંઠમાં મુગતાફલની માલા, તે ન ધરાય.
ચંદન ચરચીત અંગ કરીજે, ગરધવ ગાય ન થાય, મુરખ૦ ॥૫॥
સીંહ ચરમ કોઈ સીયાલસુતન, ધારે વેષ બનાય.
સીયાલસુત પણ સીંહ ન હોવે, સીયાલપણું નવી જાય, મુરખ૦ ॥૬॥
તે માટે મુરખથી અલગા સુ, રહે તે સુખીયા થાય,
ઉખલ ભુમી બીજ ન હોવે, ઉલટું બીજ તે જાય, મુરખ૦ ॥૭॥
સમકીતધારી સંગ કરીજે, ભવભય પ્રીતિ મીટાય,
માનવીજય સદ્ગુરુ સેવાથી, બોધ બીજ સુખ પાય,

ઇતિ મુરખ પ્રતિબોધની સઝાય સંપૂર્ણઃ

અઘરા શબ્દોની યાદી

સ્વાંન = શ્વાન / કૂતરો
કુસર = એક પ્રકારનો છોડ જેનો ઉપયોગ તાવમાં થાય છે.
પાસ = સ્પર્શ
ગરધવ = ગર્દભ / ગધેડો
ઉખલ = ઊખર = જેમાં કંઈ પાકે નહિ તેવી જમીન

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

વીતરાગસ્તોત્ર-અષ્ટમપ્રકાશટીકા

સંપા. જિતેન્દ્ર બી. શાહ

કલિકાલ સર્વજ્ઞ શ્રી હેમચન્દ્રાચાર્ય વિરચિત વીતરાગસ્તોત્ર સંસ્કૃત ભક્તિ કાવ્ય છે. સરળ, પ્રાસાદિક શૈલીમાં રચાયેલ આ સંસ્કૃત ભાષામાં છંદોબદ્ધ કાવ્યમાં વીતરાગ પરમાત્માના ગુણોની સ્તુતિ કરવામાં આવી છે. જૈન ધર્મમાં સ્તુત્યાત્મક કાવ્યો-સ્તોત્ર રચવાની પરંપરા પ્રાચીન છે. આગમિકકાળમાં પ્રાકૃત ભાષામાં અનેક સ્તોત્રો રચાયાં છે. જેમાં મોટા ભાગે પરમાત્માના ગુણોની સ્તુતિ છે ત્યારબાદ સંસ્કૃત ભાષામાં પણ સ્તોત્રો રચાયાં છે. તેમાં ભક્તામર સ્તોત્ર અનુપમ છે. આ ઉપરાંત દાર્શનિક સ્તોત્રો પણ રચાયાં છે. જેમાં પરમાત્માની સ્તુતિ દાર્શનિક સિદ્ધાન્તોની તુલનાને આધારે કરવામાં આવી છે. કલિકાલ સર્વજ્ઞ શ્રી હેમચન્દ્રાચાર્યે પણ અન્યયોગવ્યવચ્છેદિકા અને અયોગવ્યવચ્છેદિકા નામક બે દ્વાત્રિંશિકાઓની રચના કરી છે. જેમાં દાર્શનિક સિદ્ધાન્તોની ચર્ચા કરવામાં આવી છે. વીતરાગસ્તોત્રમાં પરમાત્માના ગુણોની સ્તુતિ ઉપરાંત દાર્શનિક સિદ્ધાન્તોની તુલના દ્વારા પરમાત્માની સ્તુતિ કરવામાં આવી છે.

અષ્ટમ પ્રકાશમાં અનેકાન્તવાદની ચર્ચા કરવામાં આવી છે. અન્ય એકાન્તવાદી દર્શનો સત્‌ ને એકાન્તે નિત્ય અથવા એકાન્તે અનિત્ય માંને છે. તેઓના મતમાં અનેક દોષોની સંભાવના છે તેની ચર્ચા આ પ્રકાશમાં કરવામાં આવી છે. અનેકાન્તવાદ બધા દોષોથી રહિત અને સંપૂર્ણ છે તેમ સિદ્ધ કર્યું છે. આ ૧૨ શ્લોકોની લઘુકૃતિમાં અનેકાન્તવાદનું ખૂબ જ સુંદર રીતે મંડન કરવામાં આવ્યું છે.

વીતરાગસ્તોત્રની એક સંસ્કૃત ટીકા પ્રકાશિત થઈ છે. અષ્ટમ પ્રકાશ ઉપર સ્યાદ્વાદરહસ્ય નામક ટીકા ઉપા. યશોવિજયજી એ લખી છે. તે ખૂબ જ વિસ્તૃત અને નવ્યન્યાય શૈલીની હોવાથી બધાને સુગમ નથી. અહીં પ્રકાશિત થઈ રહેલ કૃતિ સંસ્કૃતમાં સરળ ભાષા અને રસાળ શૈલીમાં લખાયેલ કૃતિ છે. આ ગ્રંથની એક નકલ કોબા સ્થિત મહાવીર જૈન આરાધના કેન્દ્રના શ્રી કૈલાસસાગરસૂરિ જ્ઞાનમંદિરમાં ૧૦૪૦૬/૨ ક્રમે એક ન્યાયગ્રંથના નામે નોંધાયેલ છે. કૃતિ ૧૦ પાનાની છે. મધ્યકુલ્લિકાવાળી લગભગ ૧૬મી સદીની આ કૃતિની આદિમાં કે અંતમાં કર્તાના નામનો ઉલ્લેખ મળતો નથી. પ્રથમ પાનામાં ૧૬ લીટીઓ છે. બાકી બધા જ પેજ ઉપર ૧૫ લીટીઓમાં લખાણ કરવામાં આવ્યું છે. આ ગ્રંથની અન્ય નકલ ઉપલબ્ધ થઈ શકી નથી. પરંતુ વીતરાગ સ્તોત્રની પ્રભાનંદસૂરિકૃત પ્રકાશિત ટીકા સાથે તુલના કરતાં આ કૃતિનું સામ્ય જોવા મળ્યું છે. તેથી આ કૃતિના કર્તા પરમાનંદસૂરિ હોવાની સંભાવના છે. પ્રકાશિત કૃતિ સાથે તુલના કરતાં જણાવેલ પાઠાંતર પ્રસ્તુત કૃતિમાં મૂકવામાં આવ્યાં છે.

કૃતિની ભાષા સરળ અને સુગમ હોવાથી અનેકાન્તવાદ જેવા ગંભીર વિષય અને જાણવા માટે આ એક ઉત્તમ કૃતિ છે. અનેકાન્તવાદના અભ્યાસુઓને આ કૃતિ ઉપયોગી સાબિત થઈ શકે તેમ છે.

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

वीतरागस्तोत्र-अष्टमप्रकाशटीका ।

॥र्द०॥ ननु सिद्धं स्वयंसिद्धं जगत्तत्त्वं किमेकान्तनित्यमुतैकान्तानित्यं ? नित्यानित्यं [१]चेत्याशङ्का-शङ्कुसङ्कुले विपश्चित्कुले स्तुतिकृदाह

सत्त्वस्यैकान्तनित्यत्वे कृतनाशाकृतागमौ ।
स्यातामेकान्तनाशेऽपि कृतनाशाकृतगमौ ॥१॥

सत्त्वस्यैकान्तनित्यत्वे इत्यादि । उत्पादव्ययध्रौव्यात्मकं वस्तुतत्त्वं सत्त्वम् । तस्यैकान्तनित्यत्वेऽभ्युपगम्यमाने कृतनाशाकृतागमौ स्याताम् । तथा हि-साङ्ख्यैरप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकस्वभावं कूटस्थनित्यं वस्त्वभ्युपगम्यते । तच्च यद्येवं स्यात्, तदा वस्तुनि घटादौ कुम्भकारादिकृतानां पर्य्यायाणां सर्वथा नाश एव स्यात्, एतच्च प्रत्यक्षविरुद्धम् । यतः-कुम्भकारादिभिर्निर्मीयमाणाः स्थासकोशकुशूलपृथुबुध्नोदराद्याकाराः कृशाकृशरूपतया क्षणे क्षणे दरीदृश्यन्ते । अतस्तेषां पर्यायाणामाविद्वदङ्गनाप्रतीतानां कृतानां [२]सर्वथा विनाश एव स्यात् । ते च यदि न कृतास्तदा घटोऽप्यकृत एव स्यात्, कृतेष्वेव च तेषु घटोऽपि कृतः । एवं च सति नित्यताक्षतिः । तथाऽकृतागमसमागमोऽपि स्यात् । तथा हि-पर्यायास्तावत्त्वन्मते कूटस्थनित्यत्वादेव न केनचित्कृताः । अकृता एव च समुपस्थिताः । यदि कृताः स्युस्तदा घटस्यापि कृतकत्वे नित्य(त्व)-पक्षक्षतिः । एतच्चानुष्णोऽग्निरित्यादिवत् प्रत्यक्षविलक्षणं अकृतागमस्वरूपं कः सुधीः श्रद्दधीत ? तथा ताथागतपरिकल्पिते स्वलक्षणस्य सर्वथा क्षणिकैकान्तपक्षेऽपि कृतनाशाकृतागमौ स्थिरस्थेमानमालम्बमानौ दुर्निवारावेव स्याताम् । यतः-सर्वथैव तदभिमते वस्तुनि स्वीक्रियमाणे पर्यायाणां निराधारत्वेन स्थातुमशक्तौ घटादेरनुत्पाद एव प्रसज्येत । तथा हि-पूर्वक्षणे यद्यद् घटादियोग्यं द्रव्यमासीत्, द्वितीयक्षणे तत्तत् सर्वथा निर्हेतुकं विनष्टमेव । तत् स्थासकोसकुशूलादि संस्काराधानं कस्य विधातुमुचितम् ? दृश्यन्ते च प्रत्यक्षादि-प्रमाणैः संस्काराः, अतस्तन्मते कृता अप्यकृताः स्युः । तथा निरन्वयविनश्वरे वस्तुनि संस्काराणामुत्पादयितुम-शक्यत्वात् कुतः स्थासादीनां पर्यायाणामवकाशः ? अतः प्रतीयते-तन्मतानिच्छयैव गलेपादिकान्यायादुपनत एवाकृतागमः । एवं च स्वपरपक्षयोरपक्षपातेनैव व्यवस्थितं नित्यानित्यात्मकम् वस्तुतत्त्वम् । प्रयोगश्चायं-विवादास्पदीभूतं वस्तुतत्त्वं नित्यानित्यात्मकम्, कृतनाशाकृतागमादिदोषाभावस्यान्यथानुपपत्तेः, न च दृष्टान्तमन्तरेण हेतोर्न गमकत्त्वं अन्तर्व्याप्त्यैव साध्यसिद्धेः, सात्मकं जीवच्छरीरं प्राणादिमत्त्वात् इत्यादिवदिति ॥१॥

ननु भवतु बाह्यतत्त्वं नित्यानित्यात्मकं, परमात्मतत्त्वमेकरूपमेवाभ्युपगम्यमानमौचितीमञ्चतीत्या-शङ्क्याह-

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

आत्मन्येकान्तनित्ये स्यान्न भोगः सुखदुःखयोः ।
एकान्तानित्यरूपेऽपि न भोगः सुखदुःखयोः ॥२॥

एकान्तनित्यत्वे ह्यात्मनः सत्यंत्वेन मन्यमाने सुखदुःखयोर्भोगौ न घटामटाट्यते । तथा हि-एकान्तनित्यः स ह्यात्मा सुखदुःखे क्रमेण भुङ्क्ते युगपद्वा ? न तावत्क्रमेण, नित्यत्वव्याघातात् । न हि येनैव स्वभावेन दुःखं भुङ्क्ते तेनैव स्वभावेन सुखम्, तयोरेकत्वप्रसङ्गात् । स्वभावभेदे चैकस्वभावनित्यत्वक्षतिः । युगपच्चेत् ? तदपि न, न हि कदाचिदपि छायातपयोरेव परस्परपरिहारविरोधव्याघ्राघ्रातयोः सुखदुःखयोर्युगपदनुभवः सम्भवति । तस्मादेकान्तनित्यत्वे जीवस्वतत्त्वे न कदाचिदपि सुखदुःखोपभोगः ।

यद्येवं तर्ह्येकान्तानित्यात्मपक्षकक्षीकारे बद्धकक्षं सुगतमतमेवानुमतमस्त्विति चेत् ? तन्निराचिकीर्षुराह-एकान्तानित्येत्यादि । एकान्तानित्यस्वभावेऽप्यात्मनि अभ्युपगम्यमाने सुखदुःखयोरभोगभाक्त्वमेवास्य स्यात् । तथा हि-एकान्तक्षणिको ह्यात्मा सुखदुःखे क्रमेण भुङ्क्ते युगपद्वा ? क्रमेण चेत् सुखदुःखे भुङ्क्ते तदा क्षणिकत्वक्षतिः । क्रमो हि परिपाटिः, सा च सातत्यमन्तरेण न सम्भवति, तदभिमतं च क्षणिकत्वमेकक्षणरूपं तत्र क्रमेण सुखदुःखोपभोगः । युगपच्चेत्, तदा पूर्वविरोध एव बाधाविधायी । तस्मान्नित्यानित्यारूप आत्मा । सुखदुःखोपभोगान्यथानुपपत्तेरित्यनुमानान्नित्यानित्यात्मसिद्धिः ॥२॥

किञ्चैकान्तनित्यैकान्तानित्यपक्षकक्षीकारसारमते यद्दूषणान्तरमात्मनोऽवतरति तदाह-

पुण्यपापे बन्धमोक्षौ न नित्यैकान्तदर्शने ।
पुण्यपापे बन्धमोक्षौ नानित्यैकान्तदर्शने ॥३॥

न तावन्नित्यैकान्तात्ममते पुण्यपापे सम्भवतः । यतो नित्यो ह्यात्मा पुण्यपापानुपाती स्वभावभेदमन्तरा न सम्भवति । पुण्यपापाभ्यां च पूर्वं परिणामं परित्याज्योत्तरपरिणामवानात्मा निर्मीयते । परिणामान्यत्वं च नित्यत्वक्षतिकारि । यदि पूर्वपरिणामपरिहारेणोत्तरपरिणामाश्रयणं, तदा किं नामात्मनो नित्यत्वव्यत्यासकरं ? परिणामयोरेवानित्यत्वात् । यद्यन्यस्यानित्यतयाऽन्यस्यानित्यत्वं, तदा अन्यस्योत्पाटितं चक्षुरन्यस्यान्धत्वं समागतम्, इत्यपि किं न स्यात् ? इति चेत्, तन्न, परिणामपरिणामवतोः कथञ्चिदभेदात् । कथञ्चिदभेद एव कथमिति चेत् ? एतद् ब्रूमः । परिणामपरिणामिनौ कथञ्चिदभिन्नौ, परिणामोपकारापकाराभ्यां परिणामिनोऽप्युपकारापकारप्रवृत्त्युपपत्तेः । तस्मान्नित्यैकान्तपक्षे पुण्यपापोदयः समीचीनतां नाञ्चति ।

किञ्च, नित्यैकान्तपक्षे बन्धमोक्षावपि न युज्येते । यदि बन्धस्वभावमपहाय मुक्तिमाकलयति, तदा स्वभावपरिभवे कथं नानित्यता ? यो हि बद्धः, स बद्ध एव । एवं च सति सर्वथा मुक्तिविलय एव । तथा च सति कः पापमपहाय पुण्यपण्यं नैपुण्येन सङ्गृह्णीयात् ? कश्चात्मारामाविरामविश्रामेण माध्यस्थमवलम्ब्य सम्यक्तत्त्वोपनिपातप्रवृत्तिं कुर्यात्, एवं च सति सर्वधर्मविलय एव । तथा च सर्वशास्त्राम्भोधिकुम्भसम्भवत्वाविर्भावो नित्यैकान्तवादिभिरेवोक्तः स्यात् । तस्माद् युक्तमेवोक्तं "पुण्यपापे बन्धमोक्षौ न नित्यैकान्तदर्शने" इति ।

तथाऽनित्यैकान्तदर्शनेऽपि न पुण्यपापसम्भवः । कथमिति चेत् ? उच्यते-क्षणिको ह्यात्मा पुण्यापुण्यादिकं क्रमेणाश्नुवीत युगपद्वा ? क्रमेण चेत्तदा यस्मिन् क्षणे पुण्यं, तदा नापुण्यमाक्रान्तम्, एवं च

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

सति क्षणिकत्वक्षतिः । द्वितीयमपुण्यक्षणं यावदात्मनो नावस्थानात् युगपत्पक्षस्तु विरोधबाधाविधुर एव । एवं बन्धमोक्षावप्येकान्तानित्यपक्षे विचार्यमाणौ विशीर्येते । अत एकान्तनित्यानित्यपक्षौ न क्षेमङ्करौ । तस्मान्नित्यानित्य आत्मा, पुण्यापुण्यबन्धमोक्षाद्यन्यथानुपपत्तेरिति ॥३॥

एवं च सत्त्वस्यैकान्तनित्यतायामेकान्तानित्यतायां च न केवलं कृतनाशाकृतागमसन्निपातविनिपात एव । किञ्चात्मनोऽपि तथात्वाभ्युपगमे न केवलं सुखदुःखभोगपुण्यपापबन्धमोक्षक्षतिरेव । यावदखिलस्यापि आत्मादिवस्तुस्तोमस्य नित्यानित्यतायामनाद्रियमाणायामकाण्डकूष्माण्डोद्भेदसोदरमनर्थान्तरमपिनिपततीत्याह-

क्रमाक्रमाभ्यां नित्यानां युज्यतेऽर्थक्रिया न हि ।
एकान्तक्षणिकत्वेऽपि युज्यतेऽर्थक्रिया न हि ॥४॥

अप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकरूपाणां नित्यानां क्रमेणाक्रमेणाप्यर्थक्रियाकारित्वं न युज्यते । तथा हि-नास्ति नित्यैकरूप आत्मादिरनर्थक्रियाकारित्वात्, यदनर्थक्रियाकारित्वाद्यदनर्थक्रियाकारि, तन्नास्तीत्युपलब्धम् । यथा खपुष्पम्, अनर्थक्रियाकारी च नित्यैकरूप आत्मादिः, तस्मान्नास्तीति निश्चीयते । न चानर्थक्रियाकारित्वादित्ययं हेतुरसिद्धः । अर्थक्रियाकारित्वं हि कार्यकर्तृत्वमुच्यते । तच्चात्मादेः क्रमेण यौगपद्येन वा ? प्रकारान्तराभावात् । न तावत् क्रमेण घटते । क्रमो हि द्विधा-देशक्रमः कालक्रमश्च । न तावद्देशक्रमेण कुर्यात्, देशक्रमो ह्येकत्र देशे कार्यमेकं कृत्वा पुनर्देशान्तरेऽन्यकार्यकरणमुच्यते, न च नित्यैकस्वभावस्येत्थम्भूतः क्रमः सम्भाव्यते, नित्यैकस्वभावताव्याघातप्रसङ्गात् । यदा ह्येकत्रदेशे कार्यमेकं अपरं चान्यत्र करोति, तदा पूर्वस्मिन् देशे पूर्वकार्यकरणस्यैव सामर्थ्यम्, नोत्तरकार्यकरणसामर्थ्यम्, अन्यथा पूर्वस्मिन्नेव देशे तस्याप्युत्पत्तिप्रसङ्गः । तथा च पूर्वोत्तरदेशयोः स्वभावभेदान्नित्यैकरूपताव्याघातो भवेदेव ।

ननु नित्यैकस्वभावस्य पदार्थस्यैकत्रदेशे सर्वकार्योत्पादनसामर्थ्यसद्भावेऽपि नोत्तरदेशभावि कार्यं भवेत् सहकारिकारणाभावादिति चेत् ? उच्यते, सहकारिणः किं तस्योपकारकत्वेनैकार्थकारित्वेन वा ? प्रथमपक्षे किमसावुपकारस्ततोऽव्यतिरिक्तो व्यतिरिक्तो कथञ्चिद् व्यतिरिक्तो वा ? गत्यन्तराभावात् । यद्यव्यतिरिक्तस्तदा नित्यताहानिः खलूपकारादिनित्यादभिन्नस्य भावस्य नित्यत्वं नाम, तत्स्वरूपवत् । भेदैकान्तवादाभावश्च योगस्य । अथ व्यतिरिक्तो विधीयते, तर्हि तस्येति व्यपदेशाभावः, सम्बन्धाभावात् न च सम्बन्धाभावोऽसिद्धः । स हि संयोगलक्षणः, तादात्म्यलक्षणः, समवायलक्षणः, उपकार्योपकारकलक्षणो अदृष्टलक्षणो वा ? न तावत्संयोगलक्षणः, तस्य गुणत्वेन द्रव्यवर्तित्वाद् द्रव्ययोरेव संयोग इति वचनात् । नापि तादात्म्यं, तस्यानभ्युपगमादन्यथाऽनेकान्तवादप्रवेशो योगस्य । नापि समवायलक्षणः, स ह्येकः सर्वगतश्च परैरिष्यते कथं तद्वशात्तत्रैव तस्य भावो, नान्यत्रेति । अथ समवायस्य सर्वगतत्वाविशेषेऽपि समवायिनां प्रतिनियमः । प्रत्यासत्तिविशेषसद्भावादिष्यते । स कोऽन्योऽन्यत्र कथञ्चित्तादात्म्यात् । नाप्युपकार्योपकारक-लक्षणः, उपकारकेण ह्युपकार्यस्योपकारः क्रियमाणोऽव्यतिरिक्तो व्यतिरिक्तो वा ? अव्यतिरेके (नित्यस्यापि) कार्यत्वम्, व्यतिरिके सम्बन्धासिद्धिः । अथोपकारेणाप्युपकारान्तरं विधीयते, तर्हि तेनाप्यपरं तेनाप्यपर-मित्यनवस्था । नाप्यदृष्टलक्षणः, तस्य सम्बन्धरूपताभावात् । तन्न व्यतिरेकपक्षोऽपि घटते । कथञ्चित्पक्षोऽपि न श्रेयान्, उभयपक्षनिक्षिप्तदोषानुषङ्गात् । तन्नोपकारकत्वेन सहकारिणः स्युः । नाप्येकार्थकारित्वेन । न खलु स्वरूपेणाकारकं पररूपेण कारकं, स्वयमकारकस्य पररूपेणाप्यकारकत्वात् न हि गोधूमबीजं स्वयं

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

यवाङ्कुरस्याकारकं, यवसहितमपि तस्य कारकं नाम । किञ्च, यदि सहकारिभिर्नित्यस्य न किञ्चित् क्रियते, तर्हि कथं तेषामपेक्षा ?, अनुपकारिणामपेक्षाऽयोगात् ।

ननु न नित्यस्य सहकारिभिः किञ्चित् क्रियते तेन वा तेषां, किन्तु सह मिलित्वा कार्यमेव विधीयते, 'सह कुर्व्वन्ति' सहकारिण इति व्युत्पत्तेरिति चेत्, उच्यते । व्यस्तानां तेषां कार्यकरण-सामर्थ्यमस्ति न वा ? यद्यस्ति, समुदिता एव कुर्वन्तीति नियमो न लभ्यते, व्यस्ता अपि कुर्व्वन्ति । अथ नास्ति, कुतस्तद्भवेत् ? कारणभावात्, अन्यथाऽनित्यत्वप्रसङ्गात् ।

ननु न नित्यस्य पदार्थस्य कुतश्चित्कारणकार्यकरणसामर्थ्यमुपजायते, येन तस्यानित्यत्वमापद्यते, किन्तु तस्येत्थम्भूतः स्वभावो, येन सहकारिसहित एव कार्यं करोति, नान्यदेति चेत्, स स्वभावस्तस्य निर्हेतुकः सहेतुको वा ? प्रथमपक्षे नियते देशे नियते काले च तस्य सद्भावो न स्यात् । न खल्वाकस्मिकस्य तथासद्भावः, कारणाधीनत्वात् तथाभावस्य । अथ सहेतुकः स यदि सहकारिभ्योऽन्यतो वा भवेत् स चेत्तस्मादनर्थान्तरं तदा तस्यानित्यत्वम् अर्थान्तरपक्षस्य कथञ्चित्पक्षस्य च पूर्वमेव निराकृतत्वात् ।

किञ्च, सहकारिणः किं नित्या अभ्युपगम्यन्ते, अनित्या वा, नित्यानित्यरूपा वा ? प्रथमे विकल्पे नित्यवत् प्रसङ्गो, द्वितीये काचपिच्यम्, तृतीयस्तु न श्रेयान्, अनभ्युपगमात् । तत्र नित्यस्य पदार्थस्य देशक्रमेण कार्यकारित्वं घटते ।

नापि कालक्रमेण, कालक्रमस्यापि नित्यैकस्वभावस्य भावस्यासम्भवात् । स ह्येकदा काले कार्यं कृत्वा पुनः कालान्तरे कार्यकरणमुच्यते । न च नित्यैकस्वभावस्य भावस्येत्थम्भूतः कालक्रमो घटते, सर्वथा नित्यत्वव्याघातप्रसङ्गादिति कालक्रमेणापि न कार्यकारित्वं घटते ।

नापि यौगपद्येन, यौगपद्यं ह्येकस्मिन् क्षणे कालान्तरभावि सकलकार्यकारित्वम् । तत्र च क्रमेण कार्योपलम्भो न स्यात्, अस्ति च कार्योपलम्भः, तथाहि-अन्तस्तावदात्मनः स्रक्चन्दनवनितादिसामग्रीसन्निपाते सुखलक्षणं कार्यमुपलभ्यते, अहिकण्टकविषादिसन्निधौ तु दुःखम् । न पुनर्यस्मिन्नेव क्षणे सौख्यं तस्मिन्नेव दुःखं, तथोपलम्भाभावादुभयसामग्र्यसन्निधाने त्वौदासीन्यम् । तथा बहिरपि मृत्पिण्डात्कुम्भकारव्यापार-चक्रचीवरादिसामग्रीसन्निपाते घटस्ततो घटी ततः कालान्तरे करकादिकमिति । न पुनरेकस्मिन्नेव क्षणे सर्वं तथोपलम्भाभावात् । किञ्च, यदि यौगपद्येन कार्यं करोति, तर्ह्येकस्मिन्नेव समये सकलस्य कार्यकदम्बकस्य निष्पादितत्वाद् द्वितीयादिक्षणे कार्याकर्तृत्वाद् अवस्तुत्वं स्यात् ।

ननु च पुरुषस्य चैतन्यमेवार्थक्रिया, न पुनः स्वव्यतिरिक्तस्य प्रमाणप्रमितिलक्षणस्य कार्यस्यान्यस्य वा अयनादिलक्षणस्य कर्तृत्वमिष्यते, तस्य प्रधानहेतुकत्वात् । न च चेतना पुंसोऽर्थान्तरमेव, तस्य चेतना-लक्षणत्वात् । चैतन्यं स्वरूपं पुरुषस्येति वचनात् । न चानित्या चेतना पुरुषस्वभावस्तन्नित्यत्ववत्(?) । सा नित्या, तस्याः प्रधानस्वभावत्वेन पुरुषकल्पनावैफल्यप्रसङ्गात् तदनित्यत्वप्रसङ्गाच्च, सुखादिवत् । न च नित्यायाश्चेतनायाः परस्यार्थक्रियात्वं विरुद्ध्यते, धात्वर्थरूपायाः क्रियायाः प्रतिघाताभावात् सत्तावत् । ततोऽर्थक्रियास्वभावत्वादात्मनो वस्तुत्वमेव । न ह्यर्थक्रियाकरणस्यैव वस्तुत्वम्, अर्थक्रियायाः स्वयम-वस्तुत्वापत्तेः, तत्रार्थक्रियान्तराभावात्, अन्यथाऽनवस्थाप्रसङ्गात् । स्वतोऽर्थक्रियाया वस्तुत्वस्वभावत्वे पुरुषस्यापि स्वतः सततमर्थक्रियास्वभावत्वान्नित्यं वस्तुत्वमस्तु ।

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

क्रियाविरहेऽपि नित्यकारकत्वस्यापि घटनादिति साङ्ख्य: कश्चित् सोऽपि न दक्ष:, प्रमाणविरोधात्, अध्यक्षतो लिङ्गादेर्वा नित्यार्थक्रियाया: कदाचिदपरिवेदनात् । स्वसंवेदनमेव नित्यचेतनार्थक्रियां परिच्छिनत्ति, इति चेत् ? न तथाबुद्ध्यानध्यवसायात् । न खलु बुद्ध्यानध्यवसितां चेतनां पुरुषश्चेतयते, बुद्धिकल्पनावैयर्थ्यप्रसङ्गात् । सर्वशब्दादेर्विषयस्य बुद्ध्याध्यवसितस्यैव पुंसां संवेद्यत्वसिद्धेः ।

स्यान्मतम्, न चेतना नाम विषयभूतार्थान्तरमात्मनोऽस्ति, या बुद्ध्याऽध्यवसीयते, तस्यास्तत्स्वरूपत्वात् स्वत:प्रकाशनाच्च । तदप्यनुपपन्नं, तदर्थक्रियाकारित्वायोगात् । न ह्यर्थक्रियावत् स्वरूपमिव सदवस्थाप्यर्थक्रिया प्रसिद्धाऽस्ति, तस्या: पूर्वाकारपरित्यागेनोत्तराकारोपादानेन च स्वस्मिन् परत्र च प्रतीतेः । सोऽयं पूर्वापरस्वभावपरिहारावाप्तिलक्षणामर्थक्रियां कौटस्थ्येऽपि ब्रुवाण: कथमनुन्मत्त: स्यात् । तत एकान्तनित्यत्वे प्रेक्षादक्षैरर्थक्रियासमर्थत्वं यथा यथा विचार्यते तथा तथा विशीर्यते ।

अथ बौद्ध: प्राह-नित्यैकान्ते पूर्वोक्तप्रकारेणार्थक्रियाकारित्वस्यासम्भवादस्मत्पक्ष एव क्षणिकैकान्तलक्षण: श्रेयान् । तदपि न, तत्रापि तस्यासिद्धेः । तथा हि-नास्ति क्षणिकैकान्तोऽनर्थक्रियाकारित्वात् । यद् यदनर्थक्रियाकारि तत्तन्नास्तीत्युपलब्धम्, यथा ब्रह्माद्वैतम् । अनर्थक्रियाकारी च क्षणिकैकान्त:, तस्मान्नास्तीति निश्चीयते । न चानर्थक्रियाकारित्वादित्ययं हेतुरसिद्धस्तस्य क्षणिकैकान्ते विद्यमानत्वात् । तथा हि-सर्वथा क्षणिक: पदार्थ: स्वामर्थक्रियां क्रमेण करोति, यौगपद्येन, उभयरूपेण वा ? न तावद्देशक्रमेण कालक्रमेण वा स्वं कार्यं कर्तुमलम्, तस्याक्रमत्वात् चाक्रमस्यापि क्रमेण कार्यकारित्वं घटते । "सर्वथाऽनित्यत्वात् नापि यौगपद्येन । एकस्मिन्नेव क्षणे सकलकार्यकदम्बकस्य निष्पादितत्वात् द्वितीयादिक्षणे क्षणिकत्वेन तस्याऽसत्त्वात् सकलशून्यता स्यात्, न चैवम् । किञ्च, यदि यौगपद्येन कार्यं करोति, तर्हि क्रमेण कार्योपलम्भो न स्यात्, अस्ति च । कुम्भकार एकस्मिन् क्षणे घटं कुर्वन् उपलभ्यते, द्वितीयादौ च घट्यादिकमिति । नाप्युभयरूपेण, उभयपक्षनिक्षिप्तदोषानुषङ्गात् । करोतु वा यथाकथञ्चित्, किं विद्यमानोऽविद्यमान उभयरूपो वा करोति ? न तावद्विद्यमान:, क्षणभङ्गभङ्गप्रसङ्गात् । किञ्च, यदि सन्नेव क्षणिक: पदार्थ: कार्यं करोति, तर्हि "त्रैलोक्यमेकक्षणवर्त्ति स्यात् । करणकाल एव सर्वस्योत्तरोत्तरक्षणसन्तानस्य सत्त्वात् तेषां च सन्तानाभाव: स्यात्, नाप्यविद्यमानश्चिरतरविनष्टवत्, नाप्युभयरूप उभयपक्षनिक्षिप्तदोषानुषङ्गात् । एवमेकान्तक्षणिकत्वपक्षेऽपि नार्थक्रियाकारित्वं घटाकोटिसण्टङ्कमाटीकते । तस्मादेकान्तमताभिनिवेश: परतीर्थिकानां कदाशापाश एव ॥४॥

एतदेव निगमयन्नाह-

यदा तु नित्यानित्यत्वरूपता वस्तुनो भवेत् ।
यथात्थ भगवन्नैव तदा दोषोऽस्ति कश्चन: ॥५॥

यदा पुनर्वस्तुनो विवादास्पदीभूतस्य स्तम्भकुम्भाम्भोरूहादिर्नित्यानित्यरूपता भवेत् तदा नैव दोषकालुष्यलक्ष्यता काचन । ननु नित्यानित्यत्वं को वै न मन्यते ? परमाणुरूपतया नित्यस्य, कार्यरूपतया वानित्यस्य स्तम्भादेर्वस्तुनो वैशेषिकै: परस्परनिरपेक्षतया मीमांसकैश्चाभ्युपगमादस्त्वेवमिति चेदित्यारेकामेकामाशङ्क्य भगवन्तं साक्षात्कुर्वन्निव प्राह-यथेत्यादि । हे भगवन् ! यथैव त्वमात्थ ब्रूषे वस्तुनो नित्याऽनित्यत्वं तथैव न दोष:, अन्येषां नानादोषकल्मषमषीकलुषितत्वात् ।

एतदवष्टम्भाय दृष्टान्तमाह-

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

गुडो हि कफहेतुः स्यान्नागरं पित्तकारणम् ।
द्वयात्मनि न दोषोऽस्ति गुडनागरभेषजे ॥६॥

निगदसिद्धोऽयम् ।

ननु नित्यानित्यभेदाभेदसत्त्वासत्त्वसामान्यविशेषाभिलाप्यानभिलाप्यात्मके तत्त्वे मन्यमाने दुर्धरविरोध-गन्धविधुरता धुरन्धरतां धारयति । तथा हि-यदि भेदस्तर्ह्यभेदः कथम् ? अभेदश्चेत्तर्हि भेदः कथं स्यादिति विरोधः ॥१॥

तथा यदि भेदस्याधिकरणं तर्ह्यभेदस्य न भवेत्, अथाभेदस्य तर्हि भेदस्य न स्याच्छीतोष्णस्पर्शवत् । न हि यदेव धूपदहनादिकं शीतं तदेवोष्णमुपलभ्यते, तथाप्रतीतेरभावादिति वैयधिकरण्यम् ॥२॥

तथा येन रूपेण भेदस्तेनाभेदोऽपि, येनाभेदस्तेन भेदोऽपि स्यादिति व्यतिकरः, 'परस्परविषयगमनं व्यतिकर' इति वचनात् ॥३॥

तथा येन रूपेण भेदस्तेनाभेदो ऽपि स्यादिति सङ्करः, 'सर्वेषां युगपत्प्राप्तिः सङ्कर' इति वचनात् ॥४॥

तथा येन रूपेण भेदस्तेनाभेदो येन चाभेदस्तेन भेदोऽभ्युपगन्तव्योऽन्यथा सर्वमनेकान्तात्मकमित्यस्य विरोधानुषङ्गात् । तथा च भेदाभेदावपि प्रत्येकं भेदाभेदात्मकौ स्याताम् । तत्रापि प्रत्येकं भेदाभेदत्वपरि-कल्पनायामनवस्था स्यात् ॥५॥

तथा केन रूपेण भेदः केन चाभेद इति संशयः ॥६॥

तथा भेदरूपमभेदरूपं वादृष्टं वस्तु नाभ्युपगम्यते । अदृष्टं च भेदाभेदात्मकं परिकल्प्यते, इति दृष्टहानिरदृष्टकल्पना स्यात् ॥७॥

तथा च परिकल्पितस्य वस्तुनोऽभाव एव युक्तः ॥८॥

किञ्च, किं नानावस्तुधर्मापेक्षया सर्वमनेकान्तात्मकं उत तन्निरपेक्षतया प्रत्येकं सर्वं वस्तु इति ?। प्रथमपक्षे सिद्धसाध्यता, द्वितीयपक्षे विरोधादिदोषः ॥९॥

किञ्च, किं क्रमेण सर्वमनेकान्तात्मकं अभ्युपगम्यते यौगपद्येन वा ? प्रथमपक्षे सिद्धसाध्यता, द्वितीयपक्षे तु स एव दोष इति ॥१०॥

किञ्चानेकधर्मान् वस्तु किमेकेन स्वभावेन नानास्वभावैर्वा व्याप्नुयादिति, यद्येकेन स्वभावेन तदा तेषामेकत्वं वस्तुनो वा नानात्वं स्यादेकस्यैकत्र(?) प्रवेशादिति । अथ नानास्वभावैस्तर्हि तानपि नानास्वभावान् किमेकेन स्वभावेन व्याप्नुयान्नानास्वभावैर्वा ? यद्येकेन तदा सर्वधर्माणामेकत्वं वस्तुनो वा नानात्वं स्यात्, अथ नानास्वभावैस्तर्हि तानपि किमेकेन स्वभावेन नानास्वभावैर्व्याप्नुयादित्यादि सर्वं वक्तव्यमनवस्था च ॥११॥

किञ्च, यदि सर्वं वस्तु अनेकान्तात्मकमभ्युपगम्यते, तर्हि जलादेरप्यनलादिरूपता, अनलादेर्वा जलादिरूपता भवेत्, तथा च जलाद्यर्थिनो जलादावनलाद्यर्थिनश्चानलादौ प्रवृत्तिर्न स्यात्, अन्योन्यविरुद्धस्यापि धर्मस्य सद्भावात् । को हि नाम विवक्षितार्थे विवक्षितार्थक्रियाकारिरूपमिवाऽ विविक्षितार्थक्रियाकारि-रूपमुपलभमानो विवक्षितार्थक्रियार्थी तत्र प्रवर्तेत, प्रेक्षापूर्वकारी न चैवं विवक्षितार्थे विवक्षितार्थक्रियाकारिण्येव

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

विवक्षितार्थक्रियार्थिनां प्रवृत्तिर्दर्शनात् ॥१२॥

किञ्च, प्रमाणमप्यप्रमाणमप्रमाणं वा प्रमाणं वा भवेत्, तथा च सर्वजनप्रसिद्धप्रमाणाप्रमाणव्यवहारविलोपो भवेत् ॥१३॥

किञ्च, सर्वज्ञोऽप्यसर्वज्ञः स्यात् ॥१४॥

किञ्च, सिद्धस्यापि असिद्धत्वं स्यत् ॥१५॥

किञ्च, येन प्रमाणेन सर्वस्यानेकान्तरूपता प्रसाध्यते तस्य कुतोऽनेकान्तरूपता[९] सिद्धिर्यदि स्वतस्तर्हि सर्वस्यापि तथा भविष्यति किं प्रमाणपरिकल्पनया, अथ परतस्तर्ह्यनवस्था ॥१६॥

किञ्च, [१०]अनेकान्ते बाधकं प्रमाणमस्ति । तथा हि-भेदाभेदादिकौ धर्मौ नैकाधिकरणौ [११]परस्परविरुद्धधर्मिद्वयधर्मत्वात्, शीतोष्णस्पर्शवत् ॥१७॥ ॥६॥

तस्मादेकान्तरूपमेव वस्त्विति स्थितम् ॥१०॥

विरोधादीनाशङ्क्य तन्निराकुर्वन्नाह-

द्वयं विरुद्धं नैकत्रासत्प्रमाणप्रसिद्धितः ।
विरुद्धवर्णयोगो हि दृष्टो मेचकवस्तुषु ॥ ७॥

एकस्मिन् पृथ्वीपृथ्वीधरादौ वस्तुनि नित्यानित्यात्मकरूपं द्वयं न विरुद्धम् । न च विरोधोपलक्षितवैयधिकरण्यादिदोषकलुषम् । कथमिति चेदित्याह-असत्प्रमाणप्रसिद्धेः किमपि न तत्प्रमाणं प्रामाणिकम्मन्यैः प्रमाणीक्रियते, येन विरोधादीनां सिद्धिः साध्यते । तथा हि-यत्तावदुक्तं विरोधो बाधकः स्यादिति, तदयुक्तम्, पर्यायरूपतया भेदोऽभ्युपगम्यते द्रव्यरूपतया चाभेदस्तयोश्चैकत्र रूपरसयोरिव सत्त्वासत्त्वयोरिव वाऽविरोधसिद्धेः । प्रतीयमानयोश्च कथं विरोधो नाम ? स ह्यनुपलम्भसाध्यो, यथा वन्ध्या गर्भे स्तनन्धयस्य ।

ननु सत्त्वासत्त्वयोरेवेति दृष्टान्तोऽप्यसिद्ध इति चेत् ? तन्न, स्वद्रव्यक्षेत्रकालभावापेक्षया सत्त्वरूपस्य परद्रव्यक्षेत्रकालभावापेक्षया [१२]वाऽसत्त्वस्यैकस्मिन् क्षणे सर्वस्य पदार्थस्य प्रत्यक्षादिबुद्धौ प्रतिभासनात् । न खलु पदार्थस्य सर्वथा सत्त्वमेव स्वरूपम्, स्वरूपेणैव पररूपेणापि सत्त्वप्रसङ्गात् । नाप्यसत्त्वमेव, पररूपेणैव स्वरूपेणाप्यसत्त्वप्रसङ्गात् । न च स्वरूपेण सत्त्वमेव पररूपेणासत्त्वम्, पररूपेण वा ऽसत्त्वमेव स्वरूपेण सत्त्वम्, तदपेक्ष्यमाणनिमित्तभेदात् । स्वद्रव्यादिकं हि निमित्तमपेक्ष्य सत्त्वप्रत्ययं जनयति पदार्थः, परद्रव्यादिकं त्वपेक्ष्यासत्त्वप्रत्ययम्, इत्येकत्वद्वित्वादिसङ्ख्यावदेकस्मिन् पदार्थे सत्त्वासत्त्वयोर्भेदः । न चैकस्मिन् वस्तुनि वस्त्वन्तरमपेक्ष्य द्वित्वादिसङ्ख्या प्रकाशमाना स्वात्ममात्रापेक्ष्यैकत्वसङ्ख्यातो नाऽन्या प्रतीयते । नापि [१३]सा स्वरूपात्तद्वतो भिन्नैवास्याऽसङ्ख्येयत्वप्रसङ्गात् सङ्ख्यामेव नारोहतीति यावत् । सङ्ख्यासमवायात्तत्त्वमित्यप्ययुक्तम्, कथञ्चित्तादात्म्यव्यतिरेकेण समवायस्यासम्भवात् । तस्मात् सिद्धोऽपेक्षणीयभेदात् सङ्ख्यावत् सत्त्वासत्त्वयोर्भेदः ।

तथाभूतयोश्चानयोरेकस्मिन् पदार्थे प्रतीयमानत्वात् कथं विरोधो, यतो दृष्टान्तो न स्यात् । भ्रान्तेयं प्रतीतिरित्यपि मिथ्या, बाधकस्याविद्यमानत्वात्, [१४]विरोधो बाधक इति चेत् ? तदसत्यम्, इतरेतरा-

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

श्रयदोषानुषङ्गात् । सति हि विरोधे तेनास्या बाध्यमानत्वाद् भ्रान्तत्वम्, ततश्च तद् विरोधसिद्धिरिति । विरोधश्चाविकलकारणस्य भवतो द्वितीयसन्निधानेऽसत्त्वान्निश्चीयते । यथोष्णसन्निधाने शीतस्य । न च पर्यायरूपेण भेदस्य सन्निधाने द्रव्यरूपेणाभेदस्याऽभाव उपलभ्यते ।

किञ्चानयोर्विरोधः किं सहानवस्थानस्वभावः परस्परपरिहारस्थितिस्वभावो वध्यघातकस्वभावो वा ? तत्र न तावत्सहानवस्थानस्वभावो घटते, मृद्द्रव्यलक्षणे पदार्थे मृद्द्रव्यरूपतयाऽभेदस्य घटादिपर्यायरूपतया (च) भेदस्याध्यक्षबुद्धौ प्रतीयमानत्वात् । न च तथाप्रतीयमानयोरप्येकत्र तयोर्विरोधो युक्तः, रूपरसयोरपि तत्प्रसङ्गात् । परस्परपरिहारस्थितिस्वभावस्तु विरोधो घटादौ भेदाभेदयोः सत्त्वासत्त्वयोर्वा रूपरसयोरिव सतोरेव नासतोर्नापि सदसतोः सम्भवति । वध्यघातकस्वभावोऽपि विरोधोऽहिनकुलयोरिव बलवदबलवतोः, न च भेदाभेदयोः सत्त्वासत्त्वयोर्वा बलवदबलवद्भावो दृश्यते । न हि यथा नकुलेन बलवता सर्पस्य विघातः क्रियमाणो दृश्यते तथा भेदेनाभेदस्याभेदेने च भेदस्य विघातो दृश्यते, तथाप्रतीतेरभावात् ।

भवतु वा कश्चिद्विरोध इति, तथाप्यसौ सर्वथा कथञ्चिद्वा स्यात्, गत्यन्तराभावात् । न तावत्प्रथमपक्षो घटते । शीतोष्णस्पर्शयोपि प्रमेयत्वादिना विरोधसिद्धिः । एकाधारत्वेन चैकस्मिन्नपि हि धूपदहनादिभाजने क्वचित् प्रदेशे शीतस्पर्शः क्वचिच्चोष्णस्पर्शः प्रतीयत एव, [15]अनयोः प्रदेशयोर्भेद एवेष्यते । भवतु नामानयोर्भेदो धूपदहनाद्यवयविनस्तु भेदो, न चास्य शीतोष्णस्पर्शाधारता नास्तीति वक्तुं युक्तम्, अध्यक्ष-विरोधात् । तस्मान्न सर्वथा भावानां विरोधो घटते । कथञ्चिद्विरोधस्तु सर्वभावेषु तुल्यो न बाधकः ॥१॥

यच्चोक्तम्- वैयधिकरण्यं स्यादिति, तदप्यसत्यम्, [16]निर्बाधकप्रत्यक्षबुद्धौ भेदाभेदयोरेकाधि-करणत्वेन प्रतिभासनात् । न खलु प्रतीयमानयोर्वैयधिकरण्यम्, रूपरसयोरपि तत्प्रसङ्गात् ॥२॥

उभयदोषोऽपि न घटते, प्रतीयमाने कथमुभयदोषो नाम ? ॥३॥

नानादोषोऽपि न स्यात् । यथैव हि घटादौ भेदोऽनुभूयते तथाऽभेदोऽपीति कथं नानात्वदोषः ? अत एव सङ्करव्यतिकरावपि न स्तः, भेदाभेदयोरेकस्मिन् पदार्थे स्वरूपेण प्रतीयमानत्वात् ॥४॥

यच्चोक्तम्-अनवस्था स्यात् तदप्यनुपपन्नं, वस्तुन एव भेदाभेदात्मकत्वाभ्युपगमात् । न पुनर्भेदा-भेदयोधर्मयोः, पदार्थस्य तु भेदो धर्म एवाभेदस्तु धर्म्यैवेति कथमनवस्था ? न चैकान्ताभ्युपगमो दोषाय सम्यग्नयविषयस्य भेदस्याभेदस्य च स्याद्वादिभिरभ्युपगतत्वात् ॥५॥

संशयोऽपि न युक्तो भेदाभेदयोः स्वरूपेण प्रतीयमानत्वात्, एकस्मिन् भेदाभेदाप्रतीतौ हि संशयो युक्तः, क्वचित्प्रदेशे स्थाणुपुरुषत्वाप्रतीतौ तत्संशयवत् । चलिता च प्रतीतिः संशयो, न चेयं चलिता ॥६॥

तथा दृष्टहानिरदृष्टकल्पना च न स्यात्, भेदाभेदात्मकस्य वस्तुनः प्रत्यक्षादिप्रमाणबुद्धौ प्रतीयमानत्वात् ॥७॥

तत एवाभावोऽपि न युक्तः ॥८॥

यच्चोक्तम्-नानावस्तुधर्मापेक्षयोत्पादि तदसत्यं, न खलु नानावस्तुधर्मापेक्षया सर्वमनेकान्तात्मक-मङ्गीक्रियते येन सिद्धसाधनं स्यात् । अपि त्वेकस्यैव वस्तुनः स्वधर्मापेक्षया । न च तत्र विरोधादि-

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

दोषानुषङ्गस्तस्य प्रागेव निराकृतत्वात् ॥९॥

यच्चोक्तम्-क्रमेणेत्यादि, न तद्युक्तम् । क्रमेण चाक्रमेण चानेकान्तस्याभ्युपगतत्वात् । क्रमभाविधर्मापेक्षया हि क्रमेणाक्रमभाविधर्मापेक्षया चाक्रमेणेति ॥१०॥

यच्चोक्तम्-अनेकधर्मान् वस्तु किमेकेन स्वभावेन व्याप्नुयान्नानास्वभावैर्वेत्यादि, तत्र नैकेन स्वभावेन नानास्वभावैर्वा भिन्नवस्तु भिन्नान् स्वभावान् स्वतो व्याप्नुयादिति जैनो मन्यते । किं तर्हि स्वकारणकलापादनेकस्वभावात्मकं मतमिति ॥११॥

यच्चोक्तम्-जलादेरप्यनलादिरूपता स्यादित्यादि तदप्यनुपपन्नं, जलादेर्हि स्वरूपापेक्षया जलादिरूपता, न पररूपापेक्षया । ततो न जलादौ जलार्थिनोऽनलादिरूपस्य दर्शनं, यतस्तत्र प्रवृत्तिर्न स्यात्प्रेक्षापूर्वकारिण इति ॥१२॥

यच्चोक्तम्-प्रमाणमप्यप्रमाणं स्यादित्यादि तदपीष्टमेव, प्रमाणस्य स्वरूपापेक्षया प्रमाणरूपतायाः पररूपापेक्षया चाप्रमाणरूपतायाः स्याद्वादिनामिष्टत्वात् । ततो न लोकप्रसिद्धप्रमाणाप्रमाणव्यवहारविलोपः स्यात्, उक्तन्यायेन प्रमाणाप्रमाणव्यवहारस्य लोके प्रमाणेऽपि प्रसिद्धित्वादिति ॥१३॥

यच्चोक्तम् -सर्वज्ञोऽप्यसर्वज्ञः स्यादिति तदपीष्टमेव, असर्वज्ञरूपेण सर्वज्ञस्याप्यसर्वज्ञरूपताया [१७]अभ्युपगमात् इति प्रकारान्तरेण च तस्यासर्वज्ञता न सम्भवत्येवऽप्रमाणबाधनादिति ॥१४॥

यच्चोक्तम्-सिद्धोऽप्यसिद्धः स्यादित्यादि तदपीष्टमेव, पररूपापेक्षया सिद्धस्याप्यसिद्धरूपताया अभ्युपगतत्वादिति ॥१५॥

यच्चोक्तम्-येन प्रमाणेन सर्वस्यानेकान्तरूपता प्रसाध्यते तस्य कुतोऽनेकान्तरूपतासिद्धिः स्यादित्यादि, तत्रोच्यते—प्रमेयं हि द्विविधमचेतनं चेतनं च । तत्राचेतनं स्वपराध्यवसायविकलं न स्वस्यैकान्तरूपतामनेकान्तरूपतां च परिच्छेत्तुम् अलम् । चेतनेन तत्रानेकान्तरूपता परिच्छिद्यते । [१८]चेतनश्च स्वस्याप्यनेकान्तरूपतां परिच्छेदयितुं समर्थम्, न तत्तत्रापरं प्रमाणमपेक्ष्यते येनानवस्था स्यात् । तथा हि-चित्ररूपं वस्तु येन प्रत्यक्षेणानुमानेन वा परिच्छिद्यते तत्स्वरूपापेक्षयात्मनो भावं पररूपापेक्षया चाभावं परिच्छिनत्ति, अन्यथा यथावदसङ्कीर्णस्वरूपस्य ग्राहकं न स्यात्, न चैवं व्यावृत्ताव्यावृत्तस्वरूपस्य प्रमाणस्य सिद्धरूपत्वादिति । यस्य तु कस्यचित्तत्रापि स्वदुरागमाहितवासनावशादेकान्तसमारोपः सोऽपि तस्य नयान्तरान्निराकर्त्तव्यः[१९] । तथा हि- धूमादिलिङ्गस्य यथा स्वसाध्यं प्रति गमकत्वम्, तथा [२०]साध्यान्तरं प्रति विद्यते न वा ? यदि गमकत्वमेवाङ्गीक्रियते तदा साध्यान्तरस्यापि तत एव सिद्धेर्लिङ्गान्तरकल्पनावैफल्यं स्यात्, ततः सर्वस्यापि साध्यस्य सिद्धेरिति । उतान्यथा, तर्हि यथैकं लिङ्गं गमकत्वागमनकत्वरूपेणानेकान्तरूपम्, तथा सर्वं वस्तु स्वपरकरणसामर्थ्यनानेकान्तरूपमस्तु, विशेषाभावादिति ॥१६॥

यदप्युक्तम्-बाधकं प्रमाणमस्ति भेदाभेदौ न एकाधिकरणौ इत्यादि तदप्यनुपपन्नं, पक्षस्य प्रत्यक्षेण बाध्यमानत्वात् हेतोश्च कालात्ययापदिष्टत्वात् । अनुष्णोऽग्निर्द्रव्यत्वाज्जलवत् इत्यादिवत् । [२१]भेदाभेदयोरेकाधिकरणत्वेन प्रतिभासनात् न चोभयोर्विरुद्धधर्मयोरपि सतोः कापि क्षितिरीक्ष्यत इति पर्यालोच्य

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

स्तुतिकृदपि विरोधाभावमाहविरुद्धेत्यादि । हिर्यस्माद् विरुद्धवर्णसम्बन्धो मेचकवस्तुषु मिश्रवर्णपदार्थेषु दृष्टः, परं न तत्रैतद् दूषणकणघोषणान्वेषणापि कर्तुं पार्यते । यदि तत्रापि वाग्डिण्डिमाडम्बरप्रचण्डपाण्डित्य-पाटवनाट्यशीलैः प्रत्यक्षादिप्रमाणोपपन्नेऽपि अनेकान्ते कापि युक्तिः प्रपञ्च्यते, तदा एवमप्यस्तु । अनुष्णोऽग्निर्द्रव्यत्वात्, जलवत् । अथैतत्प्रत्यक्षबाधितपक्षानन्तरं निर्दिश्यमानत्वेन कालात्ययापदिष्टम्, आः परमबन्धो ! पीयूषयूषं पिब । वयमपि हस्तमुत्क्षिप्य एवमेव वदामो मेचकवस्तुवत् प्रत्यक्षोपपन्नेऽप्यनेकान्ते का कुयुक्तिनिरुक्तिप्रपञ्चचातुरी ? तस्माद् विरोधादिदूषणवारणगणाधर्षणीयः परां प्रौढिरूढिं प्रपन्नोऽनेकान्त-केसरी ॥१७॥ ॥७॥

ननु भोः सभ्याः ! निभालयन्तु कौतुकम् । एते बौद्धादयः स्वयमभ्युपगम्यापि स्याद्वादं निराकुर्वन्तः किं न कुर्वन्ति स्वाधिरूढशाखामोटनन्यायम् ? एतदेव पराभ्युपगतानेकान्तवादसंवादद्वारेण दृष्टान्तयुक्त्या स्पष्टयन्नाह-

विज्ञानस्यैकमाकारं नानाकारकरम्बितम् ।
इच्छंस्ताथागतः प्राज्ञो नानेकान्तं प्रतिक्षिपेत् ॥८॥

विज्ञानस्य संविद एकमेव स्वरूपं नानाचित्रपटाद्यनेकाकारमिश्रं समभिलषन् बौद्धो नानेकान्तं निराकुर्यात् । अत एव प्राज्ञः । ज्ञानाद्वैतवादिनां हि मते एकमेव चित्रज्ञानं ग्राहकं, तस्य चांशा ग्राह्याः, इत्येकस्यैव ग्राह्यत्वं ग्राहकत्वं चाभ्युपगच्छन् कथमनेकान्तवादं निराकुर्यात् ? यदि [२२]प्रकर्षेणाज्ञानं [न]स्यात् यत एकत्रचित्रपटीज्ञाने नीलानीलयोः परस्परविरुद्धयोरप्यविरोधेनोररीकारात् । तस्मात्ताथागतैरङ्गीकृत एवा-नेकान्तवादः ॥८॥

नैयायिकवैशेषिकयोरपि सम्प्रति प्रतिपत्तिमाह-

चित्रमेकमनेकं च रूपं प्रामाणिकं वदन् ।
यौगो वैशेषिको वापि नानेकान्तं प्रतिक्षिपेत् ॥९॥

एकं चित्ररूपं तत्रैव चानेकाकाररूपं प्रमाणोपपन्नं वदन्तावक्षपादकणादौ नानेकान्तवादं निराकुरुतः, तेषां हि मते मेचकज्ञानमेकमनेकाकारमुररीक्रियते । यतस्तेषामेवं सिद्धान्तसिद्धिः एकस्यैव चित्रपटा-देश्चलाचलरक्तारक्तावृताऽनावृताद्यनेकविरुद्धधर्मोपलम्भेऽपि दुर्लभो विरोधगन्धः । तस्मादस्मद्वद् यौगिक-वैशेषिकावप्यनेकान्तमतानुमतिं विनत्वन्तौ ॥९॥

तथा कापिलोऽपि नेकान्तवादापलापचापलपापमवाप्नुयादित्येतदेव स्तुतिकृत् प्रथयन्नाह-

इच्छन् प्रधानं सत्त्वाद्यैर्विरुद्धैर्गुम्फितं गुणैः ।
साङ्ख्यः सङ्ख्यावतां मुख्यो नानेकान्तं प्रतिक्षिपेत् ॥१०॥

सङ्ख्यावतां=प्रज्ञावतां मुख्याभिधेयनामधेयः साङ्ख्यः प्रधानं प्रकृतिं महदाद्युत्पादमूलहेतुं सत्त्वरजस्तमोभिर्गुणैरन्योन्यविरोधदुर्द्धरैरपि ग्रथितमविरुद्धतयाभिदधानः स्वात्मनो नानेकान्तमतवैमुख्यमा-ख्याति । तन्मते हि प्रकृतिरेका महादाद्यात्मिका अनेकाकारा [२३]अङ्गीक्रियते । ततः साङ्ख्योऽपि

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

अनेकान्तमतसम्मुख एव ॥

ननु भोः ! क एष आर्हतमतपाण्डित्यविशेषमाविष्कुर्वन् दुर्गतसौगताद्यङ्गीकृतचित्रज्ञानादिदृष्टान्तावष्टम्भेनानेकान्तवादं स्पष्टयन्नाचष्टे ? प्रथमं तावज्जीव एव नास्ति, क्व तदाश्रितश्रेयोऽश्रेयोऽनेकान्तमतस्वर्गापवर्गसर्गसङ्कथा । तथा हि- सकलेऽप्यस्मिन्नविकले जीवलोके न खलु भूतचतुष्टयव्यतिरिक्तं किमपि वस्त्वन्तरमस्ति । प्रत्यक्षप्रमाणगोचरातिक्रान्तत्वात् यद्यदेवं तत्तन्नास्ति, यथा तुरङ्गमोत्तमाङ्गशृङ्गम्। न च वाच्यम्-प्रतिप्राणिप्रसिद्धस्य चैतन्योपलम्भस्यान्यथानुपपत्त्या तद्धेतुः कश्चिदवश्यं परिकल्पनीयः, भूतचतुष्टयस्यैव तद्धेतुत्वेनाविगानात् ।

[24]अथेत्थमभिदधीथाः-कथं जडात्मकानि भूतानि तद्विलक्षणं बोधरूपं चैतन्यं जनयेयुरिति । तदपि न, न खल्वेकान्ततः कारणानुरूपमेव कार्यमुत्पद्यते, अननुरूपस्यापि दर्शनात्, यथा मद्याङ्गेभ्यो मदशक्तिः । एवं च वपूरूप्यपरिणतानि महद्भूतान्येव स्वस्वरूपजडस्वभावव्यतिरिक्तं चैतन्यमुद्बोधयन्ति । तच्च कायाकारविवर्त्तेष्ववतिष्ठते, तदभावे पुनर्भूतेष्वेव लीयते, इति न कश्चिद्भूतोद्भूतचैतन्यव्यतिरिक्तः चैतन्यहेतुतया परिकल्प्यमानः परलोकयायी जीवोऽस्ति, दृष्टहान्यदृष्टपरिकल्पनाप्रसङ्गात् । एवं च सति परलोकोऽपि प्रत्युक्त एवावगन्तव्यः, परलोकयायिनोऽभावे परलोकस्याप्यनुपपन्नत्वात् । सति हि धर्मिणि धर्माश्चिन्त्यमानाः [25]समीचीनतां परिचिन्वन्ति । किञ्च, परलोकयायिजीवसुखदुःखनिबन्धनौ धर्माधर्मावपि आकाशकुशेशयविकाशनीकाशौ । तथा तत्फलभोगभूमिप्रतिमस्वर्गनरकादिकल्पनमपि अलीकसङ्कल्पविलसितम् । विना हि धर्माधर्मौ कुतस्तत्फलभोगभूमिसम्भवः ? यच्चैवमपि एकान्तिकपुण्यपापक्षयोत्थमोक्षपक्षपातिता सा विगलितदृशश्चित्रशालोपवर्णनमिव कस्य नाम न हास्यावहा ? इति यत्किञ्चिदेतत् । अत्र प्रतिविधीयते-

योऽयमतिप्रमाणप्रवीणेन भवताऽऽत्मनिरासाय प्रत्यक्षप्रमाणगोचरातिक्रान्तत्वादिति हेतुरुपन्यस्तः स एव तावदसिद्धः, जीवस्य स्वसंवेदनप्रत्यक्षविषयत्वात् । तथा हि-सुख्यहं दुःख्यहमित्यादि स्वसम्बद्धस्वसंवेदनप्रत्यक्षेणावगम्यते जीवः । सर्वकालं निर्बाधकत्वेन, न चायं प्रत्ययो भ्रान्तः । चैतन्यान्वितदेहलक्षणपुरुषगोचरत्वेऽपि गौरोऽहं स्थूलोऽहं इत्यादिप्रत्ययः सङ्गच्छतेऽतः कृतं कायातिरिक्तात्मकल्पनाक्लेशेनेति चेत्? न, भूतानां स्वसंवेदनगोचरत्वे बहिर्मुखैव स्वसंवित्तिर्भवेत् । यथा पटोऽयमिति बहिर्मुखः प्रत्ययः, तथा सुख्यहमित्यादिरपि, यदि शरीरगोचरो भवेत्, ततोऽयं सुखीत्येवं बहिर्मुखः स्यात्, अन्तर्मुखश्चायमनुभूयते । न हि कोऽप्यहं सुखीत्यादिप्रत्ययं देहे विधत्ते, किन्तु देहातिरिक्ते कस्मिंश्चित् इत्यतः प्रतीयतेसुख्यहमित्याद्यन्तर्मुखप्रत्ययो जीवगोचर एव, न भूतगोचरः, बहिर्मुखत्वेनानवभासनात् ।

यच्चोक्तम्-वपूरूपपरिणतानि महद्भूतान्येव चैतन्यमुद्बोधयन्तीत्यादि तदप्यविकलविकलताविलसितं, यतः-यदि हि महद्भूतेभ्य एव चैतन्यमुन्मीलतीत्याद्यसङ्गतिसङ्गतमपि स्वेच्छाचलनाद्यन्यथानुपपत्तिप्रतिहतेन भवता कल्पनीयम्, तदा चैतन्यमेव जन्मान्तरादुत्पत्तिस्थनमागतं चतुर्भूतभ्रमाधायिदेहमुत्पादयेत् । भूयोभवान्तरगामुकं सत् तत् त्यजेत् । तेन चाधिष्ठितं स्वेच्छाविहारादिक्रियां कुर्यात् तद्विनिर्मुक्तं भूयो दारुवदासीत । इति आत्मजन्यमेव वपुः, न पुनरात्मा भूतसमुदयसंयोगजन्यदेहजन्य इत्यकाल्पनिकमेवादरीतुमुदारतरं विभावयामः, सचेतनस्यात्मनः कर्मावष्टब्धतयाऽन्यान्यभवभ्रमणाऽन्यान्यदेहसम्पादनयोर्घटनाघटितत्वात् ।

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

[26]अथेत्थमाचक्षीथाः-जन्मान्तरादुत्पत्तिप्रदेशमागच्छन्नात्मा प्रत्यक्षेण न लक्ष्यते । नन्वेवं वपूरूपधारणद्वारेण भूतान्यपि चैतन्यमुन्मीलयन्ति, न साक्षाल्लक्ष्यन्त इति भवत्पक्षेऽपि पक्षपातं विना सामान्यं भूतेषु वपूरूपपरिणतेष्वेव चैतन्यमुपलभामहे, नान्यदेत्यन्यथानुपपत्त्या भूतजन्यमेव चैतन्यं कल्पयामः, इति चेत् ? तर्हि कथं मृतावस्थायां भूतेषु तदवस्थेष्वेव चैतन्यं नोपलभ्यते ? वपूरूपविवर्त्तश्च कादाचित्कत्वान्यथानुपपत्त्याऽवश्यं कारणान्तरापेक्षीत्यतस्तत्सम्पादनसमर्थं जन्मान्तरायातात्मलक्षणं चैतन्यमेव मन्महे ।

अन्यच्च, आत्मा तावत्पूर्वशुभाशुभचैतन्ययोगाद् देहसम्पादनायोत्तिष्ठते, इति सौष्ठवप्रष्ठमेव, महद्भूतानि पुनः किंरूपाणि चैतन्यं कर्तुमारभेरन्, [27]चैतन्यवन्ति चैतन्यरहितानि वा ? यदि प्रथमः पक्षस्तदा विकल्पद्वयमुदयते, तेभ्यस्तच्चैतन्यं व्यतिरिक्तमव्यतिरिक्तं वा । व्यतिरिक्तं चेत् ? ततो नरशरीरेष्वेव महद्भूतेष्ववस्थितं भूतविसदृशमेव स्वहेतुमवस्थापयति, इति निजवचसैवात्मानमनुमन्यमानः किमिति कुविकल्पकल्पनेन स्वं क्लेशयसि । अथाव्यतिरिक्तम्, एवं सति सर्वमहद्भूतान्येकतां धारयन्ति, एकचैतन्याभिन्नत्वात्, निजस्वरूपवत् । अथ पृथग् स्वस्वचैतन्याभिन्नानां तेषां नायं प्रेरणावकाशः इति मन्येथाः तदपि न, यतस्तज्जन्यनरशरीरेऽपि भूतोत्पाद्यचैतन्यचतुष्टयप्रसङ्गः । अथ चत्वार्यपि एकीभूय बहवस्तन्तव इव पटं महत्तरं[28] चैतन्यं जनयेयुरिति ब्रूषे तदा तच्चैतन्यं किं भूतसंयोग उत तज्जन्यमन्यदेव किञ्चिदिति वाच्यम् । भूतसंयोगश्चेत् ? तदयुक्तं, चैतन्यानामन्योन्यसंयोगासिद्धिः, अन्यथा प्रचुरतरचैतन्यान्येकीभूय महत्तमं जनयेयुः न चैतत् दृष्टमिष्टं वा । अथ भूतोत्पाद्यमन्यदेव किञ्चिदिति । एतस्मिन्नपि किं तेषामन्वयोऽस्ति न वा ? अस्ति चेत् तदा पूर्ववद्भूतजन्यचैतन्यचतुष्टयतापत्तिः, अथ नास्ति तदप्यसङ्गतम्, निरन्वयोत्पत्तेर्युक्तिरिक्तत्वात् । तस्मान्न सचैतन्यानि चैतन्यं जनयेयुर्भूतानि, न च तद्रहितानि तेषामत्यन्तविसदृशत्वेन चैतन्योत्पत्तिविरुद्धत्वात् । अन्यथा सिकतादिभ्योऽपि तैलमुत्पद्येत ।

अन्यच्च- भूतनिचयमात्रजन्यं चैतन्यं तत्परिणतिविशेषजन्यं वा स्यात् ? न तावत्प्रथमः पक्षः क्षोदक्षमः, अवनिजीवनपवनदहनयोजनेऽपि चैतन्यानुपलम्भात् । द्वैतीयीकपक्षे कः पुनः परिणामविशेष इति पृच्छामः । वपूरूपपरिणतिरिति चेत् ? ततः सा सर्वकालं कस्मान्न भवति ? किमपि कारणान्तरमाश्रित्योत्पद्यते इति चेत् ? तदा तत्कारणान्तरं जन्मान्तरागतात्मचैतन्यमिति वितर्कयामः, तस्यैव वपूरूपपरिणतिजन्यचैतन्यानुरूपोपादानकारणत्वात् । तदभावे वपूरूपपरिणतौ सत्यामपि मृतदशायां भूतसद्भावेन चलनादिक्रियाऽनुपलम्भात् । तन्न वपूरूपपरिणतिजन्यं चैतन्यम्, किन्तु सैव तज्जन्येति क्षोदक्षमं लक्षयामः ।

अथ न प्रत्यक्षादन्यत् प्रमाणम्, न च तेन गमनागमनादिकं भवान्तराच्चैतन्यस्योपलभामहे । तेन तल्लक्षाण्येव भूतानि तद्धेतुतया निर्दिशामः इति तदप्यसत् । यतः केवलप्रत्यक्षाश्रयेण देशकालस्वभावविप्रकृष्टानां मेरुभवत्पितामहपरमाण्वादीनामप्यभावप्रसङ्गः, तेन च भवदादीनामप्यनुत्पत्तिप्रसङ्गः । इत्यतो बलात्कारेणैव अनुमानादीनि प्रमाणानि प्रतिपत्तव्यानि, सन्ति चानुमानानि अनेकशः । तथा हि-अस्ति कश्चिद्देहे तदतिरिक्तश्चेतनः, सुख्यहं दुःख्यहमित्याद्यनुभवस्यान्यथाऽनुपपत्तेः । यदि च न स्यात्, तदा सुखाद्यनुभवोऽपि न स्यात्, यथा मृतशरीरे । तथा हि हिताहितप्राप्तिपरिहारचेष्टा प्रयत्नपूर्विका विशिष्टक्रियात्वात्, रथक्रियावत् । यश्चास्य प्रयत्नस्य कर्त्ता सोऽयमस्मत्सम्मतश्चेतनः । न च निरुक्तयुक्तिप्रतिहतेन भवता इहभव एव देहातिरिक्तः कश्चिदस्ति न त्वमुष्मिन्निति विप्रतिपत्तव्यं, जन्मान्तरागामुकस्यैवास्य प्रमाणप्रतिष्ठितत्वात् । तद्यथा-

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

तदहर्जातबालकस्याद्यस्तन्याभिलाषः पूर्वाभिलाषपूर्वकः अभिलाषत्वात्, द्वितीयदिवसादिस्तन्याभिलाषवत् । तदिदमनुमानमाद्यस्तन्याभिलाषान्तरपूर्वकत्वमनुमापयदर्थापत्त्या परलोकागामिजीवमाक्षिपति, तज्जन्मन्यभिलाषान्तराभावात् ।

किञ्च, यदुक्तम्-एतावता धर्माधर्मावपि नभोऽम्भोजनिभौ मन्तव्यौ इति तदप्यपाकृतम् । तदभावे सुखदुःखयोर्निर्हेतुकत्वात् अनुत्पाद एव स्यात् । स च प्रत्यक्षविरुद्धः तथा हि-मनुजत्वे समानेऽपि दृश्यन्ते केचन स्वामित्वमनुभवन्तोऽपरे पुनस्तत्प्रेष्यभावमाबिभ्राणाः । एके च लक्षम्भरयोऽन्ये तु स्वोदरदरीपूरणेऽप्यनिपुणाः । एके देवा इव निरन्तरसरसविलाससुखशालिनः, इतरे नारका इवोन्निद्रदुःखविद्राणचित्तवृत्तयः, इत्यतोऽनुभूयमानसुखदुःखनिबन्धनौ धर्माधर्मौ स्वीकर्त्तव्यौ । तदङ्गीकरणे च विशिष्टयोस्तत्फलयोर्भोगभूमी स्वर्गनरकावपि प्रतिपत्तव्यौ, अन्यथाऽर्धजरतीयन्यायप्रसङ्गः स्यात् ।

एवं च पुण्यपापकर्मक्षयोत्थमोक्षपक्षोक्तदूषणमप्यननुगुणं गणनीयम् । न च वाच्यम्, यदुत बन्धः कर्मजीवसंयोगलक्षणः स आदिमान् आदिरहितो वा । तत्र यदि प्रथमो विकल्पः, ततो विकल्पत्रयप्रसङ्गः । किं पूर्वमात्मनः प्रसूतिः पश्चात् कर्मणः ? यदि वा पूर्वं कर्मणः पश्चादात्मनः ? अथवा युगपदुभयस्येति ? किञ्चातः सर्वत्रापि दोषः तथाहि-न तावदात्मनः [२९]प्राक्प्रसूतिः निर्हेतुकत्वात्, व्योमकुसुमवत् । नापि कर्मणः प्राक्प्रसूतिः, कर्तुरभावात्, न चाकृतं कर्म भवति । युगपत्प्रसूतिरप्यसङ्गता, कारणाभावात् । न चानादिमत्यात्मनि बन्धो घटामटाट्यते, बन्धकारणाभावाद् गगनस्येव । इत्थं चैतदङ्गीकर्त्तव्यम्, अन्यथा मुक्तस्यापि बन्धप्रसङ्गो विशेषाभावात्, तथा च सति नित्यमुक्तत्वात् मोक्षानुष्ठानवैयर्थ्यमिति । अथ द्वितीयः पक्षस्तर्हि नात्मकर्मवियोगो भवेदनादित्वात्, आत्माकाशसंयोगवत्, इति मोक्षानुपपत्तिरिति, यतो जीवोऽनादिनिधनः, सत्त्वे सत्यहेतुकत्वात् । कर्मापि प्रवाहतोऽनादिमत् । ततो जीवकर्मणोरनादिमानेव संयोगो, धर्मास्तिकायाकाशसंयोगवदिति प्रथमपक्षोक्तदूषणानवकाशः ।

योऽपि द्वितीयपक्षेऽभिहितोऽनादित्वात् संयोगस्य वियोगाभाव इति सोऽप्यसमीचीनः, तथाऽदर्शनात् । तथा च, काञ्चनोपलयोः संयोगोऽनादिसन्ततिगतोऽपि क्षारमृत्पुटपाकादिद्रव्यसंयोगोपायतो विघटमानो दृष्टस्तथा जीवकर्मणोरपि ज्ञानदर्शनचारित्रोपायतो वियोग इति न कश्चिद् दोषः ।

अथ यद्यनादि सर्वं कर्म ततस्तस्य [३०]जीवकृतकत्वानुपपत्तिर्जीवकृतकत्वेनानादित्वविरोधात्, तदसम्यग्, वस्तुगत्यनवबोधात् । तथा हि-जीवेन तथा[३१] मिथ्यादर्शनादिसव्यपेक्षेण तथा तदुपादीयते कर्म यथा तेन जीवेन कृतमुच्यते । तच्च तथाप्रवाहापेक्षया चिन्त्यमानमादिविकलमित्यनादि । निदर्शनं चात्र कालः, यथा हि यावान् अतीतकालस्तेनाशेषेण वर्त्तमानत्वनुभूतम्, अथ चासौ प्रवाहतोऽनादिः, एवं कर्मापीति ।

यदुक्तम्-मुक्तस्यापि बन्धप्रसङ्गो विशेषाभावादिति, तदप्ययुक्तम्, विशेषाभावासिद्धेः । तथा हि-संसारी जीवः कषायादियुक्तः, [३२]कषाययुक्तश्च कर्मणो योग्यान् पुद्गलानादत्ते इति तस्य कर्मबन्धोपपत्तिः, मुक्तश्च कषायादिपरिणामविकलः, शुक्लध्यानमाहात्म्यतस्तेषां समूलमुन्मूलितत्वात् । ततो मुक्त्यवस्थायां कर्मबन्धाप्रसङ्गः । न च वाच्यम्, एवं सति तर्हि निरन्तरमुक्तिगमनतो भव्यानामुच्छेदप्रसङ्गोऽनन्तानन्तसङ्ख्योपेतत्वात् । इह यद् यदनन्तसङ्ख्योपेतं तत् तत्प्रतिसमयमेकद्वित्र्यादिसङ्ख्ययापगच्छदपि न

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

कदाचन निर्लेपीभवति । यथा अनागतकालस्तथा चानन्तानन्तसङ्ख्योपेता भव्या इत्यनुच्छेदो भव्यानाम् ॥१०॥

एवं सत्प्रमाणप्रतिष्ठितेष्वात्मतत्त्वतदाश्रितश्रेयोऽश्रेयोऽनेकान्तमतस्वर्गापवर्गादिषु कुग्रहग्रहिलतयैवाप्रतिपद्यमानं चार्वाकमवज्ञोपहतमेव कुर्वाणः स्तुतिकृदाह-

विमतिः सम्मतिर्वापि चार्वाकस्य न मृग्यते ।
परलोकात्ममोक्षेषु यस्य मुह्यति शेमुषी ॥११॥

तस्य सर्वापलापलोलुपस्य चार्वाकस्य विप्रतिपत्तिः सम्प्रतिपत्तिर्वा न मृग्यते=न विलोक्यते यस्य परभवभृदपुनर्भवेषु सर्वसम्मतेष्वपि मतिर्मुह्यति । मीमांसामांसलमतिर्मीमांसकोऽपि सर्वज्ञापलापं प्रलपन् संशयज्ञानमेकमनेकाकारं प्रतिजानानो नानेकान्तं प्रतिक्षिपति । नास्तिकस्तु महापापी तत्कथयाप्यलं । कलाकौशलशालिनाम् ॥११॥

ननु ताथागतादीनामुपपत्त्या साम्मत्यं चार्वाकस्य वराकस्योपेक्षामुपक्षिप्तवान् तदत्र मीमांसामांसलमतेर्मीमांसकस्य किमिति कामपि चर्चां नाकरोदाचार्यः । उच्यते-समस्तमतविक्षेपेण स्वयमेव प्रकारान्तरेण अनेकान्तमतं प्रतिष्ठमानं तं प्रति प्रतिपत्त्युपपत्तिः पिष्टमेव पिनष्टीति नास्ति पर्यनुयोगावसरः । ततः सिद्धं सर्वमतसम्मतमनेकान्तमतम् । यत एव चानेकान्तात्मकं वस्तूपपत्तिक्षमं ततस्तत् सत्त्वमप्यनेकान्तात्मकमेव इति उत्पादयन् (उपपादयन्) अधुना सर्वमतप्रपन्नानेकान्तयुक्त्या वस्तुनः परमार्थसत्त्वमाह-

तेनोत्पादव्ययस्थेमसम्भिन्नं गोरसादिवत् ।
त्वदुपज्ञं कृतधियः प्रपन्ना वस्तु वस्तु सत् ॥१॥

हे भगवन् ! तेन कारणेन कृतधियः कृतिनस्त्वप्ररूपितमेव वस्तु वस्तुवृत्त्या सत् पारमार्थिकमितियावत् प्रपन्ना अङ्गीकृतवन्तः । कथम्भूतं वस्तु इत्याह-उत्पादव्ययस्थेमसम्भिन्नं उत्पादविनाशस्थितिस्वभावम् को भाव उत्पादादयः समुदिताः सत्त्वं गमयन्ति ? सत एव तद्भावात्, न हि सर्वथाप्यसतस्तुरङ्गशृङ्गादेः केनचिदप्याकारेणानुपाख्यायमानश्चोत्पादादयो भवितुमर्हन्ति । तस्मादुत्पादादिमत्त्वं सत्त्वम् ।

यदुवाच वाचकमुख्यः- [33]**'उत्पादव्ययस्थेमयुक्तं वस्तु सत्'** । पारमर्षमपि **'उप्पन्नेइ वा विगमेइ वा धुवेइ वा'** इति ।' तत्र द्रव्यं पर्यायात्मकमिति भणनेन द्रव्यैकान्तपर्यायैकान्तपरिकल्पितविषयव्युदासः । आत्मग्रहणेन चात्यन्तव्यतिरिक्तद्रव्यपर्यायवादिकणादयौगाभ्युपगतवस्तुनिरासः । यतः **श्रीसिद्धसेनः**-

दोहिं वि नएहिं नीअं सत्थमुलूएण तह वि मिच्छत्तम् ।
जं सविसयपहाणत्तणेण अन्नुन्ननिरविखम् ॥ इति ।

अथेत्थमाचक्षीथाः-न द्रव्यं पर्यायात्मकं परमार्थसत्, एकान्तनित्यानित्यवस्तुवदनर्थक्रियाकारित्वात् । तेन च किम् ? यत अर्थक्रियार्थी सर्वोऽपि विपश्चित्, एतच्चार्थक्रियाकारित्वं नित्यानित्यात्मकेऽपि न [34]घट्टकोटिसण्टङ्कमारोहति । यतः-

प्रत्येकं यो भवेद्दोषो द्वयोर्भावे कथं न सः ।

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

तस्मादुत्पादव्ययस्थेममहिमाऽनर्थक्रियाकारित्वेन न वस्तुनि वास्तवी इति चेत् ? न, पूर्वोत्तराकारपरिहारस्वीकारस्थितिलक्षणपरिणामेनास्य नित्यानित्यात्मकस्य वस्तुनोऽर्थक्रियोपपत्तेः । यतोऽस्मन्मते न कूटस्थनित्यस्वरूपद्रव्यरूपं वस्तु, नाप्येकान्तानित्यपर्यायरूपं, नोभयरूपं वस्तु, येन पक्षद्वयभाविदोषावकाशशङ्का, किन्तु स्थित्युत्पादव्ययात्मकं शबलं जात्यान्तरमेव वस्तु । तेन तत्सहकारिसन्निधाने क्रमेण [35]समकालं वा तां तामर्थक्रियां कुर्वन् सहकारिकृतामुपकारपरम्परामुपजीवच्च जैनमतानुसारिभिरनुश्रियते । ततः सिद्धमुत्पत्तिव्ययध्रौव्ययुक्तमर्थक्रियाकारि वस्तु ।

ननु कथं वस्तुन्येकसामायिकमन्योन्यविरुद्धं परिकल्पयितुं न्याय्यमित्याशङ्कायां वदन्ति सूरयः- गोरसादिवदिति । यथा गोरसे स्थायिनि [36]पूर्वदुग्धपरिणामो विनाशं गतः उत्तरदधिभावो उत्पन्न इति विनाशोत्पादौ सम्भवन्तौ प्रमाणबलेनोपलब्धौ, तौ कथमपह्नोतुं पार्येते ? यदुक्तम्-

पयोव्रतो न दध्यत्ति न पयोऽत्ति दधिव्रतः ।
अगोरसव्रतो नोभे तस्माद् वस्तु त्रयात्मकम् ॥१॥
घटमौलिसुवर्णार्थी नाशोत्पत्तिस्थितिष्वलम् ।
शोकप्रमोदमाध्यस्थ्यं जनो याति सहेतुकम् ॥२॥

यथा चैकस्या अङ्गुलेः स्थायिन्याः पूर्वस्थितसरलभावाभावो वक्रतासम्भवश्च । एवं त्रिभुवनभवनोदरविवरवर्त्तिपदार्थसार्थे उत्पादव्ययध्रौव्यभावं पश्यन्तु शेमुषीमुख्याः । ततः सिद्धं त्रयात्मकं वस्तुतत्त्वम् ।

तथा च प्रयोगः-[37]विवादास्पदीभूतं वस्तु नित्यानित्यसत्त्वासत्त्वसामान्यविशेषाभिलाप्यानभिलाप्याद्यात्मकं तथैवास्खलत्प्रत्ययेन प्रतीयमानत्वात् । यद्यथैवास्खलत्प्रत्ययेन [38]प्रतीयते तत्तथैवाभ्युपगन्तव्यम् । यथा घटो घटरूपतया प्रतीयमानो घट एव न पटः । तथैव चास्खलत्प्रत्ययेन प्रतीयमानं वस्तु तस्मान्नित्यानित्याद्यात्मकम् । न चात्र स्वरूपासिद्धो हेतुस्तथैवास्खलत्प्रत्ययेन प्रतीयमानत्वस्य सर्वत्र वस्तुनि तिष्ठमानत्वात् । न हि स्वरूपपररूपाभ्यां भावाभावात्मकत्वेन द्रव्यपर्यायरूपादिभिर्नित्यानित्याद्यात्मकत्वेन सर्वस्मिन् पदार्थे प्रतिभासः कस्यचिदसिद्धः । तत एव न सन्दिग्धासिद्धोऽपि न खल्वबाधरूपतया प्रतीयमानस्य वस्तुनः सन्दिग्धत्वं नाम । नापि विरुद्धः, विरुद्धार्थसंसाधकत्वाभावात् । न हि एकान्तेऽपि तथैवास्खलत्प्रत्ययप्रतीयमानत्वमास्ते, येन विरुद्धः स्यात् । नापि पक्षस्य प्रत्यक्षादिबाधा, येन [39]हेतोरकिञ्चित्करत्वम् । नापि दृष्टान्तस्य साध्यविकलता साधनविकलता वा । न खलु घटे नित्यानित्याद्यात्मकत्वं तथैवास्खलत्प्रत्ययप्रतीयमानत्वं [40]चासिद्धम् । तस्मादनवद्यं प्रयोगयोगमुपश्रुत्य किमित्यनेकान्तो नानुमन्यते ? ॥११॥

इति अष्टमप्रकाशवृत्तिः सम्पूर्णा ॥ शुभं भवतु ॥

पादटीप :

१. वेत्याशङ्का पाठा० ।

२. विनाश एव स्यात् पाठा० ।

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

३. च नित्यैकस्वभावक्षतिः इति पाठो समीचीनो भाति ।

४. परिणामानित्यत्वं । पाठा०

५. सर्वथा नित्यवत् । पाठा०

६. त्रैलोक्यमेव क्षणवर्त्ति । पाठा०

७. वादृष्ट । पाठा०

८. तथा येन रूपेण भेदस्तेनाभेदो येन चाभेदस्तेन भेदोऽपि स्यात्, इति सङ्करः । पाठा०

९. नैकान्तरूपतासिद्धिः । पाठा०

१०. अनेकान्तबाधकं । पाठा०

११. परस्परविरुद्धधर्मत्वात् । पाठा०

१२. चासत्त्वस्यैकस्मिन् । पाठा०

१३. सारूप्यात्तद्गतो । पाठा०

१४. विरोधो बाधक इत्यप्यसत्यम् । पाठा०

१५. अथानयोः । पाठा०

१६. निर्बाधं प्रत्यक्षबुद्धौ । निर्बाधप्रत्यक्षं बुद्धौ ॥ पाठा०

१७. अभ्युपगतत्वात् । पाठा०

१८. चेतनं तु । पाठा०

१९. न्यायान्तरान्निराकर्त्तव्यः । पाठा०

२०. साध्यान्तरं प्रत्यपि, उतान्यथेति । पाठा०

२१. भेदाभेदयोरेकाधिकरणत्वेन प्रत्यक्षबुद्धौ प्रतिभासनात् । पाठा०

२२. प्रकर्षेणाङ्गो न स्यात् । पाठा०

२३. अभ्युपपद्यते (अभ्युपगम्यते) । पाठा०

२४. अथेत्थमभिदधीथाः । पाठा०

२५. समीचीनतामुपचिन्वन्ति । पाठा०

२६. अथेत्थमाचक्षीथाः- । पाठा०

२७. चैतन्यवन्ति तद्विनाकृतानि वा । पाठा०

२८. महत्तरचैतन्यमुत्पादयेयुरिति । पाठा०

२९. पूर्वं प्रसूतिः । पाठा०

३०. जीवकृतत्वानुपपत्तिजीवकृतत्वेऽनादित्वविरोधात् । पाठा०

३१. तथा तथा । पाठा०

३२. तद्युक्तश्च । पाठा०

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

३३. उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं । पाठा०

३४. घटासण्टङ्कमारोहति । पाठा०

३५. युगपद्वा । पाठा०

३६. पूर्वदुग्धपरिणामविनाशोत्तरदधिभावोत्पादौ सम्भवन्तौ । पाठा०

३७. विवादास्पदं । पाठा०

३८. प्रतीयमानं तत्तथैव दृष्टम् । पाठा०

३९. हेतोरकिञ्चित्करत्वं स्यात् । पाठा०

४०. वाऽसिद्धम् । पाठा०

• • •

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

HERITAGE OF INDIA

A. U. PATEL

Dr. Hari, Prof. Thakar, Director of the Institute and invited Guests.

It gives me great pleasure to be in your midst this morning and be part of this august gathering. Let me, at the outset, congratulate संस्कृतभारती for the commendable activities undertaken by it for the spread of Sanskrit language and for the efforts made to make the people aware of the rich heritage that our country possesses, and which, unfortunately, not many of us are aware of.

India is a cradle of human civilization and the achievements, of ancient and medieval India in science, literature, arts, astronomy and other fields over thousands of years have inspired creative thoughts of nations far and wide. Analysis of the history and culture of India and India's contribution to world thought began at the end of the 18th century, when Europe once again 'discovered' India and since then a variety of schools have grown up, in Indology. Art, architecture, music, dance, literature and science and a million other things exist, in one seamless whole in Indian culture. It is a mosaic of various strands, a rainbow of the human spirit, never displayed anywhere else in the world.

The French philosopher Laplace, during Napoleon's time, wrote : "It is India that gave us the ingenious method of expressing all numbers by ten symbols, each symbol receiving a value position as well as absolute value...We shall appreciate the grandeur of this achievement when we remember that it escaped the genius of Archimedes and Apollonius, two of the greatest men produced by antiquity. The zero, shunya in Sanskrit, was used in 2000 B. C.

In his introduction to 'A Cultural History of India' A. L. Basham observes: "No land on earth has such a long cultural continuity as India, since, though there were more ancient civilizations, they were virtually forgotten by the inhabitants of those lands or were overlaid by new intrusive cultures. In respect of length of continuous tradition China comes second, to India and Greece makes a poor third." The cultural quality and temper of a nation can be gauged to a great extent by its literature and in India the stage was set by the great literature produced in Sanskrit. Indian culture has an organic unity, and Sanskrit language and its literature have been mainly responsible for building up and maintaining this

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

unity. Dr. Sunit Kumar Chatterjee, the doyen among leaders of Indian literature, has said : "The Ramayan a and the Mahabharata have moulded the life and literature of India and constitute the greatest literary heritage of the country. The cultural unity of India, ancient, medieval, and modern has been primarily nurtured through them." The works of great writers in Sanskrit have inspired writers in modern Indian languages, in the last millenium. Sanskrit literature is about 3000 years old, and its role in maintaining the unity of culture throughout the sub-continent can be seen from the various periods of its literature including the Vedic and the classical. Panini's great grammar called the *Ashtadyaya* helped in stabilising the norms and principles of the language some 2500 years ago. The great seers, visionaries and philosophers like Sankara, Ramanuj and Madhwa were scholars of Sanskrit and it was not for nothing, that the German writer Goethe danced in ecstasy hailing Kalidasa's *Shakuntal* as the meeting place of the earth and the heaven. It was another German Max Muller who studied Sanskrit scriptures and works and marvelled at the grandeur of Sanskrit and the beauty of Vedas; many Western scholars, such as Thoroeu and Emerson have been enamoured of literature in Sanskrit and have praised it, in laudatory terms. It was Emerson who remarked : "Every morning I bathe my intellect in the brilliance of the Bhagvad Gita." Modern novelist Aldous Huxley wrote a commentary on the timeless message of Bhagavad Gita and called it 'song celestial.' Thus Sanskrit has been a repository of culture, and its study will help people in appreciating its richness and immense value, in the present time. Let the vision of the *Brihadaranyaka* (બૃહદારણ્યક) *Upanishad* prevail when the cultural values are being swept under the carpet. It says Da - दा - Give, दमयत - control ourselves and दयध्वम् - be compassionate and sympathise. Giving and sharing, self-control and compassion are the key words that should guide us as we begin our quest for the Holy Grail or the EL DORADO, the eternal happiness.

Thus India's contribution to the world has been monumental and westerners have come to realise it but unfortunately many in the country are blissfully ignorant about it, and Sanskrit Bharati should intiate programmes to usher, in a renaissance of Sanskrit language and literature.

Let these be an interplay between East and West, for such an interplay holds out the promise of an open society, in which man, in all his diversity, would be 'out of place nowhere and at home anywhere.' This interface will prove Kipling wrong who said : "East is east and West is west and twain shall never meet."

I thank the organizers for inviting me and giving me an opportunity to present some stray thoughts on a topic which so vitally concerns us all.

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

REVIEW

M. A. Dhaky : *The Indian Temple Traceries*, American Institute Of Indian Studies, D. K. Print World (P) Limited, New Delhi-2005, pp. 490 including 348 photo-illustrations and 55 line drawings. Price Rs. 3,600/-.

The *jāla*/grille, in ancient and medieval Indian architectural studies, did not attract attention of the archaeologists and art historians, though in the domain of Islamic architecture, the screens for certain were subjected to deeper analysis, particularly in unravelling the geometry that underlay their construction. Now, the fullfledged work appearing in the rubric above on the subject by M. A. Dhaky opens up a new vista to the understanding and evaluation of the functional, creative, and aesthetic aspects of the *jāla* in the context of Indian temples.

The well-decorated as well as simply but elegantly designed *jālas* in the ancient and medievel Indian architecture are in this Volume studied in the light of southern Indian *vāstu* texts on Dravidian architecture. The texts from north India, technical or otherwise, do notice *jāla* but give no particulars as to its forms, features, types and varieties. Hence the categorization of types and nomenclature *et cetera* are based on the Damila / Tamiḻ tradition. However, it may sound paradoxical that the *jāla* is virtually absent in the buildings of the Pallavas, Pāṇḍyas and even Cōḻas (early phrase) in the Tamiḻ country till one comes to the 12th century A. D. While the *jāla* played a major rôle in the buildings of the Calukya, Rāṣṭrakūṭa, Cālukya and Hoysaḷa periods in Karnataka and to some extent in the temples of Andhra deśa, particularly of the Kākatīya period, in north India it is available from the earlier times, in the Buddhist caves to be precise and, next in the Brahmanical and Buddhist structural temples. There, however, the earlier indigenous types began to be replaced by the Islamic geometric types from the late 16th Century onwards.

The textual portion on the subject of *jāla* is here documented thoroughly and from this the author has noted some 17 types of *jālas*. The categorization of types under Auspicious, Geometric, Architectural, Vegetal, Figurative, Composite, Sakhaṇḍaka and Unclassified are defined as well as treated with insight, dwelling as it also does on their formal aspects, origins and development. The *svastika*,

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

the *nandyāvarta,* the *haṁsa,* the *śiṁha,* and the *cakravyūha* under Auspicious class, and under geometric the *Turyasra* / the *Caturasraka*, the *Sarvatobhadra*, the *Sakarṇa*, the *Vardhamāna*, and the *Ṛjukriya*, and the *Stambha* under architectural and the *Puṣpakhaṇḍa,* the *Latā,* and the *Gomūtra* under Vegetal, and, in the Figuritive, the *Nāgabhandha*, the *Gulika*, and the Composite *jālas* are classified. The *Sakhaṇḍaka jālaka* is composed of compartments / boxes set in a grid pattern. In the early medieval period, it had wide distribution in Karnataka and Andhra Pradesh; and it became a highly favoured component in the buildings of western India from the 11th century A. D. The author traces how it was adopted in the Islamic architecture of the mosques and *maqbarās* of the Sultanate period (*c* : early 15th to early 16th century A. D.) and how it was transformed in the Mughal period at Gwalior, Fatehpur Sikri and Agra. On the aesthetics of later Islamic *jāla,* Dhaky comments : "The designs now worked become more and more finicky, more veil-like and consequently accompanied with loss of substantiality but gain on the score of delicate elegance".

The type *Bahurandhra* (many-holed) is ubiquitous in the later Mughal and Rājput architecture that differed from the traditional Indian types as documented in a single work, the *Viśvakarmā-vāstuśāstra,* a later southern work on architecture of about 16th or early 17th century.

Besides comparing the Indian Śāstric *jāla* types and Islamic screens, the author also brings into the compass of study the Gothic traceries. Though far apart in concept, form, and purpose from the grille traditions of Medieval India, Dhaky here considers the traceries in Gothic style in detail for comparing and contrasting the visuality of its creations with those of the ancient and medieval Indian (Brahmano–Buddhist–Jaina) as also those of the Pan–Islamic architectural system. The Volume represents a highly rewarding study as it unfolds the evolution of the *jāla* form, the *jāla's* architectural setting and its later echoes in the British period.

The rich information and insightful text of the Volume is accompanied by profusely illustrated diagrams and photoplates of good quality with commentary. In the art historical methodology, this Volume by Dhaky stands out as a seminal, substantial, and a unique contribution to the many perspectives of the Indian art history set in global art context as rightly pointed out by Frederick Asher in his erudite Forward.

B. Rajendra Prasad
16-III-642, Ramamurthy Nagar,
2nd Cross road,
Nellore-524 003.
(Andhra Pradesh)

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

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

Trade terms for L. D. Series Publications :

(1)	Gross purchase exceeding 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 exceeding Rs. 10,000/- or on the purchase of one copy of all available titles.	40%
(4)	Packing and forwarding free by rail for order at a time exceeding Rs. 10,000/-	

(5) Research Journal–"Sambodhi"

(a) Price (Excluding Postage) per vol. Rs. 150/-

(b) Price (Excluding Postage) per back vol. up to XXI Rs. 100/-

On Purchase of 5 copies or more of the same volume 20%
On Purchase of 10 copies or more of the same volume 25%

Our gerneral 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 Putstak Bhandar,
Hathi Khana, Ratan Pole,
Ahmedabad - 380 001.
Phone : 25356692

2. **Delhi**
Motilal Banarasi Dass
41/U-S, Banglow Road,
Jawahar Nagar,
Delhi-110 007,
Phone : (011) 23858335
23854826

3. **Chennai**
Motilal Banarasi Dass
120, Royapetth High Road,
Mylapore, Chennai-600 004.
Phone : (044) 24982315

4. **Mumbai**
Hindi Granth Karyalay
Hira Baug, C. P. Tank,
Mumbai-400 004.
Phone : (022) 23516583
23513526

5. **Varanasi**
Motilal Banarasi Dass
Chowk, Varanasi-221 001
Phone : 352331
Phone : (0542) 2412131
3095108

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

L. D. Series : Latest Publications

128	**Śāstravārtā Samuccaya of Acārya Haribhadra Suri with Hindi translation** Notes & Introduction by Dr. K.K.Dixit P.P. 272 (2001)	185
129	**Temple of Mahāvira Osiyāji -** Monograph by Dr. R.J.Vasavada P.P. 30 + Plates 61 (2001)	360
130	**Bhagwaticurni** - Ed. Pt. Rupendra kumar Pagariya P.P. 120 (2002)	135
131	**Abhidhā** - Dr. Tapasvi Nandi P.P. 84 (2002)	120
132	**A Lover of Light amoung Luminaries : Dilip Kumar Roy** Dr. Amrita Paresh Patel P.P. 256 (2002)	220
133	**Sudansaṇā-cariyaṁ** Dr. Saloni Joshi P.P. 8 + 110 (2002)	180
134	**Śivāditya's Saptapadārthī with a commentary by** Jinavardhana Sūri Ed. Dr. J. S. Jetly P.P. 24 + 96 (2003)	110
135	**Pāṇiniya Vyākaraṇa - Tantra, Artha aur Sambhāṣana Sandarbha** Dr. V. M. Bhatt P.P. 88 (2003)	65
136	**Kurmaśatakadvayam,** Translation with select Glossary - Dr. V. M. Kulkarni Introduction by Dr. Devangana Desai P.P. 85 (2003)	100
137	**Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts Vol. V**	900
138	**Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts Vol. VI**	700
139	**Mahavira's Words** Translation from the German with much added material by W.Boll'ee and J. Soni	600
140	**Vyākarṇa Mahābhāṣya Of Bāgavad Patanjali** Gujarati Translation with Critical Notes by Dr. P.R.Vora P.P. 6 + 58 + 652 (2004)	600
141.	**SAHṚDAYĀLOKA** by Dr. T. S. Nandi vol.1 part-1 pp. 600	650
142.	**SAHṚDAYĀLOKA** by Dr. T. S. Nandi vol.1 part-2 pp. 640	650
143.	**SAHṚDAYĀLOKA** by Dr. T. S. Nandi vol.1 part-3 pp. 676	700

Our Forthcoming Publications

- Haribhadra Sūri's Yogaśataka
- Sambodhi Vol. XXIX

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