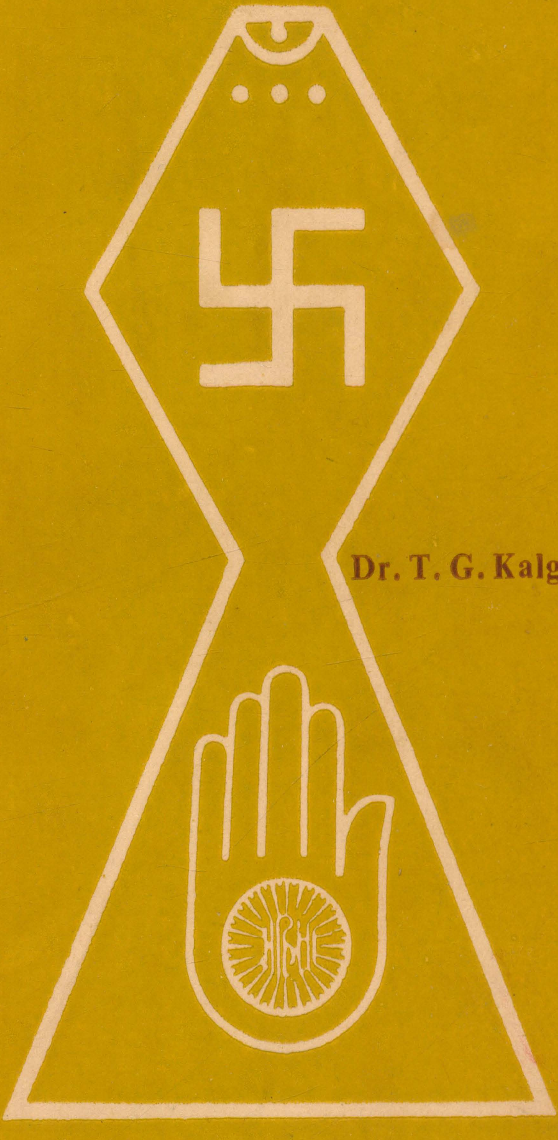
JAINISM—A STUDY



Editor
Dr. T. G. Kalghatgi

Department of Jainology and Prakrits
University of Mysore

DEPARTMENT OF JAINOLOGY & PRAKRITS

PUBLICATION NO. II

Editor

DR. T. G. KALGHATGI

JAINISM—A STUDY

JAINISM—A STUDY

Editor
DR. T. G. KALGHATGI

DEPARTMENT OF JAINOLOGY & PRAKRITS
UNIVERSITY OF MYSORE
1976

JAINISM—A STUDY—(Proceeding of the Seminor held in memory of Dr. A. N. Upadhye); Edited by Dr. T. G. Kalghatgi; Published by the Department of Jainology & Prakrits, University of Mysore, Manasa Gangotri, Mysore-570006. First Edition 1976; pp. 20 + 173.

All Rights Reserved

Price: Rs Eight

For Copies: Director, Prasaranga, Manasa Gangotri, Mysore-570012
Printed in India at Mysore Printing & Publishing House, Mysore-570001

To

Late Dr. A. N. Upadhye

CONTENTS

Preface—*Dr. T. G. Kalghatgi* ix

Inaugural Address—*Shri D. V. Urs* xv

PART I

Bondage and freedom in Jaina Philosophy
—*Dr. K. B. Ramakrishna Rao* 1

Buddha and Mahāvīra—A Philosophical perspective
—*Dr. T. G. Kalghatgi* 8

Knowledge of Self—*Dr. T. G. Kalghatgi* . . . 19

A brief note on the Nirvāṇa dates of Mahāvīra and Buddha
—*Shri M. D. Vasantharaj* 30

Trends common between Jainism and Veeraśaivism
—*Dr. G. Marulasiddaiah* 53

Karnataka Kings and Jainism—*Dr. A. V. Narasimhamurthy* . 60

A Critical Study of Pralaṁbhakalpa from Bṛhatkalpabhāṣya
—*Dr. P. B. Badiger* 70

PART II

ಕರ್ನಾಟಕವ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಜೈನರ ಕೊಡುಗೆ—ಡಾ. ಬಿ. ಆರ್. ಗೋಪಾಲ್ . 87

ಪ್ರಾಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಟೀಕೆಗಳು—ಶ್ರೀ ಬಿ. ಎಸ್. ಸಣ್ಣಯ್ಯ . . 99

ಪ್ರಾಕೃತ ಮುಕ್ತಕಗಳು—ಡಾ. ಪಿ. ಬಿ. ಬಡಿಗೇರ 106

ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಕುರ್ಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನದ ಅರ್ಥ—ಡಾ. ಟಿ. ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿ . . 121

ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಜೈನರ ಕೊಡುಗೆ—ಶ್ರೀ ಎಚ್. ನಂಜೇಗೌಡ . . 128

ಜೈನಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿ : ಇತಿಮಿತಿ, ಇತ್ಯಾದಿ—ಶ್ರೀ ಶುಭಚಂದ್ರ . . . 147

PART III

ಮುಕ್ತಾಯ ಸಮಾರಂಭ

ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಜೈನಧರ್ಮದ ಕೊಡುಗೆ—ಡಾ. ದೇ. ಜವರೇಗೌಡ . . 163

ನಾಲ್ಕುಮಾತು—ಡಾ. ಹಾ. ಮಾ. ನಾಯಕ 168

PREFACE

T. G. Kalghatgi

A Persian poet has compared the universe to an old mannscript of which the first and the last pages have been lost. It is not possible for us to say easily how the book began and how it is likely to end. For centuries, man has been trying to discover the lost pages. That is knowledge. We have so far not reached the finality of knowledge and not likely to reach too. Systematic speculation on the discovery of the mysteries of the universe and on the solutions to the perennial problems of life has given rise to the systems of philosophy in the west as well as in India. Jainism, as a system of philosophy, has made substantial contribution to the understanding of the nature of the world and the problems of life.

Jainism belongs to the Pre-Āryan Śramaṇic current of thought. According to the Jaina tradition, Jaina religion is eternal, and it has been revealed again and again, in every one of succeeding periods of the world, by innumerable tīrthankaras. In the present *avasarpiṇi period,* the first tīrthankara was Ṛṣabha and the last the 24th, was Vardhamāna. It has now been accepted on historical and epigraphical evidence that Jainism prevailed in India long before Vardhamāna Mahāvīra and Pārśvanāth, the last two tīrthankaras.[1] Twenty Second tīrthankara, Lord Ariṣṭanemi has been associated with Lord Kṛṣṇa as his cousin. Zimmer says, "Atleast with respect to Pārśva, the Tīrthankara just preceding Mahāvīra, we have grounds for believing that he actually lived and taught, and was a Jaina."[2]

Jainism has made a profound influence on the lives and culture of this country. It is very much relevant for us to understand the extent of the influence that the Jaina thought has made on our

way of life. Its contribution to Indian logic is to be found in the doctrine of Anēkānta and Syādvāda.

In the distinction between individual ethics (muni dharma) and social ethics (śrāvaka dharma) we find the polarity of the householder and the ascetic which is one of the most characteristic features of the Jaina ethics. For the monk, the negation of compromise is the cardinal principle. For a citizen moderation must be the key note of existence, as his life is rooted in compromise.[3]

Jaina contribution to literature, philosophy and culture is immense. Reality is complex, and it can be looked at from different points of view. It is not desirable to insist that a particular point of view is the only real point of view. That would be a dogmatic assertion and partial truth. That is the anekānta view of the Jainas and is the cardinal principle of the Jaina outlook on life. When Mahāvīra was asked about the problems of eternality and immortality of souls, he said, 'O, Gautama, souls are eternal from the point of view of substance and non-eternal from the point of view of modes.[4] Similarly the problems of finiteness and infiniteness of the world is explained with reference to substance, space, time and modes. This is the anekānta view of looking at the world and the problems of life. It presents intellectual non-violence which is vital for proper understanding of the problems of life. World would be happier and would be free from conflicts if only we adopt this attitude.

Jainism has made a substantial contribution to the philosophy and culture of this country, and specially of Karnataka.

The influence of Jainism in Karnataka has been immense. For nearly twelve hundred years Jainism played an important part in social and political life of the people of Karnataka. The Ganga, Kadamba and Rāṣṭrakūta rulers gave royal patronage to Jainism. Cālukya rulers also gave patronage. During the Hoysaḷa period, Jainism was an influential force. Jainism was an inspiration to writers in Samskrit, Prākrit and Kannada. Ācāryas, like Kund-Kunda, Umāsvāti, Samantabhadra and Akalṅka have made significant contribution to literature, both in Samskrit and

Prākṛit. Jaina writers in Kannada, like Pampa, Ponna, Ranna and Ratnākara have enriched Kannada literature to a great extent. We should study the nature and extent of the influence of Jaina thought objectively and dispassionately. That would be possible in seminars. We should understand the Jaina thought in an academic and objective way, not only from the point of view of a devoted Jaina but from points of view of other scholars who have studied Jainism and have a point to say on different problems of literature, philosophy and culture. With this object in view the Seminar was arranged from 19th to 21st January, 1976. We are grateful to the Vice-Chancellor and the authorities of the University and to the Jaina Samaj of Mysore for their encouragement and financial assistance for the conduct of the Seminar. We hope similar encouragement would be given to the Department in future also for academic programmes.

We are grateful to Shri. D. V. Urs for keen interest in the development of the Department of Jainology and Prākṛits and for constant encouragement he is giving us. We thank him for his inaugural address of the Seminar. Our sincere thanks are due to Shri D. Javare Gowda for the whole-hearted and enthusiastic encouragement he gave to the development of the Department while he was Vice-Chancellor. We thank him for the valedictory address on the closing day of the Seminar. We cannot forget the encouragement and help, that we have been receiving from Dr. H. M. Nayak, Director, Institute of Kannada Studies, Manasagangotri, Mysore in almost every activity of the Department. We thank him for presiding over the Closing function of the Seminar.

The papers read at the Seminar, we believe, are of a very high standard. The papers have been classified in this book into Part I and Part II. Part I contains papers written English. Paper II presents the papers in Kannada. The papers in both the parts cover a wide variety of subjects—philosophy, literature, epigraphy and culture. We are grateful to the following eminent scholars for participating in the Seminar and presiding over the deliberations of the different sessions :

Dr. K. B. Ramakrishna Rao : Professor and Head of the Department of Philosophy.

Dr. G. Marulasiddaiah : Professor and Head of the Department of Sanskrit.

Dr. A. V. Narasimhamurthy : Professor and Head of the Department of Ancient History and Archaeology.

We are also grateful to the following scholars for reading their learned papers :

Shri. B. S. Sannaiah, Assistant Director (Editing) Dr. T. V. Venkatachala Sastry, Reader in Kannada and Dr. B. R. Gopal, Epigraphist in the Institute of Kannada Studies, for reading the papers. We also thank Dr. P. B. Badiger and Shri. M. D. Vasantharaj and Shri. Shubhachandra of our Department for reading the papers in the Seminar. The paper entitled *Budha and Mahāvīra—a Philosophical Study* By Dr. T. G. Kalghatgi—was first submitted to be read at the International Seminar on Buddhism and Jainism held at Cuttack (Orissa). But he could not attend the Seminar. The paper entitled *Antiquity of Bāhubali in Karnataka* by Shri P. Gangadhar, Department of Ancient History and Archaeology could not be read as he was out of station and not included. This book comprises of the outstanding papers contributed by different eminent scholars mentioned above on various aspects of Jaina philosophy, literature and culture at the Seminar organised by the Department of Jainology and Prakrits from 19th to 21st January, 1976. It is the second of the series of the research publications of the Department.

The book owes its existence, apart from the learned contributors, to the co-operation and efforts of Dr. H. M. Nayak, Director of the Institute of Kannada Studies, and particularly Dr. Pradhana Gurudata without whose help the book would not have seen the light of the day. Our thanks are due to them. We thank the Mysore Printing and Publishing House, Mysore, for the prompt work in printing the book. We have also to mention the assistance given to us by the research scholars of the Department, Sriyuths. Shubhachandra N. Vasupal and M. P. Aravinda Tilak and Rathnakar for going through the proofs carefully. We are grateful to the authorities of Prasaranga for taking over the administrative arrangements of the Publication.

On this occasion we should respectfully remember the great

service that Dr. A. N. Upadhye had done for the development of the Department of Jainology and Prakrits while he was Professor and Head of the Department. He was the founder professor of the Department. We have organised this Seminar in memory of Dr. A. N. Upadhye. We hope that we carry on the tradition that Dr. A. N. Upadhye had gradually built.

In order to perpetuate the memory of Dr. A. N. Upadhye and to develop the Department we have plans to establish the *Dr. Upadhye Memorial Lectures*, to start a research journal and to build up a research library for the Department. We have approached the University and the philanthropists of the Jaina community for generous donations for the purpose. We hope we shall be encouraged and our plans will materialise. Ambition, though made of sterner stuff, needs to be nurtured for the sake of developing an institution.

It is sometimes alleged that Seminars like these do not serve any purpose. They create more problems than they can solve. Seminar at most can be described, they say, as intellectual gymnastic. They would say in the words of Omer Khayyam:

> 'Myself when young did eagerly frequent,
> Doctor and saint and heard great argument,
> About it and about, but ever more,
> Came by the same door in which I went.'[5]

But we should realise that knowledge proceeds in dialectical fashion and through discussions. Socrates always sat with philosophers in the market place of Athens and asked questions on philosophy and discussed. And the function of the Seminar, like that of philosophy, as Aldous Huxley put it, is two fold: (i) The deliberations of the seminar should first reveal information and (ii) then secondly increase virtue. We hope that Seminar will do that.

The Seminar on Jainism was arranged with the kind co-operation of my colleagues in my Department and from the Kannada Adhyayana Samsthe, Departments of Philosophy, Samskrit and Indology. They have contributed valuable papers for the Seminar. My sincere gratitude to them. I am grateful to Shri D. V. Urs

our Vice-Chancellor for encouragement and consenting to be the Chief Guest for this Inaugural Function.

On this occasion, I once again offer our respect to Late Dr. Upadhye for his valuable service to the Department. I am tempted to say, adopting the phrase of Harold Laski, 'to have known men like Dr. Upadhye and to have worked with them is to have warmed one's hands at the central fire of life.'

REFERENCES

1 Radhakrishnan (S): *Indian Philosophy* (Allen Unwin 1929) Page. 287.

2 Zimmer, H. : *Philosophies of India* (Kegan Paul)—1953 : Page 182.

3 Schubring, W. : *Doctrine of the Jainas* (Banarasidas 1962) Pages 298–300.

4 *Bhagavati-sūtra* : VII. 2 274

5 Rubiat of Omerkhayyam : Trans., Fitzerald : XXXVI.

INAUGURAL ADDRESS

Shri. D. V. Urs

Dr. Kalghatgi, scholars participating in the Seminar and friends,

It gives me great pleasure to inaugurate *Dr. A. N. Upadhye Memorial Seminar* on Jaina Philosophy, Literature and Culture organised by the Department of Jainology and Prakrits.

Scholars say that Jainism is an old pre-Āryan religion which prevailed in India much before Pārsva and Mahāvīra, the last two Tīrthankaras. Jainism is not merely a code of rules nor a set of metaphysical principles, but a way of life. Mahāvīra like Buddha, expressed vigorous protests against the ritualistic practices in the Yajña culminating in the widespread *himsā* and pseudo spirituality.

The teachings of Jainism had a profound influence on the life and thought of the people of the country. The Jaina principles of *Anekānta* and *Ahimsā* have profoundly influenced the Indian way of life. The spirit of tolerance that we find in our country and the popularity of vegetarianism are mainly due to the influence of the Jaina vratas and practices.

And this tradition of tolerance has been largely found in the culture of Karnataka. An incident at the time of Vijayanagar empire may be mentioned. During the reign of Bukkarāya, the Fisrt, there was a dispute between the Jainas and Vaiṣṇavas regarding some injustice done to the Jainas. Bukkarāya took the hands of the Jainas and, placing them in the hands of Vaiṣṇavas said, "As long as the Sun and the Moon last, Vaiṣṇavas will continue to protect the Jainas. Vaiṣṇavas and Jainas are one body. They must not be viewed as different."

The teachings of Jainism are very much relevant to understand the problems of the present day society. The social and political

problems of the world today are very much disturbing. Ours is a decadent society. There is distrust and hatred rampant in our society. Religion and communal distinctions are being politically exploited. We are strangers in the midst of ourselves. The seminar should give a lead to the understanding of the problems like these.

The influence of Jainism in Karnataka has been profound. For nearly twelve hundred years, Jainism has played a prominent part in social and political life of the people of Karnataka. There was Royal patronage for Jainism. Under the Ganga rulers Jainism flourished Jainism got the royal patronage of the Kadambas and Rāṣṭrakūta kings. Cālukyas also gave patronage to Jainism. During the Hoysaḷa period Jainism was an influential force.

Jaina Ācāryas made rich and significant contribution to the Samkrit, Prākrit and Kannada literature. And we cannot forget the Jaina contribution to kannada in particular and literary form in general.

It is therefore necessary that we should make a thorough study of the Jaina philosophy, literature and culture with special reference to profound influence of Jainism on the Indian Weltanschaung and life and thought of the people of Karnataka in particular. I have gone through the some of the papers to be read in the Seminar and I am impressed by the systematic presentation and the profoundity of thought presented in the papers. The scholars participating in the Seminar are eminent in their field of studies. I am sure their contribution to the Seminar in the form of papers and discussions will be very significant for the understanding of the problems concerning philosophy, literature and culture of Indian thought in the light of the Jaina contribution to the same.

One more thing, the organisers of the Seminar have shown a remarkable sence of propriety in dedicating the Seminar to the memory of the great scholar, late Dr. Upadhye. They have, in a sence perpetuated the memory of Dr. Upadhye in this University by naming this Seminar as *Dr. A. N. Upadhye Memorial Seminar on Jaina Philosophy, Literature and Culture*. I thank the Department for this. As you are aware Dr. Upadhye was the

founder Professor of this Department. He had ambitions to build up this Department as International Centre for Jainological Research. I do hope that we will achieve this.

Dr. Kalghatgi, in his welcome speech, quoted a Persian poet and said that the Universe is like an old manuscript whose first and the last pages have been lost. We do not easily know how it began and how it is likely to end. For centuries the scholars have been searching for the lost pages and trying to find the true meaning of life. I hope in this Seminar, scholars will be able to find the lost pages.

I thank the organisers for asking me to inaugurate deliberations of the Seminar.

PART I

BONDAGE AND FREEDOM IN JAINA PHILOSOPHY

Dr. K. B. Ramakrishna Rao

Considering the earnestness with which the endeavour is pursued Jainism is second to none in the matter of liberating the 'soul' from the thraldom of 'matter.' Differing from the other philosophical approaches that India originated on its soil, Jainism has put forth its own unique perspective regarding this problem of the 'entanglement of the soul' and the solution viz. 'freedom'. It is realistic and practical, and without wasting human ingenuity on postulating and defending a transcendent cause for a present entanglement, accepts the reality of *an existential situation* in which the soul finds itself entangled by and enmeshed with the retarding and overpowering density of matter. Where philosophical discussions may stray into the unfathomable 'origins' or extraneous 'causes', it takes a positive attitude of saying that 'at no time as we are, we find ourselves free'. 'Simultaneity' of matter and soul is at the heart of existence, and explains existence. 'Soul is with matter'. Both of them are real, and no reason is acceptable why only one should exist and the other not. Both are given and are aspects of reality. However, acceptance of a dualistic or pluralistic philosophy of reality does not mean that 'bondage' should continue. 'Bondage' is technical, and can only be 'irksome' to the soul, only when acted upon or pulled down by matter by its inherent dynamics. In other words, 'simultaneity' or 'co-existence' is not 'bondage'. 'Bondage' is 'involvement' of the one in the 'dynamics' of the other—and such involvement could be terminated by the soul, if willed and properly directed. For the soul can know it is involved and involving, whereas matter does not know that it has involved in

the structure of the soul and involving the soul. Matter's action is the result of an insentient dynamics of its material nature (in the ākāśā-kālā-dharma-adharma matrix) to percolate where there is scope, and weigh down the soul by the sheer gravity of the material situation. This explains the crux of involvement or 'bondage': whether on the part of the soul there is an awareness of its pristine nature as 'ananta jñāna'' 'ananta darśana', 'ananta ānanda', 'ananta aiśvarya' and 'ananta vīrya', and whether there is a will to get restored the freedom; a freedom, which for lack of other reasons, may be said to have been lost on account not so much of the 'simultaneity' of existence of soul and matter, but on account of the dynamic 'contiguity' of the material matrix in which the soul finds itself.

Analysed thus, the 'situational problem' of 'bondage' seems to be universal with all spiritual adventures, whether Jaina or non-Jaina, perhaps, with the exception of Buddhism. While in Buddhism there is not only an ultimate termination of the 'simultaneity of existence of matter and soul, but also of an ultimate annihilation of both matter and soul. While the absolute disintegration of the 'Skandha' is the aim in Buddhism, in Jainism and all other non-Absolutistic Vedic Philosophies (including the Theistic Vedāntas), it is only the disintegration of 'bandha' of matter and soul is the aim. In the Absolutist of Advaita, at the empirical level the 'simultaneity of existence' of soul and matter is accepted, when the Jīva or the soul is said to have attained a condition of 'jīvanmukti.' It is only at the transcendent level, that Advaita denies 'simultaneity', and asserts the existence of the self only in its absolute and infinite freedom.

Thus, a common factor emerges; As we find ourselves, here and now, we feel 'bound', and feel that our aspirations to grow in 'spiritual dimensions are impeded constantly by a retarding density of matter with which we are associated, and with the matrix of time, space, dynamis and statis, all of which have objective reference in the 'situation.' And the 'aspiration' or 'longing' itself is a cue that all is not well in the 'situation' we find ourself, and there must be a 'get away.' This is the problem of all 'life' or the 'living'—the 'Jīva' is contrasted and opposed by the 'ajīva.'

However, the opposition is not to be counterbalanced by the annihilation of 'ajīva', but by a separation from 'ajīva'; and a cautious prevention of further involvement with 'ajīva' should be the goal of attainement, when the soul is said to be in the fullness of its being and wisdom.

While almost all Indian philosophies can be brought under this common formula for practical purposes, the distinctive perspective of Jaina is to be found in its explanation of 'how' this involvement takes place, perhaps the 'why' of it is not taken up for practical and realistic reasons. Where a critique of Jaina metaphysics and axiology should undertake to examine it, we shall rest content to know the merits of the 'how' of involvement. Here in comes the concept of 'karma', whose picturesque discription, practically oriented, as it is, provides an easy grasp of the 'situation', and serves the purpose for whom it is intended, namely, the bewildered individual anxiously waiting to find a way out.

While in its general significance 'karma' means *action* and the *results of action*, Jainism views it as a *condition of matter* or *as matter*, and works up the whole drama of 'life' on the opposition of the essential natures of differences in nature of soul and matter. While the one is essentially conscious, the other is essentially unconscious or insentient. While the one is buoyant and luminous, the other is heavy, dense and opaque. Allowed a situation, the denseness and opacity of matter overpower the soul, and the condition is 'bondage.'

Matter, whose general name is 'pudgala', is both gross and subtle. In its gross form it is the physical object, and is the 'object' of perception; in its subtle form, it is psychological, appearing as 'thought', 'feeling' or 'will'. It is at this level of psychological experience that one feels 'weighed down'. If cognitive, affective and conative functions could be brought under the name 'mind', the Jaina takes it as 'subtle matter' (even as Sāṁkhya does), which acts upon and is acted upon. Mind is the subtle physical sign of the 'contiguity' of matter with the soul, and is the first symptom of the corrosion of matter into the domain of the soul. The symptom expresses itself in our

day to day language. It is almost common experience to ask: 'what is the *matter* with you?', when we mean by 'matter' not the physical object outside, but the 'thought' inside. Yet its density and heaviness to a mind is equal in proportion to that of the physical object, when one says: 'I am bothered by a thought!' He feels weighed down! Even he may say: 'I am confused', which means, his vision is dimmed. The Jaina philosophy explains these situations by significant phrases of 'jñānāvaraṇa', 'darsànāvaraṇa', 'vedanīya' and 'mohanīya'. These are the ghāti karmas', which act on the soul obstructing its natural qualities.

If at the subtle level matter's incursion is so evident, at the gross level, its hold on the soul needs no elaboration when actually one is 'tied down' by the accumulations of property or the, sense of property'. The whole of empirical life is witness to this, and the Jaina describes the situation as 'soul percolated by matter'. This is 'bondage' strictly, and leads to the whole chain of 'saṁsāra'. What is in itself of the nature of Infinite Knowledge, Infinite perception, and Infinite power, is now conditioned by contigual subtle opacity and density of mind and loses itself into the wilderness of 'life', with the vision covered and wisdom dimmed.

Life, then, is like 'tight-rope-walking' and even a slight waywardness will push one to the deep abyss of karma. Awareness in all activities mental, physical and moral, either in isolation or in company is the prime necessity of life, if one is to escape a 'fall'; and if one 'slips', is overpowered by the dynamics of material karma corroding into the soul with instantaneous bondage, which is the prize for the lapses conscious or unconscious. Stronger the soul, lesser is the incursion; strongest it is, the incursion is repelled. We may see a point of difference here between the Jaina and the Sāṁkhya philosophies regarding this 'situational' problem. While Sāṁkhya cannot satisfactorily answer the relevancy of Prakṛti itself 'binding' and 'releasing' the Puruṣa (Sāṁkhya Kārikā 63), for it is insentient all along, the Jaina seems to place all responsibility for getting 'bound' and 'freed' on the shoulders of the Jīva. The pudgala acts on account of its inherent dynamics,

and it is the sentient Jīva who allows pudgala to act upon because of lapses in intellectual, moral or religious life which give scope for the mechanical intrusion of pudgala into the Jīva. Thus in an existential situation, the choice being given to the Jīva or the individual, it could be exercised for getting freedom, a choice which is lacking in Sāṁkhya.

Now turning to Jaina, the 'downward' path to 'bondage' is described as 'āsrava', and the actual 'bondage' as 'bandha.' The 'upward' path to 'freedom' is described as 'saṁvara' and 'nirjarā.' Stated thus the 'influx' and 'bondage', and the 'stoppage' and 'clearance' of karmic matter is so pictorially practical that one can imagine the analogy of a vessel on the sea exposed to both these processes. A crack in the vessel allows the contiguous water to seep in, and the accumulation to the brim gives it a watery grave. While the crack in the vessel detected and closed prevents the water to seep in, and the clearance of it keeps the vessel afloat. Even as the process of sinking is 'materially' described, the process of lifting is alike 'practically' demonstrated.

The beauty of Jaina sādhana lies in understanding the dynamics of the physical influx of pudgala, and in overcoming it by a 'spiritualised' response, which may cover the entire sphere of life. The technique of response is significant: Karma understood as 'behaviour' ethical or moral, directed against karma taken as 'action', the physical influx, sets at naught karma which is physical impact. Enlightenment makes the karmic impact played down by karmic resistance in the form or moral behaviour. The soul being itself *amoral*, the technique seems to be subtle: The dynamics of existence being that of 'simultaneity', real opposition does not accrue between soul and matter. And any material ingression or incursion taking place in the context of 'contiguity' within the realm of 'lokākāśa', is made to meet its opposition by its own modifications the moralised mental acts and the physical acts of conduct. Matter is set against itself, and the soul is released of its tension. As darkness is overcome by its exact *contradictory*, light (and not by another *contrary* force), the physical action is countered by physical reaction appearing as 'moral life' covering the entire span of life in the form of 'ahiṁsā', 'satya vacana',

'asteya', 'brahmacarya' and 'aparigraha'. These are collectively the 'panca mahā vratas', as they are called. A strict adherence to this constitutes 'samyak cāritra', the Right Conduct. But this overt action is not all. Its strength lies deep at the subtle level of 'samyak jñāna' and 'samyak darśana'. The two constitute the 'spiritual' aspect of the endeavour, and form the 'inner glow' which keep up and lead the 'outer movement', 'samyak cāritra'. The three consolidated put up a co-ordinated front against the 'enemy' viz. the influxing matter. The Jaina discipline calls the consolidated scheme 'triratna', and will have to be pursued as of an integral approach to securing freedom or release from bondage.

A parallel situation occurs in Advaita philosophy with regard to the elimination of 'ajñāna', binding the soul, by its contradictory 'jñāna'. Both are 'vṛittis' or modifications of 'antaḥkaraṇa' one getting annihilated by the dynamics of contradiction. In the situation that arises, it is not that jñāna as a 'vṛitti' releases the Ātman by revealing it as an 'object', but that the Ātman is realised directly as not being 'involved' in the dialectics of the material 'vṛittis', and as being *never* bound. Applied to the Jaina context, it is seen the opposition between soul and matter is likewise resolved at the level of the empirical dialectics when matter is set against matter, and the soul is restored to its pure condition in the 'alokākāśa'. It is by this way, the soul is freed from the impacts of 'contiguity' of matter in the 'lokākāśa', and led to a 'simultaneity' with matter which does not affect the freedom of the soul, as that is the law of being. The difference between Advaita and Jaina in the matter of 'bondage' is, that while in the former 'bondage' is realised as *appearance* only or as never having taken place, in the latter, it is taken to be *real* involvement, a view which is consistent with the practical and realistic perspective of the Jaina philosophy.

The soul is feed from the dynamics of opposition, and now rests in its eternal peace and tranquility. A 'jina' is one who has conquered the opposition. Such a one can even be living amongst and amidst the living. He is an 'arhant', and in the terminology of Advaita a 'jīvanmukta'. In his case, the 'death' of the body has already taken place, for the materiality of the body is incon-

sequential, as it is powerless over the spirit. Its defeat demonstrated the 'man' becomes 'divine', and there is no God besides.

The saga of man's 'life' is thus ended, but remains eternally as the beacon light of Freedom for the vessels that are still afloat the sea of life or saṁsāra.

BUDDHA AND MAHĀVĪRA
A PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

Dr. T. G. Kalghatgi

I

Buddhism and Jainism have enriched the cultural heritage of India. The two belong to the Śramaṇic current of thought. They have influenced the Indian Weltanschauung by presenting some fundamental metaphysical and moral concepts which were assimilated in the mainstream of Indian culture. There have been some striking similarities in the mythical content of the lives of Buddha and Mahāvīra and their form of teaching. They need to be studied in the sociological and historical setting. Philosophical interpretation of the fundamental teachings of the two prophets would reveal that common source of philosophic thought must have influenced the two leaders. And there appears to be a common social canvas on which the lives of the two and their teachings were set.

II

We may consider a few of the fundamental concepts which need to be studied in the panoramic picture with the historical and sociological setting.

(1) The historical Buddha called 'Śākya muni' was the last of the Buddhas in this æon. He began to prepare himself to this task thousands of years ago under the guidance of Dīpankara, the first Buddha. The Buddha was at that time a Brahmin young boy named Megha. He bowed to Dīpankara and thought that some day he might be the Perfect one as Dīpankara. And then said the Perfect one Dīpankara, "You shall be, young Brahmin, in a future period, after an immeasurable and incalculable aeon, in

Kapilavastu, a tathāgata by name Śākyamuni, an Arhat, a fully enlightened Buddha."[1]

Similar incident has been mentioned in describing the gradual preparation of Mahāvīra, the twenty fourth Tīrthankara, for the attainment of perfection. The first tīrthankara, Ṛṣabha, thousands of years ago realised, by the *Kevala Jñāna*, that the his grandson Marīci would be the last tīrthankara, Vardhamāna Mahāvīra. Ṛṣabha, the first tīrthankara, said to his son Bharata that Marīci, his son would be the last tīrthankara, Vardhamāna Mahāvīra. There are many such parallel situations in the mythical content of the lives of both the prophets, Buddha and Mahāvīra.[2] (2) The mother of Siddhārtha Gautama, the Buddha, dreamt in a dream that the elephant entered her body. That was an auspicious sign of her giving birth to a prophet like Buddha. Similarly when kṣatriyāṇi, Triśalādevi, the mother of Vardhamāna Mahāvīra the twenty fourth tīrthankara, got fourteen dreams according to the Śvetāmbara version, (but the ḍigambar version mentions sixteen dreams),[3] king Siddhārtha called the interpretor of dreams who knew the great science and listened to his interpretation.[4] At that time there was a general belief that dreams are significant and they were interpreted by the experts in dream analysis. It was said that Bodhisattva distinguished himself in the science of dreams. In ancient India dreams were recognised as important and the study of dreams was recognised as an important science. The science of dreams has been described in the *Matsya-purāṇa* and *Agni-purāṇa*.(3) It has been said that when Siddhārta Gautama left his home and went to the forest for penance, he moved about like a Jaina Nigganṭha muni for some time. Buddha has himself described it. "Sariputta", he said, I went about without clothes...I took my food in the palms...I took no food within a threshold or through the window...I plucked my hair."[5] This resembles the instructions for the Jaina munis given in the *Mūlācāra*. He then came to realise that extreme self-denial, as extreme indulgence in pleasures, is one sided, which should be avoided by those seeking self-realisation. This attitude of Buddha gave rise to the doctrine of the Madhyama mārga. (4) Buddha and Mahāvīra were contemporaries preaching their

own doctrines to the people. They showed respect to each other. The Buddha expressed his regard for Mahāvīra whenever he talked about him to his disciples. Once Buddha went to Vaiśāli and there he said to Sinha, the layman Śrāvaka, "Sinha, your family has been serving Nigganthas for a long period. When they arrive you should not refrain from giving them alms."[6] Buddha said to Upāli, when the great Nigganatha Nātputta was moving in the company of a large number of disciples at Nalandā "Your family has been serving the Nigganths for a long time; when they arrive, you should not refrain from serving them with alms."[7]

Considered from the point of view of the conceptual content of these incidents, it appears that the two streams of thought propagated by the prophets had a common cultural heritage. They spring, as has been generally accepted, from the Śramaṇic current of thought which is distinct from the Brahminic thought and which was later assimilated in the general stream of Indian culture. There was a community of interests among the two schools of thought. The primary object of the movement was ethical and was meant to lift the suffering humanity from the mire of misery and to show them the way to salvation. They also wanted to save the common man from monopolist approach of a section of people towards the spiritual path. They wanted to make men good citizens and ultimately good men. Ritualism and sacrifices had sapped the energy of the common man and made him a helpless creature begging for salvation from the men who claimed to have the exclusive knowledge and the right to lead them towards the path of freedom from misery. The two prophets had this common aim before them. Therefore, they talked to the people in their language and inspired in them self-confidence and zest for the life here and the life beyond.

It is sometimes suggested that the teachings of Buddha and Mahāvīra, coming from the common source of Śramanic current of thought, have common points of interest and essentially similar although the presentations were various with different emphases. The Buddhist cardinal principle of thought was *madhyama mārga*. The Jaina aimed at spiritual salvation by self denial to a great

extent, for the Śrāvakas it was necessary to strike a balance between self-denial and the performance of social duties. Some of the concepts have a close affinity although they are not identical in presentation. We may mention a few instances of philosophical concepts of the Buddhists and the Jainas in this connection.

The Buddhist view of *Nirvāṇa* can be very well compared with the Jaina view of Mokṣa. *Nirvāṇa*, according to Buddha, was passing away of pain, it is passing away that no pain remains. It is the extinction of suffering. Buddha never discussed the metaphysical question of the nature of *Nirvāṇa*. For him all absorbing question was how to free men from suffering. It was the later philosophers who gave different interpretations of the nature of *Nirvāṇa*. Some have given a negative interpretation saying that *nirvāṇa* is nothingness. It is extinction of everything. But it appears that the Buddha meant that the highest end is the extinction of egoity. There are passages which show that *nirvāṇa* is positive blessedness. It is a kind of state devoid of egoity, a timeless existence. It is a state of purity, freshness and bliss. It is becoming one with the eternal reality, which Buddha does not explicitly admit. "To think that *nirvāṇa* is annihilation is, according to Buddha 'a wicked heresy'.[8] However, two different attitudes were developed regarding the interpretation of nature of *nirvāṇa*. Buddha's description of state of the highest knowledge as given in the *Majjhima Nikāya* shows that *nirvāṇa* is not extinction, but a blissful condition, free from attachment and all knowledge.[9] Similarly the concepts like *āśrava* and *apramatta* have been used by the Jainas and the Buddhists in a similar sense. The Jaina view of *mokṣa* has a positive content. When all the karmas are destroyed, the soul reaches the state of siddhahood where it remains in eternal bliss in the *siddaśilā*. There, he possess infinite knowledge and infinite conation, and is pure and unrivalled.[10] In the highest state of perfection, the individuality, the masks, the formal personal features are distilled away.[11]

(2) Buddhism does not give a clear and scientific account of the doctrine of karma as the Jainas do, although the karma theory, plays an important part in Buddhist philosophy. Buddha

had to undergo innumerable previous births before he reached the state of Budda-hood. The Jainas have given a systematic and scientific account of the doctrine of karma. It is not necessary to go into the details of the karma theory as given by the Jainas and the Buddhists. Surfice to say that the karma theory has been the central principle and the basal presupposition for both the teachers, Buddha and Mahāvīra. It appears that the Buddhists had the Jaina conception of the doctrine of karma in mind while elucidating their theory of karma. We find the use of concepts like *āśrava* and *samvipāka* in Buddhist literature. Similarly, the concept of *karma-vipāka* has been widely used.[12]

III

(3) The doctrine of *ahiṁśā* has played an important part in the Jaina and the Buddhist ethics. Buddha was compassionate and he was averse to causing slightest injury to any living being. For the sake of liberation, one should give up causing injury to the vitalities of living beings.[13] Buddha instructed his disciples to see that the remains of the food after eating should be thrown in such a place where there are no herbs or in water devoid of living beings.[14] Śramaṇa Gautama does not eat at night and he keeps himself aloof from destroying the seeds and group of beings.[15] The protection of vegetable life should also be cared by the monks. In describing the daily conduct of monks, it is said that they should avoid destruction of seeds and creatures; such as grown through roots, grown through trunks, grown through fruit, grown through fruit-stem and grown through seeds.[16] In the *Diggha Nikāya* it has been stated that the form of *yajña* which is performed with ghee and oil and without any form of injury is the true yajña.[17]

The Jaina conception of *ahiṁsā* is all-pervading. For Jainism, *ahiṁsā* is the cardinal ethical principle. *Ahiṁsā paramodharmah* is the primary motto of Jainism. Jainism forbids any one to cause injury to any living being however small it may be or a life force of an organism (prāṇa) directly with our own hands, by causing some one to do so, on our behalf or giving consent to the act of injury caused by others. *Hiṁsā* has been defined as

injury caused to the living organism due to carelessness and negligence and actuated by passions like pride and prejudice, attachment and hatred.[18] Jainas give importance to the psychic violence which must be avoided, Harbouring the wish to harm constitutes psychic violence. *Ācārāṅga-sūtra* gives detailed description of the codes of conduct of the monks in practising ahiṁsā and other vratas. In the *Ratnakaraṇḍaka-śrāvakācāra*, we get the description of the social morality for the laymen for practising the vratas in the form of aṇu-vratas. Non-violence is not mere non-injury in the negative sense. It has a positive content in the expression of love and compassion. Buddha was the embodiment of compassion. Religion of Jesus is the religion of love. In this sense, there is identity of expression of love and compassion in Buddhism, Jainism and Christianity.

Yet, it has been suggested that the Buddha and Buddhism had to compromise their position in the practice of *ahiṁsā*. It is said that monks and the laymen were permitted to eat flesh. Certain references are quoted in this connection. It was maintained that Buddha allowed the monks to eat flesh of the animals killed not for their sake.[19] Buddha is supposed to have accepted a meal from the Jaina General Sīha who had provided meat. The report was that he killed an ox for the sake of Buddha.[20] It has also been reported that Buddha ate the flesh of a pig (sūkara maddava) at a meal given to him by Chunda, a blacksmith.[21]

But, it is difficult to believe that such a conception of permiting to eat flesh for the monks and the lay-men was preached by Buddha as it would not be consistent with the abounding love and compassion, almost superhuman that Buddha embodied in himself. It is very much unlikely that such a wide-spread and inconsistent concession to the practice of ahiṁsā was seriously entertained as a principle of conduct, although there must have been stray references to eating of flesh depending on the circumstances that the Buddhist monks had to face after Buddhas *Nirvāṇa*. For instance, (i) it is difficult to believe that the Jaina commander, Sīha, killed an ox for the sake of providing meal to Buddha. It seems impossible. It must have been a form of a parody. (ii) The last meal of Buddha with the Blacksmith Cunda

might not have contained the flesh of a pig. 'Sūkara maddava' was also translated as some form of peas or rice. (iii) In the *Lankāvatāra-sūtra* there is explicit prohibition from eating flesh. The followers of Buddha should not eat flesh, and one who is kind and compassionate to animals cannot eat flesh, as it involves killing of animals for whatever motivation.[22] It appears that when the *Lankāvatāra-sūtra* vigorously protested against the eating of flesh which was the practice when Buddhism entered Ceylon. The Pāli texts mentioning the concession for eating flesh must have been written at that time. And *Lankāvatāra-sūtra* was a vigorous protest against that practice.[23]

(4) Buddha and Mahāvīra were against the sacrificial rites in which the animals were sacrificed. They protested against sacrifices and held that sacrificial rites would not bring lasting peace to man. If by sacrificing a goat at the altar of *yajña*, the performer of sacrifice would go to heaven, it is much better for the person to sacrifice himself at the altar. Buddha said, 'I do not approve of sacrifices; for I do not care for happiness which is sought at the price of other's sufferings.[24] "That sacrifice is glorious in which the cows and the goats are not killed...even the grass is not cut.—One who follows the vratas performs the real sacrifice.[25] Mahāvīra protested against the elaborate ritualism of worship and causing of injury to animals at the altar of sacrifices. The vigorous protests of Buddha and Mahāvīra against killing of animals during sacrifices had the salutory effect on the minds of the people. As Radhakrishnan says, The Upaniṣads also, like Buddhism, protested against the practice of killing animals during the sacrifice.[26] In *the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad,* we are asked to meditate on horse sacrifice.[27] But, as Radhakrishnan says, the authors of the Upaniṣads were cautious enough to give mild protests so as not to disturb the social stability.[28]

Buddha and Mahāvīra were against caste distinctions that have vitiated the lives of the innocent people in society for centuries. Buddha said that one cannot become a brahmin by birth: one does not become an outcaste by birth. One becomes a brahmin or an outcaste by acts.[29] "The Brahmin who has removed all sinfulness, who is free from haughtiness, from impurity, is self-

restrained and an accomplished master of knowledge...is the Brahmin.[30] Mahāvīra decried caste system which brought misery and inequality among men. No one is inferior to another man. No one is a brahmin by virtue of his birth or a kṣatriya by virtue of his birth. One is a brahmin or kṣatriya by virtue of his actions.[31] Similarly, one cannot become an ascetic by pulling one's hair on the head (keśalocana) or a brahmin by repeating Onkāra mantra a muni by residing in a forest nor an ascetic by wearing the bark of trees as clothes.[32] One has to experience the fruits of karma. He cannot be free from the bondage of karma.

In the *Chāndogya Upaniṣad* we get a similar protest but in milder form. Satyakāma Jābāla went to Gautama, son of Haridrumat and said, 'I wish to become a Brahmacārin'. He explained that he did not know of what family he belonged. His mother conceived him in her youth when she was a servant. 'I am Satyakāma, the son of Jābāl. He was then initiated, as "no one but a true Brahmin would thus speak out."[33]

IV

We have, so far, surveyed the conceptual panorama in the lives and teachings of Buddha and Mahāvīra. The Buddhist and the Jaina view of life is fundamentally the same. Life is to be looked as 'a vale of soul making' in which the individuals have to struggle for perfection. The attainment of perfection has a long and arduous path. *Ahiṁsā* and compassion are the ethical foundations of their view of life. The terminology might slightly differ according to the contexts of the discourses that Buddha and Mahāvīra had with their disciples and lay followers. We have, therefore, suggested that the life incidents and the teachings of the two prophets have to be understood in the historical and the conceptual setting, in the sociological background. This needs to be investigated by the social philosophers and historians. That would enable the present day scholars to understand the two prophets and their teachings in the proper perspective.

We may mention a few of the problems which have engaged our attention for some time past.

(i) We have, as we mentioned earlier, twenty four tīrthankaras and twenty four Buddhas in the present æon. Similarly number three is important in the Buddhist, the Jaina and Hindu religious and philosophical setting. The Jainas have sixty three Śalāka puruṣas. The significance of these numbers only, not more nor less, is to be properly understood. I had discussion with Padmashree Dr. Bendre, the noted Kannada poet and a mystic philosopher, in this respect. He has suggested the numbers mentioned above have gained philosophical and spiritual significance, as the religious concepts have formed certain astronomical correlations. The Jainas have shown remarkable sense of mathematical acumen. They have presented fabulous mathematical calculations in analysing their concepts of *karma* and *jñāna*. This needs further study.

(2) Buddha and Mahāvīra did not claim to present new theories. They revived and regenerated the concepts in the Śramaṇic tradition. Mahāvīra did adopt the teachings of the twenty third tīrthankara Pārśvanāth and modified them in respect of the number of vratas to be practised by the monks and the laymen alike. Buddha said that Thathāgata had no theories of his own. Buddha did not feel that he was announcing a new religion. Radhakrishnan says that Buddha carried the tradition of the Upaniṣads.[34]

(3) Buddha and Mahāvīra were not fatalists. They taught that we are shaped by the karma that we earn by our activity. The statement *Karmaṇye vādhikaraste* presented in the *Bhagavadgīta*, can well be interpreted in the light of the teachings of the two prophets as: 'We are the masters of our own karma'. We earn the karma that accrues to us and we only are responsible for the fruits of the deeds that we do.

(4) In this sense, we have not to depend on the grace of any higher being and even of God. For the Jainas it is not necessary to surrender to any higher being, nor to ask for any divine favours for the individual to reach the highest goal of perfection. There is no place for divine grace; there is emphasis on individual efforts in the moral and spiritual struggle for self-realisation.[35] Buddha said to his disciples "And now, brothren, I take

leave of you; all the constituents of beings are transitory; work your own salvation with diligence".[34] These were the last words of Buddha.

REFERENCES

1 *Buddha cariya.*
2 *Kathākoṣa*: Prabhācandra. (52)
3 *Sramaṇa Bhaghavān Mahāvīra.*
4 *Mahāpurāṇa* of Puṣpadanta, Vol. I, Notes on iii-5
5 *Majjhima Nikāya*: *Mahā Siha Nada Sutta.*
6 *Anguṭṭha Nikāya* 8-2. 1, 7.
7 *Majjhima Nikāya*: *Upāli Sutta.*
8 Radhakrishnan (S): *Indian Philosophy,* Vol. I. (Allen, 1922) pp. 450.
9 *Majjhima Nikāya: Bhava Bhairava Sutta.*
10 *Tattvārtha Sūtra*: *Ratnakaraṇḍakq Srāvakācāra* 40
11 Zimmer (H.): *Philosophies of India.* (Kegan Paul) 1951. pp. 260.
12 *Majjhima Nikāya,* 2-4, 9
13 *Majjhima Nikāya: Sallakha Suttam Atthaman.*
14 *Mahāvagga*: 10
15 *Anguṭṭha Nikāya*: 2.4.4. as quoted by Brahmacāri Sital Prasadji in his *Jainism and Buddhism* (Madras 1932) pp. 238.
16 *Diggha Nikāya*: *Samanja Phala Sutta.*
17 *Diggha Nikāya, Kutadante Sutta,* 1-5
18 *Tattvārtha Sūtra,* vii, 8
19 *Majjhima Nikāya Jīvaka Sutta.*
20 *Buddha cariya* 8-148: *Maijjhima Nikāya* 8, 1, 2, 2, *Sīha sutta.*
21 *Buddha cariya,* 535; *Mahāparinibbaṇa Sutta. Diggha Nikāya.*
22 *Laṇkāvatāra sūtra.*
23 *Jainism and Buddhism*: Brahmacari Sital Prasadji: pp. 265
24 *Buddha-cariyam*: IX-64
25 *Diggha Nikāya*: *Kutadante Sutta* 1-5
26 Radhakrishnan (S): *Indian Philosophy,* pp. 361
27 *Bṛhadaraṇyaka Upaniṣad*: i, 1, 2
28 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*: pp. 148
29 *Suttanipāta,* 235; *Samyutta Nikāya,* i, 159
30 *Dhammapada,* Ch. xxvi
31 Kammuṇā bambhāṇo hoi, Kammuṇā havai khattio I
Vaissa kammuṇā hoi, Suuddo havai kammuṇā II

[32] Na vi muṇḍiena samaṇo, na omkāreṇa bambhaṇo I
Na muṇi raṇṇavāseṇam, kusacīrēṇa na tāvaso II.

[33] *Chāndogya Upaniṣad*: iv, 4, 1–4

[34] Radhakrishnan (S): *Indian Philosophy*: pp. 470

[35] Kalghatgi (T.G.): *Jaina View of Life* (Jivaraj Granthamala) Ch. *Men or Gods.*

[36] *Mahāparinibbaṇa sutta*: vi, i.

KNOWLEDGE OF SELF
A PHILOSOPHICAL STUDY

Dr. T. G. Kalghatgi

I

The concept of self has been the cardinal principle of philosophical investigation for centuries. Philosophers, both in the East and West have engaged themselves in the investigation of the nature of self. In early Greek philosophy, from Thales to the Sophists, the investigation of the ultimate source of the Universe was the main concern. It was with the Sophists and more particularly with Socrates, the attention was diverted to the study of man. Socrates wanted to define terms and to make men good citizens. Plato and Aristotle gave a systematic and philosophical study of the nature of man. The Indian seers gave an objective conception of the ultimate reality in the formulation of the 'Ekam sat'. In the Upaniṣads the problem was studied from the subjective point of view; and the concept of the Ātman is the result of the philosophical investigations in this direction by the Upaniṣadic seers and the Jain philosophers. In the dialogue between Prajāpati and Indra in the *Chāndogya Upaniṣad*,[1] there is the gradual unfolding of the triple nature of self from physical, psychological to metaphysical and spiritual aspects. The Jainas have given the analysis of the nature of the self from the ultimate and empirical points of view.

And knowledge of self has been considered as the highest form of knowledge in philosophical study. The ultimate end of philosophy is knowledge of self. Ātma vidyā was the cardinal injunction of the Upaniṣads. Yājñavalkya said that all worldly knowledge of objects are of little value apart from self.[2] Philosophical interest was shifted from the knowledge of nature to

that of man. Today, we are turning to a sort of a new Humanism which emphasises the exclusive importance of self-knowledge, and we are becoming increasingly aware of the importance of man in the world. Even the claims absolute value for science is being questioned. Man and his values are primary; their primacy has to acknowledged by any philosophy.[3]

II

The problem of the knowledge of self has two aspects: a) knowledge of one's own self and b) knowledge of other selves First is an ancient and a perennial problem discussed in the philosophical world. The fundamental question was; how do we know the self? The second question is a more recent one arising out of the intellectual sea-saw of linguistic philosophy. "Our knowledge of other selves" is a relative latecomer in the philosophical scene-in fact it is only in our own day that it has made any claim to the centre of the stage."[4] However, the seeds were sown in the ancient Greek philosophy and for Indian thought the problem was not relevant. As we have seen, the sophists and Socrates turned towards the study of man. The main problem for Socrates was primarily ethical,to make men good citizens. That the other selves exist as a significant fact and a fact of experience. Socrates arrived at the truth through discussion and dialogue. The ultimate end of Socrates was 'Know thyself'. For Plato and Aristotle the relation between the selves was more ethical than cognitive. Knowledge can be enhanced through discussion with other men. In the *Nichomachean Ethics* Aristotle emphasised the relation between persons for knowledge and practical wisdom. In the Middle Ages, the concept of man and knowledge of man gained wider connotation and the individual attained the status of a person in the empirical sense and of the spirit in the image of God in the transcendental and spiritual sense. During the Renaissance and Reformation, philosophers did not face the problem of the knowledge of other selves as it was a fact of experience. It was with Descartes that the existence of the self was established on the basis of his method of doubt. His method of doubt did not lead to solipsism, because it was only a means to

do the establishment of a firm foundation and because his 'Cogito' and his use of the first person in the *Discourses* and *Meditations* was meant for referring to every man and not for himself.[5] For Spinoza knowledge of selves was a fact and not a problem. Locke relied on faith. It was with Hume and later Humeans that we find the awareness the problem and the consequent complications involved in the solutions of the problems. The Logical positivists with their thorough going empiricism have been obsessed with the problems and have been unable to find a solution. It is pertinent to say in this connection that the recent metaphysicians have raised the dust and then complain they cannot see.

III

In ancient Indian thought the problem of the knowledge of self has been an important problem with the philosophers. But they saw the problem in its various aspects and did not find to be an insoluble problem.

For the Cārvāka the problem does not exist in the sense that the self is not a transcendent reality. It is only an embodied existence. The self is identified with the body and the bodily states, Jayant Bhatta says that Cārvāka regards consciousness as a by-product of the unconscious elements as earth, water, fire and air, just as liquor is produced by the admixture of jaggery and ghataki flowers.[6] There is no proof for the existence of the self and hence no problem of the knowledge of the self would arise. For the Buddhists also the problem would not be relevant because they do not recognise the reality of a permanent self. There is no self apart from cognitions. Cognitions are self-luminous. They reveal neither the self nor the non-self apart from them. The distinction between the subject and object are the creation of individual consciousness within itself.

Indian thinkers of the other systems of philosophy are agreed that there is a permanent self, which experiences and is the subject of experience. But they are not agreed as to how the knowledge of self would be possible. Some say that the self is known through perception; others make it an object of inference. Even in the same system there would be differences of opinion.

For instance all Naiyāyikas agree that there is the knowledge of self and it is the object of inference. But some earlier Naiyāyikas say that the self is a an object of perception as well. Others deny it. Vātsyāyana says that the self is not apprehended by perception. Yet, he says that the self is an object of yogic perception.[7] The empirical self is to be apprehended by mental perception. But in the case of the pure self, it can be known by the yogis through meditation. But some Naiyāyikas hold that one's own self is always an object of internal perception. According to Udyotakara self is an object of internal perception through the internal organ. He does not distinguish between the pure and the empirical self.[8] Jayant Bhatta says that according to some Naiyāyikas the self is an object of internal perception or self-consciousness.[9] But, for Jayanta, the self is an object of inference and not of perception. For later Naiyāyikas self is an object of mental perception.

According to Vaiśeṣikas, self is not an object of ordinary perception, but it is perceived through yogic perception. My own self is as imperceptible as any other self,[10] although Kaṇāda admits that self can be perceived through Yogic perception due to a peculiar power born of meditation.[11] Śaṁkara Miśra does not make the pure self an object of ordinary perception but it is essentially an object of higher perception. Śhrīdhara also holds that the pure self is free from all attributes and is not an object of normal internal perception. The empirical self is an object of normal perception through the manas. But the pure self is not an object of normal internal perception. It is perceived by the Yogis alone. It is an object of higher intuition.[12] Śhrīdhara also holds that pure self free from all attributes is not an object of normal, internal perception. His conception of self approaches that of Śaṁkara. The pure self, the 'I', and not the empirical ego, the 'Me', is an object of higher perception.

According to Sāṁkhya-Yoga systems of philosophy, consciousness is the essence of the soul. Consciousness is self-luminous. Though the self is self-luminous it can know itself directly so long as it is associated with the organism. Normally the self infers its existence through its reflection in buddhi, just as we cannot see

our own faces except through the inference by seeing the reflection in the mirror. But Patañjali contends that when we develop the power of concentration, we may have super-normal intuition of the self through its reflection in the Buddhi. The self is reflected in the unconscious Buddhi, and the self knows itself through the reflection in the Buddhi. According to Vijñānabhikṣu the self knows itself through the reflection, in itself, of the mental mode which takes in the reflection of the self and is modified in its form, just as it knows an external object, like the jar, through the reflection, in itself, of the mental mode which assumes the form of the object.[13] There is, as they contend, no contradiction in it, as the self is self-luminous. According to Kumārila Bhatta, self is of the nature of self-consciousness and is illumined by itself. It is self-luminous and it is manifested by itself. But some of his disciples like Pārthasārathi, consider self to be an object of mental perception. "The self or the knower, is different from the body. It is an object of self-consciousness in the form of mental perception".[14] Prabhākara holds that the self is the substratum of consciousness and as such it is itself not self-luminous, although consciousness is self-luminous. Self is always known as ego or knower; it is identical with the ego. Neither the self nor the external objects are self-luminous. Both of them are manifested by consciousness which is self-luminous. According to Prabhākara, there cannot be any consciousness of an object without the consciousness of the self and in every act of cognition, there is the triple consciousness: consciousness of the self, consciousness of the object, and self-consious awareness. In every act of cognition there is a direct and immediate knowledge of the self, not as an object of knowledge, but as a knowing subject.

Śaṁkara develops the Upaniṣadic conception of self and regards it as the universal light of consciousness. The self is nothing but consciousness. It is self-luminous. It is not a substance to which consciousness belongs either as a quality or action. It is consciousness. We sometimes distinguish between self and consciousness when we have to emphasise the relation between the self and the object; in fact the self and consciouness are one.[15] Śaṁkara distinguishes between Jīva and the Ātman. The Ātman

is eternal consciousness, jīva is consciousness as limited by the organism, sense organs, manas and ahaṁkāra. The Ātman is pure consciousness and as such is a presupposition of all experience. But the Jīva is both the subject and object of experience. It is the ego and the non-ego, the 'I' and the 'me'. According to Śaṁkara, the Ātman cannot be known, as it is not of the nature of object nor the object of mental perception nor of the intellectual comprehension.[16] Yet the yogis have a vision of the Ātman which is undefinable and beyond all phenomenal appearances. The Ātman can be realised by intuition.

The Jainas agree with Prabhākara in their analysis of self-consciousness. The triple nature of the cognition has been accepted by the Jainas. Cognition involves the triple function of i) awareness of the self, ii) awareness of the object and iii) the awareness of the cognition as revealing itself. But the Jainas do dot regard the self as non-luminous. In the cognition of the jar as 'I know the jar', it is not the cognition of the jar that reveals the self and the jar, as Prabhākara would contend, but it is the self which reveals itself through itself, the jar and the cognition of the jar. In this the 'I' and the instrument 'myself' and the resultant cognition are as much objects of cognition as the jar itself. As we cannot deny the perception of the cognition and the object, similarly we cannot deny the perception of the cognising subject. Whatever is revealed in experience is cognised and whatever cognised is the object of consciousness. According to the Jainas, the self is the object of internal perception. When I feel 'I am happy', I have a distinct and immediate apprehension of the self as an object of internal perception. When I perceive pleasure, I perceive it as my pleasure and not pleasure itself. Such a cognition reveals myself perceiving pleasure and hence both the object and the subject are the objects of internal perception. In this, Jainas differ from the views of Prabhākara in the sense, that according to Prabhākara the self is perceived as subject of experience or of object cognition, but the Jainas say that self is perceived as an object of internal perception. Prabhācandra in his *Prameya-kamala-mārtāṇda* says that the self is manifested both by external perception and internal perception.[17]

We have so far surveyed the epistemological problem of knowledge of self. Philosophers have presented different points of view. We can see that the discussion hinges on the basic metaphysical stand the different schools of thought have taken. The Cārvākas and the Buddhists would not like to accept the view that self can be known according to their own views of self. For a Cārvāka the self is nothing but a product of the physiological changes if it is to be identified with consciousness. The Buddhists say that the self is but a fleeting congeries of physical and mental states. Hence the problem of self-consciousness as an experience does not arise. Others base their views on the realistic and idealistic positions of their philosophical thought. However, it has been suggested that the knowledge of the self is possible either through perception internal or higher or by inference, Self is both the subject of experience and object of experience. Some suggest that it cannot be the object of experience because experience is possible because of the self. The problem has to be understood in the background of the philosophic positions of the different schools of thought.

Knowledge of self is a fact of experience. It is implied in every act of cognition. In a concrete psychosis where consciousness is prominent, knowledge of self is present as object of experience. In introspection we are aware of the 'I'. And we have been asked to know ourselves in the deeper moments of contemplation. The object of all philosophising is self-knowledge. In the Upaniṣads, the Ātman is said to be beyond the ken of ordinary knowledge, through the external sense-organs, the manas and is unattainable by other ordinary senses.[18] Yet the innermost aspect of self, the I is apprehended by the ecstatic intuition.[19] It can be realised by the supra-intellectual intuition.[20]

IV

We can now turn to the other problem of the Knowledge of other selves. This question has vexed the philosophers and has created more problems than they have been able to solve. "Our knowledge of other selves" is a relatively new comer in the field

of philosophical investigation. We may consider this question on the lines of the investigation of the problem of 'knowledge of other minds', although it is not necessary to associate or identify the mind with self. There are other selves that we accept, but the problem is how do we know other selves and not that 'how do we come to know that there are other selves like our own. In fact to use the phrase 'other selves' at all is a big question. If I have no idea about myself, how can I speak of other selves? We can hardly use the word 'self' in ordinary sense. It is the philosopher's word and it indicates the philosophical problem.

That there are other selves, as we mentioned earlier, we accept but how can we know them is a problem. We cannot be said to know the other selves unless we know their nature. Our inability of the knowledge of other selves is very often argued on the grounds of: i) transcendence of the object, like the concept of God and ii) limitation of the subject in the sense of the limitation of our capacity to know the objects transcending our empirical verification. Such problems have been raised more specially by the modern philosophers like the positivists and the analysts. It has also been argued that cognition involves an object. Since self is not an object, it would be difficult to make the subject of knowledge also an object. That would be contradictory. This is broadly the contention of the modern philosopher.

Again it has been suggested that the criterion of empirical verification is a valid criterion for knowledge of reality. And concepts like self, ours, or of others are those that are beyond verification. Hence, there is no substance in maintaining that there is self and that we know it. We have discussed this question earlier while dealing with the knowledge of self as understood by the ancient Indian philosophers and have pointed out that empirical methods of investigation are not suitable for understanding this problem. It is an object of internal and higher perception.

We still consider some of the difficulties in knowing other selves as pointed out by modern philosophers beginning with the Neo-Humeans. Hume said that we can never really advance beyond ourselves, nor can we conceive of any kind of existence

but those perceptions which have appeared in that narrow campus.[21] The Humean tendency has been recently revived by the Cambridge philosophers who brought philosophy to the brink of extinction. The problem of the knowledge of other selves has (a) epistemological and (b) logical aspects. Epistemologically it centres round the source of knowledge and logically it is concerned with the validity of such knowledge. We may consider the knowing of other selves through the fundamental sources of knowledge, which are perception (pratyakṣa), inference (anumāna), analogy (upamāna) and if possible Testimony (śabda).

Careful analysis of perception shows that we cannot directly perceive other selves through the sense experience (indriya pratyakṣa). All that we can perceive is the bodily behaviour. From the perception of bodily behaviour of others, we can infer the existence of other selves. But the inference on the basis of observation of the bodily behaviour of others may not lead us to the knowledge of other selves. In inference, starting with certain premises the conclusion would be certain. But in this case, we do not know the kind of certainty of the premise itself. Even presuming that we get a certain premise as the *Cogito* of Descartes, it would be difficult to establish the relation with the premise and the conclusion. Knowing other selves by deductive inference would be psychologically unsound.

Similarly the source of analogy cannot lead us to the knowledge of other selves. Analogy can atmost point out to the possibility of the existence of other selves on the basis of the observation of the behaviour and the similarity in bodily states. Wisdom shows that in the case of establishing the existence of other minds, analogy is another 'deceptive soother.' The same argument can hold in establishing the knowledge of other selves. Norman Malcolm shows in refuting the argument for knowledge of other minds that the argument from analogy leads to a dilemma. There is no criterion to show that the other person has the same feeling as I have. And if we cannot show that the persons have the same feelings, then we cannot establish the certainty of the knowledge of other minds.[22] Same argument may hold good for knowledge of other selves.

Some would rely on faith for knowledge of other minds and selves. It is difficult to get certain and demonstrative knowledge in getting knowledge of other selves. 'That intelligent spirits exist may be true, but it can never make a part of our certain knowledge.' It is neither possible nor necessary to ask for demonstrative certainty in these and the like propositions. We must content ourselves with the evidence of faith.[23]

V

The difficulty in understanding the problem of knowledge of other selves arises when we refuse to go beyond the categories of thought and the principle of verification. We should realise that exclusive application of rational and deductive method and reliance on sense-experience as the sources of knowledge do not solve the problem. We cannot and need not expect demonstrative certainty in the problems concerning extra-phenomenal events.

Knowledge of other selves is a fact of experience. It cannot be denied. The how of it, as we said earlier, is a problem of controversy. It may be that we know the other selves through the perception of their bodily behaviour and on the basis of analogy. But the fact remains we do know other selves, as we know ourselves. The how of it is not a relevant question. The Indian philosophers did consider the problem of the knowledge of our selves and of other selves as (i) a fact of experience, (ii) and as a presupposiiton of experience.

We some times think that modern philosophers, with their minds turned towards theories of their adoption and with abundant zeal for logical gymnastics, have created a problem which they cannot solve with their methods. As we said earlier, they have raised the dust and then complain they cannot see.

Mahāvīra's statement, "O Agnibhuti, karma is pratyakṣa to me, the omniscient being, just as your doubt is pratyakṣa to me".[24] is very much relevant for understanding the direct knowledge of self and also of other selves.

Philosophy should have the dual purpose of revealing truth and increasing virtue. Philosophers and prophets have provided

a principle to live by and a purpose to live for. Prophets like the Buddha and Mahāvīra had the realisation of truth and they have left the accounts of reality. "To such first hand exponents of perennial philosophy, those who knew them have generally given the name of 'saint', 'prophet', 'sage' or 'enlightened one''.[25] It is best we accept their authority and say that we have experience of other selves., as (i) a fact of experience and (ii) as presupposition of experience.

REFERENCES

1 *Chhāndogya Upaniṣad*: VIII, 3-12

2 *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: 2, 4, 50

3 Radhakrishnan & P.T. Raju: *The concept of Man.*: Introduction.

4 Chatterjee (Margaret): *Knowledge of other selves* (Asia 1963), pp. 16.

5 ibid

6 Sinha (Judunath): *Indian Psychology of perception.* (Kegan Paul 1934) Ch. XIII

7 *Nyāya-bhāṣya*: 1, i. 13

8 *Nyāya-vārttika*: iii

9 *Nyāya-manjari*: 1, 4, 29

10 *Vaiśeṣika-sūtra* vii, 1, 2

11 ibid

12 *Nyāya-kārikā*: pp. 146

13 *Yogavārtika*: pp. 231-2

14 *Śāstra-dīpikā* of Pārthasārathi as quoted by Sinha in his *Indian Psychology of Perception*, pp. 237

15 Śaṁkara's *Bhāsya on Brahma-sūtra*: ii, 3, 18

16 *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*: pp. 2, 4, 14

17 *Prameyakamala-mārtaṇḍa*: pp. 31-33

18 *Kaṭha Upaniṣad*; iii. 12

19 ibid ii, 12

20 ibid ii, 24

21 Hume (David): *Treatise on Human Understanding.* Book I, part 1

22 *Philosophy of Mind.* Edt. Camppell V. C. (Cornell University) IX article: Knowledge of other minds: by Norman Malcolm. pp. 152

23 Locke (John): *An Essay on Human Understanding*: Ch. XI. Sect. 12

24 *Viśeṣavaśyaka bhāṣya*: *Gaṇadharavāda*: 1611-1613

25 Huxley (Aldous): *The Perennial Philosophy* (Fountains 1959): pp. 10-11

A BRIEF NOTE ON THE NIRVĀṆA DATES OF MAHĀVĪRA AND GAUTAMA-BUDDHA

M. D. Vasantha Raj

In the history of Ancient India the chronology of the succession of the Magadha and Avanthi Kings stands linked with the dates of the Nirvāṇa events of Mahāvīra and Buddha. Any change in the proposition of the Nirvāṇa dates automatically effects a change in the position of the said chronology. In spite of the ample material available, historians have not been able to give finality to the subject of the Nirvāṇa dates. One of the main reasons for this is, that in both Jaina and Bauddha traditional accounts the presentation of Nirvāṇa dates is based on the chronology of Avantī and Magadha kings, and so the chronology thus presented in one tradition is at variance with the chronology given in the other tradition, and so it has caused confusion.

This confusion has been further enhanced because of the variance of these two traditions with that of the tradition of Vaidika Purāṇas. A moderate attempt shall be made here to suggest a solution to the main problem in relation to the Nirvāṇa dates.

Contemporaneity of Mahāvīra and Buddha with Śreṇika Bimbisāra, the king of Magadha, is now an established fact. To determine the Nirvāṇa dates of Mahāvīra and Buddha it becomes necessary to fix up the periods of the reigns of Śreṇika Bimbisāra and his successors.

It is certain that the rule of Bimbisāra, or his predecessors if any, must have commenced only after the end of the rule of Bṛhadrathās. Again it is also certain that prior to the commencement of the rule of Nanda, at least two descendent kings

of the line of Bimbisāra, (namely Ajāta-Śatru and Udāyin) must have ruled over Magadha in succession. The minimum number of years of the rule of each of these three kings, as mentioned in Vaidika Purāṇas and Buddhist chronicles, namely Dīpavaṁso and Mahāvaṁso, is respectively 38 years, (according to Brahmāṇda Puraṇa) 32 Years and 16 years, (both according to D.V. and M.V.) and the total period would be of 86 years. According to the following tradition, recorded in Bhāgavata Purāṇa, Nanda's coronation has taken place after a lapse of 1115 years after the birth of Parīkṣit (the son of Abhimanyu). "Ārabhya bhavato janma Yāvannandābhiś ecanaṁ Etadvarṣasahasraṁ tu Śataṁ-Pancadaśottaram" 26// Skandha 12 ; Adhyāya 2.

Again according to the following tradition maintained in the Purāṇas (namely Brahmāṇda, Matsya, Vāyu, Viṣṇu, and Bhāgavata) the rule of the Bhaviṣyad Bṛhadratha line of kings starting from just after the end of Mahābhārata war, which coinsided with the time of the birth of Parīkṣit, lasted for full one thousand years.

Dvātriṁśattu nṛpā-hyete bhavitāro vai Bṛhadrathāḥ //29.

Pūrṇam Varṣasahasraṁ tu teṣāṁ rājyam bhaviṣyati //30.

Matsya Purāṇa—Adhyāya 271.

So with this we arrive at a period of (1115-1000) 115 years between the end of the rule of Bhaviṣyad Bṛhadratha kings and the commencement of the rule of king Nanda and as said earlier a part of this period contained the rule of the three kings namely Śreṇika-Bimbisāra, Ajāta-Śatru and Udāyi. The minimum total period of the rule of these three kings, as mentioned earlier, being 86 years, for the remaining period of 29 years (out of 115 years) we can safely assume the rule of one or two more kings.

Now it becomes necessary to assert the person who Usurped the throne of Magadha from Ripuñjaya the last king of the Bṛhadratha line. This Usurper must be either Bimbisāra himself or some one of his predecessors. According to almost all the Jaina Stories on Śreṇika, which are of semihistorical nature,

Śreṇika either succeeded his father as the king of Magadha, according to one version of the story, or according to another version, was offered the kingship of Magadha after the 12 years illicit rule of his step brother cilātaputra. But the story, as it is available to-day, while being handed down traditionally, appears to have undergone many changes and thus appears to have lost its historicity. The following is the zist of the story culled out from Cilāta Putrana Kathe. (Vaḍḍārādhane : page 162).

Upaśreṇika (also named elsewhere as Praśreṇika) was the king of Magadha. His Capital was Rājagṛha. He had an elder son Cilātaputra born in queen Cilāta and another son Śreṇika born in queen Jayāvatī. Once he proclaimed that any person who would capture Pradyota of Ujjaini shall be awarded with the fulfilment of any kind of desire that may be saught for. On hearing this Cilātaputra captured Pradyota and handed-over him to his father. Upaśreṇika thus being pleased asked Cilātaputra to express his desire to be fulfilled in accordance with his proclaimed promise. On this Cilātaputra requested the king to allow him to live a life of a libertine, taking at his will any wife of the citizens, with the exception of the ladies belonging to the king's harem. The request was granted by the king. As twelve years passed the citizens being subjected to great harassment by the lust-ful onslaught of Cilātaputra approached the king and begged him to save them from Cilātaputra's licentious activities. There upon Upaśreṇika getting angry drove out Cilātaputra from the Kingdom and brought back his other son Śreṇika, who up till that time in obedience to his father's order of exilement, was living in Dakṣiṇa Mathurā (or Veṇyātatāka according to another version), and handed over the kingdom to him. Cilātaputra on being driven out approached an ascetic Mahendra by name (or his Maternal Grandfather Mahākāḷa) and with his help he established his own kingdom.

In the story mentioned above there are two note worthy events from the point of view of present subject matter: According to the version of the Vaḍḍārādhanā story when Cilātaputra captures Pradyota of Ujjaini his father Upaśreṇika,

the king, in accordance with his promise, allows Cilātaputra on his request to lead a life of a libertain and after 12 years he drives him out from his kingdom. Then he calls back Śreṇika from exile and hands him over the kingdom, and takes to hermits life. On the other hand according to the Bṛhatkathākośa version of the story, on the request of Cilātaputra to allow him to fulfil his desire, as mentioned above, king Upaśreṇika (also named as Praśreṇika) hands over the kingdom to him and takes to hermits life. Then after 12 years the citizens disgusted with the rule of Cilātaputra approach Śreṇika, who was in exile and request him to make them free from the tyranny of Cilātaputra. Accordingly Śreṇika drives out Cilātaputra from the kingdom and occupies the throne of Magadha. Thus according to the Bṛhatkathā version of the story, before Śeṇika's accession to the throne of Magadha his step brother Cilātaputra must have ruled for twelve years.

In addition to the above variation in the two versions of the story there is another point which on critical analysis appears to be historically not in conformity with the events presented in Buddhist tradition and other sources. Depending on the traditional statements maintained in Bauddha canonical literature and also the Jaina traditional accounts it can be ascertained that even after the commencement of the reign of Ajāta-Śatru the successor of Śreṇika in Rājagṛha, Pradyota in Ujjaini continued to rule at least for five years. Purāṇas record a rule of twenty three years in the name of Pradyota and so his accession to the throne of Ujjayini could not have taken place earlier than the 20th year rule of Śreṇika in Rājagṛha. Therefore the king captured by Cilātaputra, as mentioned in the story, cannot definitely be Pradyota of Ujjaini. With the exception of the versions of this story, as there is no any other source, which gives information about the immediate predecessors of Śreṇika, it becomes necessary to look for some kind of clue, with the help of which we can remove the mistakes which must have crept into the story and thus arrive at the historical facts.

Guṇabhadrācarya in his Vardhamāna Purāṇa, the last part of

Uttara-Purāṇa, has mentioned Śreṇika's father by the name Kuṇika-Bhūpa at one place and in another by the name Kuṇika Kṣitīt as follows :

Sūnuḥ Kuṇika-Bhūpasya Śrīmatyāṁ tvamabhū-rasau/(stz. No. 418)

Bhavantaṁ Brāhmaṇa-grāmadānīya Kuṇika-Kṣitīt//(stz. No. 426)

The same king, it can be noted from the story given earlier, has been mentioned by the name Upaśreṇika. (But with a critical analysis of the stories available in the name of Pradyota it has been surmised elsewhere that the christened name or Janmanāma of this king should be Dhṛtiṣeṇa). Therefore the name Kuṇikabhūpa or Kuṇikakṣitīt, must be, as the name means originally, 'The lord of the Kunaka Country' similar to Magadhabhūpa or Magadha Kṣitīt, which means 'the lord of Magadha country.' Moreover Monier Williams mention in his famous Dictionary, on the authority of Viṣṇupurāṇa, that the plural form of the word Kunaka means people i.e., nation. The Prākṛt form of this word Kunaka would normally be Kuṇaka or even Kuṇiga according to Hemacandra's Prākṛta Grammer Rule No. 1-46. Therefore it becomes evident that Kuṇikabhūpa who happened to be the ruler of Kunaka country has acquired the lordship of Magadha either by killing or atleast by driving out the then ruling Magadha king.

Now in Vaidika Purāṇas a traditional account is maintained, which almost resembles the event cited above and is as follows:

Atha Ūrdhvaṁ Pravakṣyāmi Māgadheyān Bṛhadrathān 1189
Pūrṇaṁ varṣa-sahasraṁ vai teṣāṁ Rājyaṁ bhaviṣyati /
Bṛhadratheṣvatīteṣu Vītihotreṣu vartiṣu // 303
Munikaḥ Swāminaṁ hatvā (Sva) Putramabhiś ekṣyati /
Miṣatāṁ kṣatriyāṇāṁ hi Pradyoto Muniko balāt // 304
Sa vai Praṇata-sāmanto bhaviṣye naya-varjitaḥ /
Trayovimṣatsamā rājā Bhavitā sa Narottamaḥ // 305

Vāyu Purāṇa—Chapter 37.

Pūrṇaṁ varṣa sahasraṁ tu teṣāṁ rājyaṁ bhaviṣyati /
Jayatāṁ Kṣatriyāṇāṁ hi bālakaḥ Pulako bhavet // 30

Matsya Purāṇa—Chapter 271

Bṛhadrathēṣvatīteṣu Vītihotreṣvavantiṣu /
Pulakaḥ Svāminaṁ hatvā svaputramabhiśekṣyati // 1

Matsya Purāṇa—Chapter 272

Pūrṇaṁ varṣa sahasraṁ vai teṣām rājyam bhaviṣyati
Bṛhadrathēṣvatīteṣu Vīrahantṛṣvavartiṣu // 122 //
Śunakaḥ Svāminaṁ hatvā svaputraṁ Samabhiś ekṣyati /
Miṣatāṁ Kṣatriyāṇāṁ hi Pradyotiṁ nṛpatim balāt // 123 //

Brahmāṇḍa Purāṇa

It is a known fact that in the Purāṇik version of chronological account of Magadha-kings the chronology of Avantī kings has also been mixed up. The reason for such a mixup would be given later on in an appropriate context. Here at present it should be noted that the statement 'Bṛhadratheṣvatīteṣu Vītihotreṣvavantiṣu' i.e., 'when 'Bṛhadrathas were gone and vītihotras were there in Avantī' is related to the subject of the chronology of Avantī kings and thus has broken the continuity of the subject matter related to the chronology of Magadha kings. Therefore by keeping aside this statement (i.e., Bṛhadratheṣvatīteṣu . . . etc.,) we get the continuity of the subject matter related purely to the chronology of Magadha kings as follows :

Munika or Pulaka or Śunaka (named variously in the three purāṇās as mentioned above) killed his lord (Ariñjaya or Ripuñjaya the last king of the Bṛhadratha line) and installed his son Pradyota on the throne of Magadha.

Here it is clear that there is no unanimity in naming the murderer of the Magadha king and therefore it is evident that some kind of confusion has crept in here. Moreover these names given in the purāṇas have a close resemblance to the name Kunaka or Kuṇika and therefore it may be surmized that the names recorded in purāṇas are the confused forms of the name 'Kuṇika'. But it can be said that the Purāṇas have maintained the correct form of the name of the son of Kuṇika i.e., Pradyoti, who was installed on the throne of Magadha.

Kṣemendra in his Bṛhat-kathā Mañjarī refers to the king of Ujjayini, the father of Vāsavadattā, the elder queen of Udayana,

by the name Mahāsena and further refers a king of Magadha by the name Pradyota and says that he desired to give his daughter Padmāvatī in marriage to king (Udayana) being requested by him through his envoy, as follows :

Pradyoto Magadhādhīśo dūtēnābhyarthya bhūbhuje /
dātuṁ Padmāvatīmaicchat Pārvatīmiva Śūline // 93 //

Padmāvatī-Vivāha Lambaka-3

Bhāsa the well known dramatist in the drama Svapna-Vāsava-datta says that Darśaka the king of Magadha gave his bhaginī (sister) in marriage to Udayana. Again Bhāsa gives the name of the father of Vāsavadattā, the elder-queen of Udayana, as Pradyota and further says that he came to be known by the name Mahāsena as he had a great powerful army. But as noted earlier, Kṣemendra refers to Vāsavadattā's father merely by the name Mahāsena. Not that the drama of Bhāsa was unknown to Kṣemendra, and even after this, he differs to certain extent from Bhāsa in giving the names of the father of Vāsavadattā and unlike Bhāsa gives the name of the father of Padmāvatī as Pradyota. By this it becomes evident that Kṣemendra, in giving the details, in his work has been faithful to the original source i.e., Bṛhatkathā of Guṇāḍhya. This therefore leads to the deduction that there must have been an early tradition, in which events related to Pradyota, a king of Magadha, were narrated.

Further again Dr. G. P. Malasekhara in his 'Dictionary of proper names' has pointed out the probability of the existence of two kings bearing the same name Pradyota as contemporaries of Buddha.

In addition to the abovc evidences, again a perusal of different stories available in Jaina tradition, shows that two kings bearing the same name Pradyota have been blended into a single person. But even with such a blending it is possible to discern two personalities in the narration. In few of the stories Pradyota is depicted as valourous, virtuous and noble resembling almost the character of Pradyota of Bhāsa's drama 'Pratijñā Yaugandha-rāyaṇa, and again in few other stories he is depicted as voluptuous, sensual, and ignoble almost resembling the

character of Cilātaputra. But both these two types of stories are related in the name of Pradyota or Caṇḍa-Pradyota the king of Ujjaini. Therefore these evidences lead to the conclusion that events related to two kings bearing thc same name 'Pradyota' while being handed down traditionally were mistaken for a single person namely Pradyota of Ujjaini, who has been immortalised in the drama of Bhāsa and perhaps also in other stories, and thus finally other Pradyota has lost his currency.

It has been pointed out earlier that vaidika Purāṇas maintain, at least partlv, a correct tradition in giving the name Pradyota or Pradyoti just after the end of the reign of Ripuñjaya the last king of the Bṛhadratha line of kings in Magadha. But even these Purāṇās, in their present form are not free from the error of mistaking this Pradyota of Magadha for Pradyota of Ujjaini. Herein Pradyota has been assigned a reign of 23 years and in succession to him the names of Avantī kings such as Pālaka, Ajaka and others are mentioned. Now if we remove these names of Avantī kings and also few other names which have found place in this context as the descendents of the line of Avantī kings, then the name (Śreṇika) Bimbisara would stand next only to the name Pradyota. Again according to one of the versions of the story mentioned earlier the rule of (Śreṇika) Bimbsiāra has commenced just after the 12 years reign of Cilātaputra, and as a result, this suggests that Cilātaputra had for him another name and that name is 'Pradyota' or 'Pradyoti' (Brahmāṇda Purāṇa). Further Vāyupurāṇa mentions the name Pradyota with an attribute 'Naya Varjitaḥ'—'devoid of morality or political wisdom'. This attribute is definitely not in consonance with the character of Pradyota the king of Ujjaini, but congenially suits with the character of Cilataputra. Therefore this again strengthens the earlier suggestion that it is Cilātaputra who was referred to originally in Purāṇas by the name 'Pradyota'.

Thus the above discussion finally leads to the conclusion that Kuṇika bhūpa, a subordinate king ruling ovcr Kunaka country, managed to kill his lord Ripuñjaya, the last king in the

Bṛhadratha line of Magadha kings, and placed his son Cilāta-putra—Pradyota' on the throne of Magadha. He has ruled for twelve years, as it is unanimously pointed out in all the versions of the stories mentioned earlier.

Śreṇika Bimbisāra has come to power after the 12 years callous rule of Cilātaputra—Pradyoti and thus it must be that Śreṇika Bimbisāra after occupying throne must have strived to bring peace and content among his subjects. This is well borne out by the casual statement made by Buddha as follows:

Atha Kho Rājā Māgadho Ajātasattu vedehiputto Bhagavato bhāṣitaṁ abhinanditvā anumoditvā uṭṭhāyāsanā Bhagavantaṁ abhivādetvā padakkhiṇaṁ katvā pakkami. Atha kho Bhagavā acirapakkantassa rañño māgadhassa Ajātasattussa Vedehiputtassa bhikku Āmantesi—Khatā—Yaṁ bhikkhave rājā upahatā yaṁ. Bhikkhave rājā sa cāyaṁ rājā Pitaraṁ dhammikam dhamma-rājānam jivitā na veropessatha imasmiṁ-eva āsane virajaṁ vitamalaṁ dhammacakkhum Upajjissathā-ti.

(Then Ajātaśatru son of Vaidihi the king of Magadha pleased and delighted with the words of the blessed one (Buddha) arose from his seat and bowed to the blessed one and keeping him on the right hand as he passed him departed thence.

Now the blessed-one, not long after Ajāta Satru the king had gone, addressed the brethren, was deeply affected, he was touched in heart. If brethren the king had not put his father to death that righteous man righteous king, then would the clear and spotless eye for the truth have arisen in him even as he sat there. (Dīgha Nakāya Part I, Bombay University Edition—1942—pp. 96-97).

It is also established that the major part of the prophetic activities of both Buddha and Mahāvira took place during the reign of Śreṇika Bimbisāra: Buddhist chronicles (D.V. & M.V.) assign this king a reign of 52 years and whereas Brahmāṇda Purāṇa mentions a rule of 38 years which concurs well with the coeval historical events.

Śreṇika bimbisāra, it is stated in the Buddhist accounts, was killed by his son Ajāta-Śatru to gain over the throne of Magadha. The same incident is also narrated in Jaina accounts but with

the difference that here this son the paricide is referred to by the name Kūṇika or Koṇika. This name Kūṇika or Koṇika is definitely a family name i.e., a Gotranāma derived from his grand fathers name 'Kuṇika' (It is pointed out elsewhere that even the name Ajāta Śatru of him is not a christened name—Janmanāma but a royal title and 'Darśaka' is the christened name). This king, according to Buddhist chronicles, has ruled for 32 years and was succeed by his son Udāyi.

purāṇas record in the name of Udāyi a rule of 33 years, whereas Buddhist chronicles mention 16 years of rule. Again in mentioning the name of the successor of Udāyi not only that there is no concordence among the different Buddhist sources, but also it is so between Jaina and Vaidika Purāṇa sources. The successor of Udāyi according to Vaidika Purāṇas is Nandivardhana whereas he is Nanda (or Pālaka) according to Jaina tradition. But any how historians have indentified Nandivardhana of Purāṇas with Nanda of Jaina tradition. It being beyond the scope of this paper to discuss in detail all the relevant points related to this topic, only the result of the discussion presented elsewhere would be given here.

Udāyi had ruled for 16 years by which time enimity had developed between him and Jayasena the king of Śrāvasti. Nāgadāsaka the minister of Jayasena took an oath to kill Udāyi. There upon he sent thousand soldiers to Pātaliputra, the then capital of Magadha. with an instruction to wait for a signal from him. Later on Nāgadāsaka went to Pātaliputra and managed to enter into the service of palace personnel. Then learning that Udāyi was a devotee of Śramaṇa monks, he accepted monkhood and soon proved himself to be a good monk observing strictly all the precepts prescribed for a Śramaṇa monk. Then one day, on the occasion of Pośadha ceremony Udāyi went to offer his obeysence to the monks and taking this as the right opportunity the pseudo monk Nāgadāsaka daggered Udāyi and gave signal to his soldiers and thus was able to acquire the throne of Magadha for himself. Thereafter he came to be known by the name Muṇḍa, the sanskrit equivalent of which is 'Munika',—a base-monk. After acquiring the throne of

Magadha Nāgadāsaka attacked and killed the king of Śrāvasti also and placed his son there on the throne. Nāgadāsaka by the time of his seventeen years of rule became negligent in his kingly duties and thus as a result was driven out of the kingdom. There after Nanda was chosen the king of Magadha by the citizens with ceremonial anointing conducted through the royal elephant and as a result of this he came to be called by the new name Śiṣunāga (i.e., child-elephant). In Buddhist chronicles this king is referred to by the name Susunāga.

Now it can be noted, as sid earlier on the authority of the traditional statement of Bhāgavata Purāṇa, that the total period between the end of the rule of Ripuñjaya, the last king in the line of Bṛhadrathas, and the commencement of the rule of Nanda consists of exactly (12+38+32+16+17)=115 years.

The computation of the event of Nirvāṇa date of Mahāvīra is based on the chronology of the Avantī kings. The day on which Mahāvīra attained nirvāṇa is indicated as follows:

Jaṁ rayaṇim Siddhigao Arahā Titthaṅkaro Mahāvīro /
taṁ rayaṇiṁ—avantīe abhisitto Pālao rāyā //

(titthogālī Painnaya)

"on the night, in which Mahavira tīrthaṅkara the worshipful one attained nirvāṇa, king Pālaka was consecrated in Avantī".

In continuation to this is given further the number of years of the ruling periods of the leniages of kings in succession as follows:

Saṭṭhī Pālagaraṇṇam Paṇa-Paṇṇa-sayaṁ tu hoi Nandāṇaṁ
Aṭṭhasayaṁ Muriyāṇaṁ tisaṁpuṇa Pussamittassa //
Balamitta Bhānumittā Saṭṭivarisāṇi Caṭṭa Naravāhaṇo /
taha Gaddabhillarajjo terasa Varisā Sagassa cau //

(Tirthoddhāra Prakaraṇaṁ)

60 years—Pālakas, 155 years (or according to other sources 150, or 145 years)—Nandās, 108 years Muriyas, 30 years Pussamitra, 60 years Balamitra and Bhānumitra, 4) years Naravāhaṇa, 13 years Gaddha-Bhilla, 4 years—Śaka.

From this it is clear that here Nandas are shown as the successors of Pālakas of Avantī. But generally Nandas are

recognised as the kings of Magadha only. on the other hand if Nandas are not the successors of Pālakas of Avantī and are the kings of Magadha only then there cannot be continuity in the reckoning of the Nirvāṇa date of Mahāvīra. Therefore Nanda, the first king of the Nanda line of kings, should have been the king of Avantī at least at the time when he acquired the Magadha throne, and this proposition is further strengthened by the following statements :

"Sirijiṇa-ṇivvāṇagamaṇarayanīye Ujjenīe Caṇḍapajjoa—maraṇe Pālao Rājā ahisitto/teṇaya aputta Udāyi-maraṇe Koṇia rajjaṁ Pādalipuram pi ahiṭṭhiaṁ //"

At the death of Caṇḍa-Pradyota in Ujjayini, king Pālaka was consecrated on the night in which the celebrated Jina (Vardhamāna) attained nirvāṇa. And by him, (i.e., by Pālaka) on the death of Udāyi without a heirapparent, was also occupied Pāṭaliputra the seat of Koṇika kingdom"

"Anantaram Vardhamānaswami—nirvaṇa—vāsarāt /
Gatāyāṁ ṣaṣṭivatsaryāmeṣa Nando-bhavannṛpaḥ //

(Pariśiṣṭa Parva).

(As Udāyi had died without a heir-apparent the ministers decided to choose a king on the ceremonial guidance got by the royal elephant and other four insignia of royalty. The royal—elephant poured sacred water on Nanda and had him on its back).

"Thereafter, when sixty years had passed from the day of Vardhamānaswamin's nirvāṇa Nanda became king".

It is true, that there is a mistake in the above first statement as it gives an impression that the very king namely Pālaka, who was consecrated in Avantī on the nirvāṇa day of Mahāvīra, occupied the thrown of Magadha after the death of Udāyi. But on a perusal of similar statements found in Tiloyapaṇṇatti and other such works it becomes clear that the word Pālaka is used as a family name. Therefore neglecting this mistake if we construe together the above two statements it results in that Nanda is a descendant of Pālakas of Avantī.

Again on the authority of Pāli literature K.P. Jayaswal observes as follows :

"The Pāli literature relates that Susunāga belonged to the family of Vaiśāli and Tāranātha says the same of Nandin (J.B.O.R.S. Vol. 1).

It is well known that Ujjayini was called also by the name 'Viśālā' and so a king coming from this Capital of Avanti kingdom could be called by the name Vaiśāleya the equivalent of which in Prakṛt would be either Vesāleya or Vesālīya. Therefore susunaga of Pāli literature and Nandin (or in other words Nanda) mentioned by Tāranātha, are if belonging, as conjectured by K. P. Jayaswal, to the family of Vaiśāli, i.e., Licchvi, then it can also be equally conjectured that this king belongs to the family of Viśālā i.e., Ujjayinī family of kings. Thus here we are having one more evidence which further strengthens the earlier proposition that Nanda belongs to the family of Avantī kings. Now we can take up the question why and how the chronological account of Avantī kings found its in-lay in the mid-section of the chronological account of Magadha kings in Vaidika Purāṇas. Here a short note on the form and feature of the chronological data available at present in the Vaidika Purāṇas is essential.

The data of the chronology of ancient generations of kings available at present in the Vaidika Purāṇas is based on an original source namely Bhaviṣya Purāṇa which has been lost perhaps beyond recovery. (The purāṇa text of the Dynasties of the Kali age Edited by F. E. Pargiter M. A., Introduction Pg. III & IV). K. P. Jayaswal under the caption 'Light from Megasthanese' observes on the authority of Artha Śāstra (Pg. 245) that Purāṇika was a royal officer. His duty, in addition to looking after the Political affairs related mainly to the religion, was to maintain the ancient lore related in particular to the generations of kings, which in other words, was a sort of history of all the families of kings of North India. But after about first century A. D. when in north India domination of foreign rulers or their descendants came into fore; the traditional offices, which were mainly in charge of religion and ancient dogma, lost their currency. As a result of this chronological account of ancient families of kings, which was

practically in no way related with the religious life of the people in general, fell into oblivion. But again with the advent of Gupta kings to the power vedic religion and culture had its revival and along with it the purāṇik lore had its renovation. Thus as a result of redaction, that took place most probably during the reign of 2nd Chandragupta i.e., 4th Century A. D. the data of chronological account has come down to us. Any how this data, at the time of redaction, probably owing to the obscurity of original source, has undergone distortions in various ways, and this is the reason why the data available to-day in purāṇas appears to be corrupt in its form. But even with all the defects the available data is retaining very valuable informations which help to rebuild the history of our ancient India.

Earlier it has been said that Nāgadāsaka assasinated Udāyi and occupied the throne of Magadha and later on came to be called by the nick-name Muṇḍa or Munika and after 17 years of his rule he was ousted from the kingdom and Nanda was chosen as the king. This king Nanda, or otherwise mentioned as Nandivardhana in purāṇas, belonged to a famous family of Vītihotras a branch of Yādava clan. Pradyota with a title Mahāsena, the famous king of Avantī, is a descendant of this family and it is well established that he was a contemporary of Śreṇika Bimbisāra. So the author of Bhaviṣya Purāṇa (a purāṇa which happened to be the original source of the chronological account available now in Purāṇas) must have felt the necessity of introducing contextually the geneological account of Nanda, commencing from the famous king Pradyota-Mahāsena. Thus in the midst of the chronological data of the Magadha kings the geneological account of Avantī Kings commencing from the name Pradyota must have been introduced just after the events related to that of Munika (i.e., Nāgadāsaka). But this chronology of Avantī-kings has been deranged and shifted to the position next to that of Ripuñjaya, the last king of the line of Bṛhadrathas, as it is found in the Purāṇas now available. This derangement and shifting has taken place at the time of redaction and the reason for this can be nothing other than

the state of obscurity of the original source and thus mistaking the name (Cilātaputra-) Pradyota (or Pradyoti), which stood next to that of Ripuñjaya, for the name Pradyota of the famous king of Avantī, which stood next to that of Munika (i,e., Nāgadāsaka). Thus as a result the chronology of Avantī kings starting from Pradyota occupies a place, in the now available chronological account of Magadha kings, as though those kings of Avantī, are the predecessors of the Magadha kings such as Śrenikā Bimbisāra and his successors. In matsya and Brahmāṇḍa purāṇas Nandivardhana and Śiśunāga are metioned repectively as the 4th and 5th descendants of Pradyota; and once again Nandivardhana is mentioned as the successor of Udāyi. As Pradyota the king of Avantī was a contemporary of Śreṇika-Bimbisāra the king of Magadha, Nandivardhana, one of the descendants of Pradyota of Ujjainī, must have been a contemporary of either one of the two descendents of Śreṇika-bimbisāra or of Nāgadāsaka otherwise known as Muṇḍa or Munika. This therefore leads to the deduction that the same king Nandivardhana who is mentioned as the 4th descendent of Pradyota must have acquired the throne of Magadha with the end of the rule of Nāgadāsaka. Thus the repetition of the the name 'Nandivardhana' once mentioned as a descendant of Pradyota and again as a successor Udāyi goes to strengthen the earlier proposition of the dislocation and shifting of the chronology of Avantī kings. Further again it has been said earlier that Nandivardhana, generally mentioned by the name Nanda, after occupying the throne of Magadha had for him a new name as Śiśunāga which is identical with the name Susunaga of Pāli literature. This name Śiśunāga stands, as said earlier, as the name of the 5th descendent of Pradyota in Matsya and Brahmāṇḍa Purāṇas.

On a close scrutiny and study of the available material it can be established that after a period of 52 years rule of Pañca Pārd yotas, i.e., five descendants of Pradyota, Nandivardhana became the king of Avantī, as the 6th descendant of Pradyota and after 8 years, there upon, he acquired the throne of Magadha and thus became the Soverign of United Avantī-Magada Kingdom.

Earlier it has been cited that on the death of Pradyota of Avantī Pālaka's consecration took place on the night in which Mahāvīra attained Nirvāṇa. It is exactly after 60 years from the nirvāṇa of Mahavīra that Nanda has occupied the throne of Magadha and as an evidence a traditional statement from Pariśiṣṭa Parva of Hemacandrācārya has been cited earlier. This nirvāṇa event again, it can be noted on calculation, coincides with the end of the 5th year rule of Ajāta Śatru the king of Magadha. According to Buddhist chronicle Mahavaṁso Buddha has attained nirvāṇa on the 8th year of Ajāta-Śatru's reign. As the nirvāṇa event of Mahāvīra has taken place in the month of Kārtika and that of Buddha in the month of Vaiśākha the interval between the two nirvāṇa events would be of two and half years. Thus we arrive at the result that Buddha has attained nirvāṇa just after two and half years of Mahāvīra's nirvāṇa.

In Jaina Pattāvalis, usually the date of Mahāvīra's nirvāṇa is reckoned based on the two eras namely Vikrama era and Śaka era or otherwise known as Śālivāhana Śaka era. According to this tradition Vikrama era is said to have commenced 470 years after Mahāvīra's nirvāṇa and the Śaka era 605 years and 5 months after the same nirvāṇa event. This in turn gives 527 years and 2 months B. C. (i.e., approximately end of the month of October, 528 B.C.) as the nirvāṇa date of Mahāvira and 524 years and 8 months (i.e., approximatiely end of the month of April 525 B. C.) as the nirvāṇa date of Gautama Buddha.

Incidentally we can also determine the coevality of some of the important life events of these two great personalities in relation to each other. Buddha at the time of attainment of his nirvāṇa was in his full age of eighty years, and so at the time when Mahāvīra attained nirvāṇa, Buddha must have been (80—2½) = 77½ years old. Mahāvīra at the time of his nirvāṇa was seventy one and half years old, and so he must be younger than Buddha by six years. Buddha is said to have attained Bodhi at his age of 35 years and shortly thereafter is said to have set rolling the wheel of his Dharma. On the other hand Mahāvīra was only 29 years old, when Buddha had commenced

his preachings, and so he had not even renounced the worldly life. Mahāvīra attained Kevalajñāna at his age of 42 years and commenced preachings. Thus Buddha had already preached his Dharma for 12 years before the preaching of Mahāvīra could commence.

Not that here ends the problem related to the Nirvāṇa dates. Few prominent scholars have proposed 486 as the nirvāṇa date of Buddha. They have proposed this date, taking for granted as valid, the statement of Mahānāma the author of Mahāvaṁso that Aśokas coronation took place after a lapse of 218 years from the time of Buddha's nirvāṇa. But according to the nirvāṇa date proposed earlier above, (i.e., 525 B.C.) the intervening period between this nirvāṇa date and the date of the Aśoka's coronation would be of 256 years nnd therefore herewith a controversy crops up. So to remove this controversy a survey of the chronological succession of kings starting from Nandivardhana i.e., Nanda upto that of Aśoka becomes necessary.

Nanda, after occupying throne of Magadha has ruled for 32 years and has been succeeded by his son Mahānanda. This king Mahānanda has been referred to by the name Kālāśoka in the southern Buddhist Chronicles, whereas in northern buddhist tradition i.e., Tibetan tradition, he has been referred to by the name Kākavarṇin. The name 'Kālāśoka' has been a cause for transmission of some his life events to that of Maurya Aśoka in the northern buddhist tradition, particularly in Aśokāvadāna. This transference has been further a cause for many misapprehensions in constructing the ancient history of Avanti and Magadha kingdoms. One such important event which has been a cause for misapprehension is that of the incident of blindening Kuṇāla tale son of Maurya Aśoka. In the stories belonging to the Digambara tradition the kings of the line of Nanda are referred to by names usually ending with the term 'Sena'. In Bṛhatkathā Kośa of Hariṣeṇa a story (No. 23. Vyañjana Kathānaka) is narrated in which all the details are almost concurrent with that of the story in Divyāvadāna of blindening Kuṇāla a son of Maurya Aśoka with an important exception that here in this story (of Hariṣeṇaś Bṛhatkathākośa) the name

of the person who was blindened is 'Simha' and is said to be the so nof Vīrasena king of Pāṭaliputra. The king Vīrasena referred to here is none other than Kālaśoka of Southern Buddhist tradition. Moreover even in the Divyāvadāna story the error of commuting Kalaśoka with Maurya Aśoka can be easily discerned from the following statement: "Varṣa-śata-Parinirvṛtasya Tathāgatasya Pātaliputranagare Aśokonāma rājā Bhaviśyati",. After 100 years from Nirvāṇa of Buddha it is Kālāśoka who was ruling in Pātaliputra, and not Maurya Aśoka, which is a mistake commited in this story. This episode of Bṛhat-Kathakośa is as much of importance as that of Divyāvadāna the influence of which is apparent in the stories narrated in Vaḍḍarādhāne and Pariśiṣṭa Parvan. It is because of this transmission aad the resultant mis-apprension that many of the important factors of history are made to merge in utter confusion. One such factor is related to that of Candragupta the king of Ujjaini who accompanied Śrutakevali Bhadrabāhu along with his muni sangha in his journey to Dakṣiṇāpatha i.e., South India. Hemacandrācārya, only because of the said misapprehension, has identified this Candragupta with Maurya Candragupta, and again in the story in Vḍḍārādhane he has been identified with Samprati Candragupta the grandson of Maurya As'oka. This error, and as well others also, can be removed with a critical scrutiny of the semi-historical traditional accouts available in all the three traditions.

Māhananda (... Kalāśoka — Kākavarṇin ... Vīrasena) ruled for 46 years. In vaidika Purāṇas a rule of a period of 138 years of the successors of Pradyota has been mentioned and this coinsides well with the end of the rule of Mahānanda. This king had 9 sons, in addition to the eldest son Siṁha, all born in legitimate wives, and one more son namely Mahāpadma, other wise known by the name Ugrasena, born in a low cast woman. Siṁha owing to his blindness could not succeed to the throne of Magadha, but while his father was still living he had requested him to grant kingship to his young child and thus allow him to rule over the Province of Avantī in the name of his son. This request being granted Siṁha with his young child lived in Ujjayini.

After the death of Mahānanda, Bhadrasena the eldest among the other 9 sons of Mahānanda, succeeded to the throne of Magadha. But by the time of his 10 years rule he became a victim to his own wife who had illicit contact with Mahā padmananda the bastard - brother. It is this incident which has been referred to in Artha Śāstra as follows: Devīgṛhe līno hi Bhrātā Bhadrasenaṁ jaghāna. (Adhikāra 1, Adhyāya 20, Prakarṇam 17.)

Next to Bhadrasena his eight younger Brothers succeeded to the throne in succession but their reign lasted only for seven years, might be because of the underhand play of Mahāpadmananda. Thus after Mahānanda his 9 sons succeeded in successon and their reign lasted for only 17 years. In Vāyu and Matsya Purāṇa we have a reference to the total period of the rule of ten Śaiśunāgas as follows: 'Ityete Bhavitāro vai Śaiśunākā nṛpā daśa—Vāyupurāṇa. Śatāni trīṇi Pūrṇāni Ṣaṣtivarṣādhikāni tu/ Śiśunākā bhaviṣyanti Rājānaḥ kṣatra-bandhavaḥ/ Matsya.

According to this, Vāyu Purāṇa mentions 10 descendants of S'iśunāga and Matsya says that the Śiśunākas ruled for full hundreds of three exceeded by sixty years i.e., 360 years. Earlier it has been noted that Śiśunāga is the name given to Nanda after his acquisition of Magadha throne. Accordingly the total period of the rule of 10 Śiśunāgas, i.e., descendents of Śiśunāga, referred to in the above quotation should be with reference to the total period of the rule of Mahānanda and his 9 sons. If an amendment in the above quotation 'Śatāni trīṇi varśāṇi, etc' to the extent of only one syllable i.e., instead 'Śātāni' if we can have it as 'gatāni' then it gives only 63 years rule of 10 Śaiśunākas and this is exactly the period of the rule Mahānanda and his 9 sons (i.e., 46+17=63 years).

In all the purāṇas in the context of the rule of Nandas a peculier traditional statement has been retained as follows:

Uddhariṣyati tān sarvān Kauṭilyo vai dviraṣṭabhiḥ/
Bhuktvā Mahīṁ varṣa śataṁ Nandenduḥ sa bhaviṣyati //324//
(V. P. Ch. 37)

Uddhariṣyati tān sarvān kauṭilyo vai dvijarṣabhaḥ/

Bhuktvā mahīṁ varṣa śataṁ narendraḥ sa bhaviṣyati //143//
(Brahmāṇḍa Ch. 74)
Uddhariṣyati kautilyaḥ samairdvādaśabhiḥ sutān/
Kauṭilyaścandraguptaṁ tu tato rajyebhiśekṣyati // 22//
Bhuktvā mahīṁ varṣa S'ataṁ tato Mauryān gamiṣyati//
(Matsya—Ch. 272).

According to Vāyupurāṇa Kauṭilya is said to have become 'Nandendu' having ruled for 100 years; and according to Brhmāṇḍa Purāṇa Kauṭilya is said to have become 'Narendra' having ruled for 100 years; and again according to Matsya purāṇa Kauṭilya is said to have consecrated 'Candragupta' and then after a rule of 100 years Mauryas are said to have come to power.

Here the name Kauṭilya[1] cannot refer to that famous minister of Maurya Candragupta because, first of all he is said to have ruled for 100 years with an appellation 'Nandendu' according to Vāyu Purāṇa and 'Narendra' according to Brahmāṇḍa purāṇa. Again in Matsya purāṇa it is said that Mauryas came to power after Candragupta's rule of 100 years. It is evident that there is some kind of confusion in the above statements. The rule of 100 years referred to in all the Purāṇas cannot be of a single king and definitely not of Kauṭilya alias Cāṇakya. If there should be any truth in it, then it is referring to the total number of the period of rule of several kings. Both Dīpavaṁso and Mahāvaṁso mention a 22 years rule of 10 sons (or if to be correct, descendents) of Kālāśoka. Earlier it is said 9 sons of Mahānanda alias Kālāśoka ruled for 17 years and thus we can expect here for 5 year's rule of one more king. Thus the total period from the time of Nanda's occupation of Magadha throne to the end of this one more king, hinted at by the statement of Dīpavaṁso and Mahāvaṁso, would be of (32+46+17+5=) 100 years. Therefore the 100 years of rule mentioned in the above quotations from Purāṇas must refer to the end of the rule of the last king mentioned above and his name must be 'Nandendu' or Nandacandra (+Gupta) as it is hinted by Vāyupurāṇa, and merely Candragupta as is hinted by the statement of Matsyapurāṇa. The statement of this purāṇa clearly

mentions that only after the rule of this king Candragupta the Mauryas came to Power, and so Chandragupta named here, it is clear, has not been included among the Maurya kings. Therefore here we find an important historical factor that after 17 years of the rule of 9 sons of Mahānanda alias Kālās'oka a king by name 'Nanda—Chandragupta' must have come to power and ruled for 5 years.[2]

Further there is Digambara Jaina tradition that when Śrutakevali Bhadrabāhu started from Ujjayini towards Dakṣiṇāpatha (Southern region) Candragupta the king of Ujjayini accompanied him and after reaching Kaḷbappu Bhadrabāhu took Sallekhana and died. This event is said to have taken place 162 years (=366 B. C.) after Mahāvīra's nirvāṇa. The rule of Nanda Candragupta, according to the above explanation, has ended 160 years (=368 B. C.) after Mahāvīra's Nirvāṇa. Therefore it becomes evident that it is this Candragupta who accompanied Bhadrabāhu in his journey towards Dakṣiṇāpatha. Again one more traditional statement strengthens this proposition : Śvetāmbara Jaina tradition maintains that after Bhadrabāhu, Sthūlabhadrācārya lived as an Acārya for 47 years and died in the same year in which Candragupta's coronation took place. As Bhadrabāhu has started on his journey towards southern region in the year 368 B. C. (160 years after Mahāvīra's nirvāṇa) and Sthūlabhadrācārya, who stayed in Uttarapatha i. e., northern region, has become Acārya in the same year (368 B. C.) in which Bhadrabāhu left for Dakṣiṇāpatha. Sthūla-Bhadrācarya having lived as Ācārya for 47 years has died in the year (368-47) 321 B. C. Now it is an accepted fact that in this same year Maurya Chandragupta's coronation has taken place. Therefore this establishes beyond doubt that there was another king by name Nanda — Chandragupta 47 years prior to Maurya Candragupta and that it was that Candragupta who accompanied Ācārya Bhadrabāhu in his journey towards Southern region.

After the exit of Nanda Chandragupta' Mahāpadmananda became the sole Monarch of Magadha — Avantī and ruled for 35 years and then his eight sons succeeded him in succeession and ruled for 12 years. Chandragupta Maurya defeated the last

Nanda and occupied the throne in the year 321 B. C. Chandragupta Maurya, after his 24 years of rule, was succeeded by his son Bindusāra. This king, according to Brahmāṇḍapurāṇa has ruled for 25 years, whereas according to Mahāvamso has ruled for 28 years. It appears that Aśoka succeeded to the throne three or four years after the death of his father Bindusāra· Susīma a favourite son of Bindusāra, as suggested by Divyāvadāna story, appears to have occupied the throne for at least three years after Bindusāra and there after driving him out Aśoka has come to throne in the year 269 B. C. Therefore it appears that Purāṇic tradition is correct in giving the period of the rule of Bindusāra. Thus after Bindusāra's rule of 25 year, Susīma has ruled for three years and then Aśoka has occupied the throne in the year 269 B.C. In Aśokas inscriptions at Sahasrārāma, Brahmagiri and other places it is mentioned, along with the name of Buddha, a numerical figure 256 which can be nothing other than the number of years that lapsed between the Nirvāṇa of Buddha and Aśoka's coronation. The word savana or sāvana used along with this number is a Prākṛt form of which sanskrit form ia Snapana i.e. consecration.

This record of the said inscriptions exactly tallies with the period of interval between the date of nirvāṇa of Buddha i.e., 525 BC, and the date of consecration of Aśoka i.e., 269 B.C. (525—269=256). But some of the historians have proposed 488 B.C. and 486 B.C. as the nirvāṇa dates respectively of Mahāvira and Buddha, mainly depending on the statements found in Dīpavaṁso and Mahāvaṁso to the effect that Aśokas coronation has taken place after a lapse of 218 years from the time of Buddha's Nirvāṇa. But a close scrutiny of these two works reveals that not only the statements made in them very often are not coherent with each other, but even in a single work the statements are incoherent among themselves. For instance in Mahāvaṁso it is said that from the time of Nirvāṇa of Buddha to the time of coronation of Kālāśoka 90 years had elapsed and after 10 years of Kālāśoka's rule (i.e. in the 100th year or Buddha's nirvāṇa) a congregation of Bauddha monks was held. But on calcuation we find

only 94 years in Dīpavaṁso. Again in Mahāvaṁso though there is a declaration to the effect that 218 years had elapsed between Buddha's nirvāṇa and Aśoka's coronation, we find on calculation only 214 years. Inspite of these defects. few historians have accepted these two works as authoritative and thus have proposed the above said nirvāṇa dates (viz. 488B.C. for Mahāvīra and 486 B.C. for Buddha). Moreover in proposing these dates they have neglected the other two traditional accounts namely Vaidika Purāṇas and Jaina Paṭṭāvalis and so the dates proposed by them cannot take a stand of finality. On the contrary herein with an investigation into all the three traditional accounts the Nirvāṇa dates (viz. 528 B.C. Mahāvīra and 525 B.C. Buddha) have been proposed. Moreover the tradition maintained in Mahāvaṁso can also be said to be partly true and that with an amendment it also gives the same result culminated here in. Both Dīpavaṁso and Mahāvaṁso mention a rule of 37 years in the name of Aśoka, whereas Purāṇas mention 36 years. It appears that the author of Dīpavamso (whom Mahānāma the author of Mahāvaṁso closely follows) has mistaken, for some reason, the year of the birth of Aśoka for the year of his coronanation. Thus if we can consider that Aśoka was born after a lapse of 218 years from the year of Buddha's nirvāṇa, i.e., in the 219th year of Buddha's Nirvāṇa, and that his coronation has taken place in his 37th year of age, then the intervening period between the two events, namely Nirvāṇa of Buddha and Coronation of Aśoka would be exactly (219+37=) 256 years Therefore the Nirvāṇa dates proposed here in viz. 528 B.C. of Mahāvīra and 525 B.C. of Buddha not only do not militate against any one of the three traditions but also stand in cohesion with the dates of Mauryan period of the rule accepted by the Historians.

REFERENCES

1. In all probability the word 'Kauṭilya' here must have been used originally as an attribute of *Mahāpadma-Nanda* to express his crooked nature.

2. *Hemacandrācārya*, in his *Pariśiṣṭa Parva*, has recorded a traditional statement which says that Candragupta came to power after a lapse of 155 years from the event of *Nirvāṇa* of *Mahāvīra*. Therefore it is further confirms that this *Chandragupta's* rule lasted for 5 years.

TRENDS COMMON BETWEEN JAINISM AND VEERAŚAIVISM

Dr. G. Marulasiddaiah

Vedic Religion and Philosophy takes many names

India is the home of many religions and philosophies. Vedic Religion and Philosophy is the earliest and later on this is claimed as the Hindu Religion and Philosophy. During the Vedic period alone, we find the Philosophies af *Buddha* and *Mahāveera*. It is controversial to say among these which is Vaidika and which is avaidika though the Vedic *heirarchy* calls only the Brahmanical as *Vaidika* and the rest as *Avaidika*.

Common Concepts everywhere

A cursory survey of the Philosophies of Jainas and Veeraśaivas would reveal their scriptures and Āgamas as well as laws of epistemology, metaphysics and mythology, etc. Things like Avidyā, Ācārāṅga, Māyā, Kārmikamala, Mati, Pratyakṣa, Parokṣa, doctrines of Karma, the theory of Soul, the practice of Yoga, Dhyāna, Pāpa-Puṇya, Guṇa, Siddhi, Jīvanmukti, Kevalajñāna, Paramātman in the sense of a world teacher are the main common points between these two ways of life.

Dogmas dominated

This bold similarity even between the Vedic religion and these two religions would compel any free thinker to claim Vedic origin for all systems in India. Because the Jainas do not accept Īśvara and because they do not compliment all the religious ritualism of the so called upperclass, there *is no reason* for an onlooker *to set aside* the legitimate claims of Jainism as well as Veeraśaivism as ways of Vedic origin. The days when we can brush off such claims are over. But even God cannot prevent

eternally the sluggish communal angularities and obsurdities adumbrated by the so called priestly class all over India.

Concepts defined : Religion and Philosophy

Viewed carefully, a religion would tantamount to the external ritualistic or practical manifestations of internal faith. Religion may always be the *means* and Philosophy *the end.* Philosophy is the real zeal for reaching the ultimate truth according to individuals. It may be even individualistic. Encyclopaedia Britannica defines religion as—

"Man's relation to that which he considers holy"

(Vol. 19, p. 108)

and Philosophy as—

"Love or pursuit of Wisdom"

'Purity equated with Vanity. Birth is Worth.

(Vol. 17, p. 864)

Both the Veeraśaivas and the Jainas have not come down to the earth directly from the heaven. They are evolved from the basic vedic influence in due course. They agree fundamentally with the vedic ideas with special exceptions prompted by personal experience, sweet or bitter to others. All religions are mutations and permutations of the Sūtras and the Āgamas. All the main Philosophies are the pick and choose from the Upaniṣads. All principles related to internal discipline and purity are reduced or attributed to external vanity with or without reference to purity. Whatever the justification of the Cāturvarṇya, trends are there through out *equating worth to birth.* There is no purpose served by calling both as anti-brahmanical as no monopoly is accepted anywhere. These two faiths have preferred to interpret life in their own way. They don't endorse all the views of the earlier Brahmanism. A close study of the ideal Brahmanism of the Upaniṣads and Puritanic Brahmanism of the Sūtra period would convince anybody and justify the attitude of the founders of Veeraśaiva and Jains Philosophy. The writer personally is of the opinion that the Upaniṣadic philosophy is the only non-contraversial Hindu Philosophy. The Brahmanic Philosophy of the Sūtra period cannot be subscribed to universally in India.

'आनन्दं ब्रह्मेति व्यजानात्' ।
'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म,'-
'शुश्रूषेण्यां मनुष्येभ्यः ।....'
'ब्रह्मविदाप्नोति परम्'।-
'संगच्छध्वं संवदध्वं संवो.मनांसि जानताम्' ।....
'दत्त दयध्वं दाम्यत' ।....
'नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः ।'

etc., are the fundamental principles common to the so called Vaidikas and Avaidikas. Veda prāmāṇya is accepted by all but not Vedaprāmāṇya as interpreted by the so called upperclass. Even among the Jainas and Veeraśaivas, there is a traditional section of the priestly class which suffers under the slumber of prestige by imitating the Brahman Vaidikas. This kind of oddities between the traditional and rational sections of every community would continue till sun and moon. But, angularities and vulgarities are unfortunately done by the previliged in the name of reality. What does it matter whether you accept God in his plurality or singularity or not ? What is lost to the human race if worship is done by devotional discipline instead of uncultured ritualism ? What is the un-holiness or the un-wholesomeness of various communities if they formulate a few principles accepting uniformally religious and philosophical principles including the varieties of Gods, goddesses with or without the Jīvātma and Paramātma concepts ? Both the Veeraśaivas and Jainas accept the theory of soul and thereby I feel personally that they accept godhood also. God is not in name, or form but he is in action and service. Thus, it is very hasty to say "X is the only Vaidika and others are not Vaidikas". Hence Religion and philosophy much ado about nothing depends upon the way of our life and not on descriptions old or new.

Mahāveera and Basaveśwara are not ordinary personalities. They inherit extraordinary capacity and will-power and by virtue of their innate subscription to higher values of life have been

recognised as of superhuman stature. I beg to differ from the orthodox, poultry like Purāṇas disfiguring these torch bearers. Because they did not subscribe to the already well established taboos of the upper class and tried to rationalise and reform things, they should not be underestimated by the sane minded. In the eyes of God, virtue is always a virtue, despite what X or Y has to say. Sree Basaveśwara, at some stage undervalues even the formal Lingapūja and prefers internal purity to showy Lingapūja. So, any balanced mind will always be sorry for the *much ado about nothing*. Because a few write or resolve something against some other social section, that section should not take it seriously. It is ego, rancour or the vainglory, hiddenism, etc., that tilt the balance and the poor dogs bark.

Roads Vary to one goal

Sāyaṇa, the great Vedic eommentator, has splendidly referred to an idea of Svaskandhārohaṇa in one relying upon principles and injunctions of the dubious Vedas. We have to decide which is fit to be Vaidika and which is unfit to be so in the very field of the Vedas. A Vedic seer is an ideal human who stood above bias or selfishness. There were Vedic seers in the yore. But later on, there is so much added on to Vedic literature to gain personal ends. It is so in the case of epics and purāṇas and kāvyas. So, the fundamentals between Veeraśaivism and Jainism hardly vary except in a few social, economical and Philosophical practices. It is selfishness that widens the gulf. As such, any Ism is a means or a way of life to different ends, but with little or no differences. A town has many roads. The ultimate reality of all is only one, but there are many religions and Philosophies—

एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति ।
एको रुद्रो न द्वितीयाय तस्थे ।
विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् ॥

Coming to closer affinities of the Veeraśaivas and the Jainas, I prefer to take up only the rational Veeraśaivas of the Vacanaśāstras and not the imitative Śaktiviśiṣṭādvaitic Veera-

śaivas who claim that a special kind of blood flows only in their veins. Even among the Jainas, the Archakavarga and the Purohitas form a traditional group and the true followers of Mahāveera who are rational, differ from them. Innumerable details have crept into their theories and practices and only the elites always ride over the poor, innocent, downtrodden majority. So, accidental things are made natural and one should be sorry for the shadow-fighting of our communities. By way of illustration, we shall consider a few parallels and if possible, also departures of these two Philosophical rivers flowing on Indian soil eternally agreeing and disagreeing for reasons not thought of rationally.

While Śivakoṭyācārya, in his Vaḍḍārādhane emphasises Ahiṁsā and Dayā in his famous sentence—

सो धम्मो जत्थ दया ।

(p. 11) and Jinasenācārya in his Māhapurāṇa, (stanza-52 Parva-40) speaks of—

अहिंसा परमो धर्मः, अहिंसा लक्षणं धर्मम् ।

Basava says—

"ದಯುವಿಲ್ಲದ ಧರ್ಮವದಾವುದಯ್ಯ"

(No Dharma without Compassion)

When Vattakerācārya, in his work Mūlācāra recommends Himsavirati, Amṛṣāvāda, Asteya, Brahmacarya and Aparigraha, the Veeraśaiva Vacanas say—

"ಕಳಬೇಡ ಕೊಲಬೇಡ ಹುಸಿಯ ನುಡಿಯಲು ಬೇಡ"

(Don't steal, Don't kill, Don't utter Falsehood, etc.,)

The Jainas go a step further in defining Ahiṁsā. Deviation from the righteous path is also a Hiṁsā to one's Ātman just like mental or physical harm to others—

जीववहो अप्पवहो जीवदया होई अप्पणो ही दया ।
विसकण्ठ कोव्व हिंसा परिहरिदव्वा तदा होदि ।

Śubhachandrācārya, in his Jñānārṇava confirms the same—

वित्तमेव मतं सूत्रे प्राणा बाह्याः शरीरिणाम् ।
तस्यापहारमात्रेण स्युस्ते प्रागेव घातिताः ॥

The Pancamahāpātakas of the Veeraśaivas, are those of every community.

Umasvāti, in his Tattvārthasūtra, says—

परात्मनिन्दा प्रशंसे, सदसद्गुणाच्छादनोद्भावने च नीचैर्गोत्रस्य ।

Basava says—"Don't flatter, Don't accuse others", etc.,"
(ತನ್ನ ಬಣ್ಣಿಸಬೇಡ, ಇದಿರ ಹಳಿಯಲು ಬೇಡ).

Hence, both the Jainas and Veeraśaivas vote for Antaranga-śuddhi and condemn formal Bahirangaśuddhi. Jaina concept of Samyagdarśana, Jñāna and Cāritrya are the Samyagdarśanas of Veeraśaivas also. The Veeraśaiva Pancācāras viz. Śivācāra, Gaṇācāra, etc., agree with Jaina Pancācāras, viz., Darśanācāra, Jñānācāra, etc., The Veeraśaivas have their Lingam as their *summum bonum* and also the *sanctum senctorium*. The Jainas wear an Upāsakasūtra as an external symbol of Ratnatraya viz. Samyagdarśana, Samyagñāna, and Samyakcāritra. The spiritual mysticism is the very strong point of the Veeraśaivas as well as the Jainas. There is social equality and equality between man and woman and all rights to theories and practices of religion are equally shared by men and women in these two religions.

The Jaina and Veeraśaiva society is a casteless and a classless society. Social and religious superiority is based on cultural, spiritual or mystic superiority. Birth has nothing to do with worth. First deserve and then desire is the motto even in the famous Saṭsthala Siddhānta of the Veeraśaivas which is cognate with the Guṇasthāna of the Jainas as described by Late Dr. S. C. Nandimath.

Raviṣena, in his Padmacarita clarifies that the concept of Jāti as it is today based on birth is not the criterion for worth.

न जातिर्गर्हिता काचित्
गुणः कल्याणकारणम् ।

व्रतस्थमपि चाण्डालं
तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥

Basava emphasises the same.

This is corroborated by Bhavabhūti and Śaṅkara—

गुणाः पूजास्थानं गुणिषु न च लिङ्गं न च वयः ।
चण्डालोऽस्तु स तु द्विजोऽस्तु गुरुरित्येषा मनीषा मम ॥

Basava says—"Whoever kills is a Mādiga, eater of Rājasa food is a Pariah". While Basava finds heaven and hell here alone, the Jainas and Veeraśaivas create their own upper and lower worlds and deities etc., in Kailāsa etc. Thus, instead of magnifying these details, the writer wants to sum up and say that except Godhood, there is everything common between the Veeraśaivas and Jainas and also Buddhism with marginal exception to minor details either adumbrated or percolated to respective societies by practice. The minor differences in social practices like marriage, Dīkṣa (initiation), and burial or obsequial rights may be ignored. Essentially we find similarity in the religious, philosophical, social and even cultural fields. But, the spirit of the day makes all communities run like parallels and only talk of unity and uniformity prevails.

धर्मस्य तत्त्वं निहितं गुहायाम् ॥

KARNATAKA KINGS AND JAINISM

Dr. A. V. Narasimha Murthy

Jainism received great patronage at the hands of generous Kings, Queens, Ministers, rich merchants and even the common men from very early times in Karnataka. The large number of monuments of the Jaina faith which adorn various parts of Karnataka prove this point eloquently. Apart from these monuments which are well known, there is a large number of epigraphical references which are quite interesting in providing a commentary on the patronage of the Kings and Queens to Jaina faith. The construction of Jaina temples or monuments alone did not develop Jainism in Karnataka. On the contrary the sustained effort in the form of grants, big and small, to these established Jaina monuments and centres provided the required vitality for the popularity and growth of Jainism in Karnataka.

Beginning from the time of the Kadambas of Banavāsi the Kannada monarchs and their subordinates provided munificent grants till the Vijayanagara period. This is amply illustrated by the large number of references in inscriptions of the various periods of the various dynasties. An attempt is made in this paper to compile a dynastic-wise list of such inscriptions.

The beginning of Jainism in Karnataka has been a matter of speculation. The well known tradition which connects Bhadrabāhu and Candragupta Maurya with the famous Śravanabelagoḷa is too well known to all students of Jainism. The Candragupta Basadi at Śravaṇabelgoḷa, though is a later structure, retains its connections with Candragupta in name and it is believed that at that place originally existed a wooden structure of the Mauryan period having connection with Candragupta and Bhadrabāhu.[1]

Unfortunately no epigraphical evidence is available on this question.

Kadambas of Banavāsi : The Kadambas were either Śaivites or Vaiṣṇavites. This can be known from a large number of invocatory verses in their inscriptions in praise of either of these two Gods. But it is noteworthy that some of the Kings of this dynasty gave grants to Jaina establishments. The earliest grant to Jainism of this dynasty comes from the time of Mrigeṣavarman (his fourth regnal year).[2] This copper plate mentions the grant of an entire village for the benefit of Jaina Gods i.e., Bhagavat, Arhat and Mahājinendra and to Jaina saints. This inscription is also important because it makes a clear distinction between the Śvetapaṭa mahāśramaṇa Sangha and Nirgrantha mahāśramaṇa Sangha. Thus it becomes clear that both Śvetāmbaras and Digambaras were patronised by King Mrigeṣavarman. Further the existence of the Śvetāmbaras from such early times is also interesting. However, the Yāpanīyas were more powerful and dominant in Karnataka. In a copper plate of Kadamba Mrigeṣavarman belonging to his eighth regnal year, the King is said to have given thirty three Nivartanas of land in Palasikanagara (Modern Halsi in Belgaum) to "Yāpanīya Nirgrantha Kūrchakānām."[3] The same inscription also states that Yāpanīya ascetics should be fed during the four months of the rainy season. Another Kadamba Prince, Devavarma is said to have made some grants to the Yāpanīyas.[4] Thus the Kadambas inaugurated the tradition of grants to Jainas.[5]

The Gangas of Talkad: The Gangas of Talkad were great patrons of Jainism. Tradition connects their origin to a Jaina teacher Simhanandi and this is corroborated by the later inscriptions also. According to this story prince Konguṇivarma received a word from a Jaina guru Simhanandi and struck at a pillar of stone which broke into two. With this heroism and benediction of the guru he obtained the kingdom. But it is worth noting that though they are connected with Jainism from their origin, not all the kings of the dynasty were Jainas. On the other hand many of them were Vaiṣṇavites. However, grants to Jaina establishments abound during the period.

Avinīta seems to have given a grant to a Jaina temple built by the mother of Simhaviṣṇu. Śripuruṣa gave many grants to Jainas. His Devanahalli grant was given to a Jinālaya and Narasimharājapura grant to a Jaina Caityālaya.[6] Ganga Prithvīpati I is described as having witnessed the Nirvāṇa of a Jaina Ācārya Ariṣṭanemi.[7] From the Kudlur grant it becomes clear that Nītimārga was a devout Jaina. "His mind resembled that of a bee at the lotus feet of Arhatbhaṭṭāraka". His death as depicted in the Doddahundi stone is taken to be a form of Jaina rite. Rācamalla was also a Jaina. His Biliur grant records the gift of twelve villages on the banks of Lakṣmaṇatīrtha by him to a Jaina priest for the benefit of Satyavākya Jinālaya at Pannekadanga.[8] His another copper plate from Narasapura also mentions gifts to Jainas.[9] An inscription of Nītimārga II mentions the erection of a tomb stone for a Jaina teacher Elācārya who subsisted on mere water for a month and died of Samādhi.[10] Būtuga II and his wife gave some grants for building a Jinālaya.[11] The Kudlur inscription describes Būtuga as a great jaina philosopher who defeated the Bauddhas in religious argument.Mārasimha III is known as a great Jaina from the same inscription. He is described therein as the maintainer of Jaina doctrines and to have crected basadis and mānastambhas at various places. He relinquished his kingdom and keeping the vow of Sallekhana for three days in the holy presence of Ajitabhaṭṭāraka died at Bankāpura. Rāchamalla IV and minister Chāvundarāya are justly famous in the history of Jainism as great patrons of Jaina art and literature. There are many inscriptions of their times which speak of their munificent grants to Jainism. Thus the Gangas of Talkad extended their patronage to Jainism.

The Calukyas of Badami:

Though the Cālukyas of Badami were followers of Hinduism, they did not lag behind in extending patronage to the Jainas. The existence of a Jaina cave by the side of a Vaiṣṇava cave at Badami built by Mangaleṣa is an eloquent testimony to the tolerance of Cālukya Kings. The Jinālaya of Meguti at Aihole and Ravikīrti are too well known to all Kannadigas. The temple

at Lakṣmeśwara built by queen Kumkumadevi is also well known.[12] During the period of Kīrtivarma II, Kāliyamma built a jinālaya at Aṇṇigeri.[13] Sendraka Durgaśakti, a vassal of Pulakeśi II donated some lands to Śankhajinālaya at Puligere.[14] King Vinayāditya made a gift of land to a Jaina ascetic of Mūlasangha and Devagaṇa. Vijayāditya gave away the village Seribaluru near Lakṣmeśwar to Jayadeva Pandita for worship at the Śankha-jinālaya. Vikramāditya II registers a gift of land for Jaina worship when he was camping at Raktapura.

The Rastrakutas :

Altekar charactarises the age of the Rāṣṭrakūtas as the most flourishing period in the history of Jainism in Deccan. This is amply demonstrated by a very large number of grants to Jaina temples during the period. Among the Rāṣṭrakūta Kings, Amoghavarṣa I was more a Jaina than a Hindu. Jinasena gives in the impression that Amoghavarśa used to consider himself purified by the very remembrance of that paramaguru.[15] The King is also described as the followers of Syādvāda.[16] He had appointed Guṇabhadra as the teacher for his son Kriṣṇa. Kriṣṇa gave some donations to a Jaina temple Mulgund.[17] Indra III caused to be made a pedestal for the abhiṣeka of Śāntinātha. Indra IV committed Sallekhana and died.[18]

Many of the feudatories and officers of the Rāṣṭrakūtas were Jainas. The Raṭṭas of Saundatti were staunch supporters of Jainism. Bankeya, the governor of Banavāsi, his son Lokāditya were devout Jainas. Śrīvijaya, a general of Indira III was also a Jaina. There were many literary Jaina luminaries during this period. Altekar estimates that atleast one third of the total population of the Deccan during this period were Jainas.

Calukyas of Kalyana :

The Kings of the Cālukyas of Kalyāṇa were the patrons of all the major religions of the times. Hence, Jainism also found its share during the period. Jaina records of this period are found in southern districts of Maharastra and Karnataka. Taila, the founder of the Cālukya dynasty of Kalyāṇa is well known as the

patron of the great poet Ranna. Satyāśraya had a Rājaguru Vimalacandrapandita deva, a great Jaina teacher sitting under whose feet the King learnt the tenets of Jaina faith. Attimabbe is a well known lady of this period. She was known as Dānacintāmaṇi. She constructed many basadis of which the one at Lokkigundi deserves special mention. The King gave a golden kalaśa for this temple.[19] Śāntinātha a great minister under Someśvara II was a devout Jaina. He is said to have persuaded Lakhma to built the Mallikāmoda Śāntinātha basadi at Baligrāma.[20]

Mahāsāmanta Śāntivarma, a feudatory of Taila II, not only erected a Jaina temple at Sugandhavanti, but also made generous donations for its maintenance. His mother Nijiyabbe also made some grants which were received by Bāhubali Bhaṭṭāraka.[21] This Bhaṭṭāraka is described in many of the contemporary records as a great Jaina teacher with a big following. The Raṭṭas of Saundatti who were the feudatories of the Cālukyas were great patrons of Jainism. Probably with the rise of Vīraśaivisṁ, the Jainas seem to have lost their hold in the latter part of 12th century.

The Hoysalas :

The Hoysaḷas are traditionally connected with Jainism since their origin. Sudatta[22] and Munindra[23] are described in inscriptions as being responsible for the foundation of the Hoysaḷa dynasty. Further the hero, Sala was himself a Jaina. Thus from the very foundation, the Hoysaḷas were Jains. Vinayāditya II, one of the early rulers is said to have built a large number of Jaina shrines.[24] Ereyanga was a devout Jaina. He is said to have made many grants at Beḷagoḷa for worship, for food, vessels and clothes and this record mentions Gopanandi panditadeva of the Kondakundānvaya.[25]

The rule of Viṣṇuvardhana or Biṭṭideva can be considered as the golden age of Jainism during the Hoysala period. The conversion of Biṭṭideva into Vaiṣṇavism and thereafter being inimical to the Jainas is not supported by modern historical research. On the contrary, epigraphical references of the time of Viṣṇuvardhana prove beyond doubt that he showed great respect for Jainism

and patronised it. His own queen Shāntalādevi is described as a jewel of Jainism.[26] Her parents Mārasinga and Mācikabbe were Jains. She is described to have learnt the precepts of Jainism from the Guru Prabhācandra Siddhāntadeva.[27] She built the Śāntiśvara Gaṇdhavāraṇa basadi and presented it to her guru Prabhācandra. She made many more grants in other parts of the Kingdom. According to the Belur inscription, Viṣṇuvardhana not only received the Prasādam brought from the priests of a Jinālaya, named the God Vijaya Pārśva. But also made proper arrangements for the provision of performance of ceremonies at the Jinālaya of Vijaya pārśva and twenty four tīrthankaras.[28] Many of the able generals and ministers of Vi ṇuvardhana were devout Jainas. Mariyāne Daṇḍanāyaka, Punisa, Boppa, Biṭṭiyanna and Gangarāja may be mentioned as the more important ones. Gangarāja the famous general received from Viṣṇuvardhana, the village parama which the former granted to a Jinālaya built by his wife and mother.[29] Then he gave away some lands in Govindavāḍi to Gommaṭeśvara.[30] From these references it becomes clear that Viṣṇuvardhana was a patron of Jainism among others.

Narasimha I was though a Vaiṣnavite, showed great respect for Jainism. He visited Śravaṇabelgoḷa in 1159 and made grants to Jinālaya built by his minister Hulla.[31] Hulla was a great patron of Jainism and built Caturvimṣatibasadi at Śravaṇabelagoḷa. He is said to have restored several Jaina temples at Bankāpura, Kopaṇa, etc. Ballāḷa II and his ministers also made many grants to Jaina temples. At the instances of Ballāḷa II was built a Nagara Jinālaya at Dorasamudra, dedicated to Abhinava Śāntinātha deva. Ballaḷa II was pleased by the eight fold worship of this God at the Nagara Jinālaya and gave certain villages for the sake of repairs to the temple and also for feeding the Jaina ascetics.[32] It is highly interesting to note that Candra Mouly, the brahmin Minister of Ballaḷa had a wife Āciyakka who was a devout Jaina. She was responsible for the Akkana basadi at Śravaṇabelgoḷa. Ballāḷa gave the village Bammanayanahaḷḷi for this basadi.[33] She obtained another village as a grant for the worship of Gommaṭa from Ballāḷa.[34] Nāgadeva, another minister

of Ballāḷa built a Nagara Jinālaya at Śravaṇabeḷgoḷa.[35]

Patronage to Jainism continued in the days of Narasimha and Rāmanātha. Narasimha made a grant to Vijaya Pārśva in 1254.[36] He also made some additional grants on his upanayana.[37] King Someśvara also gave some grants. Thus the various Hoysaḷa Kings not only built many Jaina temples but gave a large number of grants to them.

The Sevunas:

The tradition connects the Sevunas with Jainism. In the tradition preserved in the Nāsikakalpa, Dridhaprahara is said to have been born under the care of a Jaina Saint Candraprabhasvāmin.[38] He is also said to have built his capital Candrādityapura, presumably after this name of the saint. We have no evidence to show that the successors of Dridhaprahara were the followers of Jainism. On the other hand, some of them were Śaivites. But Sevunadeva III was a devout Jaina. His Anjaneri inscription of 1142 A.D., opens with a typical Jaina formula i.e., obeisance to five Parameṣṭis the Arhats, the Siddhas, the Ācāryas, the Upādhyāyas and the Sādhus.[39] Sevunadeva made a large number of gifts to the temple of Candraprabhasvāmin[40] The other Sevuna Kings, though they belonged to various other religious faiths, liberally made grants and donations to Jaina basadis, established many temples and had Jaina Rājagurus. Singhana made donations to a Jinālaya at Purikanagara, for the worship of Pārśvanātha and another gift to the temple of Anantatīrthankara.[41] The king Kriṣṇa made a gift to a Jaina ascetic Sakalacandradeva, a disciple of Kallacandra Bhaṭṭāraka.[42] Rāmacandra made a large number of gifts to Jainas. He granted a village, Huniseyahaḷḷi, for a Jinālaya.[43] His Sarvādhikāri Mayideva constructed a Jaina basadi. Jinabhaṭṭāraka was his Rājaguru.

Many Sevuna feudatories and officers were Jainas. Mahāpradhānas Malla, Bācha and Pāyiśetti built a Jaina basadi of Anantatirtha at the instance of Kamalasenamuni.[44] Ramacandra's subordinates Kūcarāja and chattarāja were devoted to the lotus feet of Padmasenayati.[45] Munivalli in Bijapur and Kadakola in Dharwar were great Jaina centres. Many people died of self-

immolation as prescribed by the Jaina texts. In 1246 A.D., Somayya, a disciple of Bhaṭṭārakadeva died from Samādhi.[46] The death of another by Samugāsana is mentioned by a record.[47] Women also died of Jaina self-immolation. Mādavve, wife of Jakkayya; Candigaudi wife of Siriyama Gauda; and Bakkacigaudi, wife of Belagauda, died by Samādhi.[48] These references show that Jainism was practised by many in their times.

Vijayanagara Period

It is generally believed that Jainism began declining in Karnataka after the 12th century. As we have already remarked the social and religious revolution of Basavanna which swept the entire Karnataka had its own impact on the downfall of Jainism. Vīraśaivism and Vaiṣṇavism became more popular after the 12th century. With the establishment of the Vijayanagara kingdom, the emphasis was more on Hinduism. Thus Jainism received great setback. Judging merely from the small number of references to grants to Jainism was slowly losing ground. This fact is emphatically illustrated from the quarrel between the Sri Vaishnavas and Jainas which took place during the period of Bukkarāya. The Śravaṇabelgoḷa inscription of Bukka clearly implies the opposition to the Jainas.[49]

Though Harihara II was a Śaiva, he patronised Jaina ministers. His minister Baica was a Jaina. His another record mentions the construction of Kunthā Jinālaya at Vijayanagara.[50] Another inscription of 1442 mentions certain grants for Gommaṭeśvara.[51] Another record mentions that Bhīmadevi, wife of Devarāya got the image of Śāntinātha made at Beḷgoḷa.[52] It is surmised that the king was Devarāya I because his wife's guru Panditarāya is mentioned here.

However, during this period, South Kanara was very active in extending patronage to Jainism. Varānga, Karkaḷa, Mudabidre, Bārakūru and other places became centres of Jaina art. The Aḷupa and other chiefs ruling in this area not only built many monuments but also gave a large number of grants to them. But these can be surmised as the last flicker and Jainism did not attain that important position which it enjoyed earlier. This

survey clearly indicates that to whatever caste or Dharma the Karnataka kings belonged, they showered gifts on Jainism and selected officers and ministers who were Jainas. This was indeed the Rājadharma the Karnataka kings followed.

REFERENCES

1 However, many scholars believe that Candragupta refferred to here is not the Maurya King. Sri M. D. Vasantaraj has argued to show that Candragupta mentioned here is none other than Candragupta of the Nanda dynasty, (For details vide Sanmati Srīvihāra by M. D. Vasantharaj.)

2 *Indian Antiquary*, Vol. VII, p. 37

3 Ibid, VI, p. 24

4 Ibid, VII, p. 34 Yāpanīya Sanghebhyah Siddha Kedāre dvādaśa nivartanāni Kṣhetram dattavān.

5 As the mention of a Kāmajinālaya built by Kadamba Ravivarman mentioned in the Gudnāpur inscription has been controverted, it is no included here.

6 IA, II, 155 and MAR 1920

7 MAR, 1909, p. 45

8 EC; I, p. 98

9 Ibid, Kolar 90

10 MAR, 1916, p. 68

11 Ibid, 1923, 113

12 E.I. 21, p. 204

13 Ibid, 32, p. 317

14 This and the other inscriptions mentioned here are considered spurious because they are written in characters of tenth century.

15 *Indian Antiquary*, XII, p. 216

16 JBBRAS, XXII, p. 85

17 Ibid, X, p. 192

18 Ibid, XXIII, p. 124

19 *South Indian Inscriptions*, Vol. XI, (1), 52

20 Shikripur 136

21 JBBRAS, X, 204

22 E.C. VIII, Sb. 128

23 Ibid, Nagar 46

24 Sb. 143

25 Ibid, V, Cp. 148

26 Soraba, 132

27 Ibid.
28 Belur, 124
29 Ibid, 1I, 73, 125
30 Ibid, 240
31 *Śravaṇabeḷagoḷa* 240 and 349
32 MAR, 1926; p. 51
33 *Śravaṇabeḷagoḷa* 247
34 Ibid, 256
35 Ibid, 335
36 Belur, 125
37 Belur, 126
38 IA, XII, p. 119
39 Ibid, p. 124
40 Ibid.
41 BK 9, 1935-36 and BK 50 of 1928-29
42 BK 162 of 1932-33
43 EC, XI, Dg 13, 445 of 1926
44 BK 53 of 1936-37
45 EC, XI, Dg 13
46 IA, XII, No. 1
47 EC, VII, Sk 198
48 BK 69 of 1932-33
49 *Śravaṇabeḷagoḷa*, 475
50 *South Indian Inscriptions*, IX, (1), 156
51 *Śravaṇabeḷagoḷa*, 253
52 Ibid, 467

A CRITICAL STUDY OF PRALAMBAKALPA FROM BṚHATKALPABHĀṢYA

Dr. P. B. Badiger

The Kappasutta (Kalpasūtra) is the first of the six Chedasūtrās which belong to the Śvetāmbara Jaina Canon. Popularly it is known as Bṛhatkalpasūtra. It is divided into six Uddeśakas. The first Uddeśaka consists of fifty Sūtras dealing with rules and regulations which the Jaina monks and nuns have to observe during their monastic life. These rules and regulations show certain restrictions on monks and nuns in their acceptance of food, paraphernelia and place to halt etc. The Sūtra enjoins certain expiations for the violation of these rules and regulations to them during their practice of religion.

A vast commentary literature is grown around the canonical works. The commentaries comprise four types of works: Niryuktis, Bhāṣyas, Cūrṇīs and Ṭīkās. The Niryukti literature is certainly a peculiarity of Jaina writings. Scholars in the field of early Jaina literature have not yet paid their attention to study its real nature. The major portion of these works is occupied with minute and detailed discussions about the various theological points of Jainism, for their chief aim is to supply and supplement these facts to the books, on which they are supposed to be the comments. Besides these, we find a number of references to different philosophical schools, ethical doctrines, rules of worldly behaviour, logical discussions, information about arts and crafts, topics from sciences like economics and erotics and various other subjects. All these are of great importance, if we take into consideration the early date attributed to these books. Moreover, the Niryuktis are a mine of folklore which is of some interest.

These works have some characteristic features which we do not find anywhere in Indian literature. Tradition attributes to them the nature of commentary on the various texts of Ardhamāgadhī Canon and as such each one is associated with one of such books. The title of a Niryukti is after the name of the canonical work on which it is supposed to be a commentary. Thus the tradition has made a mention of such ten Niryuktis which are as follows:

Āvaśyaka-niryukti, Daśavaikālika-niryukti, Uttarādhyāyana-niryukti, Ācārāṅga-niryukti, Sūtrakṛtāṅga-niryukti, Daśaśruta-skandha-niryukti, Bṛhatkalpa-niryukti, Sūryaprajañpti-niryukti, Vyavahāra-niryukti and Ṛṣibhāṣita-niryukti.

All these are said to have been written by Bhadrabāhu II. The last two of theseNiryuktis are lost beyond recovery.These Niryuktis, as commentaries, form a class by themselves and differ from all other commentaries in many important points. They donot explain the text nor help us in interpreting them. They simply touch upon points which have no traces in the texts, while they pass over much of the text, without saying anything about it. There method and procedure are altogether different and novel.

The name Nijjutti is an obscure word. The commentators have given its Sanskrit equivalent as Niryukti and tried to explain it etymologically. Thus Malayagiri means it to be "an explanation of Sūtras". The Āvaśyaka-n. contains a line which is self explanatory "Nijjuttā je atthā jaṃ baddhā teṇa hōi nijjuttā" (88). The Daśavaikālika-n. also contains a word "Nijjūḍhā" : "Nijjūḍhaṁ kira Sejjabṁhavēṇā" and "Nijjūḍhagaṃ vandē"(12,13). Dr. Weber regarded Nijjutti as currupt form of Nirutti which is equivalent to Nirukti in Sanskrit, a famous word in Indian literature, meaning etymology (cp. Yāska's Niryukta). Dr. A. M. Ghatage does not accept such emendation because he says," the transition from Nijjutti to Nirutti is unaccountable in any satisfactory way while we have evidence to show that the writers of these works kept the two words clearly apart." The Daśavaikālika-n. uses in verse No. 399 of the 10th Chapter the word Nirutta along with other Dvāras that can be applied to the word 'Bhikkhu' to explain it. From this it means Nirutta forms only one part of the subject matter of Nijjutti.

Commentators have always interpreted this term to mean "to take or to cull out from" usually referring to the Pūrvas as the source. According to J. Charpentier the Niryuktis are not the first exegetical works but are produced from the more voluminous prose commentaries that preceded them and as such they are the versified summary of the contents meant to help the memory of the monks who expounded the texts following those vast commentaries. Thus Nijjuttis were so called because they were culled out from the original commentaries which are lost beyond recovery. Dr. Ghatage is not ready to accept this type of explanation because there are no authentic means to ascertain the existence of these hypothetical commentaries and how far they are abridged in the present Niryuktis.

A clear cut understanding of the nature of these works will enable to interpret the name satisfactorily. Dr. Ghatage defines Niryuktis as the elucidation of a few typical words of the texts. For example—all Niryuktis explain nearly all the headings of the chapters of the Sūtra and some more words from the body of the texts. They pick up various words in the name of the chapter and begin to deal with each one of them in detail. They use a peculiar method in explaining and interpreting them. Various Anuyōgadvāras or categories of interpretation are employed for this. The four famous categories of interpretation are Nāma, Sthāpanā, Dravya and Bhāva. Thus, the main function of Niryuktis seems to be the interpretation of the various terms in the Sūtras by the application of these different categories of interpretation. This kind of system of interpreting the body of the texts is a peculiarity of Jainism and must be of ancient standing because it figures in the Canon and the Tattvārthādhigamasūtra (1-58). In the light of these views, Niryukti may be explained to mean 'the application of Anuyōgadvāras'. This will incidentally explain why such literature is found only in Jainism.

Regarding the authorship of these Niryuktis, the Jainas hold a divided view. The Śvetāmbara tradition holds a view that Bhadrabāhu who lived during the reign of Candragupta Maurya in the 3rd Century B.C. wrote all these Niryuktis. But the Digambara tradition holds a view that there were two Bhadra-

bāhus and the younger was a great writer. According to Dr. Vidyābhūṣaṇa, all these Niryuktis have to be placed in the 4th Century A.D. This date seems to be nearer the truth than the early traditional date of the 3rd Century B.C. Daśavaikālika-n. refers to one Govinda as an example of a great disputant. From the paṭṭāvalī at the beginning of the Nandīsūtra, it is clear that this Govinda was one of the pupils of Nāgārjuna who lived in about 350 A.D.

A close study of the linguistic peculiarities of all these Niryuktis shows that they are written in Jaina-Mahārāṣṭrī Prakrit.

The Niryukti on the Bṛhatkalpasūtra is formed of two kinds Gāthās: Niryukti Gāthās and Bhāṣya Gāthās. Niryukti Gāthās form the real and original text of the Niryukti proper, while those of the second type are intended as a supplement to the original Niryukti. Sometimes these Bhāṣya Gāthās point out things to which the Niryukti makes a reference while at other times it interprets the difficult verses in it. On the whole, the Bhāṣya Gāthās supply information which is not found in the Niryuktis and make them fuller and easy. Tradition has not preserved us the name of the writers of these Bhāṣya Gāthās but usually they are attributed to ancient writers like Siddhasēnagaṇin, Dharmadāsagaṇin and Jinadāsamahattara. But nothing can be definitely said about it.

The present work, namely Bṛhatkalpabhāṣya is a Niryukti on the original text called Bṛhatkalpasūtra which is the first of the six Chedasūtras of the Śvetāmbara Jaina Canon. As the Bhāṣya Gāthās are mixed with the Niryukti Gāthās, it is called Bṛhatkalpabhāṣya. It is also called as Bṛhatkalpalaghubhāṣya. Though it is called laghubhāṣya, it is very vast consisting of 6490 Gāthās. Saṅghadāsagaṇin is said to have written a Bhāṣya on the original work. It is divided into six Uddeśas. Besides these, an introductory chapter 'Pīṭhikā' running into 805 Gāthās is added to it at the beginning.

After the preliminary discussion on Maṅgala and Jñānapañcaka from the point of view of different Anuyōgadvāras, the nature of Anuyōga has been described to be of various kinds as Nikṣēpa, Ekārtha, Nirukta, Vidhi, Pravṛtti, Kēna, Kasya, Anuyōgadvāra,

Bheda, Lakṣaṇa, Tadatrha and Pariṣad(149-399). This is followed by the elucidation of different Kalpikadvāras such as Sūtrakalpika-dvāra, Arthakalpika-dvāra, Sūtrārthakalpika-dvāra etc.(417-469) The following verses deal with the explanation and interpretation of Śayyākalpika-dvara. Some Dṛṣṭāntas are used for the explanation of these facts (470-805).

The first Uddeśa of the present Niryukti-bhāṣya is divided into four sections: Pralaṃbakalpa, Māsakalpa, Jinakalpa and Sthavirakalpa. The word 'Pralaṃbakalpa' is formed of two distinct words i.e. pralaṁb and kalpa. The latter means a section or region in the present context while the former merns variously. It means a tree or a fruit or a base. Thus these two words together mean a section on Pralaṃba.

This section consists of 280 Gāthās and touches upon a variety of subjects. The commentator has tried to explain some of the words with the help of stories of different length. All these stories are very important from the point of view of Indian literature, as they throw light on the contemporary social life and culture. From this section we can collect a few facts about the original Sūtra.

The Pralabṁakalpa is an elucidation on the first two Sūtras of the original work which run as follows:

1. "no kappai nigganthāṇaṃ vā nigganthīṇaṃ vā āmē tālapalaṃbē abhinnē paḍigāhittaē".
2. "kappai nigganthāṇaṃ vā nigganthīaṃ vā āmē tālapalaṃbē bhinnē padigāhittaē".

The commentator describes the method of explaining each word in the Sūtra. He begins with the first word of the first Sūtra i.e. 'nō'. This negative particle implies prohibition of an act when it is used along with a verb. This negation or prohibition is expressed generally in three ways such as a-kāra, na-kāra and ma-kāra, For example a-karanijjaṃ 'not to be done', na gacchai 'does not go', mā kuṇasu 'donot do'. Then *grantha* is explained etymologically. It means parigraha, 'possession' which is of two kinds: bāhya-parigraha 'external possession' and ābhyantara-parigraha 'internal possession', 'hiraṇya-grahaṇaṃ' 'possession of

gold' or sa-hiraṇyaka 'possessor of gold' is called sa-parigraha or bāhya-parigraha or sa-grantha all of which mean external possession. The opposite of this is nir-grantha or a-parigraha 'possessionless'. One who is not in possession of anything is called Nirgranthaḥ. Its feminine form Nirgranthī. Monks is as they do not possess anything such as gold, silver.etc. Similar nirgranthas are nuns (806).

Before applying the various categories of interpretation to explain the words in, the Sūtra, the commentator gives the meaning of each word. āma means unripe or raw condition. tāla means a kind of tree i.e. tāla-vṛkṣa. It also means a kind of fruit i.e. tāla-phala (palm-fruit). Palaṃba means that which hangs down. It also means base (mūla) of palm-tree. abhinna means unbroken.

The Niryuktikāra makes a reference to the word 'maṅgala' which is fully explained by the commentator. It means that which helps to purge off sins. As *maṅgala* is connected with the *pratiṣèdha* or *niṣedha* of sinful acts, the Sūtra is auspicious though it begins with the word 'nō' maṅgala is explained from the four points of view i.e. nāmamaṅgala, sthāpana-maṅgala, dravya-maṅgala and bhāva-maṅgala. Further two more kinds are added and thus it is said to be of six kinds. With regard to niṣedha it is said to be of six kinds : nāma-niṣedha, sthāpanā-niṣedha, dravya-niṣedha, kṣetra-niṣedha, kāla-niṣedha and bhāva-niṣedha, nāma-niṣedha means one should not address improperly his relatives. For example—a wife should not address her husband thus "oh bhaṭṭa sāmiyā, gomiyā etc." bhāvaniṣedha is concerned with monks or nuns. They should not have in their mind anger, pride, deceit and greed which are technically known as kaṣāyas(passions). Thus niṣedha of *grantha, āma, pralaṃba* and tāla is described from the points of view of nāma, sthāpana, drāvya etc. This pratiṣedha or niṣedha is generally expressed by the use of negative particles such as na-, a- and mā-. The commentator describes the nature of these negative particles in the sub-section called *ādi-nakāra-dvāra :*

ādi-nakāra-dvāra :

nō-kāra shows a prohibition of place. nō-kāra-pratiṣedha is of four kinds: saṃyoga-pratiṣedha, samavāya-pratiṣedha, sāmānya-pratiṣedha and viśēṣa-pratiṣedha. a-kāra niṣedha denies the existence of a thing in the present or future. mā-kāra indicates the prohibition of action in the present or future. For example: mā ghaḍaṃ bhindasu 'do not break the pot-, mā gacchasu' do not go, Monks generally use nō-kāra in their expressions (812-22).

grantha-dvāra :

It is mainly of two kinds: bāhya (external) and ābhyantara (internal) bāhya-grantha is again of ten kinds whereas the ābhyantra-grantha is of fourteen kinds. The former includes kṣetra (field), vāstu (building), dhana (wealth), dhānya (grains), sañcaya (grass), mitra (friends), yāna (vehicles), śayana (bed), āsana (seat), dāsī-dāsa (servants), kupya (utensils). Further each of these kinds has been explained individually. kṣetra is again of two kinds: *sētu* and *kētu*. *sētu* means fields where crops grow by external irrigation such as sprinkling of water, irrigation from tanks and canals etc. *kētu* means fields where crops grow only by rain waters. *vāstu* consists of underground houses, palaces, ordinary houses, cotteges, pendals etc. *dhana* is of two kinds: studded or loose. It consists of gold, silver and jems etc. *dhānya* is of seventeen kinds: grass, wood, oil, ghee, honey and cloth etc. *mitra* shows a circle of friends and relatives. Friends include those who are born and brought together and those who have played together since childhood. Relatives include mother, father, their relatives etc. *yāna* consists of houses, elephants, bulls, chariots and palanquins. *āsana* means thrones, chairs, stools, planks, beds and cots. *kupya* includes all kinds metal and metal instruments such as spades, crucibles, axes, pitchers, plates etc.

Abhyantara-grantha : It is of fourteen kinds: krōdha (anger), māna (pride), māya (deceit), lōbha (greed), prēma (love), dvēṣa (hatred), mithyātva (wrong-faith), vēda (inclination), śōka (sorrow), bhaya (fear), jugupsā (jealousy). Of these vēda is of three kinds:

strī-vēda 'inclination for women' *puruṣa-vēda* 'inclination for

men' and *napuṁsaka-vēda* 'inclination for both women and men'. Those who are free from both kinds of grantha are called *nirgranthas*. They are classified into two categories: *upaśama-śrēṇi-nirgranthas* and kṣapakaśrēṇi-nirgranthas (823-38).

āma-dvāra :

āma means unripe, raw, impure or unholy. It is of several kinds such as nāma-āma, sthāpanā-āma, dravya-āma, bhāva-āma, utsvēdima-āma, saṃsvēdima-āma, *upaskṛta-āma* and paryāya-āma. The commentator skips over some of these varieties and jumps to the last four. *utsvēdima-āma* means water mixed with flour. *Saṁsvēdima-āma* refers to tilōdaka upaskṛta-āma is concerned with boiling caṇaka or mudga grains. *paryāyāma* is juice of fruits. This is again of four kinds : *indhana-*, *dhūma-*, *gandha-* and *vṛkṣa*. Under the last variety of *āma*, three ripening processes are described as follows :

1. *palālaveṣṭana* : rapping with grass: ripening of mangoes etc.
2. *kodrava*: some kind of grains in which raw fruits are inserted and are ripened. Paddy is one of such grains.
3. *karīsa-prekṣēpana* : baking in the fire made from thee cakes of cowdung.
4. *gartā-khaṇana* : digging of drenches and baking.

bhāva-āma is of two kinds: vacana-bhāva-āma and nōvacana-bhāva-āma. The former means agreeing by saying 'yes' i.e. *āma*, while the latter is just opposite of the former (844-46).

tāla-dvāra :

The word *tāla* is explained from the point of view of different categories of interpretation. When viewed from the point of view of nāma and sthāpanā-tāla, it means the trunk of tāla-vṛkṣa. dravya-tāla refers to a bhavya soul. It is again of two kinds: mūlaguṇa-nirvartita and uttara-guṇa-nirvartita (847-48)

pralaṃba-dvāra :

pralaṃba means a fruit or a leaf or a creeper. *tāla* means a tree or its base. It also means a fruit on a tree; sometimes it is

called agrapralaṃba. *tāla* also means *tala* (base) or (support). *pralaṃba* also means a base, and as such it is called *mūla-pralaṃba* which includes creepers such as *jhijjhirī* and *surabhī* etc. agra-pralaṃba includes nārikēla (cocoanut), kapittha, āmra (mango) and lacuka etc. If such fruits are forbidden, why are not forbidden the roots, barks, bulbs, branches, leaves, flowers, seeds etc. ? The preceptor replies that all fruits and roots etc. come under the perview of mūla and agra-pralaṃbas. If one of them is forbidden, it means and includes that all are forbidden. This logically means that the prohibition of a part implies the prohibition of the whole. (849-57).

bhinna-dvāra :

bhinna is explained from four poins of view. dravya-bhinna means a broken matter: for example- a broken pitcher or pot whereas bhāva-bhinna includes lifeless things. A monk or nun is forbidden to accept either of these things. In case a monk or a nun accepts them, they are made to undergo expiations, of one or the other kind. There are tax eleven kinds of expiations such as ālōcanā, pratikramaṇa, ālōcanā-pratikramaṇa vivēka, vyutsarga, tapa, cheda, mūla, anavasthā, pārāñcikā and upasthāna.

grahaṇa-dvāra :

Taking of pralaṃba is of two kinds: anyatra-grahaṇa and tatra-grahaṇa. The former means taking fruits in another place while the latter means taking them in the place of a tree. The second type of taking includes the taking of living or lifeless things. The commentator describes different modes of taking fruits. If a fruit is not found fallen under the tree, a stick may be used to fell it. If this is also not possible, one may climb up the tree and get them. While doing so, there is every chance of his falling down. Or the owner of the tree may see him climbing the tree and catch him and beat. All this may bring a bad name to the monk. (863-64). anyatra-grahaṇa implies the taking of fruits from a residence or from forest. vasati (residence) includes areas inside the village (grāmāntara-vasati) and those outside the village (grama-bhaya-vasati). The first is again of two kinds: āpaṇa-

viṣaya (taking fruits kept for sale in a shop) and āpaṇavarjya (taking fruits kept for sale on road-sides). Different expiations are given to a monk for taking fruits from such places (870-78).

A monk is supposed not to cause injury to his own self or to other beings. A monk may receive injuries in many ways. He may have pain in his feet caused by the pricking of thorns or bones or trunks. He may fall down in ditches and faint. A poisonous thorn may prick or he may eat poisonous fruits or a snake may sting or wild animals like tiger etc. may eat him. Mlecchas or persons of other sects may catch him and beat or humiliate or women of Mlecchas or of hunters may create a hindrance in his performance of daily duties. All this amouts to *ātma-virādhanā* (self-injury). He should avoid as far as possible the crushing or torturing or destroying living beings of any kind. He may be subject to blame, if he wanders with women, eunuchs etc. (885-89).

tatra-grahaṇa means taking or picking up fruits devoid of living beings and fallen under a tree. It is of two kinds : *sa-pari-graha* and *a-parigraha*. The former is again of three kinds: devasaparigraha, manuṣya-saparigraha and tiryak-saparigraha. Each of them is again of three types: low, middle and best, whereas the last two are of samyagdṛṣṭimanuṣya-saparigraha, mithyādṛṣṭi-saparigraha and duṣṭa-tiryak-aparigraha, aduṣṭa-tiryak-saparigraha respectively. Deva-saparigraha is said to be low when the tree is resided by vyantara (peripatetic) gods, to be middle when resided by bhavanavāsi (residential) and jyotiṣka (stellar) gods and to be the best (uttama) when resided by the vaimānika (heavenly) gods. manuṣya-saparigraha includes men, eunuchs, householders, fools, family-members etc. whereas under tiryak-saparigraha come animals such as elephants, dogs and deer etc. A garden where gods and/or men reside is supposed to be safe while the one where persons other than gods and men reside is supposed to be dangerous. If a monk ventures to take fruits from the first kind of garden, he may be advised by the gods and men not to do so but if he does so in the second type of garden, he may be caught hold and beaten or humiliated in harsh words. Sometimes he may be induced to accept unwanted things or he may be beaten

with sticks and fists. (890-901).

A description of causing injury in many ways by a monk during his wanderings is given (902-6).

sacitta-pralaṃba-grahaṇa :

This is of two kinds: *patita* and *apatita*. Each of them is again of two kinds: pratyeka (single) and ananta (infinite) *patita* means fallen or absent. The fruits on the tree may not be within the reach of a monk's hand. Therefore he may use a stick to fell them. Or he may stand on a high place and try to pluck them. He may do this act in six ways: (1) physical, (2) instrumental, (3) blameable, (4) torturous, (5) destructive, (6) shaking a tree. All these acts lead to sinful deeds. Sometimes he may like climbing up the tree and while doing so, thorns may prick him, or snakes may bite. All this may lead to self-injury (907-29).

A monk is not allowed to take even seeds because a seed is a place of birth. If a seed is destroyed, it amounts to a destruction of all kinds of vegetable-bodied souls. The taking of alive fruits will result in the loss of his self-control, right-knowledge, right-faith and right-conduct. Thus he may land himself into troubles. A gaccha which is formed such monks will be abandoned by monks of good conduct just as a country full of disorders due to ignorant and vicious king and a kingdom the wealth of which is robbed off are abandoned by wise persons (930-40).

The commentator picks up the word 'sāra' and explains it fully. It is of two kinds: laukika-sāra and lokōttara-sāra. Each of them is again of two kinds: bāhya and abhyantara. a bāhyalaukika-sāra consists of cows and country etc., whereas bāhyaabhyantara-sāra consists of gold, silver, jewels and diamonds etc. The lokōttara-bāhya-sāra consists of clothes, beds, etc., whereas that of abhyantara-lokōttara indicates faith, knowledge and conduct. If the preceptor becomes incompetent to protect lokōttara-sāra of the abhyantara type, the gaccha becomes inoperative and he will be held responsible for it. A monk should not allow ignorance to grow in him for it will lead to the destruction of his Self like a plant which may topple the building, if it is allowed to grow tall and big near it (941-50).

The work introduces a new word 'gītārtha'. It means a knower of scriptures (vidhivān). He knows fully well the pros and cons of āya (profit), kāraṇa (cause), gāḍha (severity of pain), dravya (matter), yukta (appropriateness), sāmarthya (ability), hānī (loss) and phala (result) etc. lābha refers to the profit of ratna-trayas (right knowledge, right faith and right conduct). A gītārtha monk is compared to a physician (dhanvantarī), as he happens to be a yogi who can forecast with the help of his vibhaṅga-jñāna the likelihood of spreading great diseases in future and gives medicine to patient disciples. Thus he is treated to be a Tīrthankara whose acts are not at all blamed (951-60).

A line of comparison between a gītārtha and a kēvalī is drawn. The gītārthā monk is shown to be greater than a śrutakēvalī but identical with a kēvalī (961-66). The nature of soul with regard to its embodiment i.e. whether it is single-bodied or infinite-bodied is fully discussed from different points of view. A leaf may be of infinite-bodied as it possesses a number of unseen joints. Similarly a broken bamboo may also be of infinite-bodied for its every grain shows an individual life. We get names of some herbs such as haritāla (yellow orpiment), manaḥ-śilā (red arsenic) pippali (long pepper), kharjūra (dates), mudrikā (grapes), and abhayā (hiraḍā). All these are important from the point of view of Indian medicine. A monk may take *pippali* and *haritakī* because they are covered. The information on some flowers like lotuses and *magadantikā* given here is very useful to the students of botany. Lotuses and other flowers of their class die out when they are exposed to heat. If they are thrown into water, they live long. But flowers like *magadantikā* and *yūthikā* do not die when they are exposed to heat but die when thrown into water. Leaves, flowers, saraḍu-fruits and harita become lifeless as soon as their stems are removed (967-81).

The monks and nuns should avoid even chewing of alive fruits. This has been explained through some examples (982-94).

There are some references to earlier teachers like Lord Mahāvīra and his followers like Jaṃbu, Prabhava, Sayyaṃbhava, Gautama etc. who righteously practised religion by avoiding the taking of forbidden fruits and other things (955-100).

The commentator has picked up the word 'bhinna' from the second Sūtra and explained it from different points of view. It is of two kinds: *dravya-bhinna* and *bhāva-bhinna*. The former concerns of living beings or things while the latter of lifeless matters. The monks and nuns are not allowed to accept either of these things. However, the use of the word 'kappai' indicates a permission to take such things. In order to remove this doubt, some stories are narrated. By the by, the importance of dṛṣṭāntaś also is explained. Just as a burning lamp removes darkness, a dṛṣṭānta removes ambiguity of meaning. If poison is given to a person in proper way and on proper occasions, it may not harm him and there is no wrong in it, if it is useful. A bitter medicine may be effective for a several disease. Similarly monks and nuns are permitted to take fruits on certain inevitable occasions (1001-23).

The word 'yātanā' is explained fully. It means diseases and obstacles. Diseases include glands, leprosy, tuberculosis whereas obstacles include cough, āsthmā, acute pain, hiccup, fever and dysentery. Some remedies against such diseases and obstacles are suggested. Lotuses, mātuliṅga, castor-leaves, are effective on bile, sannipāta, vāta and śita. (1024-32)

pakka-dvāra:

pakka is said to be of four kinds: nāma-pakka, kāla-pakka, dravya-pakka, kāla-pakka and bhāva-pakka. dravya-pakka is a ripening process through the contact of fire etc. bhāva-pakka is concerned with self-control and conduct. These two intrinsic characteristics should be pure in respect of both primary and secondary virtues of a monk. According to some other school, bhāva-pakka is a kind of death which comes naturally to one who has observed all formalities during his life (1033-35).

The consequences of taking forbidden fruits and things are described through some illustrative stories. Monks and nuns are advised to aviod as far as possible all kinds of sensual pleasures which will destroy their self-control. A story of a queen as to how she suffered from the touch of a tendril has been narrated. (1036-51).

Camp-life of monks and nuns :

Monks and nuns may stay in a country like *Tosali* during famine. The commentator takes a chance to explain the word 'country' which is said to be of two kinds : *anūpa* and *jaṅgala*. The former is a country which has no forests while the latter is full of forests. Tosalī abounds in fruits. So monks and nuns may come and stay here during famine. There were separate camps of monks and nuns. They had to take care that they could get pure food in the place of their halt. If pure food was not easily available, they could try to get mixed food. Even if this was not available, they had to stay in such places where duly broken fruits were available.

Whenever a new gaccha comes seeking accomodation from an old *gaccha*, the new one was welcomed. The *ācāryas* had to make arrangements for the newcomers. Similarly *vṛṣabhas abhiṣekas* and *bhikṣus* had to make necessary arrangements of shelter, food, water etc. for their guest-monks. They used to stay like brothers and sisters without any jealousy. If the new *saṅgha* came to know that there was no place in the camp of the old *saṅgha*, it had to leave the place without any grudge. On such occasions, younger monks or nuns had to go back and older ones could stay. Monks and nuns were permitted to take seven kinds of food such as rice (mixed or unmixed), ripe or unripe fruits etc. A standard quantity of food consisting of 32 morsels was generally allowed.

pakka also means that which is reformed by fire such a *bilva-fruit* or *ingudi-seed*. If monks or nuns could not get the first six kinds of food, they could prefer eating a *pakka-fruit* of the above description. In respect of medical fruits, those covered ones be taken. These are *triphalā*, *mūla* and *kanda* etc. (1052–82).

The laymen and laywomen are advised to offer pure food to monks and nuns. If pure food is not ready to offer, they may give *ādhākarma-dūṣita* food. But if monks or nuns accept such food, expiations are given to them according to the rules laid down in the scriptures. (1083–85)

REFERENCES

[1] Dr. A, M. Ghatage: Daśavaikālika-Niryukti : Indian Historical Quarterly, Vol. XI, No. 4, 1935.

[2] M. Winternitz: A History of Indian Literature, Vol. II, Calcutta, 1933.

[3] Caturvijaya/Puṇyavijaya: Bṛhatkalpabhāṣya, Part II, Bhavanagar, 1936.

PART II

ಕರ್ನಾಟಕದ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಜೈನರ ಕೊಡುಗೆ

ಡಾ. ಬಾ. ರಾ. ಗೋಪಾಲ್

ಭಾರತೀಯ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಜೈನವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಎಂಬ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗದು. ಜೈನಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ವಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಜೈನಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಹಿಂದೂಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಹ ದೇವಾಲಯಗಳ ಶೈಲಿಗಿಂತಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ, ಭಿನ್ನವಾದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ನಾವು ಜಿನಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗದು. ಆದರೂ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಜೈನಧರ್ಮ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಜಿನಪೂಜಕರ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ, ಶೈವಧರ್ಮ, ವೈಷ್ಣವಧರ್ಮಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಜಿನನು ಬೋಧಿಸಿದ ಧರ್ಮ ಜೈನಧರ್ಮ ಎಂದು ಇದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. ಆಗ ಇದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿವ-ವಿಷ್ಣು ಎಂಬವು ದೇವರ ಹೆಸರುಗಳು. ಇವರು ಸ್ವತಃ ಯಾವ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಿನ ಧರ್ಮ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಕಾಮಕ್ರೋಧಾದಿ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಜಯಿಸಿ ಜಿನನಾದ. ಇತರ ಮಾನವರಂತೆಯೇ ಜಿನ ಸಹ ಒಂದು ಜೀವ. ಜೀವಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮದ ನಡುವಣ ಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾಮಕ್ರೋಧಾದಿ ವಿಕಾರಗಳು ಕಾರಣ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನೂ ಜಿನನಾಗಬಲ್ಲ—ಜೀವಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮನಾಗಬಲ್ಲ. ಕಾಮಕ್ರೋಧಾದಿ ವಿಕಾರಗಳಿಂದ ಅಶುದ್ಧನಾಗಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮ ಕರ್ಮಬಂಧಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನಾಗಬಲ್ಲ; ಜಿನನಾಗಬಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜಿನನೂ ಅನಂತಜ್ಞಾನ, ದರ್ಶನ, ಸುಖ, ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗುತ್ತಾನೆ, ವೀತರಾಗನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಜಿನ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶ ಜೈನಧರ್ಮ. ಜೈನಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಪುರುಷ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಮಹತ್ವ.

ಜೀವ ಮತ್ತು ಅಜೀವಗಳೆಂದು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧ. ಜೀವಗಳಲ್ಲಿ ಬದ್ಧರು ಮತ್ತು ಮುಕ್ತರು ಎಂಬ ಭೇದವಿದೆ. ಅಜೀವ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಐದು—ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಆಕಾಶ, ಪುದ್ಗಲ ಮತ್ತು ಕಾಲ. ಶುದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಪುದ್ಗಲವು ಹೊಕ್ಕು ಆಸ್ರವವಾಗಿ ಬಂಧನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು

ಚಾರಿತ್ರ್ಯಗಳೆಂಬ ತ್ರಿರತ್ನಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಪುದ್ಗಲವನ್ನು ಆತ್ಮದಿಂದ ಹೊರದೂಡಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮವನ್ನು ಕರ್ಮದಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿದವರು ಸರ್ವಜ್ಞರಾಗುತ್ತಾರೆ, ವೀತರಾಗರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಹತ್, ತೀರ್ಥಂಕರ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮುಕ್ತಾತ್ಮರೇ ಜೈನರ ಈಶ್ವರರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮುಕ್ತರಾಗುವ ಮುನ್ನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರೇ ತೀರ್ಥಂಕರರು. ತೀರ್ಥಂಕರರು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅವತಾರವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಪದವಿ. ಮುಕ್ತಾತ್ಮರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಲೋಕ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಈ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹವರು ಜನ್ಮ ತಾಳಿದಾಗ ಗರ್ಭಾವತರಣ, ಜನ್ಮಾಭಿಷೇಕ, ದೀಕ್ಷಾಗ್ರಹಣ, ಕೇವಲಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಾಣಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂಬ ಪಂಚಕಲ್ಯಾಣಗಳನ್ನು ಇಂದ್ರಾದಿಗಳು ಸಹ ವೈಭವದಿಂದ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ತೀರ್ಥಂಕರರ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಕೇಳಲು ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳು ಸಹ ಸಭೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಭೆಗೆ ಸಮವಸರಣವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅರ್ಹತ್ ಎಂಬುದು ಜೈನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮೋಚ್ಚ ಪದವಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತೀರ್ಥಂಕರ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತರಾದವರು ಲೋಕ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಧರ್ಮೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಎಂತಲೇ ಜೈನರು ಮೊದಲು ನಮಸ್ಕರಿಸುವುದು ಅರ್ಹಂತರಿಗೆ. 'ಣಮೋ ಅರಹಂತಾಣಂ, ಣಮೋ ಸಿದ್ಧಾಣಂ, ಣಮೋ ಆಇರಿಯಾಣಂ, ಣಮೋ ಉವಜ್ಝಾಯಾಣಂ, ಣಮೋ ಲೋಯೇ ಸವ್ವ ಸಾಹೂಣಂ' ಎಂಬುದು ಜೈನರ ಪಂಚನಮಸ್ಕಾರ ಮಂತ್ರ. ಅರಹಂತರ ಆಯುಷ್ಯವು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಇರುವಾಗಲೇ ಅವರು ವಿರೋಧವನ್ನೆಸಗಿ ಅಘಾತಿಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮುಕ್ತರಾಗುವರು. ಹೀಗೆ ಮುಕ್ತರಾದ ತೀರ್ಥಂಕರ ಕೇವಲಿಗಳು ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದ ಕಾರಣ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕೇವಲಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪೂಜಾರ್ಹರು. ಇವರನ್ನು ಸಿದ್ಧರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಅರ್ಹಂತರಿಗೂ ಉಚ್ಚತರವಾದ ಪದವನ್ನೇರಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಹಂತರ ನಂತರ ಸಿದ್ಧರಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಜೈನರು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜೈನಮುನಿಗಳ ಸಂಘಕ್ಕೆ ಮುಖಂಡರಾಗಿ ಐದು ವಿಧದ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಸ್ವತಃ ಪಾಲಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಪಾಲಿಸುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಆಚಾರ್ಯರು. ಅಧ್ಯಯನ, ಅಧ್ಯಾಪನ ನಿರತರಾದವರು ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು. ಜಿತೇಂದ್ರಿಯರಾಗಿ ತಪೋನಿರತರಾಗಿರುವವರು ಸಾಧುಗಳು. ಈ ಐವರೂ ಪಂಚಪರಮೇಷ್ಠಿಗಳು.

ಮನುಷ್ಯ ಮನಸಾ, ವಾಚಾ, ಕಾಯಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಶೀಲನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವನು ಕೆಡುತ್ತಾನೆ, ಅಥವಾ ಉತ್ತಮಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜೈನರು ಇದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ—ಚಾರಿತ್ರ—ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವು ಆಚರಣೆಗಳು. ಧರ್ಮರಕ್ಷಣೆಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಉತ್ತಮ ಚಾರಿತ್ರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಹಿಂಸೆ ಈ ಆಚಾರದ ಮೂಲ. ಸತ್ಯ, ಅಚೌರ್ಯ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಪರಿಗ್ರಹಗಳು ಇತರ ನಾಲ್ಕು ಆಚಾರಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ನಿವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗದ

ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಸಹ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಉತ್ತಮ ಎಂಬುದು ಚರ್ಚಾಸ್ಪದ. ಆದರೆ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಿದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಸಾಧಕನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ.

ಜೈನಮುನಿಗಳು ಕಠೋರವಾದ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ನಿಸ್ಪೃಹಿಯೂ, ಸಂಯಮಿಯೂ ಆದ ಮುನಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳು ಪರಿಮಿತ. ಸಕಲ ಪರಿಗ್ರಹಗಳನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಿ, ನಿರ್ವಿಕಾರನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ವಸ್ತ್ರದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ತಲೆ, ಮೀಸೆ, ಗಡ್ಡದ ಕೂದಲುಗಳನ್ನೂ ನಿಯಮಿತ ಅವಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಯಿಂದಲೇ ಕಿತ್ತುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಕೇಶಲೋಚ. ಅಹಿಂಸೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಆಚರಣೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಇವರು ಕತ್ತಲಾಗುವುದರೊಳಗೆ ಆಹಾರ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಉಪವಾಸದಿಂದ ದೇಹವನ್ನು ದಂಡಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಭೂಷಣ. ಹೀಗೆ ಜೈನಮುನಿಗಳ ಜೀವನ ಅಸಿಧಾರಾವ್ರತ ವಿದ್ದಂತೆ—ಕಠೋರವಾದುದು.

ಜೈನರಲ್ಲಿ ಶ್ವೇತಾಂಬರ ಹಾಗೂ ದಿಗಂಬರ ಎಂಬುದು ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಪಂಗಡಗಳು. ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಗಡಗಳ ನಡುವೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ, ಆಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಜೈನ ಮುನಿಗಳು ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದೇ, ಬಾರದೇ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರಲ್ಲವೆಂಬುದು ದಿಗಂಬರರ ವಾದ. ಅಂತೆಯೇ ತೀರ್ಥಂಕರರ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ನಗ್ನವೂ, ನಿರಾಡಂಬರವೂ, ಅನಲಂಕೃತವೂ ಆಗಿರಬೇಕೆನ್ನುವವರು ದಿಗಂಬರರು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಾವು ದಿಗಂಬರ ಪಂಥದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಶ್ವೇತಾಂಬರರು ಕೆಲಕಾಲ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನರ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ್ದರಾದರೂ ಅದು ಬಹುಕಾಲ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮ ಆರಂಭವಾದುದು ಎಂದು? ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ವಾದವಿವಾದಗಳಿವೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೭ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಭದ್ರಬಾಹು ಚಂದ್ರಗುಪ್ತರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಭದ್ರಬಾಹು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರೊಡಗೂಡಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತಕ್ಕೆ ವಲಸೆಬಂದನೆಂದಲ್ಲಿ, ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೆ ಜೈನ ಧರ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಎಂತಲೇ ಭದ್ರಬಾಹು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನೆಲಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎಂದು ಡಾ. ದೇಸಾಯಿಯರು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿತು. ಇದು ಕಲೆ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ. ಶ. ೫-೬ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕದಂಬ ಮನೆತನದ ಅರಸರು ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿದರು. ಚೈತ್ಯಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದರು. ನಂತರ ಬಂದ ಇತರ ಅರಸುಮನೆತನಗಳವರು ಈ ನೀತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದರು. ಸುಮಾರು ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ವರೆಗೂ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಜೈನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ದೊರೆಯಿತು.

ಜೈನಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ತೀರ್ಥಂಕರರ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಅತಿಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ೨೪ ತೀರ್ಥಂಕರರ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡಬಹುದಾದರೂ ಅವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಇರುವುದು ಎರಡೇ ಭಂಗಿಗಳಲ್ಲಿ. ಒಂದು ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗ (ಖಡ್ಗಾಸನ) ಮತ್ತೊಂದು ಪದ್ಮಾಸನ. ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಂಕರನು ನಿಂತಿರುವನು. ೨೧ ತೀರ್ಥಂಕರರು ಈ ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಾಣ ಹೊಂದಿದರು. ಋಷಭ, ನೇಮಿನಾಥ ಮತ್ತು ಮಹಾವೀರರು ಮಾತ್ರ ಪದ್ಮಾಸನ ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿರುವರು. ಉತ್ತರಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ತೀರ್ಥಂಕರ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಬಿಳಿಯ ಅಮೃತ ಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಮುನಿಸುವ್ರತ, ನೇಮಿ ಮತ್ತು ಪಾರ್ಶ್ವರ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಪ್ಪುಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಲ್ಪಟ್ಟವುಗಳು. ಆದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಕಪ್ಪು ಶಿಲೆಯನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ವಿಗ್ರಹಗಳೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದು ಶಿಲ್ಪಿ ತನ್ನ ಕಲೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಕಾಶಗಳೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ. ಈ ತೀರ್ಥಂಕರ ವಿಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತ, ಶಾಂತ, ಪ್ರಸನ್ನಭಾವಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ವಿಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭೇದವೇನೂ ಕಾಣಿಸದು. ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗದಲ್ಲಿ (ಖಡ್ಗಾಸನ)ರುವ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಎರಡೂ ಕೈಗಳೂ ನಿರ್ಜೀವಗಳಂತೆ ನೀಳವಾಗಿ ಕೆಳಗೆ ಜೋಲಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಪದ್ಮಾಸನ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಧ್ಯಾನಮುದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಎರಡು ಕೈಗಳನ್ನು ಮಡಿಲಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ತೀರ್ಥಂಕರರನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂತಲೇ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ತೀರ್ಥಂಕರನಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಲಾಂಛನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಲಾಂಛನವನ್ನು ವಿಗ್ರಹದ ಪೀಠದಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಿದ್ದು ತನ್ಮೂಲಕ ತೀರ್ಥಂಕರರನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ತೀರ್ಥ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಜೈನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಭವಸಾಗರವನ್ನು ದಾಟುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸ್ಥಳ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಸಂಸಾರಬಂಧನದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಲು ಈ ಸ್ಥಳಗಳು ಪವಿತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಸಂದಣಿಯಿಂದ ದೂರ ಗುಡ್ಡಗಳ, ಬೆಟ್ಟಗಳ ಮೇಲೋ ಪ್ರಕೃತಿ ಸೌಂದರ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಶಾಂತವಾದ ಅಡವಿ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೋ ಜೈನರ ತೀರ್ಥಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಶಾಂತಿ ಸಮಾಧಾನಗಳಿಂದ ಧ್ಯಾನಮಾಡಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಸ್ಥಳಗಳು ಇವು. ತೀರ್ಥಂಕರರು ಜನ್ಮತಾಳಿದ, ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿದ, ಕೇವಲಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದ ಸ್ಥಳಗಳು ಸಹ ತೀರ್ಥಗಳೆನಿಸಿವೆ. ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಇಂತಹ ತೀರ್ಥಸ್ಥಳಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿವೆ.

ಈ ತೀರ್ಥಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಬಸದಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಮಳೆಗಾಲದ ನಾಲ್ಕು ತಿಂಗಳುಗಳು ಜೈನಮುನಿಗಳು ಒಂದೆಡೆ ನಿಲ್ಲಬಹುದು. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಹರಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮವಾದರೂ ಕ್ರಮೇಣ ಇವರು ಜನ ಸಮುದಾಯದೊಡನೆ ಬೆರತರು. ಬಸದಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಬಸದಿ ಎಂಬುದು

ವಸತಿಯ ರೂಪಾಂತರ. ಇದು ಮುನಿಗಳ ವಾಸಸ್ಥಾನವೂ ಆಗಿತ್ತು, ದೇವಸ್ಥಾನವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಬಸದಿಗಳನ್ನು ಅರಸರು, ಶ್ರೀಮಂತರು, ಭಕ್ತರು ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಬಸದಿಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳಲ್ಲಿನ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುನಿಗಳು ವಿಶ್ರಮಿಸಲು ಕಲ್ಲಿನ ಮಂಚಗಳನ್ನು ಕೊರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದೂ ಒಂದು ಪವಿತ್ರಕಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು.

ಜೈನರ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪದ ಆರಂಭದೆಸೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಇಂತಹ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿನ ಮಂಚಗಳನ್ನು. ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದಲ್ಲಿ ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಾಚೀನ ಗುಹೆಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ಲಭಿಸಿವೆ. ಇವು ಜೈನ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪದ ಮೂಲ ಅಂಶಗಳು. ಕರ್ನಾಟಕ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಜೈನರಕೊಡುಗೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ನಂತರ ಹಲವು ಪ್ರಮುಖ ಜೈನ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಳಿತು. ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಎನ್ನುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪವನ್ನೂ ಸಮಾವೇಶಗೊಳಿಸಿ ಆ ಮಾತನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜೈನರು ನೀಡಿದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡುಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಾವು ಗೊಮ್ಮಟಮೂರ್ತಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜೈನರು ಪೂಜಿಸುವುದು ತೀರ್ಥಂಕರರ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಬಾಹುಬಲಿ ತೀರ್ಥಂಕರನಲ್ಲ. ಬಾಹುಬಲಿಯ ಕಥೆ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರತಿಮೆಯ ರೂಪ ಕೊಟ್ಟು ಗೊಮ್ಮಟನೆಂದು ಕರೆದು ಆ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಮಾಡಿದ ಖ್ಯಾತಿ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಬಾಹುಬಲಿಯನ್ನು ಮನ್ಮಥನೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದ ಕಲ್ಪನೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಶಿಲ್ಪಕಲೆಯ ಹಿರಿಮೆ. ಇದುವರೆಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದಂತೆ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಗೋಮಟೇಶ್ವರನ ಮೂರ್ತಿ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ್ದು. ಇದರ ಕಾಲ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೦ನೆಯ ಶತಮಾನ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ, ಸುಮಾರು ೫-೬ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಗೊಮ್ಮಟನಿಗಾಗಿ ಆಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ವಿಷಯ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ದೊರೆತ ಗುಡ್ನಪುರ ಶಾಸನದಿಂದ ತಿಳಿದಿದೆ. ಕದಂಬಕುಲದ ರವಿವರ್ಮ್ಮನು ರಾಜಧಾನಿಯಾದ ಬನವಾಸಿಗೆ ಸೇರಿದಂತಿದ್ದ ಗುಡ್ಡತಟಾಕ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಕಾಮಜಿನಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಜಿತೇಂದ್ರಿಯತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದ ಜೈನಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಾಮಮನ್ಮಥನಿಗೆ ಯಾವ ಸ್ಥಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಆತನಿಗಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಜಿನಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಕಾಮಜಿನಾಲಯ ಎಂಬುದು ಬಾಹುಬಲಿಯ ದೇವಾಲಯವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ನಾನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಬಾಹುಬಲಿಯನ್ನು ಮನ್ಮಥನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಮಜಿನಾಲಯ ಎಂಬುದು ಬಾಹುಬಲಿಯ ಆಲಯವೇ ಸರಿ ಎಂದು ಊಹಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇದು ಅಂಗೀಕೃತವಾದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ. ಶ. ೬ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗೊಮ್ಮಟನ ಮೂರ್ತಿ

ಯನ್ನು ಕಡೆಯಲಾಗಿತ್ತು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕುರಿತು ಹಲವಾರು ಭಿನ್ನಾಭಿ
ಪ್ರಾಯಗಳೂ ಇವೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದಲ್ಲಿರುವಂತಹ ಗೊಮ್ಮಟಮೂರ್ತಿಯನ್ನೇ ಈ
ಕಾಮಜಿನಾಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿರಬಹುದೇ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು
ನೀಡಲಾಗದು. ಶಾಸನ ದೊರೆತ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಉತ್ಖನನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು
ಡಾ. ಸುಂದರ ಅವರು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಷಯಗಳು ಇನ್ನೂ ಗೋಚರಿ
ಸಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ರತಿ–ಮನ್ಮಥರನ್ನು ಒಂದೇ ಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಿದ ವಿಗ್ರಹ ಲಭಿಸಿದೆ. ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ
ಪಿತಮೂರ್ತಿ ಈ ವಿಗ್ರಹವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗದು. ಹೇಗಿದ್ದರೂ
ಅಂದಿನಿಂದ ಗೊಮ್ಮಟನ ಕಲ್ಪನೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತೀಕರಿಸಲಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು
ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ ಬಾದಾಮಿ ಐಹೊಳೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲೋರಧ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿನ
ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಬಾಹುಬಲಿಯ ವಿಗ್ರಹ
ಗಳು ಎಂಬುದಂತೂ ಒಪ್ಪಿಗೆಯ ಮಾತೇ.

ಎರಡನೆಯ ಅಂಶ ಬಸದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಸದಿಯನ್ನು
ಕಟ್ಟುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆರಂಭವಾದದ್ದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೇ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ
ಪ್ರಾಚೀನ ಬಸದಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಆ ಬಸದಿಗಳ ಅವಶೇಷಗಳೂ ದೊರೆತಿವೆ. ಮಥುರಾ
ನಗರದ ಬಳಿ ಕಂಕಾಲೀಟೀಲಾ ಎಂಬಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಉತ್ಖನನದಲ್ಲಿ ಜೈನಸ್ತೂಪದ ಅವಶೇಷಗಳು
ಲಭಿಸಿವೆ. ಇದು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ೩–೨ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾದ ಸ್ತೂಪ.
ಒರಿಸ್ಸಾ ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿ ಖಾರವೇಲನು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೧ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜೈನಮಂದಿರ
ವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದಂತೆ ಹಾಥಿಗುಂಫಾ ಶಾಸನದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ.
೫ನೆಯ ಶತಮಾನಾನಂತರ ಇಂತಹ ಸ್ತೂಪಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಉತ್ತರ
ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಇದೇ ವೇಳೆಗೆ ಬಸದಿ
ಗಳನ್ನು—ಜಿನಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಕದಂಬ
ರವಿವರ್ಮನು ಕಾಮಜಿನಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದನೆಂಬ ವಿಷಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದೆ.
ಕದಂಬ ಮನೆತನದ ಇತರ ಅರಸರು ಸಹ ಇಂತಹ ಚೈತ್ಯಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದರು.
ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಲಸಿಯಲ್ಲಿ ಮೃಗೇಶವರ್ಮನು ಚೈತ್ಯಾಲಯವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ
ವಿಷಯ ನಮಗೆ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದಿದೆ. ಇವನ ಕಾಲ (ಕ್ರಿ. ಶ. ೪೫೫–೪೭೦)ದಲ್ಲಿ
ರಾಜಧಾನಿಯಾದ ಬನವಾಸಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಒಂದು ಜಿನಾಲಯ ಮೊದಲೇ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿರ
ಬೇಕು. ಅರಸನು ವೈಜಯಂತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅರ್ಹಂತರಿಗೆ ಚೈತ್ಯಾಲಯದ ಸಮಾರ್ಜ
ನೋಪಲೇಪನ ಭಗ್ನ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಗೆಂದು ಭೂಮಿದಾನ ಮಾಡಿದನೆಂದು ಈತನ ದೇವಗಿರಿ
ತಾಮ್ರಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ೫ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ
ಚೈತ್ಯಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ತಮಿಳುನಾಡಿ
ನಲ್ಲಿನ ಹಲವಾರು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಜೈನಕೇಂದ್ರಗಳಿದ್ದುವೆಂಬುದು ಶಾಸನಗಳ,
ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ತಿಳಿದಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ನೈಸರ್ಗಿಕ

ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಜಿನಮುನಿಗಳ ವಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಕೊರೆದ ಕಲ್ಲಿನ ಮಂಚಗಳು. ಬ್ರಾಹ್ಮಿಲಿಪಿಯ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಇವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಸದಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದರೂ ಬಸದಿಗಳನ್ನು—ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿನ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಬಸದಿ ಸುಮಾರು ೭ನೆಯ ಶತಮಾನದ್ದೆನ್ನಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಸದಿಗಳು ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿನ ಕಲ್ಲಿನ ಮಂಚಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ, ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ವಿರೋಧ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಜೈನಮುನಿಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ನಗರ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಬಸದಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡತೊಡಗಿದಾಗ ಬಸದಿಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಅವಶ್ಯಕವೆನಿಸಿತು. ನೈಸರ್ಗಿಕ ಗುಹೆಗಳು ಕೇವಲ ವಾಸಸ್ಥಾನಗಳಾಗಿದ್ದುವೇ ಹೊರತು ಸಮವಸರಣಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಳಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಸದಿಯ ಮಂಟಪಗಳು ಸಮವಸರಣ ಸಭಾ ಮಂಟಪಗಳಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಅರಿತು ಇದರ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಮೊದಲು ಪಡೆದವರು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಕನ್ನಡಿಗರು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗುಹಾಂತರ್ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕೂಡ ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಬಾದಾಮಿಯ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದು ಜೈನಗುಹೆ. ಆಯಾಕಾರದ ಮುಖಮಂಟಪ, ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಚಚ್ಚೌಕವಾದ ಮಹಾಮಂಟಪ ಮತ್ತು ಗರ್ಭಗೃಹಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಬಸದಿಯ ಗರ್ಭಗೃಹದಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತ ಮಹಾವೀರನ ಮೂರ್ತಿ ಇದೆ. ಮಂಟಪಗಳಲ್ಲಿನ ಕಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಲುಕ್ಯಶೈಲಿಯ ಕಲೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮುಖ ಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಕಂಬಗಳು ಎರಡು ಗೋಡೆಗಂಬಗಳು ಇದ್ದು ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಮಿಥುನ ದಂಪತಿಗಳನ್ನೂ, ಮಕರ ತೋರಣಗಳನ್ನು, ಪತ್ರವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಒಳ ಮಂಟಪವನ್ನು ಇನ್ನೂ ನಾಲ್ಕು ಕಂಬಗಳು ಎರಡು ಗೋಡೆಗಂಬಗಳು ಮುಖ ಮಂಟಪದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿವೆ. ಕೈಸಾಲೆಯ ಎಡಕ್ಕೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥನ ಖಡ್ಗಾಸನ ಮೂರ್ತಿ ಇದೆ. ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಏಳು ಹೆಡೆಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿದ ಸರ್ಪ; ಬಲಭಾಗದಲ್ಲಿ ಛತ್ರವನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಿಂತಿರುವ ಯಕ್ಷಿಣಿ, ಎಡಗಡೆ ಕುಳಿತಿರುವ ಯಕ್ಷ—ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಿಗ್ರಹದ ಎದುರು ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಬಾಹುಬಲಿಯ ವಿಗ್ರಹವಿದೆ. ಇವನ ಕೈಕಾಲುಗಳನ್ನು ಬಳ್ಳಿ ಸುತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದಿನಾಥನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದು ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ಜಿನ ಬಿಂಬಗಳಿವೆ. ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕು ತೀರ್ಥಂಕರರನ್ನು ಪದ್ಮಾಸನದಲ್ಲಿ, ಉಳಿದ ಇಪ್ಪತ್ತನ್ನು ಖಡ್ಗಾಸನದಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಇತರ ಜೈನ ಯಕ್ಷ-ಯಕ್ಷಿಣಿಯರ ಶಾಸನ ದೇವತೆಗಳ ಮೂರ್ತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಕಂಬಗಳು ಮಂಟಪ ಹಾಗೂ ಗರ್ಭಗುಡಿಯ ಬಾಗಿಲ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕೆತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಐಹೊಳೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಗುಟಿ ಗುಡಿಯ ಆಗ್ನೇಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಜೈನಗುಹೆ ಇದೆ.

ಪಡಸಾಲೆ, ಮಂಟಪ ಮತ್ತು ಗರ್ಭಗುಡಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಗುಹಾಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯಾಕಾರದ ಎತ್ತರವಾದ ಗೊಮ್ಮಟನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಉಬ್ಬು ತೋರುವಂತೆ ಕೆತ್ತಿದೆ. ತಪೋನಿರತನಾಗಿ ಕಾಯೋತ್ಸರ್ಗ ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವ ಈತನ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಮಾಧವೀಲತೆಗಳು ಸುತ್ತುಗಟ್ಟಿವೆ. ಜಡೆಗಟ್ಟಿದ ತಲೆಗೂದಲು ಸುರುಳಿಯಾಗಿ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿವೆ. ಈ ವಿಗ್ರಹದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಪಡಸಾಲೆಯ ಬಲಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥನ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಈತನ ಶಾಸನದೇವತೆಗಳಾದ ಧರಣೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಪದ್ಮಾವತಿಯರನ್ನೂ, ಇತರ ಪರಿಚಾರ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಸುತ್ತಲೂ ಕಡೆದಿದೆ. ಎರಡು ಕಂಬಗಳು ಪಡಸಾಲೆಯನ್ನು ಮಂಟಪದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಮಂಟಪದ ಎರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ಕೋಷ್ಠಗಳಿವೆ. ನಡುವಿನಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಗೃಹ. ಇದರ ದ್ವಾರದ ಎರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ದ್ವಾರಪಾಲಕ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿದೆ. ದ್ವಾರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮವಾದ ಕೆತ್ತನೆಯ ಅಲಂಕಾರವಿದೆ. ಗುಡಿಯೊಳಗೆ ಮಹಾವೀರನ ಮೂರ್ತಿ. ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಮುಕ್ಕೊಡೆ. ಈ ಮೂರ್ತಿ ಬಾದಾಮಿಯ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿನ ಮಹಾವೀರನ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬಾದಾಮಿ ಹಾಗೂ ಐಹೊಳೆಯ ಈ ಮಹಾವೀರ ಉದ್ದವಾದ ದಿಂಬಿಗೆ ಒರಗಿಕೊಂಡಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಐಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಕೋಷ್ಠದಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬ ತೀರ್ಥಂಕರ ಪರ್ಯ್ಯಂಕಾಸನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿದ್ದು ಈತನ ಹಿಂದೆಯೂ ಒಂದು ಒರಗುದಿಂಬಿದೆ. ಐಹಿಕ ಸುಖಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದ ಈ ತೀರ್ಥಂಕರರು ದಿಂಬಿಗೆ ಒರಗಿ ಕುಳಿತಿರುವುದು ವಿಪರ್ಯಾಸವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜಿನಭಕ್ತನಾದ ಶಿಲ್ಪಿಯ ಊಹೆಯ ಪರಿಣಾಮ ಇದು ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ದಿಂಬಿಗೆ ಒರಗಿಕುಳಿತಿರುವ ತೀರ್ಥಂಕರ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಬೇರೆಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಐಹೊಳೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೇಗುಟಿ ಗುಡಿಗೆ ಹೋಗುವ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡಂತಸ್ತಿನ ಗುಹೆಯೊಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಜೈನಗುಡಿ ಎಂದು ಕಸೆನ್ಸ್‌ರವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಳಗಿನ ಅಂತಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರಾಂಡ. ಇದರ ಮುಂದೆ ನಾಲ್ಕು ಚೌಕಾಕಾರದ ಕಂಬಗಳು, ಎರಡು ಗೋಡೆಗಂಬಗಳೂ ಇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿದಂತೆ ಮೂರು ಗರ್ಭಗೃಹಗಳನ್ನು ಬಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೊರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಮೇಲುಗಡೆಯೂ ವರಾಂಡವಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಗರ್ಭಗೃಹ ಇದೆ. ಅರ್ಧಬಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೊರೆದ, ಅರ್ಧಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ ಕಟ್ಟಡ ಇದು. ಕೆಳಗಿನ ಅಂತಸ್ತಿನ ಗರ್ಭಗೃಹಗಳಲ್ಲೂ ಯಾವ ವಿಗ್ರಹವೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಒರಟಾದ ಕಲ್ಲಿನ ಆಸನಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಗರ್ಭಗೃಹಗಳೆನ್ನುವ ಬದಲು ಕೋಣೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸ. ಇವುಗಳ ದ್ವಾರಬಂಧದ ಕಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತನೆಯ ಕೆಲಸವಿದೆ. ಮಧ್ಯದ ದ್ವಾರಕಂಬದ ಕೆತ್ತನೆಯ ಕೆಲಸ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದೆ. ಮೇಲಂತಸ್ತಿನ ಕೋಣೆಯನ್ನು ಮುಂಚಾಚಿದ್ದ ಬಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೊರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ದ್ವಾರಕಂಬದಲ್ಲೂ ಕೆತ್ತನೆಯ ಕೆಲಸವಿದೆ. ಕೆಳಗಡೆ ಮಿಥುನ,

ಮೇಲೆ ಸುರುಳಿಯ ಚಿತ್ರಾಲಂಕರಣ, ಬಳ್ಳಿಗಳ ಹಾಗೂ ಹಾವಿನ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವರಾಂಡದ ಒಳಮಾಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ಕೊಡೆಯ ಕೆಳಗೆ ವಸ್ತ್ರವನ್ನುಟ್ಟಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ವಿಗ್ರಹವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಜೈನವಿಗ್ರಹವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಬೌದ್ಧವಿಗ್ರಹವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಈ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ವಿಹಾರವೆಂದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪಂಡಿತರೊಬ್ಬರು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೌದ್ಧವಿಗ್ರಹವೆಂದು ಒಪ್ಪುವ ಇತರರು ಇದು ವಿಹಾರವಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಚೈತ್ಯಾಲಯ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರೊಬ್ಬರು ಈ ವಾದಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ಇದು ಜೈನಗುಡಿ ಎಂಬ ಮೊದಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸುಮಾರು ೫ನೆಯ ಶತಮಾನದ್ದೆಂದು ಒಬ್ಬರು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿನ ಶಾಸನಲಿಪಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇದೂ ಸಹ ಬಾದಾಮಿ ಮತ್ತು ಐಹೊಳೆಯ ಗುಹೆಗಳಂತೆ ೬ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಗುಹಾಲಯಗಳೆಲ್ಲ ಬಾದಾಮಿಯ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲದವು. ಶೈಲಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಿದಲ್ಲಿ ಇತರ ಶೈವ ಅಥವಾ ವೈಷ್ಣವದೇವಾಲಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗದು. ಆದರೆ ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪಗಳು ನಿರಾಡಂಬರವೂ ನಗ್ನವೂ ಆಗಿದ್ದು ಪ್ರಸನ್ನಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಶಿಲ್ಪಿ ಕಂಬಗಳ ಮೇಲೆ, ದ್ವಾರಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಕಲಾಪ್ರೌಢಿಮೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಸದುಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ತೀರ್ಥಂಕರರ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತುವುದರಲ್ಲಿ ಆತ ತೋರಿದ ಸಂಯಮವನ್ನು ಅನ್ಯತ್ರ ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಿಥುನ ದಂಪತಿಗಳ, ಯಕ್ಷ-ಯಕ್ಷಿಣಿಯರ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸೂಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ, ಜೈನಾಗಮಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಈ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದುದು ಗುಹಾಂತರ್ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು. ಇದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಜೈನ ಗುಡಿಗಳೂ ಸಹ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿವೆ. ಐಹೊಳೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಖ್ಯಾತಿವೆತ್ತ ಮೇಗುಟಿ ದೇವಾಲಯವಿದೆ. ಚಾಲುಕ್ಯ ಇಮ್ಮಡಿ ಪುಲಿಕೇಶಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರವಿಕೀರ್ತಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಜಿನಾಲಯ ಇದು. ಇದರ ಕಾಲ ಕ್ರಿ. ಶ. ೬೩೪. ಇಲ್ಲಿನ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಈ ಆಲಯದ ಮುಖಮಂಟಪ ಸುಮಾರು ೨೦ ಅಡಿಗಳಿದ್ದು ಇದರಲ್ಲಿ ೧೬ ಕಂಬಗಳಿವೆ. ಇಡೀ ದೇವಾಲಯ ಎತ್ತರದ ಜಗುಲಿಯ ಮೇಲಿದ್ದು ಮುಖಮಂಟಪದ ಪಾಗಾರ ಹಾಗೂ ಅಡಿಪಾಯಗಳ ನಡುವಣ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಲೂ ಅಲಂಕಾರಪಟ್ಟಿಯಿದೆ. ಸಭಾಮಂಟಪಕ್ಕೂ ಮುಖಮಂಟಪಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಮತ್ತು ಸಭಾಮಂಟಪ ಹಾಗೂ ಗರ್ಭಗೃಹಗಳ ನಡುವೆ ಗೋಡೆಗಳಿವೆ. ಎರಡು ಕಡೆಯೂ ಒಂದೊಂದು ಬಾಗಿಲ ಮೂಲಕ ಒಳಗೆ ಹೋಗಲು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಗರ್ಭಗೃಹದ ಸುತ್ತಲೂ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣಾಪಥ ಬರುವ ಹಾಗೆ ಕಲ್ಲಿನ ಗೋಡೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಗರ್ಭಗೃಹದ ಮೂಲೆಗಳ ಗೋಡೆಗಳು ಹೊರಕ್ಕೆ ಚಾಚಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಚಾಚು ಗೋಡೆಗಳು

ಹಾದಿಯನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಈಗ ಗರ್ಭಗೃಹದ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಗೋಡೆ ಇರುವ ಕಾರಣ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣಾಪಥವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿದಂತೆ ಆಗಿದೆ. ಈ ಗೋಡೆ ಮೂಲತಃ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಪಥದ ಸುತ್ತಲೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಜಾಲಂದರಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಪಥದಲ್ಲಿ ಮಂದವಾದ ಬೆಳಕು ಬೀಳುವ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗರ್ಭಗೃಹದ ಮೇಲೆ, ಇದರ ಗೋಡೆಗಳನ್ನೇ ಎತ್ತರಿಸಿ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಗರ್ಭಗೃಹವಿದೆ. ಮುಖಮಂಟಪದಲ್ಲಿರುವ ಕಲ್ಲಿನ ಏಣಿಯ ಮೂಲಕ ಮಾಳಿಗೆಗೆ ಹೋಗಿ ಈ ಗರ್ಭಗೃಹಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಕೆಳಗಿನ ಗರ್ಭಗೃಹದಲ್ಲಿ ವರ್ಧಮಾನ ಮಹಾವೀರನ ಮೂರ್ತಿ ಇದೆ. ಮೇಲಿನ ಗರ್ಭಗೃಹದಲ್ಲಿ ಈಗಿರುವ ವಿಗ್ರಹ ಅಂದಿನದಲ್ಲ. ಅಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಮಹಾವೀರನ ವಿಗ್ರಹದ ಸಿಂಹಪೀಠ ಮಾತ್ರ ಇಂದು ಅಲ್ಲಿದೆ. ಮಾಳಿಗೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಮಳೆಯ ನೀರು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹರಿದು ಹೋಗಲೆಂದು ಮಾಳಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಕಾಲುವೆಗಳನ್ನು, ಗೋಡೆಯ ತುದಿಗೆ ರಂಧ್ರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಗುಡಿಯ ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಪಟ್ಟಿಗಳ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯಮುಖದ ಚೈತ್ಯಕಿಂಡಿಗಳಿವೆ. ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಮೇಲೆ ಸಂಗೀತ, ತಾಳವಾದ್ಯ, ತಂತೀವಾದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತರಾದ ಕುಬ್ಜರ ಉಬ್ಬು ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ. ಕುಸ್ತಿಯ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಸಹ ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ.

ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಜೈನಕೇಂದ್ರ. ಇಲ್ಲಿಯ ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ೧೩ ಜೈನ ಬಸದಿಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲಾ ದ್ರಾವಿಡ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೮ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದಾಗಿದೆ. ಈ ಬಸದಿಗಳ ರಚನಾಕ್ರಮ ಒಂದೇ ರೀತಿಯದಾಗಿದೆ. ಗರ್ಭಗೃಹ, ಸುಖನಾಸಿ, ತೆರೆದ ಅಥವಾ ಮುಚ್ಚಿದ ನವರಂಗ. ಕತ್ತಲೆ ಬಸ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾದ ಆದಿನಾಥನ ಬಸದಿ ಇಲ್ಲಿನ ಬಸದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿರಿದು. ಪ್ರದಕ್ಷಿಣಾಪಥವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಬಸದಿಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಆರು ಅಡಿ ಎತ್ತರದ ಆದಿನಾಥನ ಪದ್ಮಾಸನ ಮೂರ್ತಿ ಇದೆ. ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಈ ಬಸದಿಯನ್ನು ಹೊಯ್ಸಳ ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನ ದಂಡನಾಥನಾದ ಗಂಗರಾಜನು ತನ್ನ ತಾಯಿ ಪೋಚಲದೇವಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದನು. ಗರ್ಭಗೃಹದ ಸುತ್ತಲೂ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣಾ ಪಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಬಸದಿ ಈ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದೇ.

ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಬಸದಿ ಎಲ್ಲ ಬಸದಿಗಳಿಗೂ ಕಿರಿದು. ಸಾಲಾಗಿ ಮೂರು ಕೋಷ್ಠಗಳುಳ್ಳ ಇದರ ನಡುವಣ ಕೋಷ್ಠದಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥನ ವಿಗ್ರಹವಿದೆ. ಇನ್ನೆರಡರಲ್ಲಿ ಬಲಗಡೆ ಪದ್ಮಾವತಿ ಹಾಗೂ ಎಡಗಡೆ ಕೂಷ್ಮಾಂಡಿನೀ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ಮುಂದೆ ಮೂಲತಃ ತೆರೆದ ವರಾಂಡ ಇತ್ತು. ಕಾಲಾನಂತರ ಜಾಲಂದರಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿ ಇದನ್ನು ಮುಚ್ಚಲಾಗಿದೆ. ವಿಂಧ್ಯಗಿರಿ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಗಿರಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾದ ದೊಡ್ಡಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆರು ಬಸದಿಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ದೊಡ್ಡಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ದೊರೆತಿರುವುದು ಗೊಮ್ಮಟೇಶ್ವರನಿಂದಲೇ. ೫೭ ಅಡಿ ಉತ್ತುಂಗವಾದ ಈ ಆಜಾನುಬಾಹು ವಿಗ್ರಹ ಭಾರತದ ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡುಗೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಾರ್ಕಳದಲ್ಲಿಯೂ, ವೇಣೂರಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ಗೊಮ್ಮಟ

ವಿಗ್ರಹಗಳಿವೆ. ಕಾರ್ಕಳದ ಗೊಮ್ಮಟವಿಗ್ರಹ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದುದು ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೪೩೨ ರಂದು. ಇದಾದ ಸುಮಾರು ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ ನಂತರ ಕ್ರಿ. ಶ. ೧೬೦೪ರಲ್ಲಿ ವೇಣೂರಿನಲ್ಲಿ ಗೊಮ್ಮಟಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಯಿತು.

೧೧, ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅನೇಕ ಬಸದಿಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಅರಸರು ಪಾಲಿಸಿದ ಸರ್ವಧರ್ಮಸಮನ್ವಯ ನೀತಿ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಪ್ರೇರೇಪಣೆಯಾಯಿತು. ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬಸದಿಗಳು ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ. ಇತರ ಬಸದಿಗಳಿದ್ದಂತಿಲ್ಲದೆ ಇದು ಉತ್ತರ ನಾಗರಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾದ ಬಸದಿ. ಈ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾದ ಇಂತಹ ಬಸದಿಗಳು ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಳೇಬೀಡಿನ ಸಮೀಪದ ಬಸ್ತಿಹಳ್ಳಿಯ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ ಬಸದಿಯನ್ನು ಹೊಯ್ಸಳ ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನ ಕಟ್ಟಿಸಿದ. ಶಾಂತಿನಾಥ ಬಸದಿ ಇಮ್ಮಡಿ ಬಲ್ಲಾಳನ ಕಾಲದ್ದು. ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ ಬಸದಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಗರ್ಭಗೃಹ, ತೆರೆದ ಸುಕನಾಸಿ ಮತ್ತು ಚೌಕವಾದ ನವರಂಗ ಇದ್ದವು. ನವರಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದಂತೆ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಮುಖ ಮಂಟಪವು ಇದ್ದು ಈ ಚೌಕವಾದ ಮುಖಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನುಳ್ಳ ೩೨ ದುಂಡನೆಯ ಕಂಬಗಳಿವೆ. ನರಸಿಂಹರಾಜಪುರದಲ್ಲಿ ಸಹ ಹಲವಾರು ಜೈನಬಸದಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

೧೩ನೆಯ ಶತಮಾನ ಮತ್ತು ಆನಂತರ ವೀರಶೈವಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮ ಇಳಿಮುಖವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಯ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಅಲ್ಲಿನ ಸಣ್ಣ ಮಾಂಡಲಿಕರಿಂದ ದೊರೆಯಿತು. ಭಟ್ಕಳ, ಮೂಡಬಿದರೆ, ಕಾರ್ಕಳ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜೈನಬಸದಿಗಳು ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟವು. ಮೂಡಬಿದರೆಯ ಹೊಸಬಸ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಾವಿರ ಕಂಬದ ಬಸ್ತಿಯನ್ನು 'ತ್ರಿಭುವನ ಚೂಡಾಮಣಿ ಚೈತ್ಯಾಲಯ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಗೃಹ, ಮೂರು ನವರಂಗಗಳು, ತೀರ್ಥಂಕರರ ಮಂಟಪ, ಗದ್ದಿಗೆಮಂಟಪ ಹಾಗೂ ಚಿತ್ರಮಂಟಪಗಳು ಇವೆ. ಇದು ಕೆಳಗಣ, ನಡುವಣ ಹಾಗೂ ಮೇಗಣ ಹೀಗೆ ಮೂರು ನೆಲೆಗಳುಳ್ಳ ಬಸದಿ. ಕಾರ್ಕಳದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ಮೂರು ನೆಲೆಗಳ ಬಸದಿ ಇದ್ದು ಅದನ್ನು 'ಸರ್ವತೋಭದ್ರ ಚತುರ್ಮುಖಬಸದಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರಕೃತಿ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಇಳಿಜಾರಾದ ಮಾಳಿಗೆಗಳುಳ್ಳ ಈ ಬಸದಿಗಳು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ನಿಷಿದಿಗಳು—ಮಾನಸ್ತಂಭಗಳು

ನಿಷಿದಿ ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಸ್ಮಾರಕ ಶಿಲೆ. ಜಿನಮುನಿಗಳೂ ಜಿನ ಭಕ್ತರೂ ವಿವಿಧ ವಿಧಗಳಿಂದ ಅಸುವನ್ನು ನೀಗುವುದು ಜೈನಧರ್ಮದ ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಇಂತಹವರಿಗಾಗಿ ಸ್ಮಾರಕಗಳನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ

ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದಷ್ಟು ನಿಷಿದಿಗಳು ಬೇರೆಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಹೋಲುವ ಈ ಕಲ್ಲುಗಳು ಶಿಲ್ಪಿ ತನ್ನ ಕಲೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿವೆ. ಈ ನಿಷಿದಿಕಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿರುವುದು ಬಹು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಮೇಲಿನ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜಿನಭಕ್ತ ಅಥವಾ ಮುನಿ ಪ್ರವಚನ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಈ ನಿಷಿದಿಯ ಚಿತ್ರಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಥವಾ ಮೂರು ಪಟ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸನವನ್ನು ಕೊರೆಯಲಾಗಿದ್ದು ಪಟ್ಟಿಗಳ ನಡುವೆ ಚಿತ್ರವನ್ನೂ ಕೊರೆಯಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪೋಷಿಸಿದ ಗುಜರಾತ್ ಹಾಗೂ ರಾಜಾಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ನಿಷಿದಿ ಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾದರೂ ಅವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಕಾಲಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ೧೦-೧೨ ಶತಮಾನಗಳ ನಂತರದವು. ಇವುಗಳು ಬಹಳಮಟ್ಟಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಇಂತಹ ನಿಷಿದಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತಗಳೆಂದೆನ್ನಬೇಕು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಸದಿಗಳ ಮುಂದೆ ಹಿಂದೂ ದೇವಾಲಯಗಳ ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತಹ ಧ್ವಜಸ್ತಂಭಗಳ ಮಾದರಿಯ ಮಾನಸ್ತಂಭಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಬಹುಶಃ ಹಿಂದೂ ದೇವಾ ಲಯಗಳ ಈ ಧ್ವಜಸ್ತಂಭಗಳು ಮಾನಸ್ತಂಭಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಕಂಭ ಗಳ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚೌಕಾಕೃತಿಯ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಮಂಟಪವಿದ್ದು ಇದರ ನಾಲ್ಕು ಕಡೆಯೂ ಜಿನಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜೈನಧಾರ್ಮಿಕ ಕಟ್ಟಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಹಲವು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು ಇವು. ಇತರ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಜೈನಧರ್ಮವೂ ಪಡೆಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಜೈನ ಶಿಲ್ಪಗಳ ಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಧರ್ಮಚಕ್ರದ ಕಲ್ಪನೆ ಬಹುಶಃ ಬೌದ್ಧ ಜೈನಪಂಥಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜೈನಪಂಥದ ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮಚಕ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜಿಂಕೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಲಾಗದು. ಇದು ಬುದ್ಧನು ಮೃಗದಾವನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಮೊದಲನೆಯ ಉಪದೇಶವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಎನಿಸುವ ಅಂಶ. ಆದರೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಜೈನತೀರ್ಥಂಕರ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ನಾವು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಖಂಡಗಿರಿಯ ಎಂಟನೆಯ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಏಳು ಯಕ್ಷಿಗಳು ಮತ್ತು ಗಣೇಶರನ್ನು ಒಂದು ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಬಹುಶಃ ಹಿಂದೂ ಶಿಲ್ಪದ ಸಪ್ತಮಾತೃಕೆ ಗಳ ಅನುಕರಣೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಬಂಗಾಲದ ಪಾಬೀರ ಎಂಬಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಂಕರ ವಿಗ್ರಹದ ಪೀಠದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಲಿಂಗವನ್ನು ಸಹ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಶಿಲ್ಪಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಲಾದ ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ. ವೃಷಭನಾಥ ತೀರ್ಥಂಕರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜಟೆ ಹಾಗೂ ನಂದಿ ಶಿವನನ್ನು ಹೋಲಿರುವುದು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಟೀಕೆಗಳು

ಬಿ. ಎಸ್. ಸಣ್ಣಯ್ಯ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವೃಕ್ಷ ಹಲವಾರು ಶಾಖೋಪಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಹೆಮ್ಮರವಾಗಿ, ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ತಾನೂ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಕಾರಣವೆಂದರೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಕವಿಗಳೂ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೂ, ಅಲಂಕಾರಿಕರೂ ಸಾಧಿಸಿರುವ ಹಿರಿಯ ಸಾಧನೆ, ಆ ಸಾಧನೆ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪುದುವಟ್ಟಾಗಿರುವುದೂ ಆಗಿದೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಕಥೆ ಅಲಂಕಾರ ಛಂದಸ್ಸು ವ್ಯಾಕರಣ ಗ್ರಂಥಗಳ ರಚನೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಲವು ಜನ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಕವಿಗಳು ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಕಥೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹಲವಾರು ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಜನತೆಯ ಮನ್ನಣೆಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿ ಕನ್ನಡಿಗರ ಮನೋವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಪಂಪ ಪೊನ್ನ ರನ್ನಾದಿ ಉನ್ನತ ಕವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ಚಿರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಸ್ತುವನ್ನು ಇತರ ಭಾಷೆಗಳಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ವಿನೂತನ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳಗಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೪೨ರಲ್ಲಿದ್ದ ಎರಡನೆಯ ನಾಗವರ್ಮನು ತನ್ನ ವರ್ಧಮಾನಪುರಾಣದಲ್ಲಿ

> ಅಸದೃಶ ವಾಗ್ವಿಭೂತಿಯುತನಾದಿಕವೀಶ್ವರನಿಂದ್ರಭೂತಿ ವ
> ರ್ಣಿಸಿದ ಮಹಾಪುರಾಣಕಥೆಯಂ ಭುವನತ್ರಿತಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧಮಂ
> ಪೊಸಯಿಸಿ ಪೇೞಲೀ ಕೃತಿಯೊಳಾಂ ಬಗೆದೆಂ ಭರದಿಂದವಿಾಸಲಾ
> ಟಿಸುವೆಳವಾಳೆಯಂತಿರೆ ತಿಮಿಂಗಿಳನೀಸಿದಗಾಧವಾರ್ಧಿಯಂ (೧-೩೪)

ಎಂದು ಹೇಳಿ ಆದಿಕವೀಶ್ವರನಾದ ಇಂದ್ರಭೂತಿಯ ಮಹಾಪುರಾಣಕಥೆಯೇ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂದಿದ್ದಾನೆ. ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಗೆ

......ಸಕ್ಕದದೊಳ್
ಮುನ್ನಂ ಪಾಗದದೊಳಾದ ಸುಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲಂ
ಕನ್ನಡ ಮುಡಿಗವಿದಂತೆ ಜ
ಗನ್ನುತಮೀ ಕೃತಿಯೆ ತಾನಳಂಕೃತಿಯೆನಿಪಾ (೧೬-೪೯)

ಎಂದು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯ ಈ ಮೊದಲು ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿಸಿದುದೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆಪಡುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ಜತೆಗೆ, ಆ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳ ಸದುಪಯೋಗ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಒದಗಬೇಕೆಂಬ ಸದಿಚ್ಛೆಯಿಂದ ಹಲವಾರು ಪಂಡಿತರು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಟೀಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಟೀಕಾಕಾರರ ಆಳವಾದ ವಿದ್ವತ್ತನ್ನೂ, ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರತಿಭಾಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತಗ್ರಂಥಗಳಿಗಿರುವ ಕನ್ನಡ ಟೀಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಮುಂದಿಡಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

ಪ್ರಾಕೃತಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಜೈನಾಗಮಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ನಿರ್ಯುಕ್ತಿ, ಭಾಷ್ಯ, ಚೂರ್ಣಿ ಮತ್ತು ಟೀಕಾ ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿವೆ. ನಿರ್ಯುಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜೈನರ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪ್ರಾಕೃತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿನ ಕಠಿಣಪದಗಳ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದಲ್ಲದೆ, ಅನ್ಯಮತಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ, ನೀತಿ, ತರ್ಕ, ಕಲೆ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಶೃಂಗಾರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ತತ್ತ್ವವಿವರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಇರುವ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಇವು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳ ಮೂಲವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಿರ್ಯುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದಗಳ, ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಸವಿಸ್ತರ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ನಿರ್ಯುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಕಠಿಣ. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡೂ ಪ್ರಾಕೃತಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದು 'ಗಾಹಾ' ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ನಿರ್ಯುಕ್ತಿಕಾರನು ಕಥೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿದರೆ, ಭಾಷ್ಯಕಾರನು ಆ ಕಥೆಯನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿರ್ಯುಕ್ತಿಗಿಂತ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಸುಲಭವಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಸುಲಭವಾದುದು ಚೂರ್ಣಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಚೂರ್ಣಿಗಳು ಪ್ರಾಕೃತ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಿಶ್ರಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ನಿರ್ಯುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದವನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಟೀಕೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಟೀಕೆಗಳು ರಚಿತವಾಗಿವೆ.

ಕನ್ನಡ ಟೀಕುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಪ್ರಾಕೃತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ದೊರೆತಿರುವಂತೆ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ಬರೆದವರಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಜನರು ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ತತ್ತ್ವ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಾರಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಮನದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಹಿರಿಯರೇ ಇದ್ದಾರೆ.

ಕ್ರಿ. ಶ. ಸು. ೧೧೭೦ರಲ್ಲಿದ್ದ ಬಾಲಚಂದ್ರನು ಹಲವಾರು ಪ್ರಾಕೃತಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಯಶೋವಂತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈತನು ಆಸ್ರವತ್ರಿಭಂಗಿ, ಪ್ರಾಭೃತಕತ್ರಯ, ತತ್ತ್ವಾರ್ಥ, ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಿಕೆ, ಮೋಕ್ಷಪಾಹುಡ, ಪಂಚಾಸ್ತಿಕಾಯ—ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಈತನು ಎಂತಹ ಹಿರಿಯನೆಂಬುದನ್ನು ಬೊಪ್ಪಣಪಂಡಿತನು ಬರೆದಿರುವ ಗೊಮ್ಮಟಸ್ತುತಿ (ಶ್ರ.ಬೆ.ಶಾ. ೨೩೪)ಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬಾಲಚಂದ್ರನ ಬಗ್ಗೆ ಬರುವ ಇಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಪದ್ಯ ಹೀಗಿದೆ :

> ವರಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚಕ್ರೇ
> ಶ್ವರ ನಯಕೀರ್ತಿ ವ್ರತೀಂದ್ರಶಿಷ್ಯಂ ನಿಜ ಚಿ
> ತ್ಪರಿಣತನಧ್ಯಾತ್ಮಕಳಾ
> ಧರನುಜ್ಜ್ವಳಕೀರ್ತಿ ಬಾಲಚಂದ್ರಮುನೀಂದ್ರಂ

ಅಂತೆಯೇ ಬಾಲಚಂದ್ರನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಸಮಯಸಾರ ಪ್ರಾಭೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ "ಇದು ಸಮಸ್ತ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಶ್ರೀ ನಯಕೀರ್ತಿದೇವನಂದನ ವಿನಯಜನಾನಂದನ ಸಾಗರನಂದಿ ಪರಮಾತ್ಮದೇವ ಸೇವಾಸಾದಿತಾತ್ಮಸ್ವಭಾವ ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಾಳಚಂದ್ರದೇವ ವಿರಚಿತ ಸಮಯಸಾರ ಪ್ರಾಭೃತ ಸೂತ್ರಾನುಗತ ತಾತ್ಪರ್ಯವೃತ್ತಿ" ಎಂಬ ಗದ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಈ ಟೀಕಾಕಾರನ ಹಿರಿಮೆಗರಿಮೆಗಳು ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತವೆ. ಈತನು ಕೊಂಡಕುಂದಾಚಾರ್ಯರ ಮೋಕ್ಷಪಾಹುಡ (ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಭೃತ)ಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಅದರ ಆದಿಯ ಒಂದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ

> ಜಿತಕಾಮಂ ಮುಕ್ತಿಶ್ರೀ
> ಪತಿ ದುರಿತವಿದೂರನಿಂದ್ರಶತವಂದ್ಯಂ ಬೋ
> ಧಿತ ಸತ್ವಂ ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾ
> ಭೃತಮಂ ನಮಗೀಗೆ ಸಮಯಸಾರಂ ವೀರಂ

ಎಂದು ಹೇಳಿ, "ಶ್ರೀಪದ್ಮನಂದಾದ್ಯ ಪರಮನಾಮಧೇಯ ಶ್ರೀ ಕೊಂಡಕುಂದಾಚಾರ್ಯ ದೇವರ್ ನಿಖಿಳನಿಕಟ ವಿನಯಜನ ಪ್ರಬೋಧನಾರ್ಥಂ ಮೋಕ್ಷ. ಪ್ರಾಭೃತಾಖ್ಯಭಾವನಾ ಗ್ರಂಥಮಂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಂ ತದಾದಿಯೊಳು ವಿಶಿಷ್ಟದೇವತಾ ನಮಸ್ಕಾರಮಂ ಮಾಡಿದಪರ್" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಇಂತಹ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಮೂಲಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಪರಿಚಯವಾಗುವುದಲ್ಲದೆ, ಗ್ರಂಥರಚನೆಯ ಉದ್ದೇಶವೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮುಂದೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಕಾರನು ಗಾಹೆಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೊದಲ ಒಂದು ಗಾಹೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಣಾಣಮಯಂ ಅಣ್ಣಾಣಂ ಉವಲದ್ಧಂ ಜೇಣ ಜಡಿಯಂ ಕಮ್ಮೇಣ ।
ಚಯಿಊಣ ಯ ಪರದವ್ವಂ, ಣಮೋ ಣಮೋ ತಸ್ಸ ದೇವಸ್ಸ ॥ ೧ ॥

ಪರದವ್ವಂ-ಶೇಷಜೀವಾದಿ ಪರದ್ರವ್ಯಮುಂ, ಚ ಇ ಊಣಯ-ಪತ್ತುವಿಟ್ಟು, ಜಡಿಯಂ ಕಮ್ಮೇಣ-ನಿರಾಕೃತ ನಿಖಿಲ ದ್ರವ್ಯಭಾವ ಕರ್ಮವನುಳ್ಳ, ಜೇಣ_ಆವನೊರ್ವ ಪರಮಯೋಗಿಯುಂ, ಣಾಣಮಯಂ-ಜಗತ್ರಯ ಕಾಲತ್ರಯವರ್ತಿ ನಿಖಿಳಪದಾರ್ಥಯುಗಪದದಲೋಕನ ಸಮರ್ಥ ಸಕಲ ವಿಮಲ ಕೇವಲಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪನಪ್ಪ, ಅಣ್ಣಾಣಂ-ನಿಜಪರಮಾರ್ಥಂ, ಉವಲದ್ಧಂ-ಪಡೆಯಲ್ಪಟ್ಟಂ, ತಸ್ಸದೇವಸ್ಸ-ಆ ದೇವಂಗೆ, ಣಮೋ ಣಮೋ-ಶುದ್ಧನಿಶ್ಚಯದಿಂ ವಂದ್ಯವಂದತ ಭಾವಮಿಲ್ಲಾಗಿಯುಂ ನಿರಕ್ಷಿತ್ಯೈಕ ದೇಶ ಶುದ್ಧ ನಿಶ್ಚಯದಿನನಂತಜ್ಞಾನಾದಿ ಗುಣಸ್ಮರಣರೂಪ ಭಾವಸ್ತವನದಿನಸದ್ಭೂತ ವ್ಯವಹಾರನಯದಿಂ ತತ್ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ವಚನಾತ್ಮಕ ದ್ರವ್ಯಸ್ತವನದಿಂ ಮುಗುಳೆ ಪೊಡಮಡುವೆಂ ॥ ೧ ॥

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಎರಡು ಪಂಕ್ತಿಗಳ ಒಂದು ಗಾಹೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯ ಹೇಳುವ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಗೆ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುವಂತಹ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಕೂಡಿದುದಾಗಿದೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಗಳ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯಲ್ಲದೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಕಾರರ ಸ್ವವಿಷಯಗಳೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ. ಮೋಕ್ಷಪಾವುಡದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಟೀಕಾಕಾರ ಬಾಲಚಂದ್ರನ ಬಗ್ಗೆ ಬರುವ ಈ ಕೆಳಗಣ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು :

ಗುಣಿ ಮೂಲಸಂಘ ದೇಸಿಯ
ಗಣ ಪೊಸ್ತಕಗಚ್ಛ ಕೊಂಡಕುಂದಾನ್ವಯ ಭೂ
ಷಣ ಗುಣಚಂದ್ರಮುನಿಸುತಂ
ಗುಣನಿಧಿ ರಾದ್ಧಾಂತಚಕ್ರಿ ನಯಕೀರ್ತಿಯಿದಂ

ಅಕಳಂಕ ಬೆಂದೂರ್ತಿ ನ
ಯಕೀರ್ತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದೇವನಂದನಮಧ್ಯಾ
ತ್ಮ ಕಳಾನಿಧಿಬೋಧಿತ ಭ
ವ್ಯಕುವಳಯಂ ಬಾಳಚಂದ್ರನಪಗತತಂದ್ರಂ

ವರಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಭೃತ ವೃ
ತ್ತಿ ರಚನೆಯಂ ಬಾಳಚಂದ್ರದೇವಂ ಲಕ್ಷ್ಮೀ
ಧರ ದಂಡನಾಥಂ ಚಿ
ತ್ಸ್ವರೂಪರವೆಯೊಡನೆ ಕೂಡಲಭಿವರ್ಣಿಸಿದಂ

ಸಮತಾಭಾವಮಳುಂಬಮಿಂದ್ರಿಜಯಾಲೋಕೋತ್ತರಂ ಬ್ರಹ್ಮಚ
ರ್ಯಮಸಾಧಾರಣಮಾಗಮಂಗಳಜಿತಂ ನಿಸ್ಸೀಮಂತಮುರ್

ಖಮುಖತ್ವಾಮುದೊಂದಕ್ಷರಿವೆತ್ತ ಸಮುಪಮಾತೀತಂ ಚರಿತ್ರಂ ಪವಿ
ತ್ರಮೆನಿಪ್ಪನ್ನತಿ ಬಾಳಚಂದ್ರಮುನಿಪಂಗಕ್ಕುಂ ಪೆಱರ್ಗಕ್ಕುಮೇ

ಅಕಳಂಕಾಚಾರಂ ಚಿ
ತ್ಸುಖನಿಳಯಂ ಖಳಮನೋಜವಿಜಯಸುತತ್ತ್ವ
ಪ್ರಕಟ ಗುಣಗಣವಿದಾಯಕ
ನಘಾಂತಕಂ ಬಾಳಚಂದ್ರಮುನಿರಾಜೇಂದ್ರಂ

ಈ ಮೇಲಣ ಪದ್ಯಗಳಿಂದ ಬಾಲಚಂದ್ರನು ಮೂಲಸಂಘದ ದೇಸಿಯಗಣದ ಕೊಂಡ ಕುಂದಾನ್ವಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೆಂದೂ, ನಯಕೀರ್ತಿಯ ಶಿಷ್ಯನೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈತನು ಸಮತಾಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನೂ, ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯೂ, ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿ ತಿಳಿದವನೂ ಆಗಿದ್ದನು.

ಹೀಗೆಯೇ ಜೈನತತ್ತ್ವಸಾರಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತಿರುವ ಬೃಹದ್ಗ್ರಂಥವಾದ ಗೊಮ್ಮಟಸಾರಕ್ಕೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩೫೯ರಲ್ಲಿದ್ದ ಕೇಶವಣ್ಣನ ಕನ್ನಡ ಟೀಕೆ ಅದ್ಭುತವಾಗಿದೆ. ಈ ಟೀಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಟೀಕಾಕಾರನು ತನ್ನ ಇಡೀ ಆಯುಮಾನವನ್ನೇ ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಮುಡಿಪಾಗಿಟ್ಟಿದ್ದನೊ ಏನೊ ಎಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಆಳ ಹರವುಗಳನ್ನು ಸಹೃದಯರು ಮೂಕವಿಸ್ಮಿತರಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಓಲೆ ಪ್ರತಿಯ (ಕೆ. ೧೨೩೯) ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ

ಗೊಮ್ಮಟ ಸುತ್ತಂ ಣಾಣೇ ಗೊಮ್ಮಟರಾಯೇಣ ಜೋಕಯಾ ದೇಸೀಏ ।
ಸೋ ಜಯಉ ಚಿರಯಾಲಂ ಣಾಮೇಣ ಯ ವೀರಮತ್ತಂಡೊ ॥

ಈ ಗೊಮ್ಮಟಸಾರ ಸೂತ್ರಲೇಖನದೊಳು ಗೊಮ್ಮಟರಾಯನಿಂದಮಾವುದೊಂದು ದೇಶೀ ಭಾಷೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುದಾ ರಾಯಂ ನಾಮದಿಂದಂ ವೀರಮಾರ್ತಂಡಂ ಚಿರಕಾಲಂ ಜಯಿಸುತಿರ್ಕೆ

ಸುಗಮಂ ವಾರ್ಧಿಯನೋವದಿಕ್ಕಲಿಪುದುಮೇರ್ವಗ್ರಭಾಗಕ್ಕೆಯುಂ
ನೆಗೆದುಲ್ಲಂಘಿಪುದುಂ ಕರಂ ಸುಗಮಮಾಲೋಕಾಂತದಾಕಾಶಮಂ
ಸುಗಮಂ ಪೋಗಿ ಬೆರಲ್ಗಳಿಂ ಮಿಡಿದದಂ ನೋಟ್ಟಿಂದಮಾವಂದದಿಂ
ಸುಗಮಂ ತಾನಿನಿತಲ್ತು ಗೊಮ್ಮಟ ಮಹಾಶಾಸ್ತ್ರಾಬ್ಧಿಪಾರಂಗಮಂ ॥

ಮಣ್ಣಂ ಪಿಡಿದೊಡೆ ಕೈಯೊಳು
ಮಣ್ಣುಂ ಪೊನ್ನಪ್ಪುದೆನ್ನ ಜೈನತನಕ್ಕಂ
ಬಣ್ಣಂ ಹರಿಯಣ್ಣನೋದಿನ
ಡೊಣ್ಣೆಯ ಘಾಯಕ್ಕೆ ಬೆದಱದಣ್ಣಗಳೊಳರೇ ॥
ನಾನೆನ್ನ ಮತಿಯ ಪವಣಿಂ
......ಕಿಱಿದಿಲ್ಲದಱಿದೆ ಜೈನಾಗಮಮಂ
ಜ್ಞಾನಂ ಮತ್ಕನುಸಾರಂ
ಜ್ಞಾನಿಗಳೆನಗೇವರುಳಿದರೆಂಬಂ ಗಂಗಂ ॥
ಅಱಿವೆನಗಾದೊಡೆ ತಿಣ್ಣಂ
ಬಱಿಬಿಟ್ಟಿಯೊಳೇಕೆ ಧನಮನೀವೆನೆನುತ್ತಿ

ಪ್ಪಱುವಿನ ಕಣಿಬಿಡಪ್ಪಂ
ಗುಱುವರೆ ಕಿಱುಕಿಱಿದನಱುವ ಕೇಶಣ್ಣಂಗಳ್ ॥

ಸೇಸೆಗೊಳಲ್ ಪೇೞ್ದಂ ಕೊಲ
ಲೋಸುಗರೆನ್ನಂ ದುರಾತ್ಮ ಕೇಶಣ್ಣಂ (?)
ದೋಸೆಯನು ತಿಂತು ತೊಱದಂ
ಪೇಸಿ ಜಿನಾಗಮುವನಱುವನಂ ಗೋಪಣ್ಣಂ ॥

ಪೊಣರ್ದೀ ದೂರ್ತಜನೋಪಸರ್ಗಮನಿಶಂ ಬೆಂಬತ್ತೆ ಬೆಂಬೀಳದಾ
ನೊಣರ್ದೆಂ ಗೊಮ್ಮಟಸಾರವೃತ್ತಿಯನಿದಂ ಕರ್ಣಾಟವಾಕ್ಯಂಗಳಿಂ
ಪ್ರಣುತರ್ ದೀಧನರುಂ ಬಹುಶ್ರುತರಿದಂ ತಿರ್ದಿಂ ಬುಧರ್ ಧರ್ಮಭೂ
ಷಣಭಟ್ಟಾರಕದೇವರಾಜ್ಞೆಯನಿದಂ ಸಂಪೂರ್ಣಮಂ ಮಾಡಿದೆಂ ॥

ನೆರೆದು ಶಕಾಬ್ದಮಿಂದುವಸುನೇತ್ರ ಶಶಿ ಪ್ರಮಿತಂಗಳಾಗಿ ಸಂ
ದಿರುತಿರೆಯುಂ ವಿಕಾರಿವರವತ್ಸರ ಚೈತ್ರವಿಶುದ್ಧ ಪಕ್ಷಭಾ
ಸುರತರ ಪಂಚಮೀ ದಿವಸದಂದಿದು ಗೊಮ್ಮಟಸಾರ ವೃತ್ತಿಭಾ
ಸ್ಕರನೊಗೆದಂ ವಿನೇಯಜನ ಹೃತ್ಸರಸೀಜಮನುಳ್ಳಲರ್ಚುತುಂ ॥

ಈ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲದೆ ವೃತ್ತಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ "ಇಂತು ಭಗವದರ್ಹತ್ಪರಮೇಶ್ವರ.... ಶ್ರೀ ಕೇಶವವಿರಚಿತ ಗೊಮ್ಮಟಸಾರ ಕರ್ಣಾಟಕವೃತ್ತಿ ಜೀವತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕೆಯೊಳ್" ಎಂಬ ಗದ್ಯ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇವರೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮೇಘಚಂದ್ರ, ಪದ್ಮಪ್ರಭ, ಪದ್ಮನಂದಿ, ಪ್ರಭಾಚಂದ್ರ, ಬಾಹುಬಲಿ ಮೊದಲಾದ ಹಲವರು ಕನ್ನಡ ಟೀಕಾಕಾರರು ದೊರೆಯುತ್ತಾರೆ. ದವ್ವಸಂಗಹ (ದ್ರವ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ), ಪವಯಣಸಾರ (ಪ್ರವಚನಸಾರ), ಜೋಗಸಾರ (ಯೋಗಸಾರ), ಪುವ್ವಾಣುಪ್ಪೆಹ (ಪೂರ್ವಾನುಪ್ರೇಕ್ಷಾ), ಕಮ್ಮಪಯಡಿ (ಕರ್ಮಪ್ರಕೃತಿ), ಪಯಡಿ ಸಮುಕ್ಕತ್ತಣಾ (ಪ್ರಕೃತಿ ಸಮುತ್ಕೀರ್ತನ), ಪರಮಪ್ಪಯಾಸು (ಪರಮಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ), ಬಾರಸ ಅಣುಪೆಹಾ (ಬಾರಸ ಅಣುವೆಕ್ಖ), ತಿಲೋಯಸಾರ (ತ್ರಿಲೋಕಸಾರ), ಮೂಲಾಚಾರ, ಸಿದ್ಧಾಂತಸಾರ–ಮೊದಲಾದ ಹಲವಾರು ಪ್ರಾಕೃತಗ್ರಂಥಗಳು ಕನ್ನಡ ಟೀಕೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿವೆ.

ಗೊಮ್ಮಟಸಾರ ಜೀವಕಾಂಡದ ಅಪರನಾಮವಾಗಿರುವ ವೀಸಪರೂಪಣ (ವಿಂಶತಿ ಪ್ರರೂಪಣೆ) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಅಭಯಸೂರಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಶಿಷ್ಯ ಕೇಶವಣ್ಣ ರಚಿಸಿರುವ ಕನ್ನಡ ಟೀಕಲ್ಲದೆ, ಮುನಿಬಾಲಚಂದ್ರರ ಅಗ್ರಶಿಷ್ಯ ತ್ರೈವಿದ್ಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಪದ್ಮಪ್ರಭ ರಚಿಸಿದ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಕನ್ನಡ ವೃತ್ತಿಯೂ ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಮೋಕ್ಖಪಾಹುಡ, ಪರಮಪ್ಪಯಾಸು, ಜೀವ ಸಂಬೋಧನ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಗಾಹೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗ್ರಂಥವಾದ ಸಹಜಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಮೇಲಣ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಒಂದೇ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ

ಹಲವರು ಟೀಕುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದೂ, ವಿವಿಧ ಗ್ರಂಥಗಳ ಗಾಹೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಟೀಕುಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದೂ ನಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದು.

ಹೀಗೆ ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವವರು ಸಾಮಾನ್ಯರಾಗಿದ್ದು ಕವಿಗಳಂತೆ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಕಾವ್ಯರಚನೆಗಿಂತಲೂ ಕಠಿಣತರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡ ಈ ಹಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮೊದಲು ಕೊನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಇವರು ಎಂತಹ ಹಿರಿಯ ಪ್ರತಿಭಾಸಂಪನ್ನರೆಂಬುದನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಟೀಕೆಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕೃತಿಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಂತಹ ಸತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಇವು ಮೂಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರಗೊಳಿಸುವುವಲ್ಲದೆ ಎಂತಹ ನಿಗೂಢತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಮನ ಮುಟ್ಟುವಂತೆ ಹೇಳುವ ಸರಳ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಇವುಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಗೆ ಉತ್ತಮ ಕೊಡುಗೆಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉಂಟಾದ ನಮ್ಮ ಜನತೆಯ ಅಸಡ್ಡೆಯಿಂದ ಈಗಾಗಲೇ ಹಲವಾರು ಮಹತ್ಕೃತಿಗಳು ಹೇಳಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತೆ ಹೋಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ದೊರೆತವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಟೀಕನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಕನ್ನಡ ಟೀಕಿನ ಯಾವ ಪ್ರಾಕೃತಕೃತಿಯೂ ಇಡಿಯಾಗಿ ಹೊರಬಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳ, ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳ ಮೂಲವಸ್ತು ಪ್ರಾಕೃತಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳು ಆವಶ್ಯಕ. ಆದುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಟೀಕನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಪ್ರಾಕೃತಗ್ರಂಥಗಳು ಇನ್ನೂ ಓಲೆಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದ್ದು ಅವುಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆ ಆದಷ್ಟು ಬೇಗ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಕೊಡುವ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ, ಮನ್ನಣೆಗಳು ಇವುಗಳಿಗೂ ದೊರೆತರೆ ಅಳಿದುಳಿದ ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳಾದರೂ ಶಾಶ್ವತ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ, ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಒದಗಿ, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸ್ವತ್ತಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆಯನ್ನು ಸರ್ಕಾರ ಅಥವಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೇ ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಮಂಜಸವಾಗಲಾರದು. ಆ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯದ ಜತೆಜತೆಗೇ ಧರ್ಮಬಾಂಧವರೂ ಸಾಹಿತ್ಯಾಭಿಲಾಷಿಗಳೂ ಆದ ಮಹಾಜನರೂ ಮುಂದೆ ಬಂದು ಸಾಹಿತ್ಯೋದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗಬೇಕು. ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಕೃತಿಗಳು ಆದಷ್ಟು ಬೇಗ ಜನತೆಗೆ ದೊರಕುವಂತಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಈಗ ದೊರೆತಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ನಶಿಸಿಹೋಗಿ, ಎಷ್ಟೋ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅನುಪಲಬ್ಧವಾಗುವುದು ಅಸಂಭವವಲ್ಲ.

ಪ್ರಾಕೃತ ಮುಕ್ತಕಗಳು

ಡಾ. ಪಿ. ಬಿ. ಬಡಿಗೇರ

ಮುಕ್ತಕವು ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕೇಶವರಚಿತ ಶಬ್ದಕಲ್ಪದ್ರುಮದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ:

ವಿನಾಕೃತಂ ವಿರಹಿತಂ ವ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನಂ ವಿಶೇಷಿತಮ್ ।
ಭಿನ್ನಂ ಸ್ಯಾದಥ ನಿವ್ಯೂಹೇ ಮುಕ್ತಂ ಯೋ ಪಾತಿ ಶೋಭನಃ ॥

ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವಿನಾಕೃತ, ವಿರಹಿತ, ವ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನ, ವಿಶೇಷಿತ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ—ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವು ಹೆಚ್ಚೂ ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇಯಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥದ ಅಂತ್ಯದ ಸಲುವಾಗಿ ಯಾವ ಕಾವ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಮುಕ್ತಕವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಸದ ಎಲ್ಲ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಚಮತ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ಸಾಧನಗಳು ಒಂದೇ ಒಂದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕಾವ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ, ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಪದ್ಯಗಳಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ಪದ್ಯವು ಮುಕ್ತಕವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಬಂಧ ಕಾವ್ಯದಷ್ಟೇ ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯವು ಓದುಗರಿಗೆ ರಸದೂಟವನ್ನು ಹಾಕುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಬಂಧದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಸುಂದರ ವಸ್ತುಗಳ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮುಕ್ತಕದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮಾಡಬಹುದು. ಮುಕ್ತಕವು ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ತೀರ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಇದು ಗಾಥಾಮಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಛಂದಸ್ಸಿನ ಮುಕ್ತಕದ ಶೈಲಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಕಗಳ ವಿಕಾಸವು ಆಗಿರುವುದು. ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅರುಣೋದಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎರಡು ಮುಕ್ತಕಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ—ಋಗ್ವೇದ ಮತ್ತು ಅಥರ್ವವೇದ. ಒಂದರಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ, ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಪಾರಲೌಕಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕಾರದ ವಿಚಾರ ಪ್ರವಾಹವು ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಬಂದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮುಕ್ತಕಗಳ ವಿವಿಧ

ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಾತ್ಮಕ ಮುಕ್ತಕಗಳ ರಚನೆಯು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಐತರೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ಬಂದದ್ದು ಅದರೊಳಗಿನ ಕಥಾನಕದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಶುನಃಶೇಫ ಕಥಾನಕದ ನಡುವೆ ಉಪದೇಶಾತ್ಮಕ. ಪದ್ಯವೊಂದು ಬಂದಿದೆ, ಅದರ ರೂಪ ಮುಕ್ತಕ ದ್ದಾಗಿದೆ.

ಚರನ್ ವೈ ಮಧು ವಿಂದತಿ ಚರನ್ಸ್ವಾದುಮುದುಂಬರಮ್ ।
ಸೂರ್ಯಸ್ಯ ಪಶ್ಯ ಶ್ರೇಯಾಣಂ ಯೋ ನ ತಂದ್ರಯತೇ ಚರಂಶ್ಚರೈವೇ ತಿ ॥

—ಐತ. ಬ್ರಾ. ಪ್ರ. ೩೩ ; ಅ. ಪ್ರ. ೮೪೫.

ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಮಧು' ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಯಗಳ ಸಮನ್ವಯಪೂರ್ಣ ಭಾವವಿರುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಸುಖದ ಪ್ರತೀಕವು ಔದುಂಬರವಾಗಿದೆ. ಸೂರ್ಯನು ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋಗದ ಪ್ರತೀಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತೀಕಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸಿ ಸುಂದರ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮಗನ ಪ್ರಶಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಇದೇ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ—

ಶಾಶ್ವತಪುತ್ರೇಣ ಪಿತರೋ ತ್ಯಾಯನ್ಬಹುಲಂ ತಮಃ ಅತ್ಮಾ ।
ಯಜ್ಞ ಆತ್ಮನಃ ಸ ಇರಾವತ್ಯ ತಿತಾರಿಣೀ ॥

—ಐ. ಬ್ರಾ. ಖಂಡ ೧ ; ಅ. ೩೩—೩,೪.

ಐತರೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಈ ಶೈಲಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಕವು ಇಂಥಹ ಕಥಾಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಉಪದೇಶ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರವಚನಗಳ ಸಲುವಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಿರಬಹುದು.

ಅನಂತರ ಮುಕ್ತಕವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮುಕ್ತಕ ಛಂದದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಯಿತು. ಪ್ರಾಕೃತ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಗಾಥೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಯಗಳ ವಿಕಾಸವು ಮುಕ್ತಕಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ, ಪರಂಪರೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಕಥೆಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಮುಕ್ತಕದ ಹೊರನೋಟವು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ವಾಸ್ತವಿಕ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಜೀವನವೊಂದರ ಪ್ರಬಂಧದ ಕಲ್ಪನೆ ಯನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಮುಕ್ತಕವು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಥಾಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ವಿಕಸಿತ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಮುಕ್ತಕವು ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳಂತೆಯೇ ರಸಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯದ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಆಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರವಚನ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸರಸವಾದ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವೈರಾಗ್ಯಭಾವ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹೊರತು, ನಿಸರ್ಗದ ಚಿತ್ರ ಗಳನ್ನು ಆಗಮದ ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಸೂತ್ರಕೃತಾಂಗ, ದಶವೈಕಾಲಿಕ ಸೂತ್ರ, ಉತ್ತರಾಧ್ಯಯನ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಪರ ಮುಕ್ತಕಗಳು ಹೆಜ್ಜೆಹೆಜ್ಜೆಗೆ

ಬಂದಿವೆ. ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಉಪದೇಶಾತ್ಮಕ ಪದ್ಯಗಳ ರಚನೆಯು ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆನಂದ ವರ್ಧನನು ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯದ ಯಾವ ಪರಿಭಾಷೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರು ವನೋ ಅದರ ಮೇರೆಗೆ ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯದ ರಚನೆಯ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದೆ ಪ್ರಾಕೃತಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಲೋಕಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಯು ಸಮೃದ್ಧಗೊಂಡಾಗ ಇದರಲ್ಲಿ ರಸಭರಿತ ಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನೆಗಳಾಗಲಾರಂಭಿಸಿದುವು ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಕೃತಿ ಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರಭಾವಿತವಾಯಿತು. ಪ್ರಾಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಂಸ್ಕೃತ ದಿಂದ ಏನಾದರೂ ಎರವಲಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವುದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲವೋ ಅಷ್ಟೇ ಸಂದೇಹವು ಪ್ರಾಕೃತವು ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ಕೊಟ್ಟಿದೆಯೆಂಬುದರಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯದ ತೀರ ಹೊಸ ಪರಂಪರೆಯು ಗಾಥಾಸಪ್ತಶತಿಯಿಂದ ಆರಂಭ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮುಕ್ತಕದ ಪ್ರೌಢ ಪರಂಪರೆಯು ಗಾಥಾಸಪ್ತಶತಿಯ ರಚನಾಕಾಲದ ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯರಚನಾ ಪದ್ಧತಿಯು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂಬು ದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗೋವರ್ಧನಾಚಾರ್ಯ, ಅಮರುಕ ಮತ್ತು ಭರ್ತೃಹರಿಯಂತಹ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಕೃತ ಮುಕ್ತಕಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಕೃತದ ಮುಕ್ತಕಗಳು ಸ್ತುತಿ, ಸ್ತವನ ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ತೋತ್ರರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದ್ದರೂ, ಐಹಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಅನ್ಯಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಕೃತ ಮುಕ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ಚಿತ್ರಗಳು ಸಹಜ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯ ವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಕೃತದ ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕವೆಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನ ಆಗಮ ಗ್ರಂಥಗಳಾದ ತಂದುಲವೇಯಾಲಿಯಾ, ಮಹಾಪಚ್ಚಕ್ಖಾಣ, ಭಕ್ತಪರಿಣ್ಣಾಯ, ಆವಶ್ಯಕ ಸೂತ್ರ, ಪಿಂಡನಿರ್ಯುಕ್ತಿ, ಓಘನಿರ್ಯುಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸಮಾವೇಶ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮುಕ್ತಕಗಳು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿವೆ. ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಇವುಗಳ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಉಪದೇಶಾ ತ್ಮಕ ಮುಕ್ತಕಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉನ್ನತಿ ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ, ದುಶ್ಚರಿತತ್ಯಾಗ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಉತ್ತರಾಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿಯೇ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಮುಕ್ತಕಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಜೈನಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಪಾದನೆಯು ಬಹಳ ಬಾಧಕವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಸ್ತ್ರೀ' ಶಬ್ದದ ಅನೇಕ ಪರ್ಯಾಯವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣವನ್ನು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ನಡೆದುಹೋಗಿದೆ. ಪುರುಷನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯು

ಅವನ ಶತ್ರುವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. (ನಾರೀ ಸಮಾನ ನರಾಣಾಂ ನ ಅರೀಟಿ ಇತಿ ನಾರೀಟಿ). ಆದುದರಿಂದ ಅವಳಿಗೆ 'ನಾರೀ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬಗೆಬಗೆಯ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಅವಳು ಪುರುಷನನ್ನು ಮೋಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವಳಿಗೆ 'ಮಹಿಲಾ' ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಪುರುಷನನ್ನು ಮದಯುಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಪ್ರಮದಾ, ಅವನಿಗೆ ರಮಣೀಯವೆನಿಸುವುದರಿಂದ ರಮಾ, ಪುರುಷನ ಅಂಗಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ರಾಗವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅಂಗನಾ, ಅನೇಕ ಸಂಕಟಗಳಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ಲಾಲಿಸುವುದರಿಂದ ಲಲನಾ, ಮೊದಲಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀಯು ಪುರುಷನನ್ನು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಡುವಳು. ಆದುದರಿಂದ ಕಬೀರ, ತುಲಸೀ, ಮೊದಲಾದ ಸಂತರು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಇರಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ದಾರ್ಶನಿಕ ಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಮುಕ್ತಗಳೂ ಇವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯ, ಪುದ್ಗಲ, ಮಾಯೆ, ಸಮಾಧಿ, ಅನುವ್ರತ ಮತ್ತು ಮಹಾವ್ರತಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಗಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಮುಕ್ತಕಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅಂತೆಯೇ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಮುಕ್ತಕಗಳೂ ಉಂಟು. ಇಂತಹ ಮುಕ್ತಕಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಎರಡೋ ಮೂರೋ ಇವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಅಪ್ರತಿಮವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಸರಿಗಟ್ಟುವ ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಇನ್ನಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇದ್ದದ್ದೇ ಆದರೆ, ಅವು ಇವುಗಳ ಅನುಕರಣವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. 'ಹಾಲ' ಕವಿಯು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ 'ಗಾಥಾಸಪ್ತಶತಿಯು' ಪ್ರಾಕೃತ ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿ ಮತ್ತು ಕವಯಿತ್ರಿಯರು ರಚಿಸಿದ ಸಾವಿರಾರು ಮುಕ್ತಕಗಳೊಳಗಿಂದ ಉತ್ತಮವಾದ ಏಳುನೂರು ಗಾಹೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಹಾಲಕವಿಯು ಈ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದನು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಲನು ಸ್ವತಃ ರಚಿಸಿದ ಗಾಹೆಗಳು ಕೆಲವಾದರೂ ಇರಬೇಕು. ಹಾಲನೂ ಒಬ್ಬ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿಯಾಗಿದ್ದನೆಂದು ರಾಜಶೇಖರನು ತನ್ನ 'ಕರ್ಪೂರಮಂಜರಿ'ಯೆಂಬ ಸಟ್ಟಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು 'ಗಾಹಾಕೋಸೋ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿತ್ತು. ಮಹಾಕವಿ ಬಾಣಭಟ್ಟನು ತನ್ನ ಹರ್ಷಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಇದೇ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಇದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಗಾಹೆಗಳು ರಸದ ಬುಗ್ಗೆಗಳಾಗಿವೆಯೆಂದು ಬಾಣ, ರುದ್ರ, ಮಮ್ಮಟ, ವಾಗ್ಭಟ, ವಿಶ್ವನಾಥ ಮತ್ತು ಗೋವರ್ಧನಾಚಾರ್ಯರು ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದ ಹೊಗಳಿದ್ದುಂಟು. ಗಾಥಾಸಪ್ತಶತಿಯಿಂದ ಅಲಂಕಾರಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಅನೇಕ ಗಾಹೆಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಗಾಗಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡದ್ದುಂಟು. ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಈ ಸಂಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಅಲಂಕಾರಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪ್ರಾಕೃತ—ಲೋಕ ಕವಿಗಳಿಗೆ ತಲೆಬಾಗಿಸಬೇಕಾಯಿತು.

ಗಾಥಾಸಪ್ತಶತಿಯೊಳಗಿನ ಗಾಹೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶೃಂಗಾರಮಯವಾಗಿವೆ. ಈ ಶೃಂಗಾರಮಯ ಮುಕ್ತಕಗಳ ಮೇಲೆ ಆಭೀರ ಜಾತಿಯ ಜನರ ಸಂಸರ್ಗವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಪ್ರಾಕೃತದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಭೀರರ ಸಂಪರ್ಕವು ಭಾರತೀಯರೊಡನೆ ಆರಂಭವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇವರ ಭಾಷೆಯು ಪ್ರಾಕೃತದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಭೀರರ ಉಪಾಸನಾ ಪದ್ಧತಿಯೊಡನೆ ಭಾಗವತಧರ್ಮವು ಕೂಡಿಕೊಂಡನಂತರ ಅದರ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವು ತುಸು ಬದಲಾಯಿತು. ಗೋಪ–ಗೋಪಿಯರ ಶೃಂಗಾರಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಪ್ರಚಾರವೂ ಕೂಡ ಆಭೀರರ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಕೃತದ ಮುಕ್ತಕಗಳ ಹೊಸಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ಐಹಿಕತೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮನೀಷಿಗಳು ಆಭೀರರ ಕಾಣಿಕೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಾಕೃತದ ಮುಕ್ತಕಗಳು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪಾರಲೌಕಿಕತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಗಾಥಾಸಪ್ತಶತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾವ ಮತ್ತು ರೀತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಪರಿಷ್ಕಾರವಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಕಾಲಿದಾಸನು ಶೃಂಗಾರಿಕ, ಮುಕ್ತಕಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದನು, ಆದರೆ ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಟ್ಟು, ವೈರಾಗ್ಯ ಮತ್ತು ನೀತಿಪರ ಮುಕ್ತಕಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದನು. ಶೃಂಗಾರಶತಕವು ಸ್ತ್ರೀ ಸೌಂದರ್ಯದ ವರ್ಣನೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದರೆ, ವೈರಾಗ್ಯಶತಕವು ಜೀವನದ ಅಸ್ಥಿರತೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಅಮರುಕನು ತನ್ನ ಅಮರುಕಶತಕದಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರದ ಸಂಭಾವ್ಯ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಸುಂದರ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಹೆಣೆದಿದ್ದಾನೆ. ಗೋವರ್ಧನಾಚಾರ್ಯನು ಆರ್ಯಾಸಪ್ತಶತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಮತ್ತು ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಾತಾವರಣದ ಸುಂದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಉಪದೇಶಾತ್ಮಕ ಮುಕ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಣಕ್ಯನೀತಿ, ಬಾಣ, ಮಯೂರ ಮೊದಲಾದ ಕವಿಗಳ ಸ್ತೋತ್ರ ಸಂಗ್ರಹಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಆಭೀರ ಮತ್ತು ಹೂಣರ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಪ್ರಾಕೃತದ ಉಚ್ಚಾರಣೆ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯವಿನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮೇಣ ಬದಲಾವಣೆ ಆರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಲೋಕಭಾಷೆಯು ಅಪಭ್ರಂಶದ ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸಿತು. ಬೇರೆ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳಂತೆಯೇ ಅಪಭ್ರಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಮುಕ್ತಕಗಳ ರಚನೆಯಾಗಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಪ್ರಾಕೃತದ ಗಾಥಾಛಂದಸ್ಸು ಅಪಭ್ರಂಶದಲ್ಲಿ 'ದೋಹಾ'ವಾಯಿತು. ಕುಂದಕುಂದ, ಸ್ವಾಮಿ ಕಾರ್ತಿಕೇಯ, ವಟ್ಟಕೇರ, ನೇಮಿಚಂದ್ರ ಹರಿಭದ್ರ ಮೊದಲಾದ ಜೈನಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯದ ಶೈಲಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಚಿಸಿದರು. ಜೋಇಂದುವಿನ 'ಯೋಗಸಾರ' ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ; ರಾಮಸಿಂಹ ಮುನಿಯ 'ಪಾಹುಡ ದೋಹಾ', ದೇವಸೇನನ 'ಸಾವಯಧಮ್ಮದೋಹಾ' ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳು ಇದೇ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ಆಚಾರ್ಯ ಹೇಮಚಂದ್ರನು ಶೃಂಗಾರ, ವೀರ ಮತ್ತು ಕರುಣ ರಸಪ್ರಧಾನವಾದ ಮುಕ್ತಕಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ

ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಂಪರೆಯು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆರಂಭವಾಯಿತು ಮತ್ತು ಈ ಎರಡೂ ತತ್ವಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಐಹಿಕತೆಯ ತತ್ವದ ಸಮಾವೇಶವಾದ ನಂತರ ಶೃಂಗಾರದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿಕಾಸವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಾಕೃತ ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಂಪರೆಯು ಬಹಳ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿದ್ದು, ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಗಾಥಾಸಪ್ತಶತಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದ್ಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವಿದ್ದು, ಪಾರಲೌಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ದೂರವಿದೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದರೂ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಲಿಪ್ತವಾಗಿವೆ. ಜನಜೀವನದ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳ ಜೀವಂತ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಗಾಹೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ದೃಶ್ಯಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜೀವನವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಗದ ಜನರು ಪಟ್ಟಣದ ವಿಲಾಸೀ ಜೀವನದಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿರಬಹುದು ಆದರೆ ಪ್ರೇಮ, ದಯೆ, ಸಹೃದಯತೆ ಮತ್ತು ಏಕನಿಷ್ಠತೆ ಮೊದಲಾದ ಭಾವಗಳ ಮಾಲೀಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತತ್ಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ರೂಢಿ–ಪರಂಪರೆ, ನಿಸರ್ಗ ಸೌಂದರ್ಯ, ನೀತಿ–ಬೋಧೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಸುಂದರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಈ ಗಾಹೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಎಲ್ಲ ಗಾಹೆಗಳಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಯು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅಡಗಿದೆ. ಅಲಂಕಾರಗಳ ಯೋಜನೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಕವಿಯು ಭಾವಗಳನ್ನು ಉದಾತ್ತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಉಪಮೆ–ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಗಳ ಚಮತ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೆಜ್ಜೆಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಕಾಣಬಹುದು.

ಜಯವಲ್ಲಭನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ 'ವಜ್ಜಾಲಗ್ಗಂ' ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಮುಕ್ತಕಗಳ ಸಂಗ್ರಹವು. ಇದರಲ್ಲಿ ೮೦೦ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗಾಹೆಗಳಿವೆ. ರತ್ನದೇವಗಣಿಯು ಇದರ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಗಾಹೆಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶೀ ಶಬ್ದಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಜಯವಲ್ಲಭನೇ 'ವಜ್ಜಾ' ಮತ್ತು 'ಲಗ್ಗಂ' ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ವಜ್ಜಾ' ಎಂದರೆ ಪದ್ಧತಿ. 'ಲಗ್ಗಂ' ಎಂದರೆ 'ಸಮೂಹ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಗುಂಪು' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. 'ವಜ್ಜಾಲಗ್ಗಂ' ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಡಿದ ಅನೇಕ ಗಾಹೆಗಳ ಸಮೂಹ. ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನಗಳನ್ನು ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಜಯವಲ್ಲಭನು ಅನೇಕ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮ ಗಾಹೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಷಯಾನುಸಾರ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಲಕವಿಯು ಈ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. 'ವಜ್ಜಾಲಗ್ಗಂ' ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ತೊಂಬತ್ತಾರು ಪದ್ಧತಿಗಳಿವೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳು ಈ ತೊಂಬತ್ತಾರು ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿವೆ. ಸಜ್ಜನ, ದುರ್ಜನ, ಮಿತ್ರ, ಸ್ನೇಹ, ನೀತಿ, ಧೀರ, ಸಾಹಸ, ದೈವ, ವಿಧಿ, ದೀನದಾರಿದ್ರ್ಯ, ಪ್ರಭು, ಸೇವಕ, ಸ್ತ್ರೀ, ವೇಶ್ಯಾ, ಋತುಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು—ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಡಿದ ಗಾಹೆಗಳಿವೆ.

ಆನಂದವರ್ಧನನು 'ವಿಷಮಬಾಣಲೀಲಾ'ದ ಉಲ್ಲೇಖನನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಧ್ವನ್ಯಾವ

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ, ಇದರೊಳಗಿನ ಒಂದು ಪ್ರಾಕೃತ ಗಾಹೆಯನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆಚಾರ್ಯ ಹೇಮಚಂದ್ರನು ಕಾವ್ಯಾನುಶಾಸನದ ಅಲಂಕಾರ ಚೂಡಾಮಣಿಯಲ್ಲಿ ಮಧುಮಥವಿಜಯದೊಡನೆ 'ವಿಷಮಬಾಣಲೀಲಾ'ದ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಕೃತಿಯೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯ ವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮುಕ್ತಕಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾ.

ಸುಂದರಿಯೊಬ್ಬಳ ಶರೀರದ ಕೆಲಭಾಗಗಳು ತರುಣನಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆತನು ಯಾವ ಯಾವ ಭಾಗಗಳನ್ನು ನಿಟ್ಟದಿಟ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿರುವನೋ ಆ ಆ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಇವಳು ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಆತನು ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಯಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನೂ ಕೂಡ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಜಂ ಜಂ ಸೋ ಣಿಜ್ಝಾಅಇ ಅಂಗೋವಾಸಂ ಮಹಂ ಅಣಿಮಿಸಚ್ಛೋ ।
ಪಚ್ಛಾಏಮಿ ಅ ತಂತಂ ಇಚ್ಛಾಮಿ ಅ ತೇಣ ದೀಸಂತಂ ॥ ಗಾ.ಸ.ಶ. ೧-೨೪

ಗೋಪಿಯರು ಯಶೋದೆಯ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ, ಕೃಷ್ಣನ ಕಾಟದ ಬಗ್ಗೆ ತಕರಾರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಗೋಪಿಯರ ಮಧ್ಯೆ ಯಶೋದೆ ನಿಂತಿದ್ದಾಳೆ. ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ, 'ದಾಮೋದರ ಇನ್ನೂ ಬಾಲಕನಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ಯಶೋದೆಯು ಅಂದಕೂಡಲೇ ಗೋಪಿಯರು ಕೃಷ್ಣನ ಕಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಕಳ್ಳ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬೀರಿ, ಯಶೋದೆಗೆ ತಿಳಿಯದಂತೆ ಮುಗುಳುನಗೆ ನಕ್ಕರು.

ಅಜ್ಜ ವಿ ಬಾಲೋ ದಾಮೋಅರೋ ತ್ತಿ ಇಅ ಜಂಪಿಏ ಜಸೋಆಏ ।
ಕಣ್ಹಮುಹಪೇಸಿಅಚ್ಛಂ ಣಿಹುಅಂ ಹಸಿಅಂ ವಅವಹೂಹಿಂ ॥ ಗಾ. ಸ. ಶ. ೨-೧೨

ಪುರುಷರ ಬಲಗಣ್ಣು, ಸ್ತ್ರೀಯರ ಎಡಗಣ್ಣು ಸ್ಫುರಿಸಿದರೆ ಶುಭವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನವ ವಧುವಿನ ಪತಿ ಪ್ರವಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ. ವಿರಹತಾಪವನ್ನು ಸಹಿಸಲಾರದೆ, ಇವಳು ತನ್ನ ಎಡಗಣ್ಣಿಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ—ಎಲೈ ಎಡಗಣ್ಣೇ! ನೀನು ಸ್ಫುರಿಸಿದರೆ ಮತ್ತು ಈಗಲೇ ಪ್ರಿಯತಮನು ಬಂದುಬಿಟ್ಟರೆ, ಬಲಗಣ್ಣನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ, ನಿನ್ನಿಂದಲೇ ಅವನನ್ನು ನೋಡುವೆ !

ಫುರಿಏ ವಾಮಚ್ಛಿ ತುಏ ಜಇ ಏಹಿಇ ಸೋ ಪಿಓ ಜ್ಜ ತಾ ಸುಇರಂ ।
ಸಮ್ಮೀಲಿಅ ದಾಹಿಣಅಂ ತುಇ ಅವಿ ಏಹಂ ಪಲೋಇಸ್ಸಂ ॥ ಗಾ. ಸ. ಶ. ೨-೪೭

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಿನಾಂಕಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಇಂದಿನಂತೆ ಕ್ಯಾಲೆಂಡರ್ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಗೆರೆಗಳನ್ನು ಕೊರೆದು ದಿನಗಳನ್ನು ಎಣಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಪತಿಯು ಪ್ರವಾಸಕ್ಕೆ ಹೋದ ದಿನದಿಂದ ಆತನು ಮರಳಿ ಬರುವವರೆಗಿನ ದಿನಗಳ ಲೆಕ್ಕವನ್ನು ವಧುವಿಗೆ ಇಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪತಿಯು ಪ್ರವಾಸಕ್ಕೆ ಹೊರಟ ದಿವಸದ

ಪ್ರಥಮಾರ್ಧದಲ್ಲಿಯೇ 'ಈ ಹೊತ್ತು ಹೋದ, ಈ ಹೊತ್ತು ಹೋದ, ಈ ಹೊತ್ತು ಹೋದ' ಎಂದು ಅನ್ನುತ್ತ ಗೆರೆಗಳಿಂದ ಇಡೀ ಗೋಡೆಯನ್ನೇ ಚಿತ್ರಿಸಿಬಿಟ್ಟಳು.

ಅಜ್ಜಂ ಗಓ ತ್ತಿ ಅಜ್ಜಂ ಗಓ ತ್ತಿ ಅಜ್ಜಂ ಗಓ ತ್ತಿ ಭಣಿರೀಏ ।
ಪಢಮುವ್ವಿಅ ದಿಅಸದ್ಧೇ ಕುಡ್ಡೋ ರೇಹಾಹಿಂ ಚಿತ್ತಲಿಓ ॥ ಗಾ. ಸ. ಶ. ೩_೮

ಗೆಳೆಯನ ಭೇಟಿಗೆ ಗೆಣತಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪತಿಯು ಮನೆಯ ಮುಂಗಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಕುಳಿತಿದ್ದಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ತುಸು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದೆ. ಇವಳು ತನ್ನ ಸಖಿಗೆ ಏನಾದರೂ ಹಂಚಿಕೆ ಮಾಡಿ, ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರದೆಗೆಯಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಚೇಳು ಕಡಿಯಿತೆಂಬ ನೆವದಿಂದ ವೈದ್ಯನ ಮನೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿರುವೆನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತ, ಪತಿಯ ಎದುರಿನಲ್ಲೇ ಜಾರವೈದ್ಯನ ಕಡೆಗೆ ಒಯ್ಯುವುದರಲ್ಲಿ ಸಫಲಳಾದಳು.

ಪಇಪುರ್‌ಓ ಬ್ಬಿಯ ಣಿಜ್ಜಇ ವಿಚ್ಛುಅದಟ್ಠೇ ತ್ತಿ ಜಾರವೇಜ್ಜಹರಂ ।
ಣಿಉಣಸಹೀ ಕರಧಾರಿಅ ಭುಅಭುಅಲಂದೋಲಿಣೀ ಬಾಲಾ ॥ ಗಾ. ಸ. ಶ. ೩_೩೭

ಇಂತಹದೇ ಇನ್ನೊಂದು ದೃಶ್ಯ. ಈ ದಿನ ರಾತ್ರಿ ಪ್ರಿಯಕರನನ್ನು ಕೂಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ತುಂಬ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದುಹೋಗಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಅಂಕಣದಲ್ಲಿಯೇ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿ ನಡೆಯುವ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ, ನೋಡಿ!

ಅಜ್ಜ ಮಏ ಗಂತವ್ವಂ ಘಣಂಧಆರೇ ವಿ ತಸ್ಸ ಸುಹಅಸ್ಸ ।
ಅಜ್ಜಾ ಣಿಮೀಲಿಅಚ್ಛೀ ಪಅಪರಿವಾಡಿಂ ಘರೇ ಕುಣಇ ॥ ಗಾ.ಸ.ಶ. ೩-೪೯

ವಿಷಯ ಸುಖೋಪಭೋಗದಲ್ಲಿ ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗಬಯಸುವ ಅನಜ್ಞ ಮತ್ತು ಅರಸಿಕನಾದ ಪ್ರಿಯಕರನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಅನುಭವಿಕ ಪ್ರಿಯತಮೆಯು ಹೀಗೆ ಅನ್ನುತ್ತಾಳೆ— ಎಲೈ ಯಾಂತ್ರಿಕನೇ! ಬೆಲ್ಲವ ಬೇಡುತ್ತಿರುವಿ, ಆದರೆ ನನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಯಂತ್ರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿರುಗಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ರಸ ಇಲ್ಲದೆ ಬೆಲ್ಲವಾಗುವುದೆಂತು? ಇದು ನಿನಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಇಲ್ಲ?

ಜಂತಿಅ ಗುಲಂ ವಿಮಗ್ಗಸಿ ಣ ಅ ಮೇ ಇಚ್ಛಾಇ ವಾಹಸೇ ಜಂತಂ ।
ಅಣರಸಿಅ ಕಿಂ ಣ ಆಣಸಿ ಣ ರಸೇಣ ವಿಣಾ ಗುಲೋ ಹೋಇ ॥ ವ.ಲ. ೫೩೩

ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯತಃ ಬೇರೊಬ್ಬರ ಕಡೆಗೆ ಕೈಚಾಚುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಾಗ ಅವರ ಮುಖ ಕಪ್ಪಿಡುತ್ತದೆ. ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಇವರು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವಾಗ ಇವರ ಮುಖ ಪ್ರಸನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮೋಡಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ನೀರನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ಮೋಡಗಳು ಕಪ್ಪಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ನೀರನ್ನು ಸುರಿಸಿದಾಗ ಅವು ಶುಭ್ರವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕೊಡಕೊಳ್ಳುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಕಸಣಿಜ್ಜಂತಿ ಲಯಂತಾ ಉಯಹಿಜಲಂ ಜಲಹರಾ ಪಯತ್ತೇಣ ।
ಧವಲೀಹುಂತಿ ಹು ದೇಂತಾ ದೇಂತಲಯಂತಂತರಂ ಪೇಚ್ಛ ॥ ವ.ಲ. ೧೩೭

ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿದ್ದರೂ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಮಗನಿದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಅವನಿಂದ ಎಂಥ–ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಲ್ಲವು. ಈ ಮಾತನ್ನು 'ಧವಲವಜ್ಜಾ'ದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಚಾತುರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಎತ್ತು ಚಕ್ಕಡಿ, ನೇಗಿಲುಗಳನ್ನು ಎಳೆಯುತ್ತದೆ, ಬೆನ್ನಮೇಲೆ ಭಾರವನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ರೈತನಿಗೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಎತ್ತಿನಿಂದುಂಟಾಗುವ ಆನಂದವು ಅನೇಕ ಹಸುಗಳಿಂದಾಗಲಾರದು.

ಸೋ ಚ್ಚಿಯ ಸಯಡೇ ಸೋಚ್ಚಿಯ ಹಲಮ್ಮಿ ಸೋಚ್ಚಿಯ ವಹೇಇ ಪಿಟ್ಟೀಏ ।
ಬಹು ಗೋಧಣೋ ವಿ ಹಲಿಓ ನಂದಇ ಏಕ್ಕೇಣ ಧವಲೇಣ ॥ ವ. ಲ. ೧೮೪

ಎತ್ತರವಾದ ಕಟ್ಟಡಗಳಿದ್ದರೆ, ಉತ್ತುಂಗ ಪ್ರಾಕಾರಗಳಿದ್ದರೆ ಅದು ಪಟ್ಟಣವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿಗಳಿದ್ದ ಹಳ್ಳಿಯೂ ಕೂಡ ನಗರವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ನಯರಂ ನ ಹೋಇ ಅಟ್ಟಾಲಏಹಿಂ ಪಾಯರತುಂಗಸಿಹರೇಹಿಂ ।
ಗಾವೋ ವಿ ಹೋಇ ನಯರಂ ಜತ್ಥ ಛಇಲ್ಲೋ ಜಣೋ ವಸಇ ॥ ವ. ಲ. ೭೨೦

ಒಬ್ಬ ತರುಣಿಯು ತರುಣನೊಬ್ಬನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೇ ಆಹ್ವಾನಿಸಿ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದ್ದರೆ 'ನನ್ನನ್ನು ಹಿಡಿ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಅದೇ ತಾನೆ ಮೊಗ್ಗೆಬಿಟ್ಟ ಮಾಲತೀ ಹೂವಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ, ಕವಿಯು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ—ಎಲೈ ಭ್ರಮರ ತರುಣನೇ, ನನ್ನನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ನಿನ್ನಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ನನ್ನನ್ನು ಹಿಡಿಯೆಂದು ಮೊಗ್ಗೆಯ ರೂಪದ ಬೆರಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಮಾಲತಿಯು ಸೂಚಿಸಿತು.

ಕಲಿಯಾಮಿಸೇಣ ಉಬ್ಭೇವಿ ಅಂಗುಲಿಂ ಮಾಲಈಇ ಮುಹಮುಹಿಯಂ ।
ಧರಲು ಜು ಧರಣಸಮತ್ಥೋ ಮಹ ಏಂತೋ ಮಹುರಜುವಾಣೋ ॥ ವ. ಲ .೩೩೪

ಸ್ವರ್ಗದೊಳಗಿನ ಪಾರಿಜಾತದಂತಿರುವ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ಸೌಭಾಗ್ಯವನ್ನು ಸವಿದಾಗ್ಯೂ ಮನುಷ್ಯನು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪರಸ್ತ್ರೀ ವ್ಯಾಮೋಹಕ್ಕೆ ಬೀಳುವುದುಂಟು. ಇಂತಹ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನ ಹೆಂಡತಿಯು ಆತನಿಗೆ ಛೀ ಹಾಕುತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಕವಿಯು ಭ್ರಮರದ ದೃಷ್ಟಾಂತದೊಡನೆ ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ಎಲೈ ಭ್ರಮರ, ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸಿ, ಪಾರಿಜಾತದ ಗಂಧವನ್ನು ಸವಿದು ಮತ್ತೆ ಇತರ ಹೂವುಗಳನ್ನು ಚುಂಬಿಸಲು ನಿನಗೆ ನಾಚಿಕೆಯೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ ?

ವಸಿಊಣ ಸಗ್ಗಲೋಏ ಗಂಧಂ ಗಹಿಊಣ ಪಾರಿಜಾಯಸ್ಸ ।
ರೇ ಭಸಲ ಕಿಂ ನ ಲಜ್ಜಸಿ ಚುಂಬಂತೋ ಇಯರ ಕುಸಮಾಇಂ ॥ ವ. ಲ. ೩೫೩

ವೇಶ್ಯೆಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅವರ ಧ್ಯೇಯ–ಧೋರಣೆಗಳು ಹೇಗಿರುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಪದರದಲ್ಲಿಯೇ ಕವಿ ಬಹಳ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇವರದು

ಮಂಗನ ಸ್ವಭಾವ. ಎಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣುಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹಾರುತ್ತವೆ. ಇವರಿಗೆ ರೂಪ, ಗುಣ, ಜಾತಿ—ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಹಣವಿದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಹಣವಂತನೇ ಇವರಿಗೆ ಗುಣವಂತ.

> ನ ಗಣೇಇ ರೂಪವಂತಂ ನ ಕುಲೀಣಂ ನೇಯ ರೂಪಸಂಪನ್ನಂ ।
> ವೇಸಾ ವಾಣರಿಸರಿಸಾ ಜತ್ಥ ಫಲಂ ತತ್ಥ ಸಂಕಮಇ ॥ ವ. ಲ. ೫೬೬

ಗೃಹಿಣಿಯ ಕೆಲವು ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತ ಅವಳು ಗೃಹಿಣಿಯಷ್ಟೇ ಆಗದೆ ಗೃಹಲಕ್ಷ್ಮಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತಾಳೆಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ:

ಬೇರೆಯವರ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವುದರಲ್ಲಿ ಇವಳಿಗೆ ತುಂಬ ಬೇಜಾರ; ಪರಪುರುಷನನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟುಗುರುಡಿ; ಪರನಿಂದೆಯನ್ನು ಕೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟುಕಿವುಡಿ;

> ಪರಘರಗಮಣಾಲಸಿಣೀ ಪರಪುರಿಸವಿಲೋಯಣೇ ಯ ಜಚ್ಚಂಧಾ ।
> ಪರಆಲಾವೇ ಬಹಿರಾ ಘರಸ್ಸ ಲಚ್ಛಿ ನ ಸಾ ಘರಿಣೀ ॥ ವ.ಲ. ೪೬೨

ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರಮಯ ಮುಕ್ತಕಗಳಲ್ಲದೆ ಶೃಂಗಾರೇತರ ಮುಕ್ತಕಗಳೂ ಉಂಟೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಸ್ತೋತ್ರ ರೂಪದ ಮುಕ್ತಕಗಳೆಂದು ಇವುಗಳನ್ನು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಜೀವನವನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಸಾಗಿಸಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮುಕ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಮಾತು, ಶಮನ, ದಮನ, ವಿವೇಕ, ವಿದ್ವತ್ತೆ, ವಿದ್ಯೆಯ ಮಹತ್ವ, ಧರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ, ವಿನಯ, ಕ್ಷಮೆ, ದಯೆ, ಔದಾರ್ಯ, ಶೀಲ ಮತ್ತು ಸಂತೋಷ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ, ಲೋಭ, ಮೋಹ, ಛಲ, ಕಪಟ, ಅಹಂಕಾರ, ಮತ್ಸರ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಪಣ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಹೀಯಾಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗರ್ಭವಾಸ, ವಿವಿಧ ಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ದುಃಖ, ಪ್ರಾಸಂಚಿಕ ಕಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಮೃತ್ಯುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಪ್ರಾಕೃತ ಕವಿಗಳು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಆದರ್ಶದ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಸೇತರ ಮುಕ್ತಕಗಳನ್ನು ಪ್ರಶಸ್ಯ, ನಿಂದ್ಯ ಮತ್ತು ಮಿಶ್ರಿತ—ಹೀಗೆ ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು.

ಪ್ರಶಸ್ಯ : ತಪ, ತ್ಯಾಗ, ವೈರಾಗ್ಯ, ಅಹಿಂಸಾ, ಮೋಹನಿವೃತ್ತಿ, ಧರ್ಮ, ಆತ್ಮಾನುಭೂತಿ, ವಿವೇಕ—ಸಮ್ಯಕ್‌ಜ್ಞಾನ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಮುಕ್ತಕಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ನಿಂದ್ಯ : ಪಾಪ, ದುರಾಚಾರ, ತಾರುಣ್ಯ, ಕಷಾಯ, ವಿಕಾರ, ಸಂಸಾರ, ಶರೀರ

ಭೋಗ, ವಾಸನೆ, ವಿಷಯಾಸಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳು ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತವೆ.

ಮಿಶ್ರಿತ: ಅನುಪ್ರೇಕ್ಷೆ, ಚಿಂತನ, ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಸಂಸಾರ—ಸಂಬಂಧ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಳವಡುತ್ತವೆ.

ಆಗಮ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಬಂದ ಆತ್ಮಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ವಾಚಿಕ ಏಳಿಗೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಕೃತ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೀತಿಬೋಧೆಯು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರಾಧ್ಯಯನ, ದಶ ವೈಕಾಲಿಕ, ಮೂಲಾಚಾರ, ಕಾರ್ತಿಕೇಯಾನುಪ್ರೇಕ್ಷೆ—ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ನೀತಿ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು.

ಶೃಂಗಾರೇತರ ಮುಕ್ತಕಗಳಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಾಕೃತ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಇಂತಿವೆ: ವೈರಾಗ್ಯಶತಕ, ವೈರಾಗ್ಯರಸಾಯಣ ಪ್ರಕರಣ, ಧರ್ಮರಸಾಯಣ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ತೋತ್ರ, ವೃಷಭ ಪಂಚಾಸಿಕಾ, ಉಪಸರ್ಗಹರಸ್ತೋತ್ರ, ಅಜಿತ ಮತ್ತು ಶಾಂತಿ ತೀರ್ಥಂಕರ ಸ್ತೋತ್ರ, ಶಾಶ್ವತ ಚೈತ್ಯಾಸ್ತವ, ಭವಸ್ತೋತ್ರಾಣಿ, ನಿರ್ವಾಣಕಾಂಡ, ಲಧ್ವಜಿತ—ಶಾಂತಿಸ್ತವನಮ್, ಅರಹಂತಸ್ತವನಮ್ ಇತ್ಯಾದಿ.

ವೈರಾಗ್ಯ ಶತಕ

ಈ ನೀತಿಕಾವ್ಯದ ಕರ್ತೃವಿನ ಹೆಸರು ತಿಳಿದುಬಂದಿಲ್ಲ. ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಓದಿದ ತರುವಾಯ ಕೂಡ ಕರ್ತೃವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸುಳಿವು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲೆ ಗುಣವಿನಯನು ವೀ. ಸಂ. ೧೬೪೭ರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಭರ್ತೃಹರಿಯ ವೈರಾಗ್ಯಶತಕದ ಹೆಸರನ್ನೇ ಈ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಇಡಲಾ ಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ೧೦೫ ಗಾಹೆಗಳಿವೆ. ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಶರೀರ, ತಾರುಣ್ಯ ಮತ್ತು ಧನ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಅಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳ ಲಾಗಿದೆ.

ರೂವಮಸಾಸಯಮೇಯಂ ವಿಜ್ಜುಲಯಾಚಂಚಲಂ ಜಏ ಜೀಯಂ ।
ಸಂಝಾಣುರಾಗಸರಿಸಂ ಖಣರಮಣೀಯಂ ಚ ತಾರುಣ್ಣಂ ॥

ಈ ರೂಪವು ಅಶಾಶ್ವತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವನವು ಮಿಂಚಿನಂತೆ ಚಂಚಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಸಾಯಂಕಾಲದ (ಆಕಾಶದ) ಬಣ್ಣದಂತೆ ಈ ತಾರುಣ್ಯವು ಒಂದು ಕ್ಷಣ ರಮಣೀಯ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವೇಳೆ ಯಾರ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಕಾಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಗತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮಹತ್ವ ವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸುವಾಗ,

ಜಂ ಕಲ್ಲೇ ಕಾಯವ್ವಂ ತಂ ಅಜ್ಜಂ ಚಿಯ ಕರೇಹ ತುರಮಾಣಾ ।
ಬಹುವಿಗ್ಘೋ ಹು ಮುಹುತ್ತೋ ಮಾ ಅವರಣ್ಹಂ ಪಡಿವೇಕ್ಖ ॥

ನಾಳೆ ಮಾಡಬೇಕಾದುದನ್ನು ಇಂದೇ ಲಗುಬಗೆಯಿಂದ ಮಾಡು, ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲವು ಅನೇಕ ವಿಘ್ನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ದಾರೀ ಕಾಯಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಮುಕ್ತಕ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ, ಸಂಗ್ರಹಕಾರನು ಆಗಮ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಕೆಲವು ಗಾಹೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರಾಧ್ಯಯನ ಸೂತ್ರದ ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಗಾಹೆಯೊಂದನ್ನು ಉದ್ಧೃತಗೊಳಿಸಿ, ಈ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವಗಳು ಹೇಗೆ ಅಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಲಾಗಿದೆ.

> ಜಹೇಹ ಸೀಹೋ ವ ಮಿಯಾ ಗಹಾಯ ಮುಚ್ಚೂ ನರಂ ಣೇಇ ಹು ಅಂತ ಕಾಲೇ ।
> ಣ ತಸ್ಸ ಮಾಯಾ ವ ಪಿಯಾ ನ ಭಾಯಾ ಕಾಲಂಮಿ ತಂಮಿ ಅಸಹರಾ ಭವಂತಿ ॥

ಸಿಂಹವು ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ ಮೃತ್ಯುವು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅಂತ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ಅವನ ತಾಯಿಯಾಗಲೀ,ತಂದೆಯಾಗಲೀ ಸಹೋದರನಾಗಲೀ, ಯಾರೂ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ; ಬಂದರೂ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ! ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ವೈರಾಗ್ಯರಸಾಯಣಪ್ರಕರಣ

ಈ ನೀತಿಕಾವ್ಯವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮೀಲಾಭಗಣಿಯು ರಚಿಸಿದನು. ಈ ಕವಿಯ ಕಾಲ, ಜೀವನ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾಹಿತಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ. ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ರಇಯಂ ಪಗರಣಮಯಂ ಲಚ್ಛೀಲಾಹೇಣಿವರಮುಣಿಣಾ' ಎಂಬ ಅಂಕಿತವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ೧೦೨ ಗಾಹೆಗಳಿವೆ. ಕಷಾಯ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸಂಸಾರ ಭೀರುವಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವೈರಾಗ್ಯವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಕವಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳ ಅಂಜಿಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ವೈರಾಗ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶವು ವಿಷಕ್ಕೆ ಸರಿಸಮಾನವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವನಿಗೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮೋದ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಲಾಷೆಯಿರುವುದೋ ಆತನೇ ಮಾತ್ರ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಅನಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ :

> ವೇರಗ್ಗ ಇಹ ಹವಈ ತಸ್ಸಯ ಜೀವಸ್ಸ ಜೋ ಹು ಭವಭೀರು ।
> ಇಯರಸ್ಸ ಪುಣೋ ವೇರಗ್ಗ—ರಂಗವಯಣಂ ಪಿ ವಿಸಸರಿಸಂ ॥

ಕಷಾಯ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು ಬಹಳ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿವೆ :

> ಚಉವ್ವಿಹ ಕಸಾಯರುಕ್ಖೋ ಹಿಂಸಾದಢಮೂಲವಿಸಯ ಬಹುಸಾಹೋ ।
> ಜಮ್ಮಜರಾಮರಣಫಲೋ ಉಮ್ಮೂಲೇಯವ್ವೋ ಯ ಮೂಲಾಓ ॥

ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಕಷಾಯುಗಳು ಮರವಾಗಿದ್ದರೆ ಹಿಂಸೆಯು ಅದರ ಬೊಡ್ಡೆ, ವಿಷಯ ಲೋಲುಪತೆ ಅದರ ಕೊಂಬೆಗಳು, ಜನ್ಮ ಮುಪ್ಪು ಮತ್ತು ಸಾವು—ಇದರ ಫಲಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಮರವನ್ನು ಬೇರುಸಹಿತ ಕಿತ್ತುಹಾಕಬೇಕೆಂದು ಕವಿಯು ರೂಪಕ ಅಲಂಕಾರದ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಸಾರದ ಅಸಾರತೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಉತ್ತಮ ಗಾಹೆಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ.

ಧರ್ಮರಸಾಯಣ

ಈ ಗ್ರಂಥದ ಕರ್ತೃವು ಪದ್ಮನಂದಿಯು. ಈತನು ಒಬ್ಬ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮುನಿಯಾಗಿದ್ದನು. ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ:

> ಭವಿಯಾಣ ಭೋಹಣತ್ಥಂ ಇಯ ಧಮ್ಮರಸಾಯಣಂ ಸಮಾಸೇಣ ।
> ವರ ಪಉಮಣಂದಿಮುಣಿಣಾ ರಇಯಂ ಜಮನಿಯಮಜುತ್ತೇಣ ॥

ಭವ್ಯ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಯಮನಿಯಮಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪದ್ಮನಂದಿ ಮುನಿಯು ಧರ್ಮರಸಾಯಣವನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ರಚಿಸಿದನು. ಜೈನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮೇರೆಗೆ ಜೀವಗಳನ್ನು ಅಭವ್ಯ, ಕಾಲಭವ್ಯ ಮತ್ತು ಭವ್ಯ—ಹೀಗೆ ಮೂರು ತೆರನಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮೋಪದೇಶವನ್ನು ಕೇಳಿದ ನಂತರ ಯಾವನಿಗೆ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಯುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವನಿಗೆ ಅಭವ್ಯವೆಂದೂ, ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಯುಂಟಾದರೂ ಕೂಡಲೇ ಸಂಸಾರ ಸುಖವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸದೆ, ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಸಂಸಾರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವವನನ್ನು ಕಾಲ ಭವ್ಯವೆಂದೂ, ಧರ್ಮೋಪದೇಶವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೇ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವವನನ್ನು ಭವ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ರುಚಿಯಿರುವವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಲು ಈ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಕವಿಯೇ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ಪ್ರಾಕೃತ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಪದ್ಮನಂದಿ ಹೆಸರಿನ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಆಚಾರ್ಯರು ಆಗಿಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಕರ್ತೃವು ಇವರಲ್ಲಿ ಯಾವನೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಠಿಣವಾಗಿದೆ. ಜಂಬೂದ್ವೀಪ ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿಯ ಮತ್ತು ಪಂಚವಿಂಶತಿಕಾದ ಕರ್ತೃಗಳ ಹೆಸರು ಪದ್ಮನಂದಿಯೆಂದಿದ್ದರೂ, ಈ ಪದ್ಮನಂದಿಯು ಅವರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆಯೇ? ಅಥವಾ ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾಗಿರುವನೇ? ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪದ್ಮಪ್ರಭದೇವನ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ ಸ್ತೋತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಒಬ್ಬ ಪದ್ಮನಂದಿಯ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಈತನು ತರ್ಕ, ವ್ಯಾಕರಣ, ನಾಟಕ ಮತ್ತು

ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದನೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ನಿಶ್ಚಿತ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಕೊರತೆಯಿಂದಾಗಿ, ಧರ್ಮರಸಾಯಣದ ಕರ್ತೃವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ೧೯೩ ಗಾಹೆಗಳಿವೆ. ಈ ನೀತಿಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸಂಸಾರ, ಶರೀರ ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಸುಖೋಪಭೋಗಗಳಿಂದ ವಿರಕ್ತನಾಗುವುದರ ಜತೆಗೆ ಆಚಾರ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯತತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಧರ್ಮತತ್ವವು ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಮುಖ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಇಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಕಾವ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕವಿಯು ಧರ್ಮವು ಈ ಮೂರೂ ಲೋಕಗಳ ಬಂಧು, ತ್ರಿಭುವನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪೂಜನೀಯನಾಗುತ್ತಾನೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ :

ಧಮ್ಮೋ ತಿಲೋಯಬಂಧೂ ಧಮ್ಮೋ ಸರಣಂ ಹವೇ ತಿಹುಯಣಸ್ಸ ।
ಧಮ್ಮೇಣ ಪೂಯಣೀಓ ಹೋಇ ಣರೋ ಸವ್ವಲೋಯಸ್ಸ ॥

ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕುಲ, ಧನ-ದೌಲತ್ತು, ದಿವ್ಯ ರೂಪ, ಆರೋಗ್ಯ, ಜಯ, ಕೀರ್ತಿ, ಒಳ್ಳೆಯ ಮನೆ, ವಾಹನ, ಹಾಸಿಗೆ, ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ, ಅನುರೂಪಳಾದ ಪತ್ನಿ, ವಸ್ತ್ರಾಲಂಕಾರಗಳು ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಲೌಕಿಕ ಸುಖ ಸಂಪತ್ತು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಜೀವನಿಗೆ ಕರ್ಮಬಂಧದಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕಾದರೆ ತಪಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉಗ್ರವಾದ ತಪಾಗ್ನಿಯಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕರ್ಮವನವನ್ನು ಸುಟ್ಟುಹಾಕಿ ಅನಂತ ಸಿದ್ಧಿಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ :

ಡಹಿಊಣ ಯ ಕಮ್ಮವಣಂ ಉಗ್ಗೇಣ ತವಾಣಲೇಣ ಣಿಸ್ಸೇಸಂ ।
ಅಪುಣ್ಣಭವಂ ಅನಂತ ಸಿದ್ಧಿಸುಹಂ ಪಾವಏ ಜೀಓ ॥

ಋಷಭ ಪಂಚಾಸಿಕಾ

ಧನಪಾಲನೆಂಬ ಕವಿಯು ಸುಮಾರು ೧೧ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ೫೦ ಪ್ರಾಕೃತ ಪದ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಸ್ತೋತ್ರ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ರಚಿಸಿದನು. ಈ ಸ್ತೋತ್ರ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಆರಂಭದ ಕೆಲವು ಸ್ತೋತ್ರಗಳು ಆದಿ ತೀರ್ಥಂಕರನಾದ ಋಷಭದೇವನ ಜೀವನದ ಹಲವು ಘಟನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಕಾಶ ಬೀರುತ್ತವೆ.

ಉವಸಗ್ಗಹರ ಸ್ತೋತ್ರ

ಇದರಲ್ಲಿ ೨೦ ಗಾಹೆಗಳಿವೆ. ಭದ್ರಬಾಹು ಸ್ವಾಮಿಯು ಇದರ ಕರ್ತೃವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಬಹಳ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಸ್ತೋತ್ರ ಸಂಗ್ರಹವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಯಾರು ದಿನಾಲು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೋ, ಅವರ ದುಃಖ-ದೋಷಗಳೆಲ್ಲ

ನಷ್ಟವಾಗಿ ಅವರು ಸುಖಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸ್ತೋತ್ರ ಸಂಗ್ರಹದ ಮೇಲೆ ಲಘು ಮತ್ತು ಬೃಹದ್ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥನ ಸ್ತುತಿಯನ್ನು ಹಾಡಲಾಗಿದೆ. ಉಳಿದ ಸ್ತೋತ್ರ ಸಂಗ್ರಹಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕವಾಗಿದ್ದು, ಕಾವ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ರಸವತ್ತಾಗಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿರುವ ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ ಇನ್ನೂ ಆಗಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಮುಕ್ತಕ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ, ಇವುಗಳ ಮಹತ್ವವೆಷ್ಟಿದೆ ಯೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದು.

ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಕುರ್ಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನದ* ಅರ್ಥ

ಡಾ. ಟಿ. ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀ

ಸಿದ್ಧರಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರಗಳು.

ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಲಿ. ಒಗ್ಗೂಡಿದ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆಗಳ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿಯೂ ಕುಶಲನಾದವನು,[1] ಸಮ್ಯಕ್ತ್ವವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಜೀವರಲ್ಲಿ ಸಮುದ್ರನು (=ಬಹು ಉದಾತ್ತನು), ಅವಯವಾಷ್ಟಕಗಳೆಂಬ ೮ ಗುಣಗಳ[2] ಕಡೆಗೆ ಪಕ್ಷಪಾತವಿರುವವನು, ವೆಂಗಿನಾಡಿನ ಸಪ್ತಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ[3] ಸೇರಿದ ವೆಂಗಿಪಟುವಿನ ಕಮ್ಮೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೂ[4] ಜಮದಗ್ನಿ ಪಂಚಾರ್ಷೇಯ ಪ್ರವರದ[5] ಶ್ರೀವತ್ಸಗೋತ್ರದವನೂ ಗುಂಡಿಕಟ್ಟಿ ಸೀಮೆಯ ನಿಡುಂಗೊಂಡೆಯವನೂ ಆದ ಅಭಿಮಾನಚಂದ್ರನ ಮೊಮ್ಮಗ ಭೀಮಪಯ್ಯನಿಗೆ[6] ಮತ್ತು ಬೆಳ್ವೊಲದ ಅಣ್ಣಿಗೆರೆಯ ಜೋಯಿಸ ಸಿಂಘನ ಮೊಮ್ಮಗಳು ಅಬ್ಬಣಬ್ಬೆಗೆ ಮಗನು, ಕೊಂಡಕುಂದಾನ್ವಯದ ದೇಸಿಗಣದ ಪುಸ್ತಕಗಚ್ಛಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪಂಡರಂಗವಲ್ಲಿಯ ಜಯಣಂದಿಸಿದ್ಧಾಂತ ಭಟಾರರ ಶಿಷ್ಯನು–ಆದಂತಹ ಜಿನವಲ್ಲಭನು ಸಬ್ಬಿನಾಡಿನ ನಟ್ಟನಡುವಿನ ಧರ್ಮಪುರದ ಉತ್ತರದಿಕ್ಕಿಗಿರುವ ವೃಷಭಗಿರಿಯೆಂಬ ಅತಿಪುರಾತನವಾದ ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರದ ದಕ್ಷಿಣದಿಕ್ಕಿಗಿರುವ ಈ ಸಿದ್ಧಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕುಲದೈವವೆನಿಸಿದ ಸಮಸ್ತ ಜಿನಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿಯನ್ನೂ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಜಿನ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನೂ ತ್ರಿಭುವನತಿಲಕವೆಂಬ ಬಸದಿಯನ್ನೂ ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವವೆಂಬ ಕೆರೆಯನ್ನೂ ಮದನವಿಲಾಸವೆಂಬ ವನವನ್ನೂ ಮಾಡಿಸಿದನು.

"ಅಣ್ಣ, ಧರ್ಮಪುರಕ್ಕೆ ಹೋಗೋಣ ಬಾ"; "ಏಕೆ, ಅಲ್ಲಿ ಏನು ?"; "ಜೈನಾಭಿಷೇಕೋತ್ಸವದ ಕ್ಷೀರಾಭಿಷೇಕದಿಂದ ಮುಳುಗಿದ ಎತ್ತರ ಶಿಖರದ ವೃಷಭಪರ್ವತವನ್ನು ನೋಡೋಣ; (ಹಾಗೆಯೇ) ಯಾತ್ರೆಗಾಗಿ ಬಂದಂತಹ ಸಮಸ್ತ ಜೈನಧರ್ಮಿಗಳನ್ನೂ ಸನ್ಮಾನಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ದಾನಗಳಿಂದ ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಉದ್ಯುಕ್ತನಾಗಿರುವ, ಪಂಪಾರ್ಯನ ತಮ್ಮನೂ ಭೀಮನ ಮಗನೂ ಸಮ್ಯಕ್ತ್ವ ರತ್ನಾಕರನೂ ಆಗಿರುವ ಜಿನವಲ್ಲಭನನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ[7] (೧).

ಅನೇಕ ಭೇದಗಳಿಂದ ಮನೋಹರವಾಗಿರುವ ಗೀತವನ್ನು ಹಾಡಲು, ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತರದ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಪಠಿಸಲು, ಮಾತನ್ನು ತಕ್ಕಂತೆ ಆಡಲು, ಪ್ರಿಯವನ್ನು ನುಡಿಯಲು, ಸಜ್ಜನರಿಗೆ ಉತ್ತಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಕಾರಮಾಡಲು, ಭೋಗಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು, ಅಂಗನೆಯರನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸಲು, ಜಿನಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಪಂಪನ ತಮ್ಮನಾದ

ಜಿನವಲ್ಲಭನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಲ್ಲವನಾಗಿದ್ದಾನೆ (೨).

ಯಾವಾಗಲೂ ಜಿನವಂದನೆಗಾಗಿ ಬಂದ ಮುನೀಶ್ವರರ ಮತ್ತು ಶ್ರಾವಕರ ಸ್ತುತಿಯ ಧ್ವನಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿತವಾದ ಶಬ್ದಕೋಲಾಹಲಗಳ ಮೂಲಕ, (ಆ) ದಿಗಂಬರರಿಂದ (=ಜೈನ ಯತಿಗಳಿಂದ) ಅಧಿಷ್ಠಿತವಾದ ವೃಷಭಪರ್ವತವು ತಾನೇ, ವಾಚಕರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದವನ (=ಜಿನವಲ್ಲಭನ) ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ (೩).

ಯೋಚಿಸಲು ಅಶಕ್ಯವಾದ್ದು; ಈ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಯಾರು (ತಾನೆ) ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ? (ಇದು) ಯೋಚನೆಗೆ (ಎಟುಕುವಂತಹ) ಕಾಂಕ್ಷೆಯಲ್ಲ. ನೋಟಕ್ಕೆ (ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ) ಪ್ರದೇಶವಲ್ಲ; (ಅಂತಹ) ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಬಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಜಿನಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಈಗ ಈತನು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಕೆತ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ?–ಎಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೆ, ಅಲ್ಲಿ ಜಿನಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಹಠಾತ್ತನೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದುವು. ಜಿನವಲ್ಲಭನ ನಡೆವಳಿಕೆ ಏನು ಆಶ್ಚರ್ಯ! (೪)

ಇದು (ಈ ವೃಷಭಗಿರಿಯು) ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವನ (=ಪಂಪನ) ಕೀರ್ತಿಯ ಮೂರ್ತಿಯ ಹಾಗೆ ಆಗಿ (ಎಂದರೆ ಕೀರ್ತಿಯೇ ಆಕೃತಿ ತಳೆದಂತೆ ಆಗಿ),[8] ವೃಷಭನಾಥನ ಮೂರ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿ ದಕ್ಷಿಣಾರ್ಧದ ವೃಷಭಾದ್ರಿಯಾಗಲಿ"[9]–ಎಂಬ ಮೇಲ್ಮೆಯುಂಟಾಗುವಂತೆ (ಆ) ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಾಸಸ್ಥಾನವಾದ ಪರ್ವತವನ್ನು ಜಿನಧರ್ಮದ ಚೈತ್ಯಾಗಾರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ[10] ಜಿನವಲ್ಲಭನಿಗೆ ಜಿನವಲ್ಲಭನಾಗುವುದೊಂದು (=ಜೈನರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆನಿಸುವುದೊಂದು) ಚೋದ್ಯವೇ? (೫).

ಚಾತುರ್ಯ, ಮಹಿಮೆ, ಸತ್ಕವಿತ್ವಗಳಿಂದ ಖ್ಯಾತನಾದ ಪಂಪಾನುಜನು (=ಜಿನವಲ್ಲಭನು) (ಪಂಪನನ್ನು ಒಲಿಯುವುದೇನು) ಹೊಗಳಿಕೆಯೇ? (ಆ ಒಲ್ಮೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಕೊಂಡಾಟವನ್ನು) ಓದುವುದಕ್ಕೂ ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಸರಿಯಾಗಿರುವಂತೆ, ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅದು ಅಪೂರ್ವವಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ ತಿಳಿದವನಾದ್ದರಿಂದ ಜಿನವಲ್ಲಭನೊಬ್ಬನೇ ವಾಗ್ವಧುವಿನ ವಲ್ಲಭನಾದನು (೬).[11]

ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಚಾಳುಕ್ಯವಂಶದ ದೊರೆ ಉದಾತ್ತನಾದ ಅರಿಕೇಸರಿ ಖ್ಯಾತವಾದ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಪುರವೆಂಬುದು ಇದು ಎಂದೂ ಆದೇಯವಾದ್ದು (=ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಕೊಡದೆ ತಾನೇ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ್ದು) ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಮಾಡಿ ಬರಸಿಕೊಟ್ಟ ಶಾಸನದ ಮತ್ತು ಪಂಪನು ನಂಬಿದ್ದ ಜೈನಧರ್ಮದ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು (ಈ) ವೃಷಭಪರ್ವತ ತಾನೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೇ? (೭).[12]

ಅಲ್ಲಿ ಗಾಳಿ ಬೀಸಲು, ಸೂರ್ಯಕಿರಣ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು, ಮೃಗಗಳು ಸುಳಿಯಲು, (ಅದರ ಮೇಲೆ) ಹಕ್ಕಿಗಳು ಹಾರಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನಿಸಿದ್ದು, ಅನ್ಯತ್ವದ ಉದಯವು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಬೆಳಸುವಂತೆ ಮೆಚ್ಚಿ (ಮಾಡಿದ ಧರ್ಮಕಾರ್ಯದಿಂದ ತನ್ನ ಕೀರ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಲು) ಅರಿಕೇಸರಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಆ ಅಗ್ರಹಾರವು ಖ್ಯಾತವಾದ ಕಳಾಪ ಗ್ರಾಮ

ವನ್ನು ಏನು ಹೋಲುವುದಾಯಿತೋ ! (೮).[13]

"'ತಾಮ್ರಶಾಸನವನ್ನು ಬರೆಯಲಾಯಿತೇ ? ಧರ್ಮಪುರವು ಅದೇಯವಾದ್ದೇ ? ಅದು ಖ್ಯಾತಿವಡೆದ ಅರಿಕೇಸರಿ ಕೊಟ್ಟದ್ದೇ ? ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಪಂಪನು ಅದನ್ನು ಪಡೆದನೇ ?—ಹೇಳಿ', ಎಂದು ಅಯ್ಯಾ ಹುಚ್ಚಾ, ಹಲವು ಸಾರಿ ಹಲವರನ್ನು (ಬಾರಿ ಬಾರಿಗೂ ಕಂಡಕಂಡವರನ್ನೆಲ್ಲ) ಪ್ರಶ್ನಿಸದೆ, (ನೀನೇ) ಹೋಗಿ ಸುಂದರವಾದ ವೃಷಭ ಪರ್ವತದ ಎತ್ತರವಾದ ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು (ಲಿಖಿತವನ್ನು) ನೋಡು" (೯).[14]

ಜಿನಭವನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡುವುದು, ಜಿನಪೂಜೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು, ಜಿನಮುನಿಗಳಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗುವಂತೆ ಅನ್ನದಾನವನ್ನು ಕೊಡುವುದು—ಇಂಥವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಜಿನಧರ್ಮಪರರಲ್ಲಿ ಜಿನವಲ್ಲಭನನ್ನು ಹೋಲತಕ್ಕವರುಂಟೇ ? (೧೦)

ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಬೆಳಗುವವನೆಂದು, ಜಿನವಲ್ಲಭನಿಗೆ ಸಮಾನರಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿಗಳೆಂಬ ಮನುಷ್ಯರುಂಟೇ ಎಂದು, ಲೋಕ ಹೊಗಳುತ್ತದೆ—ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ವಿದ್ವತ್ ಕವೀಂದ್ರರು (?) (೧೧).

ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಗುಣವಿರುವುದೇ ಹೊರತು, ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಲಕ್ಷ ಗುಣಗಳಿರುವುದು ಯಾರಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಲೆಕ್ಕಿಸುವುದಾದರೆ, ಗುಣಪಕ್ಷಪಾತಿಯೆನಿಸಿದ ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಗುಣರತ್ನ ಸಮೂಹವು ಒಂದು ಲಕ್ಷಕ್ಕೂ ಅಧಿಕವಾದ್ದು (೧೨).[15]

ಹೀಗೆಂದು ಲೋಕವೆಲ್ಲ ಹೊಗಳುವಂತೆ ನಡೆದುಕೊಂಡ ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಸುಧರ್ಮ ಸಂತತಿಯಲ್ಲಿ[16] ತೊಡಗಿದ ಗುಣಗಳ ಸಮೂಹವನ್ನು ಈ ವೃಷಭಗಿರಿಯ ಸಿದ್ಧಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಱಿಂಬಯಮ್ಮನೆಂಬುವನು ಕೊರೆದನು.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

* ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ತೆಲುಗು ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆ 'ಭಾರತಿ'ಯ ಮಾರ್ಚ್ ೧೯೬೭ರ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಡಾ॥ ಎನ್. ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನವರು ಅದನ್ನು 'ಜಿನವಲ್ಲಭುನಿ ಗಂಗಾಧರಂ ಶಿಲಾಶಾಸನಮು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆದರು ; ಜಿ. ಎಸ್. ಗಾಯಿಯವರು ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕದ ಜನವರಿ ೧೯೭೨ರ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮ ಪ್ರಕಟನೆಯಲ್ಲಿ, 'ಪಂಪನ ತಮ್ಮ ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಿಲಾಶಾಸನ' ಎಂದು ಕರೆದರು ; ಈಚೆಗೆ ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ್ ಸರ್ಕಾರದ ಪುರಾತತ್ತ್ವ ಇಲಾಖೆಯವರು ತಾವು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಕರೀಂನಗರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶಾಸನಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ (ನಂ. 3) ಕುರ್ಕ್ಯಾಲ ಎಂಬ ಊರಿನ ಶಾಸನವಾಗಿ ಅಷ್ಟೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗೆ ಗಾಯಿಯವರ ಪರಿಷ್ಕರಣವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲಕ್ಷಿಸಿದೆ.

1. ೬೪ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಮತ್ತು ಕುಶಲಕಲೆಗಳು ಇಂಥ ಉಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : 'ಶ್ರೀವತ್ಸನಿಘಂಟು' ೧೯೭೧, ಪು. ೯೩-೧೦೫). ಇಲ್ಲಿಯೇ "ಸಮಸ್ತ ಸಕಳ ಕಳಾಳಾಪ ಪ್ರವೀಣಂ" ಎಂಬ ಮೂಲದ ಪಾಠ ಚಿಂತನೀಯ. ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಈ ಶಾಸನದ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಶಾಸನ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿಯದು ಹೊರತಾಗಿ, ಈಯಡೆ ಪಾಠ ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ. 'ಕಳಾಳಾಪ' ಎನ್ನುವೆಡೆ ಇರಬೇಕಾದ್ದು 'ಕಳಾ

ಕಳಾಪ' ಎಂದು. 'ಕಳಾಕಳಾಪ' ಎಂದರೆ 'ಕಲೆಗಳ ಸಮೂಹ' ಎಂದರ್ಥ; 'ಕಳಾಳಾಪ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಂಗೋಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. "ಅಖಿಲ ಕಲಾಕಲಾಪಾಲೋಚನ" ಎಂದು ಬಾಣನ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯ ಮಾತು (ಅಪ್ಟೆನಿಘಂಟು : 'ಕಲಾಪ' ನೋಡಿ). "ಕಳಾಕಳಾಪ ರತ್ನ ಗರ್ಭವಸುಂಧರೆಯುಂ" ಎಂದು ಬೇಲೂರು ಜಿಲಸೆಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ (ಎ.ಕ. v-ii, ಪು. ೧೭೯). 'ಸದೃಶಾಕ್ಷರ ಲೋಪಲೇಖನ' (Haplography)ವೆಂಬ ಲಕ್ಷಣದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಲೇಖನ ಲೋಪ ಘಟಿಸಿದೆ. 'ಕಳಾ' ಎಂಬ ಪದಭಾಗ ೨ ಸಲ ಲಿಖಿತವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಕ' ಅಕ್ಷರ ಲುಪ್ತವಾಗಿದೆ. 'ಕಳಾಪ' 'ಳಾಪ' ಎಂದು ಲಿಖಿತವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ 'ಪಂಪಭಾರತ' ೧೧-೩೯ ಕೂಡ ನೋಡಬಹುದು. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಶಾಸನಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಗದ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ಲೋಪ ವಿಲ್ಲದೆ 'ಕಳಾಕಳಾಪ' ಎಂದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಇದು ಆವರಣಚಿಹ್ನೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಲ್ಲ ದಿದ್ದರೂ ಊಹೆಯಿಂದ ತುಂಬಿರುವ ಪಾಠವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸನ ಸಂಸ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಹೊರತು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪಾಠಪರಿಷ್ಕರಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು.

2. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ 'ಗುಣ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಿರಲಾರದು. ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನದ ಅವಯವಾಷ್ಟಕಗಳೆಂಬ ನಿಶ್ಶಂಕೆ, ನಿಷ್ಕಾಂಕ್ಷೆ, ನಿರ್ವಿಚಿಕಿತ್ಸೆ, ಅಮೂಢದೃಷ್ಟಿತ್ವ, ಉಪಗೂಹನ, ಸ್ಥಿತಿಕರಣ, ವಾತ್ಸಲ್ಯ, ಪ್ರಭಾವನೆ—ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

3. ಸಪ್ತಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ವೆಂಗಿಪಟು ಒಂದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಉಳಿದವು ಯಾವುವು ಎನ್ನು ವುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಇನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ :

(i) ಎನ್. ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯ : ಭಾರತಿ, ಮಾರ್ಚ್ ೧೯೬೭, ಪು. ೧೪-೧೫

(ii) ಜಿ. ಎಸ್. ಗಾಯಿ : ಪ್ರ.ಕ. ಜನವರಿ, ೧೯೭೩, ಪು. ೮೦

4. ದೇಶವಾಚಕವಾಗಿ 'ಕಮ್ಮೆ' 'ಶಾಂತಿಪುರಾಣ' (೧-೪೩) 'ಅಜಿತಪುರಾಣ' (೧-೩೪) ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ದುರ್ಗಸಿಂಹನ 'ಪಂಚತಂತ್ರ'ದಲ್ಲಿ (೧-೫೦), ಹರಿಹರನ 'ಬಸವರಾಜ ದೇವರ ರಗಳೆ'ಯಲ್ಲಿ (೧-೯೮), ಜನ್ನನ 'ಯಶೋಧರಚರಿತೆ'ಯಲ್ಲಿ (೧-೩೦), ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ (ಬಿ.ಕೆ. ಇ. ಸಿ., ನಂ. ೨೦೭ ; ೧೯೩೬-೩೭) ಆ ಶಬ್ದ ಕುಲವಾಚಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ದೇಶವಾಚಕ ಕುಲವಾಚಕಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಏನಿದೆಯೋ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯದು. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೊಳು ಕಮ್ಮೆ ಮೊದಲಾದೆಂಟು ಕುಲವಕ್ಕು" ಎಂದು ಮಂಗರಾಜನ 'ಅಭಿನವಾಭಿಧಾನ'ದಲ್ಲಿ (೭೫-೬) ಹೇಳಿದ್ದು, ಅದು ಜನ್ನನ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆಯು ಹೊರತಾಗಿ ಉಳಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. "'ಕಮ್ಮೆ' ಪದವು 'ಕಮ್ಮಿ' ಎಂಬುದರ ರೂಪಾಂತರವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಎನ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣರಾಯರು ಭಾವಿ ಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವರು ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವ ಉಳ್ಚಳ್ ಗ್ರಾಮದ (ಕರ್ನೂಲ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಉಲಚಾಲುಗ್ರಾಮ) ಕಮ್ಮೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು 'ಉಲ್ಚಕಮ್ಮಿಗಳು' ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಂತೆ 'ಕಮ್ಮೆ' ಶಬ್ದದ ರೂಪ ಸಂ. ಕರ್ಮಿನ್ > ಕ. ಕಮ್ಮಿ > ಕಮ್ಮೆ ; ಅರ್ಥ, ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ— ಎಂದು (ನೋಡಿ : ಉಲ್ಚಕಮ್ಮಿ, 'ಉಪಾಯನ' ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೭, ಪು. ೩೦೦-೦೩). 'ಕಮ್ಮಿ', 'ಕಮ್ಮೆ' ಶಬ್ದಗಳ ಪೌರ್ವಾಪರ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಸಮರ್ಥನೆ ಇನ್ನೂ ದೊರೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣರಾಯರ ಗ್ರಹಿಕೆ ಸರಿಯಾದರೆ, "ವಂಗಿಪಟ್ಟಿ ಕಮ್ಮೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಂ" ಎಂಬ ಪ್ರಸ್ತುತ ಶಾಸನ ಭಾಗದ ಆಶಯ "ವೆಂಗಿಪಟುವಿನ ಕಮ್ಮೆಗಳಲ್ಲಿ

ಎಂದರೆ ವೈದಿಕರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ" ಎಂದಾಗಬಹುದು. ಈಗಲೂ "ವಂಗಿಪುರಂವಾಂಡ್ಲು" ಎಂಬ ತೆಲುಗು ಮಾತೃಭಾಷೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಪಂಗಡ ಒಂದಿದೆ. ಇವರು ಮೂಲತಃ ವೆಂಗಿಪಟುವಿನ ಕಮ್ಮೆಗಳೇ ಆದ ತೆಲುಗರಿರಬೇಕು ('ಪಂಪಭಾರತ'ವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಬೆಳ್ಳಾವೆ ವೆಂಕಟ ನಾರಾಯಣಪ್ಪನವರು ಈ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಎಂಬುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು). ಅದೇ ವೆಂಗಿಪಟುವಿನ ಕಮ್ಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತೃಭಾಷೆ ಕನ್ನಡವಾಗಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಿಕರು ಸೇರಿದ್ದರೆ, ಅದು ಅಸಂಭವವೇನಲ್ಲ.

5. ಜಮದಗ್ನಿ ಪಂಚಾರ್ಷೇಯ ಪ್ರವರ: ವತ್ಸ (=ಶ್ರೀವತ್ಸ) ಗೋತ್ರದವರು ತಮಗೆ ಪ್ರವರರ್ಷಿಗಳೆಂದು, ಎಂದರೆ ಹಿರಿಯರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾಚೀನವಾದೊಂದು ಋಷಿ ಕುಟುಂಬ. ಇದರ ವಂಶವೃಕ್ಷ ಹೀಗೆ: ಭೃಗು+ಪೌಲೋಮಿ→ಚ್ಯವನ, ಅಪ್ನವಾನ→(ಅಪ್ನವಾನನಲ್ಲಿ) ಔರ್ವ→ಜಮದಗ್ನಿ. ಈ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಖ್ಯಾತನಾದ ವತ್ಸನೆಂಬವನಿಂದ ಆತನಿಗೆ ಮುಂದಿನವರು ವತ್ಸರೆಂದು ಹೆಸರಾದರು.

ಪುರುಷೋತ್ತಮನ 'ಪ್ರವರಮಞ್ಜರಿ'ಯ ಭೃಗುಕಾಂಡದಲ್ಲಿ "ಭೃಗುಶ್ಚ ಚ್ಯವನಶ್ಚೈವ ಅಪ್ನವಾನಸ್ತಥೈವ ಚ। ಔರ್ವಶ್ಚ ಜಮದಗ್ನಿಶ್ಚ..." ಎಂದೂ 'ಆಪಸ್ತಂಬ ಪ್ರವರಖಂಡ'ದಲ್ಲಿ "ಜಾಮದಗ್ನಾ ವತ್ಸಾಸ್ತೇಷಾಂ ಪಞ್ಚಾರ್ಷೇಯೋ ಭಾರ್ಗವಚ್ಯಾವನಾಪ್ನವಾನೌರ್ವಜಾಮದಗ್ನ್ಯೇತಿ। ಜಮದಗ್ನಿವದೂರ್ವವದಪ್ನವಾನವಚ್ಚ್ಯವನವದ್ಭೃಗುವದಿತಿ ॥" ಎಂದೂ ಈ ಪ್ರವರರ್ಷಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಿದೆ. 'ಆಪಸ್ತಂಬ ಪ್ರವರಖಂಡ'ದ ಕಪರ್ದಿಸ್ವಾಮಿಕೃತ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾರ್ಗವಾದಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರವರ ಹೋತೃ (ಋಗ್ವೇದಿ)ಗಳಿಗೆ, ಜಮದಗ್ನಿಯಾದಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರವರ ಅಧ್ವರ್ಯು (ಯಜುರ್ವೇದಿ)ಗಳಿಗೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದೆ. (ಈ ವಿವರಗಳ ಮೂಲ: 'ಗೋತ್ರಪ್ರವರನಿಬನ್ಧಕದಮ್ಬಃ' ಜಿ ಒ ಎಲ್., ಸೀರೀಸ್, ಬಿಎಸ್. ನಂ. ೨೫, ಮೈಸೂರು, ೧೯೦೦; ಪು. ೪೧, ೩೦೫).

ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಿಕರು ಕನ್ನಡ ಮಾತೃಭಾಷೆಯ ಯಜುರ್ವೇದಿಗಳಾದ ವೆಂಗಿಪುರಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು.

6. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಶೇಷಣವೂ ಗೋತ್ರಪ್ರವರಗಳೂ ಭೀಮಪಯ್ಯನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗದು. ಶಾಸನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ 'ಪಂಪಭಾರತ'ದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ತಂದೆಯ ಮತಾಂತರದ ವಿಷಯ ಬಂದಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಆತನ ತಂದೆಯ ತಾತ ಅಭಿಮಾನಚಂದ್ರನಿಗೇ ಅವು ಹೇಳಿದವಾಗಿವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯ: ಅಂಗೀಕೃತಪಾಠದಂತೆ ಪಂಪನ ತಂದೆಯ ಹೆಸರು 'ಅಭಿರಾಮದೇವರಾಯ' ಎಂದು 'ಪಂಪಭಾರತ'ದಲ್ಲಿ, ಅದರ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿ, ಇದೆಯಷ್ಟೆ (೧೪–೪೭). ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಪಾಠಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿರುವ 'ಭೀಮ' ಎಂಬುದನ್ನು ಉಚಿತ ಪಾಠಪರಿಷ್ಕರಣದೊಡನೆ ಗ್ರಹಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬುದು ಶಾಸನಾಂತರ್ಗತ ಸಾಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ಈಗ ವಿಶದಪಟ್ಟಿದೆ. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: 'ಪಂಪಭಾರತ ದೀಪಿಕೆ', ಪು. ೫೭೧–೭೨

7. ಆರಂಭಗದ್ಯವೂ ಈ ಪದ್ಯವೂ ಕೂಡಿ, ಈಗ ಈ ಶಾಸನ ದೊರೆತಿರುವ 'ಸಿದ್ಧಶಿಲೆ'ಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತಿನ ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳು ಸೇರಿ ವೃಷಭಗಿರಿತೀರ್ಥವೆನಿಸಿದ್ದುವೆಂದೂ ಆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿಯೇ ಪಂಪನಿಗೆ ದತ್ತವಾದ ಧರ್ಮಪುರವಿದ್ದಿತೆಂದೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಪಂಪಜಿನವಲ್ಲಭರು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದರು ಇಲ್ಲವೆ ಪಂಪನ ಬಳಿಕ ಆ ಅಗ್ರಹಾರ ಅವನ ತಮ್ಮನ ಅನುಭೋಗಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು ಎಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಂಟುಮಾಡುವ ಹಾಗೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಪಂಪನಿಗೆ ಅರಿಕೇಸರಿ ಕೊಟ್ಟ ಅಗ್ರಹಾರ ಯಾವುದಿರಬೇಕೆಂಬ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಈಗ ಒಂದು ನಿಲುಗಡೆ ಸಿಕ್ಕಂತಾಗಿದೆ. ೨ನೆಯ ಪದ್ಯ ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಸಂಪನ್ನತೆಯನ್ನು ಆತ ಪಂಪನಿಗೆ ತಕ್ಕ ತಮ್ಮನೆಂಬುದನ್ನೂ ಬಹು

ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವೃಷಭಗಿರಿ ಒಂದು ಖ್ಯಾತ ಜೈನಕ್ಷೇತ್ರವೆನಿಸಿದ್ದು ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಪರಿಶ್ರಮ ದಿಂದ ಎಂಬುದನ್ನು ೪ನೆಯ ಪದ್ಯ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

8. ಈ ಶಾಸನದ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಜಿನ ವಲ್ಲಭನು ಕೈಕೊಂಡು ಪೂರೈಸಿದ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಪಂಪ ಗತಿಸಿದ್ದಿರಬೇಕು—ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುತ್ತದೆ.

9. ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ವೃಷಭಾದ್ರಿ : "ಉತ್ತರಭರತದಲ್ಲಿ ಹಿಮವತ್ಪರ್ವತದ ಮಧ್ಯಮಕೂಟಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ವೃಷಭಾದ್ರಿಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಶಿಲೆಗಳ ಮೇಲೆ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ." ('ಆದಿಪುರಾಣಸಂಗ್ರಹ', ೧೯೫೫, ಪೀಠಿಕೆ ಪು. xlv).

10. ಪಂಪನಿಗೆ ಧರ್ಮಪುರವು ದತ್ತಗ್ರಾಮವಾಗಿ ಸೇರಿದ ಮೇಲೆ, ಆ ವೈದಿಕ ಅಗ್ರಹಾರ ದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವ ಬೆಳೆದು ಅದು ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಕೂಡ ವ್ಯಾಪಿಸಿರಬೇಕು—ಎಂಬು ದನ್ನಿದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

11. ಈ ಪದ್ಯದ ೨ನೆಯ ಪಾದದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ೨ ಅಕ್ಷರಗಳು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಫುಟವಾಗಿದ್ದು, ತುಂಬಿರುವ ['ವ್ಪರ್ದೆ'] ಎಂಬುದು ಪದ್ಯದ ಆಶಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಪದ್ಯಾದಿಯಿಂದ 'ಪೊಗೞ್ತೆಯೆ' ಎಂಬ ಭಾಗದವರೆಗೆ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ್ದು ; ಅಂತಸ್ಸಂಭಾವ್ಯತೆಯಿಂದ ಊಹಿಸಿದ್ದು. ಮುಂದೆ ಅಣ್ಣನಾದ ಪಂಪನನ್ನು ಕೀರ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಪದ್ಯ ಒಂದು ಮುನ್ನುಡಿಯಂತಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳ ಬಹುದು. ಇದರ ಧಾಟಿ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಪಂಪ ಈ ಶಾಸನದ ರಚನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕೀರ್ತಿಶೇಷನಾಗಿದ್ದನೆಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಒರ್ವ್ವನೆ ವಾಗ್ವಧೂವರ ವಲ್ಲಭಂ ಜಿನವಲ್ಲಭಂ" ಎಂಬ ಭಾಗ ಪರಿಭಾವನಾರ್ಹ. ಇವೇ ಮಾತುಗಳು, ಪಂಪನ ತಮ್ಮನೂ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಶಕ್ತವಾಗಿವೆ.

12. ಇಮ್ಮಡಿ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿರುವ ಶಾಸನಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಶಾಸನವೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವು ಕ್ರಮವಾಗಿ: ವೇಮುಲವಾಡ ಶಿಲಾಶಾಸನ (ಸು. ೯೨೭), ಕುರ್ಕ್ಯಾಲ ಶಿಲಾಶಾಸನ (ಸು. ೯೪೫), ಕರೀಂನಗರ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಂ ಶಿಲಾಶಾಸನ (೯೪೬) ಮತ್ತು ಪರಭಣಿ ತಾಮ್ರಪಟಗಳು (೯೬೬). ಇನ್ನು ಅರಿಕೇಸರಿ ಕವಿಜನಪೋಷಕನಾಗಿದ್ದುದನ್ನು, ಪಂಪಕವಿ ಯನ್ನು ಆದರಿಸಿ ಆತನಿಗೆ ದತ್ತಿ ನೀಡಿದುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸನ ಇದೊಂದೇ.

ಇದೇ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯ 'ಅದೇಯ' ಶಬ್ದ : ಇದಕ್ಕೆ 'ಕೊಡಬಾರದ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಿದ್ದು, ಪೊನ್ನನ 'ಶಾಂತಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ (ಸು. ೯೫೦) "ಎಮ್ಮರಸನನ್ವಯಾಗತಂ ಕುಲಧನಮಾರ್ಗಮ ದೇಯಮುಮದ್ವಿತೀಯಮುಮಿದು ನಿನ್ನ ಬರವಿಂಗಂ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯನುರಾಗಕ್ಕಂ ತಕ್ಕುದು" (೨-೭೧ವ) ಎಂಬ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗವಿದೆ. ಈ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಶಾಸನದ ಪ್ರಯೋಗದೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ 'ಕೀರ್ತಿಶಾಸನ' ಎಂಬ ಪದದ ವಿಚಾರವೂ ಚಿಂತ ನೀಯ. ಹೇಳಿಕೆ, ವರದಿ, ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಿರುವ 'ಕೀರ್ತಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಡನೆ 'ಶಾಸನ' ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕೃತಿ ಸೇರಿ ಆದ ಒಂದು ಸಮಾಸ ಆ ಪದ. ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿರುವ ಅಥವಾ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಬರೆಸಿರುವ ಶಾಸನವೇ 'ಕೀರ್ತಿಶಾಸನ.' ಇದಕ್ಕೆ ಅನ್ಯತ್ರ ಪ್ರಯೋಗ ವಿರುವಂತಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ೯ನೆಯ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ 'ತಾಂಬ್ರಶಾಸನ'ವೇ ಈ 'ಕೀರ್ತಿಶಾಸನ.'

13. ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯ "ಪಾಱಲಾಗಸದೊಳ್ಪಕ್ಕಿಗಳ್" ಎಂಬ ಮಾತು ಈಚಿನ (ಸು. ೧೧೮೦) ಬೊಪ್ಪಣಪಂಡಿತನ ಗೊಮ್ಮಟಜಿನಸ್ತುತಿಯ "ಮಱೆದುಂ ಪಾಱದು ಮೇಲೆ ಪಕ್ಷಿನಿವಹಂ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ 'ಅನ್ಯೋದಯ' ಎಂದಿರುವ ಶಬ್ದದ

ಅರ್ಥ ಕೂಡ ಚಿಂತನೀಯ. ಅನ್ಯದ ಉದಯ ಎಂದರೆ ಪಾರಲೌಕಿಕದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಎಂದು ಆಗಬಹುದು ; ಆದರೆ ದ್ವಾದಶಾನುಪ್ರೇಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಅನ್ಯತ್ವದ ಉದಯ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದೆ. 'ಅನ್ಯತ್ವ' ಎಂದರೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಕ್ಲೇಶಗಳನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುವ ಧನಧಾನ್ಯ ಪುತ್ರ ಕಲತ್ರಾದಿಗಳು ತನ್ನವಲ್ಲ, ಅವು ಅನ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಎಂದು ಚಿಂತಿಸುವುದು. (ವಿಜಯಣ್ಣನ 'ದ್ವಾದಶಾನುಪ್ರೇಕ್ಷೆ' ಪ. ೪). ಇನ್ನು 'ಹರಿಗಂ' 'ಅರಿಗಂ' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು 'ಪಂಪಭಾರತ'ದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. (೧-೫, ೧೪-೫೬ ೩). 'ದ್ವಿಜಾವಸಥಗ್ರಾಮಂ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಅಗ್ರಹಾರ ಎಂದು. 'ಪಂಪಭಾರತ'ದ "ದೆಸೆ ಮುಖಧೂಮದಿಂ ದ್ವಿಜರ ಹೋಮದಿಂ..." (೧೪-೫೭) ಎಂಬ ಪದ್ಯದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಇದು ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

14. ಸಂದರ್ಭ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಲು ಈ ಪದ್ಯದ ಜತೆಗೆ 'ಪಂಪಭಾರತ'ದ ೧೪-೫೬ನ್ನು ನೋಡಬೇಕು ; ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಜಿ. ಎಸ್. ಗಾಯಿಯವರು ಮಾಡಿರುವ ಸೂಕ್ತವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಧರ್ಮಪುರದ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಊರ್ಜಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಜಿನವಲ್ಲಭನು ವೃಷಭಗಿರಿಯ ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾದ ದಾಖಲೆಯಾಗುವಂತೆ ಬರಸಿರಬಹುದು.

15. ೧೦ರಿಂದ ೧೨ನೆಯವು ಮೂರೂ ತೆಲುಗು ಕಂದ ಪದ್ಯಗಳು. ಇವು ಆ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾಚೀನತಮ ಕಂದಪದ್ಯಗಳೆಂದು ನೇ. ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಲಿಖಿತರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆಯೇ ನೋಡಿದರೆ, ೧೦ ಮತ್ತು ೧೨ನೆಯವು ಛಂದಸ್ಸಿಗೆ ಅಳವಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯಥೋಚಿತ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಾನುಸ್ವಾರವಿಡದೆ, ತೆಲುಗು ಭಾಷಾಮರ್ಯಾದೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅರ್ಧಾನುಸ್ವಾರವನ್ನು ಯೋಜಿಸಿದರೆ ಆಗ ಸರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ೧೦ನೆಯದರಲ್ಲಿ ೨, ೧೦, ೧೧ ಮತ್ತು ೧೪ನೆಯ, ೧೨ನೆಯದರಲ್ಲಿ ೨, ೧೬ನೆಯ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಸವರಣೆ ಅಗತ್ಯ. ೧೧ನೆಯ ಪದ್ಯದ ಅರ್ಥ ಸಂದಿಗ್ಧ. ೧೦, ೧೧ನೆಯ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಡಿಯನ್ನು ಪಾಲಿಸಿಯೂ ೧೨ನೆಯದರಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿಯೂ ಇದೆ.

16. 'ಸುಧರ್ಮಸಂತತಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಧರ್ಮಕಾರ್ಯಗಳು ಎಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ತೆಲುಗುಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ 'ಸಪ್ತಸಂತಾನ' ಎಂಬ ಧರ್ಮಕಾರ್ಯಗಳ ಸೂಚನೆ ಆ ಪದದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ೧೧೮೦ರ ಒಂದು ತೆಲುಗು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ (ಸೌಇಇ. IV) ಅದನ್ನು "ಪುತ್ರಸಂತಾನ, ತಟಾಕ, ಧರ್ಮವಿವಾಹ, ದೇವಗೇಹ, ಉದ್ಯಾನ, ಸತ್ರಬಂಧ, ನಿಧಾನ" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಜಿನವಲ್ಲಭನು ಪೂರೈಸಿದ್ದು ಆತನ ಶಾಸನದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದಿದೆ. ಉಳಿದುವನ್ನೂ ಆತ ಪೂರೈಸಿರಬಹುದು.

ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಜೈನರ ಕೊಡುಗೆ

ಎಚ್. ನಂಜೇಗೌಡ

ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಜೈನರ ಕೊಡುಗೆ ಅಪಾರ; ಅಪೂರ್ವ. ಕರ್ಣಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ಐದನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಜೈನಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ಜೈನರು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥ ರಚನೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರಾದರೂ ಮತಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಆಯಾಯ ಪ್ರಾಂತೀಯ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ತಾವು ಪ್ರಾಕೃತ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ರಚನೆ ಮಾಡಿದ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳು, ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಬೆಳಸಿದವರು ಅವರೇ. ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖರಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅವರು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಿದುದರ ಮುಖ್ಯಗುರಿ ಮತಪ್ರಚಾರವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಜೈನರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳು, ಲೌಕಿಕಗ್ರಂಥಗಳು, ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು, ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯ, ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ— ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು.

ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ನಾವು ಮೊದಲು ಹೆಸರಿಸಬೇಕಾದ ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಶ್ಯಾಮಕುಂದಾಚಾರ್ಯನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಷಟ್ಖಂಡಾಗಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ, ಪ್ರಾಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ನಾಲ್ಕು ಅಥವಾ ೫ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ತುಂಬುಲೂರಾಚಾರ್ಯನಿಂದ ರಚಿತವಾದ 'ಚೂಡಾಮಣಿ' ಗ್ರಂಥ ಸುಮಾರು[1] ೯೬೦೦೦ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪರಿಮಿತಿ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ, ಅದರ ಕರ್ತೃ ಜೈನ. ಈ ಗ್ರಂಥ ಅಲಭ್ಯ. ಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯದ ವೈಭವ, ಭಾಷಾಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತಿತ್ತು. ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಈ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳು ಮೈಲಿಗಲ್ಲುಗಳು.

ಕನ್ನಡದ ಆದಿಕವಿ ಪಂಪನೂ ಜೈನನೇ. ಕ್ರಿ.ಶ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಜೈನರ ಕೊಡುಗೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಬೆಳೆಸಿದವರು ಜೈನರೇ. ಜೈನರಲ್ಲದ ಇತರರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರೌಢವ್ಯಾಕರಣಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲಿಲ್ಲ. ರಚಿತವಾದ ಹಳಗನ್ನಡದ ನಾಲ್ಕೂ ಪ್ರೌಢವ್ಯಾಕರಣಗಳೂ ಜೈನರ ವಿಶಿಷ್ಟಕೊಡುಗೆಗಳು.

ಭಾರತೀಯರು ಶಬ್ದಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು, ಇವುಗಳಿಗೆ ಮೂಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದನಂತರವೇ ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕು. ವೇದಾಂಗಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಕರಣವೇ ಪ್ರಮುಖವಾದುದೆಂದೂ, ಅದನ್ನು ಹನ್ನೆರಡು ವರುಷಗಳ ಕಾಲ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಪತಂಜಲಿಯು ತನ್ನ ಮಹಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲೆಲ್ಲ ವೈಯಾಕರಣರೇ ಮೊದಲಿಗರೆಂದು ಆನಂದವರ್ಧನನು ತನ್ನ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ'ದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಭಾಷಾಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದ ನಂತರವೇ ಸಾಹಿತ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗಬೇಕಷ್ಟೆ! ಆದುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಾಭ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭ್ಯಾಸ ಅನಿವಾರ್ಯ; ಅಗತ್ಯ.

ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಶಬ್ದಸ್ವರೂಪದ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಕೃತಿ-ಪ್ರತ್ಯಯದ ಸಂಯೋಗ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ, ಶುದ್ಧವೂ ಪುಷ್ಟಾರ್ಥವೂ ಆದ ಶಬ್ದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮುದ್ರವನ್ನು ದಾಟಲು ನಾವೆಯು ಅಗತ್ಯವಿರುವಂತೆ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಸ್ವರಾದಿ ಸಂಜ್ಞೆಗಳ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ವರ್ಣಸಮಾಮ್ನಾಯವು ಅಗತ್ಯ. ಇವೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಭಟ್ಟಾಕಳಂಕದೇವನು ತನ್ನ 'ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನ'ದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರವು ವೇದಪುರುಷನ ಮುಖವೆಂದು ಪ್ರಶಂಸಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ಕುರಿತು—

> ಚತ್ವಾರಿ ಶೃಂಗಾತ್ರಯೋಽಸ್ಯ ಪಾದಾ । ದ್ವೇ ಶೀರ್ಷೇ ಸಪ್ತಹಸ್ತಾಸೋ ಅಸ್ಯ ॥
> ತ್ರಿಧಾಬದ್ಧೋ ವೃಷಭೋರೋರವೀತಿ । ಮಹೋದೇವೋಮರ್ತ್ಯಾ ಅವಿವೇಶಾ ॥

—ವ್ಯಾಕರಣವೆಂಬ ವೃಷಭಕ್ಕೆ ನಾಮ, ಆಖ್ಯಾತ, ಉಪಸರ್ಗ, ಮತ್ತು ನಿಪಾತಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಶೃಂಗಗಳೂ, ಭೂತವರ್ತಮಾನ ಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಪಾದಗಳೂ, ಸುಪ್‌ತಿಙ್ ಎಂಬ ಎರಡು ಶಿರಸ್ಸುಗಳೂ, ಪ್ರಥಮಾ ದ್ವಿತೀಯಾದಿ ಸಪ್ತವಿಭಕ್ತಿಗಳೆಂಬ ಏಳು ಹಸ್ತಗಳೂ ಇವೆ. ಉರಸ್ಸು, ಕಂಠ ಮತ್ತು ಶಿರಸ್ಸುಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ಈ ವೃಷಭವು ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುವ ಮಹಾದೇವ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಂದು; ಶಾಸ್ತ್ರ ಹಿಂದು. ಪ್ರಯೋಗ ಶರಣಾಃ ವೈಯಾಕರಣಾಃ ತಾನೆ! ಪ್ರಯೋಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮವನ್ನು ವೈಯಾಕರಣ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲ

ದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೋ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ವ್ಯಾಕರಣ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮಗುವಿಗೆ ಹೊಲಿಸಿದ ಕುಲಾವಿ ಬೆಳೆದ ಯುವಕನಿಗೆ ಸರಿಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ! ಆದುದರಿಂದ ಆಯಾಯ ಕಾಲಧರ್ಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಭಾಷೆ ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ವ್ಯಾಕರಣಗಳು ರಚಿತವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನವು ಎಷ್ಟು ಅಗತ್ಯವೋ ಭಾಷಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯೂ ಹೌದು.

> ಸರ್ವೇಷಾಂ ವ್ಯವಹಾರಾಣಾಂ ಮೂಲಂ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ನಿರ್ಣಯಃ ।
> ಸಚ ವ್ಯಾಕರಣಾದೇವ ಮುನಿಭಿಸ್ತೇನ ತತ್ಕೃತಂ॥

—ಸಕಲ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ನಿರ್ಣಯವು ಅಗತ್ಯ. ಈ ನಿರ್ಣಯವು ವ್ಯಾಕರಣದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರು ವ್ಯಾಕರಣಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪತಂಜಲಿಯು ತನ್ನ ಮಹಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಶಬ್ದಗಳು ಅನಂತ, ಒಂದೊಂದನ್ನೂ ಕಲಿಯುವುದೂ ಮತ್ತು ಕಲಿಸುವುದೂ ಅಶಕ್ಯ. ವೇದಗಳು ನಾಲ್ಕು, ವೇದಾಂಗಗಳು ಆರು, ಪುರಾಣಗಳು ಅನೇಕ. ಬೃಹಸ್ಪತಿಯೇ ಗುರುವಾಗಿದ್ದು ಇಂದ್ರನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವವನಾಗಿ ದಿವ್ಯ ಸಹಸ್ರ ವರುಷಗಳು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿಯೂ ಕಲಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂದಮೇಲೆ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೆ ಇದು ನಿಲುಕುವುದು ದುರ್ಲಭ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ವ್ಯಾಕರಣದ ಅಭ್ಯಾಸ ಅಗತ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ 'ಏಕಃ ಶಬ್ದಃ ಸುಪ್ರಯುಕ್ತಃ ಸಮ್ಯಕ್ ಜ್ಞಾತಃ ಸ್ವರ್ಗೇ ಲೋಕೇ ಕಾಮದುಗ್ಭವತಿ'—ಸಾಧು ಶಬ್ದದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಸ್ವರ್ಗಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತವೆಂದು ವೈಯಾಕರಣರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಮತವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕವಿಕೇಶವನು—

> ವ್ಯಾಕರಣದಿಂದ ಪದಮಾ
> ವ್ಯಾಕರಣದ ಪದದಿನರ್ಥಮರ್ಥದೆ ತತ್ತ್ವಾ
> ಲೋಕಂ ತತ್ತ್ವಾಲೋಕದಿ
> ನಾಕಾಂಕ್ಷಿಪ ಮುಕ್ತಿಯಕ್ಕುಮದೆ ಬುಧರ್ಗ್ಗೆ ಫಲಂ ॥

ಎಂದು ವ್ಯಾಕರಣವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನು 'ಧರ್ಮಾರ್ಥ ಕಾಮಮೋಕ್ಷಾರ್ಥ ವಿದ್ಯಾಃ ಶಬ್ದನಿಬಂಧನಾಃ। ಸರ್ವವಿದ್ಯಾನಾಂ ಪ್ರದೀಪಭೂತಂ ವಾಙ್ಮಲಾನಾಂ ಚಿಕಿತ್ಸಾರೂಪಂ ಪದ ಸಿದ್ಧ್ಯರ್ಥ ನಿರ್ಣಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಾಧಾರ ನಿಶ್ರೇಯಸಸಾಧನಂ ಚ ನಾಪರಂ ಲೋಕೇ ವ್ಯಾಕರಣಾತ್' ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರದೀಪಸ್ವರೂಪವಾದುದು; ವಾಗ್ದೋಷಗಳಿಗೆ ಚಿಕಿತ್ಸರೂಪ

ವಾದುದು ; ಪದಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯಗಳ ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮಹಾಸಾಧನ ; ಈ ಕಾರ್ಯವು ವ್ಯಾಕರಣದಿಂದಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದರಿಂದ ಸಾಧನೆಯಾಗಲಾರದೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ವರರುಚಿಯು ರಕ್ಷಾ, ಊಹಾ, ಆಗಮ, ಲಘು ಮತ್ತು ಅಸಂದೇಹಗಳು ವ್ಯಾಕರಣದ ಪ್ರಯೋಜನಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಪದಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಇದರಿಂದ ವೇದಗಳ ರಕ್ಷಣೆಯಾಗುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಈ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು 'ರಕ್ಷಾ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಲಿಂಗ ಮತ್ತು ವಿಭಕ್ತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದಾಗುವ ಪರಿಣಾಮವು 'ಊಹಾ' ಎಂದೂ; ಲಿಂಗಸಹಿತವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು 'ಆಗಮ'ವೆಂದೂ; ಶಬ್ದವಾರಿಧಿಯ ಸುಲಭಗ್ರಹಣವನ್ನು 'ಲಘು' ಎಂದೂ; ಸಂದೇಹ ನಿವಾರಣೆಯನ್ನು 'ಅಸಂದೇಹ'ವೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರವು-ಅಸಂಖ್ಯಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿರುವ ವ್ಯಾಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಣಿನಿಯ 'ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನ' ಅಥವಾ 'ಅಷ್ಟಾಧ್ಯಾಯಿ'ಯು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ಇವನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಪಿಶಾಲಿ, ಕಾಶ್ಯಪ, ಗಾರ್ಗ್ಯ, ಗಾಲವ, ಚಕ್ರವರ್ಮ, ಭಾರದ್ವಾಜ, ಶಾಕಟಾಯನ, ಶಾಕಲ್ಯ, ಸೇನಕ, ಸ್ಫೋಟಾಯನ—ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ವೈಯಾಕರಣರನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇವನಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆಯೇ ವ್ಯಾಕರಣಗಳ ರಚನೆಯಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದರೂ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಲಬ್ಧಿಯಿಂದಾಗಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಪಾಣಿನಿಯು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವೈಯಾಕರಣರಲ್ಲಿ ಶಾಕಟಾಯನನು ಅತ್ಯಂತ ಮೇಧಾವಿ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಅವನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿಯೇ ಸುಂದರವಾದ ತನ್ನ ಅಷ್ಟಾಧ್ಯಾಯಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದಾಗಿ ಅನೇಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ಎರಡು ಅಥವಾ ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಲಾಗಿರುವ 'ಪ್ರಾಕೃತ ಲಕ್ಷಣ'ವು ಚಂಡನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ತದ್ಭವ, ತತ್ಸಮ, ದೇಶಿಯೆಂದು ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಮೂರು ಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಸಪ್ತವಿಭಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ, ಸರ್ವನಾಮಗಳನ್ನೂ, ಸಂಜ್ಞೆಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಈ ಗ್ರಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಕರಣದ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಿವೆ. ಹೇಮಚಂದ್ರನು ಚಂಡನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ತನ್ನ 'ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನ'ವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಬೌದ್ಧರೂ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಕರಣಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರಾದವರು ಜಿನೇಂದ್ರಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಶರಣದೇವ.

ಬೌದ್ಧರಂತೆಯೇ ಜೈನರೂ ಸಹ ವ್ಯಾಕರಣಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ

ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ವೈಯಾಕರಣನೆಂದರೆ ದೇವನಂದಿ. ಇವನ ವ್ಯಾಕರಣ 'ಜೈನೇಂದ್ರ' ಈತನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೫ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಂಗ ದೊರೆಯಾದ ದುರ್ವಿನೀತನ ಗುರುವಾಗಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

'ಕಾತಂತ್ರ' ಶಾಖೆಯ ಮೂಲಪುರುಷ ಶರ್ವವರ್ಮ. ಈತನ ವ್ಯಾಕರಣ 'ಕೌಮಾರ.' ಪಾಳಿ ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡ ವ್ಯಾಕರಣಗಳ ಮೇಲೆ ಇದು ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ.

ಶಾಕಟಾಯನನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವ ಪಾಲಕೀರ್ತಿಯು 'ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನ'ವನ್ನು ಬರೆದನು. ಇದನ್ನು ಅಮೋಘವರ್ಷನಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದನೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸೂತ್ರರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಸೂತ್ರಪಾಠ, ಧಾತುಪಾಠ, ಗಣಪಾಠ, ಲಿಂಗಾನುಶಾಸನ, ಮತ್ತು ಉಣಾದಿ ಸೂತ್ರಪಾಠ ಎಂದು ಐದು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕ್ರಿ.ಶ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಮಚಂದ್ರನು ಶಾಕಟಾಯನನ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ 'ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನ'ವೆಂಬ ಒಂದು ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಸೂತ್ರಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದು ಎಂಟು ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎಂಟನೆಯ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಶಾಕಟಾಯನನ 'ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನ'ವನ್ನು ಮರೆಸಿ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಕ್ರಮದೀಶ್ವರನು 'ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಸಾರ'ವೆಂಬ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಇವನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಜೌಮಾರನಂದಿ ಎಂಬುವನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದುದರಿಂದ ಆ ಶಾಖೆಗೆ 'ಜೌಮಾರಶಾಖೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಸಾರ'ದ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನ.

ಕ್ರಿ.ಶ. ಹದಿಮೂರು ಅಥವಾ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ನರೇಂದ್ರಾಚಾರ್ಯನಿಂದ 'ಸಾರಸ್ವತಶಾಖೆ'ಯು ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಈತನನ್ನು ಅನುಭೂತಿಸ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯನೆಂದೂ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. 'ಮುಗ್ಧಬೋಧ'ವನ್ನು ಬರೆದವನು ಇವನೇ.

ಪದ್ಮನಾಭದತ್ತನಿಂದ 'ಸೌಪದ್ಮ'ಶಾಖೆಯು ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಇವನ 'ಸುಪದ್ಮ' ವ್ಯಾಕರಣವೂ ಸಹ ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿತ್ತು.

ಗ್ರೀಕರ ಅಲೆಗ್ಸಾಂಡರನು ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಬರುವ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಪ್ರಾಕೃತವು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಆಡುಭಾಷೆಯಾಗಿ ವಿರಾಜಿಸುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನಮತ ಪ್ರಚಾರಕರು ತಮ್ಮ ತತ್ವಬೋಧನೆಗೆ ಜನರಾಡುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಗುಂಪುಗಳಿವೆ—ಮಹರಾಷ್ಟ್ರೀ, ಶೂರಸೇನಿ, ಮಾಗಧೀ, ಅರ್ಧಮಾಗಧೀ, ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವುಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯ ಮೇಲಂತೂ ಇವುಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಹೇರಳವಾಗಿ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿ ಚಂಡ, ವರರುಚಿ, ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ,

ಹೇಮಚಂದ್ರ, ಕ್ರಮದೀಶ್ವರ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಧರ—ಮುಂತಾದವರು ವ್ಯಾಕರಣಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಾಕೃತ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ತದ್ಭವಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಾಕೃತದ ಹಲವಾರು ತದ್ಭವಗಳಿಗೂ ಕನ್ನಡದ ತದ್ಭವಗಳಿಗೂ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುವಾಗಿ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಋ' ವರ್ಣವು ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಅ' 'ಇ' ಮತ್ತು 'ಉ' ಮತ್ತು 'ರಿ' ಕಾರಾಂತಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ತೃಣ > ತಿಣ ; ಸಂಸ್ಕೃತ > ಸಕ್ಕದ ; ಋಣ > ರಿಣ ; ಋಷಿ > ರಿಸಿ ; ಅಕಾರಾಂತಗಳು ಎಕಾರಾಂತಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾ : ಜೀರಕ > ಜೀರಿಗೆ ; ಶಾಲಾ > ಶಾಲೆ ; ಬಾಲಾ > ಬಾಲೆ. ಇದೇ ರೂಪಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಕೃತ ಶಬ್ದಗಳಾದ ಅಜ್ಜ, ಅಯ್ಯ, ಕಡ್ಡಿ, ನೇಹ, ವಕ್ಖಾಣ, ಇಂಗಾಲ, ಸರಿಸ, ಅಪ್ಪ ಮಸಾಣ, ಅಂಬಲಿ—ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ. ಕನ್ನಡ ವೈಯಾಕರಣರು ಅಪಭ್ರಂಶಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬಹುಪಾಲು ಪ್ರಾಕೃತ ರೂಪಗಳನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಉದಾ : ಶಶಿ > ಸಸಿ ; ಯಮ > ಜವ ; ಕಾಚ > ಗಾಜು ; ಪರ್ವ > ಹಬ್ಬ ; ಗರ್ಭ > ಗಬ್ಬ ; ಕಾಕ > ಕಾಗೆ ; ವಾಪಿ > ಬಾವಿ ; ರತ್ನ > ರತುನ ; ಸ್ಥಾನ > ತಾಣ ಇತ್ಯಾದಿ.

ತದ್ಧಿತಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಪ್ರಾಕೃತದಿಂದಲೇ ಬಂದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಉದಾ : ಇಗ, ಕಾರ, ಗಾರ, ವಂತ ; ಇತ್ಯಾದಿ.

ಪ್ರಾಕೃತ ವ್ಯಾಕರಣಗಳ ಹಲವು ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ವೈಯಾಕರಣರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಕರಣ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಪ್ರಾಕೃತ ಪ್ರಕಾಶ (ವರರುಚಿ)		ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನ (ಭಟ್ಟಾಕಳಂಕ	
೧. ಅಯುಕ್ತಸ್ಯರಿಃ	(೩೦)	ರಿರಸುತ್ತರಸ್ಯ	(೧೫೯)
೨. ಪೋವಃ	(೨-೧೫)	ಪೋಹಶ್ಚ	(೧೫೪)
೩. ಆದೇರ್ಯೋಜಃ	(೨-೩೧)	ಯೋಜಃ	(೧೪೧)
೪. ಶಷೋಃ ಸಃ	(೨-೪೩)	ಶಷೋರ್ವಾಸಃ	(೧೩೮)
೫. ಋತೋರ್ಽರಃ	(೮-೧೯)	ಋತೋರ್ಽರಃ	(೧೨೨)
ಪ್ರಾಕೃತ ವ್ಯಾಕರಣ (ಹೇಮಚಂದ್ರ)			
೧. ಮೋನುಸ್ವಾರಃ	(೧-೨೩)	ಮೋನಃ ಸ್ವರೇ	(೭೭)
೨. ಣೋನಃ	(೪-೩೦೬)	ಣೋ ನೋಣಃ	(೯೫)
೩. ಲೋಳಃ	(೪-೩೦೮)	ಲೋಳಃ	(೧೩೯)
೪. ಶಷೋಃವಃ	(೪-೩೦೯)	ಶಷೋರ್ವಾಸಃ	(೧೩೮)

ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಮೇಲೆ ವರರುಚಿಯ 'ಪ್ರಾಕೃತ ಪ್ರಕಾಶ' ಮತ್ತು ಹೇಮಚಂದ್ರನ ಪ್ರಾಕೃತ ವ್ಯಾಕರಣಗಳಿಂದ ಕೆಲವು ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ವೈಯಾಕರಣರು ಜೈನ ವೈಯಾಕರಣರ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಕರಣ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಜೈನವ್ಯಾಕರಣಗಳ ಸಂಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಭಾಷಾಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಭಟ್ಟಾಕಳಂಕನು ಈ ಎಲ್ಲ ತಂತ್ರಗಳನ್ನೂ ತನ್ನ ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆತನು ಸಂಜ್ಞೆ, ನಿಯಮ, ನಿಷೇಧ, ಅಧಿಕಾರ, ನಿತ್ಯ, ಅಪವಾದ, ವಿಧಿ, ಪರಿಭಾಷೆ, ಅತಿದೇಶ, ವಿಕಲ್ಪ—ಎಂದು ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ೧೦ ವಿಧವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

೧. **ಸಂಜ್ಞೆ :** 'ಶಕ್ತಿಗ್ರಾಹಕಂ ಸಂಜ್ಞಾ ಸೂತ್ರಂ'—ಇದು ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕಾದಯೋ ವ್ಯಂಜನಂ' ಕಕಾರದಿಂದ ಮುಂದಿನ ವರ್ಣಗಳು ವ್ಯಂಜನಗಳು. ಇದು ವ್ಯಂಜನ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

೨. **ನಿಯಮ :** 'ವಿಧಿರತ್ಯಂತಮಪ್ರಾಪ್ತೌ ನಿಯಮಃ' ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಬಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಎಲ್ಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

೩. **ನಿಷೇಧ :** ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೆಲವು ಲಕ್ಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

೪. **ನಿತ್ಯ :** ಇದು ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ನಿತ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. 'ಅದ್ವಿಕೃತ್ಯಾ' ಇದೊಂದು ನಿತ್ಯಸೂತ್ರ. 'ಅನುಕರಣಂ' ಎಂಬ ಪೂರ್ವಸೂತ್ರದಿಂದ ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಕೃತಿಭಾವವು ಇಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೫. **ಅಪವಾದ :** ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರೋಧಿಸಿ ಅನ್ಯಕಾರ್ಯವನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

೬. **ವಿಧಿ :** ಒಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಇದು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

೭. **ಪರಿಭಾಷೆ :** ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತಾನು ಒಂದುಕಡೆ ಇದ್ದು ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಕಾರಕವಾಗುತ್ತದೆ.

೮. **ಅತಿದೇಶ :** ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯ ಪದಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲೀ ಪದಕ್ಕೆ ಉಕ್ತವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಲೀ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

೯. **ವಿಕಲ್ಪ :** ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವು ಬರುವುದನ್ನೂ ಬಾರದಿರುವುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವುದು.

೧೦. **ಅಧಿಕಾರ :** ತನಗಿಂತ ಮುಂದಿರುವ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತಾನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಯಾಗಲೀ ಏಕಾದೇಶದಿಂದಾಗಲಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಸೂತ್ರಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಜೈನ ವ್ಯಾಕರಣಗಳಿಂದ ಬಂದ ಕೊಡುಗೆಗಳು.

ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ವ್ಯಾಕರಣದ ಪರಿಚಯವಾಗುವುದು ಶ್ರೀವಿಜಯ ನಿಂದ ರಚಿತವಾದ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದಲ್ಲಿ. ಇದೊಂದು ಅಲಂಕಾರಗ್ರಂಥವಾದರೂ ದೋಷ-ಅದೋಷಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮೊದಲನೆಯ ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಕರಣಾಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಸಂಸ್ಕೃತ, ಸಂಸ್ಕೃತಾವ್ಯಯಗಳು, ಅರಿಸಮಾಸ, ಶ್ರುತದುಷ್ಟ, ಶೃತಿಕಷ್ಟ, ವಿಸಂಧಿ, ವಿರೂಪಸಂಧಿ, ನೇಯಾರ್ಥ, ಕಾರಕದೋಷ,ವಚನದೋಷ,ಸಮುಚ್ಚಯದೋಷ, ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷಣಪ್ರಯೋಗ, ದ್ವಿತೀಯಾ, ಷಷ್ಠೀ,ಸಂಬೋಧನಾ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ದೀರ್ಘೀಕರಣ, ಬಹು ವಿಶೇಷಣಪ್ರಯೋಗ ವಿಚಾರ-ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕರಣ ಸೂತ್ರಗಳಿಲ್ಲವಾದರೂ ಇಂದು ಮುಂದಿನ ವ್ಯಾಕರಣಕಾರರಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಮಾರ್ಗಕಾರನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವ್ಯಾಕರಣ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದೆ ಕೆಲವಾರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವೇಚಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಮತ್ತು ದುರ್ವಿನೀತನ ಹೆಸರು ಗದ್ಯ ಗ್ರಂಥಕಾರರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದು ಈ ದುರ್ವಿನೀತನನ್ನು 'ಶಬ್ದಾವತಾರಕಾರ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಕರೆದಿರುವುದು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದಲೂ ಶ್ರೀವಿಜಯನ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಸಮಗ್ರವಾದ ವ್ಯಾಕರಣವೊಂದಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ನಾಗವರ್ಮನು ತನ್ನ 'ಭಾಷಾಭೂಷಣ'ದ ೭೪ನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ದೀರ್ಘೋಕ್ತಿರ್ನಯಸೇನಸ್ಯ'—ನಯಸೇನನ ಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸಂಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ನಯಸೇನನೆಂಬುವನಿಂದ ಬಂದು ವ್ಯಾಕರಣ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥ ಅಲಭ್ಯ. ಈ ಗ್ರಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದುದಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಡಿ|| ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಜನ್ನನು ತನ್ನ ಅನಂತನಾಥಪುರಾಣದಲ್ಲಿ 'ರನ್ನಂ ವೈಯಾಕರಣಂ ಜನ್ನಂ ಮೇಣ್ ಕವಿಗಳೊಳ್ ವೈಯಾಕರಣಂ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಮಹಾಕವಿ ರನ್ನನೂ ಒಂದು ವ್ಯಾಕರಣಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರಬೇಕೆಂಬ ಸಂದೇಹ ಮೂಡುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಸಮಗ್ರವಾದ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕೀರ್ತಿ ಜೈನನೇ ಆದ ಎರಡನೆಯ ನಾಗವರ್ಮನಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚಾಳುಕ್ಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಜಗದೇಕಮಲ್ಲನ ಕಟಕೋಪಾಧ್ಯಾಯನಾಗಿದ್ದ ಆತ 'ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ' ಮತ್ತು 'ಭಾಷಾಭೂಷಣ'ಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದನು. ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನವು ಒಂದು ಅಲಂಕಾರಗ್ರಂಥ. ಇದರಲ್ಲಿ ಐದು ಅಧಿಕರಣಗಳಿದ್ದು, ಮೊದಲನೆಯ ಅಧಿಕರಣವನ್ನು 'ಶಬ್ದಸ್ಮೃತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. 'ಶಬ್ದಸ್ಮೃತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಸಂಜ್ಞಾಪ್ರಕರಣಂ, ಸಂಧಿಪ್ರಕರಣಂ, ನಾಮಪ್ರಕರಣಂ, ಸಮಾಸ ಪ್ರಕರಣಂ, ತದ್ಧಿತಪ್ರಕರಣಂ ಮತ್ತು ಆಖ್ಯಾತಪ್ರಕರಣಂ ಎಂಬ ಆರು ಪ್ರಕರಣಗಳು ಇವೆ. ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಕರಣಾಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇದರಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ೯೭ ಸೂತ್ರಗಳಿದ್ದು ಪ್ರತಿ ಸೂತ್ರವನ್ನೂ ಕಂದಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯಗಳಾಗಿ ೩೨೭ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಆರಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಯೋಗಗಳೂ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳಾಗಿದ್ದು ವ್ಯಾಕರಣಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದ ಮೆರಗನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಭಾಷಾ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಮಾಡಿಸುವುದೇ ನಾಗವರ್ಮನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದ ಮೆರಗನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವ್ಯಾಕರಣವು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿಯೂ ಸರಳವಾಗಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿಯೂ ಇದೆ.

ಇವನ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರೌಢವ್ಯಾಕರಣವೆಂದರೆ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಷಾಭೂಷಣ.' ಇದರಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ೨೮೦ (ರೈಸ್ ಸಂಪಾದಿತ) ಸೂತ್ರಗಳಿದ್ದು, ಸಂಜ್ಞಾವಿಧಾನಂ, ಸಂಧಿವಿಧಾನಂ, ವಿಭಕ್ತಿವಿಧಾನಂ, ಕಾರಕವಿಧಾನಂ, ಶಬ್ದರೀತಿವಿಧಾನಂ, ಸಮಾಸವಿಧಾನಂ, ತದ್ಧಿತವಿಧಾನಂ, ಆಖ್ಯಾತನಿಯಮವಿಧಾನಂ, ಅವ್ಯಯನಿರೂಪಣಾವಿಧಾನಂ, ನಿಪಾತನಿರೂಪಣಾವಿಧಾನಂ ಎಂಬ ಹತ್ತು ಪ್ರಕರಣಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಶಬ್ದಸ್ಮೃತಿಯಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾಮಪದ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳ ವಿಚಾರ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶದವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಪ್ರಯೋಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಶಬ್ದಸ್ಮೃತಿಯಿಂದಲೇ ಆರಿಸಿಕೊಂಡವುಗಳಾಗಿವೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ನಾಗವರ್ಮ ಬರೆದಿರುವ ಉದ್ದೇಶ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆ ಬಲ್ಲವರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪರೇಖೆಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇಲ್ಲಿಯ ಸೂತ್ರಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತವ್ಯಾಕರಣಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೇ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಆತನೇ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ.

ನಾಗವರ್ಮನು ರಚಿಸಿದ ಎರಡು ವ್ಯಾಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸರಳವೂ ಸುಲಭಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಆದ 'ಶಬ್ದಸ್ಮೃತಿ'ಯು ಕೇಶಿರಾಜನ ಮೇಲೆ ತುಂಬ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಅದರ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿಗೆ ಕೇಶಿರಾಜನು ಪಾತ್ರನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಕೇಶಿರಾಜ ಕನ್ನಡ ವೈಯಾಕರಣರಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಗಣ್ಯ. ಇವನು ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಂಶದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವನು. ತಂದೆ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ತಾತ ಸುಮನೋಬಾಣ, ಸೋದರಮಾವ ಜನ್ನ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಕವಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಇವರಲ್ಲಿದ್ದ ಪುಸ್ತಕ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ 'ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ'ವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದಲ್ಲದೆ 'ಚೋಳಪಾಲಕಚರಿತಂ', 'ಪ್ರಬೋಧಚಂದ್ರಂ', 'ಸುಭದ್ರಾಹರಣಂ', 'ಶ್ರೀ ಚಿತ್ರಮಾಲೆ', 'ಕಿರಾತಂ' ಮುಂತಾದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಬರೆದಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವಾವುವೂ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಈತನ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೬೦. ಶಬ್ದಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಆತನಿಗಿದ್ದ ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಶಬ್ದಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದನ್ನು ಬರೆಯುವಂತೆ ಆಜ್ಞಾಪಿಸಲು

ತಾನು 'ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ'ವನ್ನು ಬರೆದುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಕೇಶವ ಜೈನನೆಂಬುದು ಆತನ ಬಂಧುವರ್ಗದಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದವನ್ನು ದ್ರವ್ಯವೆಂದೂ, ಅದರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಶ್ವೇತವೆಂದೂ ಆರೋಪಿಸುವುದು ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಕೇಶಿರಾಜನೂ ಸಹ 'ಶಬ್ದದ್ರವ್ಯಂ ಜನಿಯಿಸುಗುಂ ಶ್ವೇತಮುದಱಕಾರ್ಯಂ ಶಬ್ದಂ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಜೈನನೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದ. ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಕಂದ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೂ ಅವು ಅಡಕವಾಗಿದ್ದು ಅಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವಂತಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರವಾದ ಕಾವ್ಯಾಂಶವಾಗಲೀ ಕಲ್ಪನಾಚಾತುರ್ಯವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಛಂದೋಬದ್ಧವಾಗಿ ಬರೆಯುವಾಗ ಸೂತ್ರರಚನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲದ ಮಾತುಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಶಬ್ದಗಳು ಹಿಂದು ಮುಂದಾಗುವುದೂ ಉಂಟು. ಇದರಿಂದ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಅರ್ಥಕ್ಲೇಶವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಕೊಡುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅವನೊಬ್ಬ ರಸಋಷಿಯೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಪ್ರಯೋಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಾಗವರ್ಮನ 'ಶಬ್ದಸ್ಮೃತಿ'ಯಿಂದ ಎರವಲು ಪಡೆದವುಗಳಾಗಿವೆ.

ದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ೩೨೬ ಸೂತ್ರಗಳಿದ್ದು (ಎಚ್. ನಂಜೇಗೌಡ ಮತ್ತು ತ. ಸು. ಶಾಮರಾಯ ಸಂಪಾದಿತ) ಸಂಧಿಪ್ರಕರಣ, ನಾಮಪ್ರಕರಣ, ಸಮಾಸಪ್ರಕರಣ, ತದ್ಧಿತ ಪ್ರಕರಣ, ಆಖ್ಯಾತ ಪ್ರಕರಣ, ಧಾತುಪ್ರಕರಣ, ಅಪಭ್ರಂಶಪ್ರಕರಣ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಯ ಪ್ರಕರಣವೆಂಬ ಎಂಟು ಪ್ರಕರಣಗಳಿವೆ.

ಹಳಗನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣ ರಚನೆಮಾಡಿದ ವೈಯಾಕರಣರೆಲ್ಲರೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಹೊಂದಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಸಂಸ್ಕೃತವ್ಯಾಕರಣಗಳ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅವರೂ ವ್ಯಾಕರಣ ರಚನೆಮಾಡಿದುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತವರ್ಣಮಾಲೆಯನ್ನೇ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಕೇಶಿರಾಜನು ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಆತ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಪ್ರೇಮಿಯಾದುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ವರ್ಣಮಾಲೆಯ ಸಂಸ್ಕರಣಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲದ ಋವರ್ಣ, ೞವರ್ಣ, ಶಷಕಾರಗಳು, ಜಿಹ್ವಾಮೂಲೀಯ, ಉಪಧ್ಮಾನೀಯ, ವಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಕ್ಷಳಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ವರ್ಣಮಾಲೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಹಾಕಿ, ಅಗತ್ಯವಾದ ದೇಶಿಯಾಕ್ಷರ ಎ, ಒ, ೞ, ಱ ಮತ್ತು ೞ ಕಾರಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ೪೭ ಅಕ್ಷರಗಳಿವೆಯೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆತ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕನ್ನಡಿಗರ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇವನ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ರಮವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇವನನ್ನು ವೈಯಾಕರಣನೆನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೆಂದು ಹೆಸರಿಸುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ.

ಕೇಶಿರಾಜನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಹಳಗನ್ನಡದ ರೂಪಗಳು ನಡುಗನ್ನಡದ ರೂಪಗಳನ್ನು

ತಾಳುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಜನರ ಆಡುಭಾಷೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನುಸುಳುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಸಂಪ್ರದಾಯಶೀಲನಾದ ಈತನಿಗೆ ಇದು ಸರಿದೋರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಉದಾ: ೧. ಱಟಿ ೞಳಗಳ ಪ್ರಯೋಗ; ೨. ಬೆರಲ್, ಕೊರಲ್, ಸರಲ್—ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು ಲಾಂತಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಬೆರಳ್, ಕೊರಳ್, ಸರಳ್ ಎಂದು ಳಾಂತಗಳಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಬಾರದೆಂದೂ; ೩. ಅಡಂಗು, ಬೆಡಂಗು, ಸಾಂದು, ದಾಂಟು, ಈಂಟು—ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಸಬಿಂದುಕಗಳೆಂದೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಡಗು, ಬೆಡಗು, ಸಾದು, ದಾಟು, ಈಟು ಮುಂತಾಗಿ ಅಬಿಂದುಕಗಳಾಗಿ ಹೇಳಬಾರದೆಂದೂ; ಉರ್ದು, ಮರ್ದು, ಗುರ್ದು—ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಸರೇಫಗಳು, ಅವುಗಳನ್ನು ಉದ್ದು, ಮದ್ದು, ಗುದ್ದು—ಹೀಗೆ ಸಜಾತೀಯ ದ್ವಿತ್ವಗಳಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸಬಾರದೆಂದೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದನು.

ಪ್ರವಾಹದಿಂದ ದಡವಿಾರಿ ಹರಿಯುವ ಹೊಳೆಯನ್ನು ಅಡ್ಡಗಟ್ಟೆಹಾಕಿ ತಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ! ಹಾಗೆಯೇ ಜೀವದ್ಭಾಷೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ತಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷಾ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ತಡೆಯಲೂ ಬಾರದು. ಇವನ ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ವಿಫಲವಾಯಿತು. ಯಾವುದನ್ನು ಆತ ಬೇಡವೆಂದು ನಿಷೇಧಿಸಿದನೋ ಆ ಪ್ರಯೋಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮತ್ತೆ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದುವು.

ಭಾಷೆಯ ಪಾರಿಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಆತ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರೂ ಆತನಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಭಾಷಾ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಾನು ಮಾಡಿರುವ ಕೆಲಸ ಅಲ್ಪ; ಮಾಡಬೇಕಾದುದು ಅಪಾರ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲೆಂದು 'ಶಬ್ದಪಾರಮಾರ್ಗಮಶಕ್ಯಂ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಕನ್ನಡಭಾಷೆಗೊಂದು ಧಾತುಪಾಠವನ್ನು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ರಚಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕೀರ್ತಿ ಕೇಶಿರಾಜನಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಜೈನರು ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಕೊಡುಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಚಿರಸ್ಮರಣೀಯವಾದುದು.

ಕೇಶಿರಾಜನು ಸ್ವತಃ ಕವಿಯಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಅವನ ಸೂತ್ರ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಹೃದಯ ಹರಿದಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಉದಾ: 'ಕಱುತಾಯ ಬೞಿಯನುಳಿಯದ ತೆಱದಿಂ' (ಸೂ. ೧೬೨); 'ಕರಡೆಯ ಗಿರ್ಗಟದ ದನಿವೊಲ್' (ಸೂ. ೬೨) ಸಂಚರಿಸುವ ನೊಳವುಂ (ಸೂ. ೪೫) 'ಕಡಲುಡುಗೆಯಾದ ಧಾರಿಣಿಯೊಳ್' (ಸೂ. ೪. ವೃತ್ತಿ)—ಇವೇ ಮೊದಲಾದುವು ಕವಿ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಉದಾ: ವಿಧುವಿಲ್ಲದಿರುಳ್ ತನ್ನಯ। ವಧುವಿಲ್ಲದ ಲೀಲೆ ಮಧುರ ಮಧುವಿಲ್ಲದ ಪೂ॥ ದಧಿಯಿಲ್ಲದುಣಿಸದೇವುದೊ। ಬುಧರಿಲ್ಲದ ಸಭೆ ಸರಸ್ವತೀ

ಮುಖತಿಲಕಾ || (ಸೂ. ೫೪); ಬಡವಾದಿರರಸ ಕಾಲೊಳ್ | ನಡೆದಪಿರೊಡನಾರುಮಿಲ್ಲ ಕಟಿಲೆಗಳೇಂ ನಿ || ಮ್ಮುಡಿಯೊಳಗೆ ಪಡುವದೇಗುಲ | ದೆಡೆಯಾವುದು ಕುಡುದ ನಿಮಗೂ ಮಾಯೆಡರಾಯ್ತೆ || (ಸೂ. ೧೦೧) ಬಾರಾ ಮರಾಳಿಕಾಗಮನೆ ನೋಡ ಚಕೋರ ವಿಲೋಲ ನೇತ್ರೆನಿಂ | ದಾರಯು ಪೀವವಸ್ತನ ನಿತಂಬ ಭರಾಲಸೆ ಕೇಳಕಾಮುಕಾ || ಳೋರಗ ಕೇಶಪಾಶೆ ಎನಗುತ್ತರಮಂ ಕುಡ ಚಾರುವೇಣುವೀ | ಣಾರವೆ ನೀನಾರ ಮಗ ಳೆಲ್ಲಿಗೆ ಪೋದಪೆ ಯಾವುದಾಶ್ರಯಂ | (ಸೂ. ೧೨೫) ನಡೆದುದು ತಲೆನವಿರ್ಗೂಟಂ (ಸೂ. ೪೧) ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಅವನ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದ ಲೇಪನ ವನ್ನು ಬಳಿದಿವೆ. ಇವು ಕೇಶಿರಾಜನ ರಸಾಭಿಜ್ಞತೆಗೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿದಿವೆ.

ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವಷ್ಟನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ನುಡಿಯು ತ್ತಾನೆ. ಸಂದೇಹ ಬಂದಾಗ 'ಇದು ಸಂದೇಹಂ' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಹಿಂಜರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ನ್ಯಾಯ ನಿಷ್ಠುರತೆ, ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತಗಳಿಗೆ ಆತನಲ್ಲಿ ಕೊರತೆ ಯಿಲ್ಲ.

ಗ್ರಂಥದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ

ನಡೆದುದೆಮಾರ್ಗಪದವಿಡ
ತೊಡರಿಸಿದುದೆ ಭಂಗಿ ಕೇಶವಂಗಿದಿರುಂಟೇ
ತೊಡಗಿದ ಕೃತಿಗಳೊಳಾನೆಯ
ನಡು ಬಡವೇ ತಾನೆ ಲೋಕದೊಳ್ ಲಾಕ್ಷಣಿಕಂ ||

ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಅತಿಯೇನೋ ಎನಿಸಿದರೂ ಅವನ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಸಹ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಕರ್ಣಾಟಕ ಲಕ್ಷಣ ಶಿಕ್ಷಾಚಾರ್ಯನಾದ ಕೇಶಿರಾಜನು ದರ್ಪಣದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯ ಅಸಾಧಾರಣ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕುರಿತು

ಗಮಕಸಮಾಸದಿಂ ಱಟಕುಳಕ್ಷಳದಿಂ ಶ್ರುತಿಸಹ್ಯ ಸಂಧಿಯಿಂ
ಸಮುಚಿತಮಾಗಿ ಬರ್ಪ ಸತಿಸಪ್ತಮಿಯಿಂ ಸಮಸಂಸ್ಕೃತೋಕ್ತಿಯಿಂ
ವಮಹಪ ಭೇದದಿಂ ವಿರಹಿತಾವ್ಯಯ ಸಂಸ್ಕೃತಲಿಂಗದಿಂ ಪದೋ
ತ್ತಮ ಶಿಥಿಲತ್ವದಿಂ ಯತಿ ವಿಲಂಘನದಿಂದರಿದತ್ತೆ ಕನ್ನಡಂ ||

—ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಈ ಒಂಬತ್ತು ಅಸಾಧಾರಣ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡವೂ ಒಂದು ಮಹತ್ತಾದ ಹಾಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಭಾಷೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಜೈನರು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಕೊಡುಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು. ಕೇಶಿರಾಜನ ಪ್ರತಿಭೆ, ಪಾಂಡಿತ್ಯ, ರಸಿಕತೆಗಳು ಅದ್ವಿತೀಯವಾದುವುಗಳು. ಆತನ ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ ಹಳಗನ್ನಡದ ಭಾಷಾಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದಿಗ್ದರ್ಶಿ ಸುವ ಒಂದು ಅಧಿಕೃತ ಗ್ರಂಥ. ಆತನು ಹಾರೈಸಿದಂತೆ 'ಸೂರ್ಯೇಂದು ಮೇರುವಾಂಧಿ ಪರ್ಯಂತ' ನಿಲ್ಲಲು ಯೋಗ್ಯವಾದುದು.

ಹಳಗನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣಗಳ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಡೆಯದಾದರೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ

ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ ಭಟ್ಟಾಕಳಂಕದೇವನ 'ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನ.' ಈ ಗ್ರಂಥದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಪ್ತಿ ಪದ್ಯವಾದ

> ಯಃ ಕರ್ಣಾಟಕ ಶಬ್ದಶಾಸನಮಿದಂ ನಿರ್ಮಾಯ ಶರ್ಮಾವಹಂ
> ವೃತ್ತಿಂ ಚಾರಚಯಚ್ಚ ತಸ್ಯ ವಿದುಷಾಂ ಪ್ರೌಢಂ ಪ್ರರೂಢಶ್ರಿಯಂ
> ತೇನೇದು ವ್ಯರಚಿ ಪ್ರಗಲ್ಭ ವಚಸಾ ಭಟ್ಟಾಕಲಂಕೇನ ತ
> ದ್ವೃತ್ತೇಃ ಸಾಧು ನಿಬಂಧನಂ ಚ ಮಕರಂದಾಖ್ಯಾಂ ಸಮಾಖ್ಯಾಸ್ಪದಂ ॥

ಇದರಿಂದ ಇದರ ಕರ್ತೃ ಭಟ್ಟಾಕಲಂಕದೇವನೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನೂ; 'ಭಾಷಾಮಂಜರಿ'ಯೆಂಬ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ; 'ಮಂಜರೀ ಮಕರಂದ' ವೆಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ ಈತನೇ ರಚಿಸಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇವನು ಅಕಲಂಕದೇವನ ಶಿಷ್ಯನೆಂದೂ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೦೪ರಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿರುವುದಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಈತನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೮೬ರಿಂದ ೧೬೧೪ರವರೆಗೆ ರಾಜ್ಯಭಾರಮಾಡಿದ ವಿಜಯನಗರದರಸು ವೆಂಕಟಪತಿರಾಯನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದನೆಂದೂ, ತರ್ಕಪಂಡಿತ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪಟು ಉಭಯಭಾಷಾವಿಶಾರದ ಮುಂತಾದ ಬಿರುದುಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದನೆಂದೂ, ಆರು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸನಾಗಿದ್ದನೆಂದೂ ಸ್ಯಾದ್ವಾದ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೋವಿದನಾಗಿದ್ದನೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಆತ ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದ ರಚನೆಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯ ಮಹತ್ತನ್ನು ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥರಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವವರಿಗೊಂದು ಪ್ರೌಢವ್ಯಾಕರಣದ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ೧೮ ಮಹಾಭಾಷೆಗಳೂ, ೭೦೦ ಕ್ಷುಲ್ಲಕಭಾಷೆಗಳೂ ಇದ್ದು, ಈ ೧೮ ಮಹಾಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವೂ ಒಂದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆತ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯನ್ನು ತೆಗಳುವ ಟೀಕಾಕಾರನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನಿಂದ 'ಕನ್ನಡವು ಸಂಸ್ಕೃತದಂತೆ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಗೌರವಾನ್ವಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಇದ್ದು ಪಂಡಿತರಿಂದ ಮಾನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಆಡುಭಾಷೆ ಮಾತ್ರ. ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಬೇಡದ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡದ, ಮಹತ್ತಾದ ಕೀರ್ತಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗದ ಕ್ಷುದ್ರವಾದ ಈ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೊಂದು ವ್ಯಾಕರಣವೇಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ತಾನು ಉತ್ತರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವುದರ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕೋ ಅದೇ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕು. ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳಂತೆಯೇ ಇದೂ ಸಹ ದೇವವಾಣಿಯೆ. ಮಹಾವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಂದಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಕರಣಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚನೆಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಬರಡುಭಾಷೆಯಲ್ಲ. ಶ್ರೀಮಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅದರಲ್ಲಿದೆ. ತತ್ತ್ವಾರ್ಥ ಮಹಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಭಾಷ್ಯವಾದ 'ಚೂಡಾಮಣಿ'

ಗ್ರಂಥವು ೯೬ ಸಾವಿರ ಗ್ರಂಥ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಯುಕ್ತ್ಯಾಗಮ ಪರಮಾಗಮ ಗ್ರಂಥಗಳೂ, ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕ, ಅಲಂಕಾರ ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಪಾರವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾಗಿವೆ. ಕೇವಲ ಗ್ರಂಥಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿರುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಎಂತಹ ಪಂಡಿತರನ್ನೂ ತಲೆದೂಗಿಸುವಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತದಂತೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಕರಣದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಾದ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಂವೃದ್ಧವಾದ ಬಾಷೆಯನ್ನು ಕೆಡಿಸಬಹುದು. ಅದನ್ನು ತಡೆಯಲು ಮತ್ತು ಪಂಡಿತರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಾಕರಣನಿಯಮಗಳು ಅಗತ್ಯ. ಕನ್ನಡಿಗರು ಸರಸ ಪರಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಲು ಸಮರ್ಥರಾದ ಸರಸ ಪಂಡಿತರು. ಪ್ರೌಢರಾದ ವಿದ್ವತ್ಕವಿಗಳು. ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಜನರ ಆದರ ಗೌರವಗಳಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾದವುಗಳು' ಎಂದು ತನ್ನ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಭಿಮಾನವನ್ನೂ ವ್ಯಾಕರಣ ರಚನೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕನ್ನಡಭಾಷಾಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಿಗರ ಪ್ರೌಢಿಮೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಭಟ್ಟಾಕಳಂಕ ಜೈನ. ಅವನ ಈ ಕೊಡುಗೆ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯ ಇತಿಹಾಸದ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಸುವರ್ಣಾಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವಂತಹುದು. ಕರ್ಣದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಆಟನವಾಡುವುದರಿಂದ 'ಕರ್ಣಾಟಕ' ಎಂದಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿ ಈ ಶಬ್ದ ಮಾಧುರ್ಯ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಬಂದುದು ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನವು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ವ್ಯಾಕರಣಗಳಿಗಿಂತ ವಿವರವೂ; ವಿಸ್ತಾರವೂ ಸಮಗ್ರವೂ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೌಢ ಮತ್ತು ಅಧಿಕೃತ. ಈತ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ವೈಯಾಕರಣರ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿರುವನಾದರೂ ಅಂಧಾನುಕರಣೆಯನ್ನೇನೂ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವತಂತ್ರಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹಲವಾರು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇವನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರ, ವಿವರಪೂರ್ಣ, ತರ್ಕಬದ್ಧ. ನಾಗವರ್ಮ ಕೇಶಿರಾಜರಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾಷಾಸೂತ್ರಗಳಿಲ್ಲ. ಇವನು ಪರಿಭಾಷಾಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಯೋಗಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೇಶಿರಾಜನು ಅದ್ವಿತೀಯನೇನೋ ನಿಜ; ಹಾಗೆಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರೌಢಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಭಟ್ಟಾಕಳಂಕ ಅದ್ವಿತೀಯ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಅಷ್ಟಾಧ್ಯಾಯಿ'ಗೆ ಇರುವ ಸ್ಥಾನ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನ'ಕ್ಕಿದೆಯೆಂದು ಡಿ|| ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಸತ್ಯ.

ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನದಲ್ಲಿ ೫೯೨ ಸೂತ್ರಗಳಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಥಮಪಾದದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಸಮಾಮ್ನಾಯ; ಸಂಜ್ಞಾಸೂತ್ರಗಳು, ಸಂಧಿ, ಅವ್ಯಯಗಳ ವಿಚಾರವೂ; ದ್ವಿತೀಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಲಿಂಗವಾಗುವ ಬಗೆ, ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ವಿಚಾರವೂ; ತೃತೀಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಸಮಾಸ, ಪುರುಷವಾಚಕ ಸರ್ವನಾಮಗಳು, ವಚನ, ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕ, ತದ್ಧಿತ ವಿಚಾರವೂ, ಚತುರ್ಥಪಾದದಲ್ಲಿ ಧಾತು ಮತ್ತು ಕೃದಂತಗಳ ವಿಚಾರವೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ತನ್ನ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ 'ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನ'ವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಶಾಕಟಾಯನ ಮತ್ತು

ಹೇಮಚಂದ್ರರಿಂದಲೂ ; ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ 'ಮಂಜರಿಮಕರಂದ'ವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ರಂಗ ನಾಥನಿಂದಲೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರಬೇಕೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕರಣಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ವೈಯಾಕರಣರು ಜೈನವ್ಯಾಕರಣ ಗಳ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಬರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಉದಾ : ರೇಫದ ಮುಂದಿನ ವ್ಯಂಜನಕ್ಕೆ ದ್ವಿತ್ವ ಬರುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಉಂಟು. ಕರ್ಮ್ಮ, ಅರ್ತ್ಥ, ಧರ್ಮ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿ. ಭಟ್ಟಾ ಕಳಂಕನೂ ಇದೇ ಜಾಡನ್ನು ಹಿಡಿದು 'ರೋದ್ವಿರ್ವ್ಯಂಜನಸ್ಯಾಹಾದೇಃ' (ಸೂತ್ರ. ೬೫) ವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಕುಳಿಕೆರ್ರ್ರೆಡುಗುಂ; ಜಿನರ್ಜ್ಜನನಪಂಡಿತರ್ ; ಬುಧರ್ಟ್ಟೇಕಿಸಿದರ್ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ನಾಗವರ್ಮ ಮತ್ತು ಕೇಶಿರಾಜರು 'ನಾಮಿ' ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇದು ಅನಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಭಟ್ಟಾಕಳಂಕನು ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜೈನವ್ಯಾಕರಣಕಾರನಾದ ಶರ್ವ ವರ್ಮನು 'ಸ್ವರೋಽವರ್ಣವರ್ಜೋನಾಮಿ' ಎಂದೂ ಹೇಮಚಂದ್ರನು 'ಅನವರ್ಣಾನಾಮಿ' ಎಂದು ನಾಮಿಗೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿ ಆ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿ ನಾಗವರ್ಮ ಮತ್ತು ಕೇಶಿರಾಜರು ಕೇವಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧರಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿ ಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇದರ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದಿವೆ. ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯವೂ ವೈದಿಕ, ಜೈನ ಮತ್ತು ಶೈವಧರ್ಮಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಜೈನವ್ಯಾಕರಣಕಾರರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣಗ್ರಂಥಗಳು ಶಬ್ದ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅವುಗಳ ಕರ್ತೃಗಳು ಜೈನರೇ ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ಅಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ಜೈನಧರ್ಮ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಜೈನವೈಯಾಕರಣರು ವರ್ಣಗಳನ್ನು 'ಶುದ್ಧಗೆ'ಗಳೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ.[2] ಸಿದ್ಧಾಹಿ ಶುದ್ಧಕಾಃ[3]-'ಶುದ್ಧಗೆಯಚ್ಚಗನ್ನಡಕ್ಕೀಕ್ರಮದಿಂ'[4] 'ಅಥ ಕರ್ನಾಟಕ ಶಬ್ದ ಸಿದ್ಧಿಃ' 'ಸಿದ್ಧ' ಪದದಿಂದ ಪಂಚಪರಮೇಷ್ಠಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ 'ಸಿದ್ಧರ'ನ್ನೂ; 'ಶುದ್ಧಕಾಃ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಸಂಸಾರ ವಿಮುಕ್ತರಾಗಿ ಶುದ್ಧ ಚೇತನರಾದ ತೀರ್ಥಂಕರರನ್ನೂ ವ್ಯಾಜಾಂತರದಿಂದ ಸ್ಮರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ಚೇತನರಿಗೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು 'ಶುದ್ಧಗೆ'ಗಳೆಂದೇ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ನಮಃ ಶ್ರೀ ವರ್ದ್ಧಮಾನಾಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾವ ಭಾಸಿನೇ....' (ಮಂ. ಶ್ಲೋ) ಶ್ರೀಮದನುಪಮ ಜಿನೇಂದ್ರಪದಾಂಬುರುಹಯುಗಳ ಮನನತಾಮರಪತಿ || ಚೂಡಾಮಣಿಮರೀಚಿ ಲತಿಕೋ | ದ್ದಾಮಂ ನಮಗೀಗೆ ವಿಮಲ

ರತ್ನತ್ರಯಮಂ। (ಸೂ. ೨೮೮) ಮತ್ತು 'ಸುಖಸಂಪದಮಂ ಮಾಳ್ಪುದೆಮಗೆ ಪರಮ ಜಿನೇಂದ್ರ (ಶ.ದ. ಸೂ. ೧೨೩) ಮುಂತಾದ ಕಡೆ ಜಿನಸ್ತುತಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಅಱಿವು ಕೊಲೆ ಕಳವು ಪುಸಿಯುವ। ಗಱಿಯಂ ಪಱಿಯೆಂಬ ದೋಷದೊಳ್ತೊರೆದ ನರಂ। ಕೆಟಿಕೆಟಿಗೆ ನರಕಬಿಲದೊಳ್। ಗಟಿಗಟಿನಿಳಿಗುಂ....(ಶ. ಸ್ಮೃ. ೨೯೧) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಣುವ್ರತಗಳೂ; 'ಮಹೇಂದ್ರ ಮಹೈಶ್ವರ್ಯಮಿವೆಲ್ಲಮಧ್ರುವಂ' (ಶ. ದ. ಸೂ. ೧೩೭) ಖಳಸಂಸರಣದೊಳದವಱಿಲನೆಯ್ದಿ ನಮೆವರ್ಗೆ ಜಿನೇಶ್ವರ ಧರ್ಮವೊಂದೆ ತಾನದು ಶರಣಂ (ಶ. ದ. ಸೂ. ೬೮) ಅಹಿಂಸಾ ಪರಮೋಧರ್ಮವೆಂಬುದು....(ಶ.ದ. ಸೂ. ೬೪) ಜೈನಾಭಿಪ್ರಾಯಂ ಪ್ರಾಯೋಪಗಮನದಿಂ ತೋಱಿಯಿಸಿದಂ. (ಶ. ದ. ಸೂ. ೧೦೩) 'ಶ್ರೀಮದ್ಭವ್ಯಾಳಿ ಚಕ್ರಪ್ರಕರ ಸುಖಕರಂ....ಸ್ಯಾದ್ವಾದಪೂರ್ವ್ವಚಂ....(ಶ.ಶಾ. ೨೮೮); ಇಹಪರ ಸೌಖ್ಯಮೆಂಬೆರಡುಮಿಲ್ಲದ ನಾಸ್ತಿಕಧರ್ಮ....(ಶ.ಶಾ. ೯) ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗಿವೆ. ಇವು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಜೈನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ.

ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನದ ಕಡೆಯ 'ಒಡನೆದೊಡಮಲೋ'ನು ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ 'ಅನು' ಶಬ್ದವು ಮಂಗಳವಾಚಕ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಮೆಚ್ಚಿದಂ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿದೆ. 'ಮೆಚ್ಚ್ಯಮನಃಪ್ರಸಾದೇ ಮಾಂಗಲ್ಯೇ ಚ' ಈ 'ಧಾತ್ವರ್ಥದಂತೆ ಮೆಚ್ಚಿದಂ' ಶಬ್ದವೂ ಮಂಗಳವಾಚಕ. ಅರ್ಹಂತಮತದಲ್ಲಿ ಅರ್ಹಂತ, ಸಿದ್ಧ, ಸಾಧು ಮತ್ತು ಕೇವಲಿಪ್ರಜ್ಞರೂಪವಾದ ನಾಲ್ಕು ಮಂಗಳಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. 'ಮೆಚ್ಚಿದಂ' ಶಬ್ದದ ನಾಲ್ಕುಸಾರಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಜಿನಧರ್ಮದ ಈ ನಾಲ್ಕು ಮಂಗಳಗಳನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದಿ ಅಂತ್ಯ ಮಂಗಳಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರಯೋಗ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದಲೂ ಜೈನವ್ಯಾಕರಣಕಾರರು ವ್ಯಾಕರಣ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಧರ್ಮದ ಸುವರ್ಣಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಜೋಡಿಸಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರನಿಗೆ ಸೋಪಜ್ಞತೆಯು ಅಗತ್ಯ. ಅಪಶಬ್ದ ಪರಿಹಾರ, ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರತ್ಯಯ ವಿಭಾಗ ಪ್ರದರ್ಶನ, ಪ್ರಯೋಗಾರ್ಹ ಶಬ್ದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ, ಸಿದ್ಧ ಶಬ್ದಾನ್ವಾಖ್ಯಾನಗಳು ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರನು ಅಂಧಾನುಕಾರಿಯಾಗದೆ ಅನುಭವಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪರರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದಲೂ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಾಮಿಯು ಜೈನವ್ಯಾಕರಣ ಪರಂಪರಾಗತ ಸಂಜ್ಞೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅನಗತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಕರ್ಮಣಿಯು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅಸಹಜವಾದರೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದು ಭಟ್ಟಾಕಳಂಕನ ಅನುಭವಪೂರ್ಣ ಸೋಪಜ್ಞತೆಗೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತಿಪದವನ್ನೂ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಡುವ ಮೂಲಕವೂ ಹಲವು ಸಮಾನಪದಗಳಿಗೆ ನಿಯಮ ನಿರೂಪಿಸುವ ಮೂಲಕವೂ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಬಹುದು. ಪ್ರತಿಪದ

ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದರೆ ಆನಂತ್ಯದೋಷ ಬರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಂಥಪ್ರಮಾಣ ಅಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ, ಬೋಧಕನಿಗೂ ಓದುಗನಿಗೂ ದುಸ್ತರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಧೀಮಂತನ ದಾರಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಹಲವು ಪದಗಳಿಗಿರುವ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಮನಗಂಡು ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ ನಿಯಮವನ್ನು ರಚಿಸುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರನ ಲಕ್ಷಣ. ಇದರಿಂದ ಅಗಾಧಶ್ರಮವು ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಸಂಘಟಿತವಾಗಿ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ನಿರಾಯಾಸವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಟ್ಟಾಕಳಂಕನು ಈ ಎರಡನೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಉದಾ :

ಶಾಸ್ತ್ರವಚನಗಳಿಗೆ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಅಸಂಭವದೋಷಗಳಿರಬಾರದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಭಟ್ಟಾಕಳಂಕನು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ದಳಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಂಭವಿಸಬಹುದಾದ ಸಕಲದೋಷಗಳನ್ನೂ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಹ್ರಸ್ವಾನ್ನಣಲಯಳತಟೋಽನವ್ಯಯಸ್ಯ ಲಿಙ್ಗಾನ್ತ್ಯಸ್ಯ ದ್ವಿಃ ಸ್ವರಾಣಾಮಾದೇಃ ೫೩' ಬಾನಂ, ಗೋಣಂ, ಕೋಲಂ—ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಹ್ರಸ್ವಾತ್ ಎಂದೂ; ದಲಿವಂ, ಪಳಿವಂ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಅನವ್ಯಯಸ್ಯ ಎಂದೂ ದಳಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಕಲ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೂ ಈ ನಿಯಮವು ಅನ್ವಯಿಸುವುದರಿಂದ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅಸಂಭವದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸರ್ವತೋಮುಖವಾದ ಪರಿಶೀಲನಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರವಚನವಾಗುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರಕಾರನಿಗೆ ಶಬ್ದಸ್ವರೂಪದ ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕು. ಭ್ರಾಂತಿ, ಪುನರುಕ್ತಿ, ಅನಗತ್ಯ, ಅಧಿಕ ಸೂತ್ರರಚನೆ, ಸಂದೇಹ, ಪೂರ್ವಾಪರಜ್ಞಾನಾಭಾವಗಳು ಇರಬಾರದು. 'ಪಡಲಿಡ್ವಾದೇಃ ೪೮೮' ಈ ಸೂತ್ರದಿಂದ 'ಪಡಲಿಡು' ಮೊದಲಾದ ಧಾತುಗಳ 'ದು'ಗೆ 'ಟ'ಕಾರಾದೇಶವು ಬರುತ್ತದೆ. ಪಡಲಿಟ್ಟಂ, ಪಡಲಿಟ್ಟಸಂ, ಪೊಡಮಟ್ಟಂ ಮೊದಲಾದುವು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಈ ಪ್ರತಿಪ್ರಯೋಗದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಡು, ಪಡು, ಪೊಡು ಮೊದಲಾದ ಧಾತುಗಳೇ ಇವೆ. ಹಿಂದೆ ಬಂದಿರುವ 'ಡೋಷ್ಟಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದಲೇ ಟಕಾರಾದೇಶ ಬರಬಹುದಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಸೂತ್ರದ ಅಗತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಶಂಕೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರನಿಗೆ ಪೊಡಮಡು, ಮುಂಬಿಡು—ಮೊದಲಾದುವು ಸಖಂಡಗಳಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅಖಂಡಧಾತುಗಳೆಂಬ ಪೂರ್ಣಪರಿಜ್ಞಾನವಿದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಇಡು, ಮಡು, ಬಿಡುಗಳಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಸಂದೇಹ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಖಂಡಗಳಾದ ಪಡ, ಪೊಡ—ಮುಂತಾದುವು ಧಾತುಗಳಾಗಲೀ, ಪ್ರಾತಿಪದಿಕಗಳಾಗಲೀ, ಪದಗಳಾಗಲೀ ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅಖಂಡಗಳಾದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರವು ಅನ್ವಯಿಸದೆ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸೂತ್ರರಚನೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಸೂತ್ರರಚನೆಯು ಭಟ್ಟಾಕಳಂಕನಿಗಿರುವ ಶಬ್ದಸ್ವರೂಪ

ವಿಷಯಿಕವಾದ ಪರಿಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಷಯವು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರರಚನೆ ಸಾಧ್ಯ. ಶಾಸ್ತ್ರ ರಚಿಸಲು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಸಂಜ್ಞೆ, ಪರಿಭಾಷೆ, ವೃತ್ತಿ, ಸೂತ್ರ, ಪ್ರಯೋಗ—ಮೊದಲಾದ ಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನು ಭಟ್ಟಾಕಳಂಕನು ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿಯೂ ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ದುಸಂಜ್ಞೆ, ಶಿತ್, ಕಿತ್ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ ಅವನು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವುದು ಚಮತ್ಕಾರಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥವು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸುಖೋಪಾಯವೂ ಸಂಪೂರ್ಣವೂ ಅನವದ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅನುಬಂಧ ಚತುಷ್ಟಯವೂ ಇದೆ. ನಿಯಮಗಳ ಕೆಳಗೆ ಬರದ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಗಣಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಶಬ್ದಸ್ವರೂಪ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಿವಿಧ ಮುಖಪರಿಶೀಲನೆ ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆಗಳಿಂದ ಶಬ್ದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕೇಶಿರಾಜನು ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರೆ ಭಟ್ಟಾಕಳಂಕನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಯಾವ ಸಂದೇಹಕ್ಕೂ ಎಡೆಯಿಲ್ಲದಂತೆ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಆಡುಭಾಷೆಯಾದ ಕನ್ನಡವು ಜನರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ದೇಶಕಾಲಾನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವಿಕೃತಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸಾಗಿ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನ ಮಾತು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದಿರಬಹುದಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿದ್ದಿತು. ಧೀಮಂತರೂ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಚಕ್ಷಣರೂ ಆದ ಜೈನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಧು ಶಬ್ದಗಳ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅಪಾಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದುದಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳಿಗಿದ್ದ ಸಕಲ ಗೌರವಾದರಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೂ ಗಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿಷಯ. ಜೈನರ ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರ ವ್ಯವಸಾಯವು ಕನ್ನಡಕ್ಕೊಂದು ಮಹಾ ಕೊಡುಗೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1 ಇಂದ್ರನಂದಿ ಶ್ರುತಾವತಾರದ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ
2 ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನ, ಸೂ. ೧,
3 ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ, ಸೂ. ೨೨
4 ಭಾಷಾಭೂಷಣ, ಸೂ. ೧

ಗ್ರಂಥಋಣ

1 ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ—ಸಂ. ತ. ಸು. ಶಾಮರಾಯ; ಎಚ್. ನಂಜೇಗೌಡ.
2 ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನ—ಸಂ. ತ. ಸು. ಶಾಮರಾಯ; ಎಚ್. ಕೆ. ಸಿದ್ಧಗಂಗಯ್ಯ, ಎಚ್. ನಂಜೇಗೌಡ.

3 ಪ್ರಾಕೃತಪ್ರಕಾಶ—ವರರುಚಿ.

4 ಮಹಾಭಾಷ್ಯ—ಪತಂಜಲಿ.

5 ಪೀಠಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು—ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್.

6 ಕನ್ನಡದ ಮೇಲಾದ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆಗಳ ಪ್ರಭಾವ (ಲೇಖನ)—ಡಾ. ಪಿ. ಬಿ. ಬಡಿಗೇರ.

7 ಪ್ರಾಕೃತ ವ್ಯಾಕರಣ—ಹೇಮಚಂದ್ರ.

8 Comparative Grammar of Dravidian Languages—Caldwell.

9 ಕರ್ಣಾಟಕ ಭಾಷಾಭೂಷಣ—ಸಂ. ಇ. ಪಿ. ರೈಸ್.

10 ಶಬ್ದಸ್ಮೃತಿ—ಪ್ರ. ಸಂ. ಎಚ್. ದೇವೀರಪ್ಪ.

ಜೈನಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿ: ಇತಿಮಿತಿ, ಇತ್ಯಾದಿ

ಶುಭಚಂದ್ರ

ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯರಾಶಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ, ಅದರ ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಧಾರ್ಮಿಕವೆಂದು. ಜೈನಧರ್ಮದ ಆಚಾರಸೂತ್ರಗಳಾದ ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ, ಅಸ್ತೇಯ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಅಪರಿಗ್ರಹ ಮೊದಲಾದ ವ್ರತ, ನಿಯಮ, ನೀತಿಗಳನ್ನೂ ವಿಚಾರಸೂತ್ರಗಳಾದ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತಾದಿಗಳನ್ನೂ ಲೋಕಪ್ರಿಯ ಕಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸುಂದರ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಜನಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಜೈನಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವುದೇ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜೈನಾಚಾರ್ಯರು ಧರ್ಮ ಕಥಾನುಯೋಗ ಅಥವಾ ಪ್ರಥಮಾನುಯೋಗವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲು ಕಥಾತ್ಮಕ ಮಾಧ್ಯಮವೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಜೈನಾಚಾರ್ಯರು, ಕವಿಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಲು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಜೀವನ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕಥೆ ಉಪಕಥೆಗಳನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಈ ಕವಿಗಳು ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣ, ಮಹಾಪುರುಷರ ಕಥೆ, ಪ್ರೇಮಕಥೆ, ಚೋರಕಥೆ, ಸ್ತ್ರೀಕಥೆ, ದಂತಕಥೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಘಟನೆ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಕಥೆಗಳನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ತೀರ್ಥಂಕರರ ಹಾಗೂ ಇತರ ಮಹಾಪುರುಷರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ—ಒಳಕಥೆ, ದೃಷ್ಟಾಂತಕಥೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ—ಜನಪದದಲ್ಲಿದ್ದ ಪರಿಚಿತ ಕಥೆಗಳನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಜೈನ ಕಥಾಕೋಶಗಳನ್ನೂ ಇನ್ನಿತರ ಜೈನಕಥೆಗಳನ್ನೂ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಅವುಗಳ ಕಥಾಂಶಗಳನ್ನೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅವು ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳೇ ಆಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ಜಟಿಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಮುನಿಧರ್ಮದ ವಿವಿಧ ಕಠಿಣ ನಿಯಮ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳದೆ ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಜೈನಧರ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶಾಂತತೆಗೆ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿ. ಶ. ೫ನೇ ಶ.ಕ್ಕಿಂತಲೂ

ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಜೈನಾಗಮ ಗ್ರಂಥ 'ಅನುಯೋಗದ್ವಾರ'ದಲ್ಲಿ ಭಯಾನಕದ ಬದಲು ವ್ರೀಡನಕ(ಲಜ್ಜೆ)ವನ್ನು ಹೇಳಿ ಪ್ರಶಾಂತವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಒಂಭತ್ತು ಕಾವ್ಯರಸಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.[1] ಇದರಿಂದ ಶಾಂತರಸಕ್ಕೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅವರು ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅತಿ ಶೃಂಗಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬರೆದ ಲೌಕಿಕ ಕವಿಗಳನ್ನು ಕುಕವಿಗಳೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ವಿಪ್ರಲಂಭಶೃಂಗಾರದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಾಳಿದಾಸ ಕವಿಯ 'ಮೇಘದೂತ' ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತಿಸಾಲಿಗೂ ಜಿನಸೇನಾಚಾರ್ಯರು ಎರಡೋ ಮೂರೋ ಪಾದಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಶಾಂತರಸವೊಸರುವ 'ಪಾರ್ಶ್ವಾಭ್ಯುದಯ'ವೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪುರಾಣ—ಚರಿತಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬಹುತೇಕ ಶಾಂತರಸವೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಬೇರೆ ರಸಗಳು ವರ್ಣಿತವಾದರೂ ಅವು ಮುಂದೆ ಶಾಂತರಸೋತ್ಪಾದನೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನೆ ನಾಗ ಚಂದ್ರ 'ಮಲ್ಲಿನಾಥಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ 'ನಿನಗೆ ರಸವೊಂದೆ ಶಾಂತಮೆ ಜಿನೇಂದ್ರ' ಎಂದು ಸ್ತುತಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಜೈನಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಜೈನಧರ್ಮದ ಧೋರಣೆಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡಲಾಗದು. ಭವಾವಳಿಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಸೌಂದರ್ಯದ ಆಸ್ವಾದನೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಗಳೆಂದು ಆ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಕತ್ತರಿಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಭವಾವಳಿಯ ವರ್ಣನೆ ಗಳಿದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲವು ರಸಘಟ್ಟಿಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆತವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಭವಾವಳಿಗಳ ವರ್ಣನೆ ಜೈನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಂಗ. ಜೈನಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆನ್ನೆಲುಬಾದ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಪೂರ್ವ ಭವಗಳ ವರ್ಣನೆ ಹಾಗೂ ಒಳಕಥೆಗಳು ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿ ಇದೆಯೆ ಎಂಬ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿಗೆ ಹೊರತಲ್ಲದ ಆದರೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿ, ಧೋರಣೆ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಿನಸೇನಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ 'ಪೂರ್ವಪುರಾಣ'ದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಜೈನಕಾವ್ಯ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಗುರ್ತಿಸಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ ಅವರು ಕವಿ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಜೈನ ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ.

ಕವಿ : 'ಯಾರ ವಚನವು ಧರ್ಮಕಥೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿದೆಯೋ ಅವರೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳು, ಅವರೇ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಉತ್ತಮವಾದ ಪದರಚನೆಯುಳ್ಳದೂ ಕೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಮಧುರವೂ ಆನಂದವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಅರ್ಥಗಳುಳ್ಳದೂ ಆದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸು ವವರು ಮಹಾಕವಿಗಳು. ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಲಿದ ಕವಿ ಮಹಾಕವಿ ವೃಕ್ಷಗಳ ನೆರಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಬೇಕು. ಮಹಾಕವಿ ವೃಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಬೇರು, ಗುಣವೇ ಸ್ಕಂಧ, ವಚನವೇ ತಿರುಳು, ಯಶಸ್ಸೇ ಹೂವಿನ ಗೊಂಚಲು. ಕವಿಯು ಸಮುದ್ರದಂತೆ,

ಬುದ್ಧಿಯೇ ದಡ, ಉಪಮಾದಿ ಅಲಂಕಾರಗಳೇ ಅಲೆಗಳು, ಔದಾರ್ಯಾದಿ ಗುಣಗಳೇ ರತ್ನಗಳು, ಗುರುಪರಂಪರೆಯೇ ಮಹಾಪ್ರವಾಹ.'

ಕಾವ್ಯ : ಧರ್ಮಾನುಬಂಧಿನೀ ಯಾ ಸ್ಯಾತ್ಕವಿತಾ ಸೈವಶಸ್ಯತೇ
ಶೇಷಾ ಪಾಪಾಸ್ರವಾಯೈವ ಸುಪ್ರಯುಕ್ತಾಪಿ ಜಾಯತೇ ॥

'ಧರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕವಿತೆಯು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಮಿಕ್ಕಂತೆ ಕಾವ್ಯಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಚೆನ್ನಾಗಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಪಾಪಾಸ್ರವಕ್ಕೇ ಕಾರಣವು.' ಆದ್ದರಿಂದ ಪಾಪಾಸ್ರವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಕಿವಿಗಳಿಗಿಂಪಾದ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಧರ್ಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸತ್ಪುರುಷರನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿಗಳು ಧರ್ಮ ಸಂಬಂಧಿಯೂ, ಪ್ರಶಂಸಾರ್ಹವೂ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೂ ಆದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಬೇಕು. ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಸಂತೋಷಪಡಿಸುವುದರಿಂದಲ್ಲ, ಅದು ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನುಪದೇಶಮಾಡುವುದರಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜಿನಸೇನರು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಕಾವ್ಯದ ತಿರುಳು ರಸ.....ರಸಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಇವುಗಳ ಪರಮಾರ್ಥ',[2] 'ರಸಾನುಭವವೇ ಕಾವ್ಯದ ಪರಮ ಪ್ರಯೋಜನ',[3] 'ಮಿಕ್ಕಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮರೆಗೊಳಿಸಿದಂತೆ,ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವೇ ಒದಗಿದಂತೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷಾನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರಸಾನುಭವ. ಇದು ಸಹೃದಯನಿಗೆ ದೊರೆತರೆ ಅದು ಕಾವ್ಯ. ಇದು ದೊರೆತ ಮೇಲೆ ಬೇರೆಯ ಫಲಗಳು ಬರಲಿ ಬಾರದಿರಲಿ, ಅದರ ಕಾವ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿಯಿಲ್ಲ'[4]—ಈ ಮಾತುಗಳು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆ ಸಂತೋಷ, ರಸಾನುಭವ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಸಂಬಂಧಿಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಬಂಧಿತ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಿನಸೇನರು ಅದು ಧರ್ಮಸಂಬಂಧಿಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು, ಕಾವ್ಯ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನುಪದೇಶಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

'ಕವಿತೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಅಥವಾ ಶಬ್ದಾರ್ಥರಚನಾರೂಪವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಕವಿತೆಯನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಕಾವ್ಯವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದೂ, ಗ್ರಾಮ್ಯವಲ್ಲದುದೂ ಅಲಂಕಾರಯುಕ್ತವೂ ರಸಾಲಂಕಾರಗಳಿಂದ ಸಂಕುಚಿತವಲ್ಲದುದೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಕೆಲವರು ಕವಿಯ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸುಂದರವಾದ ಅರ್ಥವು ಅಲಂಕಾರವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂತೋಷವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಪದಗಳು ಅಲಂಕಾರವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಎರಡೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪದಲಾಲಿತ್ಯವೂ, ಶೃಂಗಾರಾದಿ ರಸಗಳೂ ಇರಬೇಕು. ಅಲಂಕಾರಯುಕ್ತವೂ, ಶೃಂಗಾರಾದಿ ರಸಭರಿತವೂ ಸಾಮ್ಯವುಳ್ಳದೂ ಅನ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯರಹಿತವೂ ಆದ ಸತ್ಪುರುಷರ ಕಾವ್ಯಶ್ರೇಷ್ಠ' ಎಂದು ಜಿನಸೇನರು ಪ್ರಾಚೀನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಪುರುಷರ ಕಾವ್ಯಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬ

ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಂಕರರು ಹಾಗೂ ಸದ್ಗತಿಗೆ ಸಂದವರನ್ನು ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ಬಹುಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಇತಿಹಾಸ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳುಳ್ಳುದೂ ತೀರ್ಥಂಕರರು ಮೊದಲಾದ ಮಹಾಪುರುಷರ ವರ್ಣನೆಯುಳ್ಳುದೂ ಧರ್ಮ ಅರ್ಥ ಕಾಮಗಳೆಂಬ ತ್ರಿವರ್ಗಗಳ ವರ್ಣನೆಯಿರುವುದೂ ಆದ ಕಾವ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಜಿನಸೇನರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಷ್ಟಾದಶವರ್ಣನೆಗಳ ಮಹತ್ವದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಒಂದು ಕಾವ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಿಂತ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಧರ್ಮಕಥೆ : ಧರ್ಮಕಥೆಯು ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ; ಅದು ಯಶಸ್ಸೆಂಬ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು; ಪುಣ್ಯಪ್ರದವೂ, ಸ್ವರ್ಗಮೋಕ್ಷ ರೂಪವೂ ಆದ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದು 'ಸಂವೇಗ ಜನನೀಂ ನಿರ್ವೇದ ರಸ ಬೃಹ್ಮಿಣೀಂ', ಅಂದರೆ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ—ಸಂವೇಗ—ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೂ, ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು—ನಿರ್ವೇದ—ವೃದ್ಧಿಮಾಡುವುದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು, ಹೇಗೆ ಹೇಳಬೇಕು :

ಹಿತಂ ಬ್ರೂಯಾನ್ಮಿತಂ ಬ್ರೂಯಾದ್ಬ್ರೂಯಾದ್ಧರ್ಮ್ಯಂ ಯಶಸ್ಕರಂ
ಪ್ರಸಂಗಾದಪಿ ನ ಬ್ರೂಯನದಧರ್ಮ್ಯಮಯಶಸ್ಕರಂ

ಹಿತವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಮಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕು, ಧರ್ಮಸಂಬಂಧಿಯೂ, ಯಶಸ್ಕರವೂ ಆದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಯಾವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಅಧರ್ಮವೂ ಅಪಯಶಸ್ಕರವೂ ಆದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು.

ಧರ್ಮಕಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳು :

೧. ಆಕ್ಷೇಪಿಣೀ ಕಥೆ
೨. ವಿಕ್ಷೇಪಿಣೀ ಕಥೆ
೩. ಸಂವೇದಿನೀ ಕಥೆ
೪. ನಿರ್ವೇದಿನೀ ಕಥೆ

ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಣೀ ಕಥೆಯನ್ನೂ ಮಿಥ್ಯಾಮತ ಖಂಡನೆಗೆ ವಿಕ್ಷೇಪಿಣೀ ಕಥೆಯನ್ನೂ ಪುಣ್ಯದ ಫಲರೂಪವಾದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸುಖವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸಂವೇದಿನೀ ಕಥೆಯನ್ನೂ ವೈರಾಗ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ನಿರ್ವೇದಿನೀ ಕಥೆಯನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕು. ಧರ್ಮಕಥೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿರುವ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ರೀತಿಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ವಿಕ್ಷೇಪಿಣೀ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದು ಅವು ವಿಡಂಬನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರವನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ. ಅರ್ಥ, ಕಾಮಗಳು ಧರ್ಮದ ಫಲರೂಪವಾದ ಸ್ವರ್ಗಸುಖಕ್ಕೆ ಅಂಗರೂಪವಾಗಿರು

ವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಕಾಮಗಳ ಕಥೆಯೂ ಧರ್ಮಕಥೆಯೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಪಾಪಾಸ್ರವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅರ್ಥಕಾಮಗಳ ಕಥೆಗಳು ವಿಕಥೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ರಾಜಕಥೆ, ರಾಷ್ಟ್ರಕಥೆ, ಸ್ತ್ರೀಕಥೆ, ಚೋರಕಥೆಗಳು ವಿಕಥೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಯಶಸ್ಸು ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಸಂಪಾದನೆಗೆ ಧರ್ಮಕಥಾಮಯವಾದ ಕಾವ್ಯ ಮೂಲಧನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡ ಜೈನ ಕವಿಗಳ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

'ಕವಿತೆಯೊಳಾಸೆಗೆಯ್ವ ಫಲಮಾವುದೊ ಪೂಜೆ ನೆಗಳ್ತೆ ಲಾಭಂ.' ಆದರೆ ಈ ಪೂಜೆ ಕೀರ್ತಿ ಲಾಭಗಳು ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ನಿಲ್ಲದೆ, 'ಇಂದ್ರಪೂಜೆ, ಭುವನಸ್ತುತಮಪ್ಪ ನೆಗಳ್ತೆ, ಮುಕ್ತಿಸಂಭವಿಸುವ ಲಾಭ' ಆಗಿರುತ್ತವೆ: ಕಾವ್ಯದ ಅಂತಿಮ ಗುರಿ ಲಾಭ, ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯುವಂಥಾದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಿನೇಂದ್ರನ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿದರೆ ಇವು ತಾವಾಗಿಯೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಆದಿಕವಿ ಪಂಪ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದಾದರೆ ಅದು ಗುಣವೇ ಹೊರತು ಹಣವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಕಾವ್ಯಂಗಳೊಳ್ ಗುಣಮಂ ಬೈಯ್ತಿಡವೇಡ' ಎಂದು ರನ್ನ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಶೃಂಗಾರ, ಚಂದ್ರ, ಮಾವುಗಳ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮರೆಯೊಳಗಿಟ್ಟು ರಸಭಾವಗಳನ್ನು ಆಗಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯೆ? ಯುದ್ಧದ ಕರ್ಕಶ ವಚನಗಳು (ಧರ್ಮ) ಕಾವ್ಯಾಂಗವೆ? ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು

> ಜಿತಕಂದರ್ಪಮೆನಿಪ್ಪ ಶಾಂತರಸಮೆತ್ತ, ಉದ್ದಾಮ ಶೃಂಗಾರಮೆತ್ತ;
> ಅತಿಗಂಭೀರ ಜಿನೋಕ್ತಿಯೆತ್ತ, ಸಕಲಂ ಲೋಕೋಕ್ತಿಯೆತ್ತ;
> ಆಗಮಾಮೃತಮೆತ್ತ, ಅನ್ಯಮತ ಪ್ರಚಂಡ ವಿಷಮೆತ್ತ;
> ಎಂಬಂತು ಕಿಂ ಕೇನ ಸಂಗತಂ ಎಂಬಂತಿರೆ ಪೇಳ್ದು ಧರ್ಮಕಥೆಯಂ
> ಪಾಪಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಪ್ಪುದೇ?

ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಧರ್ಮಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಂತರಸ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಬೇಕು, ಜಿನೋಕ್ತಿಯಿರಬೇಕು, ಧರ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಯಿರಬೇಕು; ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಶೃಂಗಾರ, ವ್ಯವಹಾರದ ಮಾತು, ಅನ್ಯಮತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಬಾರದು.

ಅಭಿನವ ಪಂಪ ನಾಗಚಂದ್ರ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

> ರಾಗದ್ವೇಷನಿಬಂಧಮಪ್ಪ ಕೃತಿಯಂ ನಿರ್ಬಂಧದಿಂ ಬಂಧಮಿಂ
> ಬಾಗರ್ಥಂ ಪೊಸತಾಗೆ ಪೇಳ್ದಖಿಲಮಂ ರಾಗಾವಿಳಂ ಮಾಳ್ಪವಿ
> ದ್ಯಾಗರ್ವಗ್ರಹ ಪೀಡಿತರ್ ಸ್ವಪರ ಬಾಧಾಹೇತುವಂ ದುಸ್ತರೋ
> ದ್ಯೋಗ ಕ್ಲೇಶಿತರಾಗಿ ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆವಂತಕ್ಕುಂ ವಿಷೋದ್ಯಾನಮಂ

ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಟದಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯ ಬಂಧದಿಂದ ಹೊಸದಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ರಾಗದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ವಿದ್ಯಾಗರ್ವಗ್ರಹ ಪೀಡಿತನಾದವನು ತನ್ನ ಮತ್ತು ಪರರ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗುವನು. ಕಠಿಣಕಾರ್ಯ ದಿಂದ ತೊಂದರೆಪಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಷದ ತೋಟವನ್ನು ಬಿತ್ತಿಬೆಳೆದಂತಾಗುವುದು ಎನ್ನು ತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ, 'ತನ್ನ ಅಪ್ರತಿಮ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಮಹಾತ್ಮರ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಗಳಿ ಕೀರ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗಬೇಕಲ್ಲದೆ ದುರಾತ್ಮರನ್ನು ಹೊಗಳಿದರೆ ಬಾಯೊಳಗಿನ ಉಗುಳನ್ನು ಹೊರಗೆ ಹಾಕಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಅದನ್ನೋದಿದವನು ಕೃತಾರ್ಥನೂ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಜನ್ನ ಅನಂತನಾಥಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಲಂಕಾರಗಳಿಲ್ಲದೆ 'ಅರುಹನ ಮೂರ್ತಿಯಂತಿರೆ ನಿರಾಭರಣಂ ಮೆರೆಯಲ್ಕೆ ಪೇಳ್ದಪೆಂ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯ ಜಾರ ಚೋರ ವೀರರ ಕಥೆಯಂತೆ ಬಾಯ್ಸವಿಯ ನಿರರ್ಥಕ ಮಾತುಗಳ ಚರ್ಚೆ ಯಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಬಾಳಬಟ್ಟೆಯ ಪರಮಾಗಮವಾಗಿದೆ.

ಎರಡನೆಯ ನಾಗವರ್ಮನು ತನ್ನ ವರ್ಧಮಾನಪುರಾಣದಲ್ಲಿ

ಇದು ಬಹುತರ ಪುಣ್ಯಾಸ್ರವ
ಮಿದು ತತ್ತ್ವರುಚಿ ಪ್ರಮುದದ ಸಂಪತ್ಕರಮಿಂ
ತಿದು ಸಂವೇಗ ಸಮೃದ್ಧಿ
ಪ್ರದಮೊಂದಿದನೊದವಿದರ್ತಿಯಿಂ ವಿರಚಿಸುವೆಂ

ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ರಚಿಸಲು ಕಾರಣ, ಇದ ರಿಂದ ಬಹಳವಾಗಿ ಪುಣ್ಯಾಸ್ರವವಾಗುತ್ತದೆ, ತತ್ವರುಚಿಯಿಂದ ಮೈಮರೆಸುತ್ತದೆ, ಸಂಪತ್ತನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ, ಮೇಲಾಗಿ ಸಮೃದ್ಧಿಯಾಗಿ ಸಂವೇಗವನ್ನುಂಟುಮಾಡು ತ್ತದೆ.

ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥದೇ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಕೇಳಿರೋ ಭವ್ಯರು ನಿಮಗೊಂದು ಸುಕಥೆಯ । ಹೇಳುವೆನತಿ ಮೃದುವಾಗಿ ॥
ಕೇಳಿದಿರಾದರೆ ನಿಮಗಾತ್ಮಸುಖವಿಂದು । ನಾಳೆ ನಾಡಿದಿನೊಳಗಹುದು ॥
ಶ್ರೀ ಭರತೇಶ ವೈಭವವಿದು ಕೇಳಿರೋ । ಸೌಭಾಗ್ಯವಹುದಡಿಗಡಿಗೆ ॥
ಶೋಭನವಹುದಿಂದ್ರ ಪದವಿಯಹುದು ಮೋಕ್ಷ । ಲಾಭವಹುದು ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ॥

ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಕೇಳುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮಸುಖ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ, ಹೆಜ್ಜೆಹೆಜ್ಜೆಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಭಾಗ್ಯ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ, ಇಂದ್ರಪದವಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ, ಕಡೆಗೆ ಮೋಕ್ಷಲಾಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದುವರಿದು 'ಪಾಪವ ಕೆಡಿಸಿ ಪುಣ್ಯವ ಮಾಡಿ ಸ್ವರ್ಗಕೆ ಪೋಪೆ ವೆಂಬವರೆಲ್ಲ ಕೇಳಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿ ಸಂಧಿಯಲ್ಲೂ ಈ ಜಿನಕಥೆಯನು ಕೇಳಿದವರ ಪಾಪಬೀಜ ನಿರ್ನಾಶವಹುದು, ತೇಜವಹುದು, ಪುಣ್ಯವಹುದು, ಮುಂದೊಲಿದಪರಾಜಿ ತೇಶ್ವರನ ಕಾಣುವರು' ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಿನಕಥೆಯಿಂದ ಪಾಪನಾಶ, ಪುಣ್ಯ

ಸಂಚಯ ಮುಕ್ತಿಲಾಭ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭರವಸೆ ನೀಡಿಯೇ ರತ್ನಾಕರ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡ ಜೈನಕವಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕು ಎಂಬುದು ಇವರೆಲ್ಲರ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯ. ಧರ್ಮ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ? ಸಂಸಾರದೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಜ್ಞಾನಿಗೆ ಕೇವಲಜ್ಞಾನ ಪಡೆಯುವ ರೀತಿಯನ್ನು, ಪಡೆದವರ ಜೀವನಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಜೀವನನ್ನು ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಧರ್ಮ. ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವವರು ಮತ್ತು ತಿಳಿಸುವವರು ತೀರ್ಥಂಕರರು. ಪಂಪ ಆದಿಪುರಾಣದ ಮೊದಲ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ತೀರ್ಥಂಕರನನ್ನು "ಅಗಾಧ ಬೋಧ ನಿಲಯಂ, ದುರ್ವಾರ ಸಂಸಾರ ವಿಚ್ಛೇದೋಪಾಯ ನಿಯುಕ್ತ—ಸೂಕ್ತಿ—ವೃಷ ಮಾರ್ಗಾಗ್ರೇಸರಂ....ದಯೆಗೆಯ್ವನಕ್ಕೆಮಗೆ ಮುಕ್ತಿಶ್ರೀ ಸುಖಾವಾಪ್ತಿಯಂ" ಎಂದು ಸ್ತುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ತೀರ್ಥಂಕರ ವೃಷಭ ಅನಂತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮನೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವೃಷ (ಧರ್ಮ) ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ವೃಷಭ ಮೊದಲನೆಯವನು. ಅವನು ನಮಗೆ ಮೋಕ್ಷಸುಖವನ್ನು ದಯೆಗೈಯಲಿ. ಮುಂದೆ ಪಂಪ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, "ಪರಮ ಜಿನೇಂದ್ರವಾಣಿಯ ಸರಸ್ವತಿ, ಬೇರದು ಪೆಣ್ಣ ರೂಪಮಂ ಧರಿಯಿಸಿ ನಿಂದುದಲ್ತು, ಅದುವೆ ಭಾವಿಸಿಯೋದುವ ಕೇಳ್ವ ಪೂಜಿಪಾದಂಪ ಭವ್ಯಕೋಟಿಗೆ ನಿರಂತರಸೌಖ್ಯಮನೀವುದು." ಜಿನೇಂದ್ರವಾಣಿ ನಿರಂತರಸುಖವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ನಿರಂತರವಲ್ಲದ ಸುಖವೂ ಇದೆಯೆ? ಇದೆ. ಧರ್ಮದಿಂದ ಗಳಿಸುವ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಸ್ವರ್ಗಸುಖವೂ ಅನಿತ್ಯ. "ಅಮರೇಂದ್ರೋನ್ನತಿ, ಖೇಚರೇಂದ್ರವಿಭವಂ, ಭೋಗೀಂದ್ರ ಭೋಗಂ, ಮಹೇಂದ್ರ ಮಹೈಶ್ವರ್ಯಂ ಇವೆಲ್ಲಂ ಅಧ್ರುವಂ" "ಆನುಷಂಗಿಕ ಫಲಂ ದೇವೇಂದ್ರ ರಾಜ್ಯವಿಲಾಸಂ"—ಸ್ವರ್ಗದ ಸುಖ, ವೈಭವ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇದ್ದು ಹೋಗುವಂತಹವು. ಇದನ್ನು ಸಾವಿನಂಥ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅಥವ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಮಾಮೂಲಿನ ಪ್ರಕೃತಿಸಹಜ ಘಟನೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಸೆರೆಹಿಡಿದು ಕವಿ ತೋರಿಸತ್ತಾನೆ, ಸಂವೇದವನ್ನೋ ನಿರ್ವೇದವನ್ನೋ ಮೂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹೂವಿನೊಳಗೆ ದುಂಬಿಯ ಸಾವು, ಕಾಮನ ಬಿಲ್ಲು, ಸೌಧಾಮಿನಿ, ಮೋಡದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಚಿತ್ರ, ಕನ್ನೆಯಲ್ಲಿ ನರೆಗೂದಲು, ನೀಲಾಂಜನೆ ನೃತ್ಯ—ಇವು ಯಾವುದೇ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಹುದು. ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು ನೋಡೋಣ :

> ಸುರತರು ನಂದನಾವಳಿಗಳ್ ಅಂಗಜರಾಗಮನೀವುವು
> ಅವುದೊಂದಿರಲ್ ಎಡೆ ಚೆಲ್ವು ಅದರ್ಕೆ
> ಬಗೆದಾಗಳೆ ವಾಹನದೇವರುಯ್ವರ್

ಅಚ್ಚರಸಿಯರ್ ಇಚ್ಛೆಯಿಂ ಸಲಿಪರ್
ಆದಿಗುಣಾನ್ವಿತ ಅಮರರ್ ಪರಿವೆಸಗೆಯ್ವರ್
ಅರಿಯೆಂ ಪೊಗಳಲ್ ಸುರಲೋಕ ಸೌಖ್ಯಮಂ

ಎಂದು ಲಲಿತಾಂಗನ ಸ್ವರ್ಗಸುಖದ ತುತ್ತತುದಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಸುಖ ಅವನ ಪುಣ್ಯದ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ದಿನ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆ ಸುಖದ ತವರಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ವೇಷಭೂಷಣಗಳ ಕಾಂತಿ ಇಳಿಯುವಾಗ ಇನ್ನು ಆರೇ ತಿಂಗಳು ಆಯುಸ್ಸು ಇರುವುದು ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸುಖಗಳಿಂದ ಚ್ಯುತನಾಗುತ್ತೇನೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಜೀವ ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ವಸ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು

ಸುರತರು ನಂದನಂಗಳಿರ
ರತ್ನಪಿನದ್ಧ ವಿಮಾನ ಕುಟ್ಟಿಮಾಂತರ ಸುರತಾಲಯಂಗಳಿರ
ಚಾರುವಿಲೋಲ ಕಟಾಕ್ಷಪಾತ ಸೌಂದರಪರಿವಾರ ದೇವಿಯರಿರಾ
ಕಡುಕೆಯ್ದು ಕೃತಾಂತನ್ ಇಂತು ನಿರ್ನೆರಂ ಎಳೆದುಯ್ಯೆ
ಬಾರಿಸದೆ ಕೆಮ್ಮನುಪೇಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡುತಿರ್ಪಿರೇ

ಎಂದು ತನ್ನ ಗೋಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇರುವ ಸುಖ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗ, ಸಾವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗ ನೆರವಿಗೆ ಬರುವುದು ಬುದ್ಧಿವಂತರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದ ಮಾತುಗಳು. ಆ ಮಾತುಗಳು ಹೇಳುವುದಾದರೂ ಏನನ್ನು? ಇಲ್ಲಿ ಲಲಿತಾಂಗನಿಗೆ ಸಾಮಾನಿಕದೇವರು ಬಂದು

ನಿನಗೊರ್ವಂಗಲ್ಲಂ ಅವಸ್ಥಾಂತರಂ, ಅಮರಜನಕ್ಕೆಲ್ಲಂ ಈ ಪಾಂಗೆ ;
ಕಾರುಣ್ಯ ನಿನಾದಂ ನಿನ್ನನಾದಂ, ನಗಿಸುಗುಂ.
ಎಳೆದುಯ್ವ ಅಂತಕಂಗೆ ಇಲ್ಲಿ ದೇವಾಂಗನೆಯರ್ ಮಾರಾಂಪರೆ ಪೇಳ್,
ಜನನ ಮೃತಿ ಜರಾಂತಕ ಶೋಕಾಗ್ನಿಯಿಂದ
ಆವನುಂ ಈ ಸಂಸಾರದೊಳ್ ಬೇಯದನ್ ಒಳನೆ ?
ಶರಣ್ ಧರ್ಮದಿಂದೊಂದುಮುಂಟೇ !

ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಸಾವಿನ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಮರೆಹೋಗಲು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೃತ್ಯುಮುಖದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವಿಗೆ ಆ ಬದುಕಿನ ಅನಿತ್ಯತೆಯ ಅರಿವು; ಸುಖದ ಮಧ್ಯೆಯೇ ಕಾಣುವ ವಿಸಂಗತಿ ತಿಳಿಯುವ ಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಸಾವು ತಾನಾಗಿಯೇ ಬರುವ ಸಮಯ—ಇವೆರಡರ ನಡುವಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಯ ಸ್ಥಿತಿ ದಾರುಣವಾಗದೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅರ್ಥ ಸಿಕ್ಕುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಧರ್ಮ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕಾವ್ಯಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅದು ಆಕರ್ಷಣೀಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. "ಭವವಾರಾಶಿನಿಮಗ್ನರಂ ದಯೆ ದಮಂ ದಾನಂ ತಪಂ ಶೀಲಂ ಎಂಬಿವೆ ಮೆಯ್ಯಾಗಿರೆ ಸಂದ ಧರ್ಮಮೆ ವಲಂ ಪೊತ್ತೆತ್ತುಗುಂ ಮುಕ್ತಿಪರ್ಯವಸಾನಂಬರಂ" ಎಂದು ಭವ ಭವಗಳಲ್ಲಿ ತೊಳಲಾಡುವ ಜೀವಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಧರ್ಮದ ಅನಿವಾರ್ಯಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಂಪ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅದು ಕಾವ್ಯವೂ ಆಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದೇ ಈ ಕವಿಗಳ ಪ್ರತಿಭಾ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗದೆ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಹೋದದ್ದು ಅಥವಾ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಿ ತಾನು ಹಿಂದಾದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಬಲವಾಗಿ, ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಪಾತ್ರಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ಮೂಡದೆ ಕವಿ ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಪ್ರಬಲವಾಗುವುದರಿಂದ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಮಹಾಕಲಾಕೃತಿಯಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸೋಲುವ ಸಂದರ್ಭವೂ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಲು ಕಾರಣ ಕವಿ ಧರ್ಮಪ್ರಸಾರವನ್ನು ತಾನಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮಿತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜನ್ನನನ್ನೆ ನೋಡಬಹುದು. ಜನ್ನ ಕನ್ನಡದ ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರತಿಭಾಸಂಪನ್ನ ಕವಿ. ಆತ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದರೆ ಮುಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿಸಬಲ್ಲ. ಅವನ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ ಅಹಿಂಸಾತತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿಯೂ; ವಸ್ತು, ನಿರೂಪಣಾಶೈಲಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿಯೂ ಹೆಸರು ಗಳಿಸಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಮೃತಮತಿ ಕಾಣದವನೊಬ್ಬನ ಹಾಡನ್ನು ಕೇಳಿ, ಹಾಡಿದವನಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಳಾಗಿ ತಕ್ಷಣವೇ ಕೂಡುವ ಬಯಕೆಯನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ದೂತಿಯಿಂದ ಅವನ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮೇಲೂ 'ಪೊಲ್ಲಮೆಯೆ ಲೇಸು ನಲ್ಲರ ಮೆಯ್ಯೊಳ್', 'ಆತನೆ ಕುಲದೈವಂ ಕಾಮದೇವನ್ ಇಂದ್ರಂ ಚಂದ್ರಂ' ಇತ್ಯಾದಿ ಬಡಬಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆ ಬದಗನನ್ನು ಸೇರಬೇಕೆಂಬ ಅವಳ ಕಾಮಾತುರಕ್ಕಿಂತ, ಅವನೊಡನೆ ಅವಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕವಿಯೇ ಆತುರಪಡುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವನ ರೂಪ ವಕ್ರತೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮೇಲಾಗಲಿ, ಅವನನ್ನು ನೋಡಿದ ಮೇಲಾಗಲಿ ಇವಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತನಗಿದ್ದ ಕೊರತೆಗಳೇನು, ತನ್ನೆಸಕ ಸರಿಯೆ ಎಂದು ಕ್ಷಣವಾದರೂ ಆಲೋಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅರಮನೆಯ ಕೆಳದರ್ಜೆಯ ನೌಕರ ಅಷ್ಟಾವಂಕ ರಾಣಿಯನ್ನು ಸೇರಿದಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಏನೂ ತಳಮಳವಾಗಲಿಲ್ಲವೆ? ಈ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆ ಜನ್ನ ಗಂಭೀರ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದೇ ಜೈನತತ್ವಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಆತ ತೋರುವ ಉತ್ಸಾಹಕ್ಕೆ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ಕಥೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಉಪಕಥೆಯಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಆ ಕಥೆಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕಥೆಯನ್ನೆ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರನಾಗದೆ ಗಮನ ನೀಡಿದ್ದರೆ ಕಾವ್ಯ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈಗಿರುವಂತೆ ನೋಡಿದಾಗ ಅಮೃತಮತಿಯ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲವೇನೋ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಜೀವ ಪಿಷ್ಟಕುಕ್ಕುಟದ ಬಲಿಯಿಂದಾದ ಪಾಪಕರ್ಮದ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆದ ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಂತ ಅಮೃತಮತಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟು ಜನ್ನ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯೋದ್ದೇಶವನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಕಥೆಯನ್ನು

ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಪಾತ್ರದ ಶೋಷಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯತಕ್ಕಡಿಯ ಕಬ್ಬಿಣದ ತಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಧರ್ಮದ ಅಯಸ್ಕಾಂತ ಬಳಸಿ, ಕವಿ, ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ತಟ್ಟೆ ಅಧೋಮುಖವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಪಾತ್ರಗಳು ಅಸಹಜವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪಾತ್ರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯುವುದು ಕವಿಯ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಅವನ ಉದ್ದೇಶ ಸಂಪೂರ್ಣ ಧಾರ್ಮಿಕ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಅವನನ್ನು ಮುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಅವನು ಒಪ್ಪಿರುವುದನ್ನು ನಾವೂ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಒಪ್ಪಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಜೈನಕವಿಗಳಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವನ ಬದುಕಿನ ವಿಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಿ ಅವನು ಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿ ತ್ಯಾಗಿಯಾಗಿ ಕೇವಲಜ್ಞಾನ ಪಡೆಯುವುದರ ಕಡೆ ಹೊರಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನ ವಿಸಂಗತ ಅಂಶಗಳನ್ನೆ ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸಿ ಆ ವಿಸಂಗತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣ ನೀಡಿ ಅದರಿಂದ ಪಾರುಮಾಡುವ ಭರವಸೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ ಜೈನಕಾವ್ಯಗಳು. ಒಂದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಜೈನಕಥೆಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಇವೆರಡೂ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡಿದ ರೀತಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಅರ್ಥ ಏನೆಂಬುದು ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾವು ಜೀವದ ದೀರ್ಘಯಾತ್ರೆಯ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಸಾವಿನಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲ. ಸಾವಿನಾಚೆಗೂ ಬದುಕು ಇದೆ ಎಂಬ ತತ್ವದಿಂದ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಗ್ರೀಕರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ವಿಧಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನವಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯ ಅಟ್ಟಹಾಸವೇ ಮೆರೆದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೈವವೂ ವಿಧಿಗೆ ಮಣಿಯಲೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಆ ವಿಧಿಯನ್ನು ದೈವಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಮಾನವ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲಬಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಮಾರ್ಕಂಡೇಯ, ಸತ್ಯವಾನ್‌ಸಾವಿತ್ರಿ ಇವರ ಕಥೆಗಳು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಆದರೆ ಜೈನರಲ್ಲಿ ವಿಧಿ, ದೈವ ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮತತ್ವವೇ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅವನ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮ—ನಡವಳಿಕೆ—ಕಾರಣ, ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಗತಿಯನ್ನು ಈಗ ಅವನು ತನ್ನ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಗಳನ್ನು ತಾನೇ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಕ್ಷಯಿಸಿ ಶುದ್ಧನಾಗಿ ಕೇವಲಜ್ಞಾನಿಯಾಗಬಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಹಾಗೂ ಜೈನರ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಸತ್ತಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗ ಅಥವ ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಜನ್ಮಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಶುದ್ಧನಾಗಿ ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈಗ ಬರುತ್ತದೆ ಭವಾವಳಿಗಳ ವರ್ಣನೆ.

ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನರಕದ ಭಯ, ಸ್ವರ್ಗದ ಅಭಯ ತೋರಿಸಲು ಈ ಧರ್ಮ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಭವಾವಳಿಗಳ ಚಿತ್ರಣ ಬಹಳ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಧನವಾಯಿತು. ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮಾಡಿದ ಪಾಪದ ಫಲ ಅವನೇ ಅನುಭವಿಸಿ ಅದು ಕೊನೆಗೊಳ್ಳಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೇ ಅದು ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಮರಿಗೆ ಮರಿಯಾಗಿ ಹರಿದು ಬರಬಹುದು. ಪಾಪ ಮಾಡದ ಮಗನೂ ತಂದೆಯ ಪಾಪದ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಯಾವ ಕಾರಣ ನೀಡುತ್ತಾರೋ ತಿಳಿಯದು. ಆದರೆ ಜೈನಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ತಾನು ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯ ಅಥವಾ ಪಾಪಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನು ತಾನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂದಿನ (ಅಸಹ್ಯ) ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮ ಕಾರಣವೆಂಬ ಸಮಾಧಾನ ನೀಡಿ ಅಂತೆಯೇ ಇಂದಿನ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮುಂದಿನ ಗತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ತಾರ್ಕಿಕ ಭರವಸೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಭವಾವಳಿಗಳು ಜೈನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಂತ್ರವೂ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ.

ಬದುಕಿನ ಅಸಂಗತತೆಯ ಸತ್ಯದ ಅರಿವು ಆದಕೂಡಲೆ ದುಃಖ ಕ್ಷೋಭೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.[5] ಇದಕ್ಕೆ ಈಡಿಪಸ್ ದೊರೆಯ ಕಥೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯದ ಅರಿವು ಆದಾಗ ದುಃಖವಾಗಿ ಬದುಕಿನ ವಿಸಂಗತಿಯ ನಿಜ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಈ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ವಿರಕ್ತಿ ತಳೆದು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿ ಶಾಂತಿ ಪಡೆದು ಸದ್ಗತಿ ಹೊಂದುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಈಡಿಪಸ್ ಕಥೆ : ತಂದೆಯನ್ನೆ ಕೊಂದು ತಾಯಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆಂಬ ದೇವವಾಣಿಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಮಗುವಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ಈಡಿಪಸ್‌ನನ್ನು ಅವನ ತಂದೆ ಥೀಬ್ಸ್‌ನ ದೊರೆ ಲಯಸ್ ಸಾಯಲು ಹೊರಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹೇಗೋ ಬದುಕಿದ ಮಗು ಕಾರಿಂಥ್ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ರಾಜರಾಣಿಯರಿಗೆ ಮಗುವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೊಮ್ಮೆ ಕುಡುಕನೊಬ್ಬ ತಂದೆತಾಯಿಗಳ ಮಗನಲ್ಲವೆಂದು ಈಡಿಪಸ್‌ನನ್ನು ಹಂಗಿಸಿದ. ಸತ್ಯ ತಿಳಿಯಲು ಈಡಿಪಸ್ ಭವಿಷ್ಯವಾಣಿ ಕೇಳಲಾಗಿ ಅದು ಅವನು ತಂದೆಯನ್ನೆ ಕೊಂದು ತಾಯಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದಾಗಿ ಭವಿಷ್ಯ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿ ತಾನು ಬೆಳೆದ ಕಾರಿಂಥ್‌ನ ಕಡೆ ಬರಲೇ ಬಾರದೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಹೊರಟುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಲಯಸ್‌ನೊಡನೆ ಜಗಳವಾಗಿ ತಂದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಈಡಿಪಸ್ ಅವನನ್ನು ಕೊಂದು ಥೀಬ್ಸ್‌ನ ಕಡೆ ಹೊರಟ. ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಫಿಂಕ್ಸ್ ರಾಕ್ಷಸಿಯ ಒಗಟನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಅವಳಿಂದಾಗುತ್ತಿದ್ದ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಆ ರಾಜ್ಯ ಇವನಿಗೆ ದೊರೆಯಿತು, ರಾಣಿ ಇವನ ಹೆಂಡತಿಯಾದಳು. ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನೆ ಮದುವೆಯಾಗಿರುವುದು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಮುಂದೆ ಮಕ್ಕಳೂ ಆದರು. ಈ ಪಾಪದಿಂದಾಗಿ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಸಾವು ನೋವುಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೆಂದರೆ ದೊರೆ ಲಯಸ್‌ನನ್ನು ಕೊಂದವನನ್ನು ರಾಜ್ಯದಿಂದ ಹೊರಹಾಕುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕೊಲೆಗಾರನನ್ನು ಪತ್ತೆ ಮಾಡಲು ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯ ತಿಳಿದಾಗ ತಾನೇ ತಂದೆಯನ್ನು ಕೊಂದು ತಾಯಿ

ಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಅಸಂಗತತೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಅವನಿಗೆ ಬದುಕಿನ ದುರಂತ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.ರಾಣಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡುಮಕ್ಕಳು ಅವನನ್ನು ರಾಜ್ಯದಿಂದ ಹೊರಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಅವನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವುದು ಬರಿಯ ನೋವು, ದುಃಖ. ಇದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

ಈಡಿಪಸ್ ಕಥೆಯಷ್ಟೇ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಜಟಿಲವೂ ವಿಸಂಗತವೂ ಆದ ಒಂದು ಕಥೆ ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ವಸಂತತಿಲಕೆ ವೇಶ್ಯೆಯ ಕಥೆ : ಉಜ್ಜೈನಿಯ ವೇಶ್ಯೆ ವಸಂತತಿಲಕೆಗೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಅವಳಿ ಮಕ್ಕಳಾದವು. ಆ ಕೂಸುಗಳನ್ನು ತೊತ್ತುಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ನಗರದ ಬೇರೆಬೇರೆ ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಬನ್ನಿ ಎಂದು ಹೇಳುವಳು. ಮೂಡಣ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಹೆಣ್ಣುಮಗುವನ್ನು ಕುಬೇರಕಾಂತನೆಂಬುವನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನೂರಿಗೆ ಹೋಗಿ ಕಮಲೆ ಎಂಬ ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಸಾಕಿಕೊಂಡ. ಪಡುವಣ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನರದೇವನೆಂಬುವನು ತನಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಗಂಡುಮಗುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನೂರಿಗೆ ಹೋಗಿ ಧನದೇವನೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಸಾಕಿಕೊಂಡ. ಈ ಮಕ್ಕಳು ಬೆಳೆದ ಮೇಲೆ, ಕಮಲೆಯನ್ನು ಧನದೇವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಧನದೇವ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಬೇಕೆಂದು ದಕ್ಷಿಣಮಧುರೆಯಿಂದ ಉಜ್ಜೈನಿಗೆ ಬಂದು ಧನಸಂಪಾದಿಸಿ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಸೂಳೆಗೇರಿಗೆ ಹೋಗಿ ವಸಂತತಿಲಕೆಯನ್ನು ಸೇರಿದ. ಅವಳಿಗೆ ಸೋತು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅವಳ ವಲ್ಲಭನಾಗಿ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟ. ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಗಂಡು ಮಗುವೂ ಆಯಿತು. ಇತ್ತ ಮಧುರೆಯಲ್ಲಿ ಕಮಲೆಯ ಮನೆಗೆ ಮುನಿಗಳೊಬ್ಬರು ಚರಿಗೆಗೆ (ಭಿಕ್ಷೆಗೆ) ಬಂದಾಗ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅವಧಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವಳ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿದು ಆಹಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಹೊರಟುಹೋದರು. ಇದರಿಂದ ದುಃಖಿತಳಾದ ಕಮಲೆ ಮುನಿಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಬಿನ್ನವಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾರಣ ಕೇಳಿದಳು. ಕಮಲೆ ಮತ್ತು ಧನದೇವ ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರೆಂದೂ ಈಗ ಧನದೇವ ತಿಳಿಯದೆ ತನ್ನ ತಾಯಿ ವಸಂತತಿಲಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದೂ ತಿಳಿಸಲು ಇದರಿಂದ ನಿರ್ವೇಗಗೊಂಡ ಕಮಲೆ ತಾನು ಆರ್ಯಿಕೆಯಾಗುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಮುನಿಗಳು ನೀನು ಇದನ್ನು ನೋಡಿ ನಂಬಿದ ಬಳಿಕ ನಿನ್ನಿಷ್ಟದಂತೆ ಮಾಡು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕಮಲೆ ಗೊರವಬ್ಬೆಯ ವೇಷ ಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಉಜ್ಜೈನಿಗೆ ಬಂದು ವಸಂತತಿಲಕೆಯ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ವಸಂತತಿಲಕೆ ಅವಳಿಗೆ ಮಣೆನೀಡಿ ಕೂರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತೊಟ್ಟಿಲಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಮಗು ಅಳುತ್ತದೆ. ಕಮಲೆ ಅದನ್ನು ಕಂಡು ಸೈರಿಸಲಾರದೆ ಮಗುವನ್ನು ತೂಗುತ್ತಾ ಜೋಗುಳ ಹಾಡಿಕೊಂಡು "ನೀಂ ಮಗನೆ, ತಮ್ಮನೆ, ಅಳಿಯನೆ...." ಎಂದು ತಮ್ಮ ಮೂವರ ಮಧ್ಯೆ ಉಂಟಾದ ಹದಿನೆಂಟು ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಬೆರಗಾಗಿ ವಸಂತತಿಲಕೆ ಧನದೇವರು ಇದೇನೆಂದು ಕೇಳಲು, ವಸಂತತಿಲಕೆ ಗರ್ಭಧರಿಸಿದಂದಿನಿಂದ ಅಂದಿನ ತನಕ ಆದ ಅವಸ್ಥಾಂತರವನ್ನೆಲ್ಲ ಹೇಳಿ ವಸಂತತಿಲಕೆಗೆ "ನೀನು ನನ್ನ ತಾಯಿ; ಈ ಧನದೇವ ನಿನ್ನ ಮಗ, ನನ್ನಣ್ಣ; ಈಗ ನನಗೂ ನಿನಗೂ ಗಂಡ" ಎಂದು ವಿವರಿಸುವಳು.

ಈ ಮೂವರಿಗೂ ತಮ್ಮ ವಿಸಂಗತ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸತ್ಯ ಅರಿವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಮುಂದೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಏಕೆ ಹೀಗಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವ ದಾಹದಿಂದ ಆ ಮುನಿಗಳಲ್ಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮುನಿ ಹಾಗೂ ಆರ್ಯಿಕೆಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಕ್ಷುಲ್ಲಕವಾಗಿ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಮಾತನಾಡಿದ ಕರ್ಮದ ಫಲವಾಗಿ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಇಂಥಾ ಸಂಬಂಧಗಳು ಆದವೆಂಬ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಮೂವರೂ ಸನ್ಯಾಸ ಹೊಂದಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೋಗಿ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಗತಿಯನ್ನು ಪಡೆದರು ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಕಥೆ ಕೊನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಡಿಪಸ್ ಹಾಗೂ ವಸಂತತಿಲಕೆ ಕಥೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ವಸಂತತಿಲಕೆಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸಂಗತ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಜಟಿಲವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥೆಯ ಒಂದೊಂದೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನ ಬಹುಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಅವರು ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ತೊರೆದು ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇವರಾರೂ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಆತ್ಮಚಿಂತನೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಬದುಕಿನ ವಿಸಂಗತ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವ, ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳ ಭ್ರಮಣೆಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಉಪಾಯ ಇವರಿಗೆ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಶರಣಾಗುತ್ತಾರೆ. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ನೈತಿಕವಾಗಿ ಅತಿ ನೀಚಸಂಬಂಧಗಳು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯ ಅರಿವಾದಾಗ ಮುಂದಿನ ಬದುಕು ಹತ್ಯೆಯಾಗದೆ, ದುರ್ಭರವಾಗದೆ, ದುಃಖವಾಗದೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅರ್ಥಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಾರ್ಕಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜೈನಕವಿಗಳು ಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿಗೆ ಧರ್ಮದ ಸಂಬಂಧ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಇವರು ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಹೇಳಿ, ಬದುಕು—ಧರ್ಮ—ಕಾವ್ಯ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಮೇಳೈಸಿದ ಇವರ ಕಾವ್ಯದೃಷ್ಟಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಧಾರ್ಮಿಕ. ಇವರು ಕಾವ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮಾಡದೆ, ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸದೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕಾಗಿ, ಜೀವನದ ಬೆಲೆಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಸೃಷ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕೇವಲಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನೆಯೇ ಆ ಮೌಲ್ಯ ; ಮೋಕ್ಷವೇ ಆ ಬೆಲೆ. ಇದು ಜೈನ ದೃಷ್ಟಿ, ಭಾರತೀಯ ದೃಷ್ಟಿ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

[1] Dr. K. Krishnamoorthy, 'The Jaina Contribution to Indian Poetics' *Contribution of Jainism to Indian Culture*, P. 42

[2] ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ತೀ. ನಂ.ಶ್ರೀ. ಪುಟ 135

[3] ಅದೇ, ಪು. 234. [4] ಅದೇ ಪು. 232

[5] ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದುರಂತತೆ ಏಕಿಲ್ಲ, "ದಿವ್ಯಧ್ವನಿ," ಬೆಂಗಳೂರು.

PART III

ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಜೈನಧರ್ಮದ ಕೊಡುಗೆ

ದೇ. ಜವರೇಗೌಡ

ಈ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಇಚ್ಛೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇತರ ಮಿತ್ರರು ಪ್ರೌಢ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಓದಿದಂತೆ ನಾನು ಓದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಸಮಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ದಿ. ಉಪಾಧ್ಯೆ ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇದು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಕಲಘಟಗಿಯವರು ಏರ್ಪಾಡು ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಇಬ್ಬರು ಮಹನೀಯರ ಮೇಲಣ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದು ನಾನಿಲ್ಲಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಯಿತು. ಕಳೆದೆರಡು ದಿನದ ಭಾಷಣಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿದ್ದುವು ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಇಂದಿನ ಭಾಷಣಗಳಂತು ಅಮೂಲ್ಯವಾದುವು. ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಅಳಿಸಿಹೋಗಿಲ್ಲ, ಇನ್ನೂ ಇದೆ, ಮುಂದೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇವು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ.

ನಾನು ಜಗತ್ತಿನ ಧರ್ಮಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಷ್ಟೂ ಕಕ್ಕಾಬಿಕ್ಕಿಯಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ. ದರ್ಶನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಗೊಂಡಾರಣ್ಯವಾಗಿವೆ. ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಸಂಗ್ರಾಮವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತಿನ ಗರಡಿಯಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದೇ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ನನಗೆ ಬೇಸರ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಅನೇಕ ಆಚಾರ್ಯರು ತಮಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ವೇದೋಪನಿಷತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿ, ಯಾವುದು ಸರಿ ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾರದೆಯೇ ನನ್ನಂಥವರು ಕಣ್ಣುಬಿಡುವಂತಾಗಿದೆ. ಒಂದು ದೇವರಿಲ್ಲ, ಒಂದು ತತ್ತ್ವವಿಲ್ಲ, ಹೀಗಾಗಿ ಹಲವಾರು ದೇವರು, ಹಲವಾರು ತತ್ತ್ವ, ಹಲವಾರು ಮತ, ಹಲವಾರು ಜಾತಿ. ಇಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವವರಂಟು. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವಂಥ, ಜಾತೀಯತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಂಥ, ಹಲವಾರು ದೇವರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವಂಥ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಾತ್ಮಕವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವಂಥ, ಧರ್ಮ ನನಗೆ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಲವಾರು ಸಾರಿ ಹೇಳಿಯಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಮತಕ್ಕೆ ಸವಾಲಾಗಿ ತಲೆಯೆತ್ತಿದ ಮತಗಳ ಗತಿ ಏನಾಯಿತು? ಅವು ಅದರೊಡನೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಲೆಂಬಂತೆ ಆಚಾರ, ವಿಧಿ, ನಿಷೇಧಗಳ ಕಂತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದುವು. ತಿರುಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಕರಟ, ಕಾಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಹೊಟ್ಟು, ರಸಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಸ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ರಾಶಿಗೊಂಡಿತು. ದೇವ

ರನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಮರೆಸುವ ಕೆಲಸ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಾಕಷ್ಟು ನಡೆಯಿತು. ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಸರಳವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ವೀರಶೈವವೂ ಹಿಂದಿನವುಗಳ ದಾರಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿದದ್ದು ದುರ್ದೈವ. ವಿಶ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ ಪ್ರಗತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿದೆ, ಅದನ್ನು ಅನುಕ್ಷಣವೂ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ನೋಡಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿದು, ಕರ್ತವ್ಯಪಾಲನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದಾಗಿ ಸನ್ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದೇ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಗುಣವೆಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ, ಅದೇ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ದಾರಿ ಎಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

ಜೈನಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮೆಚ್ಚುವ ವಿಚಾರವೊಂದಿದೆ. ಅದು ಸ್ಯಾದ್ವಾದ ಅಥವಾ ಅನೇಕಾಂತ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅದು ಆ ಮತದ ಔದಾರ್ಯಕ್ಕೆ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಗೂ ನಾನಾ ಮುಖಗಳಿವೆ, ಅವೆಲ್ಲ ಸತ್ಯ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸರ್ವವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದು ತರವಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಆದರ ತಿರುಳು. ಅಂದಮೇಲೆ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಮತವೇ ಆಗಲಿ, ಮಿಥ್ಯವಲ್ಲ ಅವು ಹೇಳುವ ತತ್ವ ಭಾಗಶಃವಾದರೂ ಸತ್ಯ, ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಬಹುದಾದ ತತ್ವ ಮಾತ್ರ ಪೂರ್ಣಸತ್ಯ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಬರುತ್ತ ಈ ಮತವೂ ಜಟಿಲವಾದದ್ದು ಸಂಕುಚಿತವಾದದ್ದು ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿ.

ಆದರೆ ಈ ಧರ್ಮ ಕರ್ಣಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ನೀಡಿರುವ ಕಾಣಿಕೆ ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯವಾದದ್ದು, ಅತ್ಯಪೂರ್ವವಾದದ್ದು. ಕರ್ಣಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅದೇ ತಳಹದಿ, ಅದೇ ನೆಲಗಟ್ಟು ಎಂದರೂ ತಪ್ಪಾಗದು. ಕ್ರಿ. ಪೂ. ೩೦೦ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಂಪ್ರತಿ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತನೊಡನೆ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದ ಭದ್ರಬಾಹುವಿನಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಯಿತು. ಸಿಂಹನಂದಿಯ ಆಶೀರ್ವಾದದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಗಂಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದು ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ದುರ್ವಿನೀತನ ಗುರು ಪೂಜ್ಯಪಾದ. ನಾಲ್ಮಡಿ ರಾಚಮಲ್ಲನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಾಮುಂಡರಾಯ ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಕಡೆಯಿಸಿದನು. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರು ಸಹ ಜೈನರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತ ಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿತು. ನೃಪತುಂಗನೇ ಸ್ವಯಂ ಸಾಹಿತಿಯಾಗಿದ್ದನು. ಜಿನಸೇನ ಗುಣಭದ್ರ ಸೋಮದೇವ ಮೊದಲಾದ ಕವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಿದರೂ, ಅವರು ಕನ್ನಡಿಗರೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಕಾಣಿಕೆ ಅಪಾರ. ಬಾದಾಮಿಯ ಚಾಲುಕ್ಯರು ಜೈನರಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪರಮತ ಸಹಿಷ್ಣುಗಳು. ಅನೇಕ ಜೈನಮಂದಿರಗಳನ್ನು ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರ ಮಾಡಿದರು. ಬಾದಾಮಿಗುಹೆಗಳಲ್ಲೊಂದು ಗೊಮ್ಮಟೇಶ್ವರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ರವಿಕೀರ್ತಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಕವಿ. ವೇಮುಲವಾಡದ ಚಾಲುಕ್ಯರಂತು ಜೈನರು, ಕನ್ನಡಿಗರು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಆಗ ವೇಮುಲವಾಡ ಕನ್ನಡ ತೆಲುಗುಗಳ ಸಂಗಮಸ್ಥಾನವಾಗಿದ್ದು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅಪಾರ ಗೌರವ ಸಲ್ಲುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ತೋರು

ತ್ತದೆ. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೆಲುಗು ಇನ್ನೂ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಭಾಷೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಗಡಿನಾಡು ತೆಲುಗರು ಕನ್ನಡವನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನನ್ನಯನಿಗೆ ಪಂಪ ಆದರ್ಶವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಹೊಂಬುಚದ ಶಾಂತಾರರು, ಕಲ್ಯಾಣದ ಕಳಚೂರ್ಯರು, ಸಾಳುವರು, ಚೆಂಗಾಳ್ವರು, ಕೊಂಗಾಳ್ವರು, ಎಲ್ಲ ಜೈನರೇ. ಹೊಯ್ಸಳರು ಮೊದಲು ಜೈನರು ಆಮೇಲೆ, ವೈಷ್ಣವರು. ವೈಷ್ಣವರಾದನಂತರವೂ ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಮರೆಯಲಿಲ್ಲ, ಕೇಶವ ದೇವಾಲಯದ ಜತೆಗೆ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ ಬಸದಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಶಾಂತಲೆಯಂತು ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಜಿನರಾಜಗೇಹವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಇಮ್ಮಡಿ ವಿನಯಾದಿತ್ಯ ಇಟ್ಟಿಗೆಗಾಗಿ ಅಗೆದ ನೆಲ ಕೆರೆಕೊಳಗಳಾದುವಂತೆ, ಕಲ್ಲು ತೆಗೆದ ಬೆಟ್ಟ ಸಮತಟ್ಟಾದ ಧರೆಯಾಯಿತಂತೆ, ಸುಣ್ಣದ ಬಂಡಿ ಹೋದ ಜಾಗ ಹಳ್ಳಗಳಾದುವಂತೆ. ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನ ಸೇನಾಧಿಪತಿ ಗಂಗರಾಜ ಇಷ್ಟಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಜೈನ ಗೇಹಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದನಂತೆ. ಪುಣಿಸೆ ಹುಳ್ಳ ದಂಡನಾಯಕರೂ ಅಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಚಾರುಕರ್ನಾಟ ದೇಶ 'ಜಿನಧರ್ಮಾವಾಸಮಾದತ್ತಮಳ ವಿನಯದಾಗರಮಾದತ್ತು ಪದ್ಮಾಸನನಿರ್ಪಾ ಸದ್ಮಮಾದತ್ತು' ಎಂದು ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನವೊಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಕರ್ಣಾಟಕದ ಜೈನೇತರ ಧರ್ಮಗಳು ಜೈನಧರ್ಮದಿಂದ ತುಂಬ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಸತ್ಯ, ಅಹಿಂಸೆ, ಅಸ್ತೇಯ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಅಪರಿಗ್ರಹಗಳು ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿರುವ ವಿಷಯ ಸರ್ವವೇದ್ಯವಾದದ್ದು. ಅಸ್ತಿತ್ವನಾಸ್ತಿತ್ವಗಳು ಅಪೇಕ್ಷಾಭೇದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳುವ ಈ ಧರ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು ಆಗಿರಬೇಕು. ಒಬ್ಬಳೇ ಹೆಂಗಸು ತಾಯಿಯಾಗಿ, ಮಡದಿಯಾಗಿ, ಮಗಳಾಗಿ, ಅತ್ತಿಗೆಯಾಗಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ ದೇವರ ಸಂಬಂಧವಾದ ರಹಸ್ಯವೂ ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾಪನೀಯ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕ ತವರೆಂದರೂ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಇಂಥ ಉದಾತ್ತ ಮತವೂ ಅನುದಾರವಾದ ಪಂಥವಾದದ್ದು ದುರ್ದೈವವೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆ.

ಕರ್ಣಾಟಕಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಾದಂತೆ ಕರ್ಣಾಟಕವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಗಂಡಾಂತರವೊದಗಿದಾಗ ರಕ್ಷೆ ಭದ್ರತೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ತೀರ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಉಪಸರ್ಗವುಂಟಾದಾಗ ಅನೇಕ ಜೈನರು ಕರ್ಣಾಟಕಕ್ಕೆ ಗೂಳೆಯ ಬಂದದ್ದುಂಟು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ತೊಂದರೆ ತಪ್ಪಲಿಲ್ಲ; ನಿಜ. ಅನೇಕ ಜೈನರು ಶೈವರಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಜಿನಾಲಯಗಳು ಶಿವಾಲಯಗಳಾಗಿರಬೇಕೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಆದಯ್ಯನ ಕತೆಯೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಶೈವಮತದ ಮೇಲೆಯೂ ಜಿನಧರ್ಮ ಅಚ್ಚಳಿಯದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವಂತಾಯಿತು. ಅವರ ಹಬ್ಬಹರಿದಿನಗಳು ರೂಢಿಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಇವರ ವಶವಾದಂತೆ, ಅಣ್ಣಪ್ಪ ಪದ್ಮಾವತಿ ಜ್ವಾಲಾಮಾಲಿನಿ

ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೇವತೆಗಳ ಪೂಜೆ ಇವರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದದ್ದು ಕನ್ನಡಿಗರ ಮಾರಿ ಮಸಣಿಯರ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಾಗಿ ಎಂಬ ವಿಷಯ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ಜೈನರು ದಾನಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದವರು. ಬಸದಿ ಮಠ ಸೇತುವೆ, ಕೆರೆಕಟ್ಟೆಗಳ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಎತ್ತಿದ ಕೈ. ಅವರ ಈ ಮನೋಧರ್ಮ ಬೇರೆಯವರಿಗೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡದ್ದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಕಲೆಗಳಿಗೆ—ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಿಲ್ಪ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಿಗೆ—ಆ ಧರ್ಮದಿಂದ ಸಂದಂಥ ಕಾಣಿಕೆ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದದ್ದು, ಅಮೂಲ್ಯವಾದದ್ದು. ನಾಡಿನಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹರಡಿರುವ ಭಗ್ನ ಮತ್ತು ಅಭಗ್ನ ಮಂದಿರಗಳು ಈ ಮಾತಿಗೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿವೆ. ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹಗಳು, ತೀರ್ಥಂಕರರ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಬಸದಿಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟೋ ಮಂದಿರಗಳು ಭೂಗತವಾಗಿರಬೇಕು. ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೈನರು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹರಡಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಜಿನಸಂಬಂಧವಾದ ಹೆಸರಿನ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಅರುಹನಹಳ್ಳಿ, ಬಸ್ತಿ ತಿಪ್ಪೂರು, ಮಲ್ಲಿನಾಥಪುರ, ಜನಿವಾರ—ಈ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಬಳಿ ಭೂಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾದರೆ ಏನಾದರೂ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳು ಗೋಚರವಾಗಬಹುದು. ಈ ಧರ್ಮ ಜೈನೇತರರ ಮೇಲೆ ಏನು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆಯೆನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವಂತು ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಋಣಿಯಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಕನ್ನೆನೆಲವನ್ನು ಉತ್ತು ಹಸನುಮಾಡಿ ಬಿತ್ತಿದವರೇ ಜೈನರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಬಹುದಿನ ಹಿಡಿದುವು. ಜೈನರು ಚಂಪೂ, ಸಾಂಗತ್ಯ ಸಣ್ಣಕತೆ ಗದ್ಯಗಳ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಶ್ರೀಮಂತತೆಗೆ ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಭಾಗವತ, ಭಾರತಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ, ಅವುಗಳನ್ನು ಹೊಸದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು, ಹಳೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳು ಯಾರೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರಲಿ, ಅವು ಗ್ರಾಹ್ಯ, ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಮಾವೇಶಗೊಳಿಸಬಹುದು, ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟವರು ಅವರು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಯೋಗ ಭೋಗ ಸಮನ್ವಯದ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರಲ್ಲದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯವೂ ಕಾವ್ಯವೇ, ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದ ಕಾವ್ಯ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದಲ್ಲ, ಪರಮ ಜಿನೇಂದ್ರವಾಣಿಯೇ ಸರಸ್ವತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದವರು ಅವರು. ಅವರು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಜತೆಗೆ ವ್ಯಾಕರಣ ನಿಘಂಟು ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಈ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಂತು ಅವರೇ ಮೊದಲಿಗರು, ಅವರೇ ಕೊನೆಯವರೇನೋ ಎನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆದಿಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಜೈನರು ಬರೆದಿರಬೇಕು. ಆಡುನುಡಿಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಭದ್ರತೆಯನ್ನೂ ಚಿರಂತನತೆಯನ್ನೂ ಪ್ರೌಢಿಮೆಯನ್ನೂ ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಕೀರ್ತಿ

ಅವರಿಗೇ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಅವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಬಹುಭಾಷಾಪಂಡಿತರು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸೀಮರು. ಪ್ರಾಕೃತ ಅವರಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾಷೆಯೂ ಅಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಿರುವ ಜೈನವಿದಗ್ಧರು ಕನ್ನಡಕ್ಕೊಂದು ಗೌರವವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತೆಯೇ ಆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ನಿಷ್ಣಾತರಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಇವುಗಳಲ್ಲಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಮಾತುಗಳೆಂತು ಪ್ರಾಕೃತಕ್ಕೆ ಹೋಗಿವೆಯೋ ಪ್ರಾಕೃತಾಪಭ್ರಂಶಗಳಿಂದಲೂ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದು, ಪದಸಂಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆ. ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿರುವ ದೇಶೀ ಶಬ್ದಗಳು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ದ್ರಾವಿಡವಿರಬಹುದು; ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡವೋ ತೆಲುಗಿನವೋ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರಬೇಕು. ಅವುಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಬೇರೆಡೆ ಅರಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇಲ್ಲಿ ಅರಸುವುದು ಮೇಲು.

ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನಾಧ್ಯಯನ ಅತ್ಯಗತ್ಯವೆನಿಸದಿರಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೇನೇ ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾದ ಈ ಅಧ್ಯಯನಪೀಠವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದು. ಈ ಪೀಠದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಬೇಕು. ವ್ಯಾಸಂಗಗೋಷ್ಠಿ, ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಭೂಗತ ಅಥವಾ ವಿಸ್ಮೃತವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡವುದಾದರೆ ಉಪಾಧ್ಯೆಯವರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುವುದಾದರೆ, ಈ ಇಲಾಖೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಾರ್ಥಕಪಡಿಸಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೋಧನೆ ಬೇಡವೆಂದಲ್ಲ. ಡಿಪ್ಲೊಮಾಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಹರಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಪದವಿ ಪಡೆದಷ್ಟರಿಂದಲೇ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಪಾರಂಗತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೋಧನೆ ಬರಬರುತ್ತ ವಿಶಿಷ್ಟೀಕರಣವಾಗಿ, ಹಿಂದಿನ ವೈಶಾಲ್ಯ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟೀಕರಣ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಉತ್ತಮ ಬೋಧಕನಾಗಲು, ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧಕನಾಗಲು ಜ್ಞಾತಿವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕು. ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಡಿಗ್ರಿ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಪಿಗ್ಗನ್ನು ಅಥವಾ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಈ ಡಿಪ್ಲೊಮಾ ತರಗತಿಗಳು ತುಂಬಿಕೊಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಂದಿ ಅಧ್ಯಾಪಕರು ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಈ ತರಗತಿಗಳ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯದಿರುವುದು ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಗಂಗೋತ್ರಿಯ ಮಿತ್ರರು ಈ ಇಲಾಖೆಗೆ ಒದಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂದು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ.

ನಾಲ್ಕು ಮಾತುಗಳು

ಡಾ. ಹಾ. ಮಾ. ನಾಯಕ

ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಕಲಘಟಗಿಯವರು ನಾನು ಈ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಲೇಬೇಕೆಂದು ಆಗ್ರಹ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವಿಶ್ವಾಸ ದೊಡ್ಡದು. ಎರಡು ದಿನಗಳಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿ ನಮಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಿಯರೂ ಪೂಜ್ಯರೂ ಆಗಿದ್ದ ಡಾ. ಉಪಾಧ್ಯೆಯವರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿದೆ. ಉಪಾಧ್ಯೆಯವರ ಹೆಸರು ಕೂಡಿದ ಯಾವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಾದರೂ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುವುದು ನನಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕರ್ತವ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಅವರು ತೀರಿಹೋಗಿ ಕೆಲವು ತಿಂಗಳುಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ನನಗೆ ಹಾಗೆನ್ನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಅವರು ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಆವರಣದಲ್ಲೇ ಅತ್ತಿತ್ತ ಸುಳಿಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯದ ಹಿಂದೆ ಜೈನಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತ ವಿಭಾಗದ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಇದೇ ಬಗೆಯ ಗೋಷ್ಠಿಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ಇಲಾಖೆಯ ಜೊತೆ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಹೆಸರನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿದ್ದರು–ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾನು ಅವರಿಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೆ. ಆದರೂ ಅವರು ಕೇಳಿರಲಿಲ್ಲ. "ನಿಮ್ಮನ್ನ ಹ್ಯಾಂಗ್ರೀ ಬಿಡೂದು?" ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಹಠ. ಇದು ಅವರು ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ, ನನ್ನಲ್ಲೂ ಇಟ್ಟ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿ. ಅದು ನನಗೀಗ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಪರಿಚಿತರಾದ ಅವರ ಪ್ರೀತಿಯ ವರ್ತುಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಯಾರಿಗೆ ಅವರನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯ?

ಜೈನಶಾಸ್ತ್ರದ ಈ ಇಲಾಖೆ ಅವರು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದು; ಸಂಶೋಧನೆ ಅವರ ಬದುಕಿನ ಧರ್ಮವಾಗಿತ್ತು. ಯಾರದೇ ಎಂಥ ಸಾಮಾನ್ಯ ಬರವಣಿಗೆಯಾಗಲಿ ತಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅವರು ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರು; ತಿದ್ದಿ ಸಲಹೆ ಸೂಚನೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆಲಸಗಾರರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಅವರಿಗೆ ತುಂಬ ಆದರ. ಇಂಥವರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವುದು, ಇದು ವರ್ಷವರ್ಷವೂ ನಡೆಯುವಂತೆ ಯೋಜಿಸಿರುವುದು ತುಂಬ ಉಚಿತವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಕಲಘಟಗಿಯವರನ್ನೂ, ಅವರ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳನ್ನೂ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಭಿನಂದಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಈ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಗಳಿಂದ ಜೈನಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವ ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ತರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಗೋಷ್ಠಿಗಳ ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಕೂಡಿ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಪುಸ್ತಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಹೀಗೇ ಒಂದೊಂದು ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಮಾಲೆಯೇ ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲಾಖೆಯ ಸಫಲತೆಗೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಏನು ಬೇಕು? ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಇಲಾಖೆಯೂ ಇಂಥ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ತುಂಬ ಅಗತ್ಯ. ಇಲಾಖೆ ಏರ್ಪಡಿಸುವ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇಲಾಖೆಯ ಅಧ್ಯಾಪಕರು ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಭಾಗವಹಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನೆವದಿಂದಲಾದರೂ ಅವರಿಗೆ ಬರವಣಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇಂಥ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ; ಅನುಭವ ಕೂಡ.

ಧರ್ಮ, ಜೈನಧರ್ಮ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪ್ರಭಾವ ಮೊದಲಾದ ನಾನಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹಿರಿಯರಾದ ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಜವರೇಗೌಡರು ಉದ್ಬೋಧಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮುಕ್ತಾಯ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿರುವ ಜೈನಶಾಸ್ತ್ರದ ಇಲಾಖೆ ಏನೇನು ಕೆಲಸಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಅವರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕನ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ. ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡರೂ ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವವರಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಸ್ಪದವಿದೆ. ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ನಿಜವಾದ ಆಸಕ್ತರು ಅಷ್ಟೆ. ಅಂಥ ಆಸಕ್ತರ ಬಳಗವೊಂದನ್ನು ಈ ಇಲಾಖೆ ಕಟ್ಟಬೇಕು. ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಕಲಘಟಗಿಯವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದು ಖಂಡಿತ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಾನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವ ಬಗೆಯದಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಡಾ. ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಓದಿದ ಪ್ರಬಂಧ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಅವರೇನೋ ತಮ್ಮ ಈ ಕೆಲಸ ದೊಡ್ಡದಲ್ಲವೆಂದೂ ಚಿಕ್ಕ ಒಂದು ಶಾಸನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದೂ ಹೇಳಿದರು. ಅದು ಅವರ ಸೌಜನ್ಯ. ಈ ಶಾಸನ ಈಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಒಂದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಶಾಸನ. ನಮ್ಮ ಆದಿಕವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಮಹತ್ವ ಮತ್ತೂ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಶಾಸನ ಮೊದಲು ದೊರೆತಾಗ ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧಕರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಎಂಥ ರೋಮಾಂಚನಕ್ಕೊಳಗಾದರು ಎಂಬುದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಮ್ಮೆ ನಾನು ಪ್ರೊ. ಜವರೇಗೌಡರ ಕೊಠಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಏನೋ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಡಾ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಬಿರುಗಾಳಿಯಂತೆ ನುಗ್ಗಿ ಬಂದು "ಗೊತ್ತಾಯಿತಾ, ಸಾರ್" ಎಂದರು. ಅವರ ಉದ್ವೇಗ ಮೊದಲು ನಮ್ಮನ್ನು ಭಯಪಡಿಸಿತು. ಅವರು ಆಗಷ್ಟೇ ಶ್ರೀ ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನವರಿಂದ ಗಂಗಾಧರಂ ಶಾಸನದ ಬಗೆಗೆ

ತಿಳಿದು ಬಂದಿದ್ದರು. ವಿಷಯವನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸಿದಮೇಲೆ ನಾವೆಲ್ಲ ಸಮಾನ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಪಡೆದೆವು. ಒಂದು ಶಾಸನವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ವಿದ್ವತ್ತು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಡಾ. ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಷ್ಟು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವಿರಬೇಕು, ಎಷ್ಟು ಸಣ್ಣ ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆ ಗಮನವಿಟ್ಟಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಡಾ. ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರೊ. ಜವರೇಗೌಡರು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೆ ನಾನು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕುರ್ಕಿಯಾಲ್ ಗ್ರಾಮದ ಈ ಶಾಸನದಂತೆಯೇ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನವೂ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಮ್ಯೂಜಿಯಂ ಶಾಸನವೆಂದು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಶಾಸನ ಕರೀಂ ನಗರದ ಮ್ಯೂಜಿಯಂನ ಆವರಣದಲ್ಲಿದೆ. ಶಾಸನದ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೪೬. ಇದರಲ್ಲಿ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದ ಐದು ಪದ್ಯಗಳು ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿವೆ. ಪಂಪ ತಾನು 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೪೧). ಆದರೆ ಭಾರತದ ರಚನೆಯ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತ ಶಾಸನ ಭಾರತದ ಪದ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಕೃತಿಯ ರಚನೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೪೬ಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿನದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವೆನಿಸುವ ಇಂಥ ಇನ್ನೆಷ್ಟು ವಿಚಾರಗಳು ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಹೋಗಿವೆಯೋ? ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದ ಹೊರಹಾಕುವ ಕೆಲಸ ಈಗ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಭಾವೋದ್ವೇಗದಿಂದ ಇಂಥ ಕೆಲಸ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಪಂಪನ ಸಮಾಧಿ ಪತ್ತೆಯಾಗಿರುವುದಾಗಿಯೂ, ಅದನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಕೂಗಿ ಕೋಲಾಹಲವನ್ನೆಬ್ಬಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆಗ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾನು ಬರೆದಿದ್ದೆ: ನಾವು ಉಳಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಸಮಾಧಿಗಳನ್ನು, ಪಂಪನ ಸಮಾಧಿಯನ್ನಲ್ಲ—ಎಂದು.

ಈಚೆಗೆ 'ಡೆಕ್ಕನ್ ಹೆರಾಲ್ಡ್' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಶಾಸನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿದ್ವಾಂಸರೊಬ್ಬರು ಒಂದು ಲೇಖನ ಬರೆದಿದ್ದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಈವರೆಗೆ ಕನ್ನಡ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ನಡೆದ ಚರ್ಚೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಹಿಂದೆ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ತೀರ ಅಗತ್ಯ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಗಾಣ ಅರೆದಿದ್ದನ್ನೆ ಅರೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಡಾ. ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಬರಹ ಇಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಸುತ್ತದೆ.

ಪಂಡಿತ ನಂಜೇಗೌಡರು ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣಗಳ ಕೆಲವು ಪರಿಚಿತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ತಂದು ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಾದರೂ ಆಗಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ ಅಗಾಧವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಶಬ್ದಭಂಡಾರದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದರು. ಆ ಕುರಿತೇ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಹೇರಳವಾಗಿದೆ. ಕೇಶಿರಾಜನ ಅಪಭ್ರಂಶ ಪ್ರಕರಣ ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದೆ? ಅದರಲ್ಲೇನಾದರೂ ವಿಶೇಷವಿದೆಯೆ? ಅಪಭ್ರಂಶ, ಕೆಟ್ಟಿದ್ದೂ ಹೌದು; ಭಾಷೆಯ ಹೆಸರೂ ಹೌದು.

ಅಪಭ್ರಂಶದ ಶಬ್ದರೂಪಗಳು ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಕೃತಗಳಿಗಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಆ ರೂಪಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಹೇಗೆ ಉಳಿದಿವೆ? ತದ್ಭವಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರಾಕೃತದ ಮೂಲಕ ಬರಬೇಕೆ? ಸಹಜವಾಗಿ ಆಡುಮಾತಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅವು ನೇರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ತೀರಸಾಮಾನ್ಯವಾದವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಹಚ್ಚಿ ಯಾರೂ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗಿಲ್ಲ.

ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾದ ಶ್ರೀ ಶುಭಚಂದ್ರ ಅವರೂ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದು ನನಗೆ ಸಂತೋಷವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅವರು ಒಂದು ದಾರಿ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಜೈನಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗದ ಇತರ ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳೂ, ಸಂಸ್ಥೆಯ ಇತರ ವಿಭಾಗಗಳ ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೀಗೇ ಮಂಡಿಸಿದ್ದರೆ ನನಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತಿತ್ತು; ಸಮಾಧಾನವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮುಂದಿನ ಗೋಷ್ಠಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆಂದು ಆಶಿಸುತ್ತೇನೆ. ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧದ ಹೆಸರಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಜೈನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಶ್ರೀ ಶುಭಚಂದ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಲ್ಲವೆಂದೇ ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವರು ಮುಂದೆ ಮಾಡಬಹುದು.

ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ದೊರಕುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸವೂ ಹಣವೊಂದರಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಜೀವಂತ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಈಗ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಿಂದ ಹಣವನ್ನು ಪಡೆಯದೆಯೇ ಡಾ. ಕಲಘಟಗಿಯವರು ಈ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಯನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಏಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಾರದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು.

ಈ ಸಂಜೆಯ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಕ್ಕೆ ನನ್ನನ್ನು ಕರೆದು ಅಧ್ಯಕ್ಷಸ್ಥಾನದಂಥ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನೀಡಿದ ಡಾ. ಕಲಘಟಗಿ ಹಾಗೂ ಅವರ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳ ಸ್ನೇಹವನ್ನು ನಾನು ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅವರ ಇಲಾಖೆಯ ಎಲ್ಲ ಸಾಹಸಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಕೆಲಸಗಾರರು, ಭಾಗಿಗಳಾಗಿರುತ್ತೇವೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಭರವಸೆ ನೀಡುತ್ತೇನೆ.*

---

* ಸಮಾರೋಪ ಸಮಾರಂಭದ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಭಾಷಣ.

OUR CONTRIBUTORS

Shri D. V. Urs
Vice-Chancellor
University of Mysore
Mysore-5.

PART I

Dr. K. B. Ramakrishna Rao, B.A. (Hons), Ph.D.,
Professor and Head of the Department of Philosophy
Manasagangotri, Mysore-6.

Dr. T. G. Kalghatgi, M.A., Ph.D.,
Professor and Head of the Department of Jainology and Prakrits
Manasagangotri, Mysore-6.

Shri M. D. Vasantharaj, M.A.,
Lecturer
Department of Jainology and Prakrits
Manasagangotri, Mysore-6.

Dr. G. Marulasiddaiah, M.A., Ph.D.,
Professor and Head of the Department of Sanskrit
Manasagangotri, Mysore-6.

Dr. A. V. Narasimhamurthy, M.A., Ph.D.,
Professor and Head of the Department of Ancient
History and Archaeology
Manasagangotri, Mysore-6.

Dr. P. B. Badiger, M.A., Ph.D.,
Lecturer
Department of Jainology and Prakrits
Manasagangotri, Mysore-6.

PART II

Dr. B. R. Gopal, M.A., Ph.D.,
Epigraphist, Institute of Kannada Studies
Manasagangotri, Mysore-6.

Shri B. S. Sannaiah, M.A., B.Lib. Sc., Dip-in-Archives
Assistant Director (Editing Section)
Institute of Kannada Studies
Manasagangotri, Mysore-6.

Dr. T. V. Venkatachala Shastri, M.A., Ph.D.,
Reader in Kannada, Institute of Kannada Studies
Manasagangotri, Mysore-6.

Shri Nanje Gowda, M.A., B.ED.,
Teacher, Pandit Training College, Mysore.

Shri Shubhachandra, M.A.,
Research Scholar
Department of Jainology and Prakrits
Manasagangotri, Mysore-6.

PART III

Dr. D. Javare Gowda, M.A., D.Litt.,
Professor
Institute of Kannada Studies
Manasagangotri, Mysore-6.

Dr. H. M. Nayak, M.A., Ph.D.,
Director
Institute of Kannada Studies
Manasagangotri, Mysore-6.

Our Publications

೧. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮ

[ಭಗವಾನ್ ಮಹಾವೀರರ ನಿರ್ವಾಣದ ೨೫ನೇ ಶತಮಾನೋತ್ಸವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಲೇಖನಗಳ ಸಂಗ್ರಹ]

2. JAINISM—A STUDY

[Papers in English and Kannada presented at the Dr. A. N. Upadhye Memorial Seminar.]

Department of Jainology and Prakrits
University of Mysore