SAMBODHI

VOl. XXI 1997-98

EDITORS

J. B. SHAH

N. M. KANSARA

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY
AHMEDABAD

SAMBODHI

VOI. XXI 1997-98

EDITORS

J. B. SHAH

N. M. KANSARA

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY
AHMEDABAD

SAMBODHI
VOI. XXI 1997-98

Editors :
J. B. Shah
N. M. Kansara

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

Price : Rs. 100-00

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

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

CONTENTS

1.	Some Notes On The Transmission Of The *Āyārangasutta*	Colette Caillat	1
2.	Kumārasaṁbhava As Critically Examined by Sanskrit Ālaṁkārikas	Arpita G. Patel	5
3.	Trade Relations of India With Africa Upto 14th Century A. D.	Ravindranath Vaman Ramdas	35
4.	Amārī Ghoṣaṇā-no Dastāveja (Proclamation of Non-killing of animals	S. Andhare	46
5.	Water Treatment in the Atharvaveda	Subhas Chandra Dash	49
6.	Relations Between the Cālukyās of Gujarāt With the Bhātis of Jaisalmer	Ram Vallabh Somani	58
7.	Bharat-Bāhubali-Mahākāvya : A Critique	Satyavrat	61
8.	On the Semantic Aspect of Some Types of Gujarati Onomatopoeias	H. C. Bhayani	75
9.	Prakrit Narrative Literature And Contribution of Vardhamānasūri (1060-1120 A.D.) to it	N. M. Kansara	78
10.	Alaṁkāra-Dappaṇa	H. C. Bhayani	85
11.	ધ્રુવસેન પહેલાનું તામ્રપત્ર (વિ.સં. ૨૦૯)	અ. ર. શાહ	96
12.	પાશુપતાચાર્ય મેઘરાશિનું તામ્રપત્ર	લક્ષ્મણભાઈ ભોજક	103
13.	ગુજરાતના પ્રસિદ્ધ હસ્તલિખિત-ગ્રંથભંડારો	ભારતી શેલત; આર.ટી. સાવલિયા	105
14.	સાહિત્યમીમાંસામાં વિચારાયેલું રસસ્વરૂપ	પારુલ માંકડ	117
15.	જૈન આચાર્યોના મતે કવિનું સ્વરૂપ અને પ્રકારો	અંબાલાલ પ્રજાપતિ	132
16.	Reviews	N. M. Kansara	139
17.	Brief Notices	N. M. Kansara	164
18.	અવલોકન	જયન્ત પ્રે. ઠાકર	180
19.	Acknowledgements		183
20.	L. D. Series Recent Publications		184
21.	Our Contributors		185
22.	Seminar on Ardhamāgadhi Jain Agama Literature		186

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

FORM IV

(See Rule 8)

1.	Place of publication	Ahmedabad
2.	Periodicity of its publication	Yearly
3.	Printer's Name Nationality Address	 Indian
4.	Publisher's Name Nationality Address	Jitendra B. Shah Indian Director L. D. Institute of Indology, Ahmedabad - 380 009.
5.	Editors' Names Nationality Address	1. Dr. Jitendra B. Shah 2. Dr. Narayan M. Kansara Indian L. D. Institute of Indology, Ahmedabad - 380 009.
6.	Name and addresses of Individuals who own the newspaper and partners or shareholders holding more than one-percent of the total Shares.	Nil

I, Jitendra B. Shah, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

Jitendra B. Shah
Director

SOME NOTES ON THE TRANSMISSION OF THE *ĀYĀRAṄGASUTTA**

Colette Caillat

Some years ago, after the publication of *Āyāraṅga-sutta* in the J(aina) A(gama) S(eries) (2.1, Bombay 1977), Prof. D. D. Malvania drew my attention to the many critical notes and *pāṭhāntaras* which are quoted by the learned editor, Muni Sri Jambuvijaya-ji. As is well known, Prof. Malvania himself had been interested in this sacred book, and has published some pages connected with this text (in Śramaṇa 6.4 [1958], p. 3-6; also see Jaināgama Svādhyāya, Ahmedabad 1991, p. 43ff.). Until now, I did not have the possibility to go into a detailed investigation, but I hope to be able to do it soon[1]. I shall here try to give a summary of my personal observations and provisional conclusions.

In the Foreward to his edition, Muni Jambuvijaya emphasises the importance of Āyar(aṅga), a treatise which "contains the essence of the preachings of Lord Mahāvīra". Nevertheless, curiously enough, the transmission of this sacred sūtra appears to have suffered from many disruptions — a situation which had not escaped the attention of the European scholars H. Jacobi and W. Schubring, and which again is detailed by Muni Jambuvijaya.

To make a long story short : as it is now, the Āyar is composed of 2 *suya-kkhandhas* (śrutaskandhas). But, as a matter of fact, it is the first of these which is the real Ācāra, also known as *Brahmacarya* or *Navabrahmacarya*, because at first it had contained nine adhyayanas. As it happened, one of them, the Mahāparinna (-parijña) was completely lost in the days of Silāṅkācārya, and perhaps even before : the Cuṇṇi already states that it is not studied, *na paḍhijjai*. As for the second śrutaskandha, it is in the nature of "appendices" and forms the Ācārāgras, theoretically composed of five *cūlas*. But already the Nijjutti states that the fifth is the *Nisīha-sutta*, which "will be commented upon later", *pañcama cula Nisīha, tassa ya uvari' bhāsissāmi*. In fact, this is because it had become an independant treatise which had been included in the *Cheya-suttas* (i.e. the section of the Canon concerned with discipline), though many of its aphorisms are, so to say, the exact counterparts of the Āyar, as can be seen from the numerous references and parallels given in the JAS edition.

This being the historical situation, it can be concluded that the Jain ācāryas have been, and are, accomplishing a considerable philological and critical work,

* (Text of the lecture delivered in the L. D. Institute of Indology on 2nd March 1996.)

a task for which the path has thus been traced since many centuries, and which has to be continued, though with the respect due to all sacred books.

This is how I came to be highly interested in the considerable data adduced by Muni Jambuvijaya concerning the "traditions of readings" accepted by the authors of the Cuṇṇi on the one hand, and of the Vṛtti on the other hand. Curiously, though the text of the first *Śrutaskandha* is often very difficult to follow, it is (in the words of Jacobi) "like a sermon made up of quotations..., fragments of verses and whole verses which are liberally interspersed in the prose text"; the two versions differ only slightly. On the contrary, as Muni Jambuvijaya shows, "in the second Śrutaskandha the versions differ widely...especially from the tenth chapter onwards[2]". Muni Jambuvijaya adds : "The tradition of readings followed by the author of the Cuṇṇi is much older and better than the one followed by the author of the Vṛtti. The version which we now find in different mss. is mostly in consonance with the tradition of readings followed by the author of the Vṛtti." Consequently, whatever their personal preferences, the editors cannot but follow the tradition reflected in Śīlāṅkācārya's Ṭīkā. This is what has been done, rightly, by Muni Jambuvijaya himself[3].

It seems to me that the differences are of the following sort :

(1) Some grammatical variants, which are not extremely numerous and do not alter the meaning of the teachings : they need not be considered at this stage;

(2) differences in the length of various developments;

(3) differences in the order of some of the developments.

The two last points will be considered here, following Muni Jambuvijaya's critical notes, which, as far as the Cūrṇi's tradition is concerned, are based not only on the difficult, sometimes obscure and allusive, text of the ĀyarC itself, but on the authoritative ĀvaśyakaCūrṇi.

Differences in the length of various developments will be considered first. Examples can be taken from the third Cula, named Bhāvanā, a title which, in fact, refers to the second part of this lecture; as for the first part, it concerns the life of Lord Mahāvīra, that serves as an introduction to his fundamental teaching, viz. the 5 *mahāvratas*, with their 5 times 5 *bhāvanās* or reinforcing "clauses" (thus, altogether 25 *bhāvanās*). Towards the end of the first part, the next summarizes the ascetic life which Lord Mahāvīra had led during twelve years with these words :

eva' vā viharamāṇassa je kei uvasaggā samuppajjanti - divvā vā mānussā vā tericchiyā vā, te savve uvasagge samuppanne samaṇe a+aile avvahie add +a-ma+ase tiviha-ma+a-vaya+a-kaya-gutte samma' khāmai tilikkhai ahiyāsei, "Living thus he with equanimity bore, endured, sustained, and suffered all calamities arising from divine powers, men and animals, with undisturbed and unafflicted mind, careful of body, speech and mind[4]". Such is the very sober description in the Āyar manuscripts and in the Ṭīkā. But, at this point the ĀyarC adds, as a conclusion *chinna-sote tti,* "the influx (from the *indriyas*) was interrupted"; and, to illustrate this point, it introduces two stanzas, in fact 21 catch-words of varṇakas comparing Lord Mahāvīra with a "full jar, a conch, life, the sky", etc. (*ka'se saṅkhe jīve gagane...*). As it happens this enlarged text is specifically referred to in the 9th chapter of (*ha+aṅga,* which explicitly states *jahā bhāvanāe,* thus "as in the Bhāvanā", i.e. the standard Āyar third Cula. Naturally Muni Jambuvijaya also refers to the well-known *Kalpasūtra* chapters 117-121, where the same comparisons are adduced and developed, elaborately, in ornate style. Such being the situation, the question could be raised : in such cases, is one version better than the other ?. Or were there not, at a certain stage, two possible versions, one simplicior (followed in the T. and the current mss.), the other ornatior which, in turn, could have given rise to still longer developments ?

In the same way the wording of certain *bhāvanās* (e.g. of the 1st *bhāvanā* of the 1st *mahāvrata*) appears to have been enlarged by an accumulation of synonyms and similar additions. For instance, whereas the mūla text uses 6 verbs to state that "One should not be attached to pleasant sounds"... (*saddehi'na sajjejja...*), the C makes use, more emphatically, of 14 synonyms or synonymous expressions. Here again, it would seem that some basic statement could have been formulated in shorter or longer sentences.

As for differences in the order of some developments, many examples could also be adduced from the *Bhāvanās*. As a matter of fact, it is remarkable that, whereas the order of the 5 mahāvratas is fixed *ne varietur,* whether in the Ṭīkā or the Curṇi (as well as, e.g. in the 4th chapter of the *Dasaveyāliya-sutta,* etc.), on the contrary the order of Bhāvanās in the Āyaraṅga on the one hand, in the Āvaśyaka- or Ācāraṅga-Curṇis on the other, is seen to be submitted to various interversions. The reason for these differences can sometimes be surmised, but sometimes are not at all clear; nevertheless it appears that each tradition, the Ṭīkā and mss. tradition and, on the other hand, the Curṇi tradition are firmly established : the order followed in the ĀcāraṅgaC is exactly the same as in the ĀvaśyakaCūrṇi.

Other such examples could be adduced. For instance, Muni Jambuvijaya points to the interversion of 2 ajjhayaṇa as in the 2nd Cula. In the sūtra, the 4th chapter advises the monk to beware of pleasant sounds (*saddas*), while the 5th chapter is directed against pleasant forms and colours (*ruvas*). In the C, the order is the reverse. Naturally it can, and it is, maintained that one should be guarded against all senses alike[5]. Nevertheless, elsewhere in the Āyar itself the fivefold "joys and pleasures" are enumerated as consisting, successively, of *sadda-pharisa-rasa-ruva-gandha*[6]. Similarly, the *bhāvanās* relating to the 5th mahāvrata invite, first not to be attached to *saddas*, secondly not to be attached to *ruvas*. Taking both the above passages into consideration, it would seem that there is some reason to give preference, in the 2nd Cula, to the order of chapters retained in the Vṛtti and the Āyaraṅga manuscripts.

To sum up : the superb critical edition of the Āyaraṅga-sutta procured by Muni Sri Jambuvijayaji invites, and makes possible a further study of the entangled tradition of this fundamental sacred text. What is more, it already provides some insight into the transmission of the difficult scriptures which form the Jain Siddhānta[7].

FOOTNOTES :

1. In any case I am glad that, on the occasion of my visit to Ahmedabad, Prof. Malvania, spared some hours to read various passages with me, in his kind and hospitable home, in the last week of February 1996. I wish to express my affectionate gratitude to Prof. Malvania and all his family for their generosity and the friendly hospitality which they have extended to me since almost thirty years; and for all that which I could learn, thanks to their solicitude.
2. It will be remembered that the *Cūlas* are composed of 16 chapters.
3. See a full discussion on this and connected topics in JAS 1, *Nandisutta' and Anuogaddārāi'*, Editors Muni Puṇyavijaya, Pt. Dalsukh Malvania, Pt. Amritlal Mohanlal Bhojak, Bombay 1968, Introduction, Editor's note, p. 77ff., especially 96ff.
4. JAS ed. SS 771; PTS ed. p. 130.26. Translation by Jacobi, in SBE 22.
5. Cf. the Praśamarati-prakaraṇa text quoted in the JAS ed., p. 140 n.l.
6. JAS ed. § 742; PTS ed. p. 193 § 14.
7. Note : More details are given in a forthcoming paper to be published in the Proceedings of the International Conference organized in Paris from 25th to 27th January 1996 as a commemoration of the birth centenary of the French Indologist Louis Renou.

KUMĀRASAṀBHAVA AS CRITICALLY EXAMINED BY SANSKRIT ĀLAṀKĀRIKAS*

Arpita G. Patel

When Abhinavaguptapāda in his *Locana* observes : "सरस्वत्यास्तत्त्वं कविसहृदयाख्यं विजयते । "he surely feels that both the poet and the critic make two sides of the same coin. It is very clear that literary creation and literary criticism follow each other in turn and also influence each other. Though, of course, literature precedes criticism but the latter is attached to the former like shadow and the sequence between the two remains unnoticeable. So, in this paper the celebrated creative classical epic *Kumārasaṁbhava* (Ku.Saṁ) of Kālidāsa is taken up for a closer study as viewed by *ālaṁkārikas* i.e. Indian classical critics. It may be noted that this paper attempts to record and study critically the views of the *ālaṁkārikas* beginning with Vāmana, down to Hemacandra. More than one hundred references have been studied in this paper critically. In the Appendix given at the end of this paper, is given a comparative chart suggesting variants, wherever available as found in difference *ālaṁkārikas* and also in some modern critical editions of the Ku. Saṁ., thus trying to help the cause of Kālidāsa-text-criticism.

The sequence of time in case of ālaṁkārikas follows the same as suggested by Dr. Sushilkumar De. All the editions of both works of poetics and Ku. Saṁ. have been mentioned at the end showing references.

Let us consider the views of the ālaṁkārikas beginning with Vāmana first, followed by Ānandvardhana/Abhinavagupta, Rājaśekhara, Kuntaka, Dhanañjaya/Dhanika, Mahimabhaṭṭa, Mammaṭa and Hemacandra.

I : Vāmana quotes from Ku. Saṁ. at four places, Ānandavardhana at eleven, Rājaśekhara at seven places, Kuntaka at sixteen-places, Dhanañjaya/Dhanika at eighteen places, Mahimā at twenty-nine places, Mammaṭa at eleven and Hemacandra at forty seven places. Different verses are taken up by these critics to illustrate different situations by way of literary criticism.

Vāmana(1) in his Kāvyālaṁkārasūtra (Kā.Sū). quotes from the Ku. Saṁ. at the following places :

(1) अस्त्युत्तरस्यां. (Ku. Sam. 1/1), quoted at Kā.Sū. 3/1/11.

* Presented at the Xth World Sanskrit Conference, Bangalore; 3rd Jan.—9th Jan.' 97.

At Kā.Sū. 3/1/11, while explaining the sūtra : मसृणत्वं श्लेषः, Vāmana explains मसृणत्व i.e. smoothness of expression as that quality which helps many words look as one word, e.g. अस्त्युत्तरस्यां॰ etc. Here the words अस्ति, उत्तरस्यां and दिशि are by themselves separate, but while reading and when pronounced in a particular way these three seem to go to make a single unit.

At Ku. Saṁ. 3/2/6 also while talking of 'अवैषम्य as सुगमत्वं वाऽवैषम्यमिति i.e. सुगमता or easy grasping, makes for अवैषम्य or absence of unevenness according to Vāmana. The grasping of meaning is done easily and is illustrated by the same verse, viz., अस्त्युत्तरस्यां॰ etc. as above.

(2) ते हिमालयमामन्त्र्य॰ (Ku. Saṁ. 6/94), at Kā.Sū. 3/2/2.

Vāmana discusses maturity in meaning अर्थस्य प्रौढिः here : which is known as ओजः For him there are five types of maturity in meaning : such as (i) when a sentence is used for some meaning which can be expressed by a single word; (ii) when a single word unit is used for meaning to be collected from a whole sentence unit; (iii) expansion of meaning by a different mode, (iv) compression of meaning by a different mode, and (v) meaning having a special purport. Vāmana explains how the expansion or compression of the sentence sense makes more maturity in meaning which is an excellence of 'artha' or meaning. This is illustrated by ते हिमालयमा॰ etc. He uses this verse to illustrate how compression of meaning takes place here.

(3) अङ्गुलिभिरिव केशसञ्चयं॰ (Ku. Saṁ. 8/63), at Kā.Sū. 8/3/33.

Vāmana explains *'utprekṣāvayava'* here as उत्प्रेक्षाहेतुरुत्प्रेक्षावयवः, i.e. we get utprekṣāvayava when some other figure of speech becomes cause of utprekṣā. Here, says he, by *'avayava'* is meant *'āraṁbha'* or beginning. The illustration viz. अङ्गुलिभिरिव explains this clearly.

(4) शक्यमोषधिपतेर्नवोदयाः॰ (Ku. Saṁ. 8/62) at Kā.Sū. 5/2/23.

Vāmana has a Sūtra कर्माभिधायां सामान्योपक्रमात् । According to him, from √ शक्लृ, with the help of the sūtra 'शकिसहोश्च' by applying यत् suffix in the sense of कर्म, we arrive at the form 'शक्यम्' when opposite gender (विरुद्धलिङ्ग) and opposite number (विरुद्धवचन) make for कर्माभिधान , there is no expectancy of the particular and so by *'sāmānya'* or 'general' लिङ्गसामान्य or वचनसामान्य is meant. E.g. शक्यमोषधि॰ etc. In this verse words कराः छेत्तुं शक्यम्' - are co-ordinated. The Bhāṣyakāra in this context observes : 'शक्यश्च श्वमांसादिभिरपि क्षुत् प्रतिहन्तुम्' । Here क्षुत् (fem.) is co-ordinated with शक्यम् (neu.gender). But this support from the Bhāṣyakāra is not

inevitable in the above illustration. The purport is that, taking for granted the presence of the general at all places, the use of शक्यम् need not be restricted to neuter / singular alone, but it can be used with different genders and different numbers also. Precisely for this, we have the use of शक्या: (Plural) in the line : शक्या भङ्क्तुं झटिति॰ etc. The outcome is that to illustrate some niceity of grammar Vāmana has drawn from Ku. Saṁ. here.

Thus, Vāmana has borrowed from Ku. Saṁ. at four places to bring home different aspects of literary criticism.

II : **Ānandavardhana** trying to explain some subtle points of criticism draws up the following verses as illustrations from the Ku. Saṁ. :

(1) यं सर्वशैला:॰ etc. (Ku. Saṁ. 1/2) Dhvanyāloka (= Dhv.) 1/6.

The Locana on Dhv.1/6 has this verse. Abhinavagupta explains that through this verse, all the deserving qualities of Himalaya are illustrated. This also brings to light the genius of the poet. For the cultured readers, the poet's genius is not a matter of reasoning but it shines of its own through exuberence of sentiment - रसावेश. To explain how the genius of great poets is exhibited by their works, this verse is quoted.

(2) एवंवादिनि देवर्षौ॰- (Ku. Saṁ. 6/84); at Dhv. 2/22.

Under Dhv. 2/22 *dhvani* of the variety of अर्थशक्त्युद्भव is explained. Here without the help of any other expression, the meaning on its own suggests some other fact. In the illustration, viz. एवंवादिनि॰ the sense of its own, suggests some other sense. Thus, this verse is quoted to illustrate a particular variety of *dhvani.*

(3) निर्वाणभूयिष्ठ॰ (Ku. Saṁ. 3/52).

(4) प्रतिग्रहीतुं॰ (Ku. Saṁ. 3/66).

(5) हरस्तु किञ्चित्॰ (Ku. Saṁ. 3/67).

In the Locana on Dhv 2/22, these verses are quoted. They stand to suggest that through the determinants and consequents following the ancillory and basic emotions, *rasa* i.e. aesthetic pleasure, is derived in a way where sequence is not perceived, e.g. निर्वाणभूयिष्ठ॰ etc. The daughter of the mountain was seen, followed by the deities of the forest and awakening the valour of these by the quality of beautiful form. In this verse a complete description of the nature of the determinants, both of the *ālaṁbana* and the *uddīpana* type, is given. In the verse प्रतिग्रहीतुं॰ etc, also, the same use of determinants is pointed out by the

critic. While in the third verse, viz. हरस्तु॰ etc., the whole mass of ancillories such as *autsukya, āvega, cāpalya, harṣa* etc; is depicted towards *'rati'* the basic emotion. Thus, the aesthetic chewing of determinants and consequents result in the rise of ancillory feelings, which on their part being subordinate terminate in the chewing of the basic emotion thus giving rise to imperceptibility of sequence. In this case the counting of lotus-petals and girls looking downwards can be possible through other reasons also. Thus, this description does not drown the heart immediately in *'lajjā'*. But when the penance practiced earlier is remembered, the apprehension of *'lajjā'* occurs. Thus there is *Krama-Vyaṅgyatā* i.e. perceptibility of sequence. The *rasa* or sentiment is arrived at here, when the other form of *vyabhicārī* is considered. So, from that point of view there is imperceptibility of sequence too, but there is perceptibility from the point of *lajjā*. The Locanakāra has thus quoted this verse to illustrate both the perceptibility and imperceptibility of sequence in case an emotion.

(6) लीलाकमलपत्राणि॰ (Ku. Saṁ. 6/84); Dhv. 3/33.

Ānandavardhana distinguishes between the nature and scope of *lakṣanā* and vyañjanā under Dhv. 3/33. The secondary function — *guṇavṛtti* — rests on either उपचार - similarity or लक्षणा secondary usage. But suggestion is different from either of these. Different in nature is that while *guṇavṛtti* or indication is a subordinate function, *vyañjanā* or suggestion is the principal one. The three types of suggestions derived from meaning can never be taken as subordinate. Second difference from the point of view of nature is that the power of expression itself, at a subordinate level, is taken as indication. Suggestion is completely different from expression. Ānandavardhana has brought home this point in the first chapter of his Dhv. itself. Again the difference is nature is seen because when in indication one meaning gives other meaning, the first one as it were merges - i.e. it is not traced independently, in the secondary sense; e.g. in 'गङ्गायां घोषः' But in case of *vyañjanā*, when one meaning makes for another meaning, the first one gives the second meaning while exhibiting its own self along with the suggested sense; e.g. in लीलाकमल॰. Now, when a meaning without discarding oneself reveals another meaning, if you take *lakṣanā*, then it will be clear that *lakṣanā* itself is the primary function of a word. Thus, this verse is quoted by the author to distinguish between the nature and scope of the expressed and the suggested senses.

(7) एवंवादिनि॰ (Ku. Saṁ. 6/84).

(8) पत्युः शिरश्चन्द्र॰ (Ku. Saṁ. 7/19).

Under Dhv. 3/29, the author discusses the problem of applying the term *'dhvani'* to instances of what may be called 'गुणीभूतव्यङ्ग्य' - Ānandavardhana is of the opinion that when a critic feels that logically a piece of poetry belongs to गुणी. class (प्रभेदस्यास्य विषयो.) etc., then there he should refrain from placing it under the head of *dhvani.* The matter of placing a poem either under *dhvani* or gunibhūta-vyaṅgya has to be decided on merits and arguments for or against, this or that. The critic should not be prejudiced in favour of *dhvani* alone, e.g. पत्युः शिरश्चन्द्र. etc., or "एवंवादिनि." etc. Ānandavardhana feels that when a critic feels that the suggested sense in conveyed principally, without an artful expression, then it becomes case of *dhvani;* and not in all places. In these two instances the artful expression seems to be more charming and hence there is गुणी., and not ध्वनि. Thus, we have to be very watchful in evaluating a poem as a case of either *dhvani* or *guṇībhūta-vyaṅgya.*

Under Dhv. 3/43, the author suggests that the divisions and sub-divisions of *dhvani* multiply when they get combined with the innumerable varieties of गुणी.. The instance quoted is again एवंवादिनि. etc. Ānandavardhana feels that here the variety of अलक्ष्यक्रम is rendered more beautiful by the variety of अर्थशक्त्युद्भव - अनुरणन-रूप-व्यङ्ग्य. This verse is used by him to suggest the subtler poetic beauty.

(9) सर्वोपमाद्रव्य. (Ku. Saṁ. 1/49).

(10) वसन्तपुष्पाभरणं. (Ku. Saṁ. 3/53).

(11) तां प्राङ्मुखीं तत्र. (Ku. Saṁ. 7/13).

Under Dhv. 4/7 the author suggests that even with the help of the expressed sense, not to consider the suggested one here, the poetic theme becomes boundless and the meaning crosses all boundary. The description of condition (अवस्था), place (देश), time (काल), etc. adds variety even to a bare expressed sense, which gets boundless. He quotes the above poems to substantiate his argument. When sentient or insentient objects are described, a lot of variety springs up owing to difference in there condition, place, time etc., even at the expressed level in a sentence. Thus poetic theme, only by resorting to स्वभावोक्ति or natural, simple expression, becomes boundless, e.g. in the above verses which attempt to describe Pārvatī in different contexts and conditions ! Even repetition does not create boredom.

III : Kuntaka (=K.) in his Vakrokti-jīvita (V. J.), always favours indepth observations keeping the text of the poem before him. At times he supports Anandvardhana's observations. He has taken care of ten illustrations from Ku.

Saṁ. to illustrate this or that point of his vakrokti-vicāra. :

(1) द्वयं गतं संप्रति. (Ku. Saṁ. 5/71) : V. J. 1/9 :-

Under V. J. 1/9 Kuntaka quotes this verse while discussing the nature of poetic word and sense. Kuntaka says that from among thousands of names of Lord Śiva, here 'कपालिन: sticks, as it is expressive of the determinant of the odious बीभत्सरस, and thus creates indescribable beauty. Likewise the words 'संप्रति' and 'द्वयं' are equally beautiful. Thus Śiva in form of 'बटु' mocks at *Pārvatī*. The word 'प्रार्थना' is also very charming as it suggests the incongruity on Pārvatī's part 'to beg for' a 'कपाली' ! This desire for कपाली does not look proper from the point of view of her noble progeny, 'सा च' & 'त्वं च' reveal the extreme beauty of the arc of moon and *Pārvatī*. In 'कलावत:' and 'कान्तिमती' the 'मत्वर्थीय' suffix suggests appreciation. No synonyms can replace these terms. Thus, Kuntaka observes that only that word which is all capable of expressing the desired meaning is the right poetic word as shown in this poem.

(2) अयं जन: प्रष्टुमना:. (Ku. Saṁ. 5/40.) V. J.1/19 :-

While discussing वर्णविन्यासवक्रता, Kuntaka considers the third variety of it, called प्रत्ययाश्रितवक्रता, illustrated in this verse. This variety is also subdivided and its third sub-division is पुरुषवैचित्र्यकृत. In this variety, the poet without using a verb, and only by using the stem - प्रातिपदिकमात्र - The use of pronouns such as युष्मत् etc. is thwarted. Here in place of 'अहम्' the words "अयं जन:" are used to great poetic effect. Thus it is, for K. an illustration of - 'पुरुषवक्रता'.

(3) बालेन्दुवक्राण्य. (Ku. Saṁ. 3/29); V. J. 1/29 :-

Under V. J.1/29, K. discusses सुकुमारमार्ग and quotes this verse. The terms बालेन्दु., and अतिलोहितानि are beautiful by themselves, and they tend to describe the beauty of the spring सद्यो वसन्तेन etc. But they stand to heighten the beauty of the उत्प्रेक्षा enhanced through नखक्षतानीव - And this they do effortlessly - अनायासेन. Thus, getting mixed up with a figure of speech they cause beauty. Under V. J. 1/31 also K. repeats this verse as an instance of the expression of a lovely figure of speech.

(4) द्वन्द्वानि भावं. (Ku. Saṁ. 3/35).

(5) मधुद्विरेफ:. (Ku. Saṁ. 3/36).

Under V. J. 1/29 while discussing सुकुमार - graceful way of description (मार्ग) K. quotes these two verses where the natural condition of the deer is described

through स्वभावोक्ति i.e. easy, natural expression, without any artificiality, K., however, calls this स्वभावोक्ति also to be वक्रोक्ति or graceful, artistic expression and places it under. सुकुमार मार्ग.

(6) हिमव्यपाय॰ (Ku. Sam. xxx 3/33) V. J. 1/31.

When the suggested meaning is arrived at without any trouble, i.e. artificiality, the meaning as it were flashes immediately - अक्लेशव्यञ्जिताकूतं झगित्यर्थसमर्पणम् — Here there is absence of compounded words. The face of the beauty is enhanced by drops of perspiration which steal the beauty of pearls. This verse for K. illustrates प्रसादगुण.

(7) कामेकपत्नीव्रत॰ (Ku. Sam. 3/7). V. J. 1/57 :-

This is where K. gets upset with the poet. This expression on the part of Kāmadeva is not in good taste according to K. Thus the poem, through impropriety, looks like a piece of cloth burnt in corners ! - एकदेशदाहदूषितपट - Obviously K. also, like Ānanda, does not spare Kālidāsa, at times.

(8) दर्पणे च परिभोग॰ (Ku. Sam. 8/11). V. J. 2/16 :-

Under V. J. 2/16 where K. discusses how something is covered up - यत्र संव्रीयते वस्तु॰ - This verse is quoted. By the terms 'कानि कानि' a world of suggestivity is conveyed in this verse. The gestures are all concealed beautifully this is the third variety of संवृतिवक्रता for K.

(9) निवार्यतामालि॰ (Ku. Sam. 5/83). V. J. 2/16 :-

Under 2/16 V. J. in the same context as above viz. यत्र संव्रीयते वस्तु॰ etc. K. quotes this to illustrate the sixth variety of संवृतिवक्रता. Here denouncing of lord Śiva is not a welcome thing and so, it is conveyed beautifully through concealment. When a theme is not worthy of description - अकीर्तनीय - such an artful expression comes in as an instance of संवृतिवक्रता.

(10) किं शोभिताहमनयेति॰ (Ku. Sam. 3/33). V. J. 2/24 :-

Under V. J.2/24, कर्तुरत्यन्तरङ्गत्वं॰ etc. This verse is quoted. क्रियावैचित्र्यमूलक वक्रभाव enhances the beauty in describing the kissing of Pārvatī by Lord Śiva. The poetic beauty lies in the description of the act.

(11) तां प्राङ्मुखीं (Ku. Sam.7/13). V. J.3/1 :-

K. explains description through "beauty by excellent activity : 'उदारस्वपरिस्पन्दसुन्दरत्वेन वर्णनम् । The poet here wants to describe that natural beauty and this description

would get tarnished if the poet uses figures of speech. Only natural graceful description is enough as seen in this verse. No artificiality through simile or metaphor can achieve this task.

(12) आत्मानमात्मना वेत्सि॰ (Ku. Saṁ. 2/10). V. J.3/11 :-

While discussing अलङ्कारो न रसवत् V. J. 3/11-i.e. रसवत् अलङ्कार is not possible, K. quotes this verse, while discussing प्रेयोऽलङ्कार, K. holds that in this verse कर्मत्व and करणत्व are seen in one and the same object, as Lord Śiva is both करण and कर्म of the activity, viz. 'वेत्सि'. Similar is the case with सृजसि क्रिया. Thus for K. one and the same object can be both करण and कर्म at a time and this is seen in the verse quoted here.

(13) शक्यमोषधि॰ (Ku. Saṁ. 8/62). V. J. 3/29 :-

K. quotes this verse to illustrate अतिशयोक्ति figure.

(14) विसृष्टरागादध॰ (Ku. Saṁ. 5/16;) V. J. 3/33. and;

(15) धृतं त्वया॰ (Ku. Saṁ. 4/44) V. J. 3/33 :-

These two verses are quoted under V. J. 3/33. The first one illustrates परिवृत्ति figure, where spots are changed. The second illustrates change in qualities धर्मान्तरपरिवर्तन, acc. to K.

(16) असम्भृतं॰ (Ku. Saṁ. 1/31). V. J. 3/41 :-

This verse is quoted by K. while discussing the figure of speech विभावना the natural other worldly beauty is described by the poet in this verse by avoiding artificial methods.

IV : Dhanañjaya/Dhanika - (D.R.) quote at eighteen places from the Ku. Saṁ. Such as :-

(1) एते वयममी॰ (Ku. Saṁ. 6/63). D.R. 2/14 :-

In the अवलोक on D.R. 2/14. The व्यभिचारिभाव called 'औदार्य' is illustrated through this verse.

(2) व्याहृता प्रतिवचो॰ (Ku. Saṁ. 8/2) :-

(3) तं वीक्ष्य वेपथु॰ (Ku. Saṁ. 5/85). D.R. 2/16 :-

Under 2/16, in the अवलोक, the varieties of the heroine are discussed. मुग्धा नायिका is illustrated in Ku. Saṁ. - 8/2. This verse also serves to explain साध्वस - nervousness of the heroine under D.R. अवलोक 4/54. To explain the varieties of

Śṛingāra, Ku. Saṁ. 5/85 is quoted.

(4) श्रुताप्सरोगीतिरपि॰ (Ku. Saṁ. 3/40). under D.R. 2/33 :-

Under D.R. 2/33, अवलोक this verse is quoted. Among ten natural embellishments of a heroine 'सत्त्व' is illustrated by this verse. 'सत्त्व' consists in not getting disturbed even though the cause for विकार / is present. This is read in the specific verse quoted here.

(5) हरस्तु किञ्चित्॰ (Ku. Saṁ. 3/67.) D.R. 2/33 :-

In अवलोक on D.R. 2/33, the natural quality called 'भाव', of ladies, is illustrated by this verse. The first change noticed, as sprout from a seed is called 'भाव'. In this verse this change of attitude on the part of Śiva is noticed.

(6) तां प्राङ्मुखीं॰ (Ku. Saṁ. 7/13). D.R. 2/34 :-

The natural grace or 'शोभा' of ladies is read in this verse by Dhanika under D.R.2/34.

(7) कर्णार्पितो॰ (Ku. Saṁ. 7/17). D.R. 2/38 :-

Under D.R. 2/38; 'विच्छित्ति' i.e. beauty born of lovely attire, a natural gracefulness of ladies, is read herein by Dhanika.

(8) पत्युः शिरश्चन्द्र॰ (Ku. Saṁ. 7/19). D.R. 2/50 :-

In the अवलोक on D.R. 2/50, Dhanika quotes this verse to illustrate नर्म, i.e. वचोहास्यनर्म. This comes in under the discussion of sub-varieties of कैशिकी वृत्ति. नर्म is eighteen fold. Here it is one where laughter is caused by a particular expression.

(9) एवमालि निगृहीत॰ (Ku. Saṁ. 8/5.) and

(10) तीव्राभिषङ्गप्रभवेण॰ (Ku. Saṁ. 3/73). अवलोक / D.R. 4/13 :-

These two verses are quoted in the context as above, where the ancillory feeling called 'जडता' is illustrated. This 'जडता' is caused a due to sighting of a favourite. The other variety by listening to the non-favourite is read in the verse तीव्राभि॰ etc.

(11) एवंवादिनि॰ (Ku. Saṁ. 6/84); D.R. 4/29 :-

Dhanika, under D.R. 4/29, quotes this verse to illustrate the व्यभिचारी भाव called अवहित्था. In the लोचन, the व्यभिचारी is said to be लज्जा in this context.

(12) आत्मानमालोक्य॰ (Ku. Saṁ. 7/22.) and

(13) पशुपतिरपि॰ (Ku. Saṁ. 6/95); Under D.R. 4/32 :-

Dhanika quotes these two verses to illustrate the व्यभिचारीभाव called औत्सुक्य.

(14) विवृण्वती शैल॰ (Ku. Saṁ. 3/68). D.R. 4/36 :-

Dhanika here discusses the nature of Rasa - realization. He is clear that the apprehension of Rasa brought about by the complex of विभाव, अनुभाव etc. is never वाच्य, i.e. expressed. It is illustrated in this verse. The अनुभावs due to love are described leading up to the Rasa - apprehension. Pārvatī is the विभाव here.

(15) असूतसद्यः॰ (Ku. Saṁ. 3/26).

(16) मधुद्विरेफः॰ (Ku. Saṁ. 3/36.) and

(17) अशोकनिर्भर्त्सित॰ (Ku. Saṁ. 3/53.) D.R. 4/48.

Under DR. 4/48, Dhanika quotes these three verses while discussing the determinants etc. of Śṛṅgāra, which include those connected with time, place, attire etc., also. The कालगतविभाव is read in असूत सद्यः, and मधुद्विरेफः॰ and वेशगत विभाव is seen in अशोकनिर्भर्त्सित॰ etc.

(18) अयि जीवितनाथ॰ (Ku. Saṁ. 4/3) DR. 4/83 :-

This verse occurs while Dhanika (DR. 4/83.) discusses करुणरस, due to distruction of the इष्ट i.e. dear one, Rati laments here due to the death of her husband.

V : **Mahima Bhaṭṭa** (=M.), an Anumitivādin, does not accept *Vyañjanā*. To discard *Vyañjanā* and establish अनुमिति, he uses 29 verses of the Ku. Saṁ.

(1) स्मर संस्मृत्य न शान्ति॰ (Ku. Saṁ. 7/17) Vy.V.1/7 :-

Under Vyaktiviveka (=Vy.V.) 1/7, M. while discussing the qualification of अर्थ viz. गुणीकृतात्मत्व, quotes this verse. Under 'शब्दखण्डन' he raises the issue whether in the context of *dhvani* the प्रवृत्तिनिमित्त of words is क्रिया / activity or not. It is shown here, through this verse, that the activity as it is connected with the agent / कर्ता, creates mis-apprehension i.e. भ्रम.

(2) अस्त्युत्तरस्यां॰ (Ku. Saṁ. 1/1.) Vy.V.1 :-

It is suggested that as it is व्युत्पत्तिनिमित्त, in शब्दसिद्धि or formation of the right word, not only क्रिया / activity but some other element also becomes instrumental in व्युत्पत्ति. But in प्रवृत्तिनिमित्त only क्रिया is the cause. With this remark, M. starts अर्थनिरूपण by pointing out two varieties of meaning, Viz. वाच्य / expressed and अनुमेय /inferred. In the meaning derived from a sentence we can

imagine parts, such as उद्देश्य & विधेय. The latter is two-fold; सिद्ध & असिद्ध or साध्य. The सिद्ध does not stand in need of its own establishment (उपपादन), while the latter does. Thus sentence-sense is two fold. The part contained in विधेयांश is only a predicate - (अनुवादमात्र) of the basic form (स्वरूपमात्र), e.g. in अस्त्युत्तरस्यां. The predicate part - अनुवादांश - being not सिद्ध is of the nature of साध्यसाधनभावात्मक, as it is made to serve the function of a predicate.

(3) कयाऽसि कामिन्॰ (Ku. Saṁ. 3/8.) :-

(4) चन्द्रं गता॰ (Ku. Saṁ. 1/43.) Vy.V.1 :-

deals with three *pramāṇas* - लोक, वेद & अध्यात्म, out of which the *pramāṇa* i.e. authority or source of knowledge, viz. लोक is prevalent in लोक i.e. work-a-day world, or popular parlance. The two verses indicated above are quoted to support this. The cause-effect relationship between पादानति and अवधूनन and सरसापराधता and कोपनता is an accomplished thing in the world and so also is the साध्यसाधनभाव depending on it.

This is shown by the first verse, while in चन्द्रं गता॰, the normal reasons for Lakṣmī not enjoying simultaneously the two objects, viz. the lustre of the moon and the beauty of the lotus, are also wellknown to us. So, these reasons do not require a clear statement in so many words, says M.

(5) अयाचितारं॰ (Ku. Saṁ. 1/52).

(6) पशुपतिरपि॰ (Ku. Saṁ. 6/95.) Vy.V.1 :-

M. quotes the first verse to explain the authority of the Vedas. Lord Śiva is the one to whom the daughter is to be given. But when there is no request from the bridegroom party how can it be accomplished by Himālaya ? In the absence of request, giving of the bride is not possible and this cause-effect relation has roots in the *śāstra*.

The second verse explains अध्यात्मप्रमाण. Lord Śiva's passing of days in difficulty and getting anxious for Pārvatī have cause-effect relation and this is a self-proven matter.

(7) निवार्यतामालि॰ (Ku. Saṁ. 5/83).

(8) दिवं यदि॰ (Ku. Saṁ. 5/45); Vy.V.1 :-

Vy.V 1 explains that साध्य-साधन-भाव is two-fold : शाब्द and आर्थ. That again is two-fold as it is expressed through word-sense or sentence-sense. To explain आर्थ variety these two verses are quoted. The sentence sense is the साधन/(i.e.)

(instrument) here and the relation is वेदप्रमाणमूलक i.e. one having Vedic authority.

(9) पत्युः शिरश्चन्द्र॰ (Ku. Saṁ. 7/19).

(10) एवंवादिनि॰ (Ku. Saṁ. 6/84); Vy.V1 :-

To explain the साध्यसाधनभाव- relation of means and ends with ref. to the inferred sense, पत्युः॰ etc. is quoted.

Here striking at the friend without speaking a word by Pārvatī is the अनुभाव leading to the inference of her कौतुक, उत्सुकता, प्रहर्ष, लज्जा and other व्यभिचारिभावs. Through these, again, her love for Lord Śiva is inferred. Again, in the verse एवंवादिनि॰ whatever the *vyañjanāvādi* has to say is only inferred. Thus, there is साध्यसाधनभाव with reference to the inferred and its cause.

(11) लीलाकमलपत्राणि॰ (Ku. Saṁ. 6/84). Vy. V. 1 :-

This verse is quoted by M. to discuss whether रस. etc. are suggested or otherwise. It is stated that while arriving at the so-called suggested sense the apprehension of the expressed sense does not cease to function, as the other apprehension seems to be not identical with but clearly different from the first apprehension of the expressed sense.

(12) द्वयं गतं॰ (Ku. Saṁ. 5/71). Vy.V.2 :-

In the second chapter of the Vy.V., M. points out impropriety with ref. to (i) शब्द & (ii). अर्थ. He talks of the permanent relation - नित्यसम्बन्ध- of यत्/तत्. When 'तत्' is mentioned three types of implication are seen. Implication with ref. to a famous thing is explained with the help of this illustration.

In Vy.V.II itself, M. quotes this verse again to explain सम्बन्ध in a तत्पुरुष compound. समागमप्रार्थना is the cause for शोचनीयता, and on account of relation it is connected with 'कपालिनः', the adjective. This epithet viz. कपालिनः extends the शोचनीयता all the more, as one who holds a skull and is thus connected with unlaudable act, is despirable. Thus the adjective being a predicate is more acceptable विवक्षित here.

For a third time M. quotes this verse in Vy.V.II, where he discusses वाच्यावचनदोष of शब्द. In this verse, the word कपाली expresses both quality and agent i.e. धर्म and धर्मी. Now it can either express (i) धर्म or (ii) धर्मी or (iii) both.

(13) स्रस्तांसितम्बा॰ (Ku. Saṁ. 3/55). Vy.V.II

While discussing कर्मधारयसमास and giving a counter-illustration (प्रत्युदाहरण) of विध्यनुवादभाव, this verse is quoted. M. says that here मौर्वी द्वितीयां should be the

correct reading so that छन्दोभङ्ग may not be looked into here, as छन्द / metre is also an ornament - अलङ्कार.

(14) आलोकमार्गं सहसा॰ (Ku. Saṁ. 7/57). Vy.V.II :-

M. explains करणकारक with this verse while discussing तत्पुरुषसमास. Here केशहस्त is कर्म & the possible act of obstruction - रोधनक्रिया - is there and so 'करेण' becomes करणकारक, an attribute. The excess of happiness, speed and anxiousness with reference, to the lady are suggested here. The exceptional formal beauty of both the bride and the groom is also apprehended. The prominence of करण is brought out here and so करेण is kept separate and not made subordinate by making it a part of a compound with 'न रुद्धः'.

(15) जयाशा यत्र॰ (Ku. Saṁ. 2/49). Vy. V. II :-

The प्रत्युदाहरण of सम्बन्ध, while discussing तत्पुरुषसमास is seen in this verse by M. The prominence must rest with हरि & not चक्र, but as हरि is part of compound that प्रधानता is lost here.

(16) ते हिमालय॰ (Ku. Saṁ. 6/94). Vy. V. II :-

This verse is quoted with reference to the सर्वनामप्रक्रमभेद while discussing this fault in Vy.V.II. Here Lord Śiva is contextual. The reference, to Him by इदम् (i.e. अस्मै), is seen, and then again. He should have been referred by the same pronoun, and not by the word तत्. The difference between इदम् / तत् is self-evident, says M. like देवदत / यज्ञदत्त. Thus सर्वनामप्रक्रम is broken here.

(17) महीभृतः॰ (Ku. Saṁ. 1/27). Vy.V.II :-

While discussing the second fault viz. प्रक्रमभेद with reference to शब्द in Vy.V.II., M. quotes this verse. Here the words पुत्र / अपत्य are the object of क्रमभेद, they being synonyms. This is not the case with पुष्प and चूत as they are सामान्यविशेषवाची. Thus, M. says that the reading here should be 'अपत्यवतोऽपि'.

(18) बभूव भस्मैव॰ (Ku. Saṁ. 7/32). Vy.V.II :-

This verse illustrates विभक्तिप्रक्रमभेददोष according to M. The reading suggested by him is "मृगेन्द्रचर्मैव दुकूलमस्य"- Another advantage in this reading is that "रोचनाङ्कता" does not become the quality of दुकूलभाव which again is a quality गुण can be a quality of द्रव्य and not of another गुण !

(19) कृतवानसि विप्रियं॰ (Ku. Saṁ. 4/7). Vy.V.II :-

To point out कारकशक्तिप्रक्रमभेद,. This verse is cited by M. The better reading suggested is "न च तेऽहं कृतवत्यविप्रियम्"-

(20) एको हि दोषो॰ (Ku. Saṁ. 1/3). Vy.V.II :-

To explain क्रमप्रक्रमभेद this verse is cited. Here it is stated in a cluster of excellences one fault is wiped out, like the blemish in the orb of the moon. Now here, you cannot say that there is no प्रक्रमभेद in this description, for its apprehension is clear. Difference in cause element effects difference in result element also. Thus there is प्रक्रमभेद in all varieties of expression.

(21). अयं जनः॰ (Ku. Saṁ. 5/40). Vy.V.II :-

वस्तु प्रक्रमभेद with ref. to शब्द is explained in this verse by M.

(22) कला च सा॰ (Ku. Saṁ. 5/71). Vy.V.II :-

The third fault क्रमभेद with reference to शब्द is illustrated in this verse. The second 'च' should have been placed after 'त्वम्' and so it is not in proper sequence.

(23) कुर्यां हरस्यापि॰ (Ku. Saṁ. 3/10). Vy.V.II :-

अनौचित्य पौनरुक्त्यदोष with reference to word is illustrated in this verse. The word 'पिनाकपाणि' is used for शिव. The absence of etymological - यौगिक - meaning is suggested here but it is not true that in संज्ञा-शब्दs words denoting names, यौगिक meaning cannot be read. On the otherhand the principal sense in underlined, which could not have been possible without the use of a separate संज्ञाशब्द. So, here two separate संज्ञाशब्दs should have been used says M.

This verse is again quoted in Vy.V.II to explain वाच्यावचनदोष. It is stated that 'I can demoralize even पिनाकपाणि हर !' By the use of the synonym 'हर' some meaning is collected which becomes a cause in धैर्यच्युति of पिनाकपाणि, where पिनाकपाणिता would normally not allow it. Thus 'हर' is rightly used here.

In the context of पौनरुक्त्य also, this verse is quoted by M, wherein by पिनाकपाणि the word हर gets a special qualification. Only संज्ञी i.e. शिव is not meant here.

(24) त्वगुत्तरा॰ (Ku. Saṁ. 5/16). Vy.V.II :-

पौनरुक्त्य with ref. to प्रत्यय (suffix) is discussed here. In this verse the मत्वर्थीय suffix is पुनरुक्त्य acc. to M. By बहुव्रीहि alone its meaning can be collected.

(25) दिने दिने सा॰ (Ku. Saṁ. 1/25); Vy.V.II :-

This verse is cited in the context of पौनरुक्त्य with reference to the fourth पद. When we say, "as the digit of the moon/चन्द्रलेखा strengthens other digits" - the meaning is collected by the use of single 'इव'. So the use of second 'इव' is

पौनरुक्त्य.

(26) मधुश्च ते मन्मथ॰ (Ku. Saṁ.3/21). Vy.V.II :-

In the प्रत्युदाहरण of उभयश्लेष, this verse is quoted by M. The sequence intended here is : "Inspire the fire". So, whatever is connected with whichever becomes related even by repetition. "आनन्तर्य" has no value so far as असमस्त (non-compounded) words are used". This statement is blurted out without considering the merits of the apprehensions derived from the use of uncompounded words placed closer or otherwise. So, "व्यादिश्यते केन समीरणो वा हविर्भुजश्चोदयिता भवेति" is the correct reading acc. to M.

(27) निम्नमुन्नत॰ (Ku. Saṁ. 8/57); Vy.V.II :-

The sixth fault of word, viz. अवाच्यवचन is explained with the help of this verse. Here darkness is the matter in hand. By simply stating that only by itself the importance of असत्पुरुष - (unpious people) is not possible to be understood, so it has to be stated separately. So, there is no अवाच्यवचन here.

(28) ऋजुतां नयतः॰ (Ku. Saṁ. 4/23). Vy.V.II :-

While explaining अवाच्यवचनदोष this verse is cited. It is an illustration of स्वभावोक्ति figure.

(29) अहो बताऽसि॰ (Ku. Saṁ. 3/20). Vy.V.III :-

निपातs and उपसर्गs are taken up in this chapter by M. Some निपातs suggest various feeling. By अहो बत-,क्रोध / anger is suggested here; that your ability is boundless. By हा धिक्, sorrow and by 'where shall I go', 'śoka is suggested. So, there should not be पुनरुक्तिदोष when two, three or more निपातs are used at a time.

We have seen that M. has gone for very subtle and in-depth text-based criticism of different verses from Ku. Saṁ. and has tried to establish the अनुमितिवाद.

VI : Rājasékhara (=R.) in his Kāvyamīmāṁsā (=K.M.) takes up seven verses for the Ku. Saṁ. as below :-

(1) अस्त्युत्तरस्यां॰ (Ku. Saṁ. 1/1). K.M.ch.17 :-

While discussing देशकालविभाव this verse is quoted by R. to illustrate the northen direction.

(2) क्रोधं प्रभो॰ (Ku. Saṁ. 3/72). K.M.ch.9 :-

In ch.9., while taking note of the opinion of Avantīsundarī that a matter can

have different forms and not one fixed one alone, this verse is quoted. The nature of a thing described varies with the style of a poet.

(3) न्यस्ताक्षरा॰ (Ku. Saṁ. 1/7). K.M.Ch. 14 :-

In the chapter on कविसमय, द्रव्यनियम is illustrated by R. in this verse. In is stated that barch leaves are available in the Himalayas alone.

(4) पत्युः शिरश्चन्द्र॰ (Ku. Saṁ. 7/19). K.M.Ch.9 :-

R. takes up this verse to illustrate the variety of आख्यानकवान्.

(5) पश्य पश्चिम॰ (Ku. Saṁ. 8/14). K.M.Ch.17 :-

पश्चिमादिक् in the chapter.17 / देशकालविभाग is illustrated by this verse.

(6) पुष्पं प्रवालोपहितं॰ (Ku. Saṁ.1/44). K.M.Ch.15 :-

To explain गुणविषयक कविसमय, R. quotes this verse. The whiteness of a flower is underlined here.

(7) हरोऽपि॰ (Ku. Saṁ. 3/67). K.M.Ch.4 :-

To explain the varieties of a शिष्य & also प्रतिभा, R. cites this verse. The idea is that a genius, even though blind, can describe anything.

VII -: Mammaṭa has contributed much towards popularizing the *dhvani* theory. He quotes at eleven places from the Ku.Saṁ :-

(1) हरस्तु किञ्चित्॰ (Ku. Saṁ. 3/67). K. P.V :-

Under K. P.V.66, while discussing the संदिग्धप्राधान्य variety of गुणीभूतव्यङ्ग्य, Mammaṭa quotes this verse. The idea is that between the implicit sense viz. 'Śiva wanted to kiss' and the expressed sense viz. "He drove all his eyes towards her" - the connoisseur remains in doubt and does not know which sense is more charming.

(2) वपुर्विरूपाक्ष॰ (Ku. Saṁ. 5/72); K. P. VII. 72 :-

(3) स्रस्तां / नितम्बा॰ (Ku. Saṁ. 3/55); K. P.VII. 72 :-

Under K. P. VII 72. Mammaṭa discusses *padadoṣas,* अविमृष्टविधेयांश is illustrated in this verse. He holds that here in the place of अलक्ष्यजन्मता, 'अलक्षिता जनिः' is the right expression. The verse स्रस्तां नितम्बाद्॰ is cited to explain अविमृष्टत्व in कर्मधारयसमास.

(4) द्वयं गतं॰ (Ku. Saṁ. 5/71); K. P.V.69; K. P. VII.; K. P. VII

This verse is cited at three places. At K. P.V /69. while establishing *vyañjanā,* Mammaṭa explains that the word 'कपालिनः' is more poetic than 'पिनाकिनः' At. K. P.VII. 74 the प्रसिद्धार्थक तच्छब्द is illustrated by this verse. Here the word 'सा' conveys everything. Then at K. P.VII/75 also, this verse is cited to explain अविद्यमानक्रम - Mammaṭa feels that the 'चकार' should follow the word 'त्वं' and not precede it. This is an illustration of in-depth criticism in the K. P.

(5) तद्गच्छ॰ (Ku. Saṁ. 3/18). K. P.VII/74 :- and

(6) यश्चाप्सरो॰ (Ku. Saṁ. 1/4); K. P. VII/74 :-

Mammaṭa cites तद्गच्छ॰ as an illustration of पदगत श्रुतिकटुदोष. Here दध्यै and बध्यै are harsh. यश्चाप्सरो॰ is cited to illustrate एकदेश-निहतार्थदोष. Here the term 'मत्ता' is famous in the sense of 'intoxication' and hence, the fault creeps in.

(7) महीभृतः पुत्र॰ (Ku. Saṁ. 1/27); K. P. VII/75 :-

Mammaṭa cites this verse to illustrate पर्यायस्य प्रक्रमभङ्ग. He feels that महीभृतोऽपत्यवतोऽपि would make a happy reading. Perhaps Mammaṭa indulges in suggesting improved readings drawing a clue from Mahimabhaṭṭa.

(8) चन्द्रं गता॰ (Ku. Saṁ.1/43). K. P. VII/79 :-

This verse is cited in the K. P. to explain the अदुष्टता of 'निर्हेतु'. Here the matter under discussion is so famous that it does not require any reason to be expressed clearly. Thus not citing a reason, which is otherwise a blemish is not so here. Mammaṭa here seems to follow Mahimabhaṭṭa.

(9) ते हिमालय॰ (Ku. Saṁ.6/94); K. P. VII/75 :-

This verse illustrates प्रक्रमभङ्ग with ref. to a pronoun. For 'तद्विसृष्टाः' there should be 'अनेन विसृष्टाः' holds Mammaṭa.

(10) क्रोधं प्रभो !॰ (Ku. Saṁ. 3/72). K. P. VII/82 :-

The K. P. while discussing रसदोष-प्रकृतीनां विपर्ययः - cites this verse. It is observed that क्रोध & उत्साह are to be described following the divine nature, prior to this. Mammaṭa, following Ānandavardhana's lead and denounces शृङ्गारवर्णन in Ku. Saṁ.VIII.

(11) दिवाकराद्॰ (Ku. Saṁ. 1/12). K. P. x./212 :-

This verse is cited to illustrate how blemishes occur in the use of figures. अनुचितार्थता दोष occurs with reference to the figure अर्थान्तरन्यास as in this verse.

Thus Mammaṭa has cited at eleven places from the Ku. Saṁ. and most of the

citations fall in the ch. VII of the K. P. where the general lead of Mahimabhaṭṭa is obvious.

VII : Hemachandra (H.) in the Kāvyānuśāsana (=Kā.Śā.) refers to this work at 43 times, taking into consideration all the occurrances including those in his *viveka* also. sometimes one and the same verse is quoted more than once at different places to explain different situation of criticism. For the sake of convenience, we will refer to these verses in their alphabatical order as below. :

(1) अकालसन्ध्यामिव॰ (Ku. Saṁ.1/4). Kā.Śā. अध्याय 5 / सूत्र 116 :-

H. illustrates उत्प्रेक्षा figure here.

(2) अङ्गुलीभिरिव केश॰ (Ku. Saṁ. 8/63). Kā.Śā. 2/80 :-

H. holds that रसाभास & भावाभास occur when the objects of description are non-sentient objects, animals etc. By आदि / etc. निशा, चन्द्रमा etc. are also covered as in the verse quoted here viz. अङ्गुलीभिरिव॰

(3) अथ स ललित॰ (Ku. Saṁ. 2/64). Kā.Śā. 8/6 :- विवेक (=वि)

The poet has to adopt a different metre at the end of a *sarga* in a Mahākāvya. The illustration is अथ स ललित॰ etc.

(4) अप्यवस्तुनि॰ (Ku. Saṁ. 8/6). Kā.Śā. 1/23 :-

H. explains शब्दशक्तिमूलध्वनि which operates when the expressed sense of a word is restricted by संसर्ग etc./ आदि; and the other suggested sense is conveyed. To illustrate 'आदि', H. here cites this verse, where 'संज्ञा' is the factor which restricts the expressed sense.

(5) अयं जन: (Ku. Saṁ. 5/40). Kā.Śā. (वि). 3/5 :-

H. discusses प्रक्रमभेद in the विवेक. In this verse the poet has 'अयं जन:' for 'अहम्' This expression is more beautiful. H. seems to follow the lead of Mammaṭa here and at a number of places elsewhere also.

(6) अयि जीवितनाथ॰ (Ku. Saṁ. 4/3). Kā.Śā. 2/12 :-

This verse illustrates *karuṇa rasa,* according to H.

(7) अस्त्युत्तरस्यां॰ (Ku. Saṁ. 1/1). Kā.Śā. 3/3. (वि) & 4/1 (वि).

This verse is quoted twice in the विवेक as above, while discussing देश-काल-विभाग, following Rājaśekhara, this verse is cited to illustrate the northern direction. Again it is quoted to discuss the मसृणत्व / smoothness in expression - quality

following Vāmana.

(8) आलोकमार्गं सहसा॰ (Ku. Saṁ. 7/57); Kā.Śā. 2/31 & 3/6 (वि).

This verse is quoted twice as above. *Vyabhicāri autsukya* is read in the first case by H., and in the Viveka, while dealing with eight blemishes of both word and sense, this verse occurs again; The blemish अविमृष्टविधेयांश is the context. In case of 'करेण रुद्धोऽपि', the use of 'करेण' is charming.

(9) आवर्जिता॰ (Ku. Saṁ. 3/54). Kā.Śā. 6/5 :-

'उत्प्रेक्षा' is illustrated by this verse.

(10) इत: स दैत्य:॰ (Ku. Saṁ. 2/55). Kā.Śā. 1/23 :-

'अपदेश' is the factor which restricts the sense here in case of शब्दशक्तिमूलध्वनि, all to H.

(11) ऋजुतां नयत:॰ (Ku. Saṁ. 4/23). Kā.Śā. 6/15 :-

The figure called जाति/(स्वभावोक्ति) is illustrated by this verse.

(12) एते वयममी॰ (Ku. Saṁ. 6/63.) Kā.Śā. 7/9; 4/1. □ वि. (कान्ति)

व्यभिचारिभाव 'औदार्य' is explained here, and in the वि. कान्तिगुण वार्तायां॰ which is two-fold; (वार्ता/वर्णना) is explained by this verse following दण्डिन्.

(13) एवमालि॰ (Ku. Saṁ. 8/5); Kā.Śā. 2/25 :-

H. explains 'जाड्य' by citing this verse.

(14) एवंवादिनि॰ (Ku. Saṁ. 6/84). Kā.Śā. २/३२:-

लज्जा / अवहित्था is explained in this verse.

(15) कण्ठस्य तस्या:॰ (Ku. Saṁ. 1/42). Kā.Śā. (वि). ६/७ :-

H. illustrates दीपक in the विवेक by citing this verse, wherein he finds ornamentation by each other on the part of the neck and the necklace.

(16) कुर्यां हरस्यापि॰ (Ku. Saṁ. 3/10). Kā.Śā. 3/5 (वि) :-

H. observes that here by using पिनाकपाणि, the poet avoids repetition with poetic effect.

(17) कुसुमायुधपत्नि॰ (Ku. Saṁ. 4/40). Kā.Śā. 6/8 (वि) :-

H. observes that in this verse, beauty is enhanced by resorting to imagined story in a महाकाव्य.

(18) कृतवानसि विप्रियं॰ (Ku. Saṁ. 4/7). Kā.Śā. 3/5 :-

H. observes that here प्रक्रमभङ्ग with ref. to कारक is seen. He follows मम्मट and महिमभट्ट and suggests." न च तेऽहं कृतवत्यसि विप्रियम्" as a better reading.

(19) क्रोधं प्रभो॰ (Ku. Saṁ. 3/72). Kā.Śā. 3/3 :-

While descussing poetic conventions, H. suggests how anger of the divines has to be described. He cites this verse here.

(20) क्षणं स्थिताः॰ (Ku. Saṁ. 5/24); Kā.Śā. 4/1. (वि) :-

H. explains Bharata's concept of श्लिष्ट with the help of this verse.

(21) चन्द्रं गता॰ (Ku. Saṁ. 1/43). Kā.Śā. 3/7 :-

H. explains how there is absence of साकाङ्क्षत्व in this verse which is therefore free from blemish.

(22) जयाशा यत्र॰ (Ku. Saṁ. 2/49); Kā.Śā. 3/6 (वि) :-

H. following महिमभट्ट & मम्मट explains अविमृष्टविधेयांश not occuring in this verse.

(23) तव प्रसादात्॰ (Ku. Saṁ. 3/10). Kā.Śā. 3/7 :-

H. explains how पौनरुक्त्यदोष disappears in this verse.

(24) तीव्राभिषङ्ग॰ (Ku. Saṁ. 4/73); Kā.Śā. 2/44 :-

H. illustrates मोह / stupor with the help of this verse.

(25) ते हिमालय॰ (Ku. Saṁ. 6/94). Kā.Śā. 3/5 :-

प्रक्रमभङ्ग is seen here by H. He suggests, following मम्मट / महिमभट्ट, that 'अनेन विसृष्टाः' is a better expression.

(26) त्वगुत्तरासङ्ग॰ (Ku. Saṁ. 5/16). Kā.Śā. 3/5 :-

अधिकपदत्वदोष is seen here when H. finds - मत्वर्थीयस्य आधिक्यम् ।

(27) ददौ सरः॰ (Ku. Saṁ. 3/37). Kā.Śā. 2/54 :-

शृङ्गाराभास is seen in this verse by H.

(28) दर्पणे च॰ (Ku. Saṁ. 8/11). Kā.Śā. 2/24 :-

H. reads 'व्रीडा' in this verse.

(29) दिवाकराद्रक्षति॰ (Ku. Saṁ. 1/12). Kā.Śā. 3/6 :-

अनुचितार्थत्व is illustrated by H. in this verse.

(30) द्वयं गतं॰ (Ku. Saṁ. 5/71). Kā.Śā. 3/5 :-

अस्थानस्थपदत्वदोष is read by H. in this verse. He feels like मम्मट, that 'च' should follow 'त्वं'.

(31) पर्याप्तपुष्प॰ (Ku. Saṁ. 3/39). Kā.Śā. 2/55 :-

शृङ्गाराभास is seen by H. in this verse.

(32) पश्य पश्चिम॰ (Ku. Saṁ. 8/34). Kā.Śā. (वि). 3/3 :-

H. feels that पश्चिमदि is illustrated in this verse, while treating देशकालविभाग like Rājasékhara.

(33) पुष्पं प्रवालो॰ (Ku. Saṁ. 1/44) Kā.Śā. 1/10 (वि).

कविसमय is discussed here. H. says that whiteness of flowers is seen in this verse.

(34) प्रतिग्रहीतुं प्रणयि॰ (Ku. Saṁ. 3/66) Kā.Śā. 6/28 H. says that two activities are simultaneously described beautifully as in this verse.

(35) बभूव भस्मैव॰ (Ku. Saṁ. 7/33) Kā.Śā. 3/5/.

प्रक्रमभङ्ग with ref. to प्रत्यय is seen here by H. He says : गजेन्द्रचर्मैव दुकूलमस्य is better.

(36) भवत्संभावनो॰ (Ku. Saṁ. 6/59;); Kā.Śā. 6/12 :-

Figure विरोध is read in this verse by H.

(37) मधुद्विरेफः॰ (Ku. Saṁ. 3/36). Kā.Śā. 2/64 :-

शृङ्गाराभास is seen in this verse by H.

(38) मन्दाकिनीसैकत॰ (Ku. Saṁ. 1/29). Kā.Śā. 7/45 :-

'विहृत' an ornament of the heroine is seen by H. here.

(39) वपुर्विरूपाक्ष॰ (Ku. Saṁ. 5/72). Kā.Śā. 3/6 :-

अविमृष्टविधेयांश with ref. to पद is read here by H.

(40) शैलात्मजाऽपि॰ (Ku. Saṁ. 3/75). Kā.Śā. 2/6 :-

अभिलाषविप्रलम्भ through दैव is read here by H.

(41) स दक्षिणापाङ्ग॰ (Ku. Saṁ. 3/70). Kā.Śā. 6/15 :-

Figure जाति / स्वभावोक्ति is read by H. here.

(42) स्रस्तां नितम्बाद्० (Ku. Saṁ. 3/54). Kā.Śā. 3/6 :-

अविमृष्ट विधेयांश is read here by H. He feels that the expression should be मौर्वीं द्वितीयामिव.

(43) हृदये वससीति० (Ku. Saṁ. 4/9). Kā.Śā. 2/6 :-

करुणरस is seen by H. in this verse.

Conclusion :- This rather long study reveals that the critics were genuinely inspired by the Ku. Saṁ., and from Vāmana to H., we have noted more than one hundred verses quoted by the critics to illustrate various points of subtlety in their criticism. It may be noted that different ālaṁkārikas have used one and the same illustration for different purpose also and have used at times, one and the same verse to illustrate different points. This is done by one and the same critic also. Again, it is interesting to note that not a single critic has gone beyond the 8th canto of the Ku. Saṁ. Moreover, by and large this work is not highly acclaimed by critics beginning with Ānandavardhana and Mahimabhaṭṭa and others have even ventured to suggest better construction or reading in a given verse to avoid this or that blemish. A great indepth study is attempted no doubt by the critics.

From the point of view of Kālidāsa-text-criticism, we have given, in appendix I, a comparative list of various readings available in alaṁkāra works and also traced in some important editions of the Ku. Saṁ., such as those of Kale, Rewaprasad and the N.S. At times readings edited by the same learned editor differ while editing an alaṁkāra work and the text of Ku. Saṁ. All this leads us further in the direction of fixing up of variants in the Ku. Saṁ. Evidence from the alaṁkāra works should be weighed more seriously in our opinion.

परिशिष्ट - १

१. अस्त्युत्तरस्यां दिशि देवतात्मा हिमालयो नाम नगाधिराजः ।
पूर्वापरौ तोयनिधी वगाह्य स्थितः पृथिव्या इव मानदण्डः ॥ कु॰ सं॰ १.१.

२. यं सर्वशैलाः परिकल्प्य वत्सं मेरौ स्थिते दोग्धरि दोहदक्षे ।
भास्वन्ति रत्नानि महौषधीश्च पृथूपदिष्टां दुदुहुर्धरित्रीम् ॥ कु॰ सं॰ १.२.

३. अनन्तरत्नप्रभवस्य यस्य हिमं न सौभाग्यविलोपि जातम् ।
एको हि दोषो गुणसन्निपाते निमज्जतीन्दोः किरणेष्विवाङ्कः ॥ कु॰ सं॰ १.३.

४. यश्चाप्सरोविभ्रममण्डनानां संपादयित्रीं शिखरैर्बिभर्ति ।
बलाहकच्छेदविभक्तरागामकालसंध्यामिव धातुमत्ताम् ॥ कु॰ सं॰ १.४.

५. न्यस्ताक्षरा धातुरसेन यत्र भूर्जत्वचः कुञ्जरबिन्दुशोणाः ।
व्रजन्ति विद्याधरसुन्दरीणामनङ्गलेखक्रिययोपयोगम् ॥ कु॰ सं॰ १.७.

६. दिवाकराद् रक्षति यो गुहासु लीनं दिवाभीतमिवान्धकारम् ।
क्षुद्रेऽपि नूनं शरणं प्रपन्ने ममत्वमुच्चैः शिरसां सतीव ॥ कु॰ सं॰ १.१२.

७. दिने दिने सा परिवर्धमाना लब्धोदया चान्द्रमसीव लेखा ।
पुपोष लावण्यमयान् विशेषाञ्ज्योत्स्नान्तराणीव कलान्तराणि ॥ कु॰ सं॰ १.२५.

८. महीभृतः पुत्रवतोऽपि दृष्टिस्तस्मिन्नपत्ये न जगाम तृप्तिम् ।
अनन्तपुष्पस्य मधोर्हि चूते द्विरेफमाला सविशेषसङ्गा ॥ कु॰ सं॰ १.२७.

९. मन्दाकिनीसैकतवेदिकाभिः सा कन्दुकैः कृत्रिमपुत्रकैश्च ।
रेमे मुहुर्मध्यगता सखीनां क्रीडारसं निर्विशतीव बाल्ये ॥ कु॰ सं॰ १.२९.

१०. असंभृतं मण्डनमङ्गयष्टेरनासवाख्यं करणं मदस्य ।
कामस्य पुष्पव्यतिरिक्तमस्त्रं बाल्यात् परं साऽथ वयः प्रपेदे ॥ कु॰ सं॰ १.३१.

११. कण्ठस्य तस्याः स्तनबन्धुरस्य मुक्ताकलापस्य च निस्तलस्य ।
अन्योन्यशोभाजननाद् बभूव साधारणो भूषणभूष्यभावः ॥ कु॰ सं॰ १.४२.

१२. चन्द्रं गता पद्मगुणान् न भुङ्क्ते पद्माश्रिता चान्द्रमसीमभिख्याम् ।
उमामुखं तु प्रतिपद्य लोला द्विसंश्रयां प्रीतिमवाप लक्ष्मीः ॥ कु॰ सं॰ १.४३.

१३. पुष्पं प्रवालोपहितं यदि स्यान्मुक्ताफलं वा स्फुटविद्रुमस्थम् ।
ततोऽनुकुर्याद् विशदस्य तस्यास्ताम्रौष्ठपर्यस्तरुचः स्मितस्य ॥ कु॰ सं॰ १.४४.

१४. तस्याः शलाकाञ्जननिर्मितेव कान्तिर्भ्रुवोरायतलेखयोर्वा ।
तां वीक्ष्य लीलाचतुरामनङ्गः स्वचापसौन्दर्यमदं मुमोच ॥ कु॰ सं॰ १.४७.

१५. सर्वोपमाद्रव्यसमुच्चयेन यथाप्रदेशं विनिवेशितेन ।
सा निर्मिता विश्वसृजा प्रयत्नादेकस्थसौन्दर्यदिदृक्षयेव ॥ कु॰ सं॰ १.४९.

१६. अयाचितारं न हि *देवदेवमद्रिः सुतां ग्राहयितुं शशाक ।
अभ्यर्थनाभङ्गभयेन साधुर्माध्यस्थ्यमिष्टेऽप्यवलम्बतेऽर्थे ॥
*देवमद्रिः व्य॰ वि॰ रेवा॰ प्रतिग्राहयितुं॰ व्य॰ वि॰; रेवा॰; कु॰ सं॰ १.५२.

१७. आत्मानमात्मना वेत्सि सृजस्यात्मानमात्मना ।
आत्मना कृतिना च त्वमात्मन्येव प्रलीयसे ॥ कु॰ सं॰ २.१०.

१८. जयाशा यत्र चास्माकं प्रतिघातोत्थितार्चिषा ।
हरिचक्रेण तेनास्य कण्ठे *निष्कमिवार्पितम् ॥
*निष्क इवार्पितः - व्य॰ वि॰;रेवा॰; कु॰ सं॰ २.४९.

१९. इतः स दैत्यः प्राप्तश्रीर्नेत एवार्हति क्षयम् ।
विषवृक्षोऽपि संवर्ध्य स्वयं छेत्तुमसांप्रतम् ॥ कु॰ सं॰ २.५५.

२०. कामेकपत्नीव्रतदुःखशीलां लोलं मनश्चारुतया प्रविष्टाम् ।
नितम्बिनीमिच्छसि मुक्तलज्जां कण्ठे स्वयंग्राहनिषक्तबाहुम् ॥ कु॰ सं॰ ३.७.

२१. कयासि कामिन् सुरतापराधात्पादानतः कोपनयावधूतः ।
*तस्याः करिष्यामि दृढानुतापं प्रवालशय्याशरणं शरीरम् ॥
*सुरतापराधात् - Kale; Edn23; Karundikar; Edn'50.
*यस्यां व्य॰ वि॰ कु॰ सं॰ ३.८.

२२. तव प्रसादात् कुसुमायुधोऽपि सहायमेकं मधुमेव लब्ध्वा ।
कुर्यां हरस्यापि पिनाकपाणेर्धैर्यच्युतिं के मम धन्विनोऽन्ये ॥ कु॰ सं॰ ३.१०.

२३. तद्गच्छ सिद्ध्यै कुरु देवकार्यमर्थोऽयमर्थान्तरभाव्य एव ।
अपेक्षते प्रत्ययमुत्तमं त्वां बीजाङ्कुरः प्रागुदयादिवाम्भः ॥ कु॰ सं॰ ३.१८.

२४. सुराः समभ्यर्थयितार एते कार्यं त्रयाणामपि विष्टपानाम्
चापेन ते कर्म न चातिहिंस्रमहो बतासि स्पृहणीयवीर्यः ॥२॥ कु॰ सं॰ ३.२०.

२५. मधुश्च ते मन्मथ साहचर्यादसावनुक्तोऽपि सहाय एव ।
समीरणो *नोदयिता भवेति व्यादिश्यते केन हुताशनस्य ॥
*प्रेरयिता - व्य॰ वि॰; रेवा॰; कु॰ सं॰ ३.२१.

२६. असूत सद्यः कुसुमान्यशोकः स्कन्धात् प्रभृत्येव सपल्लवानि ।
पादेन नापैक्षत सुन्दरीणां संपर्कमासिञ्जितनूपुरेण ॥ कु॰ सं॰ ३.२६.

२७. बालेन्दुवक्राण्यविकासभावाद् बभुः पलाशान्यतिलोहितानि ।
सद्यो वसन्तेन समागतानां नखक्षतानीव वनस्थलीनाम् ॥ कु॰ सं॰ ३.२९.

२८. हिमव्यपायाद् विशदाधराणामापाण्डुरीभूतमुखच्छवीनाम् ।
स्वेदोद्गमः किम्पुरुषाङ्गनानां चक्रे पदं पत्रविशेषकेषु ॥ कु॰ सं॰ ३.३३.

२९. तं देशमारोपितपुष्पचापे रतिद्वितीये मदने प्रपन्ने ।
काष्ठागतस्नेहरसानुविद्धं द्वन्द्वानि भावं क्रियया विवव्रुः ॥ कु॰ सं॰ ३.३५.

३०. मधु द्विरेफः कुसुमैकपात्रे पपौ प्रियां स्वामनुवर्त्तमानः ।
शृङ्गेण *च स्पर्शनिमीलिताक्षीं मृगीमकण्डूयत कृष्णसारः ॥
कृष्णसारः — Kale; Karandikar व॰जी॰;
कृष्णसारः - द॰ रू॰; *श्रृङ्गेण संस्पर्श - द॰ रू॰; कु॰ सं॰ ३.३६.

३१. ददौ रसात् पङ्कजरेणुगन्धि गजाय गण्डूषजलं करेणुः ।
अद्‌र्धोपभुक्तेन बिसेन जायां संभावयामास रथाङ्गनामा ॥ कु॰ सं॰ ३.३७.

३२. श्रुताप्सरोगीतिरपि क्षणेऽस्मिन् हरः प्रसंख्यानपरो बभूव ।
आत्मेश्वराणां नहि जातु विघ्नाः समाधिभेदप्रभवो भवन्ति ॥ कु॰ सं॰ ३.४०.

३३. निर्वाणभूयिष्ठमथास्य वीर्यं संधुक्षयन्तीव वपुर्गुणेन ।
अनुप्रयाता* वनदेवताभ्यामदृश्यत स्थावरराजकन्या ॥
*अनुप्रदाता - लोचन. कु॰ सं॰ ३.५२.

३४. अशोकनिर्भर्त्सितपद्मरागमाकृष्टहेमद्युतिकर्णिकारम् ।
मुक्ताकलापीकृतसिन्धु*वारं वसन्तपुष्पाभरणं वहन्ती ॥
*० सिन्दु - Karundikar *० सिन्धु - Kale कु॰ सं॰ ३.५३.

३५. आवर्जिता किंचिदिव स्तनाभ्यां वासो वसाना तरुणार्करागम् ।
*पर्याप्तपुष्पस्तबकावनम्रा संचारिणी पल्लविनी लतेव ॥
*सुजातपुष्प॰ - का॰ शा॰. कु॰ सं॰ ३.५४.

३६. स्रस्तां नितम्बादवलम्बमाना पुनः पुनः *केसरदामकाञ्चीम् ।
न्यासीकृतां स्थानविदा स्मरेण *द्वितीयमौर्वीमिव कार्मुकस्य ॥
*केसर पुष्पकाञ्चीम् - व्य॰ वि॰; रेवा॰.
*मौर्वीं द्वितीयामिव॰ - Kale; Karandikar. कु॰ सं॰ ३.५५.

३७. कामस्तु बाणावसरं प्रतीक्ष्य पतङ्गवद् वह्निमुखं विविक्षुः ।
उमासमक्षं हरबद्धलक्ष्यः शरासनज्यां मुहुराममर्श ॥ कु॰ सं॰. ३.६४.

३८. प्रतिग्रहीतुं प्रणयिप्रियत्वात् त्रिलोचनस्तामुपचक्रमे* च ।
संमोहनं नाम च पुष्पधन्वा धनुष्यमोघं समधत्त बाणम् ॥
*०उपचक्रमेव - लोचन कु॰ सं॰ ३.६६.

३९. *हरस्तु किंचित्प*रिलुप्तधैर्यश्चन्द्रोदयारम्भ इवाम्बुराशिः ।
उमामुखे बिम्बफलाधरोष्ठे व्यापारयामास विलोचनानि ॥
*हरोऽपि तावत् परिवृत्तधैर्यः - का॰ मी॰.
०परिवृत्तधैर्यः - लोचन कु॰ सं॰ ३.६७.

४०. विवृण्वती शैलसुतापि भावमङ्गैः *स्फुरद्बालकदम्बकल्पैः ।
साचीकृता चारुतरेण तस्थौ मुखेन पर्यस्तविलोचनेन ॥
*स्फुटद्बाल॰ - द॰ रू॰. कु॰ सं॰ ३.६८.

४१. स दक्षिणापाङ्गनिविष्टमुष्टिं नतांसमाकुञ्चितसव्यपादम् ।
ददर्श चक्रीकृतचारुचापं प्रहर्तुमभ्युद्यतमात्मयोनिम् ॥ कु॰ सं॰ ३.७०.

४२. क्रोधं प्रभो संहर संहरेति यावद् गिरः खे मरुतां चरन्ति ।
तावत् स वह्निर्भवनेत्रजन्मा भस्मावशेषं मदनं चकार ॥ कु॰ सं॰ ३.७२.

४३. तीव्राभिषङ्गप्रभवेण वृत्तिं मोहेन संस्तम्भयतेन्द्रियाणाम् ।
अज्ञातभर्तृव्यसना मुहूर्तं कृतोपकारेव रतिर्बभूव ॥ कु॰ सं॰ ३.७३.

४४. शैलात्मजापि पितुरुच्छिरसोऽभिलाषं
व्यर्थं समर्थ्य ललितं वपुरात्मनश्च ॥
सख्योः समक्षमिति चाधिकजातलज्जा
शून्या जगाम भवनाभिमुखी कथंचित् ॥ कु॰ सं॰ ३.७५.

४५. अयि जीवितनाथ जीवसीत्यभिधायोत्थितया तया पुरः ।
ददृशे पुरुषाकृति क्षितौ हरकोपानलभस्म केवलम् ॥ कु॰ सं॰ ४.३.

४६. कृतवानसि विप्रियं न मे प्रतिकूलं न च ते मया कृतम् ।
किमकारणमेव दर्शनं विलपन्त्यै रतये न दीयते ॥ कु॰ सं॰ ४.७.

४७. हृदये वसतीति* मत्प्रियं यदवोचस्तदवैमि कैतवम् ।
उपचारपदं न चेदिदं त्वमनङ्गः कथमक्षता रतिः ॥
*वससीति - Kale, Karandikar कु॰ सं॰ ४.९.

४८. ऋजुतां नयतः स्मरामि ते शरमुत्सङ्गनिषण्णधन्वनः ।
मधुना सह सस्मितां कथां नयनोपान्तविलोकितं च तत्* ॥
*च यत् - Kale; Karandikar;
सस्मिताः कथाः - व्य॰ वि॰; रेवा॰; चतत्॰ -
व्य॰ वि॰; रेवा॰; का॰ शा॰. कु॰ सं॰ ४.२३

४९. कुसुमायुधपत्नि दुर्लभस्तव भर्ता न चिराद् भविष्यति ।
श्रृणु येन स कर्मणा गतः* शलभत्वं हरलोचनार्चिषि ॥
*गतः स कर्मणा - का॰ शा॰.
॰र्चिषाम् - का॰ शा॰. कु॰ सं॰ ४.४०

५०. तदिदं परिरक्ष शोभने भवितव्यप्रियसंगमं वपुः ।
रविपीतजला तपात्यये पुनरोघेन हि युज्यते नदी ॥ कु॰ सं॰ ४.४४.

५१. कृताभिषेकां हुतजातवेदसं त्वगुत्तरासङ्गवतीमधीतिनीम् ।
दिदृक्षवस्तामृषयोऽभ्युपागमन् न धर्मवृद्धेषु वयः समीक्ष्यते ॥ कु॰ सं॰ ५.१६.

५२. स्थिताः क्षणं पक्ष्मसु ताडिताधराः पयोधरोत्सेधनिपातचूर्णिताः ।
वलीषु तस्याः स्खलिताः प्रपेदिरे चिरेण नाभिं प्रथमोदबिन्दवः ॥
*क्षणं स्थिताः - का॰ शा॰.
वलीषु - का॰ शा॰. कु॰ सं॰ ५.२४.

५३. अतोऽत्र किंचिद् भवतीं बहुक्षमां द्विजातिभावादुपपन्नचापलः ।
अयं जनः प्रष्टुमनास्तपोधने न चेद् रहस्यं प्रतिवक्तुमर्हसि* ॥
*प्रतिगोप्तुमर्हसि - का॰ शा॰. कु॰ सं॰ ५.४०.

५४. दिवं यदि प्रार्थयसे वृथा श्रमः पितुः प्रदेशास्तव देवभूमयः ।
अथोपयन्तारमलं समाधिना न रत्नमन्विष्यति मृग्यते हि तत् ॥ कु॰ सं॰ ५.४५.

५५. निवेदितं निश्वसितेन सोष्मणा मनस्तु मे संशयमेव गाहते ।
न दृश्यते प्रार्थयितव्य एव ते भविष्यति प्रार्थितदुर्लभः कथम् ॥ कु॰ सं॰ ५.४६.

५६. द्वयं गतं संप्रति शोचनीयतां समागमप्रार्थनया पिनाकिनः* ।
कला च सा कान्तिमती कलावतस्त्वमस्य लोकस्य च नेत्रकौमुदी ॥
*कपालिनः - व॰ जी॰; व्य॰ वि॰; रेवा॰ कु॰ सं॰ ५.७१.

५७. वपुर्विरूपाक्षमलक्ष्यजन्मता दिगम्बरत्वेन निवेदितं वसु ।
वरेषु यद् बालमृगाक्षि ! मृग्यते तदस्ति किं व्यस्तमपि त्रिलोचने ॥ कु॰ सं॰ ५.७२.

५८. निवार्यतामालि *किमप्ययं बटुः पुनर्विवक्षुः स्फुरितोत्तराधरः ।
न केवलं यो महतोऽपभाषते शृणोति तस्मादपि यः स पापभाक् ॥
*किमयसौ - व्य॰ वि॰, रेवा॰ कु॰ सं॰ ५.८३.

५९. तं वीक्ष्य वेपथुमती सरसाङ्गयष्टि-
र्निक्षेपणाय पदमुद्धृतमुद्वहन्ती ।
मार्गाचलव्यतिकराकुलितेव सिन्धुः
शैलाधिराजतनया न ययौ न तस्थौ ॥ कु॰ सं॰ ५.८५.

६०. भवत्संभावनोत्थाय परितोषाय मूर्च्छते ।
अपि व्याप्तदिगन्तानि नाङ्गानि प्रभवन्ति मे ॥ कु॰ सं॰ ६.५९.

६१. एते वयममी दाराः कन्येयं कुलजीवितम् ।
बत येनात्र वः कार्यमनास्था बाह्यवस्तुषु ॥ कु॰ सं॰ ६.६३.

६२. एवंवादिनि देवर्षौ पार्श्वे पितुरधोमुखी ।
लीलाकमलपत्राणि गणयामास पार्वती ॥ कु॰ सं॰ ६.८४.

६३. ते हिमालयमामन्त्र्य पुनः प्राप्य* च शूलिनम् ।
सिद्धं चास्मै निवेद्यार्थं तद्विसृष्टाः खमुद्ययुः ॥
*प्रेक्ष्य - वामन; व्य॰ वि॰; रेवा॰ कु॰ सं॰ ६.९४.

६४. पशुपतिरपि तान्यहानि कृच्छ्रा-
दगमयदद्रिसुतासमागमोत्कः ।
कमपरमवशं न विप्रकुर्यु-
र्विभुमपि तं यदमी स्पृशन्ति भावाः ॥ कु॰ सं॰ ६.९५.

६५. तां प्राङ्मुखीं तत्र निवेश्य *तन्वीं क्षणं व्यलम्बन्त पुरोनिषण्णाः ।
भूतार्थशोभाह्रियमाणनेत्राः प्रसाधने सन्निहितेऽपि नार्यः ॥
*बालां - द॰ रू॰ कु॰ सं॰ ७.१३.

६६. कर्णार्पितो लोध्रकषायरुक्षे गोरोचनाक्षेपनितान्तगौरे* ।
तस्याः कपोले परभागलाभाद् बबन्ध चक्षूंषि यवप्ररोहः ॥
*गोरोचनाभेदनितान्तगौरे - द॰ रू॰. कु॰ सं॰ ७.१७.

६७. पत्युः शिरश्चन्द्रकलामनेन स्पृशेति सख्या परिहासपूर्वम् ।
सा रञ्जयित्वा चरणौ कृताशीर्माल्येन तां निर्वचनं जघान ॥ कु॰ सं॰ ७.१९.

६८. आत्मानमालोक्य च शोभमानमादर्शबिम्बे स्तिमितायताक्षी ।
हरोपयाने त्वरिता बभूव स्त्रीणां प्रियालोकफलो हि वेषः ॥ कु॰ सं॰ ७.२२.

६९. बभूव भस्मैव सिताङ्गरागः कपालमेवामलशेखरश्रीः ।
उपान्तभागेषु च रोचनाङ्को गजाजिनस्यैव* दुकूलभावः ॥
*सिंहाजिनस्यैव - व्य॰ वि॰; रेवा॰ कु॰ सं॰ ७.३२.

७०. तासां च पश्चात् कनकप्रभाणां काली कपालाभरणा चकासे ।
बलाकिनी नीलपयोदराजी दूरं पुरःक्षिप्तशतह्रदेव ॥ कु॰ सं॰ ७.३९.

७१. आलोकमार्गं सहसा व्रजन्त्या कयाचिदुद्वेष्टनवान्तमाल्यः ।
*बद्धुं न संभावित एव तावत् करेण रुद्धोऽपि न केशपाशः ॥
*बद्धुं - व्य॰ वि॰; रेवा॰; का॰ शा॰; अपि हि - का॰ शा॰ कु॰ सं॰ ७.५७.

७२. व्याहृता प्रतिवचो न सन्दधे गन्तुमैच्छदवलम्बितांशुका ।
सेवते स्म शयनं पराङ्मुखी सा तथापि रतये पिनाकिनः ॥ कु॰ सं॰ ८.२.

७३. एवमालि निगृहीतसाध्वसं शङ्करो रहसि सेव्यतामिति ।
सा सखीभिरुपदिष्टमाकुला नास्मरत् प्रमुखवर्तिनि प्रिये ॥ कु॰ सं॰ ८.५.

७४. अप्यवस्तुनि कथाप्रवृत्तये प्रश्नतत्परमनङ्गशासनम् ।
वीक्षितेन परिवीक्ष्य* पार्वती मूर्धकम्पमयमुत्तरं ददौ ॥
*परिगृह्य - का॰ शा॰; परिगृह्य - Kale. कु॰ सं॰ ८.६.

७५. दर्पणे च परिभोगदर्शिनी पृष्ठतः प्रणयिनो निषेदुषः ।
प्रेक्ष्य* बिम्बमुपबिम्बमात्मनः कानि कानि न चकार लज्जया ॥
*वीक्ष्य - का॰ शा॰ कु॰ सं॰ ८.११.

७६. पश्य पश्चिमदिगन्तलम्बिना निर्मितं मितकथे विवस्वता ।
*लब्धया प्रतिमया सरोऽम्भसां तापनीयमिव सेतुबन्धनम् ॥
*दीर्घया - Kale; का॰ मी॰ कु॰ सं॰ ८.३४.

७७. शुद्धमाविलमवस्थितं चलं वक्रमार्जवगुणान्वितं च यत् ।
सर्वमेव तमसा समीकृतं धिङ् महत्त्वमसतां हृतान्तरम्* ।
*हतान्तरम् - Kale; व्य॰ वि॰ रेवा निम्नमुन्नतमवस्थितं, व्य॰ वि॰; रेवा॰.
कु॰ सं॰ ८.५७.

७८. शक्यमोषधिपतेर्नवोदयाः कर्णपूररचनाकृते तव ।
अप्रगल्भयवसूचिकोमलाश्छेत्तुमग्रनखसम्पुटैः कराः ॥ कु॰ सं॰ ८.६२.

७९. अङ्गुलीभिरिव केशसंचयं सन्निगृह्य तिमिरं मरीचिभिः ।
कुड्मलीकृतसरोजलोचनं चुम्बतीव रजनीमुखं शशी ॥ कु॰ सं॰ ८.६३.

८०. शिरसा प्रणिपत्य याचितान्युपगूढानि सवेपथूनि च ।
सुरतानि च तानि ते रहः स्मर संस्मृत्य न शान्तिरस्ति मे ॥ कु॰ सं॰ ४.१७.

८१. किमित्यपास्याभरणानि यौवने धृतं त्वया वार्द्धकशोभि वल्कलम् ।
वद प्रदोषे स्फुटचन्द्रतारका विभावरी यद्यरुणाय कल्पते ॥ कु॰ सं॰ ५.४४.

८२. अथ स ललितयोषिद्भ्रूलताचारुभृङ्गं
रतिवलयपदाङ्के चापमासज्य कण्ठे ।
सहचरमधुहस्तन्यस्तचूताङ्कुरास्त्रः
शतमखमुपतस्थे प्राञ्जलिः पुष्पधन्वा* ॥
*पुष्पकेतुः - का॰ ग्रं॰; रेवा॰; आ॰ द्वि॰ कु॰ सं॰ २.६४.
पुष्पधन्वा - का॰ शा॰

संदर्भ साहित्य :

1. काव्यालंकारसूत्राणि / वामन, Edn. चौखम्बा संस्कृत सीरीज, वाराणसी - १; १९७१; डॉ॰ बेचन झा ।
2. ध्वन्यालोकः / सलोचनः; Edn मोतीलाल बनारसीदास वाराणसी / १९६३; Vol-I and II; डॉ॰ रामसागर त्रिपाठी ।
3. काव्यमीमांसा / राजशेखर; Edn. G. O. S 1934 : Baroda, C. D. Dalal.
4. वक्रोक्तिजीवित / कुन्तक; Edn. आत्माराम एण्ड सन्स दिल्ली; १९५५, आचार्य विश्वेश्वर ।
5. दशरूपक / धनञ्जय with अवकलोक Edn. T. Venkatacharaya; The Adyar library series, Madras; 1969.
6. व्यक्तिविवेक / महिमभट्ट Edn. चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, १९६४, डॉ॰ रेवाप्रसाद द्विवेदी ।
7. काव्यप्रकाश / मम्मट; B. O. R. I. Poona; edn, 7th, 1965 with बालबोधिनी ।
8. काव्यप्रकाश—Edn. Dr. Tapasvi Nandi; Vol I and II, Edn. Guj. University; Ahmedabad; '76 and '84.
9. काव्यानुशासन / हेमचन्द्र Vol I and II, Edn. Prof. Parikh and Kulkarni; 1965; Pub — महावीर जैन विद्यालय, मुंबई ।
10 कालिदासग्रंथावली — Edn. First and second; Rewaprasad Dwivedi; B. H. H; Varanasi; '86.
11. Kumārasaṁbhava / Kalidasa; N. S. Edn; 1935; Bombay.
12. Prof. Karandikar; Booksellers Publishing Co; Bombay; 1950.
13. Kumārasaṁbhava - Edn. Kale, M. R.; Motilal Banarasidass; Delhi; '67.

TRADE RELATIONS OF INDIA WITH AFRICA UPTO 14TH CENTURY A. D.*

Ravindranath Vaman Ramdas

Africa was indeed a dark continent for the Europeans who at first were not even aware of its existence, unlike the Indians. There are some who say that it was Indians, and not the Arabs, Phoenicians or Africans, who built those stone walls and temples, the ruins of which remain one of the mysteries of Zimbabwe. Who knows that ancient Indians might not have walked on the land that a Portuguese navigator two thousand years later sighted on a Christmas day and called Natal[1] ?

From times immemorial India has established contacts with her West-shore neighbour, Africa. Teak-wood has been discovered in the ancient building of Yemen. It establishes the fact that India had trade links with the countries situated on her West Coast before Minacan inscriptions dating back to the 14th Century B. C[2]. The excavations at Ur dating back to the 7th and 6th centuries B. C. revealed Amazonite beads which could only come from the Nilgiri Hills of South India. It appears that the relations between Egypt and the coast of India were very intimate from the earliest times. The late Flinders Petrie, who discovered the portraits of Indian men and women at Memphis wrote : "These are the first remains of Indians on the Mediterranean. We seem now to have touched the Indian colony at Memphis"[3].

The cities of the Indus Valley civilization, had busy urban commercial contacts not only over a wide area in this country but also with maritime Egypt. A royal cemetery at Ur (dated about '2,500 B. C.) shows precious stones and metals which may have been brought there by the traders from the Indus Valley. That the Indus Valley had contact with Ur is also proved by the presence of Indus seals there. One Indus seal has a representation of a sailing boat with upturned bow and stern and another shows a mastless boat with a central cabin. All this evidence clearly indicates wide maritime contact of the Indus civilization[4].

Dr. S. R. Rao maintains that the Harappan sailor must have studied regularity of South-West and North-East winds carefully almost two thousand years before

---

* Paper presented to the 'First International Conference on Marine Archaeology in the Indian Ocean Countries', at Chennai, on 22-23 February, 1997.

Hippalus 'discovered' the trade winds. When the Harappan merchant offered goods, finance and perhaps boats also, the captains of the sea could not resist the temptation to go to distant lands and earn huge profits for themselves and their financiers. The circular seals with Indus motifs or script or both occurring in the Sumerian port of Ur and in the intermediate harbours on the islands of Baharin and Failaka in the Persian Gulf and the discovery of a Baharin type Circular Seal and terracota figures of 'bearded 'Sumerian' and 'mummy' at the Lothal port suggest flourishing overseas trade between Lothal on the one hand and the ports on the African Coast and the Persian Gulf on the other. In due course the Indus merchants established colonies in Ur, Brak, Kish, Aprachiya, Susa and Hissar where Indus goods and trade mechanisms are found in excavations[5].

It appears that the relations between Egypt and the Coast of India were very intimate from the earliest times. The theory that India colonized Egypt was propounded by Philostratus and Eusebius in ancient times and by Charles Francious Dupuis, Sir William Jones, Colonel Wilford, Dr. Robert Taylor, Edward Pococke[6] and others in modern times. The American orientalist Alexander Del Mar is a staunch supporter of this theory. He maintains : "There are evidences that the first adventures from the orient came to Egypt by sea from Ceylon by way of Arabia and Abyssinia or Ethiopia. Both Dodorus and Arrian regarded the Arabians of the coasts as Indians. The early history of Ethiopia contains many reminiscences of India. Egyptian epigraphy points to the land of Punt as the earliest landing place of the gold seekers; "Punt" being an Indian word for gold. The land of Punt was on the Red Sea near Bab-el-Mandeb. Following the Cingalese came the gold-seekers, from Malbar and Gulf of Cutch and still others from Orissa and the Bay of Bengal, the latter with Tibetan myths and place names; in short all of the coast tribes of Bhāratavarṣa"[7].

The recent discoveries in Saurashtra support the hypothesis that the Kathiawar peninsula might have been the home of early colonisers of Egypt. The excavations at Lothal reveal an extensive dockyard and the Harappan people dating 2100 B. C. were richly adorned with gold jewellery[8]. Alexander Del Mar alludes 560 words common to Sanskrit and ancient Egyptian language and also to the various findings like pieces of teak, medicinal plants, gums and drugs which could have come only from India[9].

There is evidence which suggests that ragi, a coarse millet (Eleucine coracana), came to India from Africa[10]. This grain is commonly consumed by the poor in

south India. Archaeological evidence indicates that it was cultivated by the neolithic farmers of south India in the third millennium BC and that it had come from Ethiopia, which was then a part of ancient Egypt[11].

India is supposed to have introduced the cowrie to Egypt. The shell is not indigenous to the Atlantic coast and is said to have been brought to Africa from the Maldive Islands. The Indians are supposed to have had trading contact with Egypt as early as 2800 BC when they introduced cowries as a mode of payment. In Egypt, the cowrie shell, because of its shape, came to symbolize fertility and was reproduced in gold necklaces[12]. The Egyptians are also said to have learned their system of reckoning by sixties from India[13].

Even in the texts of the Ṛgveda, we come across references from which it appears that the people of the Age were used to ships and sea-voyages[14]. Varuṇa is depicted as having full knowledge of the Ocean-routes along which vessels sail[15].

Prof. Dikshitar is of the opinion that ships for warfare existed on the modest scale even in the Ṛgvedic period. We have a passage in the Ṛgveda, which mentions the naval expedition on which Tugra the Rishi King sent his son Bhujyu against some of his enemies in the distant islands. Bhujyu is ship-wrecked by a storm with all his followers on the ocean, "where there is no support, no rest for food or hand" from which he is rescued by the twin brothers, the Asvins, in their hundred oared galley[16].

The Jātakas are replete with stories regarding sea-voyages to distant lands. The Dīpaṅkara Buddha was the deity which was prayed for safe journey by the sea-farers. He was regarded as Protector of Mariners[17] and this is why merchants Tapassa and Bhallika were his chief patrons[18]. The Dīpaṅkara Buddha is illustrated in the cave nos. seventeen, nineteen and thirty six of the Ajanta paintings. The concept of Bodhisattva Avalokiteśvara saving ship-wrecked sailors is evident from the time of Valahassa Jātaka. A sculpture at Kanheri depicts a ship wreck. Here two sailors pray to Avalokiteśvara : 'From captivity and slavery merciful one deliver us, from shipwreck compassionate Lord deliver us[19]. The sculpture of Dīpa Tārā in cave no. 3 holding full blown lotus in her left hand and a torch in her right hand, the moon alight conspicuously shown on her hair chignon, further suggests her role as the guiding star of navigators[20].

Contacts between India and the West are testified in language. Even a few Hebrew words are believed by some to be of Indian origin-notably *koph*, "A

monkey" (Skt.*kapi)* and *tukki.* "a peacock", (Tamil *togai).* Though the details of the Book of Kings may not be historically accurate the statement that the navy of Tharshish brought to King Solomon gold and silver, ivory, apes and peacocks shows that the Hebrews received commodities from India at an early period. It has been suggested that the land of Ophir, from which King Hiram of Tyre brought gold, precious stones and "almug" trees to Solomon, was Śurpāraka (Sopārā), the ancient port near Bombay; this suggestion is strengthened by the fact that in the Septuagint, the Greek version of the Old Testament, the word occurs as *Zaxpapa;* the almug trees may have been sandal, one of the Sanskrit words for which is *valguka*, from which the Hebrew word may be derived[21].

It is suggested that some of the rulers of Egypt can be identified as referred to in the Vedic texts. The Vedic Tārkṣya is identified with Tahrka, who was an Ethiopian or a Nubio-Egyptian Pharaoh of the XXV Dynasty (689-663 BC).

The four tribes mentioned in the seventh maṇḍala of the Ṛgveda who allied against King Sudāsa, are probably the same as the four tribes who invaded Egypt (circa 1200 BC) during the time of Rameses III[22]. These are known to Egyptologists as Shekelesh, Ekwesh, Teresh, and Weshes. Of these Shekelesh (Greek Sikelos), could be Śigru of the Ṛgveda. The Ekwesh can be identified with Greek Achaeans and the Vedic *Yakṣu*, while Teresh and Weshes, when combined were probably the Turvaśus of the Ṛgveda. This is highly probable because the Turvaśus have been referred to by the Purāṇas as the descendants of the Yavanas—that is, foreigners. Yet another people, referred to as the Peleset in Egyptian records, were the same as the Philistines of the Bible, and can be identified with Pulastya, and the ancestral clan of Rāvaṇa. These interesting theories may indicate some contact between India and Egypt during the early period. The hypothesis gains strength from the belief that the bodies of two Ikṣvāku kings, Nimi and Daśaratha, in the epic Rāmāyaṇa, were embalmed and not cremated. This, as is well known, was the Egyptian custom[23].

Dr. M. K. Dhavalikar submits that India's contact with Egypt continued till 3rd Century is evident from a potsherd with painted Brāhmī inscription from Qossen on the Red Sea (now in Cairo Museum, case no. 29. No. 66145). It was discovered by the Late Dr. V. S. Wakankar of Bharati Kala Bhavan, Ujjain.

The memory of India's trade with Egypt still survives in Western India where the people in the coastal region of Gujarat worship a goddess called Sikotari Mata, named after Sokotra, the island at the entrance of the Red Sea.

Long before the discovery of the Monsoon winds by Hippalus in 45 A. D., the Indian navigators had sailed across and had discovered Socotra *(Sukhadhārā)*. Strabo in 120 B. C. refers to an Indian sailor who was found drifting in the Red Sea in a boat and was taken to Egypt. The Indian sailor had offered to show the Egyptians, the route to India[24].

The first historic reference to India's trade with Africa occurs in the Periplus of the Erythrean Sea, a guide book to the Indian Ocean written in Greek about 60 A. D. The author describes how the ships were customarily fitted out from Arriaca and Barygaza (i.e. the north-west Coast of India) bring to the Market towns of East Africa the products of their own places. Wheat, rice, clarified butter, sesame oil, cotton cloth, girdles and honey from the reed called *sacchari* (sugar)[25] The 'Arriaca' of the Periplus is the region around the Gulf of Cambay, comprising Cutch, Kathiawar and Gujarat, while 'Barygaza' *(Bhṛgukaccha)* is the modern 'Broach'. By cotton cloth and the girdles, the author ofthe Periplus refers to various types of muslins and sashes which had from early times been made in India from the cotton plant[26]. The Periplus noticed large Hindu ships off East African, Arabian and Persian ports and Hindu settelements in the north coast of Socotra[27]. Vincent remarks that in the age of Periplus, the merchants of the country around Barygaza traded with Arabian ports for gums and incense, with the coast of Africa for gold and with Malabar and Ceylon for pepper and cinnamon and thus completed navigation of the entire Indian Ocean[28].

It is believed that there is no equivalent word in Sanskrit for a 'map' in English or *'nakaśā'* in Arabic. However, the Sanskrit word *citra* practically connotes the same meaning as the Arabic word *Nakaśā*. That maps were made in ancient India seem to be quite clear from the evidence of the new history of the Tang Dynasty (648 A. D.). The references to the map-like paintings in Act 1 of *Uttararāmcarita* by Bhavabhūti, who flourished in the 8th century A. D. reminds of the remarks of Wilford, who noted besides geographical tracts, the Hindus have also maps of the world both according to the system of the Purāṇics and of the astronomers.

The Purāṇas, or chronicles of Indian history for several centuries B. C., show that even then Hindus had accurate knowledge of many East African localities[29]. Col. John Speke, the discoverer of the source of the Nile, by actual discovery in Nubia *(Kuśadvīpa)* has confirmed the Purāṇic statement regarding the source of Nile[30]. He adds that the ancient Hindus knew the route because since early days they knew the East African Coast and its hinderland. Speke notes that the

ancient Indians had some kind of communications with the Western part of Tanzania. The region between the central lake and the coast of Africa (part of Tanzania) is referred to as *'Candrasthāna'* and the river Nile as *'Kriṣṇā'* in the Purāṇas[31]. In fact Speke had with him, during this explorations, a map and a most interesting paper prepared by Lt. Wilford which showed the river and the "Mountain of the Moon"[32].

It is remarkable that in a map of the north of Africa compiled by Wilford upon the authority of the Purāṇas, a lake called *Amara* of the Lake of Gods, is placed on the eastern side and between the 5th and 10th degrees of latitude. From the lake they imagined the Nile to take its rise, and passing Sancha divissa and Berbera-desa, it receives the Nile of Abyssinia (the Bohrel-Azrek or Blue Nile) the *Asthimatī* or Tecasse and the Sanchanaga or Mareb. This lake of Gods is believed to a vast reservoir, which supplies all the rivers of the country[33].

There are references to the geography of Africa in the Purāṇas. Dr. S. Muzafar Ali notes that by *'Śālmali Dvīp'* the Purāṇas meant the tropical part of Africa bordering the Indian Ocean on the West. It included Madagascar, the Zang of the Arab and Persian geographers, the *Hariṇa* of the Purāṇas and the *'Saṅkha Dvīpa'* of some other writers. The Saṅkha Dvīpa or Zong of the Arabs represents the whole or part of the eastern shore of Africa from Abyssinia to Madagascar. According to the Arab writers, the term Zangistan, from which Zanzibar derives its name covers the whole of the eastern part of Africa that was known to the Muslims.

Lieut. G. P. Rigby in the proceedings of Bombay Geographic Society dated March 24th 1843 submits that according to the Purāṇas, the knowledge the Hindus formerly possessed of the north east parts of Africa, and the countries bordering on the Nile, was very considerable. The Shankalias, or ancient Cushites, bear, to this day, the name applied to them in the Purāṇas and which is a word of Sanskrit derivation, from *śaṅkha* a shell because its inhabitants (the Troglodytes of the Greeks) lived in shells, or caverns hollowed out like shells. The Saṅkha-dvīpa of the Purāṇas is the Troglodytica of the ancients, and included the whole western shore of the Red Sea as far as the Straits of Bab-el-Mandeb.

C. P. Rigby refers to an account in the Purāṇas respecting the range of mountains called "Hubab", situated in the north of Abyssinia. The word "Hubab" signifies a serpent or snake in the Amharic language — and the Purāṇas relate

a wild legend, that these mountains were inhabited by the snake *Saṅkha-Nāga* —the modern Mareb, and the royal snake resided in its capital on the sea shore.

The Cultural and Commercial contacts between Dravidian India and Africa existed even long before the arrival of Vasco-Da-Gama (15th Century A. D.) in India. Before Vasco-da-Gama, the sea route between East Africa and South India was familiar to the navigators and merchants of both the continents. Scytax Caryanda, a Greek pilot was the first known mariner to have crossed the Indian Ocean. He sailed on the Indian ocean after crossing the Red sea in 510 B. C. He touched the mouth of the Indus and returned. Periplus of the Erythraean Sea, the earliest extensive work on navigation in the world was written probably by a Greek of Alexandria in 60 A. D. It mentions the trading centers on the African coast and those of the South India coast as well. In about 7500 words length, it explains the imports into and exports between Damirica (The Tamil Country) Rome, Africa and other countries. Roman gold coins were discovered (A. D. 54-68) in Arikamedu. A hoard of 46 gold coins belonging to Roman kings dating back to B. C. 29 was found in Dharwar district of Karṇāṭaka. Both confirm the above Periplus statement. The name of the first sailor Scytax Caryanda, is mentioned in the Periplus, though the same was written 200 years after him. In 327—26 B. C. Nearchus, famous pilot of Alexander sailed to the Indus and returned.

The Indian merchants were very fond of African ivory, iron and gold. Elmas' udi wrote in 10th century that Sofala was the land of gold. He mentions ivory as principal item of export from the land of zanj the negros of East Africa[34]. This ivory was taken to India and China by way of Yemen in Southern Arabia and "were this not the case, there would be an abundance of ivory in the muslim Countries". For Edrisi, two centuries later, iron was the most valued export of the East African coast[35]. The iron of Sefala, he thought was much superior to that of India both in quantity and quality; and the Indians were accustomed to make from it the best swords in the world.

Demands for Indian goods came from both the people of Africa in the interior and from the fashionable city-dwellers of the coast. The African people were fond of Indian cloth and Indian beads. The coastal communities desired gold, embroidered silks, copper, Indian spices and some precious stones. The book of Duarte Barbosa says : "Here (Zimbabwe in Rhodesia) in the town of Benaametapa (Mwanamutapa) is the king's most usual abode in a very large building and thence traders carry the inland gold to Sofola and give it

unweighted to the Moors (this is in reference to Indian traders) for coloured cloth and beads, which are greatly esteemed by them and come from Cambay"[36].

Caton Thompson, a great authority on the Zimbabwe culture of Southern Rhodesia, has pointed our that this trade led to the indigenous Zimbabwe culture[37]. "The stone ruins which consist of a vast elliptical enclosure with other stone walls inside and in particular, a solid conical tower, suggest that they constructed a Śiva temple. The eagle image in soap stone found there was probably *Garuḍa* of Indian mythology"[38].

Pandit Anandapriya of Baroda maintains that the key to the Zimbabwe riddle does not lie either in the King Solomon stories or in the culture and civilisation of the Bantus. The Indian Ocean culture came to South-East Africa by sea before the Christian era. It carried into Bantu mythology, the Indian Śiva and Durgā myths as well as the more practical knowledge of iron smelting. It was the Dravidians who built the Zimbabwe and Inayanga structures. There are reasons to believe that the mining operations in old Mashona and Sofala were conducted by ancient Indian settlers. Down to the minutest details, Zimbabwe was a Śiva Temple. The beads discovered in the Zimbabwe ruins were either of Indian origin or resembled Indian workmanship[39].

Murray G. Schoonraad, a student of Witwatersrand University, while unearthing sandstone rock faces on the Transvaal side of the Limpopo River, has found certain 'Y' symbols whose origin might be traced to the missionaries sent by King Asoka, to the east coast of Africa in 250 B. C. Ancient Buddhist rock-writings started and ended with 'Y', a symbol representing Brahmā, Viṣṇu and Śiva he says[40].

Tradewind beads have been found in such quantity both on the coast and in Rhodesia that they must have been used as currency as well as ornaments. Some, at least, of these may have been due to trade with the Coḷas between the ninth and twelfth centuries.

Prof. Cyril A. Hromnik maintains that the ancient gold miners of South Africa were Indians. In the first millennium A. D. when the Negroids first came into contact with Indian gold-seekers or *sonars*, the most common name for gold was *sonā* a Pali word[41]. In the Aitreya Brāhmaṇa, there are references to *'Mishnar'* or Mashonaland in the context of its gold and elephants. There is also a reference to the 'Jhulus' in the Bhaviṣya Purāṇa, along with their physical

characteristics. This tallies very much with the physical characteristics of the 'Zulus' of Africa[42].

One of the famous imaginary peoples of Indian cosmography were the fabulous Purāṇic *Śvānamucas*, Sanskrit *Kauleyaka* - Siras or Cresias (400 B. C) Calystri. They were the people with heads of greyhounds or briefly dog heads (Cynocepheli). They were reported by Herodotus and others as having lived in Southern parts of Lybia and by the Purāṇas as having lived in the mountains west of the Indus River. This indeed sounds like fantasy, but the story was credible not only to the ancient Greeks but also to a fourteenth century Muslim geographer who wrote that there were islands in the sea of Zang (Azania) which were inhabited by Dog heads who were cannibals. The story assumes real dimensions when we realize that such dog-heads are not an uncommon sight among the rock-paintings of Southern Africa and when we learn that the Indian *Śvānamucas* was a metaphoric designation of black-skinned people, who were so swift-paced that they could run down their games like greyhounds. We find their images painted in several caves of South Africa, right next to the image of Indian Banyan traders who most probably were the early source of information about the existence of such scarcely fantastic or imginary people in Africa[43].

Rājarāja the Great of Cola Dynasty ruled from 985 to 1014 A. D. He is credited to have acquired "the twelve thousand ancient islands of the sea" in the Tanjore inscriptions. It seems certain that he ruled Lacdive and Maldive group of islands.

Ahmad-Bin-Majid, an Arab writer of the fifteenth century and author of several nautical works, makes frequent allusion to the opinions of the Colas which he approves or modifies. He must have had before him a specialised nautical literature of Tamil (Cola) origin which he compared with Arab documents of a like nature. This literature must have included geographical tables with indications of the latitude of ports for the use of mariners of the Coromandel coast. Of this technical literature mentioned by this and other Arab writers, unfortunately no part seems to have survived[44].

Ibn Batuta has noted in the fourteenth century that the use of Maldive currency has spread across the African continent. The use of Indian system of weights has also been found in such quantity both on the Coast and in Rhodesia that they must have been used as currency as well as ornaments. Some at least of this may be due to the Chola traders between the ninth and the twelfth centuries[45].

The geographer Ibn Said who probably died about 1286 states that the inhabitants of Kilwa were brothers to those of India and Sind. The Venetian traveller Marco Polo refers in his book to the ships of Maabar (Coromandel), which visit this island of Madagascar and that other of Zanzibar. He also adds that the journey from India took twenty days[46].

When Vasco da Gama reached the East Coast of Africa in 1498 A. D., he found Hindu merchants at a number of ports. Vasco da Gama was guided by two Indians in his voyage from East Africa to Calicut in South India[47]. He notes that Indians guided themselves by the help of the stars in the North and South and had nautical instruments of their own. It was a Gujrati named Cana, who piloted Vasco da Gama directly across the Indian Ocean to Calicut[48].

REFERENCES :-

1. G. M. Sarah, *The people of South Africa, 1951,* p. 223.
2. R. Reush, *History of East Africa,* p. 29.
3. K. M. Pannikar, *India and Indian Ocean, 1962,* p. 24.
4. B. G. Gokhale, *Ancient India, 1962,* pp. 16-17.
5. S. R. Rao, *Dawn and Devolution of Indus Civilization, 1991,* p. 15.
6. Del Mar Alexander cited by *"Indian Marks upon Early Egypt" Indian Review (Madras) Jan. 1908,* pp. 4-8.
7. Ibid.
8. H. D. Sankalia, *"Stone Age Findings in Saurashtra, a Link with Harrapan Era, "The Times of India, 28th April, 1963,* p. 8.
9. Del Mar Alexander op. cit.
10. Sarayu Doshi, Ed. *'India and Egypt - Influences and Interactions'* 1993, p. 44.
11. Ibid.
12. C. H. V. Southerland, *Gold, London, 1959,* pl. 4.
13. Doshi, op. cit. p. 44.
14. *Rigveda I - 97-788; Rigveda I - 48-3.*
15. Ibid.
16. V. R. Dikshitar, *War in Ancient India,* p. 189.
17. B. C. Law, *Study in Mahavaṁsa,* p. 40. cited by Miss Nandita Uppal (Dharval) in her Doctoral Thesis on *"Maritime Trade of South India (400 - 200 B. C. & 320-550 A. D.).* Anantacharya Indological Research Institute, Bombay, 1989.

18. *Bombay Gazette, Vol. XIV*, p. 165.
19. R. S. Gupte, *Iconography of the Hindu Buddhist and Tribes*, p. 113.
20. Shobhana Gokhale, *Kanheri Inscriptions, 1991*, p. 32.
21. A. L. Basham, *The Wonder that was India, London, 1954*, p. 230.
22. Harit Krishna Deb, *"Vedic India and Middle East", Jr. of the Asiatic Society of Bengal, Vol. XIV, Calcutta, 1948*, pp. 137-143.
23. Ibid, p. 186.
24. K. M. Pannikar, op. cit. p. 24-25.
25. W. H. Schoff, *The Periplus of the Erythrean Sea, 1927*, p. 24.
26. L. W. Hollingsworth, *The Asians of East Africa, 1960*, p. 11.
27. Schoff, op. cit.
28. Vincent, *Commerce of The Ancients, Vol. II*, p. 404.
29. J. Speke, *Journal of The Discovery of The Source of The Nile, 1863*, p. 13.
30. A. D. Pusalkar, *The Purāṇas, Indian Inheritance, Vol.I, 1965*, p. 89.
31. Speke, op. cit.
32. Ibid.
33. C. P. Rigby, *Proceedings of the Bombay Geographic Society, 1843, Vol. VI*, p. 89.
34. K. P. Aravaanan, *Dravidians and Africans, 1977*, p. 154.
35. Ibid. p. 155.
36. M. L. Danes, *The Book of Duarte Barbosa, Vol. 2, 1927*, p. 12.
37. G. Caton Thompson, *Zimbabwe Culture*, p. 196.
38. R. C. Oliver and M. Jervase, *History of East Africa, Vol.I, 1963*, p. 110.
39. P. S. Joshi, *Unrest in South Africa, 1958*, p. 13.
40. Cyril A. Hromnik, *Indo-Africa, 1981*, p. 46.
41. Raghunandan Sharma, *Vedic Sampatti (in Hindi)*, p. 443; *'Sonā'* is derived from Skt. word *'Suvarṇa' N. M. Kansara.*
42. Ibid.
43. Hromnik, op. cit. p. 31-32
44. K. A. Nilkantha Sastri, *The Colas, 1984*, p. 459-460
45. Oliver, op. cit. p. 118.
46. H. Yule, *The Book of Sir Marco Polo, II, 1930*, p. 415.
47. *Journal of the Asiatic Society of Bombay, Vol. II*, p. 404
48. Pearce, *Zanzibar the Island Metropolis of East Africa, N. Y., 1920*, p. 254.

AMĀRĪ GHOṢAṆĀ-NO DASTĀVEJA

(Proclamation of non-killing of animals)

S. Andhare

An illustrated Portfolio of the *Vijñaptipatra*, painted by Ustāda Śālivāhana at Agra in A. D. 1610, is critically edited by Acārya Vijayśilacandrasūri, and published by Bhadraṅkarodaya Sikṣaṇa Trust, Godhra, 1996 under the series of Muni Hīravijayjī's Fourth Death Centenary Granthamala No. 3, with text pages 12, Colour plates 9, and price not mentioned.

The portfolio has been divided into text and colour plates which covers all aspects of the document discussed under separate headings. The author first tries to clarify the misnomer about the term, *Vijñaptipatra* and defines it thus : a *Vijñaptipatra* is basically a letter of invitation which also includes *Paryūṣaṇa Kṣamāpana Patrikā*, earlier regarded as two different documents. Any *sadhu* (i.e. muni) or Jain Saṅgha from any region, requests their principle teacher, Āchārya or the head of the *gachha* to stay in the *upāśraya* in their area during the monsoon season and after successful completion of the *Paryūṣaṇa* festival, solicits forgiveness in writing in a long pictorial scroll for the misdeeds committed during the previous year. Thus, it is more of a letter of pardon than invitation. However, at the end of such letters there is generally an invitation requesting the above dignitories to spend four months of *cāturmāsa* in their region or town.

Normal, letters of invitation seen and published from many collections are stereotype[1] and routine where the sequence of paintings and the text does not change much; whereas the one under discussion, painted by Ustāda Śālivāhana stands out as unique example combining artistic and socio-political history into one. It can, therefore, be called a letter of request or an application made to Emperor Jahangir of Agra to stop killing of animals during the twelve (12) days of *Paryūṣaṇa*.

It is rightly mentioned by the author that this letter of invitation has been partly or fully referred to by some scholars in the past, namely, Muni Jinavijayji[2], by N. C. Mehta[3], Hiranand Shastri[4], Pramod Chandra[5] and Shridhar Andhare[6]. This, however, happens to be the first time that a learned Jain Muni (author) has published it in its totality with a certain degree of authority and authenticity. The first two scholars merely stressed its historicity and of course deserve the

credit of bringing it to light for the first time. While the third and the fourth laid more emphasis on its pictorial and stylistic aspect by discovering a new school of painting in which the scroll is painted which was hitherto unknown.

The present study has gone a step further and proved that Popular Mughal Painting was not only restricted to Mughal centres but was patronized by the Jains at other centuries also. The new material published by the reviewer[7] in this regard throws light on the fact that Jaisalmer, Ahmedabad, Ahad (near Udaipur), Mater, Kankroli (wellknown Vaiṣṇava centre) etc. also figure as centres of popular Mughal style.

It is interesting to note the socio-political background of the event which speaks volumes of the previous history and relationship between Muni Shri Hīravijayjī and Emperor Akbar., that the latter held Muni Hīravijayjī in very high esteem is undoubtedly clear from the incidents quoted on p. 3 of the portfolio. Unfortunately, not much was known and published earlier in this regard. It is, therefore, a matter of honour for the author to have brought out this relationship in lime-light in this portfolio. Secondly, the essence of this *Vijñaptipatra* lies in its narrative to which the earlier scholars did not pay any attention. The work of narrating each incident and identifying each figure in the painting, presenting a correct translation of the text and above all making it readable for common people and scholars, is a stupendous taks undertaken and completed by Sri Vijayaśīlacandrasūri, for which he should be rightly respected and honoured. Being a profound Jain scholar and knowledgeable about the Jaina customs, traditions and ritual practices he was able to translate relevant details from the painting, so minutely painted by Ustāda Śālivāhana, who as per the text on the *paṭa* is addressed as *Pātaśāhī Citera*, (the royal painter). Historically however, it is surprising to note that neither his name figures anywhere in the contemporary Jahangiri material nor does the *Tuzuk*[8] make any mention of this incident and its painter.

The present portfolio is well produced, using off-white hand made paper and clear and legible computerised type sets, and wellprinted colour plates mounted on off-white paper. Its size is also suitable for the colour plates chosen by the author. At the end special mention needs to be made of the new bibliography on *Vijñaptipatras* referred to here by Shri Vijayaśilacandrasūri such as; the *Tridaśataraṅginī* by Muni Sundarasūri, the *Vijñaptitriveṇi* by Jayasāgara, the *Indudūta-Khaṇḍakāvya* by Vinayavijaya, the *Meghadūta-Samasyālekha* by Vācaka Meghavijayaji.

Similarly, the sequence of incidents depicted on the *Vijñaptipatras* given by Muni Jinavijayji from the *Vijñaptitriveṇi* is helpful in many ways. Thus, to conclude, that this effort to deal with *Vijñaptipatras* in general and the Śālivāhana scroll in particular has added considerable information to the existing published material and helped us to certain extent in correcting certain understandings prevailing earlier. This research would surely go a long way in the history of painting and social history.

REFERENCES :

1. U. P. Shah, *Treasures of Jain Bhandaras*, L. D. Series 69, Ahmedabad 1978, Figs. 134-141; 143-148.
2. Muni Jinavijayaji - Sāhitya Saṁśodhaka, vol.
3. N. C. Mehta, *Studies in Indian Painting*, Bombay, 1926, p. 70-71.
4. Hiranand Shastri, Ancient *Vijñaptipatras*, Baroda, 1942, p. 20-21.
5. Pramod Chandra, Ustad Śālivāhana and the Development of Popular Mughal Art, *Lalit Kala*, No. 8, Bombay, 1980.
6. Shridhar Andhare, An Early Rajasthani *Ragamala* from the Kankroli collection, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, Bombay, No. 12, 1973. Also see *Anarta*, Painting activity in and around Ahmedabad, North Gujarat University, Patan, 1990.
7. *Ibid.*
8. *Tuzuki-Jahangiri*, Eng. Vol. I.

WATER TREATMENT IN THE ATHARVAVEDA

Subhash Chandra Dash

Introduction :

The *Atharvaveda* (*AV.*) is the source book of *Āyurveda*. *Bheṣaja* 'medicine' is one of the important contributions of *AV*. The poet-priest of *AV*. is a physician who treats patients of different types by the help of his magic spells, rituals and medicines prepared out of medicinal plants. He declares that these plants have magical powers to cure a patient. So also he has taken into consideration the natural factors like, Fire, Air, Water and Earth etc. for curative purpose. The way *AV*. deals with it, shows us the beginning of treatment of various diseases and methods some of which are known and accepted as a science of. *Āyurveda*, afterwards. In fact, *AV*. contributes much in this regard and later on the exponents like Caraka and Suśruta have acknowledged[1] that they have inherited the curative process from *AV*.

1.0. Though it is a common belief that *AV*. deals with magic and magical rites only, it is only partially. The descriptions about diseases and its process of cure has some relationship which has been widely taken into consideration by *Āyurveda*. So the Atharvavedic descriptions have their intrinsic value apart from the magical aspect.

The Atharvaṇic doctor believes that there are some evil spirits which infest the human body and create diseases. So when a man falls ill, he is attacked by the demons[2] of diseases. To cure the disease means to remove the demon; and this is possible by means of the charms and magical spells or medicinal plants. It is partly cured by the psychological factors and partly by the magic performed along with the medicinal qualities of plants. So also there is the importance of the natural elements which have medicinal powers to cure various diseases. The water is treated as the prime medicine by the Atharvaṇic priest. He probably realised that water forms one third of the gross weight of a human being, and so it does have some influence over the body as well as the mind. So realised the importance of water as a medicine. i.e. *bheṣaja* and several times he invoked water to cure different diseases. That is why the Atharvaṇic poet-priest calls water as nectar and describes it as most powerful curative factor.

Not only the *AV*., but also the modern science has testified to the medicinal and curative power of water and accepted it as such under the branch-Naturopathy,

which is a system of Treatment. In this branch, starting from the ancient period, water plays an important role.

This paper endeavours to study and analyse the water treatment. (water as medicine) as developed by both the systems.

1.1. In the Vedic texts, water is considered as a very powerful and curative substance. It is proved to be as powerful as any other medicine. It is, therefore described in the *AV.* as *amṛta* 'nectar' and also named as *bheṣaja* 'a remedy'[3]. It means that there is in water curative power which removes all the dirt from inside the body. Since, water is a natural phenomena it has been praised as a deity many a times in the Vedic literature.

Water is described as रस in a *mantra*[4] which tells us : "Water ! you are definitely kind and pleasant enough, you give us strength and energy which is the life force *prāṇa-śakti* and since you are the chief among the desired objects and by dispelling diseases[5] from all human beings, I ask for remedy, I beg the waters for remedy, "Here, this *mantra* refers to the curative power of water which is named as *rasa* which gives energy. It is true that water is *rasa* par excellence. Sāyaṇa says - *evambhūtā apaḥ bheṣajam vyādhyādi - nivarttakam auṣadham yācāmi prārthaye.*

The importance of water and its medicinal qualities is recorded from other source, too. The poet-priest says : 'Soma told me that in waters there are all the remedies and there is well-being for all in Agni[6]'. For long life also, water is praised many a-times. As we see : 'O waters ! bestow me a remedy for my body and protect my body and allow me to live long to see the Sun without disease[7]. The water contains the natural power for bestowing long life without any disease.

In *AV.* I.33 - (1-5) the priest praises the water and solicits the blessings. He says : 'In the heaven, Gods make the drink, who has a beautiful colour, clean and purifying. Let these waters be well-beings, kind enough and pleasant to us[8].

Now let us analyse the cases in which water is used as a medicine.

1.2. Water as remover of diseases :

In the *AV.* II.3 (1-6), the poet-priest recognises and prescribes spring water as the remedy which has natural healing power. In this hymn, he says : The spring water which runs down upon the mountain, that do I make for you a remedy in order that you may be a good remedy for relief of flux (a continuous pain

of a particular disease like *vranaphotakādi*). In this hymn also mud is referred as a curative item and hence mud therapy is quite evident from this[9].

In the third *kāṇda*, the priest describes the *kṣetriya* (inherited) diseases. In this context, the powers of water is referred to. The waters verily are healers (remedial) the waters disease-expelling, cures all diseases. May they relieve you from *kṣetriya*[10].

Commenting upon this Sāyaṇācārya narrates the importance of the curative power of water. He says : *Āpa eva khalu bheṣajāḥ bheṣajabhūtāḥ abhiṣeka-pānādinā rogāpanodanena sukhahetavaḥ. Tathā āpa eva auṣadhirūpeṇa pariṇatāḥ. Amīvacātanīḥ - amīvacātanyaḥ rogāṇāṁ nāśayitryaḥ. Āpa eva viśvasya sarvasya rogasya bheṣajāḥ ausadhāntaravad na kasyacideva rogasya bheṣajam kintu sarveṣāmapītyarthaḥ.*

Not only this, he further clarifies the medicinal importance of water as follows :

Apāṁ bheṣajarūpatvam anyatra spaṣṭam āmnātam. 'Apsu me somo abravīd antarvisvāni bheṣajā. (Ṛg. 1.23.20)

The hymn VI. 91.3[11] describes exactly the same idea of the curative power of water. It is said : The waters verily are remedial, the waters are disease-expelling, the waters are remedial of everything, let them make remedy for you.

In a different context, the Atharvavedic poet-priest praises the water as god and requests it to be kind towards the person who sufferes from various diseases. By invoking water in these *mantras*, he propitiates it and then invokes it to remove all the diseases. There is a reference to the effect that water cures heart disease. He seems to know that the water which flows from the snowy mountain i.e. Himālayas and the water coming from different corners (of the Himālayas) assemble in the Sindhu, and hence he prays that may heavenly water indeed grant him the cure for heart-ache[12].

Regarding eye-diseases and pain in the foot also there is some discussion. "The pain that burns my eyes and which hurts in my heels, my front feet, may the waters remove all that among the physicians the most excellent physician[13]." Here water is personified and invoked to work as an active physician who carefully and positively removes all the diseases from the body.

There are in the *AV.* descriptions of invocations of *mantras* regarding the restoration of perfect health. In the cases of those who suffer from diseases, the poet-priest invokes and prays the respective deities and utters some *mantras* for

the benefit of the person who is in disease. So the natural forces like Sun, Air, Water are personified and invoked many a times. They are expected to bestow good health to the suffering person and this is recorded several times. For instance, it is mentioned that, water and plants are the universal remedies. In AV.VIII. 7, the poet-priest invokes to all magic and medicinal plants of different colours to protect a sick man. In the 3rd *mantra* it is said : the waters and the heavenly plants are the foremost among healers they have driven out from every limb your disease[14].

2.0. Ways of Curing :

Now let us discuss how water is applied or taken as a medicine. Generally, water is sprinkled or poured on the patient or given to him for drinking.

Kṣetriya disease :

When there is *kṣetriya* disease, the priest consecrates water with *AV*. II. 8.4 in a vessel and sprinkles it on the head of the patient. In another case, *Av*. III. 11, the medicine man sprinkles water upon the patient which is earlier consecrated with the *mantra* III. 11 and heated on fire in which forest sesamums, cow-dung or pacificatory plants are put[15].

Eye and ENT. diseases :

When somebody is suffering from disease of eye or ear or nose or throat, the medicine-man-priest sprinkles water from a water pot in which he has put the remnants of an offering, performed with *AV*. II.33 and *Kausū*. 27-28.

2.1. *Infections* : When a man is having infections, there is the prescription of sprinkling of water on him. In this water, the priest previously puts the powder of twenty-one roots of *Uśīra*, and remnants of the offering performed with *AV*. V. 23.13 and the water is also consecrated with *AV*. V. 23.13 by him. This effects perfect cure in such cases.

Hair-fall : To stop hair-fall, the priest puts burning herbs of pacificatory (*śānta*) class grown upon another tree in to water and then consecrates the water with *AV*., VI. 21 and sprinkles it on the person who suffers from this defect[16].

Hair-grow : For hair-grow the poet-priest heats *śīrṣa* and nuts of *Akṣa (bibhītaka)* then he consecrates them with *AV*. VI. 21 and puts them in water. Then he sprinkles the water on the person who wants to have hair-growth. This sprinkling should take place in the morning after all the stars have

disappeared[17].

It is well-known that, water has power of removing the ill-effects of the evil beings since they are killers or Rākṣasas (evil-beings)[18]. Hence, it is used sometimes for the sake of curing diseases which are believed to be caused by the evil beings. When someone is possessed by an evil being (*piśāca)*, the medicine man or priest makes him sip water and sprinkles him with water while reciting one of the *cātana* hymns (*AV.* I.7, V.29.1 and *Kau.Su.* 25. 34)

3.0. The modern Water Cure in Naturopathy :

Naturopathy is a science dealing with treatment without drugs. It is based on the natural forces that work within and outside the body. So, the natural agencies like water, air, heat, light and food etc. are essential for curing diseases. These factors have natural powers for curing various diseases and hence are called natural remedies. For our present purpose, we are dealing with water only and see how it helps curing diseases.

3.1. Water cure plays a vital role in Naturopathy. Water is life and used from the very beginning of civilisation. "Records from the third century B. C. coming to us from Hippocrates, the father of healing from Galen, Askepliades and many others remind us that cold water and baths of all kinds were instrumental in curing diseases from time immemorial[19]." There are various attempts made by different physicians in the middle ages to prove the curative utility of water. Some of them are - Aetius, Paulus, Aegineta and Paracelsus. And, afterwards, we get much more materials and findings regarding water treatment. In 1673, Nicola Lonzani, a physician from Nepal published a learned treatise on the use of water in health. In England, about the beginning of 18th century, Sir John Floyer and Dr. Baynard made large use of water. They wrote a book named '*The History of Cold Bathing Both Ancient and Modern*'. In 1738, Dr. J. S. Hahn and Silesia published a book named as '*The Healing Virtues of Cold Water Inwardly and Outwardly Applied, as Proved by Experience*. Dr. William Wright, an Army Surgeon published his experience regarding the medicinal qualities of water for curing diseases in the London Medical Journal in September 1777. He was an Army Surgeon and was attached to a vessel, transporting soldiers to India and Africa. While sailing - because of poor hygine and over-crowding condition of the vessel the soldiers were suffering from high fever. He successfully fought the disease by the help of water only.

Vincent Priessnitz of Graefenburg in Austria proved that water has the power to

stop a wound. He observed this in a forest while the wounded deer injured by hunters come to the spring and stayed there for sometime in the water and the wound stopped. He himself has his own experience that water stopped the bleeding and the pain of his crushed finger in an accident. After this, when any of the animals or people on the farm suffered any external injury, Priessnitz applied cold water as a soothing and healing remedy[20]. In another accident, his ribs were fractured. The doctors attending him declared that it can't be cured. But by cool water he cured himself fully.

During the early years he treated mainly sprains, fractures, dislocation, rheumatism, liver and stomach complaining and chronic constipation. According to him "not only is water strengthening, refreshing, invigorating, vivifying, cooling and soothing but it also possesses a purifying power — tending to disperse undesirable matter and to throw off poisonous substances within the system[21]. He insisted on cold water full bath and partial baths of all kinds, the sweating process and drinking of pure water for removing the diseases. He observed that the water cure system is based on natural laws which have direct impact on our body. This also applies to animals as well.

Let us take another personality named Sebastian Kniepp (1821-1897) of Germany. He had a private hydrotherapeutic clinic for the treatment of almost all diseases. In his book '*My Water Cure*' published in 1886, he describes how he treated people at large by pure water. He claimed that water of different temperature variously applied to the system will dissolve the morbid matter in the blood, leaving the cleansed blood to the experience of freer circulation. He also proved that proper application of water will give the human body power and strength.

The basic principle of Kneipp was very simple. It began with this that every disease arises from blood which either contains impurities or circulates badly. In both these cases, cold water can be used to stimulate the skin to activity so that the diseased matter may be removed and discharged. He used cold water gently and reasonably, usually applying it a half-minute and rarely more than three minutes. He practically cured many diseases by water. As he was a Catholic oriest he practiced the healing art in an unselfish way. And, as the days passed successfully for him of curing a number of patients, he was known as the "priest who heals with water".

Another personality Henry Lindlahr (1853-1924) first successfully captured the

germ-killing power of sunlight in a glass of water by putting water in sun. The sunlight water was prepared by him every morning at his sanitorium. It was given to the patient to drink particularly when they had stomach and intestinal infections, typhoid fever or other such diseases. Sunlight water also was given to the patient to wash down ulcers and it performed good result.

4.0. Analysis :

Even today in our society, people everyday use cold water to clean their eyes. Cold bath is also taken and is prescribed even today when there is temperature in the body. For wounds also cold (ice) water is given and the bleeding stops slowly. It is also a fact that, cows, buffalows etc. go and rotate their body in muddy water sometimes. It is this period that they may have some diseases and that is why they expose their body to water completely. By that, the disease is removed. This is the natural process of the animals who can't express their diseases. The natural power of water heals naturally.

So, not only in the laboratory they studied water and practically cured many patients but from our common sense also we can see the healing and curative power of water even today.

So also in the early days of our society, people know the importance of water, its curative and healing power and they used it accordingly whenever they faced any problem. It is a natural gift that activates the healing process in the body and cleanses the impurities naturally. That is why it is advised to take in water and drink water properly as per the requirement of the body.

5.0. Conclusion :

From the above discussions we can conclude the following :

1. The *Av.* deals with magic, medicine and sacrifice, which form the essential features of Atharvaṇic Medicine.
2. The poet priest of the *Av.* personifies and deifies the natural phenomena many a times knowing the curative aspects of those factors.
3. As per different descriptions, it seems that the Atharvaṇic men treated the patients with their magical, medical and ritualistic rites.
4. In the treatment of *Av.*, water and herbs play an important role.
5. Demons and evil spirits cause the diseases in the human body. So once

they are removed by magic and other curative elements, the diseases will be cured automatically. This also involves magical aspect, i.e. some psychological aspects, which cure the disease and medicinal plants also help to cure rest of the disease.

6. In the *Av.* medicine, the poet-priest generally resorted to the water and plants and other natural objects which contain medicinal qualities.
7. The medicine men were priests of the *Av.* and have employed ritual in order to cure the diseases too.
8. They knew the three fold causes of diseases such as *vātaja, abhraja* and *śuṣma* which correspond to the *vāta, kapha* and *pitta* of Āyurvedic system.
9. The *Av.* is the source book of *Āyurveda*.
10. The treatment of diseases and its description is not so systematic in *Av.* as it is in the *Āyurveda*.
11. In this way we find that water is supposed to be a curing substance and as such it is deified, praised and requested to cure and lengthen life.
12. Water cure treatment was very much well-known to the Ātharvaṇic people. In modern times also, in Naturopathy we get the water treatment.
13. In the West, they also knew the importance of water as a healer from 3rd century B. C.
14. No doubt, water cures many diseases naturally as it is part and parcel of the organism. Water is proved to be curative by our ancient poets and thinkers starting from the Vedic times and that is why they called it as *rasa* or *bheṣaja* or *amṛta*. Even in modern naturopathy, water forms the major curative power among all other agencies. Water if taken properly, it performs miracle.

FOOTNOTES & REFERENCES :

1. *Caraka Saṁhitā,* 1.30 : 19-20.
2. Kaṇvas, Kābavas, *Av,* II.25 : 3-9.
3. *Apsvantaramṛtam apsu bheṣajaṁ, Av.* I. 4.4. Commenting upon this, Sāyaṇa says : *Idṛśīnām apāṁ upajīvanena he janāḥ yūyaṁ sarve amṛtā arogāśca bhavatetyarthaḥ.*
4. *yo vai śivatamo rasaḥ, Av.* I. 5. 2.

Commenting upon this :-

Sāyaṇa says - *he āpaḥ vaḥ yuṣmākaṁ śivatamaḥ kalyānatamaḥ prasiddho yo rasaḥ sārabhūtaḥ aṁśo'sti sarvaprāṇibhiḥ avisaṁvādena upabhogyatvād apāṁ rasasya śivatamatvam.*

5. *Āpo yācāmi bheṣajam*, Ibid. I. 5. 4.
6. *Apsu me somo abravīd antarviśvāni bheṣajā agniṁ ca viśvaśaṁ bhūvam*, Ibid. I. 6. 2.
7. Ibid, I. 6. 3.
8. *Na āpaḥ śaṁ syonā bhavantu.*
9. *Upajīvakā udbharanti samudrādadhibheṣajam tadāsrāvasya bheṣajaṁ tadu rogamaśīśamat*. Ibid, II. 3. 4.
10. Ibid, III. 7. 5.
11. *Āpa id vā u bheṣajīrāpo amīvacātanīh āpo viśvasya bheṣajīstāste kṛṇvantu bheṣajam*
12. *Himavataḥ prasravanti sindhau samahasaṁgamaḥ* Ibid, VI. 24. 1.
13. Ibid, VI. 24. 2.
14. *Āpo agraṁ divyā auṣadhayaḥ, nāste yakṣmam enasyām aṅgādaṅgādānīnaśan*, Ibid, 7. 7. 3.
15. *Kau Sū*. 27. 33.
16. Ibid, 30.8. & 8.15.
17. Ibid, 30.13.
18. *āpo vai rakṣasoghnīḥ.*
19. See Singh, S. J., *History and philosophy of Naturopathy*, Lucknow, 1980, p. 141.
20. Ibid, p. 146.
21. Ibid, p. 149.

RELATIONS BETWEEN THE CĀLUKYĀS OF GUJARAT WITH THE BHĀṬIS OF JAISALMER

Ram Vallabh Somani

The Bhāṭis of Jaisalmer remained very powerful during the pre-medieval times. They fought several battles against the Pratihārs of Manḍor and other-rulers. The boundaries of Tamaṇī and Valla-Manḍal were also finalised at that time. The Jodhpur inscription of VE 894 of Pratihār Bāuk mentions that Devarāj Bhāṭi was defeated and was compelled to surrender the royal insignia to the Pratihārs. Even then the power of the Bhāṭis was not curtailed[1].

In the beginning of the 12th century A. D. Bhāṭi Dusād was the ruler. He had two sons named Jaissal and Vijayrāj. The *Bhaṭṭi-Vaṁśa Praśasti* mentions that Dusād overlooking the claim of Jaissal appointed Vijayrāj as his successor. Jaissal went towards Tanoṭ and captured some areas of Sind also. He started plundering raids in the Jaisalmer areas and harassed the people much. Several times the battles were also fought between Vijayrāj and Jaissal. Slowly Jaissal increased much power and became problematic to Vijayrāj, who wanted a permanent settlement of the affair. Therefore, he approached Kumārpāl Cālukya of Gujarat, a most powerful ruler of the Western India[2].

The Jaisalmer *Khyāt* and *Tawārikh* of Jaisalmer narrate an interesting account. According to them Vijayrāj was married with the daughter of Siddhrāj Jaisiṁha of Gujarat. During the marriage ceremony, the mother of the bride expressed a desire that Vijayrāj should prove to be a veritable portal of the North *(Uttar-Bhaṭṭa-Kiṁwaḍa).* Such remarks were not improbables in those days. It is known that the Muslim forces, while proceeding to Gujarat passed through the kingdom of the Bhāṭis. Similarly the epithet *'Lānjā'* (prodigal), was given to Vijayrāj on his prodigality of pouring a huge quantity of camphor in the Sahasra-ling tank of Pāṭan in order to get the water perfumed[3]. The Chronocles of Gujarat do not mention these incidents. Therefore, these seem to have been aded in the chronocles of Jaisalmer at a later date. However, it is true that the Bhāṭi Vijayrāj maintained cordial relations with the Cālukyās of Gujarat, which is proved from the following accounts.

Someśvar-Paramār of Kiradu invaded Tanoṭ Nosar, Uccā and some other parts of Sind, and defeated Jaijjak (Jaissal), a refractory chief. Later on acknowledging the supremacy of Cālukya King Kumārpāl his territory was restored back to him.

A careful study of Kiradu inscription of VE 1218, proves that Someśvar passed through Ankal, Lodravā, Rāmgarh and other parts of Jaisalmer state, then under Vijayrāj *Lānjā* and he did not put any deterants there. It proves that Someśvar passed in the territory to assist Vijayrāj. Thus, Jaissal was defeated and compelled to accept the suzerainty of Kumārpāl Cālukya of Gujarat[4]. Vijayrāj peacefully ruled thereafter.

An inscription of VE 1239, Baisakh Sudi 2 (April 25, 1183 AD) was recently noticed from village Olāṁ (District Jaisalmer). It mentions that Bhimdeva Cālukya was having his suzerainty over this area. The name of Jagdeva Pratihar, the Prime Minister of Gujarat, is also mentioned in it. It shows that the army of Gujarat passed through the border of Jaisalmer, while going to Nagaur. A furious battle was fought there, wherein some persons were killed. Two inscriptions of the above date recording the deaths of some Mohilchiefs are also noticed from Ganeri (District Nagaur[5].) These persons died in the battle, and on receiving the news of their deaths, their wives committed Satis. A *'Govardhan'* was established at Olāṁ (District Jaisalmer) in order to keep the memory of the persons who died there[6]. The text of the inscription is as given below. It is an unpublished record of the time of Bhīmdeva Cālukya.

1. संवत १२३९ बैसाख सुदि २ सोमे रोहिणी नक्षत्रे अद्येह श्रीमदन ।
२. हिलपाटकेधिष्ठित समलंकृत महाराजाधिराज पर-
३. मेश्वर त्रिभुवन गंड उमापतिवरलब्ध....प्रताप निजभुज
४. विक्रमरणांगणं । सांकभरी भुवपाल श्री भी -
५. मदेव राज्ये तत्पादपद्मोजीवित प्रतीहा -
६. र श्री जगदेव परिपंयमते मेवां तत्त्रु-
७. मु प्रसाद । महामंडलेश्वर श्री....
८. शिवकूपिस्थाने ऊलाग्राम (७) राणा जुगला सांवत सुत
९. तथा राणा त्रिहुणिरुप्र चं ड सुत....दि
१०. पुसा मूलआ सुत तस्य नामे गोवर्धनं प्रतिष्ठितं
११. दिवंचंद्रेण तथा.....। मंगलं महाश्री ॥

Thus the relations between the rulers of Jaisalmer and the Cālukyas of Gujarāt remained cordial. The rulers of Gujarāt assisted Vijaydeva in VE 1218, when Jaissal badly revolted[8].

FOOTNOTES :

1. E. I. vol XVIII pp. 95-98/*The Bhaṭṭi-Vaṁśa Praśasti* V. 56.
2. *History of Jaisalmer* by R.V. Somani, pp. 23-24.
3. *The Tawārikh-Rāj-Jaisalmer* pp. 27-28/Jaisalmer Ki-Khyāt.
4. तणकोट्टं नवसरो दुर्ग्गो सोमेश्वर ग्रहीत उच्चां...पुनः संस्थापया मा झनेषु देशे सु जज्जकं आई.ए.वोल्युम L X I पे० ७४
5. *Pṛthvīraj-Cauhān and his Times* by the Author pp. 54.
6. The *'Govardhan'* inscriptions are recorded to keep the memory of the persons died in the battle. Such pillars were erected in the large numbers in the Western Rājasthān.
7. The Village Olām is near Pokaraṇ (District Jaisalmer). It was a part of Sivakūpa during the 12th century A. D.
8. Jaissal was a powerful chief. After the death of Vijayrāj, he attempted to obtain necessary help from Muhammed Ghori, who invaded Lodrava in VE 1234 (1178 A. D.) and badly ravaged the territory. Bhoj-Bhāṭi the son and successor of Vijay Rāj, was killed in the battle. Now Jaissal remained the only claimant of the throne. He, therefore founded a new town Jaisalmer on Trikūṭahill-ranges (History of Jaisalmer by the Author pp. 26-27.)

BHARATA - BĀHUBALĪ - MAHĀKĀVYA : A CRITIQUE

Satyavrat

Notable for its myriad virtues and faithful adherence to the Mahākāvya — tradition, as fostered by masters like Kālidāsa and Māgha, the *Bharatabāhubalī — mahākāvya* (*BBM*) has the unenviable distinction of surviving a series of disasters that it encountered in its chequered history. A full-fledged manuscript of the *BBM* alongwith its *Pañjikā* was preserved with the Terāpantha sect, at one point of time. Following the misappropriation of the text by a monk as he opted out of the order, the copy of the poem, now left with the sect, ceases in the midst of canto Eleven. The loss of the Third canto besides a part of the second, combined to reduce the poem to a sketchy text, its usefulness in reviving the *Kāvya* notwithstanding. A defective codex of the *BBM* is deposited with the Vijayadharma Jñānamandira, Agra. Its text is highly corrupt and, therefore unintelligible for the most. The credit for salvaging the *BBM* must rest with Muni Nathmal (now Ācārya Mahāprañja), the mighty scholar and philosopher of the day, who recreated the poem in V.S. 2002 on the basis of the two transcripts of the Agra MS. and the incomplete copy preserved with the sect itself. The plethora of the lacuna that tarnished the poem were brilliantly plugged by him subsequently in V. S. 2009 at Lūṇakarṇasar (Bikaner)[1]. As no scientific measures were taken to distinguish his insertions from the original, the two have tended to melt into an integrated text. However, the text as reconstituted by the Ācārya has been instrumental in saving the *BBM* from disintegration and possible loss.

The Colophon to the BBM does not contain any hint to its author, nor is his name mentioned elsewhere in the body of the poem. The name of the poet, as it seems to be suggested by the phrase *puṇyodaya* skilfully interwoven in the concluding verse of each canto[2], and vouchsafed by the Colophon to the *Pañjikā*, is Puṇyakuśala. It also provides the additional information that Puṇyakuśalagaṇī was the pupil of Paṇḍita Somakuśalagaṇi and the grand-pupil of Vijayasenasūri, the celebrated pontiff of the Tapāgaccha. It was during the pontiff-ship of Vijayasenasūri (V. S. 1652-1659 = 1595-1602 A. D.) that the *BBM* was composed[3]. Kanakakuśalagaṇi was a fellow student of Puṇyakuśala. His works are known to have been written from V.S. 1641 (1584 A. D.) to V.S. 1667 (1610 A. D.)[4]. The Agra transcript of the poem, dated in V.S. 1659 (1602 A. D.), forms the lowest limit of the composition of the *BBM* and serves to lend

credence to the date suggested by the *Pañjikā*.

THEME

The *BBM* seeks to describe in eighteen cantos a brief episode from the life of the Ādi Cakravartin Bharata and his valiant younger brother Bāhubalī, with such trappings as the Mahākāvya admits with profusion.

While Bharata attains the coveted status of Cakravartin as a result of his sweeping victory over the six divisions (*ṣaṭkhaṇḍa*), he is appraised of the unsavoury fact that his younger brother Bāhubalī, the ruler of Takṣaśilā, has disdainfully refused to accept his paramountcy. Bharata immediately despatches a well-equipped envoy to secure his submission. Infuriated at the envoy's temerity in asking for his surrender, Bāhubalī waxes eloquent on his matchless valour, simultaneously pouring scorn on Bharata's avarice for territorial aggrandisement. He tells the envoy in unmistakable terms that Bharatas so-called *digvijaya* cannot be said to be complete without trying conclusions with him. Bāhubalī's slighting rebuff mysteriously sends Bharata into a fit of fraternal affection. He goes to the extent of questioning his wisdom in sending the ambassador to him, and decides not to besmirch his great family by a fratricidal war. The army-chief Suṣeṇa prompts him into action against the refractory Bāhubalī with well-reasoned arguments. The fifth canto is named *Senāsajjīkaraṇa* but is lost, for the most, in the description of the autumn and the adornments of the royal ladies with the frustrating gimmick of Yamaka. The next three cantos (VI-VIII) break into time-worn digressions. The march of Bharata's army culminates in its arrival at the frontiers of Bāhubalī's kingdom. The army-chief immediately mounts reconnaisance. The spies bring the news that Bāhubalī is adamant in defiance and his troops are exuding confidence. Bāhubalī gears up his army for the imminent fight. Bharata too appraises his army of the stakes involved in the combat, and reminds it that his Cakravartin-status would be worth its while only if Bāhubalī is humbled in the clash. Suṣeṇa assures him that his victory was a foregone conclusion. Soon the rival forces are arrayed on the battle-field. Canto fifteen is marked by a poetic description of the three-day long encounter of the two armies. While on the first day Suṣeṇa moped down Bāhubalī's forces like a mass of grass, in the subsequent two encounters Bāhubalī carries the palm. Bāhubalī's terrific clash with Sūryayaśāḥ shook even the inmates of the heaven. With a view to check bloodshed, the deities, in the sixteenth canto, ask Bharata and Bāhubalī to try conclusions in a duel. Exchanging polemics, they accept the advice of the deities. The succeeding canto

finds the haughty rivals pitted against each other. Bharata successively loses in the *Dṛṣṭiyuddha*, *Śabdayudha*, *Muṣṭiyuddha* and *Daṇḍayuddha*, but still refuses to accept the defeat. In utter frustration, he hurls his disc on Bāhubalī, but the *Cakra* mysteriously comes back without so much as even touching him. Furious at Bharata's reckless action, Bāhubalī raises his fist to pulverize the disc. Convinced that the strike, if carried out, would spell doom, the deities ask him to desist from the terrible venture. Bāhubalī heeds their advice, but since his action could never go waste, he picks up tufts of hair with the same fist and embraces asceticism, then and there[5]. Bharata tenders homage to his *anuja* and returns to Ayodhya after putting Bāhubalī's son on the throne. In the last canto (XX), as he comes to know from the deities that Bāhubalī has attained supreme knowledge on shedding hauteur, Bharata is filled with *nirveda* and attains the bliss of *kaivalya*, even as a householder.

As is evident from the detailed analysis of its contents, the *BBM* is but another name of a mass of descriptions and digressions. In contrast to the hefty form, its theme is doubtless scanty, but it has been inflated to as many as eighteen sizable cantos. The result of this feat has been that the skeletal theme is all but lost in the spate of the outer trappings. It is a measure of the poet's aversion to the skilfull execution of the theme that it hardly moves a step in as many as five cantos in a row. The theme of the poem is restricted to the first four and the last three cantos. The rest of the poem, not unlike the Māghakāvya that serves as its model, is padded with unending descriptions of the gearing up of the army, its march and encampment, battles and encounters, and the hackneyed digressions like *jalakriḍā*, *vanavihāra*, love-sports and sexual orgy. Though poetic and attractive in themselves, they tend to raise fearsome impediments in the flow of the story. The well-entrenched tradition has no doubt asserted itself here rather strongly, with a poet of Puṇyakuśala's stature who was expected to release himself from the shackles of the time-worn mannerisms and break fresh ground. That would have surely heightened the worth of the poem. In its present form, the *BBM* represents a large piece of multi-pattern drapery. Though in isolation, these patterns, however, seem more attractive than the bald texture.

SOURCES OF THE *BBM*

The *Ādipurāṇa* of Jinasena (9th Century) and Hemacandra's *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita* (*TSSPC*) may be taken to represent the Digambara and Śvetāmbara versions of the elevating story of Bharata's fight with Bāhubalī, his

younger brother. In view of the broad concurrence of the sources, Puṇyakuśala has drawn upon both. Wherever the sources differ substantially, he has often opted for Hemacandra's version.

The contents of the first canto of the *BBM* owe themselves partly to the *Ādipurāṇa* and partly to Hemacandra. While the lovely sketch of the female-guards of the fields, as drawn in the *BBM* (I. 38) is inspired by the corresponding vibrant description of the village-belles in Jinasena (XXXV. 32-36); the description of the four-fold forces of Bāhubalī and their training camp (*BBM*., I. 42-47, 50-51) has evidently sprung from the *TSSpc*. (I. 5-55-57). For the lovely account of the affluence of the market of Taxila (*BBM* I. 56-57) and the life-like sketch of Bāhubalī (*BBM*. I. 70-71) Puṇyakuśala is indebted to both his sources[6]. The events detailed in the second canto also accord, almost entirely, with its sources. As the two had described Bharata's *Ṣaṭkhaṇḍavijaya* elsewhere[7], they have refrained from repeating it in the present context, though Jinasena has made a covert hint to it here also. In imitation of his sources, Puṇyakuśala is convinced that Bharata deserved Bāhubalī's submission both because of his age and Cakravartin status[8].

The rejection of the envoy's reckless proposal by Bāhubalī, as described in canto three, also has its genesis in the aforesaid sources. The author of the *Ādipurāṇa* has sought to air his political equipment in technical phraseology, while Hemacandra has repudiated the envoy with well-reasoned arguments. Both have denounced Bharata's message to Bāhubalī as a fradulent conspiracy. To Jinasena it is *khalācāra* (35-94), Hemacandra has ridiculed it as *bakaceṣṭā* (I. 5. 128). Puṇyakuśala has likened Bharata's lust for expansion to the submarine fire (III. 14).

In detailing the rest of the basic story Puṇyakuśala has invariably followed Hemacandra some of whose ideas and phrases also he has liberally incorporated[9].

The most glaring difference between the two versions of the story concerns itself with the culmination of the clash the war. The three-day long encounter between the rival forces as described in canto fifteen, is not even remotely hinted in Puṇyakuśala's sources. The description is doubtless based on Māgha's account of the clash between the armies of Kṛṣṇa and Śiśupāla (Canto XVIII).

Jinasena and Hemacandra betray substantial differences in dealing with the final combat and the events that precede it. While it is the prominent ministers who

opt for the *Dharmayuddha* in the *Ādipurāṇa*, Puṇyakuśala follows the *TSSpc.*, in crediting the deities with wearing away the heady warriors from the disastrous course. It is on their intervention that they agree to shun the traditional war in favour of the '*Uttamayuddha*'[10]. The arguments that the deities advance in support of their contention in the *BBM.*[11], though not much dissimilar from those in the *TSSpc.*, are more weighty and convincing. Puṇyakuśala has meticulously followed. Hemacandra in dealing with this momentous episode. The two descriptions are marked by an amazing similarity in the number, sequence and details of the encounter, and the language in which they are couched. The subsequent events detailed in the *BBM* also owe themselves to Hemacandra's *magnum opus*. (I. 5. 730-798).

Cantos seven and eight of the *BBM* are infested with the trite digressions, so common in the Sanskrit-Mahākāvyas. These are not supposed to have *locus standi* in the Jaina purāṇas. They are indeed conspicuous by their absence in the *TSSpc*. But surprisingly Jinasena has described with abandon all these frivolities including the sexual orgy. (XXXV. 152-236), the only difference is that in the *Ādipurāṇa* these concern, themselves with Bāhubalī's soldiery. Puṇyakuśala seems to owe these digressions to Jinasena, besides his mentor Māgha[12].

PUṆYAKUŚALA'S INDEBTEDNESS TO MĀGHA

While Puṇyakuśala is indebted to the *TSSpc* for the main story, in its execution he has followed the sequence of Māgha's poem with a measure of tenacity. That is why, like the *Śiśupālavadha*, there are found in the *BBM*. sizable descriptions of the march of the army, its encampment and departure besides the stereotyped digressions. While Māgha's descriptions are distinguished by prolixity and ornate style, those in the *BBM*. are on a subdued note. Unlike Māgha, Puṇyakuśala has shunned to detail the various types of heroines in the course of the love-sports of the soldier-couples, though his descriptions are not wholly void of the mannerism. Whereas the *aśāradā* (*prauḍhā*) nāyikā is expressly mentioned (*BBM*. VII. 21, 37, 41-42), a veiled reference is made to the *kalahāntaritā*, *mugdhā* and *khanditā* (*BBM*. VII. 58, VIII. 37-38 etc.) Māgha's descriptions are loaded with śāstric contents while in Puṇyakuśala they are marked by ease and simplicity. These love-sports of the soldiery are out of joint even in the Māghakāvya which is dominated by the heroic sentiment. Their description by the Jaina monk with perceptible gusto in a story that culminates in renunciation is not only absurd, they tend to make a mockery of his puritan proclivities as well.

In imitation of Māgha, Puṇyakuśala has described the six traditional seasons that come to wait upon the hero. The entire description in Māgha is infested with fearsome Yamaka; Puṇyakuśala has resorted to the gimmick in describing the *Śarat* alone. Otherwise also the Yamaka in the *BBM*. does not pose insuperable difficulty.

As indicated earlier, the encounter of the rival armies described in the *BBM*. is not traceable to its major sources. It has unmistakably been suggested and inspired by the terrific battle between the armies of Kṛṣṇa and Śiśupāla in Māgha's poem. Cantos fourteen and fifteen are imbued with an aura of the traditional Caritakāvyas. Therein are encountered the banal motifs associated with such poems. Māgha is lost in the labyrinth of *Citrakāvya* while describing the battle. Puṇyakuśala has spun out a brilliant sketch of the encounter, and has thereby sought to present an opposite pole to Māgha's *tour de force*. Bharata's duel with Bāhubalī, though based on the *TSSpc*. seems to have drawn sustenance from the combats detailed in the *Kirātārjunīyam* and the *Śiśupālavadham*, as well.

The description of the impatience of the women-folk in canto six owes itself to the corresponding description in Māgha (Canto 13) where the city damsels likewise throng to have a glimpse of Kṛṣṇa as he enters Yudhisthira's metropolis. He might have drawn upon Kālidāsa's parallel descriptions also which seems to have set the norm in this respect.

With war as the focal point, the *Śiśupālavadham* and the *BBM* have Vīrarasa as their dominant sentiment, but Śṛṅgāra has been depicted with such a zeal that it tends to overwhelm the *angirasa*. The *Śiśupālavadham* closes at its natural end — the assassination of Śiśupāla in the *BBM*. the war undergoes sublimation.

Despite the heavy indebtedness to Māgha, Puṇyakuśala has no fascination for his pedantic language, ponderous style excessive ornamentation and the despicable *citrakāvya*[13].

RASA

The *BBM* is one of the few Jainistic writings that are not overtly intended to subserve the sectarian objectives. That is why its pedagogic or didactic overtones are not much pronounced. Puṇyakuśala is well-equipped in delineating the spate of feelings that criss-cross the human breast in differing situations and under various stresses and strains, with the result that a number of *rasas* find powerful expression in the poem. The sentiments depicted in the *BBM*. are marked by

such an intensity and profundity that from this viewpoint alone it is assured of a high place in the galaxy of Sanskrit Mahākāvyas.

As a poem with *yuddha* as its central issue, the *BBM* is imbued with *Vīrarasa*. The description of the clash of the rival forces in canto fifteen and Bharata's breath-taking encounter with Bāhubalī has led to the emergence of the heroic sentiment with a vengeance[14]. But curiously enough, both the aspects of Śṛṅgāra have been depicted with such a zeal that more often than not they tend to push the dominant sentiment (*Vīrarasa*) into subservience, if not oblivion. While going through the middle part of the *BBM*., one cannot escape the impression that it is primarily an erotic poem. The fact is that in handling the *Rasa* also Puṇyakuśala is indebted to Māgha to the extent that, not unlike him, he has sought to present *Śṛṅgāra* as an opposite pole to the dominant sentiment by according it undue, rather undeserved, importance.

However, the non-violent genius of the Jaina monk can hardly reconcile itself with the violence unleashed in a war, leading him to denounce it as despicable and deadly as poison[15]. After being treated to prolonged accounts of the bloody encounters, one is amused to listen to the homely that one should not fight even with such harmless missiles as the flowers[16].

While his expertise in exploiting the various situations to ensure the dominance of *Vīrarasa* is beyond question, Puṇyakuśala seems to revel more in handling the *Śṛṅgāra*. To him *Śṛṅgāra* is the chief sentiment and woman is its lovely abode[17]. The *BBM*. provides ample opportunities for the *Śṛṅgāra* to evolve effectively. The Śṛṅgāra depicted in the *BBM* has all the trappings that characterise the post-Kālidāsa poetry. As he is at times more than explicit, Puṇyakuśala's eroticism, not unlike that of Bhāravi and Māgha, tends to degenerate into obscenity. It may cause momentary sensation, but it fails to exercise lasting effect. In such descriptions he emerges, like Māgha, as a master of the art of love rather than a poet sensitive enough to handle the *Rasarāja* with its inherent tenderness and sweep. The *BBM* throws up several instances of *Śṛṅgāra*, cast in this mould. Some of them are bold, if not worse[18]. And this unabashed invitation for cohabitation throws all norms of decency over-board :

ehi ehi vara dehi mohanaṁ netarāsu hṛdayaṁ vidhehi re (BBM. VII. 37). But notwithstanding these sensuous descriptions. Puṇyakuśala has the cheek to denounce woman as an embodiment of repulsion and an impediment in the realisation of penance[19].

Puṇyakuśala is equally, at home in depicting the *Vipralambha* aspect of *Śṛṅgāra*. The sketch of the warrior about to leave for the battle-field, emerges as the most intense expression of *Vipralambha*. As the time of his departure drew closer, his spouse is aghast at the impending separation. On seeing her overwhelmed with feelings, the doughty soldier also lost his equipoise. Tears welled up in his eyes and he departed to the battle-field with his face cast down (*nyagānanaḥ*)[20]. There is infinite suggestion in the phrase *nyagānanaḥ*.

Like most of the Jaina poems, the *BBM* culminates into quietism. The haughty Bāhubalī and his avaricious brother Bharata arrive at the same destination, though they choose to follow different paths. On knowing that Bāhubalī has attained the bliss of *Kaivalya* the moment he shed his proverbial hauteur, Bharata is also overcome by asceticism. In the alluvial soil of his detached state of mind springs up the heavenly tree of *Śāntarasa*, which, in the poet's own words, is indeed *Sarasa* : *Bhaja Śāntarasaṁ tarasā sarasam* (*BBM*, XVII. 74)[21].

DEPICTION OF NATURE

The *BBM* purports to be an honest expression of the author's love for nature which invariably provides apt setting to Sanskrit poetry. The poem is indeed dotted with lovely sketches of scenic beauties. Puṇyakuśala is so enamoured of the natural phenomena that he may afford to ignore the theme but is ever intent on drawing the varied facets of nature in different ways and styles. Many a contour of nature is discernible in the *BBM*. Though the *Prakrti-citraṇa* in the poem is, in keeping with the contemporary trend, based for the most on *vakrokti*, Puṇyakuśala's inborn love for nature and his poetic equipment have combined to lead him to draw winsome sketches of its *ālambana* form, though such instances are not many. He is, however, unquestionably charmed by its ornate form. While so depicting nature Puṇyakuśala has fondly resorted to Yamaka, his Yamaka is happily shorn of complexity and he means to draw thereby beauties of nature in its pure form. Under the diaphanous garb of Yamaka, the natural beauties of *Śarat* are readily discernible.

Some of the sketches of the scenic beauties in the *BBM*. are based on appropriate *aprastutas*. The author has pressed into service *Utprekṣā* and *Upamā* with some frequency which combine to invest his descriptions with charm. The description of the night in canto eight merits attention because of the extremely winsome and apt *aprastutas* employed therein. "The stars twinkling in the sky appear to be so many tiny lamps arranged on the terrace made of emeralds.

The fire-flies give the impression of being the sparks of the fire of separation. After the sun-set, the darkness has spread in the quarters like a band of bandits." (*BBM*. VIII. 8-11).

Not unique in itself, the nature in the *BBM*. is largely invested with human feelings and behaviour. The two are so intimately connected that it is almost impossible to separate one from the other. There are instances galore wherein the natural phenomena have been personified with such a finesse that the trite daily occurrences and events have come to pulsate with life. In the lovely description of the *Candrodaya*, for instance, the moon has been projected as a gallant lover out to enjoy himself unhindered. "As a lover exposes the charms of his lady-love by removing her lower garment in the quiet of the night, likewise the moon, one seeing that the lotuses are asleep and the *kumudinis* are her intimate friends has pulled down the dark apparel of the lady of night with his hands." Her beauty has, therefore, spread all around in no time"[22]. The darkness disappears as the moon rises, this simple phenomenon has acquired uncommon charm at the touch of the lovely *Samāsokti*[23].

Puṇyakuśala has not been impervious to the contemporary trends in depicting the nature, but he has neither indulged in far-fetched fancies nor has he turned it into a medium of parading his equipment in erotics, as is the case with his mentor Māgha.

CHARACTERISATION

There are only two major characters in the *BBM*. and both are deservedly the heroes of the poem. Bharata's Cakravartin-status alone is sufficient to elevate him to the sublime position. So far as Bāhubalī is concerned, he not only has the proud distinction of attaining the supreme knowledge first; he, as required by the theory, pervaaes the warp and woof of the poem like the life-breath. It is also to be remembered that the poem does not end with his defeat or death but sublime elevation. There is no valid reason to deny him the glory that he richly deserves. If he is relegated as a subsidiary character, his detailed description in the poem would amount to *rasadaṣa* which is unanimously denounced by the poeticians[24].

As drawn in the poem, Bharata symbolises the lust for power and pelf, whereas Bāhubalī is an embodiment of the spirit of freedom and self-respect. And both of them are determined to stake their all for realizing their respective objectives. Bharata has no qualms in carrying sword against his brothers to reduce them to

submission. Bāhubalī, on the other hand, does not hesitate in giving him the taste of his own medicine to safeguard his liberty. It is, however, interesting that though pitted against each other as embodiments of the rival forces, they concur to taste the bliss of *kaivalya*. They represent the sublimation of the baser instincts.

The envoy and the army-chief Suṣeṇa are the minor characters in the poems. They are equal to their respective jobs, faithfulness to their master is the be all and end all of their lives.

LANGUAGE

The language of the *BBM*. is marked by pleasing moderation and poise. Though indebted to Māgha on counts more than one, Puṇyakuśala has no love for his pedantic language and artificial style. His aversion to the literary gimmichs that had otherwise established themselves as inalienable parts of the later Mahākāvyas, speaks volumes of his sense of proportion. The sweetness of his phraseology tends to impart fresh aura to his descriptions. An undercurrent of sweetness runs through the length and breadth of his language. The lucidity and concordance of his language with various situations assuredly contribute to the greatness of the poem. From this standpoint also the *BBM*. can vie with the best of the mahākāvyas.

Puṇyakuśala's language is certainly equal to the mass of ideas and situations in which the poem abounds. Tenderness and ease are, however, the traits that breath through his language. It is amply borne out by the fact that contrary to the established practice, he has zealously shunned pedantic style and sesquipedalion phraseology even in such harsh contexts as war. As remarked earlier, the descriptions of war in the *BBM*. reflect the poet's rich imagery and sweetness of his phraseology more than his commitment to the literary gimmicks. The march of Bharata's army has also evoked a language which is rich in imagery. "As the march began, the quarters were covered with the dust kicked up by the troops. To the poet it appears as if the ladies of the quarters had drawn dark veils on their faces to escape the sight of the mighty lord[25]."

While the language employed in describing the heady encounters is a bit heavy with compounds, the phraseology mustered in delineating the tender, emotions is notable for its natural ease. Puṇyakuśala has been chary to use slightly different language in detailing the *Vipralaṁbha* and *Saṁbhoga* forms of *Śṛṅgāra* to accord with the two different mental states. While *Vipralaṁbha* has evoked

a phraseology that is tinged with dejection and helplessness, and thereby reflects the agony of the separated heart, the language in *Saṁbhoga* exudes joy and gaeity inherent in the situation.

Puṇyakuśala is a master in drawing word-sketches. His sketches are drawn after observing and absorbing all the characteristics of the object under description. They are, therefore, realistic enough to reflect the personality, of the object in its entirety. The touch of Puṇyakuśala's magic pen turns every object into gold. The sketch of Bāhubalī, seated on the throne, drawn in this vein, amounts to be a replica of his prowess and majesty[26].

Though reach in qualities, the language of the *BBM* is tarnished by some strange oddities. Faults like *adhika, punaruktatā, asamartha, kliṣṭatā,* besides other blemishes, reflect poorly on Puṇyakuśala's language which otherwise merits esteem.

The wide use of the *Arthāntaranyāsa* in the *BBM* has thrown up a number of wise-sayings. Some of them owe themselves to the other figures of speech. These *Sūktis* bespeak the author's wide knowledge, worldly wisdom, sensitivity and power of observation[27].

The language of the *BBM* varies not between complexity and lucidity but between lucidity and lesser lucidity.

FIGURES OF SPEECH

Though viewed as merely its outer trappings, the figures of speech are so close to the genius of Sanskrit poetry that it is hard to dismiss them as *asthira dharma*. It is, however, their judicious application that is favoured by sober poeticians. When so applied, the *Alaṁkāras* contribute to the clarity and quicker understanding of the expression. It is in this spirit that the figures of speech have been pressed into service in the *BBM*.

Simile emerges as the most favourite *alaṁkāra* of the author. Puṇyakuśala has cast his net far and wide in search of the appropriate *upamānas* on which rests the worth of the simile. The abstract *upamānas* culled by him merit special esteem. Drawn from a variety of sources, they, alongwith other standards of comparison, vouch for the author's wide knowledge and intimate love for nature. The pinnacle of the royal mansion receded from the vision of the marching troops as pure consciousness recedes from a love-born person (IX. 35). Bharata's *cakra* did not enter his armoury as kindness never enters the heart of

a snake (XVI. 28).

Puṇyakuśala has displayed his skill in handling the *upamānas* by employing both the types in a single verse. Some of the soldiers ran away from the battle-field as a snake slips out of its slough. Some others lost prowess as a miser sheds liberality (XV. 89). The abstract *upamānas* have combined to lend exceptional charm to the simple idea.

Some of the concrete *upamānas* are equally winsome. The intensity of the apprehensions that Bharata's army entertained while crossing into Bāhubalī's territory has been driven home with telling effect by comparing it with the fear that overpowers the new bride as she steps into the bed-chamber for the first time[28]. Bharata's lust for more and more land, on the other hand, has been highlighted by invoking comparison with the mythic *vādavāgni* which incessantly consumes its own resort[29].

However, Puṇyakuśala's fascination for the abstract standards of comparison admits of no bounds. Even his Mālopamās which rest on more than one upamāna, have only the *amūrta* upamānas as their basis. "A soldier broke the string of the bow of his opponent as an angry man forsakes goodness and a virtuous person destroys sin"[30].

Next to upamā, it is the Arthāntaranyāsa that has found favour with Puṇyakuśala the most. Besides symbolising the poet's sound equipment, it has been instrumental in the emergence of some of the lovely *subhāṣitas*.

Apart from these figures of speech which have been used with a measure of fascination, the other *alaṁkāras* pressed into service in the *BBM.* include *utprekṣā, svabhāvokti, Samāsokti, dṛṣṭānta, aprastutapraśaṁsā, virodhābhāsa, rūpaka, vyatireka, kāvyaliṅga, yathāsaṁkhya, samuccaya, asaṁgati* and *viśeṣokti.* As remarked earlier upamā is the poet's *forte.*

METRES

Like the figure of speech, the metre is also inseparable from the genius of Sanskrit poetry, but for which it tends to degenerate into insipid prose. The *BBM.* bears testimony to the author's skill in handling a variety of metres. He has been keen to employ such metres as accord with the given context and situation. In all, nineteen metres have been used in the poem, which are as follows : *Vaṁśastha, upajāti, Anuṣṭup, Viyoginī, Drutavilambita, Svāgatā, Rathoddhatā, Troṭaka, Vasantatilakā, Mālinī, Sikhariṇī, Hariṇī, Śārdūlavikriḍīta,*

Puṣpitāgrā, Sragdharā, Mandākrāntā, Praharṣiṇī, Śālinī and *Pṛthvī*. Of these *Upajāti* emerges as the most favourite metre of the author. It is followed by *Anuṣṭup* and *Vaṁśastha*.

The *BBM*. seeks to perpetuate the twin strands of the *mahākāvya* - tradition, as nurtured by Kālidāsa and Māgha. While for the form of his poem, Puṇyakuśala is indebted to Māgha, in the matter of language and style. Kālidāsa is his model. It has resulted in the happy blend of ease and ornamentation. The poem shines with charming poetic glow. It is indeed assured of a high place because of the sheer quality of its poetry and lucidity of language.

FOOTNOTES :

1. मुनिनथमलः प्रतिमिमां लिपीकृतवान् द्विसहस्राब्दे द्व्युत्तरे । पूरकं च लिखितं २००९ फाल्गुनमासे पूर्णिमायां होलीदिने लूणकर्णसरे । Concluding note.
2. For example : क्षितिपतिमवनम्यात्यन्तपुष्पोदयाढ्यम् । *BBM,* I-79.
3. 'इति श्रीतपागच्छाधिराजश्रीविजयसेनसूरीश्वरराज्ये पं. श्रीसोमकुशलगणिशिष्यपुष्पकुशलगणिविरचिते भरतबाहुबलिमहाकाव्ये ।
4. *Jaina Sāhitya Kā Bṛhad Itihāsa,* Vol.VI, Varanasi, 1973, P .261-262.
5. त्रपनेतुमिमांश्चिकुराानकरोद् बलमात्मकरेण सतावदयम् । *BBM,* XVII.75.
6. *Ādipurāṇa,* XXXV.42; *TSSPc,* I.5-60.
7. *Ādipurāṇa,* 34; *TSSPc,* I.34.
8. *Ādipurāṇa,* XXXV.85; *TSSPc,* I.5-12; *BBM* II.95
9. *TSSPc,* I.5.221, *BBM,* III.26, 104.
10. उत्तमेन युद्धेन युध्येथा नाऽधमेन तु । *TSSPc,* I.5.516.
11. *BBM,* XVI.14, 44-45.
12. *Ādipurāṇa,* XXXV.152-236, *Śisupālavadha,* VII-XI.

    For a detailed discussion, see my book *'Studies in Jaina Sanskrit Literature,* Delhi, 1994, P.168-175.
13. For more details see my book *'Jaina Sanskrit Mahākāvya'* Ladnun, 1990, P.163-166.
14. शम्बेनाचलमिव नायकः सुराणां चक्रेशो द्रढिमजुषाऽथ मुष्टिना तम् । चण्डत्वादुरसि जघान सोऽपि जज्ञे वैधुर्योपचितवपुस्तदीयघातात् ॥ उच्छ्वासानिल परिपूर्ण नासिको ऽसौ तदघातोच्छलितरूषा करालनेत्रः । निःशंकं प्रति भरतं तदा दधाव भोगीन्द्रं गरुड इवाहितापकारी ॥ *BBM.,* XVII.41-43.
15. संगरो गर इवाकलनीयः । *Ihid,.* XVI.21; गीर्वाणो गरमिति संगरं तदावेत् । *Ibid,* XVII.28.
16. विग्रहो न कुसुमैरपि कार्यः । *Ibid,* XIII.34.

17. रसस्य पूर्वस्य च केलिसद्मभिः । *Ibid,* I-39.
18. *Ibid,* VII.41-42; VIII. 25-26.
19. कामिनी हि न सुखाय सेविता । *BBM,* VII.40; अंगारधानीस्तपसां वधूस्त्वं हित्वा । *Ibid,* IX.44.
20. वियोगदीनाक्षमवेक्ष्य वक्त्रं तदैव कस्याश्चन संगराय ।
 बाष्पाम्बुपूर्णाक्षियुगः स्वसौधात्र्यगाननः कोऽपि भटो जगाम ॥ *BBM,* IX.7
21. ता राजदाराः नरकस्य कारास्ते सर्वसाराः कलुषस्य धाराः ।
 शनैः शनैश्चक्रभृताथ तेन प्रपेदिरे बान्धववृत्तवृत्त्या ॥ XVIII.72
 उपाधितो भ्राजति देह एष न च स्वभावात्कथमत्र रागः ।
 तत्खाद्यपेयैः सुखितः प्रकामं न स्वीमवेज्जीवः विचारयैतत् ॥ XVIII.76.
22. शरद्यवापद्रसभिक्षुयष्टि र्विकासभाज्यब्जवनानि चासन् ।
 मरालबालैर्दधिरे प्रमोदाः किं शारदो नः समयो हि नेदृग् ? *BBM.*XVIII.96
 वहन्नवश्यायकणान् कृशानुध्वजाधिकश्यामतनुश्चचार ।
 मुहुर्मुहुर्वादितदन्तवीणः शैत्यप्रवीणः शिशिराशुगोऽथ ॥ *BBM,* XVIII.53.
23. एतद्वयस्याः कुमुदिन्यः एताः पश्यन्तु, सुताः पुनरम्बुजिन्यः ।
 विधुर्विचार्येति निशांगनायास्तमिस्रवासः सहसा चकर्ष ॥ *Ibid,* VIII.54.
24. अंगस्याप्रधानस्यातिविस्तरेण वर्णनम् । यथा हयग्रीववधे हयग्रीवस्य । *Kāvyaprakāśa,* Poona, 1965, Chapter VII, P.441.
25. अनावृतं पश्यतु मा मुखाब्जमयं पतिर्नः प्रभुतोपपन्नः ।
 इतीव रेणुच्छलतो हरिद्भिः समाददे नीलपटी समन्तात् ॥ *BBM,* II.41.
26. *BBM,* I.73,77.
27. Some of the *Subhāsitas* may be listed here :
 (i) क्रमं न लुम्पन्ति हि सत्तमाः क्वचित् । I-14
 (ii) सतां हि वृत्तं सततं प्रवृत्त्यै । II-39
 (iii) अहंकारो हि दुस्त्यजः । III-70
 (iv) अभयः श्रियां पदम् । IV.60
 (v) भाविनी हि गरीयसी । XI.II
 (vi) बोध एव परमं नयनम् । XVI.I
28. *BBM,* X-1.
29. *BBM,* III-14.
30. अतूत्रुटद् गुणं काश्चिच्चापदोष्णोर्विरोधिनः ।
 मन्युमानिव सौजन्यमजन्यमिव पुण्यवान् ॥ *BBM,* XV-33.

ON THE SEMANTIC ASPECT OF SOME TYPES OF GUJARATI ONOMATOPOEIAS

H. C. Bhayani

Below I have noted those Gujarati onomatopoeias that are not sound-imitative, but instead are imitative of the sensation of touch, that of notion and the visual sensation of light and physical conditional of an object.

(1)

There are several phoṇaesthemes (phon.s) in Gujarati that are imitative of the sensation of touch. The reduplication is expressive of the fact that the sensation is continuous and not momentary.

[1] The phon.s ending in *-m-*.

1. *camcam-vũ*—'to produce burning or smarting sensation on the skin by smiting.'
2. *ṭamṭam-vũ*—'to flicker'. The sensation of light is also associated.
3. *ṭamṭam-vũ*—'to feel the sensation of irritation on the tongue due to tasting of hot eatables'
4. *ramram-vũ*—The same as No. 2.
5. *samsam-vũ*—(usually in the compound verbal group *'samsamī rahevũ*) 'to remain feeling internally the sensation of pain or grief'.

[2]. The phon.s ending in *-r-*.

1. *carcar-vũ*—(cacarvũ)—'to produce weak burning sensation on the skin.'
2. *karkarũ* 'that which has a rough surface because of sharp points and edges.'

[3]. The phon.s ending in *-d-*.

1. *gadgadiyā̃,* gadbadiyā̃ 'tickling, titillation.'

[4]. The phon.s ending in *-s-*.

1. *tastas-vũ*—'to be close fitting so as to be pulling apart at seems.'

[5]. The phon. ending in *-ḷ-*.

vaḷvaḷāṭ—'light itching sensation' (on the tongue produced by tasting some kinds of vegetables like the elephant's foot.)

(2)

There are several phon-s in Gujarati imitative of the sensation of motion, objective or subjective.

1. The phoṇ. ending in *-b-*.

(1) *maṭamaṭāv-vũ*—'to wink', 'to blink' (Turner, 9722).

2. The phon.s ending in *-ḍ-*.

(1) *aḍvaḍi-yũ*—'a stumble'.

(2) *taḍphaḍ-vũ*—'to wriggle', 'to toss about' (Turner, 5632).

(3) *raḍavaḍ-vũ*—'to roam, to ramble'.

(4) *laḍathaḍ-vũ*—'to stumble, to loose balance'.

3. The phon.s ending *-d-*.

(1) *khadbad-vũ*—(with respect to worms) 'to heave', 'to swell and subside' (in a fluid).

4. The phon. ending in *-m-*.

(1) *kamkam-vũ*—'to feel a shivering sensation in the body'.

5. The phon.s ending in *-r-*.

(1) tarvarāṭ—'agility, 'briskness.'

(2) tharathar-*vũ*—'to tremble' (Turner, 6092).

(3) pharphar-*vũ*—'to flutter'.

(4) jharmar—'drizzle'. The sensation of sound also to be associated in this case.

6. The phon. ending in *-s-*.

(1) *dhasmas-vũ*—'to rush in great hurry'.

7. The phon.s ending in *-ḷ-*.

(1) *khaḷbhaḷ-vũ*—'to be agitated'.

(2) *caḷgaḷ-vũ*—'to suck by rolling the tongue in the mouth.

(3) *Caḷvaḷ*—'agitation.'

(4) *ṭaḷvaḷ-vũ*—'to wriggle'

(5) *saḷvaḷ-vũ*—'to stir'

(6) *maḷmaḷāv-vũ*—'to suck by slowly rolling the tongue in the mouth.

(7) *Cakaḷ-vakaḷ* 'tremulous' (with respect to the eye-movement).

8. The phon. ending in *-cu-*.

(3)

ḍhacu-pacu 'hesitant, vacillating'.

There are several phon.s in Gujarati imitating the visual sensation of light.

(1) *jhagmag-vũ, jhagjhag-vũ*—'to shine brightly'.

(2) *tagtag-vũ*—'to glitter, to glisten'.

(3) *Cakcak-vũ*—'to sparkle'.

(4) *jhaḷhaḷ-vũ—jhaḷmaḷ-vũ*—'to shine dazzlingly.' (Turner, 5552, 5391)

(5) *ṭamtam-vũ*—'to flicker'. It has also the association of movement.

(6) *camak-vũ*—'to twinkle, to glimmer, to glitter.'

(7) *Jhabak-vũ—jhaḷak-vũ* 'to flash'.

(4)

In case of *pacpac-tũ* 'with juice surfacing and oozing (with respect to an overripe fruit etc.), *lacpac-tũ* 'saked with (e.g. ghee); *ladbad* 'drenched, suffused with liquid' (e.g. a cloth), 'drenched or wet all over with juice', the focus seems to be on the physical condition of an object.

Reference : R. L. Turner, : A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages, 1966.

PRAKRIT NARRATIVE LITERATURE AND CONTRIBUTION OF VARDHAMĀNASŪRI (1060-1120 A. D.) TO IT

N. M. Kansara

Prakrit language, referred to by indologists and linguists by the term Middle Indo-Aryan (MIA), seems to excel itself particularly in the field of the Kathā literature and to give a definite stamp to Indian narrative literature. Besides the national epics of India like the *Rāmāyaṇa* or the *Mahābhārata* which have influenced the entire literary output of the nation, whether in classical Sanskrit or in the medieval or modern vernaculars of both Northern and Southern India, or the Buddhist or Jaina literature, the first place must necessarily be given to the lost Paiśācī Prakrit *Bṛhatkathā* of Guṇādhya[1], which survives in its metrical Sanskrit compendiums like the *Kathāsaritasāgara* or the *Bṛhatkathāmañjarī* or the *Bṛhatkathā-śloka-saṁgraha*. While the great epics of India tried to have a final basis on Dharma and Moksa and gave a definite religious bias to all the literature based on them, the *Bṛhatkathā* was more or less entirely a secular work, and introduced the purely romantic concept in Indian literature. It was one of the great store-houses of Indian literary art. AISDORF has shown the early traces of the influence of Guṇādhya's *Bṛhatkathā* in the early Jaina Mahārāṣṭrī work *Vasudevahiṇḍī*[2].

Prior to the 9th century A. D. the Prakrit narratives composed by Jaina authors were very few like the stories narrated in the commentaries of the Jaina Āgamas, and independent works like the *Taraṁgavaikahā*, *Taraṁgalolā*, *Vasudevahiṇḍī*, *Samarāiccakahā*, *Kuvalayamālā*, etc[3]. These works are the '*Dharma-kathās*' or religious romances or novels of the Jain authors and poets introduce a new genre in Indian literature. In accordance with their obvious intention, they give pleasure and at the same time provide religious instruction and enlightenment. The earliest dharma-kathā, *Taraṁgavai-kahā* by Pādaliptasūri (2nd or 3rd century A. D.), has survived in the form of a later recasting of it, *Taraṁgalolā*. This *Taraṁgavai* most probably served as a model for Haribhadrasūri's *Samarāiccakahā* (8th century A. D.), a magnificent religious romance, in which the poet traces the fate of a hero and his opponent through nine births. Udyotanasūri (779 A. D.) wrote his *Kuvalayamālā*, rather a *saṁkirṇakathā*, in which he has outdone his Guru, Haribhadrasūri, by increasing the number of *jīvas*, whose histories are marked by vicissitudes in the course of

various births, to five. This genre of *dharmakathā* reaches its culmination in the *Upamiti-bhavaprapañcā-kathā*, an allegorical Sanskrit romance which presents the manifold existence in a parable; it was composed by Siddharṣi in 906 A. D.[4]

In the 11th century A. D. and thereafter, there seems to be an unprecedented renaissance among the learned authors of Śvetāmbara Jainas due to the patronage received from the Cālukkya rulers in Gujarat, Paramāras in Malwa and Guhilots as well as Cāhamanas in Rajasthan[5]. We find now writers of historical *Caritas*, semi-historical narratives composed in Prakrit, describing the lives of the Tīrthaṅkaras and of individual Jainas. Thus, we have *Sanaṁkumāracariu*, as a part of the *Nemiṇāhacariu* of Haribhadrasūri (1159 A. D.) written in Apabhraṁsa[6]. Although the narrative literature of the Jains, particularly the Śvetāmbaras is a veritable storehouse of folktales, fairy-tales, beast-fables, parables, illustrative examples, apologues, legends, novels, funny stories and anecdotes, and a large number of such tales and parables and legends occur in the Jain Canon and its commentaries, the new stories and legends have also been created, while the old stories have been handed down to them by literary popular tradition. The only significant addition they make is the sermon of the *kevalin*, i.e. accomplished monk, possessor of the perfect knowledge, the completely enlightened, at the end of the story explaining the cause or causes for the misfortunes suffered or prosperity enjoyed by the characters in the story. These Jain stories, folktales, animal fables, parables, etc. are of great importance for a solution of the problem of migration of stories and for a comparative study of fairytale lore[7]. However, we are here concerned with only two types *dharmakathās*, viz., those depicting the life of the Tīrthaṅkaras and the ones concerning the individual Jains cast in the format of religious romance.

When the Brahmanic tradition got a fillip consequent to the popularity of the great epics, *Rāmāyaṇa* and *Mahābhārata*, and *Harivaṁśa* and other *Purāṇas*, the Jains needed to have their own version of these two great epics as also of the Harivaṁśa[8]. To this end Jain scholars like Jinasena (783 A. D.) and Maladhārī Devaprabhasūri (about 1200 A. D.) composed their *Harivaṁśa-purāṇa* in 66 sargas and *Pāṇḍavacarita* in 18 sargas, respectively in Sanskrit. Along with these, Jaina Ācāryas like Śīlaṅka (968 A. D.) composed his *Caupanna-mahāpurisa-cariya*, dealing with all the great men (*mahāpuruṣa*), later known as '*śalākā-puruṣas*'. This work served as a precursor of the later and more famous *Triṣaṣṭi-śalākāpuruṣa-carita* of the great Hemacandra (A. D. 1088-1172), which narrates

the lives of the 24 Tīrthaṅkaras, and their contemporaries, the 12 Cakravartins, 9 Baladevas, 9 Vāsudevas and 9 Prativāsudevas. The works treating the lives of these great men are usually called *'Caritas'* by the Śvetāmbaras, while among the Digambaras they go by the name of *'Purāṇas'*. Some of the caritas by the Śvetāmbara poets describe the lives of the individual Tīrthaṅkaras, while others treat the lives of other holy men and women. Among the caritas which relate the life of individual Tīrthaṅkaras, those of Ṛṣabha, Śāntinātha, Ariṣṭanemi or Nemināthа, Pārśva and Mahāvīra are especially honoured by the Jains, and their lives are among the most popular themes of Jain narrative, may be in Sanskrit like the *Mahāvīra-carita* of Hemacandra (12th century A. D.) or in Prakrit like Guṇacandra's *Mahāvīra-cariyam*[9].

Vardhamānasūri (later half of the 11th century A. D.), a disciple of Abhayadevasūri, the well-known commentator of nine Jaina Āgamas, has given us two such works, of which the one named *Jugāi-jin-iṁdacariya* is the legendary biography (*carita*) of Ṛṣabha, the first Jain Tīrthaṅkara, while the other named *Maṇoramākahā* is an extensive didactic-narrative dealing with the four lives of the central character named Manoramā. Both these narratives are in Prakrit, the Mahārāṣṭrī at that.

The *Jugāijiniṁda-cariya* (JJC) of Vardhamānasūri has been published by the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, as L. D. Series No. 104, in 1987, while the *Maṇoramā-kahā* (MK) of the same author has been published by the same Institute, as L. D. Series No. 93, in 1983. Both these works have been critically edited by Pandit Rupendrakumar Pagaria[10], and Dr. H. C. Bhayani has written a Foreword in each of these two works.

The *Jugāi-jiniṁda-cariya* (i.e. *Yugādi-jinendra-carita*), also called *Siri-risahanāha-cariya* (i.e. *Śrī-Ṛṣabhanātha-carita*) was composed by Vardhamānasūri in the year V.S. 1160 (i.e. 1103 A. D.) It is Campū type poetic work utilizing both prose and verse, and the whole work is calculated to be of the extent of 11,000 Anuṣṭubh verses. It is divided into five chapters which are called *Avasaras*. The first Avasara treats the previous lives of Ṛṣabhadeva, the First Tīrthaṅkara of the current Yuga, while the rest of the Avasaras deal with his life as Ṛṣabhadeva himself. In all his thirteen lives are described with a view to show how he progressed from birth to birth, undertook penance, observed abstinence (*saṁyama*) and practised perfection or rightness (*samyaktva*) and evolved to the stage of a Tīrthaṅkara. The second Avasara describes his birth and the celebrations thereupon by the gods. The Third Avasara narrates the occasions of

his naming, naming of his family-line, his marriage, renunciation and attainment of omniscience. The Fourth Avasara is taken up by his religious discourse, and the Fifth Avasara describes in detail his Final Liberation (*nirvāṇa*)[10].

The previous lives (*pūrva-bhava*) of Ṛṣabhanātha are the following : (1) As Dhannā Sārthavāha he learned about *kalpya* and *akalpya*, and resorting to the former he gave profuse donations to Munis; (2) As a double serpent in a Jumbū tree he spent his life in Uttara-kuru region; (3) As a god in Saudharma heaven; (4) As a king named Mahābala he was convinced by his minister Svayambuddha about merit, sin, rebirth and heaven and hell, and was initiated; (5) As a powerful god Lalitāṁga he enjoyed heavenly life with his divine consort Svayamprabhā; (6) As princess Śrīmati he remembered his past births; (7) As twin again he remembered his past lives; (8) As couple in Saudharma heaven; (9) As Abhayaghosa, a son of a merchant in the Kṣitipratiṣtha city; (10) As a god in Acyuta heaven; (11) As prince Suyaśa; (12) As prince of king Vajrasena; and (13) As Ṛṣabhadeva[11].

The narrative of the JJC is interspersed with illustrative tales and anecdotes, about 45 of them, viz., a Bhilla couple, Śīladhana, a son of a Vaidya, Tapatejakumāra, king Bhavabhiru, four ladies named Gitarati etc., Dhannā Sārthavāha, a blind prince, king Samprati, prince Kuṇāla, Candragupta and Cākya, king Gṇathāsundara, merchant Kārtika, Arihamitra Śrāvaka, Gandhāra cattle-breeder, Arihadatta Śrāvaka, Abhadra, a son of a merchant, Saṁyagdṛṣṭi Śrāvaka, Upāsaka-putra, Arihasāra Keśava, and etc[12].

Of these forty-five stories five stories, viz., Tavateya-kumāra, physician's son, Hunter and others, entrapped suitors, a golden statue, belong to the Pañcatantra tradition. The stories of Dhannā Sārthavāha, Mahubindu, and Paṅca-kula-putta are of allegorical type[13]. Vardhamānasūri has adopted or literally borrowed large sections from the Ṛṣabha-carita from that of the Āvaśyaka-cūrṇi[14]. He has also utilized other earlier or contemporary literary works. For instance, the story of Samprati, Cāṇakya and Kuṇāla is borrowed from Devendrasūri's Commentary on the Mūlaśuddhi. Several Gāthās are reproduced from Hāla's *Śapta-śataka*. And, the Gathas Nos. 809-812, beginning with '*āraṁbhaṁtāṇa dhuvam lacchī*' and ending with '*varei lacchī na saṁdeho*', in *Candana-nandana-kahā* (JJC, p. 82) may be compared with the Gāthās Nos. 1021-1024 of the *Saṁkhitta-Taraṁgavaī-kahā*[15].

There are numerous Apabhraṁśa passages, short and long throughout JJC, as

also a variety of *Apabhraṁśa* metres like Vadanaka, Doha, Vastuvadanaka, Dvipadi, Paddhaḍī, Rāsāvalaya and Raḍḍā, the last one being continuously used for narrating the episode of Bharateśvara and Bāhubalī. Some three hundred Raḍḍās in the JJC provide an intermidiary link between the Raḍḍā-poem of Govinda on Kṛṣṇa's life (cited in the *Svayaṁbhūchandas*) and that of Haribhadra on *Nemiṇāha-cariya* (12th century A. D.). And, the seventy-five and odd Rāsāvalayas also of JJC are equally important historically in view of the total loss of the early Rāsaka literature. Further, the passages in simple style are marked by the use of colloquial usages, idioms and proverbs, which enhances the importance of JJC for the beginnings and early history of Gujarati and other related languages[16].

The *Maṇoramā-kahā* (MK) was completed by Vardhamānasūri in 1140 A. D. It is an extensive didactic-narrative work in Prakrit traditionally calculated to be of the extent of 16,000 ślokas. It is a Jain dharma-kathā preaching various popular tenets of Jainism by means of numerous illustrative tales[17].

This work deals with the four lives of Maṇoramā, each of them narrated in each of the four Avasaras. The First Avasara narrates the life of Narasīha and Raṁbhavalī, wherein they acquire the seed of *samyaktva*. In the Second Avasara the life of Samudradatta and Tārāvalī is presented, and they accept samyaktva. In the Third Avasara they are born as Bhūrivasu and Ratnaprabha, and they undertake the vows of Śrāvaka. And the fourth life narrated in the Fourth Avasara is of Śūrasena and Maṇoramā and both of them take to *pravrajyā* and attain *nirvāṇa*[18].

There are some eighty-seven tales in the MK in which the fruits of acquiring right religious faith, of practising religious vows of charity, chastity, austerity and renunciation, of observing the five major and seven minor vows are the topics of sermon illustrated. Some of these tales are fairly extensive and contain emboxed tales. In the case of the majority of these tales we find that they are met with frequently in the Jain narrative literature in general. The following tales from the MK bear clear marks of popular origin, viz., The Potter Always Bothered About Others' Affairs (pp. 39-40), The Sweet-tongued Old Woman (pp. 35-41), The Tempted Ascetic and the Imprisoned Monkey (pp. 33-35), The Fable of the Fox and the Oil-drenched Rope (p. 43), The Merchant's Four Sons and the Riddle of the Division of Inheritance (pp. 42-43), Burried Money Stolen by Sham-dead Thief (pp. 100-101), The Fall in Search of a Blame-bearer for his Business Loss (pp. 108-109), The Joke of a Literal Fool and the Illustrative Tale

of the Myrobalon-physician (pp. 286-287), The Riddle of Three skulls (pp. 73-74), and the Tale of king Tejasara (pp. 204-219). Many of these tales are notable for distinct incidents and situations in a life-like manner, a characteristic of a majority of Prakrit tales in general. We get in these tales authentic glimpses of the middle and lower social strata of Gujarat, Rajasthan and the Adjoining regions during the eleventh century. From this point of view the MK enjoys a great value as a socio-cultural document for that period[19].

As regards the sources of the story of the MK, Vardhamānasūri adopted it from tradition, like the *Maṇoramā-caritra* in which some of the incidents like worshipping deities for obtaining a son, going to a cemetary to assist a Tantrik, bestowing a boon by the deity to the assistant and not to the Tantrik, fight with an insurgent feudatory and defeating him, to regain the wife of the previous life, kidnapping of one's wife by the Vidyādharas, the practice of sati, retiring to forest after making over the kingdom to the son by a king, taking initiation on remembering past life, sailing to foreign lands for business, reaching shore after swimming with the help of a log after the collapse of a boat, enjoyment by a spirit with a king, depoisoning a princess, impressing a princess by one's skill in playing a lute and marrying with her, fighting the rival kings in a svayamvara, rescuing the arrested beautiful girls brought to the stake for sacrificing, fighting the aborigins in a jungle, spend off the accumulated karma and attain to liberation, are commonly found as motifs woven in the texture of the narrative. Some of the motifs are found in the Āgama literature as also in the commentaries and narrative literature, such as the *Uttarādhyayana-ṭīkā* of Santyacarya, the *Āvaśyaka-cūrṇi*, the *Niśītha-cūrṇi*, the *Dharmaratna-karaṇḍaka*[20], and also in Dhanapāla's *Tilakamañjarī*. The emboxed tale of Śīlasundari illustrating the merits of observing chastity (pp. 89-92) is known, partly or wholly, from various Pali works like the *Jātakattha-kahā* (Paramtapa Jataka, No. 416), the *Ākhyānaka-maṇikosa-vṛtti* (the Rohiṇī-ākhyāna) in Prakrit, the *Nandopākhyāna* in Sanskrit[21].

The MK is quite interesting linguistically, too. As a trait common and shared by many earlier and later narrative prose works in Sanskrit, Prakrit and Apabhraṁśa or Old Gujarati, the verb-subject-object sequence is a very obvious syntactic feature of many of its narrative passages. Besides this, we find a number of Desya words in the MK, which are attested for the first time and which are valuable for Neo Indo-Aryan lexicology. The numerous Apabhraṁśa passages in the MK offer us specimens of the Apabhraṁśa of Hemacandra's

period. They are important metrically also, in view of the metres like Doha, Rāsāvalaya, Ṣaṭpada, Vadanaka, etc. employed in them[22].

REFERENCES :

1. Katre, S. M. - *Prakrit Languages and Their Contribution to Indian Culture*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1945, p. 87.
2. ibid., p. 88.
3. Jain, Dr. Jagdish Chandra - *History of Prakrit Literature* (Hindi), Chowkhamba Vidya Bhavan, Varanasi, 1961, p. 373.
4. Kulkarni, Dr. V. M. - *A Treasury of Jain Tales*, Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre, Ahmedabad, 1994, Introduction, pp. xxxii-xxxiii.
5. Jain, Dr. J. C. - Op. cit.
6. Katre, Dr. S. M. - Op. cit., p. 88.
7. Kulkarni, Dr. V. M. - Op. cit., p. xv.
8. Jain, Dr. J. C. - Op. cit., p. 525.
9. Kulkarni, Dr. V. M. - Op. cit., pp. xxvi-xxix.
10. Pagaria, Pt. Rupendrakumar - JJC, Hindi Introduction, p. 7.
11. ibid., pp. 11-18.
12. ibid., pp. 7-10.
13. Bhayani, Dr. H. C. - JJC, Foreword, pp. 6-7.
14. Pagaria, Pt. R. - JJC, op. cit., p. 28.
15. Bhayani, Dr. H. C. - JJC, op. cit., p. 7.
16. ibid., p. 8.
17. Bhayani, Dr. H. C. - MK, Foreword, p. 6.
18. Pagaria, Pt. R. - MK, Introduction, pp. 4-5.
19. Bhayani, Dr. H. C. - MK, op. cit., p. 7.
20. Pagaria, Pt. R. - MK, Op. cit., pp. 14-15.
21. Bhayani, Dr. H. C. - MK, op. cit., p. 6.
22. ibid., p. 8.

ALAṀKĀRA-DAPPAṆĀ

H. C. Bhayani

(Continued from *Sambodhi,* Vol. XX, 1996, p. 99)

aṇṇo cia uttarao, a jattha bhāvai sa bhāvao bhaṇio |
duviho hu hoi jaha taha, sāhijjaṁtaṁ ṇisāmeha || 78

'Wherein altogether quite a different reply one perceives — that figure is called Bhāva. Listen to it being described how it is of two types.'

kaśsa-i vaaṇāî tahiṁ, hu(?) suehiṁ uttarehi najjaṁti |
abbhiṁtarammi ṇia-hiaa-gūḍha-bhāvo tahā utto || 79

'When somebody's words become known through the replies (given to them) because of an implied inner meaning—that is in his mind—that type is called Gūḍha Bhāva (?).'

jassa bhaṇiīhî aṇṇo, aṇṇo paaḍijjae jahiṁ attho |
aṇṇāvaesa-ṇaṁo, siṭṭho satthaārehiṁ || 80

'That in which words express one meaning but another meaning also becomes revealed — that Bhāva is called Anyāpadeśa by the authorities on the Alaṁkāraśāstra.'

āu(?) alaṁkāro jahā

hā hā vihūa-karaalaā lahia aṁsuaṁ ḍaḍḍhaṁ |
paḍiā golā-ūre, ṇaṁ saraseṇa miseṇaṁ halia-suṇhā || 81

'The illustration of the Gūḍha Bhāva (?) :

(Crying) "oh, oh", the daughter-in-law of the ploughman, getting hold of (her) burnt garment and thus devising a sensible ruse jumped in the flood of the Godāvarī.'

aṇṇāvaeso jahā :

aṇṇassa baṁdha bhoiṇi, ṇava-vacchaa-selliaṁ baillassa |
āloa-metta-suhavo, ṇo kajja-karaṇa-kkhamo eso || 82

'The illustration of the Anyāpadeśa (type of Bhāva) :

Oh headman's wife, you tie the tether to some another young bull. This one is

only attractive to look at; he is incapable of functioning.'

puvva-bhaṇia-sarisammi vatthummi
tassa vivaria-attha-bhaṇaṇaṁ so aṇṇo |

'The statement of the opposite of what has been said previously is another variety of Arthāntaranyāsa.'

atthaṁtaraṇāso jahā :

vipphurai ravī uaāalammi ṇahu attha-mahihara-sirattho |
teaṁsiṇo vi teaṁ, lahaṁti ṭhāṇaṁ laheūṇa || 83

'The illustration is as follows :

The sun does not shine on the summit of the setting mountain as it shines on the rising mountain. The brilliant ones too achieve brightness when they get (appropriate) position.'

XX XX XX XX

aṇṇa-pariaro-jahā :

turiyāe turiya-gamaṇo, ṇiaṁba-bhara-maṁtharāe salīla-pao |
maggeṇa tīa vaccai, pellāvellīe taruṇi-jaṇo || 84

'The illustration of Anya-parikara :

Young girls, pushing one another, go following her path rapidly when she goes rapidly, slowly when she moves slowly with sportive steps.'

bahu-vatthu ccia kiriyā(?) sama-kāla-paāsanaṁ [u] sahautti |
guru-vīraāe raio, jāai ujjā-alaṁkāro || 85

'Revealing of several things and activities simultaneously constitutes the figure Sahokti. When a figure is composed on the basis of (the theme of) great prowess — that figure is ũrjā.'

sahotti jahā

ṇiddāe samā lajjā, sarīra-sohāe saha gaā kitti |
samaaṁ taha aṇuraaṇī, tīe vaḍḍhaṁti ṇīsāsā || 86

'The illustration of Sahokti :

Her modesty is gone along with sleep; her physical charm is gone along with her fame; and along with the night-time her sighs increase.'

[ujjā jahā]

vīsattho ccia geṇhasu, vairiaṇe vegga-ṇivaḍiaṁ khaggaṁ |
paharaṁte paḍi-paharaṇamuṇa karesu ṇa sāmatthaṁ(?) || 87

'The illustration of ūrjā :

Do take up confidently your sword which falls forcefully on the enemies. By striking him in return who strikes (first) is not true prowess (?)

uvamā jattha ṇiṇhavai ghaḍā(?) sā avaṇṇhuī hoi |
pīīe a aisaeṇaṁ, pemāisao bhaṇeavvo || 88

'Wherein the simile is concealed — that figure is Apahnuti. Wherein extreme love (is expressed) — that figure should be called Premātiśaya.'

avaṇhuī jahā

ṇahu ucca-viḍava-saṁṭhia-pahiṭṭha-kalaaṁṭhi-kala-rava-ppasaro |
suvvai vaṇa-vilasira-pupphacāva-mahuro ravo eso || 89

'The illustration of Apahnuti :

Really, what is heard is not the spreading sweet notes of the joyous cuckoo perched on a lofty branch. This is the sweet twang (of the bow) of the flowery-arrowed one who sports in the park.'

pemāisao jahā

sahasā tuammi diṭṭhe, jo jāo tīa paharisāisao |
so jai puṇo-vi hosai, suṁdara tua daṁsaṇe ccea || 90

'The illustration of Premātiśaya :

The extreme joy which she felt on seeing you all of a sudden, will be again felt, if at all, on seeing only you, O beautiful one !'

riddhī-mahāṇubhāvattaṇehî duviho-vi jāai udatto |
so pariutto gheppai, jattha visiṭṭhaṁ ṇiaṁ dāuṁ || 91

'Two types of Udātta result (through the expression of) prosperousness and high nobility. That is Parivṛtta in which something special is received by giving away something that is one's own.'

riddhi-udātto jahā

tuha ṇara-sehara vipphuria-raaṇa-kiraṇa-ṇiara-ṇāsia-tamāiṁ |
bhiccāṇa-vi dīva-sihā-mailâî ṇa hoṁti bhavaṇāiṁ || 92

'The illustration of Riddhi-udātta :

O crown of men ! The palatial houses even of your servants do not get dirty due to (the soot from) the lamp-flame because there the darkness is expelled by a mass of glittering rays of the jewels.'

mahāṇubhāvatta-jāiudatto jahā

> vellahala-ramaṇi-thaṇahara-paḍipellia-viaḍa-vaccha-pīḍhā-vi |
> ṇa calaṁti mahā-sattā, maaṇassa sire paaṁ dāuṁ || 93

'The illustration of Udātta based on high nobility :

Even when their broad, strong chest is closely pressed by the beautiful breasts of charming girls, the mind of men of great fortitude does not move (become unsteady) - They plant their foot on the head of the God of Love.'

pariatto jahā

> sasimuhi muha-paṁkaa-kaṁṭi-ppaṣaraṇa-kiraṇakkaṁ(?)-vilāseṇa |
> diṭṭhiṁ dāūṇa tao, gahiaî juāṇa-hiaāiṁ || 94

'The illustration of Parivṛtta :

O moon-faced girl, by the playful spread of the rays of your bright lotusface, you give a glance and catch the hearts of young boys in return.'

> davva-kiriā-guṇāṇaṁ pahāṇaā jesu kīrai kaīhiṁ |
> ḍavuuttara-kiriuttara-guṇuttarā te alaṁkārā || 95

'In those statements where the poets assign prominence to either the substance, action or quality, in accordance with that we have there respectively the figures Dravyottara, Kriyottara and Guṇottara.'

davvuttaro jahā

> vara-kari-turaṁga-maṁdira-āṇāara-sevaa-kaṇaa-raaṇāî |
> ciṁtia-mettāiṁ cia, havaṁti deve pasaṇṇammi || 96

'The illustration of Dravyottara :

When the destiny is favourable one can have excellent elephants, horses, house, obedient servants, gold and gems the moment one thinks of them.'

kiriuttaro jahā

> mā ruau mā kisāau, mā jhijjau mā vihiṁ uālahau |
> jā ṇikkiva tuha bahu-vallahassa varaī piḍe paḍiā || 97

'The illustration of Kriyottara :

She should not weep, nor become thinner, nor be reduced, nor blame her fate, she who, poor one, became fond of you, who has many sweethearts.'

guṇuttaro jahā

sasi-somma sarala sajjaṇa, sacca-vaa suhaa sucaria salajja |
diṭṭho si jahiṁ tuaṁ tettāi kahaṇu ṇa ṇariṁda(?) || 98

'The illustration of Guṇottara :

Oh king, as beautiful as the moon, simple, good man, observing the vow of truthfulness, charming, of good character, modest, wherever you are seen.....(?)'

uamāṇaṁ uameaṁ, rūijjai teṇa so sileso-tti |
so uṇa sahotti-uamā-heūhiṁto muṇeavvo || 99

'It is Śleṣa when the Upamāna (standard of comparison) and Upameya (object of comparison) are described in the same words. It should be understood to be (of three types) : Sahokti, Upamā and Hetu.'

Sahotti-sileso jahā

piṇā ghaṇā a dūraṁ samuṇṇaā ṇaha-vivattia-chāā |
mehā thaṇaā-vi tuha, niṭṭhavaṁti taṇhāuro loo || 100

'The illustration of Sahoktiśleṣa :

People troubled by *tṛṣṇā* (1. thirst, 2. yearning) are reassured by the clouds and by your breasts that are plump, dense, rising high and altering the colour of the sky (or having nail marks).'

uvamāsileso jahā

dūrāhiṁ cia ṇajjai ḍhakkā-sadda-ssa sūiaṁ gamaṇaṁ |
lahuia-mahihara-sattāṇumatta-hatthīṇa-va pahūṇa || 101

'The illustration of Upamāśleṣa :

The march of the elephants and kings, which dwarfs the strength (?) of *mahīharas* (1. mountains, 2. other kings), suggested by the sound of the kettledrum, is known even from a long distance.'

heusileso jahā

helā-visavia-ṇaaṇaggaeṇa sama-pecchiāi a jaṇassa |
alia-parammuhaāe bhadda ṇaaṇa-pahe taṁ si || 102

'The illustration of Hetuśleṣa

O simpleton, you are within the range of her vision eventhough she feigns to turn away from you, because she is looking at (all) people with the corner of her eyes in the same manner, to reassure them easily.

> accubbhaḍa-guṇa-saṁthui-vavaesa-vaseṇa savisaā jattha |
> kīrai niṁdāi thuī, sā vavaesa-thuī ṇāmaṁ || 103

'That is called Vyapadeśastuti wherein something is praised through censure with the objective of praising its highly striking qualities.'

vavaesathuī jahā

> akulīṇe paai-jaḍe, akajja-vaṁke jie sasaṁkaṁmi |
> tujjha jaso ṇara-sehara, kijja suaṇā via ṇāmāi || 104

'The illustration of Vyapadeśastuti :

Oh highest among men, by gaining victory over the moon which is *akulīṇa* (1. not in contact with earth, 2. of low lineage), *jaḍa* (1. stupid, 2. inanimate) by nature and *vaṁka* (1. crooked, 2. curved) without reason your fame XX XX XX.'

> guṇa-sarisattaṇa-taṇhāi jattha hiṇassa guruaeṇa samaṁ |
> hoi samakāla-kiriā jā sā samajoiā sāhu || 105

'Where activity of the low takes place at the same time with that of the high with a desire to achieve equality, there occurs the right Samayogitā.'

samayogitā jahā

> ṁaaṇassa paraṁ rajjaṁ kīrai rai-tarala-taruni-ṇivahassa |
> samaāla-calia-maṇi-valaa-mehalā-ṇeura-ravena || 106

'The illustration of Samayogitā :

The sound of the jewelled wristlets, girdle and anklets of the bevy of young girls, restless due to love, installs the supreme rule of Madana.'

> appatthuappasaṁgo, ahiāra-vimukka-vatthuṇo bhaṇaṇaṁ |
> aṇumāṇaṁ liṁgeṇaṁ, liṁgī sāhijjae jattha || 107

'Aprastutaprasaṅga consists in the statement of something outside its domain. Anumāna occurs where the subject of a proposition is inferred by means of evidence.'

appatthuappasaṁgo jahā

sāsukkoeṇa gaā uaha vahuāi suṇṇa-devaulaṁ |
patto dullaha-laṁbho-vi aṇṇa-kajjāgao jāro || 108

'The illustration of Aprastutaprasaṅga :

See, the daughter-in-law went to the deserted temple driven by the wrath of her mother-in-law. There she met her paramour, otherwise difficult to meet, who happened to go there on some other business.'

aṇumāṇaṁ jahā

ṇūṇaṁ tīa vi sūaṁti teṇa saha vilasiaṁ haāseṇa |
naha-paa-pallava-laggaî saaṇijja-dalāî aṁgāî || 109

'The illustration of Anumāna :

Her dallying with that wicked one is doubtlessly suggested by her limbs which bearing nail-marks have left signs on the bed-leaves.'

āarisaṁmi-va jāsiṁ ucchara-roṇaṇabhara(?) phuḍa-cchāā |
dīsai paccakkh(?) hiaa-hāriṇī so hu āariso || 110

'That is Ādarśa wherein is seen vividly the heart-winning reflection, as if in a mirror, of the various parts of senses(?)'

āariso jahā

keli-parā mosara maṇne tuha phaṁsūsavaṁ apāvaṁtā |
hatthā se ṇaha-kiraṇa-cchaleṇa dhārāhi-va ruvaṁti || 111

'The illustration of Ādarśa :

Indulging in sport, do not move away : her hands deprived of the festive joy of touching you are weeping profusely, I believe, under the guise of the (bright) rays from her finger-nails.'

thevovamāi sahiā,(a) saṁta-kāraṇā guṇāṇujoeṇa |
avivakkhia-sāmatthā, uppekkhā hoi sāisaā || 112

'With a slight touch of Upamā, attributing non-existing qualities due to some connection, lacking in intention of stating all (parts) is Utprekṣā excelling in poetic beauty.'

uppekkhā jahā

dīsai pūria-saṁkho-vva malaa-mārua-ṇareṁda-saṁcalaṇe |
dara-dalia-malliā-maula-lagga-muha-guṁjiro bhamaro || 113

'The illustration of Utprekṣā :

The bee, humming while its mouth is stuck to the Mallikā bud slightly open (blossomed) appears like the conch that has been blown at the march of the king, the Malaya breeze.'

vivihehî alaṁkārehî ekka-miliehî hoi saṁsiṭṭhi |
āsīsālaṁkāraṁ, āsivvāaṁ ca bhaṇaṁti || 114

'Saṁsṛṣṭi results when different figures are combined into one, and the figure Āśis is said be in the form of a statement of blessing.'

saṁsiṭṭhi jahā

tujjha muhaṁ sasi sasimuhi taha tujjhaṁba-ṇava-pallavā calaṇā |
thaṇaā tuha jala-kalasa-vva suṁdarā kaṁ ṇa mohaṁti || 115

'The illustration of Saṁsṛṣṭi :

O moon-faced girl, your face is the moon and your feet are fresh leaves of mango; your breasts are beautiful like water-pitchers. Whom they would not fascinate ?'

āsīsā jahā

āsīsā saṁtattassa-vi saala-kalusaî tumha ṇāsaṁtu |
dia-guru-tavasi-kumārīeh-saaṇa-suaṇehî diṇṇā u || 116

'The illustration of Āśis :

May the blessing given by the Brahmaṇas, the preceptor, young ascetics, relatives and good people destroy all your sins, you who is suffering agony.'

uvamārūvaameaṁ, viraijjai jattha rūvae uvamā |
ṇiarisaṇaṁ hu vi siṭṭhaṁ caṁdāviajaovamārahiā(?) || 117

'That is Upamārūpaka wherein Upamā is incorporated in a Rūpaka. Nidarśana is described as....without explicit Upamā.'

uvamārūvaaṁ jahā

saṁpesia-ṇaaṇa-sarā, rasaṇā-rava-tarala-milia-ghara-haṁsa |
khalia-juāṇā ṇisarai, mammaha-dhāḍi-vva dhavalacchī || 118

'The illustration of Upamārūpaka :

That girl with white eyes shoots arrows of her eye-sight, draws the flock of the

restless pet swans because of her jingling girdle and makes the boys falter as she comes out like a sudden invasion of the God of Love.'

ṇiarisaṇaṁ jahā

dāvaṁti jalaharā saala-daṁsaṇa-vahaṁ samārūḍhā |
khaṇa-vihaḍaṁta-khaṇa-samuṇṇai-dharaā kāla-kīlāu || 119

'The illustration of Nidarśana :

The clouds, mounted over whole of the visible expanse, now disintegrating, now rising high, show the sportings of Time.'

hoi silesa-chaleṇaṁ, majjaṁtī rūaeṇa a-phuḍeṇaṁ |
uppekkhā eso suo uppekkhāvaava-ṇāmo hu || 121

'That figure is known as Utprekṣāvayava wherein Utprekṣā is merged in an implied Rūpaka under the guise of Śleṣa.'

Uppekkhāvaavo jahā

sama-viasaṇa-saṁpuṇṇaṁ, vaṇaṁ nu kusumāṇa raaṇi-viramaṁmi |
ujjovai iha(?)-caṁdo, joikkhāṇi va(?) paiṭṭho || 122

'The illustration of Utprekṣāvayava :

At the close of night the moon illuminates the luninaries....as if a forest filled with flowers, all blooming at the same time (?).'

so ubbheo vatthūṇa jattha vatthūhî hoi ubbheo |
bhaṇio kiṁ-paa-gabbho, biio taha ṇūṇa-saddeṇa || 123

'Wherein there is revelation of some things by others — that figure is Udbheda. Its one type is said to have the word 'kim' implied. The other type is marked by the word 'nuṇaṁ'.'

Ubbheo kiṁ-paa-gabbho jahā

ālīṁ ṇiacchaṇa-saloṇīaṁ haliassa a-muṇia-rasassa |
nivvāsia-sira-cīraṁuchuṇṇaṁ muhaṁ viaḍḍheṇaṁ || 124

'The illustration of that type of Udbheda in which the word *kim* is implied :

The face of the rustic, who had not experienced love, and who was looking at the beautiful girl whose head was bared due to slipping of upper garment, was bashed by her lover (?)'

nūṇaṁ-sadde ubbheo jahā

dara-ṇiggaaṁ ṇa pecchai nūṇaṁ sahaāra-maṁjariṁ ajja |
teṇa tuha vaccha loaṇaṁ ahiu(?) vahu-muhaaṁdaṁ || 125

'The illustration of that type of Udbheda which contains the word *ṇūṁaṁ* :

She does not look, it seems, at the mango-blossom that slightly came out just to-day. Hence, O dear son, the moon-like face of your wife....(?)'

vara-vaaṇa-pālaṇaṁ kiṁ-paeṇa sahi-desaṇaṁ khu valio tti |
jamaaṁ sui-sama-bhiṇṇattha-vaṇṇa-puṇaruttaaṁ-bhaṇiaṁ || 126

'That figure is Valita wherein the friend of the Nāyikā advises her to keep her promise with the lover, by using the word *kim*. Yamaka is defined as the repetition of words which are same in sounds but different in meaning.'

valiālaṁkāro jahā

kiṁ tuha ruassa halā ruasu [tuaṁ] sāmiṇī ṇia-sattīe |
assāuccheadhaiu (?) tassa a pāesu paḍiā u || 127

'The illustration of the figure Valita :

What is the use of your weeping, O friend ? You weep as much as you can. (You can please him only ?) by falling at his feet.'

āī-majjhaṁta-gaaṁ, pāabbhāso tahā āvali-ṇibaṁdho |
nīsesa-pāa-raiaṁ, jāai jamaaṁ a paṁca-vihaṁ || 128

'Yamaka is of five types : repetition of a word in the beginning or the middle and end, repetition of a Pāda, concatenated repetition and repetition of all the Pādas.'

pāāi-jamaaṁ jahā

mā ṇaṁ māṇaṁ hārehi ṇiddaa-daie aha sālūrī(?) |
gaa-ṇāha-gea(?) sāṇāsā-sāsāuraṁ ramiaṁ || 129

'The illustration of Yamaka occurring in the beginning of a Pāda :

Do not loose your pride before your pitiless darling, O.....and make love to him avidly with heavy breathing with the nose (?)'

majjhaṁta-jamaaṁ jahā

jassa pavaṁgamehĩ khaa-samaṁ diṭṭhaṁ taṇhāieṇaṁ nacciraṁ ciraṁ |

vimala-pphuraṁtaara-raaṇa-vijjujjalaṁ jalaṁ |
mahiharāghāavisaraṁta-aṁtaaṁ || 130

XX XX XX XX

'The illustration of Yamaka occurring in the middle and end of a Pāda :

pāabbhāse jamaaṁ jahā

seū-baddha-samuddaṁ tarala-lavammaṇaṁ | kaṁdarāghaṇa-cāraṁ
ovvaa paaṇa-ṇālaṁ kaṁdarā-ghaṇa-cāriaṁ ovvaṁ paaṇa-ṇālaaṁ || 131

XX XX XX XX

'The illustration of Yamaka occurring as repetition of a Pāda :

āvalī-jamaaṁ jahā

haṁbho raṁvijjala-pajala-pajala-ṇibbhare ṇibbhareūṇaṁ |
sārāsāme sāsāme saamottuṁ kalio || 132

XX XX XX XX

'The illustration of Yamaka in the form of concatenated repetition :

saala-pāa-jamaaṁ jahā

tuha kajje sāhasiā keṇa kaā vaṁdaṇeṇa sāhasiā |
taṇṇiuṇaṁ sā hasiā sahiāhî phuḍaṁ sā hasiā || 133

XX XX XX XX

'The illustration of Yamaka in the form of repetition in all the Pādas :

aṇṇe vi aṇa asesā ṇa hoṁti samaggādhiṇo kavve |
teṇa vi aṇṇo bhāvopaeso ea daṭṭhavvo || 134

XX XX XX XX

iti alaṁkāradarpanaṁ samāptaṁ ||
śubhaṁ bhāvatu ||

'Thus ends the Alaṁkāradarpaṇa.

Let there be welfare and prosperity'

ધ્રુવસેન-પહેલાનું તામ્રપત્ર (વિ૦ સં૦ ૨૦૬)

અ૦ ૨૦ શાહ

સંગ્રહસ્થાન એટલે સંસ્થા અથવા સ્થળ/મકાન કે જ્યાં કલા, સંસ્કૃતિ અને વિજ્ઞાનને લગતી વિવિધ વસ્તુઓનો સંગ્રહ કરવામાં આવે છે. અને તે વસ્તુઓને સારી હાલતમાં જાળવીને સુવ્યવસ્થિત રીતે પ્રદર્શિત કરવામાં આવે છે જેથી આ પ્રદર્શિત વસ્તુઓને સામાન્ય જનસમુદાય નિહાળે છે અને ગમ્મત સાથે જ્ઞાન મેળવે છે. વિવિધ નમૂનાઓમાં રહેલું વિજ્ઞાન, કલા, સંસ્કૃતિ જે નિરૂપિત થાય છે તેનો વિવિધ વિષયના વિદ્યાર્થીઓ, સંશોધકો અને નિષ્ણાતો અભ્યાસ કરે છે અને ઘણું વિશેષ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરે છે. તેથી જ સંગ્રહસ્થાન એ ફક્ત સંગૃહીત નમૂનાઓનું પ્રદર્શન સ્થળ ન રહેતાં શિક્ષણ માટેનું શિક્ષણધામ છે. એટલું જ નહીં તે ઇતિહાસ, કળા વગેરેની પ્રયોગશાળા પણ છે. આ મ્યુઝિયમ-સંગ્રહસ્થાનમાં પ્રદર્શિત નમૂનાઓ સારી હાલતમાં હોય તો જ જોવા ગમે અને જોવાની તેમ જ તેમાંથી જ્ઞાન મેળવવા માટેની રુચિ જળવાઈ રહે. તે માટે મ્યુઝિયમ હંમેશાં જાગ્રત રહે છે કે જેથી સંગૃહીત વસ્તુઓ સારી હાલતમાં જળવાઈ રહે. સારી હાલતમાં જાળવી રાખવા માટે મ્યુઝિયમમાં અલગ અલગ વિષયના તકનીકી નિષ્ણાત હોય છે તેથી જ મ્યુઝિયમની મુલાકાત રુચિકર અને લોકભોગ્ય બને છે.

વડોદરા મ્યુઝિયમ અને પિક્ચર ગૅલરી, વડોદરામાં કેન્દ્રીય સુરક્ષા પ્રયોગશાળા આવેલી છે, જે વડોદરા મ્યુઝિયમના સંગૃહીત નમૂનાઓને રાસાયણિક ઉપચારવિધિથી સુરક્ષિત રાખે છે. એટલું જ નહીં પરંતુ ગુજરાત રાજ્યના સંગ્રહાલય ખાતાના વિવિધ મ્યુઝિયમના સંગૃહીત નમૂનાઓને પણ સુરક્ષિત રાખવા માટેની કામગીરી કરે છે.

પ્રયોગશાળાની કામગીરીના ભાગરૂપે ભાવનગર(ગુજરાત)ના બાર્ટન મ્યુઝિયમના ક્યુરેટરશ્રીએ અત્રે એક બે પતરાનું તામ્રપત્ર મોકલ્યું હતું. આ તામ્રપત્ર વાંચી ન શકાય તેવું કટાઈ ગયેલું હતું. તેથી તેને રાસાયણિક ઉપચારવિધિથી સુરક્ષિત કરવા માટે અને સહેલાઈથી વાંચી શકાય તે માટે અત્રે મોકલ્યું હતું. આ તામ્રપત્ર ભાવનગર જિલ્લાના કુકડ ગામેથી મળી આવેલું. મૈત્રકોના વલભી વંશનું છે[૧].

તામ્રપત્રની પરિસ્થિતિ :-

બે પતરાનું આ તામ્રપત્ર જ્યારે લેબોરેટરીમાં લાવવામાં આવ્યું ત્યારે તેની ઉપર ખૂબ જ કાટ ચઢેલ હતો અને તેથી તે વાંચી શકાય તેમ ન હતું (ચિત્ર - ૧). આ કાટ સળંગ ન હતો. પરંતુ ચૂનો અને રેતીના સખત પડની સાથે લીલાશ પડતા વાદળી રંગનો કાટ જાણે ડાઘા પડ્યા ન હોય, તે રીતે છૂટોછવાયો હતો. આ કાટ એ તાંબાના ક્ષાર જેવા કે $Cu(OH)_2$ $CuCO_3$ માંથી બનતા એકઝ્યુરાઇટ અને મેલોકાઈટમાંથી બનેલ હતો. જમીનની અંદર દટાઈ રહેવાથી આજુબાજુના ભેજ અને ક્ષારને કારણે આવો કાટ બને તે શક્ય છે. લાંબા સમય સુધી જમીનમાં

દટાઈ રહેવાને કારણે તેની ઉપર ચૂનો રેતી વગેરે સખત રીતે ચોંટી જાય તે પણ સ્વાભાવિક છે.

રાસાયણિક સારવાર[૨-૩]

તામ્રપત્રની ઉપર રહેલ ચૂના અને રેતીનું સખત પડ જે સહેલાઈથી તામ્રપત્ર ઉપરથી છૂટું પાડી શકાય તેમ ન હતું તે સખત ચોંટેલ પડને છૂટું પાડવા માટે સૌ પ્રથમ સોડિયમ હેક્ઝા-મેટાફોસ્ફેટનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો. આ રસાયણના દ્રાવણમાં (૫%) બંને પતરાં ડૂબેલાં રાખીને અલ્ટ્રાસોનીક મશીનના ઉપયોગથી કાટના પડમાં રહેલ રેતી, ચૂનો વગેરેને દૂર કરવામાં આવ્યાં, ત્યાર બાદ બંને પતરાં ઉપર લીલાશ પડતો ભૂરો કાટ દૂર કરવાનો બાકી રહેતો હતો. સદર કાટ ૧૫% આલ્કલાઈન રસેલ સોલ્ટ[૪]ના દ્રાવણમાં તામ્રપત્ર ડુબાડી રાખીને દૂર કરવામાં આવ્યો. આ પ્રક્રિયા બધો રંગીન કાટ દ્રાવણમાં જાય ત્યાં સુધી કરવામાં આવી હતી જેથી તામ્રપત્ર સુંદર વાંચી શકાય તેવું થઈ ગયું હતું તેમ જ બધો જ કાટ દૂર થઈ ગયો હોય તેમ લાગતું હતું. પરંતુ તામ્રપત્રના બંને પતરાં ઉપર કેટલેક ઠેકાણે લાલ રંગનો કાટ દેખાતો હતો. આ લાલ રંગના કાટ નીચે લીલા રંગનો કાટ જણાતો હતો. આવો કાટ તાંબાને ખૂબ જ ઝડપથી ખાઈ જતો હોય છે. (કટાઈ જાય છે.) આ કાટ તે ક્યુપ્રસ કલોરાઇડનું ભેજ અને હવા-પ્રાણવાયુની હાજરીમાં થયેલ ક્યુપ્રીક કલોરાઇડમાં પરિવર્તન, આવો કાટ જે સળંગ પતરા ઉપર ન હોતાં કોઈક જગાએ જોવા મળે છે અને તે કાટથી તામ્રપત્રની કટાઈ જવાની પ્રક્રિયા ઝડપી બને છે. અને તે પતરા માટે જોખમી હોય છે. આવા કાટને અંગ્રેજીમાં "બ્રોન્ઝ ડીસીઝ" કહે છે.

આ કાટને દૂર કરવા પ્રથમ ૫% ગંધકનો તેજાબ અને ત્યારબાદ ઉપર જણાવેલ આલ્કાલાઈન રસેલ સોલ્ટની રાસાયણિક ઉપચારવિધિ કરવામાં આવી અને આમ તામ્રપત્રને સંપૂર્ણ કાટમુક્ત કરવામાં આવ્યું હતું. ઉપરોક્ત સારવાર બાદ તામ્રપત્રને પાણીથી બરાબર ધોઈને નિસ્યંદિત પાણીથી બરાબર ધોવામાં આવ્યું. ધોવાની પ્રક્રિયા પાણીમાં કલોરીન આવતો બંધ થાય ત્યાં સુધી ચાલુ રાખવામાં આવી હતી. અંતે બંને પતરાંને બરાબર સૂકવીને ભવિષ્યમાં સામાન્ય પરિસ્થિતિમાં તામ્રપત્ર ફરીથી કટાય નહીં તે માટે તેની ઉપર પોલીમીથાઈલ મેથાકીલેટ (૧, ૨, ડાય કલોરો ઈથેનમાં)નું પાતળું પડ ચઢાવવામાં આવેલ હતું. આમ કરવાથી તામ્રપત્ર સુરક્ષિત થયું અને સહેલાઈથી વાંચી શકાય તેવું બન્યું છે. (ચિત્ર-૨)

તામ્રપત્ર :-

આ તામ્રપત્ર બે તાંબાના પતરાંમાંથી બનાવેલ છે. બંને પતરાં ઉપર લખાણ ફક્ત અંદરની બાજુએ જ છે. બંને પતરાં ઉપરનું લખાણ પતરાના ઘસારાથી ઘસાઈ ન જાય અને સુરક્ષિત રહે તે માટે પતરાની કિનારી ઉપસાવવામાં આવેલી છે. વળી બંને પતરાંના ખૂણા ગોળ કરેલા છે. તામ્રપત્રના પહેલા પતરાની નીચેની બાજુએ અને બીજા પતરાની ઉપરની બાજુ બબ્બે કાણાં છે તે ઉપરાંત પહેલા પતરાની ડાબી બાજુએ ઉપર ખૂણામાં એક કાણું છે. આ કાણામાં રાજમુદ્રા સાથેની એક તાંબાની કડી છે. આ મુદ્રા જે પિત્તળની છે તેમાં બેઠેલ નંદી છે જેની નીચે "શ્રી ભટક્કઃ"

લખેલ છે. આ મુદ્રા કંઈક અંશે ઉપરથી સપાટ અને નીચેની બાજુએથી ઈંડા આકારની છે. બંને પતરાંને પકડી રાખતી તાંબાની ડાબી બાજુની કડી જળવાઈ રહેલ છે, જ્યારે જમણી બાજુની કડી ખોવાઈ ગયેલ છે.

તાંબાના પતરા ઉપરનું લખાણ વ્યવસ્થિત અને સુવાચ્ય છે. લખાણ ઊંડે સુધી કોતરેલ હોવાથી પતરાની લખાણની પાછળની બાજુએ તે ઊપસી આવેલ દેખાય છે. બીજા પતરાની પાછળની બાજુએથી કોદાળીનો ઘા વાગેલ હોય તેવી નિશાની છે, જે આગળની બાજુએ ઊપસી આવેલ છે.

આ તામ્રપત્રને લગતી કેટલીક માહિતી નીચે મુજબ છે.

દરેક પતરા ઉપર લખાણ	- ૧૪ લીટી
પતરા ઉપર લખેલ ભાષા	- સંસ્કૃત
પતરા ઉપર લખેલ લિપિ	- વલભી-બ્રાહ્મી
પતરાનું માપ	- ૨૮ સે૦ મી૦ x ૧૬.૫ સે૦ મી૦
પતરાની જાડાઈ	- ૦.૧૭ સે૦ મી૦
તાંબાની કડીનો વ્યાસ	- ૦.૪૬ સે૦ મી૦
મુદ્રા સાથે જોડેલ કડીનો વ્યાસ	- ૦.૫૧ સે૦ મી૦
મુદ્રાનું માપ	- ૫ સે૦ મી૦ x ૪.૫ સે૦ મી૦
પતરા ઉપરના અક્ષરોનું માપ	- ૦.૫ સે૦ મી૦
તામ્રપત્રનું કુલ વજન	- ૧૭. ૧૭ ગ્રામ
મુદ્રા સાથે પહેલા પતરાનું વજન	- ૯૮૮ ગ્રામ
મુદ્રાનું તેની કડી સાથે વજન	- ૨૪૫ ગ્રામ
પહેલા પતરાનું વજન	- ૭૪૩ ગ્રામ
બીજા પતરાનું વજન	- ૭૧૯ ગ્રામ
તાંબાની કડીનું વજન	- ૧૦ ગ્રામ

તામ્રપત્રના લખાણમાં અન્ય તામ્રપત્રની જેમ વંશાવલી છે. દાનપત્રમાં જે સ્થળનો ઉલ્લેખ કરવામાં આવેલ છે તે ગામ કુક્કુટ છે. દાન આપવાનું કારણ મંદિરના સમારકામ, અન્ન, વસ્ત્ર, પૂજા ઈત્યાદિ માટેનું છે. દૂતક પ્રતિહાર મમ્મક છે. અને લખનાર કિકક્ક છે. વલભી રાજા ધ્રુવસેન પહેલા દ્વારા અપાયેલ આ દાનની તામ્રપત્રમાં તિથિ વલભી સંવત ૨૦૬ના આસો સુદ-૫ છે. એટલે કે ઈ૦ સ૦ ૫૨૫. આ તામ્રપત્રનું કુક્કુટ ગામ તે આજનું ભાવનગર જિલ્લાનું કુકડ ગામ હોઈ શકે.

આ તામ્રપત્રના બીજા પતરાની ૭મી લીટીમાં (સળંગ ૨૧મી લીટી) ષોડશ લખેલ છે, જે

ષ્વોડશ લખેલ હોય તેમ વંચાય છે. લખનારે પહેલાં ભૂલથી વ લખેલ છે. પરંતુ તે ભૂલથી લખવામાં આવેલ હોવાથી ઊંડે સુધી કોતરેલ નથી, જે સ્પષ્ટ કરે છે કે લખનાર ષ્વોડશ નહીં પરંતુ ષોડશ લખવા માંગે છે.

આ તામ્રપત્રમાં દ્રોણસિંહ શબ્દોનો બે વખત ઉલ્લેખ થયેલ છે જેમાં ૮મી લીટીમાં દ્રોણસિંહ લખેલ છે. જ્યારે ૧૯મી લીટીમાં એટલે કે બીજા પતરાની ૫મી લીટીમાં દ્રોણસિંહ લખેલ છે.

તામ્રપત્રમાંના લખાણ ૫,૬ દેવનાગરી લિપિમાં (ચિત્ર ૩ અને ૪) નીચે મુજબ છે[5].

પતરું-૧

(१) ॐ स्वस्ति वलभीतः प्रसभ प्रणतामित्राणां मैत्रकाणां मतुल बल संपन्न मण्डलाभोग संसक्त संप्रहार

(२) शतलब्ध प्रतापः प्रतापोपनत दान मानार्ज्जवोपार्ज्जितानुरागोनुरक्त मौलभृत मित्र श्रेणी बला

(३) वाप्त राज्यश्रीः परम माहेश्वरः श्री सेनापति भटक्कः तस्य सुतस्तत्पाद रजोरुणनत पवित्रीकृत

(४) शिराः शिरोवनत शत्रु चुडामणि प्रवाविच्छुरित पादनख पक्ति दीधितिः दीनानाथ जनोपजीव्य मान विभवः

(५) परम माहेश्वरः सेनापति धरसेनस्तस्यानुजस्तत्पादाभि प्रशस्त विमल मौलि मणिर्म्मन्वादि प्रणीत

(६) विधि विधान धर्म्मा धर्म्मराज इव विहित विनय व्यवस्था पद्धतिरखिल भुवन मण्डला भोग स्वामिना पर

(७) म स्वामिना स्वयमुपहित राज्याभिषेक महाविश्राणनावपुत राजश्रीः परम माहेश्वरो महाराज

(८) द्रोणर्सिह स्सिज्ह इव तस्यानुजः स्वभुज बलेन परगज घटानीकानामेक विजयी शरणैषिनांशर

(९) णम व बोध्धा शास्त्रार्थ तत्वानां कल्पतरुरिव सुहृत्प्रणयिनां यथाभिलषित फलोप भोगदः परम

(१०) भागवतः परम भट्टारक पादानुध्यातो महाराज ध्रुवसेनः कुशली सर्व्वानिवस्वान युक्तक

(११) विनियुक्तक द्राङ्गिक महत्तर चाट भट ध्रुवस्थानाधिकरण दण्ड पाशिका दीनन्यांश्च यथा सम्बध्य

(१२) मानकाननु दर्शयत्यस्तु वस्सं विदितं यथा मया हस्तक वप्राहरण्यां कुक्कूट ग्रामे प्रतिहार

(१३) मम्मक प्रतिख्यापित कादित्य भट्टारक पादानां धूप दीप तैल माल्य गन्ध पुष्पोपयोगी

देवकुल

(१४) स्य च पतित विशीर्ण्ण प्रति संस्कारणार्त्थ सत्रोपयोगी परिचारक भोजकाय च ग्रासा च्छादन निमित्तं

પતરું-૨

(१५) माता पित्रोः पुण्याप्यायनायात्मनश्चैहिका मुष्मिकं यथाभिलषित फलावाप्ति निमित्त मा च

(१६) न्द्रार्क्कार्ण्णव क्षिति सरित्पर्व्वत स्थिति समकालीना त्रैव ग्रामे परस्यां दिशी कुटुंबी भद्रदीन्न प्रत्यय सीता

(१७) पादावर्त्त शत परिमाणं तथा परस्यामेव दिशिरेत्य प्रत्यय सीता पादावर्त्त शत परिमाणा तथा स्या

(१८) मेव दिशि देवशर्म्म प्रत्यय सीतापादावर्त्त शत प्रामाण्या पूर्व्वस्यां दिशि प्रतिहार मम्मक स्व बाहु

(१९) वो तारमो पयोज्या कृपक द्वयं चत्वारी ज्शत्पादावर्त्त परिसरं सारीर्णी पेयं महाराज द्रोणसिज्ह पाद

(२०) प्रकाल प्रभुक्तक मनु मोदित मिदानीमपि मयास्मीन्नेव ग्रामे दक्षिणस्यां दिशि खिल पादावर्त्त शतं

(२१) पूर्व्वस्यां दिशि वापी षोडश पादावर्त्त परिसरा कल्लवालस्यैकस्या दानं चक्र द्वया दानं चदत्तं यतोत्राधि

(२२) कृतानामध्यासता मध्यासाप यतांवान कैश्चित्स्वल्पाप्या बाधा विधारणा वा कार्य्यास्म द्वंशजैरागामी

(२३) नृपतिभिश्चानित्यान्यै श्वर्य्याण्य स्थिरं मानुष्यं सामान्यं च भूमिदान फलमवगच्छ द्भिरयमस्म द्वाया

(२४) नुमति श्चानुमन्तव्यः यश्चाच्छिन्द्या दाच्छिध्यमानवानु मोदेत्स पंचभिर्म्महा पातकै स्सोप पातकैः

(२५) संयुक्तस्यादपि चात्र व्यास गीतो श्लोको भवतः षष्टि वर्ष सहस्राणि स्वर्गे मोदति भूमिदः आच्छे

(२६) त्ता चानु मन्ताच तान्येव नरके वसेतबहुभिर्व्वसुधाभुक्ता राजभिस्सगरादिभिः यस्य यस्य यदा भूमि

(२७) तस्य तस्य तदा फलमिति स्व हस्तो मम महाराज ध्रुवसेनस्य दूतकः प्रतिहार मम्मकः

(२८) लिखितं किक्ककेन सं २०० ६ आश्व युज सु पू

मुद्रा - श्री भटक्कः

અવલોકન :-

તામ્રપત્રમાંની ભાષા અને વ્યાકરણને ધ્યાન સમક્ષ રાખ્યા સિવાય તામ્રપત્રનો અભ્યાસ કરતાં કેટલીક વિશિષ્ટતાઓ જોવા મળી છે જે ધ્યાનાકર્ષક હોઈને નોંધવી જરૂરી છે[6].

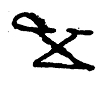
(ક) લખાણમાં એક જ અક્ષર માટે અલગ અલગ લખાણ કોતરવામાં આવ્યું છે.

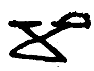
(૧) ધ્રુ (ધ્રુવસેનમાં)

લીટી-૧૦

લીટી-૨૭

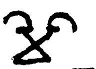
(૨) મિ (સ્વામિમાં અને ભૂમિમાં)

 લીટી-૬, લીટી-૨૬

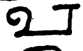
 લીટી-૭, લીટી-૨૩

(૩) ભ્યો

લીટી-૧૯,૨૦

 લીટી-૨૪,૨૫

(૪) લ

 લીટી-૧,૨૦ વગેરે

લીટી-૨,૨૦ વગેરે

આમ એક જ પતરામાં એક જ અક્ષર માટેની વિવિધતા જોવા મળે છે, જે વધુ અભ્યાસ માંગી લે છે.

(ખ) અન્ય તામ્રપત્રોમાં હોય છે તેમ આ તામ્રપત્રમાં બંને પતરાંમાં બબ્બે કાણાં છે. પરંતુ આ તામ્રપત્રમાં પ્રથમ પતરામાં એક વધુ કાણું છે, જે વિશિષ્ટ છે અને અલગ તરી આવે છે.

(ગ) સામાન્યતઃ તામ્રપત્રની સાથે જે રાજમુદ્રા હોય છે. તે તામ્રપત્રનાં પતરાંને જોડતી બે કડીમાંથી એક કડી સાથે જોડેલ હોય છે. જ્યારે આ તામ્રપત્રમાં રાજમુદ્રા ફક્ત પહેલા પતરાની સાથે જ જોડેલી છે, જે અન્ય તામ્રપત્રની સરખામણીમાં ખૂબ જ જુદું પડે છે, અને તે વધુ અભ્યાસ માંગી લે છે.

(ઘ) આ ચર્ચિત તામ્રપત્રમાં કુક્કુટ ગામ છે. અને વલભી સંવત ૨૦૭ના કાર્તિક સુદ-૭ના રોજ લખાયેલ તામ્રપત્રનું ગામ કુક્કુટ[7] છે. આ બંને ગામ સરખામણી માંગી લે છે. કદાચ બંને ગામ કુક્કૂટ અને કુક્કુટ તે ભાવનગર જિલ્લાનું કુકડ ગામ હોઈ શકે.

આમ અક્ષરોમાં વિવિધતા, પહેલા પતરાની અંદર ત્રણ કાંણાં, રાજમુદ્રાનું ફક્ત પહેલા પતરાની સાથે જોડાણ વગેરે આ તામ્રપત્રની વિશિષ્ટાઓ છે જે માટે વિદ્વાનો વધુ પ્રકાશ નાંખી

શકે છે.

અંતે એ પણ ઉલ્લેખવું જરૂરી છે કે આ તામ્રપત્રમાં જે ગામનું નામ છે તે કુક્કુટ છે જ્યારે આ રાજ્યનું વલભી સંવત ૨૦૭ના તામ્રપત્રમાંના ગામનું નામ કુક્કટ છે. કદાચ આ બંને ગામ એક જ હોઈ શકે. જો બંને ગામ એક જ હોય તો કુક્કુટમાંથી કુક્કટ નામમાં પરિવર્તન આટલા ટૂંકા ગાળામાં કેમ થયું ? લખનારની કદાચ ભૂલ હોઈ શકે. પરંતુ આ બાબતની ઉપેક્ષા કરી શકાય નહીં.

ઉપરોક્ત સઘળા મુદ્દા તલસ્પર્શી અભ્યાસ માંગી લે છે, અને વિદ્વાનો આ બાબતે સારો પ્રકાશ નાંખી શકે તેમ છે.

આ લેખ લખવા માટે સહકાર આપવા બદલ સંગ્રહાલય ખાતું, ગુજરાત રાજ્યના નિયામકશ્રીનો હું આભાર માનું છું. વળી લેખ માટે જરૂરી સહકાર આપવા બદલ સ્વ૰ ડૉ૰ શારદા શ્રી નિવાસન, પુરાતત્ત્વ વિભાગ, મ૰ સ૰ યુનિવર્સિટી, વડોદરા. શ્રી એસ૰ વાય૰ વાકણકર અને શ્રીમતી વિજયાબેન લેલે, પ્રાચ્ય વિદ્યાભવન, વડોદરાનો હું આભારી છું.

સંદર્ભ :-

૧. શ્રી મનહર સોલંકી, ક્યુરેટર, બાર્ટન મ્યુઝિયમ, ભાવનગર દ્વારા મળેલ માહિતી.

૨. કોન્વેન્શન ઑફ એન્ટીકવીરીઝ એન્ડ વર્કસ ઑફ આર્ટ — એચ૰ જે૰ પ્લેન્ડરલીથ ૧૯૫૭.

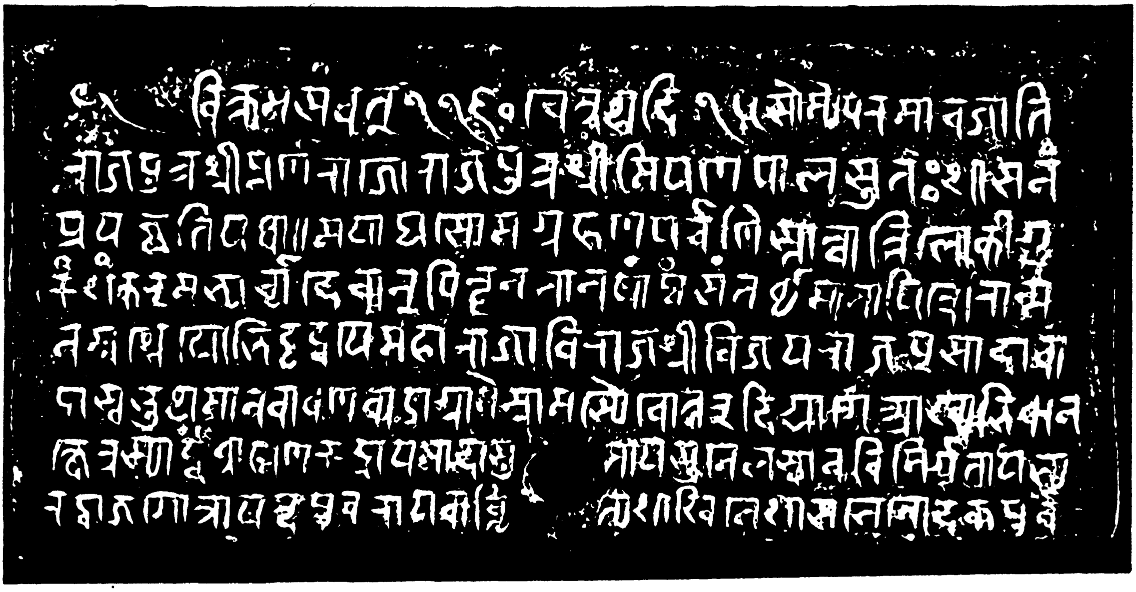
૩. ટેકનીકલ સ્ટડીઝ ઇન ધી ફિલ્ડ ઑફ મ્યુઝિયમ એન્ડ ફાઈન આર્ટ્સ — સ્વર્ણકમલ.

૪. આલ્કલાઇન રસેલ સોલ્ટનું દ્રાવણ ૫ ભાગ વજનના સોડિયમ હોઇડ્રોક્સાઈડ, ૧૫ ભાગ વજનના સોડિયમ પોટેશિયમ ટાર્ટરેટને ૧૦૦ ભાગ વજનના પાણીમાં ઓગાળવાથી બને છે.

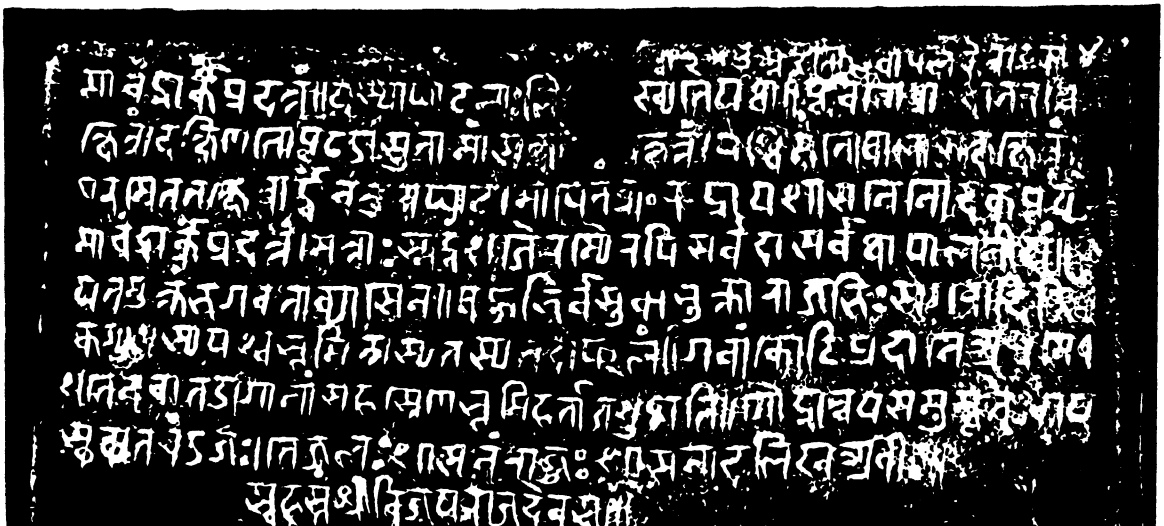
૫. ભારતીય પ્રાચીન લિપિમાળા (હિન્દી) ગૌરીશંકર ઓઝા, ૧૯૧૮.

૬. ગુજરાતના ઐતિહાસિક લેખો ભાગ-૧, ગિરજા શંકર આચાર્ય, ૧૯૩૩.

૭. ઇન્ડિયન એન્ટીક્વેરી — પાન ૨૦૪, વોલ્યુમ૰ ૫, ૧૮૭૬.



પાશુપતાચાર્ય મેઘરાશિનું તામ્રપત્ર વિ. સં. ૧૧૩૧ પત્ર પ્રથમ



પાશુપતાચાર્ય મેઘરાશિનું તામ્રપત્ર વિ. સં. ૧૧૩૧ પત્ર બીજું

પાશુપતાચાર્ય મેઘરાશિનું તામ્રપત્ર

પં. લક્ષ્મણભાઈ ભોજક

[प्रथम पत्र]

[पं॰ १]श्रीविक्रमसंवत् ११३१ चैत्रशुदि १५ सु (शु)केऽद्येह श्रीमदणहिलपाटके सांख्यपातं [पं.२]जलपुराणादिप्रबोधमाहेश्वरः परमपाशुपताचार्यश्रीविशुद्धराशितत्पादानु [पं॰ ३] ध्यातः षट्तर्क्कपरि-ज्ञाननिपुणः पंडितश्रीबृहस्पतिराशिस्तत्पादानुध्यातपरम-[पं॰ ४]पाशुपताचार्यः शुकमहर्षिरिव यमनियम-स्वाध्यायध्यानानुष्ठानप्रतिष्ठे रा [पं॰ ५] जहंस इव विमलोभयपक्षः, कमलयोनिरिव विततकमला-श्रयस्त्र्यंबक इव [पं॰ ६]विहिताचलाश्रयः श्रीमेघराशिगुरुः स्वभुज्यमानसेधग्रामे समस्तमठपुरुषा [पं॰ ७]न् तपस्व्युत्तरान् तन्निवासिजनपदांश्च बोधयत्यस्तु वः संविदितं यथा । अद्य सो [पं॰ ८]मग्रहणपर्वणि स्नात्वा त्रिदशगुरुं भवानीपतिं समभ्यर्च्च्य संसारस्यासारतां विचिं [पं॰ ९]त्य नलिनीदलगतजललवतरलं प्राणितव्यमाकलय्य ऐहिकमामुष्मिकं च फल [पं॰ १०]मंगीकृत्य सेधग्रामे स्वयं कारितवाप्याः कुटुंबिकगणिपानामोपलक्षितभूमि[पं॰ ११]हलवाहार्द्धं शासनेनोदकपूर्व्वमस्माभिः प्रदत्तं । अंके हलवाहार्द्धं । [पं॰ १२] अस्याघाटा लिख्यंते यथा पूर्वदिग्भागे सोढाक्षेवा(त्रां) दक्षिणतः पूनाक्षेत्रं ।

[द्वितीय-पत्रं]

[पं॰ १]पश्चिमतः क्षेत्राणां मार्गः । उत्तरतः श्रीपतिक्षेत्रं [पं॰ २]एवं चतुरे(रा)घाटोपलक्षितं भूमिहलवाहार्द्धं ग्रामस्य आग्नेयकू(को)णे प्रदत्तं । [पं॰ ३]इति मत्वा तन्निवासिभिरनुमंतव्यं । सामान्यं चैतत्पुण्यफलं बुद्ध्वास्मदन्वयजैरन्यै [पं॰ ४]रपि भाविभोक्तृभिरस्मत्प्रदत्तधर्म्मादायोऽनुमन्तव्यः पालनीयश्च ॥ तथा सेधग्रा [पं॰ ५]मीयब्राह्मण पाहिल । जसहड । पह्नरवाहण । महसुयण । महिपाल । चांदैय । दा [पं॰ ६]दा । वालहुल । चाहिल । गोहडादिसमस्तग्रामेण श्रीमेघराशिगुरुभणितेन वाप्या [पं.७] हलवाहं प्रतिकृत(तं)द्र [०]र द्वौ । या भूमी(र्मी)वहति तस्या देयं । या च भूमी निबंधमध्यात् पतति [पं.८]तस्या भूम्या ग्राममध्यात् आहेतं कृत्वा हलवाहं प्रत्याद्रम्मद्वयं देयं ॥ उक्तं च भग [पं॰ ९]वता व्यासेन ॥ षष्टिं वर्षसहस्राणि स्वर्गे तिष्ठति भूमिदः । आच्छेत्ता चानुमंता च ता [पं॰ १०]न्येव नरकं वसेत् ॥ बहुभिर्वसुधा भुक्ता राजभिः सगरादिभिः । यस्य यस्य यदा भू [पं॰ ११] मिस्तस्य तस्य तदा फलं ॥ यानीह दत्तानि पुरा नरेन्द्रैर्दानानि धर्म्मार्थयशस्कराणि । [पं॰ १२]निर्माल्यवांतिप्रतिमानि तानि को नाम साधुः पुनराददीत ॥ श्रीमेघराशिगुरोः ॥ [पं॰ १३]लिखितं लक्ष्मणेन ॥

પ્રસ્તુત દાનપત્ર લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના પુરાવસ્તુસંગ્રહમાં આગમ પ્રભાકર પૂ૰ મુનિરાજ શ્રી પુણ્યવિજયજી મ॰ સા॰ તરફથી ભેટ મળેલ છે. તેનો ર॰ જિ॰ નંબર - ૨૮૦૧૦ અને મૂર્તિનંબર - ૪૯૯ છે.

આ દાનપત્રના બે તામ્રપત્રો છે. તે ચારે બાજુની ધાર ઉપસાવેલી છે. બંનેનું પરિમાણ ૧૫.૫ x ૨૩ c.m. છે. પ્રથમ પત્રનું વજન ૧૦૩૦ ગ્રામ છે. તેમાં ૧૨ પંક્તિઓ છે. દરેક

પંક્તિઓમાં આશરે ૩૦ અક્ષરો છે અને કડી માટેનું છિદ્ર પત્રમાં નીચેના ભાગમાં છે. બીજા પત્રનું વજન ૭૧૦ ગ્રામ છે. ૧૨ પંકિતઓ સંપૂર્ણ છે અને ૧૩મી પંક્તિ અડધી છે. દરેક પંક્તિમાં ૩૨ અક્ષરો છે. કડી છિદ્ર પત્રમાં ઉપરના ભાગમાં છે.

આ દાનપત્રમાં વિક્રમ સંવત ૧૧૩૧ ચૈત્ર સુદ પૂનમ શુક્રવારના દિવસે સેઘ ગ્રામમાં વાપીની ભૂમિનું દાન આપ્યાનો ઉલ્લેખ છે.

પાટણમાં પાશુપતાચાર્ય વિશુદ્ધ રાશિના શિષ્ય પંડિત બૃહસ્પતિ રાશિના શિષ્ય પાશુપતાચાર્ય મેઘરાશિએ પોતાના ભોગવટાના સેઘ ગ્રામમાં સમગ્ર મઠપુરુષો તપસ્વીઓ અને નગરલોકોને જણાવવાપૂર્વક ચંદ્રગ્રહણ પર્વ નિમિત્તે ભગવાન ભવાની-પતિનું પૂજન કરી જીવનની સફળતા માટે જલ મૂકવાપૂર્વક સેઘગ્રામમાં પોતે બનાવડાવેલી વાપીની તે ભૂમિ કુટુંબિક ગણિયાના નામથી ઓળખાતી હતી. હલવાહઅર્ધભૂમિ દાનમાં આપી.

આ ભૂમિની ચાર દિશાની મર્યાદા-પૂર્વદિશામાં સોઢાક્ષેત્ર દક્ષિણમાં પૂનાક્ષેત્ર, પશ્ચિમમાં ક્ષેત્રોનો માર્ગ, ઉત્તરમાં શ્રીપતિક્ષેત્ર. આમ ચાર આઘાટા સાથેની હલવાહઅર્ધભૂમિ ગામના અગ્નિ ખૂણામાં છે. જેનું દાન અપાયું છે. તે ગ્રામ નિવાસીઓએ સ્વીકારવું અને આ પુણ્યફળ છે તેમ માની અમારા વંશજો અને બીજા ભાવિ વારસદારોએ અમારા આપેલા આ ધર્મ ભાગનો સ્વીકાર કરવો અને પાલન કરવું.

સેઘ ગ્રામના બ્રાહ્મણ-પાહિલ, જસહડ, પદ્મ, નરવાહણ, મહસુયણ, મહિપાલ, ચાંદૈય, દાદા, વાલહુલ, ચાહિલ, ગૌહડ આદિ સમસ્ત ગામે મેઘરાશિ ગુરુના કહેવાથી વાપીનું હલવાહના બે દ્રમ્મ આપવાનું સ્વીકાર્યું.

જે ભૂમિ વહે છે તે ભૂમિ પેટે આપવું, અને જે ભૂમિ નિબંધ મધ્યમાંથી જાય છે તે ભૂમિના હલવાહપ્રતિ બે દ્રમત ગામમાંથી આહેજ (ઉઘરાણું) કરીને આપવા.

અંતમાં - ભગવાન વ્યાસનાં નામે ત્રણ શ્લોકો દ્વારા દાનના સમર્થનમાં સ્વર્ગપ્રાપ્તિ અને ઉલ્લંઘનમાં નરકપ્રાપ્તિનો ઉલ્લેખ કર્યો છે.

१. षष्टिं वर्ष-सहस्राणि....

२. बहुभि र्वसुधा भुक्ता....

३. यानीह दत्तानि पुरा नरेन्द्रैः....

અંતે શ્રી મેઘરાશિ ગુરુની સહી છે. આ તામ્રપત્રના લિપિકાર લેખક લક્ષ્મણ છે.

ગુજરાતના પ્રસિદ્ધ હસ્તલિખિત ગ્રંથભંડારો

ભારતી શેલત; આર૦ ટી૦ સાવલિયા

ગુજરાતની ભૂમિ ભૂતકાળનો ભવ્ય સાંસ્કૃતિક અને વિદ્યાકીય વારસો ધરાવે છે. એની વિદ્યાપ્રવૃત્તિના ઘડતરમાં પ્રાચીન હસ્તલિખિત ગ્રંથભંડારોનું બહુમૂલ્ય પ્રદાન છે.

આ હસ્તલિખિત ગ્રંથભંડારો એટલે પ્રાચીન કાળનાં પુસ્તકાલયો. એમાં તાડપત્ર, કાપડ અને કાગળ પર લખાયેલા વિવિધ વિષયોને લગતા હસ્તલિખિત અને સચિત્ર ગ્રંથોનો સંગ્રહ કરેલો હોય છે.

ગુજરાતમાં આવા જ્ઞાનભંડારોની સંસ્થા ઘણી પ્રાચીન છે. ઈ૦ સ૦ની ૫મી સદીની આસપાસ સૌરાષ્ટ્રનું વલભી એક વિદ્યાધામ તરીકે આખા ભારતમાં વિખ્યાત હતું. તમામ જૈન આગમ ગ્રંથો, જે અગાઉના કાળમાં મુખપાઠથી ચાલતા હતા, તે આચાર્ય શ્રી દેવર્ધિગણિ ક્ષમાશ્રમણના અધ્યક્ષપણા હેઠળ પુસ્તકો રૂપે વલભીમાં લખવામાં આવ્યા. ભારતીય વિદ્યાપ્રવૃત્તિના ઈતિહાસમાં આ ઘણો મહત્ત્વનો બનાવ છે. આ રીતે લખાયેલાં પુસ્તકોની અનેક નકલો થઈ હશે અને તે જુદા જુદા ગ્રંથભંડારોમાં રાખવામાં આવી હશે. પ્રાચીન કાળમાં ગુજરાતમાં બૌદ્ધો, જૈનો અને બ્રાહ્મણોની સાહિત્યપ્રવૃત્તિ સારા પ્રમાણમાં ચાલતી હતી. આથી કોઈ પ્રકારનાં પુસ્તકાલયોનું અસ્તિત્વ તો ત્યાં હોવું જ જોઈએ. પરંતુ ચૌલુક્ય વંશના બે ગુર્જર રાજાઓ સિદ્ધરાજ જયસિંહ અને કુમારપાળના સમય પહેલાંના ગુજરાતના જ્ઞાનભંડારો વિશે કોઈ વિશ્વાસપાત્ર માહિતી ઉપલબ્ધ નથી. રાજા સિદ્ધરાજની વિનંતીથી હેમચન્દ્રાચાર્યે ગુજરાતનું પ્રધાન વ્યાકરણ રચ્યું અને ત્યારથી ગુજરાતની સાહિત્યપ્રવૃત્તિનો મધ્યાનકાળ શરૂ થયો. વિજેતા સિદ્ધરાજે ત્રણસો લહિયાઓ પાસે સતત ત્રણ વર્ષ સુધી વિવિધ લેખનકાર્ય કરાવી રાજકીય પુસ્તકાલયો સ્થાપ્યાં અને સિદ્ધહેમ વ્યાકરણની સેંકડો પ્રતો લખાવી વિદેશનાં પુસ્તકાલયોમાં ભેટ મોકલી. સિદ્ધરાજ પછી રાજા કુમારપાળે પણ એકવીસ જેટલા જ્ઞાનભંડારો સ્થાપ્યા હતા અને રાજકીય પુસ્તકાલય માટે જૈન આગમ ગ્રંથો તથા આચાર્ય હેમચંદ્રના ગ્રંથોની સુવર્ણાક્ષરવાળી ૨૧ પ્રતિઓ લખાવી હતી. ધોળકાના રાજા વીરધવલના સુપ્રસિદ્ધ મંત્રી વસ્તુપાળે કરોડો રૂપિયાના ખર્ચે ત્રણ જ્ઞાનભંડારો સ્થાપ્યાની હકીકત પ્રાચીન ગ્રંથોમાંથી મળી રહે છે. આ પ્રાચીન જ્ઞાનભંડારોમાંની એક માત્ર તાડપત્રીય હસ્તપ્રત હાલ ઉપલબ્ધ છે અને તે ઉદયપ્રભસૂરિએ રચેલી "ધર્માભ્યુદય" કાવ્યની. માંડવ ગઢના મંત્રી પેથડ શાહે ભરૂચ વગેરે સાત નગરોમાં ભંડાર સ્થાપ્યા હતા. આ ઉપરાંત કેટલાક ધનાઢ્ય ગૃહસ્થોએ પણ જ્ઞાન-સંગ્રહો લખાવ્યા હતા.

જાહેર માલિકોના આવા હસ્તલિખિત ગ્રંથભંડારો રાખવાની પ્રથા જૈન સમાજમાં વિશેષ અંશે પ્રચલિત હતી. ગુજરાત અને રાજસ્થાનમાં જૈન ધર્મનો વિશેષ પ્રસાર હોઈ ગ્રંથ-ભંડારોની સંસ્થા અહીં ખાસ ધ્યાન ખેંચે છે. આ ગ્રંથભંડારોમાં માત્ર જૈન ધર્મને લગતા જ ગ્રંથો નથી, શાસ્ત્ર

અને વિજ્ઞાનના જે વિષયોનું પ્રાચીન અને મધ્યકાલીન ભારતમાં અધ્યયન-અધ્યાપન થતું એ તમામ વિષયોને આવરી લેતા ગ્રંથભંડારો છે. આવા વિષયોમાં કાવ્ય, કોશ, છંદ, અલંકાર, જ્યોતિષ, નાટક, શિલ્પ, દર્શનશાસ્ત્ર વગેરે વિષયક સમગ્ર સાહિત્યના ગ્રંથોનો સમાવેશ થતો.

ગુજરાતના હસ્તલિખિત ગ્રંથભંડારોમાં પાટણ, ખંભાત અને અમદાવાદના ભંડારો સૌથી વધારે ખ્યાતિ પામેલા છે. આ ઉપરાંત વડોદરા, છાણી, પાલનપુર, ખેડા, પાદરા, હરાપરા, સિનોર, ભરૂચ, સુરત અને સૌરાષ્ટ્રમાં ભાવનગર, ઘોઘા, પાલીતાણા, લીંબડી, જામનગર, વઢવાણ કેમ્પ, માંગરોળ વગેરે સ્થળોએ અનેક નાનામોટા ગ્રંથભંડારો છે.

ઈ૦ સ૦ ના અગિયારમા, બારમા અને તેરમા શતકમાં પાટણનું રાજકીય મહત્ત્વ ચરમ સીમાએ પહોંચ્યું હતું અને આચાર્ય હેમચંદ્રસૂરિના પ્રભાવથી વિદ્યાપ્રવૃત્તિને રાજ્યાશ્રય તથા ઉત્તેજન મળતું હતું. ત્યારે ઇતિહાસ ધર્મ, નીતિ, તત્ત્વજ્ઞાન સાહિત્ય વગેરે વિષયોના ગ્રંથોની રચનાને ઘણો જ વેગ મળ્યો હતો. આ સમયે રચાયેલા ગ્રંથો ભારતીય સંસ્કૃતિના સંદર્ભમાં ખૂબ મહત્ત્વના નીવડ્યા. વળી જૈન ધર્મને જે રાજ્યાશ્રાય મળ્યો, તેથી જૈન સાધુઓ અને આચાર્યોએ જ્ઞાનવર્ધક પ્રવૃત્તિઓ વિકસાવવામાં ખૂબ જ રસ લીધો. આવી સાહિત્યિક પ્રવૃત્તિથી મોટા મોટા જ્ઞાનભંડારો અસ્તિત્વમાં આવ્યા અને એમાં પ્રાચીન, સમકાલીન અને નવા ગ્રંથોનો સંગ્રહ થતો રહ્યો.

પાટણના હસ્તલિખિત ગ્રંથભંડારો :

પાટણના લગભગ વીસ જેટલા હસ્તપ્રત ભંડારોનો એક રસપ્રદ ઇતિહાસ છે. એમાં પ્રાકૃત, સંસ્કૃત, જૂની ગુજરાતી, હિંદી, મરાઠી વગેરે ભાષાઓમાં રચાયેલા લગભગ બધા જ વિષયોના ગ્રંથો સચવાયા છે, જેમાં જૈન અને બીજા ધર્મોની રચનાઓનો સમાવેશ થાય છે. આને લીધે પાટણના ભંડારો દેશ-વિદેશમાં વિદ્વાનોના આકર્ષણનું કેન્દ્ર રહ્યા છે. આજે પાટણના બે સિવાયના બધા જ ભંડારોની તાડપત્ર ઉપરની તેમ જ કાગળ પરની હસ્તપ્રતોનો સંગ્રહ એકત્રિત થઈને પાટણના જૈન સંઘના તાબાના શ્રી હેમચંદ્રાચાર્ય જૈન જ્ઞાન મંદિરમાં સચવાઈ રહ્યો છે. આશરે વીસ હજાર પ્રતો કાગળ ઉપર લખાયેલી સચવાઈ છે. આ જ્ઞાનમંદિરની સ્થાપના સને ૧૯૩૯માં થઈ હતી. પાટણના વિખ્યાત ગ્રંથભંડારો કાયમને માટે સચવાઈ રહે અને પ્રાચીન વિદ્યા તથા સાહિત્યના ક્ષેત્રે કામ કરતા વિદ્વાનોએ હસ્તપ્રતોનો સરળતાથી લાભ લઈ શકે એ હેતુથી આ જ્ઞાનમંદિરની સ્થાપના થઈ છે.

પાટણના નામાંકિત ભંડારોમાં સંઘવીના પાડાનો તાડપત્રીય ગ્રંથભંડાર વિદ્વાનોના આકર્ષણનું ખાસ કેન્દ્ર બનેલો. આ ભંડારની મુલાકાતે પાશ્ચાત્ય, વિદ્વાનો અને સંશોધકો આવતા હતા. ભંડારમાં કુલ ૪૩૪ તાડપત્ર ઉપરની હસ્તપ્રતો છે. એમાંની કેટલીક હસ્તપ્રતો સચિત્ર છે. એમાંનાં ચિત્રો મધ્યકાલીન પશ્ચિમ ભારતની ચિત્ર શૈલીના ઉત્તમ નમૂના પૂરા પાડે છે. આ શૈલીનાં ચિત્રો લઘુ-ચિત્રો સ્વરૂપે મળે છે. પશ્ચિમ ભારતની ચિત્રકલાનું જન્મસ્થાન અને પોષણસ્થાન ગુજરાત છે. એમાં ગુજરાતના ધર્મ અને સમાજજીવનનું પ્રતિબિંબ પડે છે. આ લઘુ-ચિત્રોની શૈલીના નમૂના મોટે ભાગે ગુજરાત અને રાજસ્થાનના જૈન ભંડારોમાંથી અને ખાસ કરીને જૈન કે જૈનાશ્રિત લખાયેલા ગ્રંથોના

લઘુ-ચિત્રો રૂપે મળે છે. ચિત્રોની આ શૈલીને ગુજરાતની શૈલી કે મારુ-ગુર્જર શૈલી પણ કહે છે. પાટણના સંઘવી-પાડાના ભંડારમાં કેટલીક તાડપત્ર પરની સચિત્ર હસ્તપ્રતો સુરક્ષિત છે. એમાં શ્વેતાંબર જૈન સંપ્રદાયના ગ્રંથ "નિશીથચૂર્ણિ"ની ઈ૦ સ૦ ની ૧૨મી સદીની પ્રત ગુજરાતી સચિત્ર તાડપત્રનો સહુથી જૂનો નમૂનો છે. આ પ્રત ભૃગુકચ્છ (ભરૂચ)માં લખાયેલી છે. એમાં એક પત્ર ઉપર વર્તુળાકારમાં હાથીસવારનું ચિત્ર આલેખાયેલું છે. ચિત્રમાં માળા ધારણ કરતી સ્ત્રીઓના આલેખન છે, જે ઘણું કરીને અપ્સરાઓ હોવાનું જણાય છે. આ સંગ્રહમાંની "કલ્પસૂત્ર"ની એક ૧૩મી સદીની હસ્તપ્રતમાં જૈન સાધ્વીઓ અને શ્રાવિકાઓનાં ચિત્રો આલેખેલાં છે. ૧૩મી સદીની "કથારત્નસાગર"ની હસ્તપ્રતમાં પાર્શ્વનાથ અને શ્રાવક-શ્રાવિકાનાં સુંદર ચિત્રો મળે છે.

આવી જ એક બીજી આ જ સમયની "કલ્પસૂત્ર"ની હસ્તપ્રતમાં જૈન પરંપરામાં વત્તેઓછે અંશે પૂજાતા બ્રહ્મશાંતિ યક્ષ અને લક્ષ્મીદેવીનાં આકર્ષક ચિત્રો મળે છે. આ ઉપરાંત "ઋષભદેવચરિત"ની આશરે ૧૩મી સદીની હસ્તપ્રતમાં ઋષભદેવ અને જૈન યક્ષિણી ચક્રેશ્વરીનાં સુંદર ચિત્રો દોરેલાં છે. "ત્રિષષ્ટિશલાકાપુરુષચરિત"ની પ્રતના છેલ્લા ત્રણ પત્રો ઉપર હેમચન્દ્રસૂરિ, રાજા કુમારપાલ અને શ્રાવિકા શ્રીદેવીનાં મનોરમ ચિત્રો આલેખાયાં છે.

પાટણના વખતજીની શેરીના ભંડારમાંની એક પ્રતમાં ચાર સુંદર ચિત્રો અંકિત કરેલાં છે, જેમાં હેમચન્દ્રાચાર્યને વ્યાકરણનો ગ્રંથ લખવા માટે વિનંતી કરતો રાજા સિદ્ધરાજ, વ્યાકરણ ગ્રંથને અંબાડી ઉપર મૂકીને ફરતી યાત્રા પાર્શ્વનાથનું મંદિર અને વ્યાકરણ ગ્રંથની નકલ મેળવવા આનંદપ્રભ ઉપાધ્યાયને વિનંતી કરતા કર્મણ મંત્રી વગેરે પ્રસંગોના આબેહૂબ ચિત્રો આલેખેલાં છે. આ ચિત્રોમાં કલાકારની પ્રતિભા તથા કૌશલ્યના દર્શન થાય છે.

પાટણના હેમચન્દ્રાચાર્ય જ્ઞાનમંદિરમાં કલ્પસૂત્રની ૧૫મી સદીની બે હસ્તપ્રતો છે, એમાંની એક પ્રતમાં લક્ષ્મીદેવી અને ચંદ્રદેવનાં ચિત્રો મળે છે.

કાપડ પર ચિત્રાંકનો કરવાની જૈન પરંપરા ઈ૦ સ૦ ની ૧૪મી સદી જેટલી પુરાણી છે. એમાં યંત્રો, વિશ્વરચના (cosmology) યાત્રાસ્થળો અને માંગલિક ચિહ્નો જેવા વિષયોને રજૂ કરતાં કાપડ પરનાં ચિત્રો ભારત અને વિદેશોનાં સંગ્રહાલયોમાં સચવાયેલાં છે. વૈષ્ણવોની જેમ જૈનોમાં પણ કાપડ ઉપર ધાર્મિક ચિત્રો આલેખવાની પ્રથા છે. એને પટ કહેવામાં આવે છે. વીંટો વાળીને આવા પટ મંદિરમાં કે ખાનગી ગૃહોમાં સાચવી રાખવામાં આવતા.

આ પ્રકારના સૌથી પ્રાચીન ચિત્રનો નમૂનો પાટણના સંઘના ભંડારમાં સચવાયેલી "ધર્મવિધિપ્રકરણ"ની ૧૪મી સદીની હસ્તપ્રતમાં મળે છે. એમાં સરસ્વતીની સાદી આકૃતિ ચિત્રિત કરેલી છે. સંઘવી પાડાના ભંડારમાંનો ૧૫મી સદીનો કાપડ પર ચીતરેલો પંચતીર્થી પટ ખૂબ પ્રસિદ્ધ છે. આ પટ ચાંપાનેરમાં તૈયાર થયેલો છે. એમાં સાત ચિત્રોનું આલેખન કરેલું છે. મંદિરના ગર્ભગૃહમાં સર્પછત્ર ધારણ કરતા તીર્થંકર પાર્શ્વનાથની પ્રતિમા, ગિરનાર પર્વતનું દશ્ય, સમ્મેતશિખર અને પાવાગઢ ઉપરના મહાવીર સ્વામીના મંદિરનાં ચિત્રો મનોહર લાગે છે.

અમદાવાદના સારાભાઈ નવાબના સંગ્રહમાં "સૂરિમંત્ર પટ"નું ૧૪મી સદીનું ચિત્ર સંગૃહીત છે, એમાં પૂર્ણ વિકસિત પદમ ઉપર બેઠેલા, મહાવીર સ્વામીના પ્રથમ શિષ્ય ગૌતમ સ્વામીનું ચિત્ર આલેખેલું છે. સારાભાઈ નવાબના સંગ્રહમાંનો ઋષભદેવના સમવસરણનો ૧૫મી સદીના મધ્યનો એક પટ અને જંબૂદ્વીપનો ૧૬મી સદીનો એક પટ નોંધપાત્ર છે. કાપડ પર ચિત્રો આલેખવાની પ્રથા ૧૭મી સદી સુધી જૈનોમાં જળવાઈ રહી.

હસ્તપ્રતોની જાળવણી માટે વપરાતી લાકડાની પાટલીઓ ઉપર પણ લઘુચિત્રો જોવા મળે છે. આવા લાકડાની પાટલી પરનાં લઘુ ચિત્રોના સહુથી જૂના નમૂના રાજસ્થાનના જૈન ભંડારોમાં મળે છે. અમદાવાદના સારાભાઈ નવાબના સંગ્રહમાં સુરક્ષિત લાકડાની પાટલી પર ભરત અને બાહુબલિ વચ્ચેના યુદ્ધપ્રસંગનું આલેખન છે. એક પાટલી પર તીર્થંકર પાર્શ્વનાથના પૂર્વના દસ ભવો આલેખેલા છે. મુનિ પુણ્યવિજયજી સંગ્રહમાંની એક પાટલી પર મહાવીર ભગવાનના ૨૭ ભવો પૈકીના કેટલાક ભવોનું ચિત્રાંકન કરેલું જોવા મળે છે.

પાટણના બીજા ભંડારોમાં તપાગચ્છ ભંડાર, ભાભાના પાડાનો ભંડાર, વસ્તા માણેકનો ભંડાર, શ્રી હિંમત વિજયજીનો સંગ્રહ વગેરે અત્યંત મહત્ત્વના છે. જોકે આ બધા ભંડારો હેમચંદ્રાચાર્ય જૈન જ્ઞાન ભંડારને સોંપાઈ ગયા છે.

ખંભાતના જ્ઞાનભંડારો :

પાટણની જેમ ખંભાતે પણ સંશોધન વિદ્વાનોને આકર્ષ્યા છે. તેરમા સૈકામાં થઈ ગયેલા ગુજરાતના વિખ્યાત મંત્રી વસ્તુપાલે મોટી રકમ ખર્ચીને પાટણ, ભરૂચ અને ખંભાતમાં ગ્રંથભંડારો સ્થાપ્યા હતા. હાલમાં ખંભાતમાં મુખ્ય ચાર ગ્રંથભંડારો છે. પાયચંદ ગચ્છનો ભંડાર, જ્ઞાનવિમલસૂરિનો ભંડાર, નેમિસૂરિજીનો ભંડાર અને શાંતિનાથનો ભંડાર. આમાં શાંતિનાથનો ભંડાર સમગ્ર ગુજરાત અને રાજસ્થાનમાં સહુથી સમૃદ્ધ અને મૂલ્યવાન ભંડારોમાંનો એક છે. એમાં ગ્રંથસંખ્યા બહુ મોટી નથી. પરંતુ એની વિશિષ્ટતા એમાંની પ્રાચીન અને દુર્લભ તાડપત્રીય હસ્તપ્રતો છે. એમાં તાડપત્ર ઉપર સંસ્કૃત અને પ્રાકૃત ભાષામાં લખાયેલી આશરે દોઢસો જેટલી હસ્તપ્રતો છે. આ ભંડારની હસ્તપ્રતો ઈ૰ સ૰ ની ૧૨મી, ૧૩મી અને ૧૪મી સદી જેટલી પ્રાચીન છે. ગુજરાતની ગ્રંથસ્થ લઘુ ચિત્રકલાના સહુથી પ્રાચીન નમૂના આ ભંડારની તાડપત્રીય હસ્તપ્રતોમાંથી મળે છે. આચાર્ય હેમચન્દ્ર, તેમના શિષ્ય અને રાજા કુમારપાળનું વિખ્યાત ચિત્ર બારમા સૈકાની "દશવૈકાલિકસૂત્રની લઘુવૃત્તિ"ની હસ્તપ્રતના છેલ્લા પત્ર પર છે. એમાં આસન પર બિરાજમાન હેમચંદ્રાચાર્ય, જમણા હાથમાં તાડપત્ર રાખીને સામે બેઠેલા પોતાના શિષ્ય મહેન્દ્રસૂરિને જાણે પાઠ આપતા હોય એમ લાગે છે. મહેન્દ્રસૂરિની પાછળ બે હાથ જોડીને ઊભેલા દાઢીવાળા ગૃહસ્થની આકૃતિ રાજા કુમારપાલની જણાય છે. આ ચિત્ર આચાર્ય હેમચંદ્ર અને રાજા કુમારપાલ બંનેના જીવનકાળ દરમ્યાન દોરાયેલું હોઈ બે સમકાલીન મહાપુરુષોના ચિત્ર તરીકે પણ તેનું વિશિષ્ટ મૂલ્ય છે.

આ ભંડારનું એક અમૂલ્ય રત્ન તે "ધર્માભ્યુદયકાવ્ય"ની ૧૩મી સદીમાં લખાયેલી તાડપત્રીય પ્રત છે. મંત્રી વસ્તુપાલે પોતાના ગુરુ વિજયસેનસૂરિના ઉપદેશથી શત્રુંજયનો સંઘ કાઢ્યો હતો, એનો ઐતિહાસિક વૃત્તાંત આપવા સાથે કેટલીક ધર્મકથાઓ વર્ણવતું એ સંસ્કૃત કાવ્ય છે. એ કાવ્ય વિજયસેનસૂરિના શિષ્ય ઉદયપ્રભસૂરિએ રચેલું છે. આખાયે કાવ્યની વસ્તુપાલના સ્વહસ્તાક્ષરે ખંભાતમાં જ થયેલી નકલ ત્યાં સચવાયેલી છે. આ ઉપરાંત બૌદ્ધ વિદ્વાનોના ગ્રંથો, સુભાષિત સંગ્રહો, ફારસી શબ્દોનો સંસ્કૃતમાં અર્થ આપતો શબ્દકોશ જેવા સંસ્કૃત-પ્રાકૃત અને ઇતર સાહિત્યની વિવિધ શાખાઓના કેટલાયે ગ્રંથોની પ્રાચીન પ્રતો ઉપલબ્ધ છે. એમાંની કેટલીય હસ્તપ્રતો ગુજરાતના ચૌલુક્ય અને વાઘેલા રાજાઓના સમયમાં લખાયેલી છે. આ ગ્રંથોમાંથી ગુજરાતના સામાજિક અને ધાર્મિક ઇતિહાસ પ્રાચીન ગામોના સ્થાનિક ઇતિહાસ તેમ જ પ્રાચીન મધ્યકાલીન ગુજરાતની સંસ્કાર અને સાહિત્ય પ્રવૃત્તિઓ વિશે ઉપયોગી માહિતી મળે છે. ખંભાતના આ પ્રાચીન ગ્રંથભંડારો માત્ર ગુજરાતની જ નહિ, પરંતુ સમસ્ત ભારતની મોંઘી વિદ્યાસંપત્તિ છે.

આ ભંડારમાં સંગૃહીત "નેમિનાથચરિત"ની ૧૩મી સદીની પ્રતમાં જૈન તીર્થંકર નેમિનાથ, અંબિકા દેવી અને અંજલિમુદ્રામાં શ્રાવક-શ્રાવિકાનાં ચિત્રો આલેખેલાં છે. બીજી એક ૧૨મી સદીની સચિત્ર પ્રતમાં બે ચિત્રો દોરેલાં છે, જેમાંના એકમાં પદ્માસન પર બેઠેલ મહાવીર સ્વામીનું અને બીજા ચિત્રમાં ત્રિભંગ અવસ્થામાં ઊભેલાં ચતુર્ભુજ સરસ્વતીનું સુંદર આલેખન છે.

ખંભાતના પાયચંદ ગચ્છના ભંડારમાં ૧૫૦૦ જેટલી હસ્તપ્રતો જળવાયેલી છે, જેમાંની કેટલીક તાડપત્ર પર લખાયેલી છે. જ્ઞાનવિમલસૂરિના ભંડારમાં આ જ સૂરિની લખેલ સંસ્કૃત અને ગુજરાતની ભાષાની કેટલીક રચનાઓ પણ જોવા મળે છે. આચાર્ય નેમિસૂરિજીના ગ્રંથ ભંડારમાં આશરે વીસ હજાર જેટલી પ્રાચીન પ્રતો છે. નેમિસૂરિજીએ જૈન દૃષ્ટિએ વિશ્વવિદ્યા (cosmology) નું નિરૂપણ કરતો લોક પ્રકાશ નામનો ગ્રંથ જૂનાગઢમાં રચેલો. એમના પોતાના હસ્તાક્ષરોવાળી પ્રત અહીં સચવાયેલી છે.

અમદાવાદના હસ્તપ્રત ભંડારો :

ભો૰ જે૰ અધ્યયન - સંશોધન વિદ્યાભવન હસ્તપ્રત સંગ્રહ :

ગુજરાત વર્નાક્યુલર સોસાયટીના નામે ઓળખાતી ગુજરાત વિદ્યાસભાએ એના મૂળ સ્થાપક એલેકઝાંડર ફોર્બ્સના સમયથી હસ્તપ્રતોનો સંગ્રહ કરવાનું કાર્ય શરૂ કરેલું. સંસ્થાના ઉત્તરોત્તર વિકાસના પરિણામે ભેટરૂપે પ્રાપ્ત થયેલી અથવા ખરીદેલી હસ્તપ્રતોની સંખ્યા લગભગ ૨૦૦૦ જેટલી થયેલી છે. ૧૯૪૬માં ગુજરાત વિદ્યાસભાનો ઉચ્ચ અભ્યાસ અને સંશોધન વિભાગ ભો૰ જે૰ વિદ્યાભવનના નામે વિકસ્યો. ત્યારથી આ સંસ્થાના મ્યુઝિયમમાં આ હસ્તલિખિત સંગ્રહ સુરક્ષિત છે. હાલ આ મ્યુઝિયમમાં સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, જૂની ગુજરાતી, હિંદી, વ્રજ, મરાઠી, બંગાળી, અરબી-ફારસી જેવી ભાષાઓમાં લખાયેલી લગભગ ૧૦,૦૦૦ જેટલી હસ્તપ્રતો સંગૃહીત છે. મોટા ભાગની હસ્તપ્રતો કાગળ ઉપર લખાયેલી છે. કેટલીક કાપડ અને તાડપત્ર ઉપર પણ લખાયેલી મળે

છે, તાડપત્રીયપ્રતો કન્નડ, તેલુગુ, મલયાલમ જેવી દક્ષિણ ભારતની લિપિઓમાં લખાયેલી છે અને ઈ૰સ૰ ની ૧૫થી ૧૯મી સદી સુધીની છે.

આ હસ્તપ્રતો વેદ-વેદાંગ, ઇતિહાસ પુરાણ, બૌદ્ધ સાહિત્ય, જૈન સાહિત્ય, ભક્તિ, તંત્ર, કાવ્ય, વ્યાકરણ, કોશ, નાટ્ય, શિલ્પ, અલંકાર, કામશાસ્ત્ર, આયુર્વેદ, જ્યોતિષ, કોશ જેવા વિવિધ વિષયોને લગતી છે.

આ સંગ્રહમાં ૧૮ જેટલી સચિત્ર હસ્તપ્રતો છે જેમાં સપ્તશતી, શ્રીમદ્ ભાગવત, કલ્પસૂત્ર, મધુમાલતી કથા જેવી સુંદર ચિત્રોવાળી હસ્તપ્રતોનો સમાવેશ થાય છે.

૧૮મી સદીની ગીત-ગોવિંદની સચિત્ર પ્રતમાં વિષ્ણુના દશાવતારોનાં ચિત્ર અને રાધાકૃષ્ણના મિલન-વિરહના પ્રસંગો ભાવપૂર્ણ રીતે આલેખાયેલા છે. ફારસી લિપિમાં લખાયેલી સચિત્ર હસ્તપ્રતો પણ અહીં જળવાયેલી છે. જ્યોતિષને લગતાં સળંગ સચિત્ર ઓળિયા (વીંટા-scroll) અને જૈન સૂરિઓ અને સાધુઓને તેમ જ તેમના સંઘને યાત્રા દરમ્યાન આમંત્રણ આપતું એક સચિત્ર વિજ્ઞપ્તિપત્ર (૧૮મી સદીનું) ઉપલબ્ધ છે.

"બાબીવિલાસ" જેવી ઐતિહાસિક કૃતિઓ મેદપાટ પુરાણ, કાયસ્થ પદ્ધતિ જેવી જ્ઞાતિવિષયક હસ્તપ્રતો તેમ જ મંડપદુર્ગ જેવી સ્થાપત્યની હસ્તપ્રતો પણ અહીં છે.

આમાંની કેટલીક હસ્તપ્રતો સુંદર વેલબુટ્ટાની આકૃતિઓથી શણગારાયેલી, કોઈક સોનેરી શાહીથી લખેલી, લાલ કાળી શાહીના લખાણવાળી છે.

આ મ્યુઝિયમમાં ખેતરો, મકાન કે હાટના ખરીદ-વેચાણ કે ગીરો અંગેના, પલ્લાની ફારગતી અંગેના, મિલકતની વહેંચણીને લગતા ૧૫૦ જેટલા ખતપત્રો (દસ્તાવેજો) છે. ઈ૰ સ૰ની ૧૪મી સદીથી ૧૯મી સદી સુધીના છે. આ દસ્તાવેજો સાંકડા કાગળ કે કાપડની પટ્ટી પર સળંગ લખેલા છે. લાંબા હોવાથી વીંટો વાળીને સાચવવા પડે છે. આવા ખતપત્રોમાંથી તત્કાલીન રાજકીય, સાંસ્કૃતિક, આર્થિક અને સામાજિક માહિતી મળે છે.

આ ખતો સંસ્કૃત તેમ જ અરબી-ફારસીમાં લખેલા છે. આ ઉપરાંત આ મ્યુઝિયમમાં રમતનાં ચિત્રિત પાનાં ખાસ નોંધપાત્ર છે. આવાં પાનાંઓની સંખ્યા ૧૫૦ની છે. ગોળાકાર પાનાંઓ ઉપર પશુપંખીની આકૃતિઓ છે. પાનાંઓ પરની સંખ્યા કલાત્મક રીતે આલેખવામાં આવી છે. એકની સંખ્યા દર્શાવવા ઘોડા ઉપર સવાર થયેલી રાજાની આકૃતિ અંકિત કરેલી છે. ઘોડાનું આલેખન જીવંત અને ગતિમય લાગે છે.

રાજાની વેશભૂષા રાજપૂત છે. એણે ધારણ કરેલ આયુધો અને અલંકારો ચિત્રની સમૃદ્ધિમાં વધારો કરે છે. કેટલાંક પાનાંના સંખ્યાંક દર્શાવવા છત્રી, લીલાં પાંદડાં કે પર્વતનું આલેખન કરેલું કલાત્મકતા લાવવા લીલાં, પીળાં અને કાળા ટપકાંનો ઉપયોગ કરાયો છે. પશુ પક્ષીઓમાં ઘોડો, મયૂર, પોપટ વગેરેનું આલેખન સુંદર આબેહૂબ અને સહજ છે.

લા૦ દ૦ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર હસ્તપ્રત સંગ્રહ :

આ સંસ્થામાં લગભગ પંચાવન હજાર જેટલી હસ્તપ્રતોનો અમૂલ્ય ખજાનો સંગૃહીત છે. મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજીનો પોતાનો હસ્તલિખિત ગ્રંથોનો સમગ્ર ખજાનો આ ભંડારને ભેટ મળેલો છે. એ પછી હસ્તલિખિત ગ્રંથોના અનેક નાના મોટા ગ્રંથભંડારો આ જ્ઞાનમંદિરને ભેટ મળતા રહ્યા છે. આ સંસ્થાનો આટલો મોટો સંગ્રહ માત્ર એક જ વ્યક્તિનો પરિપાક નથી. પરંતુ આગમ પ્રભાકર મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી તેમના ગુરૂ ચતુર્વિજયજી તથા પ્રવર્તક કીર્તિવિજયજીના પરિશ્રમને આભારી છે. આ હસ્તપ્રત સંગ્રહમાં જૈન અને જૈનેતર સાહિત્યના અમૂલ્ય ગ્રંથો છે. એ બધા ગ્રંથો સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ, જૂની ગુજરાતી, રાજસ્થાની વગેરે ભાષાઓમાં લખાયેલા છે. હસ્તપ્રતો ઈ૦ સ૦ની ૧૨મી સદી સુધીની મળે છે.

હસ્તપ્રતોનાં સૂચિપત્રો પણ પ્રકાશિત થયાં છે. લા૦ દ૦ વિદ્યામંદિરના સંગ્રહમાં ૫૫૩ જેટલી સચિત્ર હસ્તપ્રતો છે, જેમાં તાડપત્રની અને કાગળની હસ્તપ્રત ઉપરાંત, ગુટકા અને છૂટાં પટ્ટરૂપે પણ મળે છે. અહીંની ૧૮મી સદીની કલ્પસૂત્રની એક હસ્તપ્રતમાં રાજસવારીનાં દશ્યો જોવા મળે છે. કેટલીક કાગળની હસ્તપ્રતોમાં ભગવાન તીર્થંકરના જીવનપ્રસંગો આલેખાયેલા છે.

ઈ૦ સ૦ની ૧૮મી સદીની કલ્પસૂત્રની કાગળ પરની સચિત્ર હસ્તપ્રતો ગુજરાત-સૌરાષ્ટ્રના જૈન ભંડારોમાં સચવાયેલી છે. આ હસ્તપ્રતોમાં તીર્થંકર ભગવાનના જીવન પ્રસંગો, ખાસ કરીને જન્મ, વિવાહ, કેશલોચ, દીક્ષા, ધર્મોપદેશના પ્રસંગો આલેખાયેલા હોય છે. લા૦ દ૦ વિદ્યામંદિરમાં સંગૃહીત ૧૮મી સદીની કલ્પસૂત્રની એક પ્રતમાં રાજસવારીનાં દશ્યોમાં પુરુષ અને સ્ત્રી-પાત્રોની વેશભૂષા મરાઠી જોવા મળે છે. અહીં ''સંગ્રહણીસૂત્ર''ની બાર સચિત્ર પ્રતો મળે છે. સંગ્રહણીસૂત્ર એ જૈન પરંપરા પ્રમાણે બ્રહ્માંડની ઉત્પત્તિને લગતો ગ્રંથ છે. એમાં તીર્થંકરો, દેવ-દેવીઓ, ગંધર્વો, યક્ષ-યક્ષીઓ, સૂર્ય, ચંદ્ર, પર્વતો, નદીઓ અને વૃક્ષોનું આલેખન કરવામાં આવ્યું છે. ''અઢાર શીલાંગ રથ''ની ૧૮મી સદીની અઢાર ચિત્રોવાળી પ્રત છે. લાકડાના લાંબા રથમાં સાધુએ પાળવાના આચારનાં નામોવાળાં પાનાં પાડેલાં છે. રથની ઉપર મધ્યમાં જે તે તીર્થંકર ભગવાનનું ચિત્ર છે. રથને હાંકનાર સારથિએ ઘોડાની લગામ પોતાના જમણા હાથમાં પકડી છે. આખું ચિત્ર જાણે ગતિમાં હોય તેમ લાગે છે.

૧૭મી - ૧૮મી સદીની કાગળ પરની ધન્નાશાલિભદ્રરાસની પ્રતોમાં ચિત્રાલેખન જોવા મળે છે. એમાં આલેખાયેલાં ચિત્રોમાં શાલિભદ્રની માતા ધન્ના, શાલિભદ્રના જીવનપ્રસંગો, શાલિભદ્ર અને મગધરાજ શ્રેણિકની મુલાકાતનો પ્રસંગ ઇત્યાદિ નોંધપાત્ર છે. "લોકપ્રકાશ" નામની એક પ્રતમાંના એક ચિત્રમાં ચક્રવર્તી રાજાના રાજ્યાભિષેકનું ચિત્ર છે. રાજ્યાભિષેક વખતે રાજાની પૃથ્વીનાં જુદાં જુદાં પવિત્ર જળથી કેવી રીતે અભિષેક થતો એનું આલેખન છે. શ્રી પાલરાસની એક ૧૯મી સદીની હસ્તપ્રતમાં રાસના કથા- પ્રસંગ આલેખતાં સુંદર ચિત્રો છે, જેમાંનું એક ચિત્ર ધવલ શેઠની કલાને લગતું છે. વહાણનાં ચિત્રોમાં બ્રિટિશરોની યુનિયન જેક ધ્વજ સ્પષ્ટ દેખાય છે.

સંસ્કૃત સાહિત્યના મહાન કવિ કાલિદાસની બે કૃતિઓ મેઘદૂત અને કુમારસંભવની સચિત્ર કાગળ પર લખાયેલી પ્રતો અહીં સચવાયેલી છે. ઈ૰ સ૰ની ૧૭મી સદીમાં પરતરગચ્છના સાધુ ઉદય હર્ષે લખેલી મેઘદૂતની પ્રતમાં કુલ પાંચ ચિત્રો છે. એમાં સરસ્વતીનું ચિત્ર, રામગિરિ આશ્રમ પર વિરહી યક્ષનું ચિત્ર, સ્વર્ગની અલકાપુરી નગરીનું ચિત્ર, વિરહિણી યક્ષિણીનું ચિત્ર અને પ્રેમીઓના મિલનનું દશ્ય રેખાંકિત કરાયું છે.

કુમારસંભવની ૧૭મી સદીના પૂર્વાર્ધની પ્રતમાં પશ્ચિમ ભારતીય ચિત્ર-શૈલીમાં સરસ્વતી અને અર્ધનારીશ્વર પાર્વતી પરમેશ્વરનાં મનોરમ આલેખનો મળે છે.

જૈન પરંપરા અનુસાર જૈન આચાર્યો અને મુનિઓને જુદાં જુદાં શહેરો કે નગરોના જૈન સંઘ પોતાને ત્યાં પર્યુષણ કરવા અને ચતુર્માસ ગાળવા નિમંત્રણ આપતા. આ નિમંત્રણપત્રો વ્યવસ્થિત રીતે તૈયાર કરવામાં આવતાં અને એમાં ચિત્રોનું આલેખન કરવામાં આવતું. ચિત્રોમાં ધાર્મિક અને નગરનો મહિમા બતાવતાં ચિત્રો આલેખાતાં. નગરજનો જૈન સાધુઓનાં દર્શન કરવા અને એમનાં વ્યાખ્યાનો સાંભળવા કેટલા ઉત્સુક છે એનું વર્ણન કરવામાં આવતું. નગરની ભૌતિક અને કુદરતી સમૃદ્ધિનું સચિત્ર વર્ણન કરાતું. આ પ્રકારના નિમંત્રણને જૈન પરિભાષામાં વિજ્ઞપ્તિપત્ર કહે છે. એમાં સાલ અને તિથિ આપેલી હોવાથી ઐતિહાસિક દષ્ટિએ એનું મહત્ત્વ ઘણું છે.

અમદાવાદમાં દેવશાના પાડાના ભંડારમાં "શ્રીપાલરાસ"ની એક ચિત્રિત હસ્તપ્રત છે. એમાં વેપાર માટે સુરત આવતાં વહાણોનાં ચિત્રાંકનો આબેહૂબ છે. કેટલાંક ચિત્રોમાં વૃક્ષો વનરાજિઓનાં દશ્યો અંકિત કરેલાં છે, જેમાં ચિત્રકારનાં પ્રકૃતિપ્રેમનું દર્શન થાય છે. કેટલાંક ચિત્રોમાં ગીત-સંગીત અને નૃત્યનું આલેખન કરેલું છે. પુરુષોના હાથમાં વીણાનું ચિત્રણ વિશિષ્ટ અને નોંધપાત્ર છે.

ગાંધીનગર જિલ્લાના પેથાપુર ગામમાં ચિત્રિત શ્રીપાલરાસની એક હસ્તપ્રત અમદાવાદના ડહેલાના ઉપાશ્રયમાં છે. આ પ્રતનાં ચિત્ર ઉત્તર ગુજરાતની વિશિષ્ટ ગ્રામીણ શૈલીમાં આલેખાયેલાં છે. પેથાપુરનાં લોકોનાં મકાનોની દીવાલો પર જે ચિત્રો જોવા મળે છે, તેવી જ શૈલીનાં ચિત્ર આ પ્રતમાં ચીતરેલાં છે. પુરુષપાત્રોનાં પાઘડી, લાંબી બાંયનાં અંગરખા, પટાદાર ધોતિયાં અને ખેસનું આલેખન આકર્ષક છે. સ્ત્રી-પાત્રો ઘેરા વાદળી રંગની ઓઢણી અને લાલ રંગનો ચણિયો ધારણ કરેલ દર્શાવાયાં છે. ચિત્રોમાં પશુપક્ષી અને વનરાજિનું આલેખન મનોહર છે.

હિંદુ અને જૈન પરંપરામાં સાધુઓ અને સંસારીઓ માટે જે જ્ઞાનચોપાટ તૈયાર કરાતી, તેમાં ચિત્રોનું આલેખન કરવામાં આવતું. એમાં દેવલોકનું, સર્પોની સીડીઓનું, નવગ્રહોનું તેમ જ જીવયોનિઓનું આલેખન કરાતું. આવી એક ૧૯મી સદીની ચિત્રિત જૈન જ્ઞાનચોપાટ આ સંસ્થામાં સુરક્ષિત છે. જૈન સાધુઓ અને શ્રાવકોને આ જ્ઞાનચોપાટ બતાવી જુદી જુદી જીવયોનિઓ વિવિધ પ્રકારના દેવલોક, સ્વર્ગ અને નરક તેમ જ મોક્ષનો ખ્યાલ આપતી જ્ઞાનચોપાટ હિંદુ પરંપરામાં પણ તૈયાર કરાવવામાં આવતી, જેમાં ૮૪ કોઠાઓનું આલેખન કરાતું. આ ૮૪ કોઠાઓ ૮૪ લાખ યોનિનું પ્રતીક મનાતા.

ગુજરાત અને રાજસ્થાનના લોકસાહિત્યમાં ગોપીચંદની કથા ઘણી લોકપ્રિય છે. આ ગોપીચંદની કથા વર્ણવતો "ગોપીચંદ કી શાબ્દી" નામનો હિંદુપટ આ સંસ્થામાં સચવાયેલો છે. એમાં આ રાજાના જીવનને લગતાં ચિત્રોનું આલેખન કરેલું છે. આ ચિત્રોનો સમય આશરે ૧૮મી સદીનો છે. ચિત્રોની શૈલી પશ્ચિમ-ભારતીય છે. પાત્રોની વેશભૂષા રાજસ્થાની છે.

બીજા એક હિંદુપટમાં કોઈ હિંદુ ધર્મગુરુના ગાદીવારસા વખતના પ્રસંગોનું જુદાં જુદાં દૃશ્યોમાં આલેખન કરાયું છે. ૧૯મી સદીના પૂર્વાર્ધમાં આ કપડાના પટ્ટમાં જુદા જુદા ખંડ પાડી પ્રસંગની ઉજવણીનાં દૃશ્યો ચીતરેલાં છે. એના એક દૃશ્યમાં નટનર્તકી ઊંધા માથે નૃત્ય કરતાં કરતાં પગની મદદથી તીર છોડતી બતાવાઈ છે. એની બાજુમાં એને મદદ કરનાર બીજી નટનર્તકી ઊભી છે. અંગકસરતના દાવ સાથે નૃત્ય દર્શાવતું આ ચિત્ર એ સમયની નૃત્યકલાની ઝાંખી કરાવે છે. બીજા એક ચિત્રમાં નૃત્યકાર સ્ત્રી એક હાથમાં કપડાનું બનાવેલું કમળનું ફૂલ રાખી નૃત્ય કરતી જોવા મળે છે. એના માથા પર પાંચ ગાગરનું બેડું છે. એની પાછળ હાથમાં ઘૂઘરાની પટ્ટી લઈ બે વાદક સ્ત્રી નૃત્ય કરી રહી છે. પુરુષપાત્ર બે હાથમાં મંજીરા વગાડે છે. સ્ત્રીપાત્ર મૃદંગ વગાડે છે. એક પુરુષ સારંગી જેવું વાદ્ય વગાડે છે. આ સમગ્ર ચિત્ર ગુજરાત-સૌરાષ્ટ્રમાં લોકપ્રિય હાલના બેડા-નૃત્યનો ખ્યાલ આપે છે.

આખ્યાનો અને ચિત્ર :

ગુજરાતી ભાષામાં લખાયેલ મધ્યકાળના કવિ પ્રેમાનંદનાં આખ્યાનોની હસ્તપ્રતો આ સંગ્રહમાં ઉપલબ્ધ છે. "કુંવરબાઈના મામેરા"ની ૧૯મા સૈકાની હસ્તપ્રતમાંના એક ચિત્રમાં વહેલમાં બેસીને જતાં શેઠશેઠાણીનું આલેખન ભાવવાહી છે. પણ વેશભૂષા સૌરાષ્ટ્રની છે. વહેલ લાકડાની બનાવેલી છે. એમાં કોતરકામ અને ચિત્રકામ આકર્ષક છે. શણગારેલા બળદથી હંકારાતી આ વહેલનાં પૈડાં જાણે ગતિમાન દર્શાવાયાં છે.

જૈનેતર ચિત્રકલાનો વિકાસ વૈષ્ણવ, શૈવ અને શાક્ત સંપ્રદાયો દ્વારા થયો. વૈષ્ણવ સંપ્રદાયની અસર નીચે લિપિબદ્ધ થયેલી હસ્તપ્રતોમાં જયદેવ કવિનું ગીતગોવિંદ, બાલગોપાલસ્તુતિ અને નારાયણ કવચ મુખ્ય છે. શૈવ સંપ્રદાયની અસર નીચે લખાયેલ કાગળની હસ્તપ્રતમાં શિવકવચ અને છાયા પુરુષજ્ઞાન મહત્ત્વની છે. એમાં ભગવાન શિવનાં ચિત્રોનું આલેખન કરેલું છે. છાયાપુરુષ જ્ઞાનની ૧૮મા સૈકાની એક હસ્તપ્રત આ સંગ્રહમાં છે. એમાં વાઘ પર બેઠેલા શિવનું ચિત્ર અત્યંત આબેહૂબ, મોહક અને આકર્ષક છે. શિવે કંઠમાં ખોપરીની માળા પહેરી છે. જટામાં સર્પ, બે હાથમાં ડમરું અને ત્રિશૂળ ધારણ કરેલ છે.

શાક્ત સંપ્રદાયની હસ્તપ્રતોમાં દેવી ભાગવત, ચંડીપાઠ માહાત્મ્ય જેવા ગ્રંથો મળે છે. આ સંસ્થામાં ૧૮મી સદીની એક દેવી ભાગવતની હસ્તપ્રતમાં દેવીનાં જુદાં જુદાં સ્વરૂપોનાં ચિત્ર આલેખાયેલાં છે. એમાં મહિષાસુરમર્દિનીનું એક જીવંત ચિત્ર નોંધપાત્ર છે.

સૂર્યના ઉપાસકોનો સૌર સંપ્રદાય કહેવાય છે. આ સંપ્રદાયની સૂર્ય સહસ્રનામસ્તોત્રની

૧૮મા સૈકાની કાગળ પરની હસ્તપ્રત સચવાયેલી છે. એમાં ભગવાન સૂર્યના માનુષસ્વરૂપનું ચિત્ર આલેખેલું છે. સૂર્યનો રથ સાત ઘોડાઓથી હંકારાય છે. રથ હાંકનાર સારથિની પાઘડી મરાઠી ઢબની છે. સારથિએ એક હાથમાં ઘોડાઓની લગામ પકડી છે, તો બીજા હાથમાં પાતળો દંડ ધારણ કરેલ છે. રથની મધ્યમાં સૂર્યનું મસ્તક પ્રભામંડળની સાથે દર્શાવેલું છે. આખું ચિત્ર લયયુક્ત ગતિમાં હોય એમ જણાય છે.

ગુજરાત રાજ્યના દફતર ભંડારમાં પ્રેમાનંદની ભાગવત દશમસ્કંધની એક ગુજરાતી ભાષાની સચિત્ર હસ્તપ્રત સંગૃહીત છે. વડોદરા પાસેના માંડવીમાં લખાયેલી આ હસ્તપ્રતમાં કુલ ૩૬૫ ચિત્રો છે. ચિત્રોનો સમય ૧૮મી સદીનો ઉત્તરાર્ધ અને ૧૯મી સદીનો પૂર્વાર્ધ જણાય છે. એમાં બકાસુરવધ, પૂતનાવધ, અઘાસુરવધ, કૃષ્ણની બાળ લીલા, નાગદમન વગેરે પ્રસંગોનાં ભાવવાદી આલેખનો છે. વેશભૂષા પરંપરાગત ગુજરાતી છે. એક ચિત્રમાં બાળકને સૂવાના પારણાનું આલેખન કરેલું છે, જે સંખેડાની કાષ્ઠકલાની યાદ તાજી કરાવે છે. ચિત્રોને ઉઠાવ આપવા હાંસિયામાં વેલ બુટ્ટાની કલાત્મક ભાત ઉપસાવેલી છે. કવિ પ્રેમાનંદે જે ભાવ કવિતામાં વ્યક્ત કર્યો છે, તેને જ ચિત્રકારે રંગ અને રેખામાં અભિવ્યક્ત કર્યો છે.

અમદાવાદમાં દેવશાના પાડાના દયા વિમલજી ભંડારમાં આશરે ૧૫મી સદીની કલ્પસૂત્રની સચિત્ર સુવર્ણાક્ષરી હસ્તપ્રત સગૃહીત છે, જેમાં રાગ રાગિણીઓ જેવા સંગીત શાસ્ત્રનાં તથા આકાશચારી, પાદચારી અને ભોમચારી જેવા ભરતનાટ્યશાસ્ત્રનાં રૂપો ચીતરેલાં છે.

પાંજરાપોળના વિજયનેમિસૂરિ જ્ઞાનભંડારમાં શાંતિનાથ ચરિતની ચિત્રિત લાકડાની પટ્ટી છે. અમદાવાદમાંના ઉજમફોઈની ધર્મશાળાના ગ્રંથ ભંડારમાંથી એક ૧૪મી સદીની પ્રતમાં મહાવીરનું ચ્યવન, જન્મ નિર્વાણ સમવશરણ વગેરે પ્રસંગો ચીતરેલા છે.

ગૂજરાત વિદ્યાપીઠના ગ્રંથાલયમાં ૪૩૭ જેટલી હસ્તપ્રતોનો સંગ્રહ થયેલો છે. એમાં સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, હિંદી અને ગુજરાતી ભાષાની હસ્તપ્રતો છે. આ હસ્તલિખિત ગ્રંથો, વેદ, ઉપનિષદ ઈતિહાસ-પુરાણ, છંદ, જ્યોતિષ, કર્મકાંડ, વ્યાકરણ જેવા વિષયોને લગતા છે.

વડોદરાનો પ્રાચ્યવિદ્યા મંદિર હસ્તપ્રત સંગ્રહ :

મહારાજા સયાજીરાવ ત્રીજાના અપૂર્વ પ્રયાસ અને ભારતીય સાહિત્ય તેમ જ સંસ્કૃતિ પ્રત્યેની એમની અપાર પ્રેમભક્તિને પરિણામે વડોદરામાં હસ્તપ્રતોનો વિશાળ ભંડાર અસ્તિત્વમાં આવી શક્યો છે.

વડોદરાની સેન્ટ્રલ લાઇબ્રેરીમાંની સંસ્કૃત હસ્તપ્રતોને જુદી તારવી તેનો સ્વતંત્ર વિભાગ પ્રાચ્ય વિદ્યા મંદિર નામે અસ્તિત્વમાં આવ્યો. આ સંસ્થામાં ૨૦,૦૦૦ જેટલી હસ્તપ્રતોનો સંગ્રહ સુરક્ષિત છે. હસ્તપ્રતોનાં સૂચિપત્રો પ્રકાશિત થયેલાં છે. આ સંગ્રહમાં વેદ, ઉપનિષદ, સ્મૃતિ, વેદાંત, વ્યાકરણ વગેરે વિષયોની હસ્તપ્રતો સચવાયેલી છે. કેટલીક હસ્તપ્રતો દક્ષિણ ભારતની તેલુગુ, કન્નડ, ગ્રંથ, મલયાલમ અને ઉત્તર ભારતની બંગાળી, શારદા, નેવારી, ઉડિયા જેવી

લિપિઓમાં લખાયેલી છે. કેટલીક જૈનેતર હસ્તપ્રતો અહીં સચવાયેલી છે, જેમાંની હરિલીલા ષોડશકલા નામના સંસ્કૃત ગ્રંથમાંથી ગુજરાતી રૂપાંતર કરેલ ગ્રંથની સચિત્રપ્રત મળે છે. એમાં ગોવર્ધન ધારણ અને પાર્વતીદક્ષ પ્રજાપતિનાં ચિત્રો આલેખાયેલાં છે. આ પ્રસંગોનાં ચિત્રો અત્યંત મોહક છે.

"પંચરત્ન ગીતા"ની સચિત્ર ગુટકો પણ અહીં છે. એમાં ભગવદ્‌ગીતાનાં ચિત્રો નોંધપાત્ર છે. એના દસમા અધ્યાય વિભૂતિયોગમાં શ્રીકૃષ્ણ અર્જુનને સૃષ્ટિમાં સર્વ સર્જનોમાં જે શ્રેષ્ઠતાનો અંશ છે તે પરમાત્માનો છે, એ પ્રકારે સમજાવતાં ચિત્રો આલેખ્યાં છે.

વડોદરાના હંસવિજયજી સંગ્રહમાં કલ્પસૂત્રની ૧૫મી સદીની સોનેરી શાહીથી લખાયેલી હસ્તપ્રતમાં ૮ ચિત્રો અને અપ્રતિમ કારીગરીવાળી સુંદર ૭૪ કિનારો છે.

છાણીના જૈન ગ્રંથ ભંડારો :

વડોદરા પાસેના છાણી ગામમાં ત્રણ જેટલા ભંડારો છે. કાંતિવિજયજી સંગ્રહમાં કુલ ૧૧૨૦ કાગળની અને ૩ તાડપત્રીય હસ્તપ્રતો સંગૃહીત છે. એમાં ચાંદીની શાહીથી લખેલ ૧૭મી સદીની કલ્પસૂત્રની હસ્તપ્રત નોંધપાત્ર છે. અહીંના વીરવિજયજી શાસ્ત્રસંગ્રહમાં "ઓઘનિર્યુક્તિ" ગ્રંથની ઈ૰ સ૰ની ૧૨મી સદીની (૧૧૬૧) પ્રત છે, જેમાં ૧૬ વિદ્યાદેવીઓ, સરસ્વતી, લક્ષ્મી, અંબિકા, બ્રહ્મશાંતિયક્ષના મળી કુલ ૨૧ ચિત્રો જૈન મૂર્તિવિધાનની દૃષ્ટિએ મહત્ત્વનાં છે. આ ઉપરાંત અભયસાગરજી મહારાજના ભંડારમાં પણ હસ્તપ્રતો સંગૃહીત છે. શ્રીમદ્ ભાગવતની સંપૂર્ણ હસ્તપ્રત પણ અહીં ઉપલબ્ધ છે.

ઈડરના શેઠ આણંદજી મંગળજીની પેઢીના ગ્રંથ ભંડારમાં કલ્પસૂત્ર અને કાલકકથાની ૧૪મી-૧૫મી સદીની સચિત્ર પ્રત છે. તાડપત્રની પ્રત ઉપર સોનાની શાહીથી ચિત્રો આલેખેલાં છે. એ આ પ્રતની વિશેષતા છે. કલ્પસૂત્રના વધુમાં વધુ પ્રસંગો આ પત્રમાં સ્થાન પામ્યા છે. અષ્ટ માંગલિક, મહાવીરનો જન્મ, પાર્શ્વનાથનો જન્મ, નિર્વાણ, એમના યક્ષ-યક્ષી, ઋષભ દેવનું નિર્માણ વગેરે ચિત્રો ખૂબ આકર્ષક અને નોંધપાત્ર છે.

આ ઉપરાંત જામનગરની આયુર્વેદ યુનિવર્સિટીમાં પણ હસ્તપ્રતો સંગૃહીત છે. સુરતના સરદાર પટેલ મ્યુઝિયમ, રાધનપુર જૂનાગઢ ભાવનગર, મહુવા, પાલિતાણા, લીંબડી, બોટાદ જેવાં સ્થળોએ જ્ઞાનભંડારો છે, જેમાં હજારોની સંખ્યામાં આપણો પુરાણો હસ્તલિખિત વારસો સચવાયેલો છે. લીંબડીના જૈન જ્ઞાન ભંડારમાં કલ્પસૂત્રની સચિત્ર સુવર્ણાક્ષરી હસ્તપ્રત છે. જામનગરમાં કલ્પસૂત્ર-કાલક કથા (ઈ૰ સ૰ ૧૫૦૧)ની સચિત્ર હસ્તપ્રત છે.

૧૮૮૬માં સ્થપાયેલી નડિયાદની ડાહીલક્ષ્મી લાઈબ્રેરીમાં અપ્રગટ હસ્તપ્રતોનો ભંડાર સચવાયેલો છે. એમાં સંસ્કૃત, ગુજરાતી ભાષાની હસ્તપ્રતો વિપુલ પ્રમાણમાં ઉપલબ્ધ છે. આ બધી કાવ્ય, જ્યોતિષશાસ્ત્ર, યોગ, સંગીત, વિજ્ઞાન, આયુર્વેદ વગેરે વિષયોને લગતી હસ્તપ્રતો અહીં જોવા મળે છે.

અમદાવાદ નજીક કોબામાં પણ જૈન જ્ઞાન ભંડાર અસ્તિત્વમાં આવ્યો છે. એમાં જૈન અને જૈનેતર સા૰ની હ૰ પ્ર૰ વિપુલ સંખ્યામાં છે. અહીંની ઈ૰ સ૰ની સદીની કલ્પસૂત્ર "બાલાવબોધ"ની સચિત્ર હસ્તપ્રત નોંધપાત્ર છે.

આમ ગુજરાતના જ્ઞાનભંડારો એ ભારતીય સંસ્કૃતિ અને સાહિત્યના ભવ્ય વારસા સમાન છે. એ વર્તમાન યુગના અને ભાવિ પેઢીના ભારતીય વિદ્યાના ઉપાસકો અને વિદ્વાનોની મોટી મૂડી સમાન છે, જેમને આ ભંડારોમાં સચવાયેલી જ્ઞાનસંપત્તિની પરિભાષા, લિપિ તથા અન્ય સંકેતોનું જ્ઞાન છે, તેને માટે આ જ્ઞાનભંડારો દિવ્ય ખજાના રૂપ છે. ભારતીય લિપિઓના અધ્યયન માટે, દુર્લભ ગ્રંથોની હસ્તપ્રતોના તુલનાત્મક અભ્યાસ અને સંશોધન માટે તેમ જ પ્રાચીન અને મધ્યકાલીન ઇતિહાસની સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક માહિતી મેળવવા માટે આવા જ્ઞાનભંડારો ખૂબ ઉપયોગી નીવડે તેમ છે.

સાહિત્યમીમાંસામાં વિચારાયેલું રસસ્વરૂપ

પારુલ માંકડ

'સાહિત્ય-મીમાંસા'-(સા૦ મી૦) રુય્યકની કૃતિ કહેવાઈ છે અને સ્વયં રુય્યકે 'વ્યક્તિવિવેકવ્યાખ્યાન'[૧] તથા 'અલંકારસર્વસ્વ'[૨]માં તેનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. વિદ્યાનાથે તેમના 'પ્રતાપરુદ્રયશોભૂષણ'[૩] (અથવા પ્રતાપરુદ્રીય)માં આ કૃતિનો ઉલ્લેખ લેખકના નામ વગર કર્યો છે. હાલ પ્રાપ્ત થતી 'સાહિત્યમીમાંસા' ત્રિવેન્દ્રમ્ સંસ્કૃત સીરીઝમાં ઈ૦ સ૦ ૧૯૩૪માં પ્રકાશિત થઈ છે, જેમાં વચ્ચે ઘણું બધું છૂટી ગયું છે. હસ્તપ્રત ઘણી બધી ખામીવાળી હતી એવું પ્રસ્તાવનામાં આના સંપાદક શ્રી કે૦ સામ્બશિવશાસ્ત્રી જણાવે છે[૪]. કૃતિના આરંભમાં કે અંતમાં ક્યાંય લેખકનો નામનિર્દેશ થયો નથી[૫].

સંપૂર્ણાનન્દ સંસ્કૃત વિશ્વવિદ્યાલય વારાણસી (ઈ૦ સ૦ ૧૯૮૪)એ પ્રકાશિત કરેલી 'સાહિત્યમીમાંસા' જેનું સંપાદન મહદંશે ત્રિવેન્દ્રમ્‌વાળી 'સાહિત્યમીમાંસા'ને આધારે થયું છે. તેનું કર્તૃત્વ મંખકને નામે ચડાવવામાં આવ્યું છે. મંખક રુય્યકના શિષ્ય હતા. કર્તૃત્વની ચર્ચા બાજુએ મૂકીને પ્રસ્તુત લેખમાં આપણે 'સાહિત્યમીમાંસા'માં નિરૂપાયેલા રસસ્વરૂપને સ્પષ્ટ કરવાનો ઉપક્રમ રાખ્યો છે. 'સાહિત્યમીમાંસા'નો માલવપરંપરા પ્રત્યે વિશેષ ઝોક રહેલો જણાય છે, કારણ કે તેમાં ધનંજય-ધનિકને અનુસરીને તાત્પર્યશક્તિ દ્વારા રસાનુભૂતિ સ્વીકારવામાં આવી છે, એટલું જ નહીં, શબ્દની વ્યંજનાશક્તિનો તેમાં કોઈ ઉલ્લેખ નથી, જે આ કૃતિની નોંધપાત્ર વિશેષતા છે. આ અંગે દ્વિતીય પ્રકરણમાં જ સૂચવાયું છે :-

> वर्तते यत् परः शब्दः स शब्दार्थ इति स्थितिः ।
> एतद् रसस्य प्रस्तावे परस्तात् साधयिष्यते ॥
>
> -(सा॰ मी॰-त्रिवेन्द्रम्॰ पृ॰ ७)

શબ્દ યત્પરક = જે અર્થ વિષે પ્રયોજાયો છે, તે તેનો શબ્દાર્થ છે અને આ રસના પ્રસ્તાવ વખતે પછીથી સિદ્ધ કરવામાં આવશે.

પ્રસ્તુત કૃતિના છઠ્ઠા પ્રકરણમાં રસ અંગે ચર્ચા કરવામાં આવી છે, અત્રે તેની સંક્ષિપ્ત નોંધ લઈ રસસ્વરૂપની આપણે વિસ્તારપૂર્વક ચર્ચા કરીશું.

રસનાં કારણોની ચર્ચામાં (સા૦ મી૦ ૬, પૃ ૫૪)રસનાં બીજ, રૂપ અને સહકારી કારણોનો ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે. આ સિવાય રસનિષ્પત્તિમાં સહકારી એવાં અન્ય તત્ત્વોનું નિરૂપણ પણ કરવામાં આવ્યું છે. ભાવના (૧) પ્રધાન અને (૨) અપ્રધાન બે પ્રકારો કલ્પવામાં આવ્યા છે. અપ્રધાન ભાવ આઠ પ્રકારનો છે, જેને સાત્ત્વિક ભાવો પણ કહે છે. ૩૩ અભ્યન્તર ભાવો છે, જેને વ્યભિચારી ભાવો કહે છે. પ્રાચીનોએ સ્વીકારેલા આઠ રસો ઉપરાંત શાન્તનો સ્વીકાર પણ સા૦મી૦ કરે છે. પરંતુ શાન્તના સ્થાયી તરીકે 'શમ' કે 'નિર્વેદ'ને બદલે 'ધૃતિ'નો ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો

છે. કેટલાક આચાર્યોએ આપેલા ઉદાત્ત, મન્થર અને પ્રેયાન્ નામના ત્રણ અન્ય રસોનો ઉલ્લેખ પણ આ કૃતિમાં થયો છે. જોકે તેનો અંતર્ભાવ આઠ રસોમાં થઈ શકે એમ સૂચવવામાં આવ્યું છે. શૃંગારના ભેદો તથા કરુણ અને વિપ્રલંભનો ભેદ પણ બતાવાયો છે. ઉપરાંત રીતિ, વૃત્તિ વગેરેની રસો સાથેની ઉપયુક્તતા દર્શાવાઈ છે.

આરંભમાં જ રસને 'આત્મભૂત' કહ્યો છે :-

कान्तया गुणशालिन्या सर्वालङ्कारयुक्तया ।
किं फलं कामयानस्य यदि न स्याद् रसावहा ॥
तद्वत् गुणोत्तरं काव्यमलङ्का(र?रि) रसो(र्जि?ज्झि)[६]* तम् । १
नात्यन्तमादृतं प्राज्ञैरापानप्रीतिमात्रदम् ॥-(पृ. ५४)

સા૦ મી૦ કારના મત મુજબ સ્ત્રી ગુણશાલી અને સર્વ આભૂષણોથી યુક્ત હોય તો પણ જો રસાવહ ન હોય તો તેને ઇચ્છવાથી શું વળે ? તે જ રીતે જો કાવ્ય પણ અલંકાર અને ગુણથી યુક્ત હોય પણ રસ વગરનું હોય તો શું વળે ? ઉપર ઉપરથી જ આનંદ આપનારા કાવ્ય માટે વિદ્વાનોને આદર થતો નથી માટે જ રસનું બીજ, રૂપ અને સહકારી તથા બીજું જે કંઈ રસને માટે યોગ્ય છે તે બધું ગ્રન્થકાર હવે સ્પષ્ટ કરે છે.

રસનું બીજ શું છે ? તો કહે છે -

स भावो रसनीयत्वं यत्प्रकर्षः प्रपद्यते ।
(सा. मी. पृ ५४)

જેનો પ્રકર્ષ રસનીયતાને પામે છે તે થયો સ્થાયી ભાવ.

વૃત્તિમાં કહે છે - यत्प्रकर्षो रसस्याभवत् (?)[७] स चित्तवृत्तिविशेषो भावः ।

આમ આવો ભાવ વિશેષ પ્રકારની ચિત્તવૃત્તિ જ છે.

એ પછી સ્થાયી વિષે સ્પષ્ટતા કરતાં સા૦ મી૦ કાર નોંધે છે :-

विरुद्धैरविरुद्धैर्वा भावैर्विच्छद्यते न यः ।
आत्मभावं नयत्यन्यान् स स्थायी लवणाकरः ॥
- (सा. मी. पृ. ५४)

અર્થાત્ વિરુદ્ધ અથવા અવિરુદ્ધ ભાવો વડે જે વિચ્છિન્ન થતો નથી અને તે સર્વને આત્મભાવ — પોતા તરફ દોરી જાય છે તે 'સાગર' જેવો સ્થાયી ભાવ છે[૮].

વૃત્તિમાં સા૦ મી૦ કાર સ્પષ્ટતા કરે છે :-

यथा रूमायां निक्षिप्तं सर्वं लवणं सम्पद्यते, तथास्मि (न्न ? न्नि) विष्टं सर्वमेतद्रूपतां प्रतिपद्यत इत्यर्थः । (पृ. ५४)

જેમ મીઠું થતું હોય તેવા સ્થળમાં બધે મીઠું જ પ્રાપ્ત થાય તેમ સ્થાયીમાં નિવિષ્ટ થયેલા ભાવો એતદ્રૂપતાને જ—સ્થાયિરૂપત્વને જ—સ્થાયિત્વને જ પ્રાપ્ત કરે છે એવો અર્થ છે.

એ પછી વિરુદ્ધ ભાવો વિષે સા૰ મી૰ કાર સોદાહરણ ચર્ચા કરે છે. ભાવો ભલે વિરુદ્ધ હોય પણ જો કવિના કૌશલબળથી નિરૂપવામાં આવ્યા હોય તો આશ્રયના સંબંધને કારણે વિશેષ શોભા પામે છે. આમ ક્યારેક સાક્ષાત્ આશ્રયના સૌન્દર્યને લીધે અયોગ્ય વસ્તુમાં પણ શોભાવૃદ્ધિ થાય છે, જેમ કે સુંદર સ્ત્રીની આંખોમાં અંજન, જે કાળું હોવા છતાં શોભે છે.

> क्वचिदाश्रयसौन्दर्यात् धत्ते शोभामसाध्वपि ।
> कान्ताविलोचनन्यस्तं मलीमसामिवाञ्जनम् ॥
> – (सा॰ मी॰ पृ॰ ५५)

ભરતમુનિને અનુસરીને 'મનુષ્યોમાં જેમ રાજા, શિષ્યોમાં જેમ ગુરુ તેમ ભાવોમાં સ્થાયી મહાન છે.' એમ જણાવ્યું છે.

આઠ સ્થાયી ભાવોને સા૰ મી૰ કારે રસના હેતુઓ કહ્યા છે.

> रतिहासौ तथोत्साहविस्मयौ च क्रुधाशुचौ ।
> जुगुप्सा भयमित्यष्टौ स्थायिनो रसहेतवः ॥

આમ સા૰ મી૰ કારે સ્થાયીને હેતુભૂત — કારણભૂત ગણ્યો છે.

એ પછી પૃ૰ ૫૫થી ૫૭ સુધી સાત્ત્વિક અને વ્યભિચારી ભાવોની ચર્ચા ભરતાદિને અનુસરીને કરી છે. કેટલાકમાં નામભેદ છે, જેમકે, રોમાંચ નામના સાત્ત્વિક ભાવનો 'तनूरुहोद्भेद' નામે ઉલ્લેખ કર્યો છે.

પ્રતિકૂળ સ્વભાવના ભાવો 'રસતા'ને કેવી રીતે પ્રાપ્ત કરે અથવા તો તેમનો 'રસોપયોગ' કઈ રીતે સંભવી શકે એ અંગે સા૰ મી૰ કારે રસપ્રદ ચર્ચા કરી છે.

> प्रतिकूलस्वभावानां भावानां रसनीयता ।
> रसनिष्पादकत्वेन स्थाय्यन्तर्वर्तनेन वा ॥
>
> यथा बहुद्रव्ययुतैर्व्यञ्जनैर्बहुभिर्युतम् ।
> आस्वादयन्ति भुञ्जाना भक्तं भक्तविदो जनाः ॥
>
> यथौषधिरसाः सर्वे मधुन्याहितशक्तयः ।
> अविभागेन वर्तन्ते तथैवा न मन्वते (?) ॥[१] (१) (सा॰ मी॰ पृ॰ ५८)

પ્રતિકૂળ સ્વભાવના ભાવોની રસનીયતા બે રીતે સંભવી શકે : (૧) રસનિષ્પાદકત્વથી અથવા (૨) સ્થાયીમાં (ભાવો) અંતર્વર્તી થવાથી.

વળી જેમ બહુ દ્રવ્ય અને વ્યંજનોથી યુક્ત ભોજન ભોજનવિદો આસ્વાદે છે તેમ રસોનો આસ્વાદ સંભવી શકે.

જેમ સર્વ પ્રકારનાં રસાયણો મધથી બલપ્રદ બને તેમ જ એક સાથે મળીને રહેલા વિવિધ ભાવોનું પણ સમજવું[10].

આ સંદર્ભમાં બીજું પણ એક દૃષ્ટાંત સા૦ મી૦ કાર આપે છે.

रसविद्धं यथा ताम्रं लोहत्वं प्रतिपद्यते ।
स्थायिविद्धास्तथा भावा भजन्ते रसनीयताम् ॥
-(પૃ. ૫૮)

જેમ પારાથી (રસ=પારો) વીંધેલું તાંબું લોહત્વમાં પરિણમે છે તેમ સ્થાયીથી વિદ્ધ થયેલા ભાવો રસનીયતાને પામે છે.

પ્રતિકૂળ સ્વભાવના ભાવાની રસનીયતા રસનિષ્પાદકત્વથી બની રહે છે એનું પ્રસિદ્ધ ઉદા૦ तं वीक्ष्य वेपथुमतीं सरसाङ्गयष्टिः વગેરે છે. અહીં આકસ્મિક દર્શન વગેરેથી સમુત્થિત થયેલા આવેગ અને સંક્ષોભ નૈસર્ગિક રીતે જ પાર્વતીની રતિને નિષ્પાદિત કરે છે અને પોતે પણ (અર્થાત્ તે ભાવો પણ) રસ્યતાને પામ્યા છે.

બીજું ઉદા૦ સ્થાયીમાં અંતર્વર્તી (ભાવો) હોય ત્યારનું છે. જેમકે, यान्त्या मुहुर्वलितकन्धरमाननं तद्. વગેરેમાં. અહીં માધવની માલતી વિષેની રતિમાં અંતર્વર્તી રહેલા विषेण दिग्ध. વગેરે વાણીથી આરંભાતા અને અનુભાવિત થતા વ્યાધિ વગેરે ભાવો પણ આસ્વાદાય છે.

એ જ રીતે રસાનુવેધા (રસથી અનુવિદ્ધ) ભાવો, જેમકે, जीवग्राहं विरमतु तपो....વગેરેમાં અહીં લાંબા સમયની તપશ્ચર્યા પછી ક્લેશ વગેરેથી જનિત નિર્વેદ, ગ્લાનિ, શ્રમ વગેરે (ભાવો) પાર્વતીની પરિભાષણપ્રાર્થનાપરક વાણીથી આરંભાતા અનુભાવોને સૂચિત કરતી નૈસર્ગિક (રતિ) વડે વિસ્તારાય છે.

આમ પ્રતિકૂળ ભાવો ત્રણ પ્રકારે આસ્વાદાય છે.

કાવ્ય વડે ભાવોની સમજણ સર્વથા ઇચ્છનીય છે. આ ભાવો કેવા હોવા જોઈએ ? તો સા૦મી૦ કાર નોંધે છે :-

मनोहरैर्हेतुकार्यसहकारिस्ववाचकैः ।
काव्यैः समस्तैर्व्यस्तैर्वा भावावगतिरिष्यते ॥

સ્વના વાચક એવા મનોહર હેતુ (વિભાવ) કાર્ય (અનુભાવ) અને સહકારીથી યુક્ત કાવ્ય વડે સમસ્ત અથવા વ્યસ્તરૂપે ભાવોને જાણવા જોઈએ—ભાવોનો બોધ ઇચ્છવો જોઈએ.

સા૦ મી૦ કાર વૃત્તિમાં નોંધે છે કે હેતુથી એટલે આલંબન અને ઉદ્દીપન એમ બે પ્રકારના

હેતુ વડે—વિભાવો વડે, જેમકે, ખૂબ કાળાં વાદળોના ઘેરાવાથી જ વૃષ્ટિ થાય. કાર્ય દ્વારા એટલે આંગિક, વાચિક અને સાત્ત્વિક તથા આહાર્યરૂપ—એમ ચાર પ્રકારના અનુભાવો વડે. વિશિષ્ટ નદીને ભરી દેતી વર્ષાની જેમ, સહચારીઓ વડે એટલે સ્મૃતિ વગેરે રૂપ વ્યભિચારીઓ વડે એટલે કે એક ચક્ર વડે અન્ય ચક્રના ગમનના શબ્દ વડે કાવ્યમાં ભાવોનું અવગમન થાય છે. આથી આચાર્યો કહે છે, "ભાવો ચાર પ્રકારના છે." (એ પછી કૃતિમાં થોડું છૂટી ગયું છે). આ ભાવો રસોના ઉપાદાન કારણભૂત ઇત્યાદિ વડે વ્યક્ત થાય છે. (એવી નોંધ પછી વાંચવા મળે છે.)

આમ સા૦ મી૦ કારે વિભાવો વગેરેની સમજૂતી પ્રસિદ્ધ દૃષ્ટાંતો આપીને સમૃદ્ધ કરી છે.

હવે દશરૂપકને અનુસરીને 'રસ'નું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ કરે છે :-

विभावैरनुभावैश्च सात्त्विकैर्व्यभिचारिभिः ।
आनीयमानः स्वादुत्वं स्थायी भावो रसः स्मृतः ॥
-(सा॰ मी॰ पृ॰ ५९)

વિભાવ, અનુભાવ, સાત્ત્વિક અને વ્યભિચારી ભાવ વડે સ્વાદુત્વને પ્રાપ્ત કરાતો સ્થાયી ભાવ 'રસ' કહેવાય છે.

આમ સ્પષ્ટ છે કે સા૦ મી૦ કાર સીધેસીધો સ્થાયી ભાવને જ રસ કહે છે. આ લક્ષણ દશરૂપકને લગભગ અક્ષરશઃ મળતું આવે છે[૧૧].

આમ સા૦ મી૦ કાર ભરતથી જુદી રીતે રસનું લક્ષણ આપે છે. તેમણે દશરૂપકકારની જેમ જ વિભાવાદિ સાથે સાત્ત્વિક ભાવોને જુદા તારવીને ઉલ્લેખ્યા છે. ભરતમાં આવું નથી. ભરતે તો રસસૂત્રમાં 'સ્થાયી'નો ઉલ્લેખ પણ કર્યો નથી અને વિભાવ, અનુભાવ અને વ્યભિચારીના સંયોગથી જ રસનિષ્પત્તિ વિચારી છે. આમ 'સ્થાયી' લક્ષણમાં મૂકવાથી આ લેખક પણ લોલ્લટાદિની જેમ 'स्थायी एव रसः'ની પરંપરા સ્વીકારે છે. ટૂંકમાં આસ્વાદ્ય એવો સ્થાયી એટલે રસ. જ્યારે અભિનવગુપ્ત 'स्थायिविलक्षणो रसः'ની પરંપરા સ્વીકારે છે. શંકુકે પણ કહ્યું હતું કે (=લોલ્લટના ખંડન દરમ્યાન) ભરતે રસસૂત્રમાં 'स्थायी' શબ્દ મૂક્યો હોત તો શલ્યરૂપ ગણાત, નથી મૂક્યો તે ઉચિત છે. અનુમિતિવાદી શ્રી શંકુક પણ રસ સ્થાયીથી વિલક્ષણ છે એમ માનતા હોવાનો પૂરો સંભવ છે. પરંતુ અગાઉ નોંધ્યા પ્રમાણે સા૦ મી૦ માલવપરંપરાને ઝીલતી કૃતિ હોવાથી द॰ रू॰ ને અનુસરીને રસલક્ષણ આપે છે[૧૨].

રસનું સ્વરૂપ :

સા૦ મી૦ કારે રસને તાત્પર્યશક્તિ દ્વારા ગતાર્થ થતો બતાવ્યો છે. તે પહેલાં તાત્પર્યવૃત્તિની સ્થાપના કરી છે. આરંભમાં જ કહ્યું છે કે વાક્ય વડે કવિ દ્વારા રસનું પ્રતિપાદન થાય છે.

વાંચો :-

रसस्तदर्थं कविना वाक्येन प्रतिपादितः । (पृ॰ ८२)

તદર્થ એટલે સામાજિકોના રસને માટે એવો અર્થ છે. આમ અહીં ગ્રંથકાર સામાજિકોને પણ રસ સાથે જોડે છે.

રસને તાત્પર્ય શક્તિથી ગતાર્થ થતો બતાવતાં સા૦ મી૦ કાર નોંધે છે :-

अपदार्थोऽपि वाक्यार्थो रसस्तात्पर्यवृत्तितः । (પૃ. ૮૫)

વૃત્તિમાં સા૦ મી૦ કારે આનું વિગતે પ્રતિપાદન કર્યું છે. એ સાચું છે કે પદાર્થનો અન્વય તે વાક્યાર્થ છે અને તે જો તાત્પર્યવૃત્તિનો વિષય હોય તો તાત્પર્યના અભાવમાં પદનો અન્વયાર્થ પણ વાક્યાર્થ નહિ થાય અને અન્ય તાત્પર્યવિષયક અર્થ પણ વાક્યાર્થ બનશે. જેમકે, विषं भुङ्क्ष्वेति – અહીં હિતેચ્છુ પિતાનો વિષભક્ષણમાં તાત્પર્યનો અભાવ હોવાથી વિષભક્ષણ જેવું અનિષ્ટ કરનારા બીજાના ઘરના ભોજનમાંથી નિવૃત્તિ એટલે તેને ત્યાં 'ભોજન ન કરવું' એવા અભિપ્રાયયુક્ત યોગ્ય અર્થ છે[૧૩]. આમ અહીં અપદાર્થ હોવા છતાં પણ રસ તાત્પર્યગોચર હોવાથી તેનું વાક્યાર્થત્વ દૂર થતું નથી. આ વ્યુત્પત્તિસિદ્ધ છે. એ પછી આના સમર્થનમાં ગ્રંથકારે મમ્મટનું आकांक्षासान्निधियोग्यतावशाद् વગેરે પ્રસિદ્ધ ઉદ્ધરણ પણ ટાંક્યું છે.

પૂર્વપક્ષ કહે છે હશે, પરંતુ બીજી કક્ષ્યામાં અવગાહન નહીં કરનાર તાત્પર્ય જ પહેલું છે. આથી વિભાવાદિ પદાર્થના સંસર્ગથી પ્રતીત થતા વાક્યની તેનાથી અવિનાભૂત શમાદિના રસરૂપી દ્વિતીય કક્ષ્યા છે[૧૪]. પરંતુ આનું અતિક્રમણ કરીને તૃતીય કક્ષ્યામાં આવતું તત્સદૃશ સામાજિકોને થતું રસપ્રતિપાદન તો ધ્વનિનો વિષય છે, તાત્પર્યનો કેવી રીતે ?

આના પ્રત્યુત્તરમાં ગ્રન્થકાર પોતાના મતની સ્થાપના કરતાં દ૦ રૂ૦ ને પણ ઉદ્ધરે છે. જેમ તાત્પર્ય ઉદ્દેશ્ય ન હોવાથી પ્રથમ પર્વને = કક્ષાને છોડીને બીજા પર્વમાં આવે છે તેમ આને પણ છોડીને ત્રીજાને સ્પર્શે — આચાર્યોએ કહ્યું છે[૧૫]:-

"તે, તે કક્ષ્યાના ભેદમાં બહુધા (તાત્પર્યવૃત્તિ) પ્રસરતી હોવા છતાં ઉદ્દેશ્ય જ્યાં સુધી સિદ્ધ ન થાય ત્યાં સુધી પ્રવર્તે છે.

"તાત્પર્યની આટલે સુધી વિશ્રાન્તિ એવું શા માટે ? જ્યાં સુધી કાર્યનું પ્રસારણ થાય ત્યાં સુધી તાત્પર્ય જઈ શકે છે, તાત્પર્ય કંઈ ત્રાજવાંથી તોળાતું નથી (કે આટલું એટલે તાત્પર્ય) તેથી કક્ષ્યાવિભાગ વડે વાક્યતાત્પર્યનો સમૂહ યથારુચિ—અભિધા, વસ્તુધ્વનિ અથવા વૃત્તિ જ છે અથવા તો ત્રણેય વૃત્તિથી જુદું તે તાત્પર્ય છે માટે બીજી વૃત્તિ (=વ્યંજના ?) કલ્પવાની જરૂર નથી, કારણ કે વિદ્વાનોમાં તે પ્રસિદ્ધ નથી. લૌકિક શબ્દવૃત્તિમાં પણ કાવ્યની પદ્ધતિ યોજવી જોઈએ."

પ્રતીતિનો ક્રમ કક્ષ્યાના ભેદથી વિચારાયો છે. આથી વૃત્તિ અને તાત્પર્યના ભેદનો ઉપન્યાસ કરવામાં આવે છે.

આમ સા૦ મી૦ કાર રસને તાત્પર્યથી સિદ્ધ કરી હવે રસનું તાત્પર્યવિષયત્વ દર્શાવતાં કહે છે.

कविश्च रसमुद्दिश्य सू (रति ? क्ति) मुद्राः करोति हि । - (पृ॰ ८५)

રસનું તાત્પર્યવિષયત્વ એટલા માટે કે કવિ રસને ઉદ્દેશીને જ સૂક્તિ રચે છે.

પુનઃ એક પૂર્વપક્ષ ઉદ્‌ભવે છે. તેના મત અનુસાર રસ સામાજિકોને આશ્રયે રહેલો હોય છે. તેનું જ વાક્યાર્થત્વ ઇષ્ટ છે પણ અહીં (= તાત્પર્યમાં) તે ઘટતું નથી કારણ કે કવિનો ઉદ્દેશ શમાદિને આશ્રિત (= અનુકાર્યને) રસમાં હોય છે.

સિદ્ધાંતી આ આશંકાનો જવાબ આપતાં કહે છે - ના, -

सामाजिकानां हृदयं रस (एव ? येय) महं कथम् ।
इति प्रवर्तते काव्ये कविस्तत्परमानसः ॥

કારણ કે, સામાજિકોનું હૃદય જ રસનું અધિષ્ઠાન બને માટે — એમ પ્રવર્તિત થતા કાવ્યમાં કવિ તત્પરક — કાવ્ય તરફના કે (રસ તરફના) મનવાળો હોય છે.

પૂર્વપક્ષ કહે છે કે એ સાચું કે કવિનો સામાજિકોના રસ પ્રતિ ઉદ્દેશ હોય છે પણ તેને ઉત્પાદિત કરવા માટે, પ્રતિપાદિત કરવા માટે નહીં, જે અર્થપ્રતીતિ કરાવવા પ્રત્યે ઉદ્દેશ છે તે તો વાક્યાર્થ જ છે. એટલે રસ વાક્યાર્થ બનતો નથી.

સિદ્ધાંતી પ્રત્યુત્તરમાં જણાવે છે :-

विशिष्टैः शब्दसन्दर्भैर्ज्ञापयेयं रसं यतः ।
इति प्रवृत्ते सुकवौ तेषामुत्पद्यते रसः ॥ (पृ॰ ८६)

વિશિષ્ટ શબ્દસન્દર્ભ વડે 'હું રસ જણાવું છું' એમ સુકવિની પ્રવૃત્તિ છે અને તેમનાથી રસ ઉત્પન્ન થાય છે.

આગળ વૃત્તિમાં સા॰ મી॰ કાર જણાવે છે કે ઉત્પત્તિમાં કે જ્ઞાનમાં હેતુ જ આધારરૂપ હોય છે. અથવા ઉત્પન્ન થયેલો રસ સ્વયંપ્રકાશિત હોવાથી પ્રતીતિસિદ્ધ છે તેથી ઉદ્દેશ સાથે તેનો (= પ્રતીતિનો) અવિનાભાવ સિદ્ધ છે. આથી તે પ્રકારની રસોત્પત્તિ વાક્યાર્થને હણતી નથી અર્થાત્ રસ સામાજિકોને ગ્રાહ્ય હોય છે.

એ પછીની ચર્ચામાં પાઠ બહુ સ્પષ્ટ નથી (ક્યારેક સંપૂર્ણાનન્દવાળી સા॰ મી॰નો આધાર લઈ સ્પષ્ટતા કરવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. પૃ॰ ૧૦૧)

પૂર્વપક્ષ શંકા કરે છે કે વિપર્યય કેમ નથી અર્થાત્ વાક્યાર્થ કેમ હણાતો નથી ? તો સિદ્ધાંતી કહે છે, કારણ કે વાક્ય જ પ્રમાણ છે. અર્થપ્રતીતિને ઉદ્દેશીને જ તે પ્રવૃત્ત થાય છે. આથી રસપ્રતીતિના ઉપાદાનથી તે ત્યાં જ વ્યાપી વળે છે. આથી સામાજિકગત રસ પ્રતિપાદનનો વિષય છે, ઉત્પત્તિનો નહીં એમ સિદ્ધ થયું.

વળી વાક્યની અર્થપ્રતીતિમાં જ્ઞાન અને ઉત્પત્તિનો એક જ વ્યાપાર નથી, ઉદ્દેશ્ય પણ એક જ છે. 'આથી જ રસ અને કાવ્યના ભાવ્ય-ભાવક સંબંધનો નિર્વાહ થાય છે[16].

આથી આચાર્યોએ કહ્યું છે —

પ્રકરણાદિ વડે વાચ્ય એવી બુદ્ધિમાં જેમ ક્રિયા રહેલી હોય છે, જેમ વાક્યાર્થ કારક વડે યુક્ત હોય છે, તેમ સ્થાયી ભાવ બીજાઓ વડે યુક્ત હોય છે. (= વિભાવાદિ વડે).

રસ રસિકનો જ (= સામાજિકોનો જ) હોય છે, કારણ આસ્વાદ્ય છે, અનુકાર્યનો નહીં, તેમાં રહેતો નથી અને કાવ્ય પણ તત્પરક (અનુકાર્યપરક) હોતું નથી.

વાક્યથી જ થતી રસપ્રતીતિમાં પ્રમાણ કહે છે — પ્રબંધના શ્રવણ પછી આનંદની સંવિત્‌થી ઉત્પન્ન થયેલાં પુલકાદિ ચિહ્નો શ્રોતામાં પ્રત્યક્ષ જોવા મળે છે — (આ પણ સહૃદયોમાં રસ રહેતો હોવાનું પ્રમાણ છે).

વાક્યાર્થ રસ છે એ 'शृङ्गारी गिरिजानने' - વગેરે વાક્યો વડે જણાય છે. કેવી રીતે તે પ્રતિપાદ્ય ન હોય ? 'કારણ તે તે રસના અવિનાભૂત વિભાવાદિને સમર્પક વિશિષ્ટ એવો કવિનો ગુંફ રસનો પ્રતિપાદક બની રહે છે.'

આમ સા○ મી○ કાર રસનું અધિષ્ઠાન સ્પષ્ટ રીતે સામાજિકને જ માને છે અને 'स्थायी एव रसः'ની પરંપરા સ્વીકારતા હોવા થતાં પણ રસને આનંદરૂપ માને છે. શક્ય છે કે સા○ મી○ સર્વ રસોને આનંદરૂપ માનતી હોય.

सा॰ मी॰ માં શૃંગારની વિભાવના

સા○ મી○ કાર ભોજને કિંચિત્ અનુસરીને અહંકારરૂપ શૃંગારની વિચારણા કરે છે.

विशिष्टादृष्टजन्मा यमजमीनामन्तरात्मा (?)[17] ॥
स्वात्मगामिगुणोद्भूतेरेको हेतुः प्रकाशते ।
विभावैश्चानुभावैश्च स्थायिभिर्व्यभिचारिभिः ॥
स चेतसा रस्यमानो रसतां प्रतिपरूते ।
तथाभिमानोऽहङ्कारः श्रृङ्गार इति चोच्यते ॥
सहकारियुतैर्भावैरर्थसिद्धिरतः परम् ।
अहङ्काराख्यया किञ्चित् किमर्थं गुरु कल्प्यते ॥

વિશિષ્ટ, જેનો જન્મ (= ઉત્પત્તિ) અદૃષ્ટ છે, જે પ્રાણીઓના અંતરાત્મારૂપ છે. (અનેક જન્મોના અનુભવથી) પોતાના તરફ જતા ગુણોમાંથી (અર્થાત્) સ્વગુણો — આત્મસમ્યગ્ગુણોમાંથી) ઉત્પન્ન થયેલો તે (= અહંકારરૂપ શૃંગાર) 'એક' હેતુનું પ્રકાશન કરે છે, (અને) વિભાવ, અનુભાવ, સ્થાયી અને વ્યભિચારીઓ વડે પ્રકાશિત થાય છે. સચેતસો વડે રસ્યમાન થતો રસતાને પ્રતિપાદિત કરતો અભિમાનરૂપ 'અહંકાર' જ શૃંગાર કહેવાય છે. સહકારી ભાવોથી તેની પરમ અર્થસિદ્ધિ થાય

છે. તે અભિમાનરૂપ 'અહંકાર'ના નામથી કલ્પાયો છે.

ભોજની જેમ સા૰ મી૰ કારે પણ સ્થાયી, વિભાવ, અનુભાવ, વ્યભિચારીને એની પ્રકૃષ્ટાવસ્થામાં રસરૂપે કલ્પીને તેમની વચ્ચેની ભેદરેખા દૂર કરી છે. ભોજમાં સા૰ મી૰ કારે મૂકેલા "स्वात्मगामी गुणोद्भूत" એ શબ્દો आत्मस्थितं गुणविशेषम् વગેરે રૂપે વાંચવા મળે છે. (શૃં૰ પ્ર ૧/૪) આમ ભોજની જેમ સા૰ મી૰ કાર પણ રસિકોમાં રહેલ રસધર્મ એ જ अहङ्कार એમ માને છે.

હવે પ્રશ્ન થાય છે કે શું આ રત્યાદિઓ પોતાના વડે, પોતાના આલંબન (ભાવ) વડે ઉત્પન્ન થતા (તેઓ) સર્વના ભાવોને ઉત્પન્ન કરે છે કે કોઈકના ? તેમનું અધિષ્ઠાન શું ? (અર્થાત્ આ રત્યાદિઓ ખરેખર કોના અને તેમનું અધિષ્ઠાન કોનું હૃદય ?) જો તેઓ બધાંના હોય તો પછી આખું જગત રસિક કહેવાત પણ તેમ જણાતું નથી, કારણ કે, કોઈક આસ્તિક (= ખરેખર રસિક જોઈએ) તો કોઈક નીરસ છે અને જે દૃષ્ટ હોય (પ્રત્યક્ષ હોય) તેનાથી વિપરીત જાણવું શક્ય નથી. આથી રત્યાદિ ભાવો કંઈ સર્વના હોતા નથી, કોઈકના હોય છે. તેથી નિયમથી નિયમિત અભિધાન કરવું ઘટે.

આમ કંઈક તો છે જ (અને) એમ જો કહેતા હો તો પછી તે દૃષ્ટ કે અદૃષ્ટ હોવું જોઈએ. અદૃષ્ટ નથી, કારણ કે પ્રાપ્ત થાય છે. દૃષ્ટ તો સાધારણ હોય. આથી પહેલાંનો દોષ લાગશે. (એટલે કે સર્વ જગત રસિક બનશે.) આથી અસાધારણ એવું કંઈક અહીં આશ્રય કરીને રહ્યું છે તો તે શું છે ? ક્યાં છે ? (ઉત્તર છે) તે જ 'અહંકારી' (?) નામથી ઓળખાય છે. આમ અહંકારને આશ્રયે રહેલું (તે કંઈક) આ પ્રમાણે કલ્પી શકાય છે. તે વિશિષ્ટ અને અદૃષ્ટજન્મા છે. દૃષ્ટ કોઈકનું છે એમ જો કહેતા હો તો વિભાવાદિ સાથે જ રતિની ઉત્પત્તિ થતી હોવાથી (તે દૃષ્ટ) અપેક્ષણીય છે. સર્વ ઉત્પત્તિમય (= ઉત્પન્ન થનારી) વસ્તુઓનું નિમિત્ત અદૃષ્ટ જ હોય છે. એવું કલ્પનાગૌરવ શા માટે ? આમ અહીં કારણોનો સમૂહ પણ અદૃષ્ટ હોતાં વૈકલ્યને કારણે કાર્ય ઉત્પન્ન થતું નથી અને તે દેખાતું નથી. આથી ભાવની ઉત્પત્તિ થાય છે એમ અત્યારે લાગે છે. આમ સા૰ મી૰ કાર અભિમાન-અહંકારને સમજાવે છે.

રસનું રત્યાદિ વગર પણ ત્યાં ત્યાં ઉપલક્ષણ છે, જેમકે, हरस्तु किञ्चित वगेरे.

સા૰ મી૰ કાર આગળ નોંધે છે કે મનની વિકાસ, વિસ્તાર, ક્ષોભ અને વિક્ષેપ—આ ચાર અવસ્થાઓ કોઈકે (=द॰ रू॰ कार) આપી છે.

પ્રકર્ષને પામેલા ભાવો ૪૯ છે અને તે વિભાવનીય છે. તેને આઠની સંખ્યામાં જ શા માટે નિયમિત કરવામાં આવે છે ?

ચાર અવસ્થામાં રસના આઠ પ્રકારો કેવી રીતે ? અને ચાર અવસ્થા પારમાર્થિક કઈ રીતે ગણાય ?

(ખરેખર તો) વિકાસ એ જ વિસ્તાર છે. ક્ષોભ એ જ વિક્ષેપ છે તેથી બે જ પ્રકારની

વ્યવસ્થા કહેવી યોગ્ય છે, વિપરીત નહીં.

એકરૂપ આનંદનો ભેદ કેવી રીતે કલ્પી શકાય ? વિસ્થુલ એવા મનને ક્ષોભ અને વિક્ષેપ ઉચિત છે ?

પોતપોતાને પ્રાપ્ત કરી સદા આનંદ મેળવે છે. આનંદનું વિકાસ વગેરે કારણ કે કાર્ય નથી.

તે કારણત્વ કે રૂપ નથી જેમાં ચિત્તનું નિમીલન થાય, રત્યાદિનું કારણ તેની ઉપલબ્ધિથી આવતું નથી.

આના પ્રયત્નરૂપ સુખરૂપ રસના તાદાત્મ્યને સો વર્ષ સુધી પણ કહેવું શક્ય નથી.

તેથી ચિત્તના આનુકૂલ્યથી દુઃખાદિમાં પણ જે થાય તે સુખાભિમાનરૂપ રસ છે[૧૮]. પાત્રોમાં મુખ્ય તે જ છે. તેથી અભિધીયમાન (કહેવાતો) અથવા શ્રૂયમાણ (સંભળાતો) આ સરસ છે એ રીતે સભાસદને ભાવિત કરે છે. તદ્‌ગત રસ પ્રીતિમાત્રને માટે જ છે, તદ્‌ગત રસ મુખ્ય નથી.

એ પછી રસના સ્વરૂપ વિષે પુનઃ ચર્ચા કરતાં સા૰ મી૰ કાર ૪૯ ભાવો વિષે જણાવે છે. સ્થાયી, સાત્ત્વિક અને વ્યભિચારીના ભેદોથી ૪૯ ભાવો કહ્યા તે બધા પ્રકર્ષરૂપ ભાવિત કરવા (=જાણવા). પ્રશ્ન થાય છે કે તો પછી રસને ૪૯ પ્રકારનો કેમ કહેતા નથી, માત્ર આઠ જ પ્રકારનો કેમ કહ્યો છે ? વળી જો આનંદની મનના વિકાસ, વિસ્તાર, ક્ષોભ અને વિક્ષેપને આધારે ચાર અવસ્થા ગણીને (રસ) આઠ પ્રકારનો (શૃંગાર, હાસ્ય, વિકાસ, વિસ્તાર વગેરે) ગણતા હો તો તે પણ બરાબર નથી, કારણ કે જો ચાર અવસ્થા હોય તો માત્ર ચાર જ પ્રકારો કલ્પવા જોઈએ. (=આઠ નહીં) બધી મળીને કંઈ પારમાર્થિક અવસ્થા ચાર પ્રકારની નથી તેથી વિકાસ અને વિસ્તાર વચ્ચે અને ક્ષોભ અને વિક્ષેપ વચ્ચે પરસ્પર ભેદ નથી. આથી અવસ્થાના બે જ પ્રકારો કહેવા યોગ્ય છે. તેનો એક પ્રકાર કેવી રીતે કલ્પી શકાય ? વળી ક્ષોભ એટલે મનની અસ્થિરતા અને વિક્ષેપ એટલે વિશિષ્ટ પ્રકારનો ક્ષેપ. ક્ષોભ અને વિક્ષેપ કંઈ આનંદ ઉપજાવતા નથી. કારણ આવું મન સ્વાર્થના લોપને પ્રાપ્ત થયું હોય છે.

વળી આનંદની વિકાસાદિ કોઈ અવસ્થા હોતી નથી, કારણ તેનું લિંગ = કારણ નથી, કારણ કે તે વ્યભિચરિત થાય છે. મન થોડુંક જ વિકસે છે, પૂર્ણ નહીં. (એટલે કારણરૂપ નથી)- વળી આનંદમાં ચિત્તનો લય થાય છે. આથી તે કાર્યરૂપ નથી, કારણ કે મન તો એ કાર્ય કરનારું છે. આમ કારણ પણ નથી, કારણ કે, અદ્‌ભુત વગેરે પછી વિકાસ અને વિસ્તાર જોવા મળે છે. વળી રત્યાદિ શૃંગારાદિનાં કારણો છે, રૂપ એટલે કાર્ય નથી. કારણ તે વિકાસાદિના પ્રયત્નનું સ્વરૂપ છે, આનંદ સુખરૂપ છે. આથી જ આસ્વાદમાં મનના વિકાસ વગેરેનો ઉપભોગ બરાબર નથી. કારણ દુઃખ વગેરેમાં પણ સુખદુઃખ અનુભવાતાં હોવાથી અભિમાનરૂપ રસ પાત્રમાં જ મુખ્ય છે. તદ્‌ગત = તે પ્રમાણતાને સમજીને કવિઓ આનંદ પામે છે અને તે શ્રૂયમાણ અથવા અભિનીયમાન બન્ને સરસ છે એવું ભાવન કરતા સામાજિકો પ્રીતિમાત્રને પામે છે. તેમનામાં મુખ્ય રૂપે રસ નથી હોતો પણ ઉપચરિત થાય છે તેથી રસનો વ્યપદેશ કરવામાં આવ્યો છે એવો અર્થ છે.

આ બધા પ્રશ્નોનો યથાક્રમ ઉત્તર સા૦ મી૦ કાર નીચે પ્રમાણે આપે છે[૧૯].

બધા ભાવોનું રસત્વ છે. મુખ્યત્વે એક જ રસ (=અહંકારરૂપ શૃંગાર) છે. અન્ય ભાવો સાથે રસત્વના મિલનમાં લવણાકરનું જ સામ્ય રત્યાદિમાં છે. આથી આનંદ એકરૂપ હોવાથી (રસના) ભેદો કહેવા શક્ય નથી. છતાં પણ ચન્દનાદિ જેમ સુખમાં જ યોજાય છે તેમ શૃંગારના ધર્મ વગેરે ભેદો (ધર્મ, અર્થ વગેરે) કહ્યા છે : ક્ષોભનો શબ્દ વડે ઉપસ્થાપિત એવો સ્વરૂપનો કોઈ હેતુ રસ પ્રત્યે હોતો નથી, જેને શબ્દશક્તિ વડે જોવામાં આવ્યો નથી કે પ્રતિપાદિત કરવામાં આવ્યો નથી. આમ અવસ્થાઓના કારણત્વની બીજી સંમતિ ઇષ્ટ નથી. આ અવસ્થાઓ જ (વિકાસ વગેરે) નિમિત્તરૂપ હોવાથી તેને આદ્ય હેતુ કહી છે.

અમારા મતે (= સા૦ મી૦ કારના) સામાજિકોનું રસમાં શરણ તે જ સંવિત્ છે તે જ રીતે સામાજિકોના હૃદયમાં રસપોષ થાય છે. પાત્રગત રસ તો ન્યૂન કે ગૌણ છે. કવિ તો સામાજિકોના રસને માટે વાક્ય વડે પ્રતિપાદન કરતા હોય છે. (પૃ૦ ૮૨)

આમ સર્વ ભાવો રસીભૂત થાય છે એમ જે કહ્યું છે તે બરાબર નથી. સ્થાયીઓનું લવણાકર જેવું છે કારણ કે ચિત્તમાં રહેલા તેઓ બધા સંબંધીઓને સ્વરૂપ તરફ લઈ જતા હોવાથી તેની વૃદ્ધિ કરવામાં સમર્થ છે. પૂર્વપક્ષ કહે છે હોય એવું—એવો આ નિયમ વળી શું છે ? કોણ જાણે છે ? વસ્તુનો સ્વભાવ કંઈ સંબંધને યોગ્ય હોતો નથી. સિદ્ધાંતી જણાવે છે કે પરંતુ અહીં તો અનુભૂતિ જ એકમાત્ર પ્રમાણ છે. રસની ચાર અવસ્થા (વિક્ષેપ વગેરે) અને આઠ પ્રકારો કેવી રીતે હોય તે પ્રશ્ન પણ બરાબર નથી, કારણ સામગ્રીમાં અંતર છે. રત્યાદિસહિત જેનો વિકાસ થાય છે તે શૃંગારસામગ્રી છે. હાસ વગેરે સહિત હાસ્યની સામગ્રી જુદી જ છે એવું બીજે પણ (= બીજા રસોમાં) જાણવું. વિકાસ વિસ્તારનો અને ક્ષોભ વિક્ષેપનો પર્યાય નથી. વિકસિતને વિસ્તૃત ન કહેવાય અને ક્ષુભિત થયેલાને વિક્ષિપ્ત ન કહેવાય. એકરૂપવાળા આનંદનો કારણવૈચિત્ર્યને કારણે સુંદરીએ લગાડેલ ચંદનના સ્પર્શ અને સંગીતના સુખની જેમ ભેદવ્યવહાર ઘટે છે. શબ્દના ઉપસ્થાપનના માહાત્મ્યને લીધે ક્ષોભ વગેરેની પ્રતિકૂળતાનું પણ રસમાં ઉપાયરૂપત્વ સહ્ય બને છે. અનુપપન્ન એવું કંઈ નથી, વિકાસ વગેરે રસના કંઈ કારણ નથી તેમ માનવું નકામું છે. કારણ તેઓ પાછળથી થનારાં છે. આથી ફળનું સ્વરૂપ જુદું જ છે. વિસ્મયથી વિક્ષોભ અને વિકાસથી આનંદ આવે છે એવું સમાધાન થાય છે પણ વિકાસાદિ નિમિત્ત નથી. ઉપાદાનકારણ રત્યાદિ છે અને તેનાથી જનિત થતો, અતિશય ગુણથી સંપન્ન યોગ્ય પાત્રોનું આલંબન કરનાર તેના સંવિધાનમાં ઔચિત્યની ભાવનાયુક્ત સામાજિકોના આત્મામાં ઉત્પન્ન થતા આનંદને 'રસ' એમ કહેવાય છે. આમાં પ્રમાણ અનુભવ છે. ભગવતી પ્રીતિનો વિષય એવા સત્ત્વ (= સાત્ત્વિકભાવ ?)ના ઉપગમમાં સંવિત જ શરણ છે એમ આચાર્યોએ કહ્યું છે. આમ રસનું તદર્થ અર્થાત્ સામાજિકના રસને માટે કવિએ વાક્ય વડે પ્રતિપાદન કર્યું હોય છે.

ઉપસંહાર :-

સા૦ મી૦માં નિરૂપાયેલા રસસ્વરૂપની મીમાંસા કરતાં નિમ્નોક્ત તારણો પર આવી શકાય. સા૦ મી૦ એ રસનું સ્વરૂપ द. रू. ને આધારે નિર્ધારિત કર્યું છે. આથી ભરતે જેમ રસલક્ષણમાં 'स्थायी' પદ મૂક્યું નથી તેવું તેમાં નથી. સા૦ મી૦ કાર પણ 'स्थायी' પદને રસલક્ષણની અંદર જ સમાવિષ્ટ કરે છે. આ રીતે द. रू. અને सा. मी. બન્ને 'स्थायी एव रसः'ની પરંપરા સ્વીકારે છે. બન્ને 'स्थायी' ને લવણાકર જેવો કહે છે[૨૦]. આમ છતાં द. रू. કારની જેમ જ સા૦ મી૦ કાર પણ રસને સુખદુઃખાત્મક માનતા નથી પરંતુ આનંદાત્મક જ માને છે. નાટ્યદર્પણકારનું રસલક્ષણ द. रू. ની નજીક છે છતાં તેઓ સુખદુઃખવાદના પુરસ્કર્તા બની રહ્યા છે. પરંતુ સા૦ મી૦ કાર द. रू. ની જેમ સ્પષ્ટપણે રસને આનંદમય સ્વીકારે છે, અને આમ અભિનવગુપ્તની નજીક જણાય છે. તેમની જેમ પણ સહેજ જુદા શબ્દોમાં સા૦ મી૦ કાર નોંધે છે કે ભગવતી પ્રીતિના વિષયમાં સ્વસંવિત જ શરણરૂપ છે. અભિનવગુપ્તે રસને નિજસંવિતની વિશ્રાંતિરૂપ માન્યો જ છે. આમ મમ્મટે જેમ व्यक्तः स तैर्विभावाद्यैः स्थायिभावो रसः स्मृतः એ કથનમાં જેમ સ્થાયીનો ઉલ્લેખ કર્યો છે તેવું સા૦ મી૦ કારનું પણ માનવું રહ્યું. અહીં અલબત્ત વ્યંજનાનું સ્થાન તાત્પર્યશક્તિ લે છે.

સા૦ મી૦ કાર રસનું અધિષ્ઠાન રસિકને જ માને છે. (પૃ. ૮૦) અભિનવગુપ્તની જેમ સામાજિક શબ્દ પણ તેમણે રસિકને માટે પ્રયોજ્યો છે. (પૃ. ૮૨) રસને અનુકાર્યગત માન્યો નથી. અનુકાર્યગત રસને મુખ્ય માનનારાનું તેમણે ખંડન પણ કર્યું છે અને પ્રતિપાદન તો સામાજિકના રસપક્ષે જ મુખ્ય હોય તેવું સિદ્ધ કર્યું છે. આમ રસના આસ્વાદની બાબતમાં द. रू. ની જેમ सा. मी. કાર પણ અભિનવગુપ્તની નજીક હોવા છતાં વ્યંજનાને સ્વીકારતા નથી અને રસને તાત્પર્યથી જ ગતાર્થ થતો માને છે. द. रू. ની ઘેરી અસર છતાં વ્યંજનાનું ખંડન સા૦ મી૦ કારે કર્યું નથી એ નોંધપાત્ર છે. વળી રસના સંદર્ભમાં સા૦ મી૦ કારે વ્યંગ્યવ્યંજકભાવ સંબંધ સ્વીકાર્યો નથી પણ ભટ્ટનાયક અને ધનંજય-ધનિકની જેમ રસને ભાવ્યમાન થતો સ્વીકાર્યો છે અને એટલે ભાવ્ય-ભાવક સંબંધ સ્વીકાર્યો છે. અભિનવગુપ્તની અભિવ્યક્તિ દાર્શનિકોની અભિવ્યક્તિ કરતાં સાવ જુદી છે એટલે રસ તેમને મતે પૂર્વસિદ્ધ માનવો અનિવાર્ય નથી. આ વસ્તુ ભટ્ટનાયક અને द. रू. કારની જેમ સા૦ મી૦ કાર પણ પકડી શક્યા નથી એટલે રસને તેઓ અભિવ્યંજિત માનતા નથી પણ ભાવિત થતો માને છે. વિકાસ, વિસ્તાર વગેરે ૪ અવસ્થાઓ द. रू. ને અનુસરીને सा. मी. એ સ્વીકારી છે. ભરતના ૪ પ્રકૃતિ અને ૪ વિકૃતિ રસો સાથે તેનું સામ્ય છે.

સા૦ મી૦ની શૃંગારવિભાવના ભોજ અને અગ્નિપુરાણ(અ૦ પુ૦)કારને મળતી આવે છે. આમ છતાં આ સમગ્ર ભાગ ભ્રષ્ટ અને અસ્પષ્ટ પાઠોને કારણે બહુ સ્પષ્ટ થતો નથી. છતાં એટલું નોંધી શકાય કે સા૦ મી૦ કાર અભિમાન-અહંકારરૂપ શૃંગારને સ્વીકારે છે. ભોજે સૂચવેલી રસની પરા વગેરે કોટિઓ વિષે સા૦ મી૦ કાર સ્પષ્ટતા કરતા નથી. રસનું સ્વરૂપ અહંકારરૂપ શૃંગાર હોવા છતાં આનંદસ્વરૂપ છે. અંતે આત્મામાં ઉત્પન્ન થતા આનંદને તેમણે 'રસ' કહ્યો છે. અ૦ પુ૦ કાર પણ આનંદને શૃંગારનો સ્વાભાવિક ધર્મ ગણાવે છે. ભોજ તો અહંકારમાંથી ઉદ્ભવતા આનંદને

ચિદાનંદથી ઊતરતી કોટિમાં મૂકે છે એટલે આ સંદર્ભમાં પણ સા૦ મી૦ કાર ભોજને બદલે અભિનવગુપ્ત તરફ ઢળતા લાગે છે. એમ લાગે છે કે ઉપચિત સ્થાયીને પણ સા૦ મી૦ કાર સ્વીકારતા નથી. વળી શૃંગારને એકમાત્ર રસ સ્વીકારતા હોવા છતાં ભોજની જેમ બધા જ ભાવોને રસરૂપે સ્વીકારતા હોય એમ પણ જણાતું નથી.

ટિપ્પણ :

૧. વ્યક્તિવિવેકવ્યાખ્યાન, સં૦ ડૉ૦ રેવાપ્રસાદ દ્વિવેદી, ચૌખમ્બા સંસ્કૃત સીરીઝ ઑફિસ, વારાણસી, ઈ૦ સ૦ ૧૯૬૪, પૃ૦ ૨૮૬.

૨. અલંકારસર્વસ્વ, સં૦ ડૉ૦ રેવાપ્રસાદ દ્વિવેદી, ચૌખમ્બા સંસ્કૃત સીરીઝ ઑફિસ, વારાણસી, ઈ૦ સ૦ ૧૯૭૧, પૃ૦ ૨૦૧.

૩. प्रपञ्चितं च साहित्यमीमांसायाम् । 'नायकगुणग्रथिताः सूक्तिस्रजः सुकृतिनामा कल्पमाकल्पन्ति' इति ।

- પ્રતાપરુદ્રીય, સં. એસ. ચન્દ્રશેખર શાસ્ત્રીગલ બાલમનોરમા પ્રેસ, મદ્રાસ, ઈ૦ સ૦ ૧૯૧૪, પૃ૦ ૮.

૪. જુઓ 'સાહિત્યમીમાંસા'ની સંસ્કૃત પ્રસ્તાવના, (પૃ૦ ૨) સંપા૦ કે૦ સામ્બશિવશાસ્ત્રી, ત્રિવેન્દ્રમ્ સંસ્કૃત સીરીઝ, ત્રિવેન્દ્રમ્, ઈ૦ સ૦ ૧૯૩૪.

૫. History of Sanskrit Poetics - Dr. De; Vol-1 Firm K.L.M.P.L.T.D., Calcutta P-183. 1976.

૬. સંપૂર્ણાનન્દ વિશ્વવિદ્યાલય દ્વારા પ્રકાશિત સા૦ મી૦માં ★ ચિહ્નવાળો પાઠ યોગ્ય માન્યો છે. 'रसोज्झितम्' જ વિશેષ યોગ્ય જણાય છે, કારણ કે તો જ કારિકાની પ્રથમ પંક્તિનો સંદર્ભ બંધ બેસે.

૭. આ પાઠ અંગે સા૦ મી૦(સંપૂર્ણાનન્દ)માં આ પ્રમાણે પાદટીપમાં નોંધ છે. —

उट्टङ्कितः पाठः साधिष्ठः (१) एवत्तु न समीचीनम् ।

૮. તુલના કરો : द. रू. ૪/૩૪ સાથે - એ જ શબ્દો છે -

विरुद्धैरविरुद्धैर्वा भावैर्विच्छिद्यते न यः ।
आत्मभावं नयत्यन्यान्स स्थायी लवणाकरः ॥

द. रू. सं. ટી૦ વેંકટાચાર્ય, અડ્યાર લાઇબ્રેરી એન્ડ રિસર્ચ સેન્ટર, અડ્યાર, મદ્રાસ, ઈ૦ સ૦ ૧૯૬૯.

૯. સંપૂર્ણાનન્દ વિશ્વવિદ્યાલય દ્વારા પ્રકાશિત સા૦ મી૦માં આ પાઠને પાદટીપમાં સમ્માર્જિત કરીને આ પ્રમાણે મૂક્યો છે. — तथैवात्र हि मन्वते । (પૃ૦ ૭૦) પ્રસ્તુત પાઠ સ્વીકારી શકાય તેવો છે.

૧૦. 'વાક્યપદીયમાં' પણ આ ઉદ્ધરણ છે, સહેજ ફેરફાર સાથે

यथौषधिरसः सर्वे मधुन्याहितशक्तयः ।
अविभागेन वर्तन्ते संख्यां तां तादृशी विदुः ॥

- (૩/૩૮ પૃ૦ ૧૦૨, સંપૂર્ણાનન્દવાળી सा. मी. પૃ૦ ૭૦ પર ઉદ્ધૃત)

૧૧. સરખાવો :- द. रू. ૮/૬

विभावैरनुभावैश्च सात्त्विकैर्व्यभिचारिभिः ।
आनीयमानः स्वाद्यत्वं स्थायीभावो रसः स्मृतः ॥

સા૦ મી૦માં स्वादुत्वं પાઠ છે એટલો ભેદ છે.

૧૨. સા૦ મી૦માં શૃંગારાદિ રસોની ચર્ચા પણ કરવામાં આવી છે (પૃ. ૫૧ ૫૨) પરંતુ અહીં રસસ્વરૂપની ચર્ચાનો ઉપક્રમ હોઈ આ અંગે નોંધ જ લેવામાં આવી છે.

૧૩. ડૉ૦ ગૌરીનાથશાસ્ત્રી સંપાદિત સા૦ મી૦માં 'अभिप्रेतात्र परमार्थो' - એવો પાઠ સૂચવવામાં આવ્યો છે. જુઓ સા૦ મી૦ સંપૂર્ણાનંદ સંસ્કૃત વિશ્વવિદ્યાલય, વારાણસી, ઈ૦ સ૦ ૧૯૮૪, પૃ. ૧૦૭, પાદટીપ નં૦ ૨.

૧૪. अद्वितीयकक्ष्यावगाहि तात्पर्यं प्रथमम् । अतो विभावादिपदार्थसंसर्गप्रतीतिमतो वाक्यस्य तदविनाभूतरामादिरसलक्षणा द्वितीयकक्ष्या । - (सा. मी. पृ. ८५)

૧૫. यथा तात्पर्यमनुद्देश्यत्वात् प्रथमं पर्व विहाय द्वितीयमवगाहते, तथैतदपि परित्यज्य तृतीयमपि स्पृशेत् । सा. मी. पृ. ८५)

૧૬. अतः सामाजिकगतो रसः प्रतिपाद्यतयोद्देशविषः नो(पप ? त्पा)द्यतयेति सिद्धम् । किञ्च, न वाक्यस्य ज्ञप्त्युत्पत्त्योरेको व्यापारः, उद्देश्यमप्येकमिति च । अतो रसकाव्ययोर्भाव्यभावकत्वमपि निर्व्यूढम् ।

- (सा. मी. સંપૂર્ણાનંદ, પૃ૦ ૧૦૧)

૧૭. પ્રસ્તુત પાઠ સંપૂર્ણાનંદવાળી सा. मी. માં પણ યથાવત્ છે. (પૃ. ૯૪). પાઠમાં ગરબડ લાગે છે. ખરેખર તો ભોજના સરસ્વતીકંઠાભરણ(સ૦ કં૦)ને આધારે આ પદ્ય મુકાયું છે :-

विशिष्टादृष्टजन्मायं जन्मिनामन्तरात्मसु ।
आत्मसम्यग्गुणोद्भूतेरेको हेतुः प्रकाशते ॥ (स. कं. ५/२)

૧૮. સા૦ મી૦ પૃ૦ ૯૪.

૧૯. उच्यते तान् प्रति. વગેરે પૃ૦ ૯૬.

૨૦. द. रू. ४/३४ પરની લઘુવૃત્તિ.

સંદર્ભગ્રંથો :

૧. ધનંજય-ધનિકકૃત દશરૂપક અને અવલોક, લઘુવૃત્તિ સાથે, સં૦ ટી૦ વેંકટાચાર્ય, અડ્યાર લાઇબ્રેરી એન્ડ રિસર્ચ સેન્ટર, મદ્રાસ, ઈ૦ સ૦ ૧૯૬૯.

૨. ભોજકૃત શૃંગારપ્રકાશ - સં૦ જોસ્યર અને જોસ્યર કોરોનેશન પ્રેસ, મૈસૂર, ઈ૦ સ૦ ૧૯૬૩.

૩. ભોજકૃત સરસ્વતીકંઠાભરણઃ (જગદ્ધરકૃત ટીકા સાથે) સં૦ - કેદારનાથ અને વાસુદેવશાસ્ત્રી. નિર્ણયસાગર મુંબઈ, ઈ૦ સ૦ ૧૯૩૪.

૪. રુય્યકકૃત અલંકારસર્વસ્વ, સં૦ - ડૉ૦ રેવાપ્રસાદ દ્વિવેદી, ચૌખમ્બા સંસ્કૃત સીરીઝ ઑફિસ, વારાણસી. ઈ૦ સ૦ ૧૯૭૧.

૫. વ્યક્તિવિવેકવ્યાખ્યાન સં૦ ડૉ૦ રેવાપ્રસાદ દ્વિવેદી, ચૌખમ્બા સંસ્કૃત સીરીઝ ઑફિસ, વારાણસી. ઈ૦ સ૦ ૧૯૬૪.

૬. સાહિત્યમીમાંસા - સં૦ કે. સામ્બશિવશાસ્ત્રી, ત્રિવેન્દ્રમ્ સંસ્કૃત સીરીઝ, ત્રિવેન્દ્રમ્ - ઈ૦ સ૦ ૧૯૩૪.

૭. સાહિત્યમીમાંસા - સં૦ શ્રી ગૌરીનાથશાસ્ત્રી, સંપૂર્ણાનંદ સંસ્કૃત વિશ્વવિદ્યાલય, વારાણસી. ઈ૦ સ૦ ૧૯૮૪.

૮. વિદ્યાનાથકૃત પ્રતાપરુદ્રીય સં૦ એસ૦ ચન્દ્રશેખરશાસ્ત્રીગલ બાલમનોરમા પ્રેસ, મદ્રાસ, ઈ૦ સ૦ ૧૯૧૪.

૯. History of Sanskrit Poetics - Dr. De vol-1, Firm K. L. M. P. LTD. Calcutta p.183

1976.

૧૦. Bhoja's Sṛngāraprakāśa Dr. V. Raghvan, 7, Sri Krishnapuram Street, Madras, 1963.

૧૧. ભારતીય સાહિત્યશાસ્ત્રની વિચારપરંપરાઓ, - તપસ્વી નાન્દી, દ્વિતીય સંશોધિત આવૃત્તિ, યુનિવર્સિટી ગ્રંથનિર્માણ બોર્ડ, ઈ૰ સ૰ ૧૯૮૪.

૧૨. અર્થાલંકારોની વિકાસયાત્રાના સંદર્ભમાં 'અલંકારસર્વસ્વ'કાર રુય્યક એક અધ્યયન - અપ્રકાશિત મહાનિબંધ, પારુલ માંકડ, ગુજરાત યુનિવર્સિટી, ઈ૰ સ૰ ૧૯૭૫.

१३. अग्निपुराणोक्तं काव्यालङ्कारशास्त्रम्, सं॰ डॉ॰ पारसनाथ द्विवेदी, संपूर्णानंद विश्वविद्यालय, वाराणसी, ई॰ स॰ १९८५.

જૈન આચાર્યોને મતે કવિનું સ્વરૂપ અને પ્રકારો

અંબાલાલ પ્રજાપતિ

જે કાવ્યના રસાસ્વાદથી સહૃદયને અલૌકિક આનંદની અનુભૂતિ થાય છે, તે કાવ્યના રચયિતા અર્થાત્ કવિનું સ્વરૂપ શું છે ? તેની જિજ્ઞાસા સ્વાભાવિક છે. આ વિષયમાં અલંકારશાસ્ત્રીઓએ બે પ્રકારે વિચાર કરેલો છે. પ્રથમ કોટિમાં એવા અલંકારશાસ્ત્રીઓ આવે છે કે જેમણે કવિનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ રીતે કહ્યું છે. આવા આલંકારિકોમાં રાજશેખર, વિનયચંદ્રસૂરિ, વિજયવર્ણી, અજિતસેન વગેરેનો સમાવેશ થાય છે. બીજી કોટિમાં એવા આલંકારિકોનો સમાવેશ થાય છે કે જેમણે કાવ્યકારણવ્યાજથી કવિના સ્વરૂપનું વર્ણન કર્યું છે. તેમાં આચાર્ય ભામહ, દંડી, મમ્મટ, વાગ્ભટ-પ્રથમ, હેમચંદ્રનરેન્દ્રપ્રભસૂરિ, વાગ્ભટ-દ્વિતીય તેમ જ ભાવદેવસૂરિ વગેરેનો સમાવેશ થાય છે.

કાલક્રમની દૃષ્ટિએ વિચારીએ તો લગભગ બધા જ જૈન-આચાર્યો હેમચંદ્ર (વિ૦ સં. ૧૧૪૫થી ૧૨૨૯)ના અનુગામી છે. તેથી હેમચંદ્રના પુરોગામી આલંકારિકોનો કવિસ્વરૂપ વિચાર પૂર્વપ્રાપ્ત છે.

અલંકાર સંપ્રદાયના પ્રતિનિધિ આચાર્ય ભામહે કવિના સ્વરૂપનું સ્પષ્ટ નિરૂપણ ન કરતાં કાવ્ય-કારણના વ્યાજે તેનું કથન કરેલું છે. તેમણે લખ્યું છે કે, વ્યાકરણ, છંદ, અભિધાન (કોશ) અર્થ, ઈતિહાસની આશ્રિત કથાઓ, લોકવ્યવહાર, તર્કશાસ્ત્ર અને કલાઓનું કાવ્યની રચના કરનાર કવિએ મનન કરવું જોઈએ[1]. આ સંપૂર્ણ વિવેચન વ્યુત્પત્તિની અંતર્ગત આવે છે, તેથી જે વ્યક્તિને ઉપર્યુક્ત વિષયોનું જ્ઞાન હોય તે અભ્યાસના માધ્યમથી કવિતા કરી શકે છે, અર્થાત્ તે કવિ છે. રાજશેખરે 'कवृ वर्णने' ધાતુથી કવિની ઉત્પત્તિ માની છે, જેનો અર્થ થાય છે વર્ણનકર્તા અર્થાત્ જે વર્ણન કરે તે કવિ કહેવાય છે[2]. આ ઉપરાંત તેમણે અન્યત્ર લખ્યું છે કે પ્રતિભા અને વ્યુત્પત્તિથી યુક્ત હોય, તે કવિ કહેવાય છે[3]. આચાર્ય દંડીએ કાવ્યસંપત્તિનાં કારણોની ચર્ચા કરતાં કહ્યું છે કે, સ્વભાવોત્પન્ન પ્રતિભા, અત્યંત નિર્મલ શ્રુતાધ્યયન અને તેની યોજના કાવ્ય-સંપદા છે[4]. અર્થાત્ દંડી અનુસાર પ્રતિભા અને શ્રુતાભ્યાસ આ બંને કવિમાં હોવાં અનિવાર્ય છે. આચાર્ય મમ્મટે જોકે કવિના સંબંધમાં સ્પષ્ટ રૂપથી કંઈ લખ્યું નથી તોપણ કાવ્યકારણવ્યાજથી તેમણે કવિની યોગ્યતાનું કથન અવશ્ય કરેલું છે. તેમના મત પ્રમાણે સ્વાભાવિક પ્રતિભા (શક્તિ), લોક, શાસ્ત્ર તથા કાવ્યશાસ્ત્રના પર્યાલોચનથી ઉત્પન્ન નિપુણતા તેમ જ કાવ્યરચનાના જ્ઞાતા ગુરુના માર્ગદર્શન નીચે કાવ્યનિર્માણનો અભ્યાસ આ ત્રણ ગુણોથી યુક્ત વ્યક્તિ કાવ્યરચનાની યોગ્યતા ધરાવે છે[5]. અર્થાત્ તે કવિ પદનો અધિકારી છે.

ભૂમિકારૂપે હેમચંદ્રના પુરોગામી આચાર્યોના કવિસ્વરૂપનું નિરૂપણ કર્યા પછી હવે આપણે હેમચંદ્ર અને તેમના અનુગામી જૈન આચાર્યોના કવિસ્વરૂપની ચર્ચા કરીશું.

આચાર્ય હેમચંદ્રે પણ કાવ્યકારણવ્યાજથી પ્રતિભાને જ કવિની યોગ્યતા તરીકે સ્વીકારી છે[૬]. અર્થાત્ કવિ તે છે કે જે પ્રતિભાવાન હોય. તેના સમર્થનમાં તેમણે ભટ્ટતૌતના કાવ્યકૌતુકમાંથી ઉદ્ધરણ આપતાં લખ્યું છે કે, નવા નવા અર્થોનો ઉન્મેષ કરનારી વિશેષપ્રજ્ઞા તે પ્રતિભા છે અને તેનાથી અનુપ્રાણિત વર્ણન કરવામાં નિપુણ કવિ કહેવાય છે[૭]. આચાર્ય વાગ્ભટે (પ્રથમ) કવિના સ્વરૂપનું સ્પષ્ટતાથી વર્ણન કર્યું નથી તોપણ તેઓ કાવ્યકારણવ્યાજથી પ્રતિભાને જ કવિની યોગ્યતા તરીકે સ્વીકારે છે[૮]. આચાર્ય નરેન્દ્રપ્રભસૂરિ કાવ્યકારણવ્યાજથી કવિસ્વરૂપનું નિરૂપણ કરતાં કવિમાં પ્રતિભાની આવશ્યકતાનો સ્વીકાર કરે છે[૯]. તેના સમર્થનમાં તેમણે પણ ભટ્ટતૌતના કાવ્યકૌતુકમાંથી ઉક્ત ઉદ્ધરણ પ્રસ્તુત કરેલું છે[૧૦]. વિનયચંદ્રસૂરિએ કવિનું લક્ષણ કરતાં કહ્યું છે કે, શબ્દાર્થવાદી, તત્ત્વજ્ઞ, માધુર્ય, ઓજ આદિ ગુણોનો સાધક, દક્ષ, વાગ્મી, નવીન અર્થોનો ઉદ્યોતક, અર્થ અને વાક્યના દોષોનો જ્ઞાતા, ચિત્રકાર, કવિમાર્ગનું અનુસરણ કરનાર, અલંકાર અને રસનો જ્ઞાતા, બન્ધસૌષ્ઠવ તેમ જ ષડ્ભાષાઓના નિયમોમાં નિષ્ણાત, ષડ્દર્શનોનો જ્ઞાતા, નિત્યાભ્યાસી, લૌકિક વસ્તુઓનો જ્ઞાતા અને છંદશાસ્ત્રજ્ઞ કવિ કહેવાય છે[૧૧]. કવિના ઉપર્યુક્ત લક્ષણમાં વિનયચંદ્રસૂરિનું માનવું છે કે કવિએ સંપૂર્ણ વિષયોના જ્ઞાતા હોવું આવશ્યક છે, પછી તે લૌકિક હોય કે અલૌકિક, ગુણ હોય કે દોષ, રસ હોય કે અલંકાર, વ્યાકરણ હોય કે દર્શન. કવિના સ્વરૂપ વિશે આટલું સ્પષ્ટ અને વિસ્તૃત વર્ણન અન્યત્ર જોવા મળતું નથી.

આચાર્ય વિજયવર્ણીએ કવિસ્વરૂપનું નિરૂપણ કરતાં લખ્યું છે કે, પ્રતિભા-શક્તિસંપન્ન તથા વ્યુત્પત્તિ અને અભ્યાસથી યુક્ત અઢાર સ્થાનોનું વર્ણન કરવામાં નિપુણ વ્યક્તિ કવિ છે અથવા શક્તિ, નિપુણતા અને કવિ-શિક્ષા આ ત્રણેથી યુક્ત તથા રસભાવના પરિજ્ઞાનરૂપ ગુણોથી યુક્ત કવિ છે[૧૨]. આ રીતે વિજયવર્ણીએ કવિસ્વરૂપનું નિરૂપણ બે પ્રકારે કરેલું છે. પરંતુ તેમાં પહેલો પ્રકાર મહત્ત્વપૂર્ણ છે, કારણ કે તેમાં પ્રતિભા, વ્યુત્પત્તિ, અભ્યાસ અને અઢાર સ્થાનોના વર્ણનની વાત કરવામાં આવી છે. જો સૂક્ષ્મ દષ્ટિથી વિચાર કરવામાં આવે તો અઢાર સ્થાનોનું વર્ણન કરવાની નિપુણતાનો પ્રતિભામાં જ અંતર્ભાવ થઈ જાય છે. પરંતુ વિજયવર્ણી દ્વારા નિરૂપિત કવિસ્વરૂપમાં અઢાર સ્થાનોના વર્ણનની ચર્ચાનું આગવું મહત્ત્વ છે. તે અઢાર સ્થાનો કયાં છે ? તેનું વિવેચન કરતાં અજિતસેને લખ્યું છે કે, ચંદ્રોદય, સૂર્યોદય, મંત્ર, દૂતસંપ્રેષણ, જલક્રીડા, કુમારોદય, ઉદ્યાન, સમુદ્ર, નગર, ઋતુ, પર્વત, સુરત, યુદ્ધ, પ્રયાણ, મધુપાન, નાયક-નાયિકાની પદવી, વિયોગ અને વિવાહ. આ અઢાર વર્ણનીય વિષય કેટલાક લોકો માને છે[૧૩].

આચાર્ય અજિતસેને કવિસ્વરૂપનું નિરૂપણ કરતાં લખ્યું છે કે, પ્રતિભાશાલી, નાના પ્રકારનાં વર્ણનોમાં કુશળ, વ્યવહારમાં નિપુણ, ભિન્ન વિષયોના અધ્યયનથી કુશાગ્રબુદ્ધિ અને વ્યુત્પત્તિવાળો કવિ કહેવાય છે[૧૪]. અજિતસેનના આ કવિસ્વરૂપમાં માત્ર કાવ્ય-કારણોનો જ સમાવેશ છે. વાગ્ભટ-દ્વિતીય[૧૫] અને ભાવદેવસૂરિ[૧૬]એ પણ કાવ્ય-કારણના માધ્યમથી જ કવિના સ્વરૂપ કે તેની યોગ્યતાનું નિરૂપણ કરેલું છે.

ભિન્ન ભિન્ન આલંકારિકોએ કવિના સ્વરૂપ વિશે કરેલી ચર્ચાના નિષ્કર્ષરૂપે કહી શકાય કે

આચાર્ય વિનયચંદ્રસૂરિએ 'કાવ્યશિક્ષા'માં કવિના સ્વરૂપનું નિરૂપણ જેટલી સ્પષ્ટતા અને વ્યાપકતાથી કરેલું છે તેવું અન્યત્ર જોવા મળતું નથી. જોકે રાજશેખરે 'કાવ્યમીમાંસા'માં કવિસ્વરૂપના નિરૂપણનો ઉત્તમ પ્રયાસ કરેલો છે છતાં તે એટલો સ્પષ્ટ નથી.

ઉપર્યુક્ત તથ્યોથી એટલું તો સ્પષ્ટ થાય છે કે કવિને પ્રત્યેક વિષયનું સાંગોપાંગ જ્ઞાન હોવું જોઈએ, ત્યારે જ તે દરેક વિષય પર અધિકારપૂર્ણ રીતે કલમ ચલાવવામાં સમર્થ થઈ શકે છે. ઉપર જોયું તે પ્રમાણે કેટલાક આચાર્યોએ કવિનું સ્વરૂપ અથવા તેની યોગ્યતાનું વર્ણન કરેલું છે, પરંતુ વાસ્તવિકતા એ છે કે કાવ્ય-કારણ એ બીજું કંઈ નથી પણ કવિના ગુણો અથવા તેની યોગ્યતાનું જ કથન છે. આમ કવિની યોગ્યતા, બુદ્ધિમત્તા અને પ્રતિભા પર જ કાવ્ય-સર્જન અવલંબિત છે, તેથી કાવ્યનિર્માણમાં કવિની યોગ્યતાનું મહત્ત્વપૂર્ણ સ્થાન છે.

ઉપર પ્રમાણે કવિના સ્વરૂપની વિસ્તારથી ચર્ચા કર્યા પછી હવે આપણે આચાર્યોએ આપેલા કવિના પ્રકારોની ચર્ચા કરીશું. વિભિન્ન આચાર્યોએ પોતાની વિચારસરણીના આધારે કવિના પ્રકારો પ્રસ્તુત કરેલા છે, તેમાં રાજશેખર અગ્રણી છે. રાજશેખરે કવિના પ્રકારો આપવામાં નીચે પ્રમાણે ૬ આધારો સ્વીકારેલા છે : (૧) વિષયવિવેચન (૨) અવસ્થા (૩) કાવ્યકલાની ઉપાસના (૪) પ્રતિભા (૫) રચનાની મૌલિકતા અને (૬) અર્થાપહરણ.

(૧) વિષયવિવેચનના આધારે સર્વપ્રથમ ત્રણ પ્રકારો પાડેલા છે. શાસ્ત્રકવિ, કાવ્યકવિ અને ઉભયકવિ[૧૭]. શાસ્ત્રકવિના ત્રણ પ્રકાર છે — શાસ્ત્રોની રચના કરનાર, શાસ્ત્રમાં કાવ્યનો સમાવેશ કરનાર અને કાવ્યમાં શાસ્ત્રનો સમાવેશ કરનાર. કાવ્યકવિના આઠ પ્રકાર છે — રચનાકવિ, શબ્દકવિ, અર્થકવિ, અલંકારકવિ, ઉક્તિકવિ, રસકવિ, માર્ગકવિ અને શાસ્ત્રાર્થકવિ[૧૮].

(૨) અવસ્થાના આધારે કવિના દશ પ્રકારો પાડવામાં આવ્યા છે — કાવ્યવિદ્યાસ્નાતક, હૃદયકવિ, અન્યાપદેશી, સેવિતા, ઘટમાન, મહાકવિ, કવિરાજ, આવેશિક, અવિચ્છેદી અને સંક્રામયિતા[૧૯].

(૩) કાવ્યકલાની ઉપાસનાને આધારે ચાર પ્રકાર પાડેલા છે — અસૂર્યપશ્ય, નિષણ્ણ, દત્તાવસર અને પ્રાયોજનિક[૨૦].

(૪) પ્રતિભાના આધારે ત્રણ પ્રકારો આપેલા છે — સારસ્વત, આભ્યાસિક અને ઔપદેશિક[૨૧].

(૫) રચનાની મૌલિકતાને આધારે ચાર પ્રકારો પાડ્યા છે — ઉત્પાદક, પરિવર્તક, આચ્છાદક અને સંવર્ગક[૨૨].

(૬) અર્થાપહરણને આધારે પાંચ પ્રકારો છે — ભ્રામક, ચુંબક, કર્ષક, દ્રાવક અને ચિંતામણિ[૨૩].

આચાર્ય વિજયવર્ણીએ માત્ર કાવ્યકવિના પ્રકારો પર વિચાર કરેલો છે[૨૪]. તેમના મતે

કાવ્યકવિના સાત પ્રકારો છે — (૧) રોચિક, (૨) વાચિક, (૩) આર્થ, (૪) શિલ્પિક, (૫) માર્દવાનુગ, (૬) વિવેકી અને (૭) ભૂષણાર્થી. તેમનું સ્વરૂપ નીચે પ્રમાણે છે —

(૧) રોચિક — જે કવિ પોતાની રુચિ પ્રમાણે વારંવાર શબ્દ અથવા અર્થનો ત્યાગ અથવા ગ્રહણ કરે છે.

(૨) વાચિક — માત્ર શબ્દોના આડંબરને ઇચ્છનાર[૨૫].

(૩) આર્થ — માત્ર અર્થવૈચિત્ર્યને ઇચ્છનાર[૨૬].

(૪) શિલ્પિક — શબ્દ અને અર્થ એ બંનેનું વર્ણન ઇચ્છનાર[૨૭].

(૫) માર્દવાનુગ — મૃદુ શબ્દ અને અર્થની રચના કરનાર[૨૮].

(૬) વિવેકી — શબ્દ અને અર્થ સંબંધી ગુણ અને દોષોને જાણનાર, મહાકવિઓના માર્ગનો જ્ઞાતા તેમ જ અનેક શાસ્ત્રોમાં નિપુણ[૨૯].

(૭) ભૂષણાર્થી — દિવ્યાલંકાર સંયોજનમાં તત્પર[૩૦].

જૈનાચાર્ય અજિતસેને કવિના ત્રણ પ્રકારો માન્યા છે — મહાકવિ, મધ્યમ કવિ અને અન્ય (અધમ) કવિ. તેમનું સ્વરૂપ નીચે પ્રમાણે છે :

(૧) મહાકવિ કાવ્યશિક્ષાનો અનુગામી, સંપૂર્ણ રસો અને ભાવોનો જ્ઞાતા તેમ જ શાબ્દિક સંપૂર્ણ કાવ્યાંગોના જ્ઞાનથી પ્રસન્નચિત્ત હોય છે[૩૧].

(૨) મધ્યમ કવિમાં કોઈ કવિ શબ્દસૌંદર્ય, કોઈ અર્થસૌંદર્ય, કોઈ સમાસયુક્ત તો કોઈ સમાસરહિત પદસમૂહની ઇચ્છા કરનારો હોય છે. કોઈ કોમલ રચનાની ઇચ્છા કરે છે, કોઈ સ્ફુટ પ્રસાદગુણવિશિષ્ટ રચના ઇચ્છે છે, કોઈ મધ્યમ પ્રકારની રચના ઇચ્છે છે. આ બધા મધ્યમ કવિ છે[૩૨].

(૩) અન્ય કવિ — ઉપર જણાવી તેનાથી ભિન્ન પ્રકારની રચનાની ઇચ્છા કરનારો અન્ય કવિ કહેવાય છે[૩૩].

ઉપર કરેલા વિવેચન પરથી જણાય છે કે રાજશેખરે જે રીતે વિભિન્ન આધારોને ધ્યાનમાં રાખીને કવિના પ્રકારોનું નિરૂપણ કર્યું છે, તેવું અન્ય જૈન આચાર્યોએ કરેલું નથી તોપણ જૈનાચાર્ય વિજયવર્ણી દ્વારા કાવ્યકવિના પ્રકારોના નિરૂપણમાં કરેલો પ્રયાસ ઉત્તમ છે. જૈન આચાર્ય અજિતસેને કવિના સામાન્ય ત્રણ પ્રકારો પાડેલા છે. તેમણે મધ્યમ કવિની અંતર્ગત અનેક કવિપ્રકારોનો સમાવેશ કરેલો છે, તે એક રીતે યોગ્ય જ છે.

पादटीप :

१. काव्यालंकार : भामह, १/९.

२. काव्यमीमांसा, पृ. १७.

३. प्रतिभाव्युत्पत्तिमांश्च कविः कविरित्युच्यते । - एजन, पृ. ४३.

४. काव्यादर्श, १/१०३.

५. शक्तिर्निपुणतालोकशास्त्रकाव्याद्यवेक्षणात् ।
काव्यज्ञशिक्षयाभ्यास इति हेतुस्तदुद्भवे ॥

—काव्यप्रकाश, १/३.

६. काव्यानुशासन, १/४.

७. एजन, १/३ वृत्ति ।

८. वाग्भटालंकार, १/३.

९. अलंकार-महोदधि, १/७.

१०. प्रज्ञा नवनवोन्मेषशालिनी प्रतिभा मता ।
तदनुप्राणनाजीवद्वर्णनानिपुणः कविः ॥ - एजन, १/७ वृत्ति ।

११. शब्दार्थवादी तत्त्वज्ञो माधुर्यौजःप्रसाधकः ।
दक्षो वाग्मी नवार्थानामुत्पत्तिप्रियकारकः ॥
शब्दार्थवाक्यदोषज्ञश्चित्रकृत् कविमार्गवित् ।
ज्ञातालंकारसर्वस्वो रसविद् बन्धसौष्ठवी ॥
षड्भाषाविधिनिष्णातः षड्दर्शनविचारवित् ।
नित्याभासी च लोकज्ञश्छन्दःशास्त्रपटिष्ठधीः ॥

—काव्यशिक्षा, ४/१५३-१५५ ।

१२. शृंगारार्णव-चन्द्रिका, २ । १-२ ।

१३. चन्द्रार्कोदयमन्त्रदूतसलिलक्रीडाकुमारोदयो-
द्यानाम्भोधिपुरर्तुशैलसुरताजीनां प्रयाणस्य च ।
वर्ण्यत्वं मधुपाननायकपदव्योर्विप्रलम्भस्य च
काव्येऽष्टादशसंख्यकं युतविवाहस्यापि केचिद्विदुः ॥

- अलंकारचिन्तामणि, १ । ६८ ।

१४. अलंकारचिन्तामणि, १ । ८ ।

१५. काव्यानुशासन-वाग्भट द्वितीय, पृ. २-३, ७ ।

१६. काव्यालंकार-सारसंग्रह, १ । ३-४ ।

१७. काव्यमीमांसा, पृ. ४३ ।

१८. एजन, पृ. ४४ ।

१९. एजन, पृ. ४९-५० ।

२०. एजन, पृ० १३७

२१. एजन, पृ० ३२ ।

२२. एजन, पृ० १५८

२३. एजन, पृ० १६४

२४. शृंगारार्णवचन्द्रिका, २ । ३ ।

२५. शृंगारार्णवचंद्रिका, २ । ४ ।

२६-३०. एजन, २ । ५-७ ।

३१. अलंकारचिन्तामणि, २ । ३ ।

३२. एजन, १ । १०४-१०५ ।

३३. एजन, १ । १०४-१०५ ।

સંદર્ભ ગ્રંથો :

१. काव्यालंकार : भामह, भाष्यकार - देवेन्द्रनाथ शर्मा, प्रका० बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना, सन् १९६२.

२. काव्यमीमांसा : राजशेखर, व्या० - डॉ० गंगासागर राय, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी-१, प्र० सं०, वि० सं० २०२१.

३. काव्यादर्श : दंडी, अनु० व्रजरत्नदास, प्रका० श्री कमलमणि ग्रन्थमाला कार्यालय, बुलानाला, काशी, वि० सं० १९८८.

४. काव्यप्रकाश : मम्मट, व्या० झलकीकर वामनभट्ट, प्रका० निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, द्वितीय संस्करण, १९०१.

५. वाग्भटालंकार : वाग्भट-प्रथम, अनु० प्रो० उदयवीरशास्त्री, प्रका० महेरचंद लक्ष्मणदास, लाहौर द्वि० सं०, १९३५.

६. काव्यानुशासन : हेमचन्द्र, सं० पं० शिवदत्त शर्मा, प्रका० निर्णयसागरप्रेस, द्वि० सं० सन् १९३४.

७. अलंकारमहोदधि : नरेन्द्रप्रभसूरि, संपा० लालचन्द भगवानदास गांधी, प्रका० जी० ओ० एस० बडौदा, १९४२.

८. काव्यशिक्षा : विनयचंद्रसूरि, संपा० डॉ० हरिप्रसाद शास्त्री, प्रका० ला० द० भारतीय संस्कृति विद्यामंदिर अहमदाबाद, १९६४.

९. शृंगारार्णवचन्द्रिका : विजयवर्णी, संपा० वामन महादेव कुलकर्णी, प्रका० भारतीय ज्ञानपीठ, प्र० सं० सन् १९६९.

१०. अलंकारचिन्तामणि : अजितसेन, संपा० अनु० डॉ० नेमिचंद्र शास्त्री, प्रका० भारतीय ज्ञानपीठ, प्र० सं० १९७३ ई० ।

११. काव्यालंकारसार-संग्रह : भावदेवसूरि, (अलंकारमहोदधि के अंतमें पृ० ३४३ से ३५६ तक प्रकाशित) ।

REVIEWS

N. M. Kansara

ĀYĀRAṄGA WORD INDEX AND REVERSE WORD INDEX, *Yamazaki, Morichi* and *Ousaka, Yumi* - Philologica Asiatica Monograph series 8, The Chuo Academic Research Institute, Tokyo, 1996, pp. ii + 105.

SUYAGAḌA WORD INDEX AND REVERSE WORD INDEX, Yamazaki, Morichi and Ousaka, Yumi - Philologica Asiatica Monograph Series 9, The Chuo Academic Research Institute, Tokyo, 1996, pp. ii + 121.

Both Yamazaki and Ousaka have so far published similar pada index and reverse pada index to the following five early Jaina Āgamic texts, viz., *Dasaveyālia, Isibhaiyaim, Uttarājjhaya, Āyāraṅga* and *Sūyagaḍa*, by doing the metrical and the grammatical analysis with the help of computor.

Now, they have employed the said technic for compiling the word index and reverse word index of these texts. As a result they have given us the word index and reverse word index for the Āyāraṅga and also for the Suyagad.

The *Āyāraṅga* consists of nine chapters in prose and verse. To distinguish prose from verse they have marked the locational numbers with an asterisk in the case of its occurrence in prose. For instance, the entry '*avaharai* *9.5' indicates that this verse occurs in the fifth line of page nine, while the entry '*tippamano* 8.10' indicates that this word occurs in verse ten of chapter 8, being without the asterisk mark. This applies to both these texts in the respective books, since the Sūyagaḍa too consists of sixteen chapters in prose and verse.

These two scholars have taken up the research mission of compiling the pada index and reverse pada index as also the word index and reverse word index of the above-mentioned five Jaina Āgamic texts. We may, therefore, eagerly wait for the remaining three word and reverse word indices from them in near future.

For the *Āyāraṅga* word and reverse word Index they have utilised as the basic text Schubring's critical edition, while for that of the *Sūyagaḍa* they have based it on P. L. Vaidya's edition. We are at a loss to know whether they are in the know about the Mahāvīra Jaina Vidyalaya, Bombay (or Mumbai) edition of the Jaina Āgamic texts, published by the efforts of the late Muni Shri Puṇyavijayaji, and if they do know about it, why have not chosen to base their valuable and

pain-staking researches on these latest, upto date and more authentic critical edition. Further, we are afraid they will have to revise their works, though not in near future, if the linguistic researches of K. R. Chandra pertaining to the original nature of the Ardhamāgadhī Prakrit language in which the last Tīrthaṅkara Mahāvīra actually taught, as distinguished from subsequent compilations of the Jaina canons in Pāṭaliputra, Mathurā and Valabhī, successively incorporating the influences of local Prakrit variations, twins' out to be more authentic.

All the same, the effort they have put in their research monographs so far fully deserves to be congratuated in view of the valuable assistance it is envisioned to provide to researchers in the field of Prakrit and Āgamic Jainological studies. N.M.K..

ŚIVASVĀMIN'S KAPPHIṆĀBHYUDAYA OR EXALTATION OF KING KAPPHIṆA, edited by Gauri Shankar, with an Appendix and Romanized Version of Cantos I-VIII and XIX by Michael Hahn, Aditya Prakashan, New Delhi, 1989, pp. + 165 + LXXXVIII + 165 + xxxvi + 100, Rs. 400/-.

Apart from Kālidāsa, to whom some scholars have sought to assign a home in Kashmir, in the long list of famous writers and scholars who have enriched and extended the realms of thought and knowledge, we come across Prakrit poets like Pravarasena of the *Setubandha* fame, prolific writers like Kṣemendra and Ratnākara, literary critics like Ānandavardhana and Mammaṭa chroniclers like Kalhaṇa and Śaiva philosophers like Kallaṭa. In the reign of King Avantivarman (855-833 A. D.) a remarkable revival of Sanskrit learning was witnessed in Kashmir, and Śivasvāmin was one of the 'gems' of his court. He was an opponent of the literary principles formulated by Daṇḍin in his Kāvyādarśa, and is credited with the authorship of seven Mahākāvyas, several dramas and prose works, and other writings. But, now, only the *Kapphiṇābhyudaya* and a few stray verses make up all that is left to us to read and admire. The *Kapphiṇābhyudaya* is composed in a highly ornate and complex style, which makes it difficult to study and appreciate by all, except only the scholars who are equipped with an intimate knowledge of traditional Sanskrit grammar, mastery of the Sanskrit language, rhetorics and literature. Śivasvāmin is equally at home in both Sanskrit and Prakrit. His imagination soars high and he displays exquisite poetic skill.

The theme of this Sanskrit epic is a Buddhist story. He has adapted the simple

Avadāna story to his needs and has succeeded in producing a poem of a very high order. He was a pioneer of Citrakāvya and well-versed in the narration of many wonderful stories. The mere melody of his words was enough to fill the hearts of the learned with awe and wonder.

This work was first published in 1937 by the University of Punjab under its series of oriental publications, No. 26, with an elaborate English Introduction by Professor Gaurishankar, as also a Sanskrit one, and the Preface to it was written by Professor Gulbahar Singh, of the Government College, Lahore.

The Introduction gives an elaborate account of the manuscripts of the poem, the collation of the manuscripts, testimonia, the sources of the poem, analysis and abstract of the story and its plot, the details about the author, his name, his motive in writing the poem, the name Kapphiṇa, his relation with Buddhism, about his other works, his contemporaries, as resume of his works, his predecessors, his style and thought, his language and metres. At the end of the Sanskrit text of the poem proper, he has given illustrated figures of Citrakāvya, a Pratika index, and a bibliography.

Michael Hahn, the Head of the Department of Sanskrit at the University of Marburg, in Germany, who specialises in classical Sanskrit, especially that written by Buddhist authors, Buddhism and Buddhist studies, and who is mainly interested in the study of unknown or inadequately edited works of Indian Buddhism, has taken up this work of Prof. Gaurishankar, rendered the work in the form of a revised romanized version., particularly cantos i-viii and xix, and added an appendix comprising his Postscript to the reprint of the edition princeps of Śivasvāmin's *Kapphiṇābhyudaya*.

The postscript presents his study of the work under the topics entitled the Mahākāvyas and their study, the *Kapphiṇābhyudaya* and its first edition, the discovery of the lost leaves of the manuscript N, the discovery of a second language Nepalese palmleaf manuscript, principles and scope of the present reprint of the work, some remarks on the value of manuscript N, selected illustrations of the superiority of N, in view of the gross mistakes in M and M3, minor yet far-reaching mistakes in both of them, disturbances of the original sound pattern, wrong names, unintelligible construction or meaning, the marking system of N, the billingualism of canto xix, the metrics of the *Kapphiṇābhyudaya*, and followed by two Tables, one about the metres of the poem and the other of the calculation of the size of the poem.

Towards the end of his postscript, Michael Hahn has made the following concluding remarks : In none of the other Mahākāvyas preceding the *Kapphiṇābhyudaya*, viz., the *Kirātārjunīya*, the *Śiśupālavadha*, the *Rāvaṇavadha*, the *Jānakīharaṇa*, and the *Haravijaya*, do we find a canto which is written in the difficult style and technique, as is found in the canto xix of our poem. Rudrata is the first *ālaṁkārika* to define and illustrate this extremely demanding figure of speech. Considering the fact that both these authors were contemporaries, a direct relationship between the poet and the rhetorician becomes likely, so much the more as Rudrata is generally held to have been a Kashmirian like Śivasvāmin. It would be a rare coincidence if the two authors living at the same time and perhaps even in the same part of India had dealt with the same extravagant figure of speech independently. Hahn has done a great service to indological studies by his careful study of the poem and critical reassessment of the work of Professor Gaurishankar, and his new discoveries of a few more rare manuscripts, thus revising and improving upon the previous edition of the *Kapphiṇābhyudaya*, a rare Buddhist classical Sanskrit epic. N.M.K.

NIRAYĀVALIYA-SUYAKKHANDHA UVĀṄGAS 8-12 OF THE JAIN CANON, Delue, Jozef - with Introduction, Text-edition and Notes, translated from the Dutch by J. W. de Jong and Royce Wiles, The Chuo Academic Research Institute, Tokyo, 1996, pp. 86.

The *Nirayāvaliyāo*, the *Kappavaḍiṁsiyāo*, the *Pupphiyāo*, the *Pupphacūliyāo* and the *Vanhidasāo*, traditionally presented as the five vaggas named the *Nirayavalīya-suyakkhandha Uvāṅgas*, numbered from eight to twelve, of the Jaina canon were published, with introduction and notes by Jozef Deleu in 1969 in Orientalia Gandensia IV (1967) 77-150. Now, Jong and Wiles have translated this work, from original in Dutch, into English and reproduced Deleu's edition of the Ardhamāgadhī text hoping to make his contribution to Jain studies available to a wider audience.

In order to improve the readability of the text, they have made a number of changes. Thus, most of the abbreviations used frequently by Deleu have been given here in full and a list of those abbreviations that are retained has been added. Similarly, since Deleu's style is sometimes rather brief, explanatory word or two, for the sake of clarity, have been inserted, of course in square brackets accompanied by an asterisk mark. Other minor changes and corrections have been given in the list of alterations. The variants printed at the end of Deleu's original text have been given here beneath the relevant paragraphs, and

wherever a few additions have been made to the variants, they are also marked with asterisk. A bibliography has been added.

J. W. de Jong had translated this work orally and it was typed out. Then, both de Jong and Royce Wiles worked over the draft checking for consistency. Royce Wiles is responsible for the bibliography and the final preparation of the text, including the minor alterations in Deleu's edition. The bibliography contains about fifty-four items, including editions of original texts, translations, and other works.

At the end of this book, a summary has been given in which the main lines of the introduction to the present edition of Uvaṅgas eight to twelve of the Jain canon have been given by Deleu himself in brief as follows :

1. Deleu's text is based on Warren (1879), the Āgamodaya Samiti edition (with the commentary of Candra Sūri, 1922), Vaidya's edition (1932) and the Suttāgama Sthānakavāsi edition (1953-1954).

2. The so-called Ajja Suhamma frame to these Uvāṅgas and their general contents are supposed to be sufficiently known from such works as Schubring's Worte Mahāvīras (p. 8) and The Doctrine of the Jainas (par. 49). As to their position in the Jain canon as a whole his research led to the following results :

(a) The signs of relationship between the narrative Aṅgas (6-11) and Uvāṅgas (8-12), viz., the features they have in common, are much more substantial than those between the respective poetical and doctrinal group of texts.

(b) One important common element is the Ajja Suhamma introduction. From its phasing at the outset of the *Nirayavalīya-suya-kkhandha*, one may conclude that the name Uvāṅga(s) was first given to the five *angapavittha* texts gathered in that work, but the sequence of these texts was an old-established one judging from the list of kālīya works in Nandi.

(c) Another common feature is the *vagga* style. The origin of these *vagga* texts is clearly seen in such texts as the *Antagaḍadasāo* and *Anuttarovavāiya-dasāo*, the greater part of the original contents of which (cf. *Ṭhaṇaṅga* 10) was lost and had to be replaced by *vagga* cliches. Most of these texts show the decimal subdivision, whence the term dasao in their titles.

(d) *Pupphiyāo* and *Pupphacūl(iy)āo* have five *ajjhayaṇa* titles in common with one of these old *dasā* texts, viz. the *Dīhadasāo*; they are *Caṇḍa, Sūra, Sukka, Bahuputti* (*Pupphiyāo* 1-4) and Siridevi (*pupphacūlāo* 1). Several indications

would indeed seem to prove that these two works have a common origin. In agreement with the Jain sense of parallelism *Pupphiyāo* discusses only male (Bahuputti becoming Soma in the end), and *Pupphculāo* only female gods. The sequence *Caṇḍa-Sūra-Sukka* of *Dihadasāo* has been maintained in that work; this might explain the curious interruption of the parallel legends *Pupphiyāo* 1-2 and 5-10 by two legends of different contents.

(e) The origin of most of the other *ajjhayaṇa* titles in both works added to restore the decimal (subdivision) can only be guessed at.

(f) *Nirayāvaliyāo* is connected with *Antagaḍadasāo* 8 by the names *Kālī* etc. and *Kappavaḍiṁsiyāo* (good deed leads to heaven) has been added to *Nirayāvaliyāo* (bad deed leads to hell) as *Vivāgasūya* 2 has been added to *Vivāgasūya* 1. It is hard to decide whether it is or is not a coincidence that the theme of the last *vagga* of Aṅga 8 (*Kālī*) is taken up again in Uvaṅga 8, and that both Aṅga 9 and Uvaṅga 9 discuss people earning a divine birth.

(h) Likewise *Vahnidasāo* is connected with *Antagaḍadasāo* 1-5 (and with *Nāyādhammakahāo* 1,5) by the names Ariṭṭhanemi etc. The scribal tradition of the proper names heading the first few *ajjhayanas* of this work is quite uncertain. Moreover the number of *ajjhayaṇa* (twelve) disagrees with the title *Vahnidasāo*.

(i) *Nirayāvaliyāo* and *Kappavaḍiṁsiyāo* respectively *Pupphiyāo* and *Pupphacūlāo* belonging together as shown above, the five texts seem to have been placed in the reverse chronological order of the Tīrthaṅkaras playing the converter's part in them. Mahāvīra (*Nirayāvaliyāo* and *Kappavaḍiṁsiyāo*), Pāsa (*Pupphiyāo* and *Pupphacūlāo*) and Aritthanemi (*Vahnidasāo*). Suvvayā, the stereotypic female converter, is another proper name that links up the narrative Aṅgas and Uvaṅgas, viz., *Nāyādhammakahāo* 1, 14 and 16, and *Pupphiyāo* 4. Her name nearly always takes the honorific plural form.

(j) The Jaina and Buddhist records of the legends dealing with Kuṇiya largely agree except in point of the circumstances of Seṇiya's death. In this matter some authors will suspect the Jain texts of partiality for Kuṇiya. *Nirayāvaliyāo* and *Viyāhapaṇṇatti* (300-304 = 315b seqq.) clearly prove that, at least with respect to Kuṇiya's war against Ceḍaga of Vesālī, the Jain texts obviously side with the latter.

(k) List of jīvas are repeatedly referred to by the texts.

At the end of this summary, Deleu has advised that for all the details the text

of both the introduction and the notes following the different texts should be consulted. N.M.K.

THE SAMBANDHA-SAMUDDEŚA (Chapter on Relation) **AND BHARTṚHARI'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE** by Jan E. M. Houben, Egbert Forsten, Groningen, The Netherlands, 1995, pp. xiv + 460.

The present work is an outcome of a research project at the University of Utrecht, Faculty of Letters (1988-1992) and seeks to contribute to the solution of problems like the reasons for undertaking the work, acknowledgements and use of previously published material. In spite of the efforts and important contributions of several scholars to a better understanding of Bhartṛhari and the *Vākyapadīya*, many fundamental interpretational problems are not yet satisfactorily solved. These problems affect the entire *Vākyapadīya* and, therefore, also the *Sambandha-samuddeśa*. When Hauben started to work on this project, there was no finished framework of interpretation in which the *Sambandha-samuddeśa* would find its natural place. As a result, in order to define his position with regard to some of these fundamental problems, he has paid much attention to such broader issues is devoted in this work. His critical attitude should, therefore, be interpreted as a tribute, from his own level of understanding, to their remarkable achievements. The editions and translations of K. A. S. Iyer, and the studies of textual and interpretational problems by Professor Ashok Aklujkar forms the immediate basis of this project.

The first part of the project consisted in the translation of the *Sambandha-samuddeśa* together with Helārāja's commentary. After this, the study of Bhartṛhari's karikas of the *Sambandha-samuddeśa* in their own context comprised the second part. Bhartṛhari was more interested in the philosophical presuppositions and implications of common language, and their compatibility with some important metaphysical systems in his time, than in the role of language in the form of mantras in attaining and experiencing meditative states of consciousness; he did recognize the possibility of reaching such states, but neither this nor a certain spiritual technique called *śabda-pūrva-yoga* occupied a central place in his thought as reflected in his extant writing. On the other hand, true insight into the relation between daily language, thought and reality is in several spiritual traditions considered to be contributive to attaining 'liberation'.

Since the themes of the *Sambandha-samuddeśa* pervade the entire third Kāṇḍa

and even the whole of the *Vākyapadīya*, and since Bhartṛhari's perspectivism, and his awareness of the limits of philosophical and theoretical discourse is obvious, it is of the utmost importance never to lose sight of the place a certain passage occupies in a larger argumentative complex. By taking other parts of the *Vākyapadīya* into account, it is to some extent possible to check Helārāja's interpretations, which leads to a justification of Helārāja's views, while occasionally they turn out to be questionable. This approach determines the form of the present work.

The body of the work is formed by three parts : (1) A discussion of *sambandha* in some early Indian traditions and in Bhartṛhari's philosophy of language; (2) A discussion of the Third Kāṇḍa and the immediate context of the *Sambandha-samuddeśa*; and (3) The *Sambandha-samuddeśa*, translation and discussion of the Kārikās. Finally, in an appendix, Helārāja's commentary on the *Sambandha-samuddeśa* is given in translation. The Kārikās of the *Sambandha-samuddeśa* had to be given at least twice, once in part 3 with his own discussion and next in the appendix with Helārāja's comments; but this was unavoidable in this organisation of the work.

Still, the work that is offered here to the readers is very much an explorative study of the *Sambandha-samuddeśa*, which is no surprise. Too many issues of vital importance for a correct interpretation and evaluation of Bhratṛhari's achievements, for instance, his relation with early schools of thought, are still very much shrouded in darkness, and need further investigation, not only in the context of the *Sambandha-samuddeśa*, but in the context of the entire *Vākyapadīya*. But, surely, the material collected and organized here around the theme of sambandha, will provide not only some insight into the place and the function of this theme in the *Vākyapadīya*, but will also contribute to better insights into Bhartṛhari's thought and its place in the context of that most dynamic intellectual climate of the fifth century India. To this end, the painstaking and highly exhaustive efforts put in by Houben deserve to be highly welcomed and duly commended, the more so particularly for the rich bibliography given by him at the end of his work. It lists about 305 works. It is followed by three highly useful indices, viz., general, textplaces, and textcritical observations in two parts on the *Sambandha-samuddeśa*, with part A listing the deviations from W. Rau's edition (Rau. 1977), and B listing some of the more important deviations from K. A. S. Iyer's edition, with Helārāja's commentary, Poona, 1963. **N.M.K**

HĀLA'S SATTASAI : STEMMA AND EDITION (GĀTHAS 1-50) WITH TRANSLATION AND NOTES by Herman Tieken, Leiden, 1983, pp. i - x + 283.

At first sight on this book one finds reproduced the third leaf (recto) of palm-leaf Ms. of the *Sattasai* at present kept in the Shri Hemachandrācārya Jain Jnanamandir in Patan in Gujarat.

This book printed in type-written form, is a dissertation submitted by the author, rather the editor, for the research degree of Doctor in de Letteren under the guidance of Professor Dr. O. J. de Jong.

For the present edition only Weber's manuscript material has been used, since other noteworthy editions, viz., the Nirṇayasāgara Press edition (1889) and the one by A. N. Upādhye (1970), and numerous other Indian editions do not bring forward any new material, but are merely more or less faithful copies of the Nirṇayasāgara or Weber's edition. The present study is preparatory to a critical edition of the complete text of the *sattasai.* The present edition begins with the study of the systematical study of the stemmatical relations between the Mss. used by Weber. In the edition itself, of which in this volume only a sample consisting of the first 50 Gāthās is given, it has been attempted to establish for each Gāthā a text as close to the original as was possible with Mss. available. The stemma involves ten of Weber's eighteen Mss. viz., those which contain the Prakrit text, since the other eight Mss. contain only a Sanskrit commentary or a *Chāyā*; thus they are regarded as not necessary to be considered. Consequently the stemma covers five out of Weber's six recensions. To these ren Mss. could, however, be added three so far unknown Mss. from South-India, which contain a seventh recension of the *Sattasai*, which after Weber's Telanga and Second Telanga, is henceforth referred to as the Third South-Indian recension. As a result of this stemma the Mss are basically divided into two branches, a South-Indian and a North-Indian one. Possibly all available Mss., of both the south-Indian as well as the North-Indian branches ultimately go back to one single, perhaps North-Indian, Ms. which though lost is referred to as the archetype.

The text of the South-Indian branch, according to the considered opinion of Tieken, is in many respects the most authentic one available. But the order of the Gāthās, which differs for each recension, as found in the North-Indian branch is the most original. The stemma is expected to provide the basic arguments in the reconstruction of the text of the archetype, in respect of the order as well as of the text of the gāthās. There may be cases where it might be impossible to rely solely on the stemma, for instance, in the case of variation

in the forms of the words, which appear to have been considerably influenced by Sanskrit in both the branches of the Mss.

Of the many translations of the *Sattasai* into many languages, European as well as Indian, in the opinion of Tieken, only Weber's German translation is critical in that it is verifiable, and Tieken's translation differs from Weber's in many instances often simply because it is based on a different text. The differences are also because of the fact that Weber had relied heavily on the traditional interpretations found in the Sanskrit commentaries which in many Mss. accompany the text. For the meanings of words Weber referred to Hemacandra's Prakrit grammar and his *Deśīnāmamālā* (12th cent. A. D.) and to Dhanapāla's Pāiyalacchi-nāmamāla (10th cent. A. D.), the latter two being Prakrit dictionaries. It appears to Tieken that often the interpretations given in the Sanskrit commentaries rest on misunderstandings and have been based on faulty divisions of words or compounds, on vogue associations, preconceived notions or etymological speculations. One of the conclusion drawn on by Teiken the basis of the above is that between the time of the composition of the Gāthās of the *Sattasai* and that of the Sanskrit commentaries, Hemacandra's grammar and the two dictionaries, there must have been a certain period of relative neglect of, or unconcern with, the text, a period long enough to lose sight of the original intention of many of the Gāthās and of the meanings of many of the words occurring in them. Thus, for the reconstruction in each case the final test applied to the text is the translation.

Since the Gāthās contain associations or refer to practices and ideas which are not otherwise known, the interpretations of the individual Gāthās is often difficult. Many Gāthās do not have parallels outside the text itself. And, further, the text as a whole seems, to Tieken, to have been compiled with the specific aim of amusing well-to-do city-dwellers and courtiers; this occasionally may indicate a way out to arrive at a possibly correct interpretation.

Tieken has refrained, at this stage, from making a complete word-index to the Gāthās edited, and instead restricted himself to preparing an index of words and that of grammatical points discussed in the notes.

Although the text is known by various names, such as *Gāthāsaptaśatī*, *Saptaśataka*, *Gāthākośa* and *Sattasai*, Tieken has opted for the last one for the practical reason that it is the name by which the text is discussed in most recent book on the anthology-genre by Sternbach, and more importantly, it makes

immediately clear that the text concerned is written in Prakrit.

This scholarly attempt by Tieken should invite the attention of veteran scholars in the field of editing of Prakrit works, for the methodology he has adopted for the reconstruction of the text of this highly popular work of anthological poetry, and his views pertaining to its interpretation and translation. N.M.K

THE THEATRES OF BHARATA AND SOME ASPECTS OF SANSKRIT PLAY-PRODUCTION by Govardhan Panchal, with a Foreword by Dr. Kapila Vatsyayana, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1996, pp. xviii + 162, Rs. 450/-.

The efforts to reconstruct the Theatres of Bharata described in chapter II of the *Nāṭyaśāstra* go back even beyond the time of Abhinavagupta (10th cent. A. D.), the commentator of the work of Bharata, for he too mentions the opinions of his predecessors about some of the elements concerning these theatres, which fact shows that these theatres had gone out of existence long before his time.

Panchal has evolved his own methodology for reconstruction of these theatres. Bharata's theatres are entirely different, in form and spirit, from the modern proscenium theatre. A clear understanding of the nature of *Nāṭya* of Bharata is also very vital, because it was for the presentation of this *Nāṭya* that these theatres were created and for which the plays were written. Our own regional traditional forms still exist and are crying to be noticed and they would immediately make clear the fundamental nature of *Nāṭya* which links them to the classical tradition having certain common conventions. A close look at the Kuttapalama would immediately clear all cobwebs surrounding it and some other elements of the theatres of Bharata. It is also necessary to understand the deep relationship between the plays and the theatre in which they were produced in a particular period. The style of the plays and the production technique, stage-directions and the conventions used in the plays cannot be understood without the knowledge of the theatre for which the plays were written and produced. To recreate Bharata's theatres mentally and physically, or on paper, it is necessary to have the basic knowledge of draughtmanship. Without the clarity of drawing which could be read like a script, much confusion can result, and has resulted in most of the writings where attempts to illustrate them have been made. It is necessary to understand that every dot or line and its shape and size, when applied to a drawing, acquires a definite meaning and is a help or hindrance in clearly understanding the element attempted to be clarified. It is

necessary to have some basic acquaintance with the elements of architecture such as *Gavākṣa*, pillar, *Śālabhañjikā*, etc., and their historical development : e.g. the concept of Gavaksa has not remained the same in the various periods of history. All the elements shown must conform to the particular period which the drawing or the model attempts to recreate. Though the path is strewn with difficulties, for no archaeological monuments of Bharata's time (i.e. 6th or 5th century B. C., exist, we can build on a period of architecture from which sufficient material is available till new knowledge of actual material comes to light. One must have a wide practical experience of theatre itself in order to be able to understand what is possible and what is not possible or practical on a particular stage and why. It is necessary to understand some fundamental principles of the construction of a building and also to understand that the construction of a theatre is functionally different from that of a residential building. And one must also have the understanding of the physical limitations of certain materials used in the construction, such as the bricks and wood (*iṣṭakā-dārubhiḥ*) mentioned by Bharata. A further aspect is to know the traditional Vastuśāstra to understand the origin of the three types of Bharata's theatre forms - the *Vikṛṣṭa*, the *Caturasra* and the *Tryasra*, and the fundamentals of their construction by the divine architect, Viśvakarmā, who constructed them according to the *śāstra* and the *Vidhi* (principles and ceremonials laid down by him as mentioned by Bharata again and again in chapter II and elsewhere. The *Vāstuśāstra* and some *Puraṇas*, such as the *Agnipurāṇa* and the *Viṣṇudharmottara*, also deal with the paintings of murals and the processes employed in these. The murals were integrated in the architecture and formed a part of it as they reflected the very spirit of the *Nāṭya* and the culture of the period. And without the knowledge of the process of paintings of murals such words as *Bhittilepa* and *Sudhākarma* cannot be understood. Instead of merely sticking to the text of chapter II, which is at one or two places rather obscure and topsy-turvy, one must relate it to the other chapters of the *Nāṭyaśāstra* in order to have a clearer and fuller understanding of these theatres. These theatres were living ones humming with performances and certain aspects, such as the *Mattavāraṇis* and *Kakṣyās*, etc., and the way they were used could be understood by relating them to the plays and their theatre.

Some new aspects have been dealt with and some have been emphasized for proper focus, on the basis of the methodology that has been discussed here. The attempt by this methodology is to show that the theatres of Bharata could not be understood or re-constructed without an integrated approach comprising of

several disciplines. The method of limited literary research and piecemeal approach to these theatres must now end. And, in the present study, such an integrated approach has been made.

The Sanskrit drama and the theatre for which it is written are the products of a particular religious, social and cultural milieu at a given period, and they are inseparable as the world history of theatres clearly shows. The new awareness of the Sanskrit drama and its theatre is growing in India and the western world, and it has led to a new consciousness. If the Sanskrit plays are to survive in the modern times, they must be reinterpreted and its stage techniques should be recast, as some feel, in a contemporary mould to make them acceptable to larger uninitiated audiences. There have been several levels at which such experiments are made. But they invariably make use of music and four aspects of *Abhinaya*, viz., *Āṅgika*, *Vācika*, *Sāttvika* and *Āhārya*. It is at this level, at which the Sanskrit dramatic form is sought to be recreated, that it is presumably aimed at seeking a theatre identity to our own. The popular regional traditional forms, like *Yakṣagāna*, *Bhavāi*, *Tamāśā*, etc., are of late increasingly studied, explored and perceptively used by young directors to create a dramatic form contemporary in form and content and rooted in our soil. But the real nature of the *Nāṭyaśāstra* tradition of the Sanskrit drama remains unexplored. This approach to the Sanskrit drama demands a great deal of research in various aspects, and these efforts have to be multi-disciplinary. Experts in dance, music, speech, practical theatre men, and others have to come together to recreate this ancient tradition. It is not an impossible task, at least in India. For, the *Nāṭyaśāstra* has influenced almost all our traditional performing arts and also the plastic arts. Panchal's aim to recreate the theatre of Bharata is three-fold : One, it could be be reconstructed to stage the ancient Sanskrit plays which would be based on the *Nāṭyasastra* tradition and in their own environment. Two, it seeks to provide a model for a new theatre-form for the emerging Sanskrit dramatic style aiming at presenting before the modern audiences. And, three, it would serve to provide a model for an indigenous stage for the third-level dramatic form based on the West-oriented drama which is Indian in context. This book is also aimed at educating the young theatre people in the Drama Schools and the University Drama Departments and theatre enthusiasts in general. Panchal has successfully answered to all these aspects of a shcolars expected equipment, and here is the fruit of his multi-disciplinary research ready to be digested by all who are hungry for the necessary knowledge in the field for a long time. **N.M.K**

THE NĀṬYAŚĀSTRA, (Chapters 17-22 and 24) English Translation with Critical Notes, by Adya Rangacharya, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, Revised Edition, 1996, pp. xxv + 391, Rs. 525/-.

The *Nāṭyaśāstra* of Bharata was discovered in 1865 by Fitz Edward Hall of U.S.A. and published by him as as Appendix to *Daśarūpaka*. Later on the German scholar Haymann and others published parts of the work or articles on them. It was only in 1926, that too after an edition thirty years ago by K. P. Parab for the first time in India, the Gaekwad Oriental Series, Baroda, undertook a critical edition; but it published only the first seven chapters. This was followed by the Benaras and the Nirnayasagar editions with different readings as footnotes. The Gaekwad Oriental Series published, in 1936, eleven further chapters as volume II; and finally, volume III, containing chapters 19-27, was published in 1954. Inspite of all these results, the final text is contradictory, repetitive and incongruent; there are lacunae too, but, what is verse, there are words and passages that are almost impossible to understand. Often times, the text of one recension has not only more verses, or less, but verses which, though broadly looking the same, have entirely different words. It is not only modern scholars who suffer this inability to understand; even almost a thousand years ago, a commentator called Abhinavagupta, very able and very erudite, displayed this tendency. That the text, as we have it now, underwent changes may be seen from another circumstance. We find what are obvious references to plays of Kālidāsa and Śudraka. The eminence of the *Nāṭyaśāstra,* therefore, lies not in the fact that it was the first book on the subject, but that it was the first comprehensive treatise. It remains the origin of our dramatic tradition. That traditional stage has been an attraction for our people for our thousands of years. A study of this treatise is thus essential for our scholars, no less than for our amateurs. It has now become necessary to promote a critical study of the treatise, to screen the divergent readings and arrive at a consistent and authoritative text, and to understand the various symbols in it. Mere declaration of the holiness of the *Nāṭyaveda* as a handiwork of Bharatamuni, and a refusal to apply common standards of textual criticism, cannot lead to any kind of a critical study. The fixing of an agreed authoritative text in the first place would be a great convenience for future studies.

Adya Rangācharya has made considerable use of Abhinavagupta's commentary and the edition of Dr. Manomohan Ghosh, but he does not aspire for a place in the company of such learned ancients and modern specialists. It is his life-

long love of the theatre and interest in such studies that has prompted him to attempt this translation, of thirty-six chapters of Bharata's *Nāṭyaśāstra*. At the same time, this is not a translation of each and every verse, since the texts are rambling repetitive, contradictory and even of doubtful meaning. Word to word translation of each and every verse would not convey any idea of the importance of this first and the most ancient Indian work on dramaturgy. He has consulted the text published by Dr. Ghosh and the various readings and tried to give the correct meaning. In certain contexts (particularly about the movements of hands etc.), he has translated almost each and every verse, so that the reader may find how scrupulous, deep and detailed the book is. He has added notes to each chapter in which he has discussed and/or explained complicated ideas or irrelevant passages, etc. In some cases he has given a free translation only with the intention of saving the reader from getting confused.

Adya Rangācharya has given four appendices : (1) A critical epilogue; (2) Thoughts on the theory of *Rasa*; (3) *Nāṭyamaṇḍapa*; and (4) A note on 'Some details', as also an Index. **N.M.K**

THE CONCEPT OF DIVINITY IN JAINISM (The 1992 Roop Lal Jain Lecture) by Robert J. Zydenbos, Centre for South Asian Studies, University of Toronto, Canada, 1993, pp. 31.

In the opinion of Zydenbos, the Jaina concept of the divine is also a concept to be profitably taken notice of today by religiously initiative people in any tradition, and also by those who do not adhere to any tradition in particular. It may contribute to a fresh rethinking of our ideas about the divine in a society and the time in which it is becoming almost taboo to speak about the divine publicly in any way other than that which has officially been given to it by religious institutions that happen to have become entrenched in that society. Jaina thought has no place for a god who has created the universe and has placed mankind in it; nor is there any supreme god who will pass judgement on us and thereby determine our fate after our present existence in this world, for it is us who, through our actions in this existence, determine our own karma and thereby the nature of our next of many existences. But, there are gods in Jainism too.

The Christian criticism that was levelled against the Jaina ideas about the divine can be found in a book entitled The Heart of Jainism, which was first published in 1915 by Oxford University Press, written by Mrs. Margaret Sinclair Stevenson

of the Irish Mission in Gujarat. The Indian barrister Jagmander Lal Jaini wrote a lengthy review of Mrs. Stevenson's book, in which in dozens of pages he has pointed out the many factual errors in her book; but few people outside India have taken notice of it. When she quotes Jainas, she ought to have tried to understand the statements of those people in the light of the religious tradition to which they adhere. She has indeed summarized some of the main Jaina ideas in her book, but she disregards the meaningful theological context of Jainism itself when she criticizes these separate Jaina views. Instead, she offers new, i.e. Christian, meanings for Jaina terms and pretends that these are probably what had originally been meant by those terms in the first place. In this she is not original, for other missionary authors have done so in their descriptions of Asian religions long before her. *Karma* is, in her opinion, a "hideous thing", presumably because it is not personal and therefore cannot be influenced by prayers to it. The question of whether our world is a "fair" one, and of what justice there is in our having to live through numerous sorrows and sufferings, is of course the question of theodicy, which theistic thinkers in various traditions have tried to deal with in different ways throughout the centuries.

As an example of Jaina apologetic writing in response to what is seen as so-called scientific criticism of the Jaina tradition, the book The Scientific Foundations of Jainism written by K. V. Mardia and published by Motilal Banarsidass, Delhi, in 1990, tries to recast certain key concepts in Jaina philosophy and scholasticism in what he considers a scientific form, in order to show that Jainism is basically a scientific system of belief. In two places in the book, he also deals with the Jaina notions about gods. The author does not mention from where he got the idea that gatis are "mental states", and it seems that in this he was led entirely by his own, quasi-scientific imagination. Such writing reflects an interesting cross-cultural misunderstanding : rather than seeing the sciences in their modern Western form as something essentially non-religious, authors such as Mardia apparently conceive of science as a rival system of religious thought, and he has implicity recognized the superiority of the sciences over his religion in an area where the natural sciences cannot claim much authority, if they claim any at all.

Most Jaina studies which have been carried out by Western scholars, and by modern Indian scholars, have concentrated on the Jaina scriptural texts that contain the oldest historical material, viz., the canonical writings of the Svetāmbara sect in the Ardhamāgadhī language. It is typical of the romantic

tendencies of the early Western Indologists, who delighted in the search for the first beginnings of things, that far more attention was given to some forty-five Ardhamāgadhī texts than to the huge mass of later literature which Jaina authors have produced in Sanskrit.

Just like its two sister-religions, Jainism holds that all living beings are caught up in a series of existences, a series of repeated births and deaths, that worldly life involves a great deal of suffering, and that we can shape our destiny by influencing our karma : the residue that is left in our souls by three kinds of actions - mental, vocal and physical. Each action we perform leads to the binding of a sort of *karma*, and *karma* determines certain future experiences in this life as well as in the next. Whatever makes souls seem unequal in their embodied state is not intrinsic to the souls; it is a result of karma.

All the Jaina authors are unanimous in stating that the supremely worshipable being is the Jina, the Tīrthaṅkara, the perfect soul that has freed itself from all bondage to *karma* and to *saṁsāra* or worldly existence. That one is able to set an example and serve as a teacher, as a guide on the spiritual path, makes one worthy of worship. This quality of being able to set an example is held in common by the five classes of souls known as the Panca-paramesthins : the Arhats or tīrthaṅkaras, the Siddhas, the Ācāryas or leaders of groups of mendicants, the Upādhyāyas or preceptors, and the Sādhus or mendicants.

A comparison between the Yoga school and Jainism is interesting. Pt. Sukhalalji Sanghvi has pointed out textual similarities between the *Yogasūtra* and the *Tattvārthasūtra*. It seems reasonable, according to Zydenbos, to assume that the meaning of and the attitude to *Īsvara* in Yoga is an incholate form of the Jaina view of the attitude which the Jaina believer assumes with regard to the Tīrthaṅkaras.

But, *Devagati* is one of the four species in which a soul in *saṁsāra* can exist. The reason why those beings are called *Devas* is that they possess shining bodies and shine constantly with eight divine characteristics. Just which gods possess which abilities to which degree is again a matter of karma of those gods. Humans are also said to acquire such abilities through special effort, and the Siddhas and Tīrthaṅkaras are said to have been such persons; persons who overcame the limitations of bondage to matter and realized the potential of their innate beings.

Some of the divinities mentioned in the *Tattvārthasūtra* have gained special

prominence in Jaina temple ritualism. Certain *Bhavanavasin* gods are called upon to help in purifying the elements on the site; the gods of the cardinal regions are called upon to protect the site against evil influences that might approach from those various directions. Among the *Jyotiṣkas* or spirits of the heavenly bodies are the nine heavenly bodies that are of importance in Indian astrology. But still far more prominent than these deities are the *Yakṣas*; they form the class of gods known as *Vyantaradevas* or "gods that reside everywhere"., and their importance in the everyday religious life of the people, both in the temple and in the household rituals, is enormous. Tīrthaṅkaras and Siddhas cannot intervene in our lives through any action, but the *Yakṣas* and especially the *Yakṣis*, however, can be approached for help in worldly matters. In old Jaina literature we come across malicious *Yakṣas*, overpowered by Jina, and compelled to worship the latter. In the course of time, the idea developed that each of the twenty-four Tīrthaṅkaras was associated with a *Yakṣa* and a *Yakṣini*, who came to serve the Tīrthaṅkara. In the case of Pārśva, we read that in their last moments Pārśva taught the two snakes the principles of Jainism, and being responsive to his teaching they immediately assumed new existence as Dharaṇendra and Padmāvati, who protected Pārśva against misfortunes and the ill-will of demons that would have come in the way of his becoming the twenty-third Tīrthaṅkara. The *Yakṣa* and *Yakṣis* who are associated with the Tīrthaṅkaras are also known as *śāsanadevatās* or "deities who serve the Jaina teachings", because through service to the Tīrthaṅkaras in their last sojourns on earth, they have served the cause of Jainism. In some stories about *Yakṣis*, the idea that they are basically souls like other souls is underlined by their having been incarnated as human beings in earlier existences. The stories of the *Yakṣis* Kuṣmāṇdinī and Jvālāmālinī are good illustrations of this.

As we know, the Jaina belief is that the soul is actually in possession of immense powers and abilities, but these are obscured by various kinds of *karma*. *Karma* removes itself from us in the course of time as it takes effect on us and gets worn out (*nirjarā*), but we must prevent new karma from entering us, through certain psychosomatic practices, which involve meditation. The Jaina method of purifying the self involves a great deal of subtle psychology, which came to be expressed in terms of its doctrine of *karma*, which deals more than only psychology, and this is because as a religion, Jainism must deal with the totality of human existence. Jung's depth psychology may explain why the worship of the feminine *Yakṣis* is so much more popular than that of the masculine *Yakṣa*. Possibly, the reasons are that the *Yaksi* cult witnessed an

upsurge in popularity with the acceptance of Āgamic modes of tāntric worship in the middle ages, and the worship of the masculine Tīrthaṅkaras needed to be counterbalanced by the worship of divinities that represent a polar opposite and work in the world, and who must be feminine; and that because the Tīrthaṅkaras cannot be seen as having a marital relationship with the feminine counterparts, as Hindu and Buddhist tantric deities have, the *Yakṣis* have *Yakṣa* as their partners. Jungian psycho-analysis has shown that the male subconscious presents itself to the conscious part of the male psyche in a feminine form. Feminine deities as objectifications of the male subconscious would have served male religious thinkers betters than masculine deities. Unlike the Tīrthaṅkaras, the *Yakṣis* can be approached by devotees for a variety of reasons.

Zedenbos has also noticed that the names of some Śāsanadevatās are identical to those of Hindu deities, e.g. Kālī, Brāhmā, Gauri, Śaṇmukhā, Varuṇā. Rather than plainly denying the existence of these gods, it seems to Zedenbos, that Jaina religious thinkers integrated them in a Jaina framework, the same as the Brahmins have done with gods of little traditions throughout the history of Hinduism. Thus, the Jaina concept of the divine has not been a static, unchanging thing, and various entities have been called deva in the course of the history of Jainism; and the devotee can relate them in such a way that the innate qualities of the devotee's self are enhanced ever further. The *Pañcaparameṣṭhis* are to be worshipped as teachers and examples, and the *Śāsanadevatās* are not only examples but can also offer immediate help by intervening in our lives here and now. But, the *Śāsanadevatās* will only cooperate when one leads one's life in agreement with the Jaina doctrine and also recognizes the position of the *Śāsanadevatā's* within the whole of the doctrine. Thus one's understanding of oneself within the totality of one's physical, social and spiritual environment is the most essential aspect of worship.
N.M.K

THE BHĀGAVATA (ŚRĪMAD BHĀGAVATA MAHĀPURĀṆA), Vol. I (*Skandhas* I to III), Critically Edited by Prof. H. C. Shastri, B. J. Institute of Learning and Research, Ahmedabad, 1996, pp. LXVIII + 276, Rs. 500/-.

THE BHĀGAVATA (ŚRĪMAD BHĀGAVATA MAHĀPURĀṆA), Vol. IV (*Skandha* X), Critically Edited by Prof. K. K. Shastree, B. J. Institute of Learning and Research, Ahmedabad, 1997, pp. LXVI + 388, Rs. 1000/-.

Consequent to the suggestion of Winternitz, the projects of preparing critical

editions of the *Mahābhārata* was undertaken and successfully completed by the Bhandarkar Oriental Research Institute of Poona. This scholarly achievement inspired the undertaking of preparing a critical edition of the *Vālmīki Rāmāyaṇa* by the Oriental Institute of Baroda. And on completion of this project successfully, this institute took up the projects of preparing the critical editions of *Viṣṇupurāṇa* and other *Purāṇas*. This gave an impetus to the B. J. Institute of Learning and Research to aspire to prepare a critical edition of the *Bhāgavata Purāṇa*, which is a valuable source-work and is again the most popular among the *Purāṇas*. The celebrated Vishnudev Sankaleshwar Pandit and Prof. Rasiklal Parikh shouldered the initial responsibilities of locating various versions of the work, and of planning the entire project of the critical edition. Dr. Parikh was then, in 1955, the Director of the B. J. Institute. In November 1961, Prof. Parikh and Prof. Dolarray R. Mankad were appointed as General Editors of the project. In 1970, after the sad demise of Prof. Mankad, Dr. Hariprasad G. Shastri succeeded as one of the General Editors. Meanwhile the Institute pursued to request the Union Government for grant, though unsuccessfully. In 1985, fortunately the Government of Gujarat sanctioned the necessary grant, and the Institute appointed Prof. Dr. Keshavprasad K. Shastri, Dr. H. G. Shastri and Dr. Bharatiben K. Shelat as General Editors. Then with due appointed of necessary personnel the work of noting the variant readings from MSS attained considerable progress in 1988. It was planned to publish the critical edition in four volumes, comprising three *Skandhas* each.

This volume contains the critical text of the *Skandhas* I, II and III, along with the variant readings and interpolated passages noted in the critical apparatus, as also in the footnotes given below the critical text on respective pages.

In the Introduction, Dr. Shastri has given a detailed description of the manuscripts utilized for collating the variants and the critical text. The manuscripts pertain to the Śāradā Version, the Nepali Version, the Maithalī Version, the Bengali Version, the Devanāgarī Version, the Nandināgarī Version, the Telugu Version, the Kannaḍa Version, the Grantha Version and the Malayālam Version. They are thirty-eight in all. Over and above these Mss., he has given a list of testimonia or aids of a subsidiary character available for the *Bhāgavata*, in the form of commentaries, printed editions and abstract expositions or epitomes. These are twelve, seven and three, respectively. Apart from a detailed discussion of each of the above mentioned Mss., and testimonia, the editor has discussed relevant topics like the renderings and translations,

general survey of the manuscripts, features of the constituted text, principles adopted for the Critical Edition, the *Bhāgavata* among the *Mahāpurāṇas*, the subject matter of the first three *Skandhas*, and a critical survey of the contents of the early *Skandhas*, also. After acknowledgements, he has given a concordance of the Critical Edition with the Kumbhakonam, Bombay, Gorakhpur and Nadiad Editions. At the beginning of each *Skandha*, a list of the contents gives the details of the Adhyāyas, and topics of each of the Skandhas, thus the First *Skandha* has eighteen Adhyāyas, the Second *Skandha* has ten Adhyāyas and Third *Skandhas* has thirty-three Adhyāyas. Towards the end of the book, the editor had given critical notes one each verse of each Adhyāya of each of the three *Skandhas* included in this volume. These notes sometimes give the synonyms of particular words by way of explanation, and sometimes add explanatory details about geographical places, or mythological characters.

In his observations on a critical scrutiny of the Mss. copied in different regional scripts, the editor notes that they yield no different recensions as noticed in the case of two Great Epics. Only the general impression that the *Bhāgavata* may be classified into versions, especially North-Western, North-Eastern, Northern and Southern ones is here confirmed and corroborated. And, as far as the early Skandhas (i.e. I, II and III) are concerned, the interpolations consist of only one, two or a few more lines. They occur more frequently in the Southern Version. However, they are not infrequently also shared by the rest of the versions. But no entire Adhyāyas are found to be inserted or omitted in any of the Mss. as far as these early *Skandhas* are concerned. *N.M.K.*

The Bhāgavata Critical Edition, Volume iv, Containing The Tenth Skandha is critically edited by the celebrated Professor Dr. Keshavram K. Shastree (Bāṁbhaṇiā), who is well-known among the scholars in Gujarat by his endearing nomenclature '*KEKĀ*'. This volume contains the critically constituted text of the Tenth Skandha along with the variant readings given below the text in footnotes on respective pages. Minor interpolations are noted in the footnotes, while long interpolated passages have been given at the end in the Appendices. The learned editor has contributed a scholarly Introduction for this volume and provided a table of concordance and critical notes.

In his introduction, Prof. Shastree has given a detailed description of the Mss. he has utilised for collating the variant readings and compiling the critical text. He has based this edition on 36 so far available Mss., out of which eleven belong to the Northern Version, thirteen to the Devanāgarī-Mid-Western Version,

and twelve to the Southern Version. Moreover he has also utilized twelve commentaries and three epitomes listed under Testimonia. Giving an analysis of the Mss., the editor has noted that there are only three main Versions noted above. He has further noted that over and above genuine 326 interpolations, the Tenth Skandha has bigger to biggest interpolations numbering XXXI. In Appendices I and II, he has given the information about the absence of 20 stanzas (42 lines) on D1, while the first 11 ones (24 lines) are omitted in Cv after X.11,9. In Appendix III, he has noted that after the end of the Tenth Adhyāya, Vulgate Adhyāyas Twelve, Thirteen and Fourteen have not been found in D1 and Nn1, Cvd and Cv consider them as interpolated (vigitah), though commented upon. These three Adhyāyas form the Appendix III. These three Adhyāyas are also a later interpolation, since not a slight mention of the incidents narrated in these Adhyāyas is found anywhere in the *Bhāgavata Purāṇa*, where several times some references about Kṛṣṇa's childhood have been given. Again the last stanza of X. 11. 39 has been repeated at the end of the Vulgate 14th Adhyāya. Over and above these three, the editor has given twenty-six more Appendices, although the Appendix V and XXI have been split into A and B. Thus in fact the total number of appendices comes to thirty-one. He has observed in this connection that it is a strange thing that only the Tenth Skandha is full of smaller 326 and bigger 31 interpolations, which fact shows that this Skandha was very very popular over the continent and it is for that very reason that a great number of interpolations, small and big, have crept in. He has further noted that Sridhara is the oldest commentator, and still however his version possesses a lot of interpolations as against the Devanāgarī (D1) Version of about the 12th Cent. A. D., possibly both of the same period.

In this Critical Study, which forms section III of his Introduction, the editor has taken stock of the learned findings of the veteran orientalists like Dr. R. G. Bhandarkar, Jacobi, Prof. Winternitz, S. N. Tadpatrikar, surveyed their views, and has considered the Kṛṣṇa problem afresh. The opinion of Dr. Bhandarkar that nomadic tribes brought the name of Jesus Christ in India is no longer tenable, because in the concluding portions of the *Mahābhārata*, excluding the *Bhagavadgītā*, Kṛṣṇa seems to be considered a superhuman person, in whom we hardly see divinity; he is before us as an able politician, as a superman friend of Arjuna. But in the *Gita* we find for the very first time that Kṛṣṇa is not only a superman, but rather as God par excellence, a *Parāt-para*, *Parameśvara*, *Paramātmā*, and *Pūrṇa-puruṣottama*, (15. 16-18). It is true that in the Mahābhārata, in very rare places the incidents of Kṛṣṇa's childhood are found

(only in the words of Śiśupāla in the *Sabhaparvan*), while he abused Kṛṣṇa. The genuineness of such a place, according to Dr. Shastree, may perhaps be doubtful or perhaps it may be an earlier interpolation. To find out narrations of Kṛṣṇa's childhood we have to turn to the Purāṇic literature, such as the *Matsya*, the *Vāyu*, the *Brahma*, the *Viṣṇu*, the *Agni*, the *Liṅga*, the *Bhāgavata*, the *Padma*, the *Brahmavaivarta*, the *Devī-bhāgavata Purāṇas*, and also to the *Garga-saṁhitā*. Over and above these, the stories about the life of Kṛṣṇa have been narrated in dramas and poems also, and in these works of creative authors fanciful incidents have been added. This sort of creative literature cannot help us in getting authentic material. Still however, Bhāsa's *Bālacarita* is perhaps the first drama so far known, which is noteworthy as it narrates the most natural boy-hood of Kṛṣṇa; doubtlessly it is earlier even than the genuine portions of *Harivaṁśa* and than even Patañjali.. Dr. Shastree has then listed twenty events or topics calculated to help us to derive the details of the boyhood of Kṛṣṇa, as known upto the time of Bhāsa (i.e. about the 3rd Cent. B. C.). It is a pity that on pp. Xlii-xliii, in the introduction, the last six lines of p. xlii and the first ten lines of p. xliii are duplicated due to the oversight of the proof-reader.

In Critical Notes, the editor has given a key to understand the essence of the Tenth Skandha. The chief topic narrated here is the confinement (*nirodha*) of souls to achieve oneness with the Almighty, the sub-topics being the birth (*janma*) of the Almighty, the malignant (*tāmasa*) people, those endowed with the quality of emotion (*rajas*), those possessing goodness and purity (*sāttvika*), and those surpassing all the three modes or qualities of *rajas*, *sattva* and *tamas*, i.e. *Nirguna*. These five topics have been treated in the Adhyāyas 1 to 4, 5 to 32, 33 to 60, 61 to 81, and 82 to 87, respectively. He has further tabulated sub-sub-topics, too. And lastly, an Errata has been given, though not fully, since a rubber-stamp informs us that it is 'To be continued in Vol. IV, Part-II. **N.M.K.**

THE IDEA OF AHIṀSĀ AND ASCETICISM IN ANCIENT INDIAN TRADITION by Dr. Bansidhar Bhatt. B. J. Institute of Learning and Research, Ahmedabad, 1995. pp. vii + 98. Rs. 78/-.

The present monograph is an outcome of the three research lectures delivered by the author in February, 1993 at the B. J. Institute of Learning and Research, and apart from some alterations and additions, it is identical with the one that was presented earlier in December, 1992 for publication at the Centre for Indian and Inter-religious Studies, Rome (Italy). The reason is it was practically impossible for the author to work out a new theme for the research lectures

within the limited period of scarcely seven weeks which were at his disposal after receiving the invitation in January, 1993 from Ahmedabad, and during this period he had also other responsibilities in Germany.

In this monograph, Dr. Bhatt deals with the theme of *Ahiṁsā* and asceticism in their historical aspects – their origins and developments in ancient Indian culture containing many related issues with variety of mutually intricated structures posing numerous problems. He has tried to solve them with some supporting views of modern scholars known in the research-world for their significant contributions to the study, and balanced views in the field of Indo-European (Vedic and Brahmanical), Buddhist and Jaina philology. Dr. Bhatt's main aim is to offer the reader an opportunity to rid themselves of some false notions prevailing among most of them about *ahiṁsā* and asceticism in ancient India. Attached as he is with the Indological Seminar, Westfalian University, Muenster (Westfalen), Germany, Dr. Bhatt feels contented even with this type of service he could render to the academic circles in this part of the world.

Ahiṁsā, as an ethical concept in Indian religious traditions, involves variety of complicated issues. Religion contains diverse elements and presents a complex structure. The Vedic religion is intermingled with ethical motives. Sometimes the moral principles act as a part and parcel of even a religion of some of the primitive tribes such as those in Australia and the Andaman Islands. Unfortunately, we do not possess early reliable records of religions of the non-Aryan tribes, viz., Drāviḍas, Muṇḍas, Ṭoḍās, Nāgas, etc. on the soil of India. And what we possess may be slightly earlier than the early Greek invasions on India. Anyhow, by the Indo-Iranian period, and to some extent, in the Indo-European period also, an element of love for offsprings effectively came in operation powerfully affecting the nature of gods. The transfer of sins, faith and prayer are the means of forgiveness, repentences (*prāyaścittas*), celebacy (*brahmacarya*) and fasting are the heat (*tapas*). The element of *tapas* is the earliest concept in the Veda and it elevates man to supreme status; through it man wins magic or creative power and acquires ecstacy and the desired results including the final deliverence.

Discussing the literary sources, Dr. Bhatt has pointed out that the earliest available sources for the origin or historical developments of these concepts, viz., *ahiṁsā*, vegetarianism, prohibition of cow-slaughter and beef-eating and the holy-cow, lie scattered over the ancient literature, viz., the Vedas, especially the ritualistic texts like *Brāhmaṇas, Sūtras, Upaniṣads*, some of the canonical texts of

the Buddhists and the Jainas. The sutra texts developed around the Vedas give us some contradictory views from different sources, and mention names of some known or unknown "authors" or followers of their traditions or schools. Different sutra texts actually came into existence in different times and different regions. The dharmsūtras abound in materials relevant to the *ahiṁsā* concept, and furnish social and cultural aspects of the society. But it is rather risky to rely exclusively on them to derive a real picture of the society so far as the ethical conduct of the peoples of those days is concerned. Over and above these we can also tap some materials from the early Jātak stories antedating Buddhism and Jainism, and some recent researches based on the discovered materials of the Indus Valley Civilisation.

At the concluding stage of the monograph, Dr. Bhatt explains that the concept of *Ahiṁsā* with it privative prefix, though giving a negative meaning of non-injury, implies only a positive sense, viz., subjective-fellow-feelings and compassion (*dayā*) towards all living beings. This is the basic idea underlying almost all Indian religions. So also the word *abhaya* which, though it literally means 'abstention from fear' denotes a positive sense of "secure", "safe", or "confident"; *asteya* denotes "respect for others' property". The vow of *ahiṁsā* is to refrain oneself from the animal instinct of *hiṁsā*, and this stage is achieved by means of discipline-vow (*vrata*).

As regards *ahiṁsā* in modern world, Dr. Bhatt points out that the doctrine of *ahiṁsā* was widened its field of applicability and employment in different situations, and some new concepts have emerged in different perspectives. As an ethic of non-violence it played a prominent role in the politics of Mahatma Gandhi. Gandhi considered the *ahiṁsā* as the only means of realization of Truth which he equated with God.

Winding up his discussion of the topic, Dr. Bhatt has offered some casual observations regarding vegetarianism and the *ahiṁsā* doctrine in general. Plants and vegetables, seeds and cereals, whether sentient or not, are most essential in day to day diet for everybody, and are considered as the vegetable food, the real vegetarianism. If we exclude them from our daily diet only on the ground that they are sentient and it is in eating them, we would be deprived of food and suffer from hunger for the whole of life. On the contrary, we have to use them in our diet; we have to "kill" them while calling ourselves vegetarians. It is a paradox, but quite inevitable, unavoidable and a lesser evil than the one involved in eating meat, fish and eggs, which is certainly a cruelty to the

animal-world, and also against the eco-system. Also medically it is advisable and quite often recommended for a better health.

The modern methods of stimulating milk production by injecting animals like cows with artificial hormones are so terribly painful to animals that we at once would revolt against it, atleast by avoiding it from our daily diet. He concludes with fully concurring with Lambert. Schmithausen by expressing his wishes that we should decide firmly to accept willingly the vegetarian diet and to live a life according to the *ahiṁsā* ideal; we should protest against industries and firms, where all possible cruel tactics accepted are detrimental to creatures and eco-system; we should protect nature, natural products, and animal world surrounding us, and avoid any means that causes hazard to their lives; we should live with all in harmony and with goodwill. ***N.M.K.***

BRIEF NOTICES

A STUDY OF JAYANTABHAṬṬA'S NYĀYAMAÑJARĪ A MATURE SANSKRIT WORK ON INDIAN LOGIC, Part III, by Nagin J. Shah, Sanskrit-Sanskriti Granthamala, B-14, Dev-Darshan flats, Nehru Nagar Char Rasta, Ahmedabad - 380 015, pp. 10 + 214, Rs. 198/-.

Jayanta Bhaṭṭa, a distinguished Indian logician (885-902 A. D.) covers all the important problems of Indian philosophy and examines all the important theories formulated by the different systems of thereof. His acquaintance with the subject is deep and extensive and his treatment is arresting, due to his thorough grasp of the subject along with his clear presentation, which makes his *Nyāyamañjarī* a comprehensive handbook on Indian philosophy and logic. The present work is a study of its nine chapters, called ahnikas, from IV and XII, and it deals with the problems pertaining to validity of Vedas and other spiritual texts, universals, word-meaning, sentential meaning, soul, liberation, illusionism, steps of inferential demonstration, and pseudoprobans. It strongly refutes the Mimāṁsā theory of the authorlessness of the Vedas, the theory of *Anvitābhidhānavāda* of the Prabhakaritās, the Sāṁkhya theories of Buddhi and causation, the Buddhist theories of 'exclusion' (*apoha*) and momentariness, Vijñanavādin's idealism and monism of the Brahmavādins. His criticism of rival theories is mostly fair, rational and revealing. The present study by Dr. Nagin Shah does full justice to Jayanta Bhaṭṭa by presenting his discussions faithfully and lucidly, and also attempts to evaluate his views logically and in their historical perspective. **N.M.K.**

VAIDIKATVA IN INDIAN PHILOSOPHY AND RELIGION edited by S. G. Mudgal, Akshardham Centre for Applied Research in Social Harmany (AARSH), Akshardham, 'J' Road, Sector - 20, Gandhinagar - 382 020, 1996, pp. 194, Rs. 90/-.

'*Vaidikatva*' or 'Vedicness' denotes a common agreement on the general definition of the term as 'one who accepts Veda as authority in matters mundane, and spiritual.' In his Preface the editor tries to define '*Vaidika*' in a wider sense of one who accepts the authority of Vedas and also of those texts which are the elucidations, explanations, illustrative presentations, simplified and comprehensive systematic consistent statements of the philosophy of the Vedas. Naturally these are authored by human beings (*pauruṣeya*) as well as those about the authorship of which no particular human being is known (*a-*

pauruṣeya). The texts like the *Vedānta-Sūtras*, the *Bhagavadgīta*, the *Pañcarātra Saṁhitās*, the *Pūrāṇas*, the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata* are all *pauruṣeya*, while the texts like the Vedic Samhitas are *a-pauruṣeya*. In this sense, no system of Vedanta is *a-vaidika*. While the Vedas may be called primary authorities, the *Vedāntasūtras*, the *Bhagavadgītā* and others may be regarded as secondary authority.

The writings of the ācārya of a school is on a different level. He is accepted by the followers of the particular school only and not accepted by those of the other schools. And the acceptance by the followers of a particular religious tradition (sampradaya) makes no difference to the *Vaidikatva* of that particular or other schools.

This book is a collection of research papers presented to the Akshardham Centre for Applied Research in Social Harmony (AARSH) on the occasion of a Seminar on the concept of Vaidikatva as accepted by various philosophical schools and religious traditions (*Sampradāya*). Sādhu Śrutiprakāśadāsa has contributed the Keynote paper while Dr. T. N. Dharmadhikari, Dr. S. S. Antarkar, Dr. E. A. Solomon, Dr. M. D. Paradkar, Dr. D. Prahlad Char, R. J. Bhatt, Sadhu Vevekasagaradasa, J. M. Dave and R. M. Dave have contributed their respective papers on the concept of Vaidikatva, Kevaladvaita Vedānta, Advaita, Dvaita Vedanta, Vallabha Vedanta, Swaminarayan Philosophy. **N.M.K.**

ECLIPSES IN HINDU LIFE AND THOUGHT by Jayasree Hariharan, The Kuppuswami Sastri Research Insitute, Madras, 1995, pp. viii + 105, Rs. 70/-.

The present monograph in five chapters, says Dr. V. Narayanaswami, the chairman, Dr. G. Srinivasamurti Foundation, Madras, has brought together and analysed relevant mythological, semi-scientific and scientific information on eclipses (*grahaṇas*) scattered in the Vedic literature, Epics, Purāṇas, Jyotiṣa and Dharma Sāstra literature. The documented study has indeed highlighted some crucial points about eclipses, their concepts and explanations in the varied texts. It is revealing that astronomers like Brahmagupta, Bhāskara and Śrīpati, scientifically computed the eclipses; they also tried to bring about a reconciliation by stating that Rahu through the medium of moon and shadow of earth, causes solar and lunar eclipses, respectively. The monograph deals adequately in the concluding chapter, with the various rituals and expiatory rites to be performed in order to counteract the negative effects of the shadow of the sun and the moon on terrestrial life. The Appendix contains valuable material

from Vedic and astronomical texts, on the effects on human life of the actual occurrence of the eclipse in its various stages. N.M.K.

PALĀṆḌU MAṆḌANA PRAHASANA OF HARIJĪVANA MIŚRA, Text Critically edited by Dr. V. Raghavan, Golden Jubilee Publication, The Kuppuswami Sastri Research Institute, Madras, 1996, pp. xi + 69, Rs. 70/-.

This monograph of an edition with critical study (by Dr. George T. Artola of the University of Hawaii, pp. 1-27) and English translation of a little known unique farce, the Palandu-mandana (PM) of Harijīvana Miśra, a poet scholat who lived in Jaipur in the 17th century A. D.) is brought out to mark the Valedictory function of the Golden Jubilee (on 10th July, 1996) of the K.P.S. Research Institute, Madras. Both the PM and its author deserve a special place in the history of the Prahasanas. Harijīvana Miśra is the only writer who has composed as many as six Prahasanas concluding the PM, each of which is endowed with some feature not usually found in the *Prahasanas*. They form a substantial contribution to the comic theatre of India and among them the PM is on all accounts the master-piece of the author. An edited version of the PM as from mss. was also successfully staged on 12th May, 1966 at Madras as directed by Dr. Raghavan with the assistance of Dr. C. S. Sundaram and S. S. Janaki; a couple of photographs from this presentation as from the Samskrit Ranga photo album are included in the present edition of the PM. S. S. Janaki has contributed the Preface (pp. i-x) in this book.

The main thrust of the play is the funny situations set up by the author in depicting the consumption of prohibited vegitables, specially onions, mushroom, and garlic by the so-called orthodox priests, openly and stealthily. These vegitables are used to spice the various food preparations at the ritual function. Harijīvana Miśra criticizes the nature of the brahmins adequately in simple and appropriate similes and metaphors, saying that without small onions "dishes will be tasteless like the grassy food of mammals", that "the bulbous root of garlic is like the moon while the onins are like fire-flies, that a "good collection of big onion shines like the multitude of stars." It is noteworthy that not only human beings including the priestly class, enjoy eating food dishes seasoned by onions and garlic but also the divinities, gods and demons. In the Nandi verse itself Śiva is described as "enjoying all kinds of food and drinks" and "delighting in varied tastes". The funniest part is at the end of the play when the author effectively describes a brawl arising from the mutual criticism of the orthodox Southern and Bengali priests and pandits. The Southerners are not able to put

up with the unorthodox nasty smell of rotten fish. In the same way the Bengalis strongly criticize the Southerners relishing assiduously the foodstuffs seasoned with the strong-scented onions and garlic. Being learned pandits they cite the *Smṛti* texts to document their respective views. This disputation ends in the imprisonment of the Bengali paṇḍits by the policemen and royal official on the argument manipulated by the "crafty" Southerners. Accordingly, the latter point to the accumulated red and white peelings of onions and prove that the Bengalis were trying to perform some tantric rite to kill them all ! The Southerners headed by the 'respected' guest Palandu Mandana had the final say on all matters including foodstuffs and rituals so that the title of the play becomes most appropriate and significant. N.M.K

ŚRĪ UMĀPATI ŚIVĀCĀRYA : HIS LIFE, WORKS AND CONTRIBUTION TO ŚAIVISM. Edited by S. S. Janaki, Golden Jubilee Publication, The Kuppuswami Sastri Research Institute, Chennai - 600 004, 1996, pp. xxii + 300, Rs. 150-.

Umāpati Śivam was born and bred up in the famous Diksitar family belonging to the Cidambaram Nataraja temple, and hence he had the privilege to perform the various rituals for the deities in this temple that are said to uniquely blend the Vedic and Āgamic conventions according to the Tillai Muvayiravar tradition. As a man of spiritual attainment, he deeply revered and appreciated the Nayanmara and their soulful psalms. He was instinctively committed to spread Śaivism in all its aspects - ritualistic, mythological, theological, philosophical, etc. This commitment of his is quite evident from the large number of Śaivite works, big and small, written by him in Sanskrit and Tamil on varied topics, in distinct styles and methodology to suit the attitudes and qualifications of a vast range of audience. His compositions reveal also his acumen, his deep understanding of the Vedas, Vedānta and their commentaries by great ācāryas, and Āgamas, all of which he aptly used in expounding the tenets of the Śaiva Siddhānta philosophy. He, thus, occupies an extraordinary position in the Śaivite tradition.

The book is divided into two sections. Section I contains the proceedings and the eight research papers presented at the Seminar on Umāpati Śivam held in the K. S. Research Institute on 11th and 12th November, 1988. Section II carries four traditional biographies of Umāpati Śivam already available in print, viz., the *Pārthavana* and the *Rājendrapuramāhātmyas*. The Sanskrit text of these two *sthalapurāṇas* has been rendered into Devanāgarī in the present publication. The next two are reproductions of the biographies in Sanskrit and Tamil given

in the Introduction to the edition of the Kuncitabghristava. A few scattered Tamil verses glorifying Umāpati Śivam have also been added. The biographies are followed by a brief critique on 'Umāpati Śivam'. His Life and Works in Tamil by Pandit Sri R. Subramaniyan, wherein he lists the writings of Umāpati Śivam and also brings to notice the problem of the authorship of Umāpati Śivam in some of these works like the *Pauṣkarabhāṣya* in Sanskrit, and the *Śivasthalanamakkalivenba* and *Jñānapūjāi* in Tamil. Thus, this publication contains a good amount of information on the major Sanskrit and Tamil works of Umāpati Śivam, his life, and his contribution to Śaivism in theory and practice, and opens new vistas in this field of study. **N.M.K**

SAMSṚTA-VYĀHĀRA : SPOKEN SANSKRIT edited by S. S. Janaki, Golden Jubilee Year Publication, The Kuppuswami Sastri Research Institute, Madras, 1995 (2nd Edn.), pp. xxiv + 199, Rs. 120/-.

Sanskrit was the lingua franca of this country and had its origin in India. Sanskrit in its Vedic form has certainly been the mother of the medieval Prakrits and modern Indian languages and mother tongues. Though there are thousands of Pandits who speak Sanskrit more fluently than their own mother tongue, yet it is far away from the approach of the common man, chiefly because it is not in common use. Even these scholars sometimes find it hard to freely exchange their views through simple Sanskrit. Use of Sanskrit needs practice in student - life, and an environment of its general usage in day-to-day life.

This book is specially prepared by the staff of the Kuppuswami Sastri Research Institute in a very systematic way, and it carries twenty-one leesons with their English translation and appropriate notes on unfamiliar words. The style in the work is very smooth and readable. Lovers of Sanskrit, both scholars and students will, no doubt, find this work very helpful and stimulating. **N.M.K**

THE JOURNAL OF ORIENTAL RESEARCH, MADRAS, VOL. LXIII, 1992-93, The Kuppuswami Sastri Research institute Golden Jubilee Publication, Madras, 1996, pp. vii + 200, Rs. 150/-.

This Vol. LVIII (for 1992-93) of the Journal of Oriental Research, carries nine scholarly papers, two of them in Sanskrit. A few of these were delivered as special endowment lectures at the Kuppuswami Sastri Research Institute, Madras. About fifty-six book-reviews add to the prestige of the Journal among the savants doing work in the field of Sanskrit and Indology. As is usual the highlights of the activities of the institute during 1989-94 have been added. The Institute has

been carrying out its varied activities through the last five decades under varied circumstances. The Journal itself started gloriously in 1927 by the great savant Prof. Kuppuswami Sastri has had a chequered career. The inspiring divine presence of H. H. Sri Paramacharya Kanchi Kamakoti Pitha in the Institute premises named after Him, has been providing its inmates the solace and strength at all times.

The learned contributors of research papers in the issue are Prof. P. Thirugnanasambandhan, Dr. W. Selvamurthy, Prof. N. R. Bhatt, Dr. K. V. Sarma, Dr. S. S. Janaki, Dr. B. N. K. Sarma, Sri R. Muthukrishna Sastri and Sri R. Thangaswami Sarma. The last two have contributed their articles in Sanskrit, viz., Bhaṭṭa-varttikam and Samavaya-samiksa, respectively.

This issue carries eleven obituary notices, pertaining to Swami Gangeshwarananda (1881-1992), Sri K. Balasubramanya Sastri (1901-1993), Prof. P. Thirujnanasambandhan (1915-1989), Dr. C. S. Venkateswaran, Sri V. H. Subramanya Sastri (1911-92), Prof. V. S. Venkataraghavacharya, Smt. Suryakumari Dwarkadas (1922-1990), Sri Ramanatha Dikshitar (1908-1988), Smt. K. Savithri Ammal, (1898-1992), Sri S. Nilakantha Iyer, and Prof. M. Ramakrishna Bhatt. **N.M.K**

MĀNATUNGĀCĀRYA AUR UNKE STOTRA (Hin.), by Madhusudan Dhaki and Jitendra Shah, Shardaben Chimanbhai Educational Research Centre, Ahmedabad, 1997, pp. 4 + 135, Rs. Amulya.

This book presents a complete study of the *Bhaktāmara-stotra* and the *Bhayahara* alias *Namiuṇa-stotra* of the celebrated Jaina ācārya Mānatuṅgasūri who hailed in the latter half of the 6th century A. D. It is addorned with a Preface (*Pūrvavalokana*) by Dr. Jagadishchandra Jain, and a Foreword by Pt. Dalsukh Malavaniya. The Introduction by the editors discusses the following eight topics in details : (1) Background; (2) the originator of the *Bhaktāmara-stotra* and its genesis; (3) The extent of the *Bhaktāmara-stotra*; (4) The insight into the *Bhaktāmara*; (5) The *Bhayahara-stotra*; (6) The eight great fears (*mahābhaya*) of the *Bhaktāmara* and the *Bhayahara*; (7) The date of the author of the *stotra*; and (8) The religious geneology of the author of these stotras. In an Appendix one more *stotra*, entitled *Pañcaparameṣṭhi-stavana* alias *Bhattibbhara-stotra* is discussed. Then follows a list of variants in the *Bhaktāmarastotra*. The Bibliography at the end gives a list of about 96 references consulted for this research work. **N.M.K**

RĀJANAGARA-NĀṀ JINĀLAYO (Guj.) by Jitendra B. Shah and Chandrakant Kadiya, Sheth Anandji Kalyanji, Ahmedabad, 1997, pp. 22 + 440, Rs. 200/-.

The firm of Sheth Anandji Kalyanji published a set of three works, entitled "Jaina-tirtha-sarva-saṁgraha", in V.S. 2009 (1964), in which was given the information about all the Jaina temples of India. This work was out of print for a long time. Sheth Shri Shrenikbhai Kasturbhai wished to get this work updated. In April 1996, a project to this end was drafted, and it was proposed to compile all the information regarding the Jaina temples of Rājanagar, i.e. Ahmedabad. The work of personally visiting these temples and gathering all the minute details was carried out by a team of eight workers, headed by the two scholars — Dr. Jitendra B. Shah and Shri Chandrakant Kadiya.

Initially, the information about the Jaina temples of Rājanagara was given only in five pages in the form of a brief note in the JTSS, mentioned above. But the present project was rather ambitious, and as a result much more material, and many more details about these Jain temples, also about those that were built only recently, was collected, collated and compiled in this work.

This excellent and highly beautiful work is divided into fifteen chapters, the first being Introductory and the last one the Bibliography. The rest of the chapters are devoted to the following topics : (1) The Cintāmaṇi Pārśvanātha of Saraspur; (2) The Hathisiṁhanī Vāḍi Temple : (3) A Short Note on the Ancient Jaina temples of Rājanagar; (5) The *Caityas* destroyed; (6) The Sreṣṭhis of Rājanagar; (7) A table of the Jaina temples of Rājanagar; (8) A list of Jaina temples according to the order of the Tīrthaṅkaras; (9) A list of the Jaina temples as per the Saṁvat chronological order; (10) The domestic Jaina temples of Rājanagara; (11) The Upāśrayas of Rājanagara; (12) The Jaina Sanghas of Rājanagara; and (13) The Āmbila-shalas of Rājanagara. N.M.K

DHARMABINDU-PRAKARAṆAM edited by Muni Shri Jambuvijay, Shri Jina Shasana Aradhana Trust, Mumbai, V. S. 2050, pp. 3 + 47 + 6 + 3 + 305, Rs. 150/-.

This edition of the *Dharmabindu* of Haribhadra Sūri, along with the *Vṛtti* of Municandrasūri, is printed in the Pothi style, but instead of counting the numbers of folios, each page has been numbered independently and serially. In his Foreword, the editor has given in English the information regarding the original Mss., viz., J1, J, K1, K, L, and D, he has utilized for this edition; all these are palm-leaf Mss., written approximately in the 13th century A. D. He

has noted that really D and L Mss. are one Ms. which contains the text beginning with folio 1 and ending on folio 27, then the commentary begins in the same Ms., which contains the commentary in the folios 1 to 272. The first folio of the text and 2 to 272 folios of the commentary are in L, while D contains folios 2 to 27 of the text and folio 1 of the commentary; and he observes : "Only God knows how this has happened."

In his Gujarati *Prastāvanā,* covering pp. 1-41, the editor has discussed the problems pertaining to the author Haribhadrasūri, the nature of the work, its place in Indian literature, comparision of the topics discussed in the *Dharmabindu* with those by Hemacandra in his *Yogaśastra,* synopsis of the contents of *Dharmabindu,* the author's biography, the works of Haribhadrasūri, the date of the author, the commentator Municandrasūri, variants in the textual readings of the commentator, biography of the commentator, his works, about the seven appendices, about the two versions of the work in the Mss., some clarifications, and acknowledgements. Then follows a Sanskrit Āmukham, giving many of the details of the Gujarat Introduction in brief. It is followed by a list of works by way of a bibliography.

The text is given in parts, not continuously, in such a way that the Sūtra of the *Dharmabindu* proper is given first, which is followed by the commentary of Municandrasūri on it. The printing is excellent, and the text of the *Dharmabindu* and the commentary are conveniently printed in suitably different fonts, and the Pratikas of the text in the commentary too are suitably given in suitable bold fonts. Some stray notes are also added in the footnotes on each page.

There are seven appendices at the end of the text, covering pp. 161-305. The first Parisista gives the sūtra-pāṭha of the *Dharmabindu.* The Second Pariśiṣṭa, gives the alphabetical index of the sutras. The Third Pariśiṣṭa gives an alphabetical list of quotations in the *Dharmabindu* and the commentary from other works. The Fourth Pariśiṣṭa gives some special notes on the statements on the work, of course in Sanskrit. The Fifth Pariśista, gives an alphabetical list of proper names mentioned by the author. The Sixth Pariśiṣṭa gives the stories of Marudevi, Sthulabhadra, Metaryamuni, Govinda-vacaka, Sundarinanda, etc., referred to in the commentary. And, the Seventh Pariśiṣṭa gives the biography of Haribhadrasūri as given by Municandrasūri at the end of his *Vṛtti* on the *Upadeśapada,* followed by a work of Devasūri, the disciple of Municandrasūri, viz., the *Guruvirahavilāpa* in Prakrit and its Gujarati translation by Pradyumnavijaya. **N.M.K**

BHĀRATĪYA TATVAJÑANA : KETALIKA SAMASYĀ (Guj.) by Nagin. J. Shah, Samskrta Samskrti Granthamala, No. 5, B-14, Devadarshan Flat, Near Nehru Nagar Char Rasta, Ambawadi, Ahmedabad - 380 015, 1998, pp. 184, Rs. 99-.

Dr. Nagin J. Shah is fairly well-known to scholars in the field of Indology, particularly Indian Philosophy, by his researches on Akalanka and Jayanta Bhaṭṭa, and on Sāṁkhya-Yoga system of Indian Philosophy. He is an independent thinker who goes to the roots of some of the crucial problems of Indian Philosophy in general. This book is a collective work of some of his very important and interesting research articles published previously in various journals or commemoration volumes, all in Gujarati.

This work contains seven chapters, viz., (1) Sat-Asat; (2) The Concept of Liberation in Indian Systems of Philosophy; (3) Karma and Rebirth; (4) Isvara in the systems of Indian Philosophy; (5) General Introduction to the Problems of Knowledge; (6) Pramanya of Knowledge - Svatah or Paratah ?; and (7) The discussion about Pratyakṣa by Indian logicians. All these articles are fully documented by footnotes from original Sanskrit and Prakrit works. This work is highly valuable for future researches in the field of Indian Philosophy. **N.M.K**

JAIN PHILOSOPHY AND RELIGION by K. R. Chandra. Prakrit Jain Vidya Vikas Fund, Ahmedabad, 1996. PP. 32, Rs. 12/-.

This booklet contains two lectures on Jain Philosophy and Jain Religion, delivered by Dr. K. R. Chandra in the Department of Jainology, University of Madras, Madras, on 18th March, 1994, under the auspices of Mahasati Tarabai Swamy Endowment Lectures.

The first lecture treats the following topics : Monistic, dualistic or pluralistic realism, nature and *sat* or *dravya*, three categories and six substances, *astikāyas, Jīva* or the living being, classification of jīvas, five non-living substances, ethical classification, *darśana* and *jñāna*, anekānta or syādvāda, *naya* and *pramāṇa*, the *saptabhaṅgi*, manners of positing (*nikṣepas*), points of views (*nayas*), theory of karma and stages of spiritual progress (*guṇasthānas*).

The second lecture discusses the topics of Jain religion, like *Ratnatraya*, right conduct, five main vows, four virtues or attitudes (*vṛtti* or *bhāvanā*), seven supplimentary vows (*śīlavratas*), peaceful death (*sallehaṇā*) *aṣṭa-mūlaguṇa*, types of *hiṁsā* allowed to a householder (*upāsaka*), *Yoga* and *Karaṇa*, transgressions (*aticāras*), *dāna*, stoppage of *āsrava* and *bandha*, three *guptis*, *daśalakṣaṇa-dharma, anupreksa, pariṣahajaya*, austerities (*tapa*) both external and internal,

and positive aspects of Jainism. *N.M.K.*

WHEN DID THE BUDDHA LIVE ? THE CONTROVERSY OF THE DATING OF THE HISTORICAL BUDDHA. Edited by Heinz Bechert. Sri Satguru Publications a division of Indian Books Centre, Delhi, 1995. PP, 8 + 387, Rs. 1200/-.

From the beginning of modern Indological research, the dates of Buddha have been recognized as having crucial importance for early Indian history. The date of the Buddha's Parinirvana has been varying from ca 480 B.C. to 368 B.C. Confronted with the divergent theories of scholars, the present author felt challenged to test the reliability of the various chronological calculations, and for this purpose, a symposium on this problem was convened under the auspices of the Akademie der Wissenschaften in Gottingen, in April 11-18, 1988.

The present volume represents an updated survey of the state of research in this field which is based largely on the results achieved at this symposium and incorporated some more recent investigations. It concentrates mainly on those aspects which are directly relevant for the reconstruction of the early history of Buddhist chronology as well as for the understanding of the related developments in India, Sri Lanka, and in the countries of South Asian Theravada tradition.

In all twenty-one (21) papers are included here. They are arranged under five sections : I. Introductory Essays; II. History of Research; III. Cultural Setting; IV. Evaluation of the Indian Theravada Traditions; V. Central and East Asian Traditions. In section II five research papers by scholars like Siglinde Dietz, Jens-Uwe Hartmann, Gustav Roth, Heinz Braun and Hajime Nakamura treat the topics like History of Western Scholarship up to 1980, South Asian Studies Published in Western Languages, Hindi writings, Era in Malalankaravatthu and Japanese Research, all pertaining to the problem of the date of Buddha. In Section III, scholars like Herbert Hartel, Hermann Kulke, George Von Simson, Adelheid Mette, Oskar Von Hinuber, Wilhelm Halbfass, Andr Bareau, and Heinrich Von Stietencron have discussed, in eight research papers, archaeological research. Some considerations for the History of North India, the Historical Background for the Rise of Buddhism, the Synchronism of Buddha and the Jina Mahāvīra, linguistic considerations, early Indian references to the Greeks and the First Encounters between Buddhism and the West, Some considerations concerning the Problem and the Puranic Geneologies, in connection with the date of Buddha. In section IV, scholars like Heinz Bechert, Corneelia Mallebrein,

and Petra Kieffer-Pulz have studied the origin and spread of the Theravada Chronology, Inscriptional Sources and the Buddhist Revival Movement, in three research papers. In section V, scholars like Gunter Gronbold, Claus Vogel, Herbert Franke and Klaus Rohrborn have dived into the Tantric Texts, Bu-ston, Chinese Tradition and the Central Asian Tradition with regard to the date of Buddha, in four research papers. Heinz Bechert has compiled the bibliography.

In his concluding remarks, the editor, Heinz Bechert, confesses that we cannot provide the historian with a new chronology of the Buddha's dates which would be approved by all or even most experts. Opinions remain strongly divided. We may, however, state that the symposium has at least made it clear that the "general agreement among scholars that Buddha died within a few years of 480 B.C." has become a thing of the past. *N.M.K.*

BRAJ : CENTRE OF KRISHNA PILGRIMAGE by A. W. Enwistle. Ebgert Forsten, Groningen, 1987. PP. xviii + 554.

This book presents a comprehensive study of the region where Krishna, one of the most popular gods of devotional Hinduism, is believed to have spent his early years as a cowherd boy. The area of Braj, lying between Delhi and Agra, is visited annually by hundreds of thousands of pilgrims, who come to see the sacred sites associated with the romantic legends of Krishna's youth. Many of them follow a pilgrimage circuit over three hundred kms. in length that takes up to eight weeks to complete and includes such famous places as Mathura, Vrindavan and Gokul.

For many centuries the Krishna legends have been a source of inspiration for poets and devotees all over India. Since the turn of the 16th century Braj had been a focus of their attention; devotees who came to settle there related its topography to their conception of a transcendent realm in which Krishna is eternally engaged in his divine play with his consort, Radha. The local dialect served as the medium for most of the vernacular literature written in northern India upto the end of the last century.

From the seventeenth century onwards various European travellers passed through the area and made a brief record of their impressions. Although many studies have appeared on different aspects of the Krishna cult, there is no up-to-dated and suitably comprehensive account in English of Braj, the most important centre of Krishna pilgrimage. Hence, the present endeavour.

The opening chapters survey the development of the Krishna cult from the

earliest times to the present day, with reference to the extensive literature in Sanskrit and modern Indian languages, as well as to the numerous studies that have been written about the relevant mythology, theology, archaeology, and political history. Modern pilgrimage and associated beliefs and practices are described and related to what is known about Krishna worship to Braj prior to the 16th century. The various Sanskrit and later vernacular texts dealing with the sacred places are examined in detail in order to show how they evolved and are related to each other. On the basis of these sources the full itinerary of the sacred circuit is described with plates and maps. As well as being a valuable handbook for anyone visiting Braj, this detailed study will be of use to all those who are interested in the Krishna cult and Hindu devotionalism.

As has been stated by the author, he cannot by any means claim that his own study has not been tinged by personal taste and subjectivity. In his efforts to present the Vaishnavas' own account of their beliefs, history, and practices, he has tried to avoid giving undue stress to the views current in any particular Sampradāy. Though he has attempted to suppress value judgements and less opinionated than his colonial predecessors, his own perspective remains that of an outsider who, while being charmed by the aesthetics and vivacity of Braj culture, has remained stubbornly impervious to the theology and mysticism. He is intrigued by the sentimental and emotional appeal of Krishna devotion, but has failed to it sweep him off his feet. He has tried to assimilate and select information from the vast amount of material available in various languages, emphasizing the salient points and providing references to sources where more detail can be found. His aim has been to produce a digestible cultural history for the western reader and a handbook that will be useful for students of various disciplines. His own particulars contribution to the study of Braj has been to examine all available texts relating to the sacred places. By collating these sources he has produced a description of the pilgrimage circuit, presenting the itinerary in the form of a gazetteer. *N.M.K.*

MYTHS, SAINTS AND LEGENDS IN MEDIEVAL INDIA by Charlotte Vaudeville. Oxford University Press, New Delhi, 1996. PP. 334. Rs.545/-.

The eleven essays in this volume are classified under three Parts, viz., Part I : The Lord of Govardhan Hill; Part II : The Saint Poets of Mahārāṣhṭra; Part III : Ballads and Legends of North India. Part I contains six essays entitled : (1) The Cowherd God in Ancient India ; (2) Braj, Lost and Found ; (3) The Govardhan Myth in Northern India ; (4) Krishna Gopāla, Rādhā, and the Great Goddess ;

(5) Multiple Approaches to a Living Hindu Myth - The Lord of the Govardhan Hill; and (6) The Eater Hill. Part II contains three essays, viz., (1) Paṇḍharpur, City of Saints; (2) Chokhamela, an Untouchable Saint of Mahārāṣhṭra; and (3) The Śaiva-Vaiṣṇava synthesis in Mahārāṣhṭra Santism. Part III contains two essays, viz., (1) Lor-Kahā - The Ancient Legend of Lorik and Chanda; and (2) Leaves from the Desert - The Ḍholā-Māru-rā-Dūha - An Ancient Ballad of Rajasthan.

These essays offer a representative selection of Charlotte Vaudeville's path-breaking studies of north-Indian devotional traditions of the period which we usually describe as medieval. It brings together, for the first time, a selection of longer essays falling naturally into two groups, one dealing with the cluster of myths surrounding the cult of Kṛṣṇa in the Braj region and the other with Viṭhoba in the Paṇḍharpur area in Mahāraṣhṭra. They offer an insight into the author's peculiar gifts as a writer and scholar which were to inspire and guide whole generations of scholars in the field.

Her knowledge of Bengali Chaitanya tradition at one end and Marathi at the other extreme, makes for a narrative of all-India significance, which traces affinities between regional traditions as well as distinguishes peculiarities. Above all there is an awareness which is characteristic of her later work, of the historical evolution of a given strand of tradition, of accretions and layerings, which never completely replaced the older strata, but often continued to coexist with it. Distingushing between the layers also makes the identification and appreciation of the transgressive and often iconoclastic devotional attitude of poets whose works were later appreciated by more orthodox Brahmanical traditions, thus, Sūrdās and his appropriation by the Vallabhite hagiographers in the seventeenth century, as also the impressive personality and works of Kabīr who was roped in for a variety of causes, most predominently the Vaiṣṇava.

The essays in this collection offer a fine representation of an approach which integrates a vast range of material and disciplines : epigraphic, iconographic and textual. Vaudeville draws upon a wide variety of sources : the Sanskrit epics, the Puarāṇas and Kāvya literature, as also diverse vernacular textual traditions, including devotional poetry, religious tracts and popular secular forms such as the *Bārahmāsa* and romantic ballads. These are complemented with material from local oral traditions and personal observation of festivals and rituals, which in the turn supplement and echo, but also correct, the textual and iconographic information. This scholarly expanse covered by Charlotte Vaudeville remains

unique. Her peculiar vision the mastery and controlled lyricism of her writing, its vivacity and poetry, offer insights and inspiration which will hopefully continue to kindle further research. *N.M.K.*

JOHN BROUGH COLLECTED PAPERS, edited by Minoru Hara and J. C. Wright. School of Oriental and African Studies, University of London, London, 1996. PP. xxii + 533.

John Brough (1917-1984) was Professor of Sanskrit in the University of London from 1948 to 1967, and in the University of Cambridge from 1967 until his death in 1984. He was the most accomplished scholar of Vedic and Buddhist philology and the most sensitive exponent of Sanskrit lyric poetry that Britain has produced. He was also a pioneer of Anglo-Japanese collaboration in Buddhist studies, and this book is appropriately the fruit of such continued collaboration. In anticipation of the eighteenth anniversary of his birth, virtually all his exemplary journal articles and other minor writings in the field of Indology have been brought together in this volume. Thus it contains not only Brough's fundamental contributions to knowledge, in fields such as the history of the organization of Indian society, the nature of Soma, the reconstruction of the transmission of Buddhism from India to China and Japan, the evolution of Buddhist Sanskrit as a literary medium, but also his bequest to the non-specialist reader, including evocative critical appreciations of Sanskrit literature and the evaluation of the basic linguistic theories of classical India.

Those of his book reviews which include original philological material have also been reprinted here, as have two short notices of works by Edgerton and Waldschmidt, since they are referred to in the article 'The Language of the Buddhist Sanskrit texts'. While efforts have been made to reduce their bulk by judicious selection, the wide range and depth of Brough's scholarship has resulted inevitably in indexes of substantial proportions.

At the outset, just after the Introduction by J. C. Wright, is given John Brough Bibliography and Table of Contents, which lists his 33 books, articles, etc., 13 book reviews, two appendices, list of 59 books reviewed, and 8 obituaries by scholars like T. H. Barrett, Oscar Botto, J. Burton-Page, Minoru Hara, P. S. Jaini, D. MsMullen, K. R. Norman and J. W. Wright. *N.M.K.*

PARAMPARĀGATA PRĀKRTA VYĀKARAṆA KĪ SAMĪKṢĀ AURA ARDHAMĀGADHĪ (Hindi) by Dr. K. R.Chandra, Prakṛta Jaina Vidyā Vikāsa Fund, Ahmedabad, 1995, pp.4 + 152, Rs. 50/-.

The traditional works of Prakrit grammar are styled on the traditional Sanskrit grammars structured according to the Pāṇinian system or many others upto Hemacandra. They are in the form of *Sūtras* in Sanskrit with a commentary which explains and supplements the sutras by illustrations and technical discussions where necessary. As has been observed by Nitti-Dolci, Māhārāṣṭrī-grammarians and the rest of other Prakrit grammarians wrote in Sanskrit; among them there were some, like Hemacandra and Kramadīśvara, who conceived Prakrit grammar as an appendix to Sanskrit grammar. There existed in Sanskrit for every system of grammar a Dhātupāṭha in which the verbs were collected together in a section. The Prakrit grammarians were of the opinion that students would refer to them and be able to construct different types of Prakrit verbal forms, in anology with nouns. The Prakrit grammarians did not take into account the verbs, at the time of framing the rules on the phonetic correspondences. Consequently they have expounded the alterations that the affixes have undergone without troubling their mind about the form of the verbal themes. They thought of filing up the lacunae by inserting as examples certain verbal themes of Prakrit, either in the section on conjugation or in the small supplementary list of Dhātvādeśas, rather as a collection of samples, than an exposition of the whole. We can hardly say anything about grammars of the Jaina-dialects. Without a grammar, probably these dialects had been employed the most and had spread far and wide in India. Since the Prakrits of the Jaina canonical and non-canonical texts offered strong similarities with Māhārāṣṭrī, they preferred to use the grammars of Māhārāṣṭrī by adopting it more or less according to their needs. It is due to this circumstance that Hemacandra who embarked upon teaching the diverse dialects of his religion dressed his materials about the frame-work of the sutras of Vararuci on classical Māhārāṣṭrī. However, it so happens that a grammarian, while copying out merely inserts in his exposition certain facts taken from the languages of the texts that are of particular interest to him : the remarks on Ārṣa or Ardhamāgadhī that Hemacandra has made in his commentary is the result of this attitude.

Modern linguists like Sukumar Sen have noted that the Prakrit speeches, recognised by the old grammarians, that occur in Sanskrit drama and in poems do not come in the direct line of development of Indo-Aryan. The Prakrits are almost entirely based on artificial generalisation of the second phase of Middle-Indo-Aryan and stand in the same relation to the latter proper as Classical Sanskrit stands to Vedic.

The author of our present book, Dr. K. C. Chandra, has taken a clue from both these scholars and many more too, and endeavoured to tread a new path of a synthetic viewpoint of describing the language objectively and tried to examine how far the rules of the traditional grammars apply to Prakrits in general and Ardhamāgadhī in particular. Taking his clues from old word-forms preserved in the palm-leaf manuscripts the readings whereof are recorded in some of the critical editions of Curnis and Agamas of Jainism, and also from the fact that Mahāvīra who preached in Ardhamāgadhī was almost a contemporary Buddha from chronological point of view, and not far removed in distance in point of geographical region of the sojourn for preaching, and from his logical inference that Pālī, the mother tongue could not be far removed from Mahāvīra's original mother tongue, Ardhamāgadhī, Dr. Chandra has embarked upon the task of discovering genuine original features of the text portions of edited Āgamic works. His comparative study of traditional grammars is ultimately targeted at finding the original features of the language in which Mahāvīra originally or actually preached. It is to this end that he has discussed his subject in fifteen chapters and beginning with Bharatamuni and the genesis of the Prakrit tongue in general, and then deliberating on the changes of initial and medial consonents, vowels, he has tried to discover two forms of the Ardhamāgadhī, one ancient and other of medieval ages, and has proposed or suggested lines on which the so-far-critically-edited Jaina Āgamic texts are now required to be re-edited. Although his views on the 'yoni' of Prakrit are hardly convincing, his discovery has far reaching implications, which are likely to be instrumental in raising new controversies inspite of their basically sound academic foundation. Dr. Chandra deserves our sympathy for embarking on a highly sensitive project, and also our encomiums for the academic courage he has exhibited in propounding his new discovery. *N.M.K.*

અવલોકન

परंपरागत प्राकृत व्याकरण की समीक्षा और अर्धमागधी :

(હિન્દી) : લેખક ડૉ૰ કે૰ આર૰ ચન્દ્રા; પ્રકાશક : પ્રાકૃત જૈન વિદ્યા વિકાસ ફંડ, ૩૭૫ સરસ્વતી નગર, અમદાવાદ-૩૮૦૦૧૫, ૧૯૯૫. પૃષ્ઠ ૮ + ૧૫૨, કદ ૨૨ સેં૰ મી૰× ૧૪ સેં૰ મી૰, મૂલ્ય રૂ૰ ૫૦=વિદ્યા વિકાસ ફંડ ગ્રંથાંક ૧૧.

સંશોધનનું અતિસુંદર પુસ્તક. તેમાં કુલ ૧૫ અધ્યાય છે, જેમાંથી પ્રથમ ૧૧ તથા ૧૫મો લેખરૂપે પ્રકાશિત થઈ ચૂક્યા છે. પ્રારંભમાં લેખકે સંસ્કૃત અને પ્રાકૃત ભાષાઓના પરસ્પર સંબંધને ઉદાહરણો તથા ઉદ્ધરણો આપી વિશદ રીતે સમજાવ્યો છે. આમાં "પ્રકૃતિ" અને "યોનિ" શબ્દોનો જે અર્થ કર્યો છે તે પ્રતીતિકર લાગતો નથી. પરન્તુ તે પછીનું જે મુદ્દાસર વિવેચન છે તે સઘળું દાદ માંગી લે તેવું છે. ઉપલબ્ધ પ્રાચીન સાહિત્ય તેમ જ શિલાલેખોમાં મળતા ભાષાના સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ અહીં પરંપરાગત પ્રાકૃત વ્યાકરણના કેટલાક નિયમોની સમીક્ષા કરી અર્ધમાગધી ભાષાની વિશેષતાઓ દર્શાવવાનો પ્રબળ અને પ્રશસ્ય પ્રયત્ન કર્યો છે. વિશેષાવશ્યકભાષ્યની એક પ્રાચીન તાડપત્રીય હસ્તપ્રત જેસલમેરના ભંડારમાંથી પ્રાપ્ત થઈ તેમાંના પાઠોના અભ્યાસે લેખકને આ નવી દિશા સુઝાડી.

વ્યાકરણના આ નિયમોની ચર્ચામાં વિવિધ લબ્ધપ્રતિષ્ઠ વિદ્વાનોનાં મંતવ્યો રજૂ કરી સરસ વિશ્લેષણ કર્યું છે. વળી આગમો આદિમાંથી થોકબંધ ઉદાહરણો આપ્યાં છે. જ્યાં જરૂર લાગી ત્યાં કોષ્ઠકો પણ આપ્યાં છે. પહેલી સો ગાથાઓના શબ્દોની પણ ચર્ચા કોષ્ઠક આપી કરી છે. અર્ધમાગધીનું તો વ્યાકરણ જ રચાયું નથી; આચાર્ય હેમચન્દ્રે પણ તેને 'આર્ષ' કહી અટકી ગયા છે. વ્યાકરણના નિયમો પછીની પ્રાકૃત ભાષાઓ માટે ઘડાયા છે. આથી અઘોષ વ્યંજનોનું ઘોષીકરણ, મધ્યે આવતા વ્યંજનનો લોપ તથા न નો ण થવો વગેરે માટેના નિયમો પ્રાચીન અર્ધમાગધીને લાગુ પાડવા ઉચિત નથી. અર્ધમાગધી આગમોના સર્વ સંપાદકોએ વ્યાકરણના નિયમોને લક્ષમાં લઈને સંપાદન કર્યું હોવાથી ભાષામાં ખૂબ પરિવર્તન આવી ગયું છે. આ રીતે મહારાષ્ટ્રી પ્રાકૃતનાં રૂપો સારા પ્રમાણમાં ઘૂસી ગયાં છે.

આ માટે એક રોચક ઉદાહરણ જોઈએ. પ્રાચીન કાળમાં न '⊥' આ રીતે લખાતો, અને ण 'I' આમ લખાતો. ભેદ સ્પષ્ટ હતો. ગુપ્તકાળના પ્રારંભે દેવનાગરીના બધા અક્ષરો ઉપર શિરોરેખા મૂકવાની પ્રથા શરૂ થઈ. આથી न ના સ્વરૂપને શિરોરેખા લાગતાં 'I' આવું સ્વરૂપ થતાં न અને ण વચ્ચે ભ્રમ ઊભો થવા લાગ્યો. ઉચ્ચારમાં પણ न નો ण વિશેષ થવા લાગ્યો. પરિણામે न નો ण થાય એવો નિયમ ઘડાયો. આ મહારાષ્ટ્રી પ્રાકૃતનો નિયમ પૂર્વભારતમાં પાંગરેલી પ્રાચીન અર્ધમાગધીને લગાડવો એ ક્યાંનો ન્યાય ?

દૈવયોગે હસ્તપ્રતોમાં સારા પ્રમાણમાં પ્રાચીન રૂપો મળે છે. એવું પણ દૃષ્ટિગોચર થાય છે કે ચૂર્ણિ-ટીકાઓમાં જૂનાં રૂપો મળે છે અને જૂના મૂળ ગ્રંથોમાં નવાં રૂપો વધ્યાં છે. ડૉ૰ ચન્દ્રને જેસલમેરની તાડપત્રીય પ્રતના નિરીક્ષણમાંથી પ્રેરણા મળી અને તેમણે મૂળ અર્ધમાગધી પ્રયોગોની શોધમાં સંશોધન આદર્યું. તેમનું આ સંશોધનનું ઊંડાણ પ્રશંસાપાત્ર છે. આમાંથી પ્રતીત થાય છે કે મૂળ ભાષામાં ધ્વન્યાત્મક દૃષ્ટિએ બહુ પરિવર્તન થઈ ગયું છે. એમના આ અભ્યાસનો નિષ્કર્ષ એવો છે કે :

પ્રાચીન ગ્રન્થોની ભાષા પ્રાચીન જ હોવી જોઈએ. સમયાન્તરે થયેલા વિકાર છોડી દેવા જોઈએ. પ્રમાણમાં અર્વાચીન એવાં ચૂર્ણિટીકાઓમાં આવતાં પ્રાચીન રૂપો આગમોમાં સ્વીકારવાં જોઈએ. વળી હસ્તપ્રતવિજ્ઞાનનો એ નિયમ છે કે ગ્રન્થોની પ્રતો જેમ વધારે ને વધારે લખાતી જાય તેમ ભાષાપ્રયોગોમાં અધિક પરિવર્તન આવતું જાય. અને તેથી જ પ્રાચીન ગ્રન્થોની સમીક્ષિત આવૃત્તિ (Critical Edition) થવી જોઈએ. આથી ડૉ૰ ચન્દ્ર જણાવે છે કે અર્થની સંવાદિતા જળવાતી હોય તો પ્રાચીન શબ્દો અપનાવવા જોઈએ અને એ રીતે આ નવી દષ્ટિએ બધાં આગમોની નવી આવૃત્તિઓ થવી જોઈએ. અવલોકનકાર તેમના આ નિષ્કર્ષ સાથે સંપૂર્ણ રીતે સહમત થાય છે અને તેનું તો એવું સૂચન છે—દઢતાપૂર્વકનું સૂચન છે—કે ભારતીય પાઠ-સમીક્ષા(Indian Textual Criticism)ના માન્ય નિયમો અનુસાર આ અત્યન્ત મહત્ત્વના પ્રાચીન ગ્રન્થોની નવી આવૃત્તિ જ નહિ પણ સમીક્ષિત આવૃત્તિ (Critical Edition) કરવી ખૂબ જરૂરી છે.

ડૉ૰ ચન્દ્રની દષ્ટિ આપણી પ્રશંસા માંગી લે છે એટલું જ નહિ, પણ તે માટે આપણે તેમના આભારી છીએ. તેમના આ પ્રયત્નમાં તેમને સર્વ દિશાએથી પ્રોત્સાહન મળવું જોઈએ અને જૈન ધર્મના પૂજ્ય આચાર્યોએ પણ રૂઢિચુસ્તતા ન રાખતાં સંપ્રદાયના હિતમાં જ નહિ, પણ ભારતની *પ્રાચીન સંસ્કૃતિના* હિતમાં આ નવી દષ્ટિને આવકારવી જોઈએ. આવા સંશોધન દ્વારા ડૉ૰ ચન્દ્રે ભારતીય સંસ્કૃતિની અનુપમ સેવા બજાવી છે અને તેઓ આ ઉત્તમ પ્રવૃત્તિમાં સતત રત રહે તેવી અભિલાષા છે.

—જયન્ત પ્રે૰ ઠાકર

Restoration of The Original Language of Ardhamāgadhī Texts. (અંગ્રેજી) : *લેખક ડૉ૰ કે૰ આર૰ ચન્દ્ર : પ્રકાશક : પ્રાકૃત જૈન વિદ્યા વિકાસ ફંડ, અમદાવાદ-૩૮૦૦૧૫; ૧૯૯૪.* પૃષ્ઠ ૨૪ + ૧૦૪ +૧ છબિફલક; કદ ૨૨ × ૧૪ સે૰ મિ૰; મૂલ્ય રૂ૰ ૮૦=૦૦.

જૈન આગમોની મૂળ અર્ધમાગધી ભાષાના પુનઃપ્રસ્થાપન માટેનો આ એક અત્યન્ત પ્રશંસનીય પ્રયત્ન છે. પ્રાચીનતમ આગમ મનાતા **"આચારાંગસૂત્ર"**ના પ્રથમ ભાગમાંથી છૂટા છવાયા દશ શબ્દો લઈને તેનાં પાઠાન્તરોનો એક અભ્યાસ અહીં રજૂ કરવામાં આવ્યો છે. આ માટે અનેક કોષ્ઠકો દ્વારા સુન્દર પૃથક્કરણ કરેલું છે. આ પૃથક્કરણના અધ્યયન ઉપરથી ફલિત થાય છે કે જાણે મૂળ અર્ધમાગધી ભાષાનું પ્રથમ શૌરસેની પ્રાકૃત અને પછી મહારાષ્ટ્રી પ્રાકૃતમાં રૂપાન્તર જ થઈ ગયું છે ! આ માટે અનેક કારણો જવાબદાર હોઈ શકે : એક તો સમય વીતતાં થતાં સ્વાભાવિક પરિવર્તનો, બીજું પૂર્વ ભારતમાંથી પશ્ચિમ ભારતમાં સ્થળાન્તર, ત્રીજું લહિયાઓ તથા વાચકોની નિષ્કાળજી અને ચોથું તે તે સમયના સમાજને સરળતાથી સમજાય તે માટેના સહેતુક પ્રયત્નો. આમાં અન્ય ચાર પ્રકાશિત પ્રાચીન આગમોમાંનાં સમાન શબ્દરૂપો સાથે તુલના પણ કરેલી છે જેથી કેટલાં જૂનાં રૂપો ઉપલબ્ધ થઈ શકે છે તેનો ખ્યાલ આવે.

આ તો એક નમૂનારૂપ અધ્યયન છે. આ જ રીતે સર્વ હસ્તપ્રતોને આધારે પ્રાચીન આગમોમાં આવતા સર્વ પ્રાચીન પ્રયોગોનો તુલનાત્મક અભ્યાસ કરાય તો સમ્પાદકોને પ્રાચીન અર્ધમાગધી શબ્દો પુષ્કળ મળી રહે અને એ રીતે આગમોની નવી આવૃત્તિમાં મૂળ ભાષા પુનઃ પ્રસ્થાપિત થઈ શકે. આવા કેટલાક શબ્દોની સૂચિ પણ લેખકે આપી છે. હસ્તપ્રતોમાં તેમ જ મુદ્રિત આગમોના પાઠમાં પણ જે પ્રાચીન પ્રયોગો મળે છે તે આ કાર્ય માટે દિશાસૂચન કરે છે. અને આવા કારણે જ ડૉ. ચન્દ્રને આ દિશામાં પહેલ

કરવાની પ્રેરણા મળેલી. મૂળ રૂપો જોતાં સ્પષ્ટ થાય છે કે અસલ અર્ધમાગધી ભાષા સંસ્કૃત તેમ જ પાલિની અત્યન્ત નજીક છે જેથી त નો द કે न નો ण એવા ફેરફારો ત્યારે નહોતા થતા તેમ સમજાય છે.

ડૉ. ચન્દ્ર સાચી દિશામાં પ્રયત્ન કરી રહ્યા છે અને તેમણે રજૂ કરેલા નમૂનારૂપ અભ્યાસ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે આ અત્યન્ત આવશ્યક પણ છે. તેમની સૂક્ષ્મેક્ષિકા અને આવશ્યક કાર્યમાંની પહેલ માટે તેઓ ખૂબ જ અભિનંદનને પાત્ર છે, ધન્યવાદને પાત્ર છે, અને આવા મન્થન દ્વારા પ્રાચીન આગમોના અધ્યેતાઓ ઉપર તેમના દ્વારા મોટો ઉપકાર થયો છે એમ કહેવામાં અતિશયોક્તિ નથી. આ નવિ દૃષ્ટિએ બધાં આગમોની સમીક્ષિત આવૃત્તિ (Critical edition) તૈયાર કરાય એ જરૂરી છે. આ માટે તેઓ "આચારાંગસૂત્ર"થી પ્રારમ્ભ કરવા ધારે છે. આવું ભગીરથ કાર્ય કોઈ સંસ્થા જ કરી શકે, અનેક વ્યક્તિઓનું જૂથ મંડે તો જ સફળ થાય. આ માટે ડૉ૰ ચન્દ્ર સર્વ દિશાઓથી પ્રોત્સાહનના અધિકારી છે. જૈન આચાર્યવર્યો તરફથી પણ તેમને પૂરતું પ્રોત્સાહન પ્રાપ્ત થાય તેવી શ્રદ્ધા રાખીએ. જો તેમ થશે, તો આ મહત્ત્વપૂર્ણ ક્ષેત્રમાં ક્રાન્તિ થઈ ગણાશે.

જયન્ત પ્રે. ઠાકર

ACKNOWLEDGEMENTS

VANAVALLI (Skt.) - A Collection of Poems in Sanskrit by Dr. Ravindrakumar Panda, Lions Club of Lalbaug, Baroda, 1996, pp. 36, Rs. 20/-.

BHĀṢĀ-ŚĀSTRA-PRAVEŚINĪ (Skt.-Eng.) by Prof. R. S. Venkatarama Sastri, Golden Jubilee Publication, The Kuppuswami Sastri Research Institute, Madras, 1996. pp. 243, Rs. 100/-.

A HISTORY OF SANSKRIT LITERATURE (Skt.) by Prof. R. S. Venkatarama Sastri, Golden Jubilee Publication, The Kuppuswami Sastri Research Institute, Madras, 1996, pp. 264, Rs. 100/-.

ŚRĪ CHINUBHĀI : NAGARA-JANO-NĀ SĀCHĀ HITECCHU PRATHAMA MAYOR (Guj.) edited by Prabhaben Chinubhai, Chinubhai Chimanbhai Parivar, Ahmedabad, pp. 192 + 32 (photographs), Year Nil, Price Nil.

JAINADHARMA AUR DARŚANA (Hin.) by Munisri Pramanasagara, Rajpal & Sons, Delhi, 1996, pp. 274 + 13 (Appendices), Rs. 95/-.

NIRGRANTHA VOL. 2, Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre, "Darshan", Opp. Ranakpur Society, Shahibaug, Ahmedabad -380004, 1996, pp. x + 100 + 106 + 50, Rs. 200/-.

PARVA PRAVACANAMĀLĀ (Guj.) by Ācārya Śrī Vijaya Bhadragupta Sūriśvaraji, Shri Vishvakalyan Trust, Mehsana, 1990, pp. 312, Rs. 30.

SYĀDVĀDA MAÑJARĪ, Guj. Tr. by Sadhviji Sulocanasri, Shri Navrangpura Jain Svetambar Murtipujak Sangh, Ahmedabad, V. S. 2037 92nd EDn.), pp. 334. Rs. 25/-.

HĪRA-SAUBHĀGYA MAHĀKĀVYA, Guj. Tr. by Sadhviji Sulochanasriji, Parts I, II and III, Kantilal Chimanlal Kolsavala, 'Goodluck' 9, Shrimali Society, Ahmedabad, 1972, Pt. I, pp. 588; Pt. II, pp. 469; Pt. III, pp. 462-892. Rs. 25, + 25/-; + 50/-.

L. D. SERIES RECENT PUBLICATIONS

JAINA - SAMMATA JÑĀNA-CARCĀ (Guj.) by Dr. HARNARAYAN U. PANDYA, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, 1991, pp. 284, Rs. 105/-.

SIRI DEVASŪRI'S PAUMAPPAHASĀMI CARIYAM, Edited by Pt. Rupendrakumar Pagariya, L. D. Series No. 116, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, 1995, pp. 28 + 499, Rs. 250/-.

AMARACANDRAYATI'S KAVYAKALPALATAVṚTTIH, edited by R. S. Betai, L. D. Series No. 117, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, 1997, pp. 24 + 232 + 156, Rs. 225/-.

JINADATTA SŪRI'S SUVARṆA-RAUPYA-SIDDHI-ŚĀSTRA, edited by J. C. Sikdar, Prajñācaksu Pandit Sri Sukhalalji Bharatiya Vidya Granthamala No. 4, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, 1997, pp. xxxvi + 143 + 231, Rs. /-.

SOME TOPICS IN THE DEVELOPMENT OF OIA, MIA, NIA, edited by H. C. Bhayani, L. D. Series No. 118, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, 1997, pp. 144, Rs. 75/-.

ŚRĪ PAÑCA PRATIKRAMAṆA SŪTRO (Guj.) Gujarati Tr. with Vivecana, by (Late) Pt. Prabhudas Bechardas Parekh, Shri Yashovijaya Jain Sanskrit Pathashala, Shri Jain Shreyaskar Mandal, Mehsana (N. Guj.), 1997, pp. 807, Rs. 200/-.

OUR CONTRIBUTORS

1. Colette Caillat, Parc Eiffel, F 92310 SEVRES.
2. Arpita G. Patel, Lecturer in Sanskrit, Navgujarat Arts College, Ashram Road, Ahmedabad - 9.
3. Dr. Ravindranath Vaman Ramdas.
4. Dr. S. Andhare, Museum, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.
5. Dr. Subhas Chandra Dash, Sanskrit Dictionary Department, Deccan College Post-Graduate and Research Institute, Yerwada, PUNE-411006.
6. Ram Vallabh Somani, S - 3 A, Satyanagar, Jhotawara, Jaipur.
7. Dr. Satya Vrat, Principal, Government College, 7/34, Purani Abadi, Sriganganagar.
8. Dr. H. C. Bhayani, 25/B, Bimanagar, Polytechnic, Ahmedabad-380015.
9. Dr. N. M. Kansara, 17/176, Vidyanagar, Near Himmatlal Park, Polytechnic, Ahmedabad : 380015.
10. A. R. Shah, Senior Chemist, Museum and Picture Gallery, Vadodara-390018.
11. Pt. Laxmanbhai Bhojak, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad - 380009.
12. Dr. Bharatiben Shelat & Dr. R. T. Savalia, B. J. Institute of Learning and Research, H. K. College Compound, Ashram Road, Ahmedabad - 380006.
13. Dr. Parulben Mankad, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad - 380009.
14. Dr. Ambalal Prajapati, Reader, Sanskrit and Indian Culture Deptt., Uttar Gujarat University, Patan.

SEMINAR ON ARDHAMĀGADHI JAINA ĀGAMA LITERATURE

Kanjibhai Patel

By way of the celebration of the birth-centenary of Āgama Prabhakara Muni Shri Puṇyavijayaji, the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad organized, in collaboration with the Gujarat Sanskrit Sahitya Academy, Gandhinagar, a national level seminar on the Ardhamagadhi Jaina Āgama Literature, for three days, from 16th to 18th February, 1997, on the premises of the L. D. Institute at Ahmedabad.

Muni Shri Punyavijayaji has highly obliged the academicians and scholars of India and abroad, by critically editing and publishing many rare Sanskrit and Prakrit works and thus brought out the merits of the Indian ethos. He undertook to set right the contents of the ancient Jaina Jñānabhandaras, which were not being run in a methodical manner. He took utmost pains to reorganize these collection of books, classified them, catalogued them, and where necessary made arrangements for their long term preservation and prevented the eventual loss in future due to white ants and the like. He presented his rare collections of both the hand-written ancient and medieval manuscripts and printed books to the L. D. Institute Library, after getting the L. D. Institute of Indology established in 1956, and made the library available to the scholars interested in research in Jaina language, literature and philosophy. Although as a Muni he was devoted to the scriptural lore of Jainism, he was an institution by himself. This, being the centenary year of his birth, the Institute organized this Seminar to commemorate his academic achievements and pay homage to his excellent scholarship. About forty-five scholars from Madras, Shravana Belgola, Mumbai, Patna, Varanasi, Delhi, Udepur, Ladnu, as also from Dwarka, Rajkot, Bhavanagar, Veravala, Vadodara, Patan, besides many local ones from Ahmedabad, participated in this seminar.

The seminar was inaugurated by Dr. H. M. Joshi, the Vice-Chancellor of the Saurashtra University, Rajkot, at 9. 30 a. m. on the 16th February, 1998. On that occasion, Sheth Shri Shrenikbhai, the Secretary of the Managing Trust of the L. D. Institute welcomed the scholars who had come from various parts of our vast country, and expressed his pleasure for the organization of this Seminar as a means to express the sense of respect and appreciation of his literary and scholarly activities on the occasion of his birth-centenary. Dr. Jitendra Shah, the then Hon. Director of the L. D. Institute, presented an account of the academic and extra-curricular activities of the institute. Prof. Ujamshi Kapadia, the Co-

ordinator of the Institute, and Prof. Kanjibhai Patel, the Co-ordinator of the Seminar, introduced the guests and gave an outline pertaining to the Seminar to them. Dr. H. M. Joshi, the Chief Guest inaugurated the Seminar by enkindling the auspicious lamps and emphasized the importance of philosophy in human life in his Inaugural Speech. The Retired Veteran Professor of Gujarati Dr. Ramanlal C. Shah of the Bombay University, delivered an elaborate and scholarly lecture on the Importance of Knowledge in Jaina Philosophy by way of a Keynote Address. This was the Inaugural Session.

The First Session of the Seminar proper started from 2. 30 p.m. onwards on the 16th, the same day. Among ten the papers presented to the Seminar in this Session, under the Chairmanship of Dr. K. R. Chandra, the one by Pandit Laxmanbhai Bhojak endeavoured to give an account of the painstaking efforts on the part of Muni Shri Punyavijayaji towards setting right the contents of the various Jaina Bhandaras, and reorganization of the manuscripts by carefully listing them subjectwise and then cataloguing them. Dr. Balavant Jani, of the Saurastra University, Rajkot, presented an elaborate account of the valuable literary contribution of the Munishri. Dr. Smt. Yashodhara Wadhvani, of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute, Pune, presented her research paper about the language of the Viśeṣāvaṣyaka Bhāṣya. Dr. Uday Chandra of Udepur, Dr. Hansaben Hindocha of Rajkot, Dr. Jayprakash Narayan Dwivedi of Dwarka, and other scholars also presented their research papers to the Seminar. While reviewing the papers presented in this session of the Seminar, Dr. Chandra, the Chairman, observed that the research process got enhanced by the presentation of the papers in this Seminar, particularly more so by the discussion that followed each of the papers. The discussion was highly significant and many suggestions too came forward.

The second, Morning Session, of the Seminar on the 17th was chaired by Dr. Sagarmal Jain. In all, eleven research papers were presented in it. In his own research paper Dr. Sagarmal Jain discussed the development of the Navakara Mantra in the Aṅgavijjā. Among the other papers, there were those of Dr. Niranjana Vora of the Gujarat Vidyapeeth, Ahmedabad, Dr. Dinanatha Sharma of the North Gujarat University, Patan, Dr. Kamalesh Kumar Jaina of the B. L. Institute of Indology, Delhi, Dr. I. B. Raval of Veraval, Dr. Ashok Kumar Singh of Varanasi. The paper of Prof. Dayananda Bhargav of Landu was presented by the Shramanas from that place. The papers touched various aspects of the Jaina Āgamas, and there was good discussion on each of the papers after its presentation in this session.

The Third Session, in the evening was chaired by Prof. Bhagachandra Jain, 'Bhagendu' and the papers presented and followed by interesting discussions, were by Dr. Y. S. Shastri of the Gujarat University, Ahmedabad, and Dr. Vijay Pandya, Kum. Vaishali Trivedi of the M. S. University, Vadodara, Prof. P. C. Shah (Retired) of Junagadh, and Dr. Sagaramal Jain of Varanasi.

The Fourth Session, i. e. the morning one on 18th, was held under the chairmanship of Dr. Prem Suman Jain of Sukhadia University, Udepur, and Dr. Punam Mehta of Madras, Dr. Ramesh Betai, Dr. Jitendra B. Shah, both of Ahmedabad, Dr. Hukamchand Jain of Udaypur, presented their research papers of kindred aspects of the topic proper of the Seminar. During his concluding remarks Dr. Prem Suman Jain appreciated that all the topics of the papers presented in this session were quite original and presentations therein treaded a path anew. He also expressed his satisfaction at the opportunity afforded to young scholars, and emphasized the importance of holding such seminars.

The Fifth Session of this Seminar was chaired by Dr. N. M. Kansara, Visiting Professor of the L. D. Institute, and Dr. Jitendra Shah, the then Hon. Director, both of Ahmedabad. Dr. Kanubhai Sheth, Dr. S. C. Rangatia, Dr. Prem Suman Jain, Prof. Kanjibhai Patel, Pt. Amritbhai Patel, Prof. Sumanben Thakkar, etc. , presented their papers in this session.

The Valedictory Session of this Seminar was held at 4. 00 p. m. in the evening on the 18th February, 1998 was presided over by Dr. Nagin J. Shah, the Ex-Director of the L. D. Institute, Ahmedabad. At the outset of the session. Dr. Sagarmal Jain, thanked the organizers of this Seminar for paying such a fitting tribute to Āgama Prabhākara Muni Shri Puṇyavijayaji in the form of the present seminar, especially because Shri Muniji was beyond the sectarian difference and any dogmatic outlook. He also emphasized the need for holding such seminars, to enable the scholars on all-India level to come together and present the essence of their latest studies. On behalf of the participants Dr. Y. S. Shastri of Ahmedabad. Dr. K. K. Jain of Delhi and Dr. P. S. Jain of Udepur expressed their surprise at the excellent arrangements for lodging and boarding of the guests and at the punctuality with which each of the session was commenced at the scheduled time and was also concluded in time. In this valedictory Address, Dr. Nagin Shah gave a brief but first hand and living account of the academic mission and the utmost care taken by Muni Shri Puṇyavijayaji, and drew the attention of the gathered scholars towards the importance and relevance of the discussion in such seminars, as also of the conclusions arrived at in them.