SAMBODHI

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

VOl. XXVII 2004

EDITORS

J. B. SHAH

K. M. PATEL

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY

AHMEDABAD

Our Contributors

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

Dr. S. S. Gupta
J-60, Janakpuri,
Aligarh-202 001
Ph : (0571) 2502019

Dr. Rajalakshmi Shrinivasan
C/o. Mr. Ravi Gopalan
'Argusoft'
A-66, Sector-25
Gandhinagar-382 016

Dr. Yajneshwar S. Shashtri
Department of Philosophy and
Psychology, Gujarat University,
Ahmedabad-380 009.

Dr. Ramkrishna Bhattacharya
Reader in English,
Anand Mohan College,
Calcutta.

Col. D. S. Baya
'Sreyas' E-26, Bhupalpura,
Udepura-313 001

Dr. Sagarmal Jain
Prachiya Vidyapith
Sajapur (M.P.)

Dr. Kamalkumar Jain
Bhandarkar Oriental Institute,
Pune-4.

Dr. Hukamchand Jain
Head
Dept. of Prakrit and Jainology
M. L. Sukhadia University
Udepur-313001

Dr. Vasantkumar Bhatt
Director, School of Langnages
Gujarat University,
Ahmedabad-380 009, Ph : 26406508 (R)

Dr. Dinanath Sharma
School of Languages,
Gujarat University, Ahmedabad-9
Ph : 26305157 (R)

Prof. Kanjibhai M. Patel
L. D. Institute of Indology,
Ahmedabad-09.
Ph : 26302463 (O), 26614582 (R)

Dr. Bansidhar Bhatt
B/301, Sagar Samrat,
Near Jalaram Mandir, Rly crossing,
Ahmedabad-380 006

Ravi Hazarnis
N. C. Mehta Gallary,
L. D. Institute of Indology,
Ahmedabad-380 009.
Ph : 26309167

Dr. Vibhuti Bhatt
51, Shyamal Row Houses,
1-A, Opp. Panjab National Bank,
satellite, Ahmedabad-380 015

Dr. Ajit Thakor
Head
Dept. of Sanskrit, S. P. University,
Vallabh Vidyanagar-388 120
Ph : (02692) 246643

Dr. Kokila H. Shah
B-14, Kakad Niketan, Derasara Lane,
Ghatkoper (E), Mumbai-77
Ph : 25138463

Dr. D. G. Vedia
L. D. Institute of Indology,
Nr. Gujarat University,
Ahmedabad-380 009. Ph : 8037025

SAMBODHI

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

VOI. XXVII 2004

EDITORS

J. B. SHAH

K. M. PATEL

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY

AHMEDABAD

SAMBODHI
VOI. XXVII 2004

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

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

Price : Rs. 150.00

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

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

CONTENTS

1.	Some aspects of the rasa-theory as read on the Rasārṇavasudhākara of Siṃgabhūpāla	T.S. Nandi	1
2.	Viśvedevāḥ	S.S. Gupta	8
3.	Upavedas-ARTHAŚĀSTRA in Rāmāyaṇa	Rajalakshmi Srinivasan	14
4.	Mirabai in Gujarati Tradition	Yajneshwar S. Shastri	25
5.	(E) Utopia and (E) Uchronia in Triṣaṣṭi-Śālakā-Puruṣa-*Caritra*	Ramkrishna Bhattacharya	37
6.	The Victors and the Vanquished	D.S. Baya 'Sreyas'	50
७.	प्राचीन जैनागमों में चार्वाकदर्शन का प्रस्तुतिकरण एवं समीक्षा	सागरमल जैन	५९
८.	उत्तराध्ययनसूत्र में प्रतिपादित कर्म-मीमांसा	कमलकुमार जैन	६९
९.	आचार्य नेमिचन्द्रसूरि का व्यक्तित्व	हुकुमचंद जैन	८१
१०.	धर्माचरण का एक पर्य्याय - सत्यवाणी	वसन्तकुमार भट्ट	८५
११.	वेदार्थघटन और सायणाचार्य	दीनानाथ शर्मा	९६
१२.	बौद्ध प्रव्रज्या-उपसम्पदा : 'एहि भिक्खु' से 'ञत्तिचतुत्थकम्म' तक	कानजीभाई पटेल	१०१
૧૩.	ગીતામાં નિરાકાર—સાકાર તત્ત્વ વિચાર	બંસીધર ભટ્ટ	૧૦૭
૧૪.	ગુજરાતની પ્રાચીનકલામાં પ્રાચ્ય લખાણ	રવિ હજરનીસ	૧૪૮
૧૫.	કવિ મંત્રી વસ્તુપાલ અને તેના સમકાલીન કવિઓ	વિભૂતિ વી. ભટ્ટ	૧૫૩
૧૬.	હેમચંદ્ર : કાવ્યહેતુચિંતન-જૈનદાર્શનિકતા અને અલંકારશાસ્ત્રીય પરંપરા	અજિત ઠાકોર	૧૬૮
૧૭.	દ્વાદશાનુપ્રેક્ષા	કોકિલા હેમચંદ શાહ	૧૮૧
૧૮.	આબુકલ્પ	ડી. જી. વેદિયા	૧૯૦
	Review	મુનિ ભુવનચંદ મહારાજ સાહેબ	૧૯૫
	Workshop Report		197

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

FORM IV

(See Rule 8)

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

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

Jitendra B. Shah
Director

SOME ASPECTS OF THE RASA-THEORY AS READ IN THE RASĀRṆAVASUDHĀKARA[1] OF ŚIṄGABHŪPĀLA[2]

TAPASVI NANDI

Dr. S. K. De (History of Sanskrit Poetics, Edn. 1960, Kolkata : Firma K. L. Mukhopadhyay) writes (pp. 241, ibid) :

"The *Rasārṇava* in three vilāsas comprehends, with profuse illustrations, practically all topics on Dramaturgy and *Rasa*."

Vilāsa I refers to *Nāṭyalakṣaṇa, rasa-lakṣaṇa*, qualities and classification of *Nāyaka* and *Nāyikā*; three *rītis*, four *vṛttis*, *pravṛttis* and *Vilāsa II sāttvika-bhāvas* covers details concerning 33 vyabhicārins, 8 sthāyins, aspects of rati, śṛṁgāra and other rasas, *saṅkara* (=commixture) and opposition (=virodha) concerning rasas, *Vilāsa III* rasābhāsa, etc. covers different types of rūpakas and all details concerning the rūpakas such as artha-prakṛtis, avasthās, saṁdhis, etc.

For the present, we will concern ourselves only with the topics of the nature of *rasa*, substratum etc., as discussed by *Śiṅgabhūpāla* in his *Rasārṇava-sudhākara*.

RS. II. 159-166a (pp. 172, 3, ibid). read as -

tad aṣṭāv eva vijñeyāḥ
sthāyino muni-sammatāḥ
sthāyinoṣṭau trayas-trīṃśat
sañcāriṇoṣṭa sāttvikāḥ - II.159

evaṁ ekona-pañcāśad
bhāvāḥ syur mīlitā ime.
evaṁ hi sthāyino bhāvāh
śiṅga-bhūpatir abhyadhāt - II. 160

athaiṣāṃ rasa-rūpatvaṁ
ucyate śiṅga-bhūbhujā,

vidvanmānasa-haṁsena
raṣa-bhāva-vivekinā. II. 161

ete ca sthāyinaḥ svaiḥ svair
vibhāvair vyabhicāribhiḥ,
sāttvikair anubhāvaiśca
naṭābhinaya-yogataḥ. II. 162

sākṣātkāraṁ ivā'nītaiḥ
prāpitāḥ svādurūpatāṁ,
sāmājikānāṁ manasi
prayānti rasa-rūpatāṁ. II. 163

The *sthāyins* attain the status of *rasa* in the minds of the connoiesseurs with the help of particular *vibhāva*-s, *vyabhicārins, sāttvika*-s, and *anubhāva*-s, and the acting of the actors, the *sthāyins* are as it were directly experienced - *sākṣātkāraṁ iva ānītāḥ* - and raised to the status of taste in the minds of the *sāmājikas.* They are then termed *rasa*-s.

The illustration to explain this, is also drawn, from *Bharata.* RS. II. 164, 5 read as :—

dadhyādi vyañjana-dravyais'
ciñcā"dibhir atha auṣadhaiḥ.
guḍādi-madhura-dravyair
yathāyogaṁ samanvitaiḥ - II. 164

yadvat pāka-viśeṣeṇa
ṣāḍavākhyo rasaḥ paraḥ,
niṣpadyate, vibhāvādyaiḥ
prayogeṇa tathā rasaḥ. II. 165

The nature of rasa is supreme bliss and it is experienced by men of taste.

so'yaṁ ānanda-sambhedo
bhāvakair anubhūyate. II. 166a. (pp. 173, ibid).

Śiṅgabhūpāla then goes for some discussion in his *vṛtti-* (pp. 173, ibid).

An objection is raised. It is that *rasa*-experience in case of a *sāmājika* is impractical. *Rasa* which is of the form of enhancement of *sthāyin* (*sthāyi-prakarṣa*) staying in the hero, cannot be experienced by the sāmājika (where the *sthāyin* does not stay).

To this RS. replies, as follows : Yes, the objection is valid. But who accepts

rasa with reference to the hero ? For, the particular *nāyaka* can be the substratum of *rasa* only if he is physically seen, heard or imitated. He is not seen physically. For in that case seeing the hero making love, one would experience shame, disgust, etc. This cannot end in tasting. The second and third options are also not tenable, for they are not present when the *āśraya* is not there, the things (=*rasa*) resting on the same cannot exist. Thus, *nāyaka* cannot be the substratum of *rasa*.

Even if it is accepted that *rasa* is located in the hero, it can not be a matter of taste for the *sāmājika*. Again, *rasa* can be said to exist in *naṭa*, only on the strength of *anubhāva-s* or by creation of *bhāvanā* i.e. *sthāyin* in *naṭa*. If the first alternative is accepted, we are likely to go astray, because *anubhāva*-s marked in the *naṭa* could be born of his practice and not because of the feeling in his heart. They are thus artificial. Again, if we take the actor as the substratum of *rasa*, we do not believe *rasa* to exist in the *sāmājika* even if *anubhāva*-s are located in the latter. Thus existence of *rasa* anywhere on the strength of the presence of *anubhāva*-s stands vitiated and not vindicated.

If it is stated that *rasa* is believed to exist in the actor due to *vibhāva*, then the question to be answered is that whether *rasa* is located in *naṭa* due to the character of *Mālavikā* which is enacted (*anubāvya*), or by the lady who presents i. e. if *Mālavikā*, and is *naṭa's* wife herself ? If rasa-creation in *naṭa* is due to *anukārya*, *Mālavikā* is taken as a *vibhāva*, then there is impropriety; for *Mālavikā* can be a *vibhāva* only for *Agnimitra* and never for the actor. If the beloved or wife of the actor, playing the role of *Mālavikā*, is treated as *vibhāva*, then no *rasa*-experience will result, for in case of direct physical love-making at reality level only vulgarity will result and not *rasa*.

Thus, *rasa* can neither reside in the *anukārya* (=original character of *Rāma* and the like) nor *anukartā* (i.e. actor). *Śiṅgabhūpāla* asserts that *rasa* can be believed to exist only in the *sāmājika*, the cultured enjoyer. The objector may raise a point that if *rasa* is believed to be located in the *sāmājika* then the same difficulties will arise. There is lack of propriety - *anaucitya*- in taking *Mālavikā* as the *vibhāva* for *sāmājika*, and there is vulgarity or ugliness if the wife or beloved of the *sāmājika* is believed to replace *Mālavikā*. To remove this crunch *Śiṅgabhūpāla* has resorted to the views of both the *bhuktivādins* and also the *abhivyaktivādins*. He observes : (pp. 173, 174 - ibid) : "*nanu mālavikādi-vibhāva-viśeṣasya anaucityād bhāvasya a-sannihitatvāc-ca, sāmājikānāṁ api naṭavad evaṁ rasāśrayatvaṁ prasajyata iti ced, atra kecana samādadhate.*"

"*vibhāvā'di-bhāvānāṁ anapekṣita-bāhya-sattvānāṃ śabdopādānād eva*

āsādita-sadbhāvānāṁ ānukūlyāpekṣayā nissādhāraṇānāṁ api kāvye nāṭye ca abhidhāparyāyeṇa sādhāraṇīkaraṇātmanā bhāvanā-vyāpāreṇa sva-sambandhitayā vibhāvitānāṃ sākṣād-bhāvaka-cetasi vipari-vartamānānām ālambanatvādy avirodhād anaucityā'di-viplava-rahitaḥ sthāyī nirbharānanda-viśrānti-svabhāvena bhogena bhāvakair bhujyate iti."—

The view of the *Bhuktivādin*-s (= we know them to be *Bhaṭṭanāyaka* and his followers) is that the *vibhāvādi*-s take a generalised form with the help of *bhāvanā-vyāpara* which follows *abhidhāvyāpāra.* These *vibhāvādi*-s do not bother about external objects and are present only through the agency of words. In poetry and drama, these *vibhāvādi*-s, though *a-sādhāraṇa* i.e. particular in nature (i.e. though they are presented as individual *Rāma, Sītā* etc.), are realised as if in a generalised form through *bhāvanā-vyāpāra* which follows the *abhidhā* function. Presented in a generalised form they get related to the *sāmājika* as if they are his personal relations (*sva-sambandhitayā vibhāvitānāṁ*). Thus, there is no opposition to these *vibhāvādi*-s that operate in the heart of the *bhāvaka*-s in the form of their *ālambana*. Thus the *bhāvaka*, through a *vyāpāra* or function called *bhojakatva*, enjoys the supreme bliss which is of the form of repose of the *sthāyin*, which is free from all possible blemishes of impropriety etc.

RS. then presents the view of the *abhivyakti-vādin*-s almost in the words of *Abhinavagupta* and *Mammaṭa*. RS. observes (pp. 174, ibid) :

"anye tv anyathā samādhānam-āhuḥ - loke pramadādi-kāraṇaiḥ sthāyyanumāne abhyāsa-pāṭavāt, sahṛdayānāṁ kāvye nāṭye ca vibhāvādi-pada-vyapadeśyaiḥ a-sva-sambandhitvena ca sādhāraṇyāt pratītaiḥ, abhivyaktībhūtaḥ, vāsanātmakatayā sthitaḥ sthāyī ratyādiḥ, pānakā-rasa-nyāyena carvyapmāṇo lokottara-camatkāri-paramānandaṁ iva kandalayan rasa-rūpa-tāṁ āpnoti."—

The *abhivyaktivādins* suggest that it is the *sthāyin* of the sahṛdaya that is tasted as rasa. The sahṛdaya reader or spectator of poetry or drama should be adapt, at worldly level, in infering somebody else's mental feelings through external expressions. Such an expert spectator sees the *vibhāvādi*-s present through art-medium in a generalised and yet personally connected form. These *vibhāvādi*-s make for the manifestation of the *sthāyin* and all these get combined on the analogy of a beverage which is tasted and which causes extra-ordinary bliss resulting in *rasa*-experience.

RS. has not directly mentioned *vyañjanā* but śi. B. does not seem to oppose it either. *Śiṅga-bhūpāla* observes that as the *bhuktivādin*–s and the *abhivyaktivādins* hold *rasa* to be rested in the *sāmājika* and therefore he also has no objection to this

view : (pp. 174, ibid).

"evañca bhukti-vyakti-pakṣayor ubhayor api sāmājikānāṃ rasāśrayatvopa-patter anyatara-pakṣa-parigrahā'grahād udāsmahe."— As both *bhuktivādin* and *abhivyakrivādin* accept *rasa* with reference to the *sāmājika*, we (i.e. *Śiṅgabhūpāla*) do not feel like taking sides. This means both are acceptable to him so far as *rasa*-experience is accepted by both to rest with the *sāmājika*. Thus, RS. has avoided a theoretical position concerning the process of *rasa-niṣpatti* but has accepted the general agreement of both the views that *rasa* rests with the *sāmājika*. This means that he is not favourably inclined to the view of *Lollaṭa* or *Śrī. Śaṅkuka*, the former - *"utpattivādin"* preferring to locate rasa in *anukārya*, the latter - *"anumitivādin"* making *rasa* rest in *"anukartā."* RS. makes the concluding observation (pp. 174, 175, ibid) favouring the view that the *sthāyin*-s of the *sāmājika*-s are enjoyed as *rasa*, with *vikāsa* (flashing), *vistāra* (expansion) *vikṣobha* (disturbance) and *vikṣepa* (movement) as qualifying this experience of *rasa*. It may be noted that these four *citta-bhūmi*-s are alluded to by *Dhanañjaya*, but *Bharata* is not against this. RS. observes : (pp. 174, 175 ibid) :

"prāyeṇa bhāratīya-matā'nusāriṇāṃ prakriyā tu loke kāraṇa-kārya-sahakāri-rūpatām upagatā kāvye nāṭye vā rasa-sūkti-sudhā-mādhurī dhurīṇair yathoktā'bhinaya-sametair vā, padārthatvena vibhā'vānubhāva-sañcāri-vyapadeśaṃ ca prāpitair nāyikā-nāyaka candra-candrikā-malayānilādi-bhrūvikṣepa-kaṭākṣapāta-sveda-romāñcādi-nirveda-viṣādādi-rūpair vāsanātmakair ātma-sambandhitvena abhimatair bhāvaiḥ dharma-kīrti-ratānāṃ ṣaḍ-aṅga-nāṭya-samaya-jñānāṃ nānā-deśa-veṣa-bhāṣā-vicakṣāṇāṃ nikhila-kalā-kalāpa-kovidānāṃ santyakta-matsarāṇāṃ, sakala-siddhānta-vedināṃ rasabhāvā-viva-vecakānāṃ kāvyārth-nihita-cetasāṃ sāmājikānāṃ manasi mudrā-mudrita-nyāyena viparivartitā vāsitās' cā'bhivardhitāḥ sthāyino bhāvāḥ kāvyārthatvena abhimatāḥ bāhyārthālambanātmakāḥ santo, vikāsa-vistāra-vikṣobha vikṣepātmakatayā vibhinnāḥ, svarūpeṇa āsvādyamānāḥ paramānanda-rūpatām āpnuvanti iti sakala-sahṛdaya-saṃvedana-siddhasya rasasya pramāṇāntareṇā saṃsādhana-pariśramaḥ śatṛjana-citta-vikṣobhāya kevalaṃ, na upayogāya iti prakṛtam upasarāmaḥ."

This is beautiful prose and makes excellent reading.

With this RS. embarks upon the varieties or number of *rasa*-s, which, according to it, is eight such as *śṛṅgāra, hāsya, vīra, adbhuta, raudra, karuṇa, bībhatsa* and *bhayānaka*. In these pairs of two each, the latter is derived from the former : *"eṣu uttaras tu pūrvasmāt sambhūtāt viṣamāt samaḥ—"* (RS. II. 167, pp. 175 ibid).

RS. observes that as there is much to talk about *śṛṅgāra* and as it pleases all, *sṛṅgāra* is taken up first for treatment (RS. II. 168, pp. 175, ibid). The varieties *saṁbhoga* and *vipralambha* are accepted by RS. The latter is caused by many reasons. RS. describes all sub-varieties due to various reasons. The word used is "....*ādibhir vyajyate*." But this is not RS.'s commitment to *vyañjanā*. '*Vyajyate*' here may mean just "manifested." RS. accepts *karuṇa-vipralambha* and refutes the views of the Daśarūpaka of Dhanañjaya in this respect (RS. II. 218, 19 pp. 189, ibid). *Hāsya* is accepted as such. This follows accepted pattern. *Vīra* has three varieties such as *dāna-vīra*, *yuddha vīra* and *dayā-vīra* (RS. II. 236, pp. 195, ibid). RS. does not mention any varieties of either *adbhuta* or *raudra* or *karuṇa* though *Bharata* has given three varieties of *raudra* and *karuṇa*. *Bibhatsa* is also *kṣobhaja*, *śuddha* and *udvegī* i.e. three-fold for *Bharata* and *Dhanañjaya* but RS. has not given these varieties. *Bhayānaka* also is three-fold for Bharata such as *vyāja-janya*, *aparādhajanya* and *vitrāsitaka*, but RS. has kept quiet over these varieties.

RS. has accepted '*rasa-saṅkara*' in its own way. When there is *aṅgāṅgi-bhāva* located with reference to two *rasa-s*, it is *rasa-saṅkara* for RS. (II. 252, 253. pp. 200 ibid). RS. has no faith in a *rasa-saṅkara* wherein two rasa-s of equal prominence are juxta-posed. *Siṅgabhūpāla* says that this position is unacceptable as there is no factor which decides in favour of one of the two to be tasted first:—

> "*kecit samānabalayor*
> *anayoḥ saṅkaraṃ viduḥ*. II 252b.
>
> *na parīkṣākṣamaṁ idaṁ*
> *mataṃ prekṣāvatāṁ bhavet,*
> *tulyatve pūrvaṁ āsvādaḥ*
> *katarasyety aniścayāt.*"

But this argument seems primary. In a given illustration *rasa* is not to be tasted one by one. As is the case of *bhāva-śabalatā*, so is the case of *rasa-saṅkara* wherein the man of taste enjoys more than one *rasa* simultaneously in a given illustration.

Rasa-virodha is treated in RS. following the lead of *Ānandavardhana* (RS. II. 257-261, pp. 200, 201, ibid). Rasā'bhāsa for RS. is subordination of the principal *rasa*, or attaching greater importance to subordinate *rasa* is also *rasā"bhāsa*.

> *aṅgenā'ṅgī rasaḥ svecchā-*
> *vṛtti-vardhita-sampadā,*
> *amātyena avinītena*
> *svāmīva-ābhāsatāṃ vrajet.*" (II. 263, pp. 202).

Rasā"bhāsa for RS. is four-fold such as *a-rāga, aneka-rāga, tiryak-rāga* and *mleccha-rāga. ā-rāga* is lack of love *aneka-rāga* is when one lady has affairs with many heroes. Even a hero with equal love for many ladies gives rise to *aneka-rāga. Tiryag-rāga* is expression of love among birds and beasts and *mleccha-rāga* is love for a lowly born. Meanwhile RS. refutes the view of *Vidyādhara* concerning *tiryag-rāga*.

We know that *an-aucitya-pravṛtti* is said to be the cause of rasā-bhāsa in view of almost all predecessors of *Śiṅgabhūpāla*. But *Śi. B.* and *Śā*. have different ideas about *rasā'bhāsa* where the *prādhānya-aprādhānya* of *aṅgī* and *aṅga rasa*-s is taken into consideration, and this is throwing away tradition. But getting deeper into the four varieties as suggested by the RS. perhaps we arrive at the acceptance of tradition.

With this the consideration of some aspects of rasa and bhāva in RS. ends. The RS. has some fresh ideas and has remained open to the influence of both the *Kashmir* and *Mālava* schools of aesthetics in this respect.

Notes :

1. Abbreviated as RS.
2. Abbhreviated as Śi. B.

* All references are to the Ananthashayanam Edn., Trivendrum by T. Ganapati Shastri, *1916* A. D.

3. "śā" is śāradātanaya.

□ □ □

VIŚVEDEVĀḤ[1]

S. S. GUPTA

While reading Rig Veda, I found that a large number of ṛṣis have offered many number of suktas and mantras to **Viśvedevāḥ**. Naturally, therefore, I thought it desirable to find out who **Viśvedevāḥ** is ? What are his characteristics ? What are his doings ? and what is his place in the galaxy of Devatās ?

I collected all the suktas and mantras that have been offered to **Viśvedevāḥ**. They have been given in Appendix-1.

Appendix-1 shows that 53 ṛṣis of **Ṛigveda**, i.e. 13.7%, have offered their full suktas or mantras to **Viśvedevāḥ.** This is a good number in comparison with suktas and mantras offered to other deities.

I started the study with the presumption that **Viśvedevāḥ** will also be a god like other deities — Aditi, Diti, Sūrya, Mitra, Uṣas, Savitā, Bhaga, Aśvins, Ākāśa, Pṛthivī, Vāyu, Varuṇa, Indra etc., to name a few and so it will not be difficult to know his virtues and field of activity. But this presumption proved to be wrong. It appears, **Viśvedevāḥ** is no single god but he represents all gods. This conclusion has been made on several counts. First, most of the ṛṣis do not even mention once the name of **Viśvedevāḥ** in the sukta which they have offered to him. Instead, several deities have been invited. Second, several ṛṣis use word devagaṇa or devatās, which certainly are plural, denoting more than one deity or a collection of gods. Third, ṛṣi Vasiṣṭha calls all the thirty three deities (8. 28. 1) in place of **Viśvedevāḥ.** Fourth, the Sanskrit word VIŚVE has two meanings — one pertaining to world and second more than one[2]. Here, it is used in the second sense. Thus, it can be concluded that **Viśvedevāḥ** represents all the deities of Rig Veda.

A question can be asked : why wise ṛṣis of Rig Veda decided to offer their suktas and mantras collectively to all the devatas of Rig Veda ? What is the rationale behind it ?

It is clear that wise ṛṣis wanted to convey several important ideas by creating **Viśvedevāḥ** as a representative of all the devatās[3]. Some of them are :

1. **All the devatās of Rig Veda are complimentary to each other, they are not competitive.** These wise ṛṣis have called the five basic elements —Ākāśa, Pṛthivī, Agni, Vāyu and Varuṇa as devatās. These devatās are natural phenomena. The ṛṣis have further conveyed, in their own way, that the permutation and combination of these five basic elements (*Pañcha-Tattva*) creates all the material things and also provide subsistence to them. Naturally, it means that these devatās are complimentary to each other and not enemical to one another. None of them has any conflict of interest with others. So, ṛṣis in suktas, offered to **Viśvedevāḥ**, have invited each and every devatā to come and accept Soma and bless them. This shows their mutual cordiality. From this it may be inferred :

— that every one is allowed to select a god for himself. This selection, it seems to imply, should be on the basis of the similarity of the characteristics of the selected devatā and the inborn traits, instincts, nature etc. of the worshipper. This is likely to be more beneficial and peace-giver. Immediately the wave lengths of the two will become the same.

— That every one is allowed to pray, besides his principal deity, any other deity or more than one deity. There is no conflict.

— That when the devatās are friends to each other, naturally, their followers cannot be enemical to each other. There is no scope for crusades, or fights between the followers of the different sects like Śiyā and Sunni. History of **Hindu Dharma** bears it out.

2. **All the devatās are equal.** None of them is superior to others. The way the ṛṣis have invited the gods to come and accept Soma clearly demonstrates that there is no order of preference or priority. All have been treated alike.

3. **All devatās are merciful.** Ṛṣis invite them and request them to give them wealth, cows, horses, other animals, houses, helath, good children and anything and everything which they need. And these devatās, in their goodness, kindness and benevolence, oblige.

A question may be ventured here. Why these devatās are kind-hearted and benevolent ? Do they get pleased only by the offerings of Soma and give what is demanded ? Is there any other message which the ṛṣis tried to convey ? Let us try to understand.

Prayers imply that you admit that the Deity is superior and more powerful than you and that you want to humour him and to win his blessings and favours. This, indirectly also means that you will obey his rules, his guidelines, his dictates.

You will always remain subordinate to him and his will. You will try to win his blessings by working according to his wishes, i.e., in the coöperation and will never try to insult him, i.e., exploit him beyond a reasonable limit or pollute him. When these rules of the game are observed strictly then the devatā smiles on you and gives you what you want. In other words, prayers teach us to be contented, self-disciplined, work in coöperation with the devatā (i.e., a natural phenomenon, which he is), never try to over exploit nature or pollute it. This is key to happiness.

Thus, it is clear that **Viśvedevāḥ**, is no devatā. He is a representative of all devatās —a unique charater created by ṛṣis to give very useful messages to humanity so that they can remain healthy, happy and contented.

Notes :

1. References from Rig Veda have been given in brackets. They have been taken from either Hindi translations of Pt. Shri Ram Sharma, Bareilly, or Dayananda Sarasvati, Delhi and English translations by H. H. Wilson, Delhi or Ralph T. H. Griffith, Delhi.
2. Editor, Jai Shankar Joshi, Halāyudha-Kośa, Sarasvati Bhavan, Varanasi, 1879.
3. Ṛṣis have some different ideas about Viṣṇu, Rudra, Brahmā etc. Probably they are not represented by **Viśvedevāḥ**.

Appendix-1

VIŚVEDEVĀḤ

S. No.	Sūktas	Ṛṣi
1	I.14	Medhātithi Kāṇvaḥ
2	I.89	Gotamah Rāhūgaṇaḥ
3	I.90	Gotamah Rāhūgaṇaḥ
4	I.105	Kutsa Āngirasa
5	I.106	Kutsa Āngirasa
6	I.107	Kutsa Āngirasa
7	I.122	Kakṣiuvāna Dairglatamas (Auśijah)
8	I.186	Agastyaḥ
9	II.29	Kūrmaḥ Gārtsamadah
10	II.31	Gṛtsamada Bhārgava Śaunakah
11.	III.54	Prajāpatiḥ vācyah, Prajāpatiḥ vaiśvāmitrah

12.	III.56	Prajāpatiḥ vācyah, Prajāpatiḥ vaiśvāmitrah
13.	III.57	Prajāpatiḥ vācyah, Prajāpatiḥ vaiśvāmitrah
14.	IV.55	Vāmdevaḥ
15.	V.41	Atri Bhaumaḥ
16.	V.43	Atri Bhaumaḥ
17.	V.44	Avatsāro Kāśyapaḥ Ṛṣayaḥ Dṛṣṭalingāḥ
18.	V.45	Sadāpṛṇa Ātreyaḥ
19.	V.47	Pratiratha Ātreyaḥ
20.	V.48	Pratibhānu Ātreyaḥ
21.	V. 49	Pratiprabha Ātreyaḥ
22.	V.50	Swasti Ātreyaḥ
23.	V. 51	Swasti Ātreyaḥ
24.	VI.49	Ṛjiśvā Bhāradvājaḥ
25.	VI.50	Ṛjiśvā Bhāradvājaḥ
26	VI.51	Ṛjiśvā Bhāradvājaḥ
27	VI.52	Ṛjiśvā Bhāradvājaḥ
28	VII.35	Vasiṣṭhaḥ
29.	VII.36	Vasiṣṭhaḥ
30.	VII.37	Vasiṣṭhaḥ
31.	VII.39	Vasiṣṭhaḥ
32.	VII.42	Vasiṣṭhaḥ
33.	VII.43	Vasiṣṭhaḥ
34.	VIII.27	Manu Vaivasvata
35.	VIII.28	Manu Vaivasvata
36.	VIII.29	Manu Vaivasvata and Kaśyapa Mārīcaḥ
37.	VIII.30	Manu Vaivasvata
38.	VIII.83	Kusīdī Kāṇavaḥ
39.	X.31	Kavaṣa Ailūṣaḥ
40.	X.32	Kavaṣa Ailūṣaḥ
41.	X.35	Luṣla Dhānākaḥ

42.	X.36	Luṣla Dhānākaḥ
43.	X.56	Vṛhaduktho Vāmadḥevyah
44.	X.57	Bandhuḥ Subandhu Śrutabandhuḥ, Viprabandhuḥ Ganpāyanaḥ
45.	X.61	Nābhānediṣṭhaḥ Mānavaḥ
46.	X.64	Gaiyaḥ Plātaḥ
47.	X.65	Vasukarṇaḥ Vāsukraḥ
48.	X.66	Vasukarṇaḥ Vāsukraḥ
49.	X.92	Śāryātah Mānavaḥ
50.	X.93	Tānvaḥ Pārthyaḥ
51.	X.101	Budhaḥ Saumyaḥ
52.	X.109	Juhū Brahamajāyā
53.	X.114	Dharmaḥ Tāpasaḥ
54.	X.126	Anhomuk Vāmdevayaḥ
55.	X.128	Vihavya Āngirasaḥ
56.	X.137	Sapta Ṛṣayaḥ
57.	X.141	Agni Tāpasḥ
58.	X.157	Sādhano Bhauvanaḥ
59.	X.164	Prachetā Āngirasaḥ
60.	X.181	Prathaḥ Vasiṣṭhaḥ

MANTRA

1.	I.3.7-9	Madhucandā Vaiśvāmitraḥ
2.	I.23.10-12	Medhātithiḥ Kāṇvaḥ
3.	I.139.1	Parucepaḥ Daivodāsiḥ
4.	I.164.1-41	Dirghatamāḥ Auchathyaḥ
5.	III.8.9-10	Viśvamitraḥ Gāthirnaḥ
6.	III.20.1-5	Gāthī Kauśikaḥ
7.	V.26.9	Vasūyavaḥ Ātreyāḥ
8.	V.46.1-6	Pratikṣatra Ātreyaḥ

9.	VI.21.9-11	Bharadvajaḥ Bārhaspatyaḥ
10.	VII.48.4	Vasiṣṭhaḥ
11.	VII.50.3	Vasiṣṭhaḥ
12.	VIII.25.10-12	Viśvamanā Vaiyaśvaḥ
13.	VIII.54.3-4	Mātriśvā Kāṇvaḥ
14.	VIII.69.11	Priyamedha Āṅgirasaḥ
15.	IX.67.27	Vasiṣṭhaḥ
16.	X.33.1	Kavaṣa Ailūṣaḥ
17.	X.62.1-6	Nābhānediṣṭhaḥ Mānavaḥ
18.	X.63.1-14,17	Gaiyaḥ Plataḥ

□ □ □

UPAVEDAS - ARTHAŚĀSTRA IN RĀMĀYAṆA

RAJALAKSHMI SRINIVASAN

Vedas deserve an outstanding place in the history of world scriptures. Hindus consider the word of vedas as the word of God and believe that the Vedas control their thinking and feelings. It is not only foremost in literature because of it's antiquity, but it is also not possible to understand the spiritual life and culture of Indians without acquiring an insight into the vedic literature. The word *'Veda'* means 'knowledge', knowledge par excellence, sacred, secular and complete.

Vedas are considered to be the breath of the Almighty God. As God is immortal, the breath of God, the Vedas are also immortal. They, in sound form pervade the sky. Sound in its primal sense is not what we always understand it to be in common parlance. All sounds need not necessarily be audible to human perceptivity, for sounds, which though apparently inaudible, do still exist. It can be very well illustrated by the playing of a wireless receiving set. The wireless set can catch and transmit sound, which is otherwise not audible to the human ear.

Only the pure and perfect hearing organ can hear the vedic sounds. A mind turned inwards in meditative quietitude is free and therefore, fearless. It has restored to itself, its pristine capacity to see instantly, clearly, factually. Then there is no conflict between what an unprepared mind takes it to be, and what an unrelenting memory wants it to be. Thus the great seers with their pure and powerful hearing organs were able to grasp those sounds and they interpreted and passed them on to the posterity. That is how it was passed on from one generation to another orally. The vedic hymns composed of sounds and words have to be pronounced in the same manner with high, medium and low pitch, technically named *udatta, anudātta* and *swarita* or otherwise the meaning would change.

Now, the prevailing Vedas can be said to be mainly a collection of rules and regulations to be followed in our life-span time. These are also named as *Dharmaśāstras*. There are 18 *Dharmaśāstras* to be followed and they are, 4 *Vedas*, 4 *Upavedas*, 6 *Vedangas, auxiliaries* of Vedas, *Purāṇas, Dharmaśāstras, Tarkaśāstras*

and *Mīmāṁsā*.

Vedas - *Ṛg.*, *Yajur*, *Sāma* and *Atharva*

Upavedas - *Āyurveda, Dhanurveda, Gāndharva veda* and *Artha Śāstra or Nīti Śāstra.*

Vedangas - *Śikṣā, Vyākaraṇam, Chandas, Nirukta, Jyotiṣa* and *Kalpa.*

Each one has many subdivisions and put together, collective name of all these can be said to be Vedas - i.e. Knowledge. Normally any knowledge or any deed is divided into two divisions - sacred and secular. Four essential aspects of the vedic study are laid down, such as the study of the *Ṛsis*, the authors of the *Vedas*, *Chandas*, the metres, *Daivatas*, the vedic mythology and *Yoga*, the ritualistic application of the vedic literature. The sacred ones came to be known as *Vedas* imparting the rela ultimate knowledge pertaining to the higher level and the secular which are considered slightly lower than the *Vedas* but at the same time, equally important and essential, came to be known as *Upavedas*.

The aim of life is to obtain the real truth or knowledge and the *Vedas* specify certain codes of rules to achieve that. *Ādi Śankara* in his *'Sopāna pañcakaṁ'* said -

"Vedo nityamadhīyatām taduditaṁ karma svanuṣṭhīyatām |
Teneśasya vidhīyatāmapacitiḥ kāmye matirtyajyatām | |"

'Vedas have to be studied ever. The deeds specified therein have to be followed meticulously and diligently; and one has to follow these actions in one's life and one has to abandon the desires from one's mind.' To follow these rules and regulations, the essential instrument to be used is the human body, given by God. It is impossible to achieve these pursuits, the goal of life, without a healthy body and healthy mind. *Kālidāsa* says in *Raghuvaṁśa* (canto 5) *'śarīramādyam khalu dharmasādhanam'* body is, indeed the main requirement to achieve these *dharmas*. These four *'Upavedas'* stress the importance of the maintenance of hale and healthy body and give ways and means to keep it sound and fit.

As tradition goes, there were only three *Vedas*, *'trayī'* i.e. *Ṛg. yajur* and *sāma* and later on with the addition of *'atharvan'* it came to be known as *'caturvedas'*. In the same way, in due course of time, these secular arts and sciences, having divine touch and origin might have taken separate branches and came to be known as *'upavedas'*. *'Upa'* means 'close' 'nearby' i.e. very near to the *'vedas'*. To my knowledge, there can be any number of *upavedas* but tradition has prescribed only four as *Āyurveda, Dhanurveda, Gāndharva veda* and *Arthaśāstra*.

Arthaśāstra really means science of wealth and it is connected with *Atharva veda.* In true sense, it is Economics. It includes *śāstras* like *Nītiśāstra,* the science of Ethics, *Rājyaśāstra,* the science of Politics, *Dharmaśāstra,* Public Administration, Taxation policies, law making, implementing, budget making, allotments of funds for different projects, appointment of higher officials, labourers, special duty officers during emergency such as war-time, protection of the kingdom and people in all respects are all elaborated in this science. *Dharmaśāstra* deals with both single person's duties and responsibilities as well as that of the society as a whole. So the connotation and subject matter of this is very vast and one can understand the importance of this *Śāstra,* as it is connected with wealth and economics which are essential for day to day living. Because of its nature one can see its description in the *kāvyas, Purāṇas,* and other classical literatures in one form or other. The original book for this *śāstra* is the *'arthaśāstra'* written by *'Kauṭilya'*. Peaceful and comfortable life is needed to pursue knowledge and this science gives the way for that, hence might have been included as a *'Upaveda'*. Unlike other *upavedas* which are postfixed with the word *veda, knowledge,* this one is not posted with the word of knowledge but of science.

In classical literatures this *śāstra* plays an important role. Bhaṭṭa Bāṇa's *'Śukanāsa upadeśa'* is a concrete example which cannot be ignored at any point of time no matter whichever region one may belong to. Dandi's *'Daśakumāracaritam'* the expedition of ten princes and sharing of their experiences is a unique description. In *'Kālidāsa's'* creations we see the king's responsibilities and how they pursued it without any blemish is a wonderful depiction. The characteristic qualities of the kings of Raghu race motivated him to compose *'Raghuvaṁśam'*. The kingly duties are well depicted and the taxation policy of Dilipa is very famous and it has surpassed time and space.

Prajānām bhūtyarthameva tābhyo balimagrahit
Sahasrgunamutṣruṣṭumādatte hi rasam raviḥ | *Raghuvaṁśa 1-18*

King Dilipa collected taxes only to provide beneficial comforts for his own people. The sun sucks the water from the earth only to rain them back profusely.

Now let us see how this science has been dealt with in Rāmāyaṇa. Rāmāyaṇa is the life history of Rāma, son of King *Daśaratha*. Being the son of the great emperor, and as monarchy prevailed at that time, the next heir apparent to the throne after King Daśaratha was Rāma, the eldest of the four sons. In this context the close connection of this state-craft can be understood clearly. Society is comprised of the ruler and the ruled. Both have to follow the rules and

regulations with a proper code of conduct which will envisage peace and comfort in society. Here, it is important to specify that the ruler should have a disciplined life and should follow the ethical code of conduct and has to be a role model to the people, as the saying goes, *'yathā rāja tathā prajāḥ.'* As is the king so are the subjects.' In *Rāmāyaṇa* the word used to rule over the country is itself a very significant one. Normally the term 'śās' is used for ruling over the state. But *Vālmiki* uses the word *'upāsitva'* ruling over the country is 'a dedicated worship.' *'ramo rajyam upāsitva'*. This is the basic quality expected of a ruler. He should have steady mind *'sthiracittaḥ*. Vālmiki describes Rāma's kingly personality. His physique as having all *'rājalakṣana'* kingly symbols according to the *'sāmudrika śāstra.'*

'Vipulamśo mahābāhuh kambugrīvo mahāhanuh
Mahorasko mahesvaso guḍhajatruṛarindamah
Ājanubāhuh suśirāh sulalāṭah suvikramah śubhalakṣaṇah' (VR, 1 - 12)

Having broad shoulders, long arms extending upto knee, big chin, broad chest etc. and his mental capabilities as an ideal king. *'dharmajñah' 'satyasandhah' 'prajānām hiteratah' 'ripuniṣudanah' 'dharmasya parirakṣitah' 'sarvalokapriyassādhuh' 'dhanurvede ca niṣṭhitah' 'nītimān' 'āryah' 'sadaikapriyadarśanah' 'kālāgnisadṛsah krodhe' 'priyadarśanaḥ'* '*knower of* dharma', 'strict follower of truth', 'protector of *dharma*', 'amicable to people', 'slater of enemies,' etc. Daśaratha wanted to coronate Rāma, a receptacle of all good qualities, as a heir apparent to the throne as he was the fittest and more proper heir to the throne. Daśaratha knew very well about Rāma and also about the people who love to have him as king. When it was announced, people were so happy that they started to dance like peacocks seeing water bearing clouds. *'vṛṣṭimantam mahāmegham nardanta iva barhiṇah'*. He was not only given training prescribed for a warrior king but also got special training from sage Viśvāmitra. With all that when King Daśaratha called Rāma to disclose the great news of coronation, he gives an advise as to how he was to conduct himself as a king.

'kāmastvam prakrutyaiva nirṇito guṇavānasi
guṇavatyapi tu snehāt putra vakṣhyāmi te hitam
bhuyo vinayamāsthāya bhava nityam jitendriyah
kāmakrodhasamuthitāni tyajesva vyasanāni ca
parokṣayā vartamāno vrttyā pratyakṣayā tathā
amātyaprabhṛtīh sarvāh prajāscaiva anurañjaya
tasmātputra tvamatmānam niyamyaiva samācara.'

O ! My Son, by nature itself you possess all good and pleasant qualities. Though you are an ideal son, my love and affection for you make me talk like this, so that you may be a better king. Be controlled, don't allow desire and anger to overpower you at anytime. Have a complete control over your senses and desires and rule the kingdom in a praiseworthy manner so that people can be happy with you.'

Whenever Rāma is described as a king he is described as '*prajāpālanasamyuktaḥ*' totally dedicated in protecting the people, '*rāgopahatendriyaḥ*' 'not being attracted by the glamour of sense perception.' Daśaratha says '*pūrvakairmama rajendro ih sutavatparipālitam*' 'the whole kingdom was taken care of by my ancestors just like their own sons with love and affection.' While describing the tender and loving qualities of Rāma the people say

'Rāmah satpuruṣo lokesatyah satyaparāyaṇah |
Śakṣādrāmādvinirvrtto dharmascāpi sriyā saha' || (VR II, 2-29)

The dharma rests in Rāma. Rāma is an embodiment of '*satya*' and '*dharma*' righteousness, truth along with prosperity rest in Rāma.

'prajāsukhatve candrasya vasudhayāh kṣāmāgunai
bhuddhya bṛhaspatestulyo virye sākṣacchipateh' (VR II. 2-30)

He is just like the moon in caring for the prosperity and welfare of the people. '*pourāns vajanavannityam kuśalam pariprcchati.*' After winning over the enemies, when he returned with victory, mounted on elephant or chariot, Rāma used to enquire about the welfare of the people personally as though they were his own kith and kin. He shared the sentiments and emotions of people and acted accordingly. Daśaratha is described as '*maharṣikalpo rajarsiḥ triṣu lokeṣu viśrutaḥ.*' He was like a sage and is called a '*rajarṣi*' '*mitravān*' had lot of good friends '*dīrghadarśī*' had the power to foresee '*vijitendriyaḥ*' had control over his senses. The people in his kingdom were all very happy and satisfied with what they had, they were not greedy, spoke the truth. It seems literacy was available to all. They all were dedicated to the king and had full faith in him.

Valmikī dedicates one whole chapter to describe the ministers and their personalities, duties and responsibilities in the court of Daśaratha. Almost all of them were sages and hence never had any selfish motives to amass wealth for their own sakes. They were '*mantrajñaiḥ*' 'had the knowledge of counselling' '*ingitajñai*' 'understand just by gestures' '*śucayaḥ*" 'pure and holy' they were impartial at the rules of law '*praptakālam tu te danḍam pātayeyuḥ suteṣvapi*' 'they used to give the

same punishment to their own son if he was accused.' *'vidyāvinītaḥ'*, 'well educated but humble' *'niyatendriyaḥ'* 'controlled their senses', *'rājaśāstram anuṣthitaiḥ'* they used to follow the rules and regulations of the state craft. *'yathā vacanakāriṇaḥ'* 'they never go back on their words.' One more special mention is made here by Valmikī which is a significant one *'paraspara anuraktaśca'* they used to consult their collegues, the other ministers, after counseling. Through Rāma's words Valmikī says that even if one such minister is there that is enough for the state government. In *'kaccit sarga'* Rāma while adivising state-craft to the new king Bharata says

'ekopi amātyo medhāvī sūro dakṣo vicakṣaṇah rājānām rājaputrāṇam vā prāpayen mahatīm sriyam' (VR. II - 100, 24).

Counselling is very important in the state affairs not only in ordinary peaceful time but also in emergency periods like war etc., when the preparations for war are on, on seeing the monkey chief and other Rāma's military troupe, Rāvaṇa was perturbed and he called for an emergency session. There he said *'mantramūlam hi vijayam prāhurāryah manaśvinah'* (VR VI-6-5), it is only through good counselling one can take a proper decision that will bring success. Here he gives three types of counselling, the best, medium and the worst in very clear manner.

'trividhāh puruṣāh loke uttamādhamadhyamāh
teṣām tu samavetānām guṇadosau vadāmyaham
mantrastribhirhi samyukto samarthaimantranirṇaye
mitrairvāpi samānārthaibāndhavairapi hitairapi
sahito mantrayitvā yah karmārambhān pravartayet
daive ca kurute yatnam tamāhuh puruṣottamam (VR VI-6, 7 & 8).

One has to take the counselling of those ministers who are efficient in counselling, one's own friends, equal status colleagues, with close relatives and with the well-wishers and then one has to start the work, leaving the rest on fate and that is the best way of taking successful decision. When one person, having full faith in dharma takes the decision and does the work by oneself is the medium way of counselling. Without really understanding the situation, the pros and cons of the situation, abandoning the faith in dharma if one proceeds in his motive it will lead one to total disaster and failure. So Rāvaṇa addressed his ministers that they were all good in counselling and whatever decision they have taken in the past were fruitful and never ever failed. *'sarvakṛtyani yuṣmābhih samarabdhāni sarvadā | mantrakarmaniyuktāni na jātu viphalāni me.'* (VR VI 12-8).

Decision taking is also very well depicted in the court scene of Rāvaṇa where he requested his brother Kumbhakarṇa to help him to fight against his enemies, Rāma and his military forces. When Rāvaṇa requested him to give a proper plan so that he did not give back Sītā and also kill Rāma and Lakṣamaṇa. *'adeyā ca yathā Sītā vadhyou daśaratātmajau'* (VR VI 2,25), he wanted to achieve both fruits at one stroke. At that time *kumbhakarṇa* got angry and uttered:

'O ! king if one does the work after a long and deep thought with proper justice he will never regret the decision he has taken. But without knowing the sequence of work one, who does wrong deeds in a haphazard way without knowing the science of statecraft, would brood over his own decision and fail in all his endeavours. Here, he hinted to his elder brother Rāvaṇa that he should have asked his counselling even before he has abducted Sītā. That is the proper way of planning in decision making.

'Nyāyena rajakāryāṇi yah karoti daśānana
Na sa santapyate paścānniścitārtha matirnṛpah
Yah paścāt pūrvakāryāṇi karmaṇyabhicikirṣati
Pūrvam caparakāryāṇi sa na veda nayānayau' (VR VI- 12, 31 & 32)

The protection of the country is also described in a proper way. In science of statecraft protection of the country from the enemies, preparation for war, are also important subjects to be dealt with. Even at times of peace vigilant security forces had to be maintained. A good king is always alert with military forces. In *Sundara Kāṇḍa* when *Hanūmān* entered Laṅkā in secrecy, he was roaming around the city and was watching the beauty and different features of Laṅkā the capital of Rāvaṇa. There, he described how the city was protected with secret military forces hiding in secret places. He used *'guhām āsīviṣairiva'* for Laṅkā, it was like a tunnel full of venomous serpants, *'vapra prākāra jaghanam'* a moat adored the city like a gridle, *'sataghni'* guns, *'śūla'* spears and many kinds of weapons are described and on seeing the city thus protected, *Hanūmān* the greatest of warriors lost his confidence and wonderstruck as how to enter into the city, find out Sītā and take revenge on Rāvaṇa. *'kenopāyena paśyeyam maithilīm janakātmajām'* Hanumān tells Rāma *'nādeyam pārvatam vānyam kṛtrimam ca caturvidham'*. Laṅkā was protected in all possible ways like water, mountains, forests and the artificial equipments like *'rathagajaturagapadādi'* chariots, elephants, chivalry and soldiers. Even while describing *Ayodhyā* Valmikī says *'sarvayantrāyudhavatīm'* the city was filled with all types of ammunitions. *'sataghnisatasankulam'* hundreds of guns were there in that city, *'durgagambhīraparikhām durgamanyairdurāsadām'* it

was having a strong fort and it was surrounded by a long and deep moat.

Administration of actions is also emphasised here. Valmikī candidly says that *'arthānrthāntare bhuddhih niścitāpi na śobhate.'* The idea or the solution for the problemṣ may be very apt and good, but it has to be put into action at the appropriate time lest it be useless and waste. The ideal qualities of an emissary is also very well brought out here. When Hanumān met Rāma after meeting Sītā, he was praised for his efficiency thus -

'yo hi bhṛtyo niyuktaḥ san bhartrā karmaṇi duṣkare
kuryāt tadanurageṇa tamāhuh puruṣottamam' (VR VI, 1.7.)

'He is the best servant, who after carry out the difficult task of his master successfully, further got the news and information pertaining to that deed for further action.' Hanumān's mission was to meet Sītā but he had not only met Sītā gave her the signet ring, pacified her, but also did certain other important useful actions by which he came to know of the prowess of Rāvaṇa and his military forces, which are very useful for Rāma to pursue his mission of war. The essential qualities for a *'dūta'* (emissary) are brought well in the character of Hanumān and especially in *'Sundrakāṅdam'* when he met Rāvaṇa. Carrying out the emissary-work needs a lot of diplomacy. Sītā had not seen Hanumān and so also Hanumān. Rāvaṇa being a demon could assume any form he liked, and the friendship between the human beings and the monkey is also not a normally expected one. Besides, Sītā was also in total depressed form and was not in a position to think and reciprocate to Hanumān's talks. Hanumān again and again thought as to how to convince her that he was an emissary sent by Rāma so that she could have full confidence in him. After a great deal of thought, he slowly got down from the *śimsupā* tree and with full of devotion and humility started to talk to her.

'eṣa doṣo mahān hi syānmama sītābhibhāsaṇe
prāṇatyāgaśca vaidehyā bhavedanabhibhāṣane
bhutāscārthā virudhyanti desakālavirodhitah
viklavam dūtamāsādya tamah suryodaye yathā
arthānarthāntare bhuddhih niścitāpi na śobhate. (VR. V. 30. 36 & 37)

If the emissary is clever enough to understand the situation properly and act in a diplomatic way it brings a lot of good and comfort to the master, his worry is thrown away just as the darkness is eradicated at the time when sun rises. But if an idea or plan however great and apt, is not handled in a proper way and at proper time it becomes a waste and ruins the whole action. Diplomacy and presence of mind to understand the situation is very important and that is

emphasized in depicting the character of Hanumān as an emissary. Even in *Adhyātma Rāmāyaṇa*, the spiritual version of Rāmāyaṇa the important qualities of emissary are depicted nicely.

'kāryarthamāgato dūtah svāmikāryavirodhatah
anyakincittasampādya gaccatyadhama eva sah' (AR VI 3 - 69).

'A messenger who has been sent for one purpose, if he returns merely after accomplishing his mission without doing something more in extension of it, is the most inferior type of messenger.'

These are all the applications of statecraft which we saw in practice in Rāmāyaṇa. But there is also theoretical treatise about the politics and public administration in *Ayodhyākāṅḍa* when Bharata came to *Citrakūṭa* to take back Rāma to Ayodhyā. *'kaccit sarga'* is famous chapter where Rama gives a detailed description of statecraft, for Bharata to be a good statesman. There he asks Bharata whether he has appointed people in the state affairs who have mastered *'arthaśāstra' 'arthaśāstraviśāradam.'* He also advised to pay proper salaries at correct time so that it would not create problems. Here he advises as to how taxes have to be levied and collected. The budget has to be prepared in such a way that there should not be any deficit financing. *'āyaste vipulakkaccit kaccit alpataro vyayah.'* The treasury has to be in the responsibility of a worthy person *'apātreṣu na te kaccit kośo gacchati Rāghava'* (VR II - 100 - 54).

The much talked about and the controversial incident in Rāmāyaṇa is the slaying of Vāli. There if one takes the *dharmaśāstra* and *nītiśāstra'* it is not difficult to explain the just action of Rāma. In Rāmāyaṇa, it is told that there are three types of laws described, one is the city civilization in *Kosala,* with its capital Ayodhyā, second is the forest region seen in Guha's and Vāli's gangetic and Kishkindhā region and the third is the civilization of demons in Laṅkā. Though the differences and the nature of civilization are much talked about, it can be easily seen that there are only two civilizations namely *'dhārmic'* and *'adhārmic'*. In the Vāli episode, his physical form is an animal one, but in real he was the son of *Indra* and had mastered all the *Vedas* and *Dharmaśāstras*. He is a valorous person and even conquered Rāvaṇa. The latter not being to face him befriended him and made a peace treaty. Perhaps that is what Rāma had in his mind when he says

'bhartas tu mahīpālo vayam tvādeśavartinah
tvam ca dharmātikrāntah katham śakyamupekṣitam
gururdharmavyatikrantam prājno dharmeṇa pālayan

vayam tu bharatādeśāvadhim kṛtvā harīṣvara
tvadvidhānbhinnamaryādan nigrahitum vyavasthitah.

(VR IV 18, 24 & 25).

'Bharata is the king of Ayodhyā and he is ruling the whole kingdom having it as his capital. We are all appointed by him to take care of the forest region and it is my duty to establish dharma and enforce law and order, take care of the code of conduct.' So Vāli has swerved from his *dharma* hence has to be punished, killed.

Code of laws for war was also prescribed and it was carried out. When an enemy is tired and unarmoured, it is not proper to wage war with him. Here the famous statement of Rāma to Rāvaṇa is very significant. Rāma asked Rāvaṇa to go back from the battlefield and come fresh and re-equipped the next day to fight.

Kṛtam tvayā mahat karma subhīmam
Hatapravirasca kṛtastrayaham
Tasmāt pariśrānta iti vyavasya
na tvam saraimṛtyuvaśam nayami
prayāhi jānāmi raṇārditastvam.... (VR VI 59, 142).

People were very well cared for. The king or the high officials never used to trouble or disturb the people at any time. After hearing from Hanumān about the situation in Laṅkā, Rāma started collecting all the monkeys for their mission of fighting. A large number of monkeys, bears and others were marching towards the sea-shore. But to avoid disturbance to the people living in the city Rāma gave strict orders that this marching of army should not cause any disturbance to the people. It was also carried out in strict discipline.

'Rāmasya śāsanam jñātvā bhīmakopasya bhītavat
varjayn nagarābhyāsān tathā janapadānapi' (VR VI 4 -38).

'Understanding the order of Rāma, afraid of the wrath of Rāma when his orders were trespassed, the whole army marched towards the sea-shore leaving the cities and towns, without any disturbance to the people.'

Like this there are several instances in Rāmāyaṇa which bring out the principles of *Arthaśāstra* and *Nītiśāstra* in a clear, simple and useful manner. These advices and aphorisms are not only useful at that time when this treatise was written but also for future times across centuries. Code of conduct and personnel character are very essential for a good and harmonious society, so that people can lead a peaceful and comfortable life and thus it leads one to enjoy heavenly bliss, which is the ultimate aim of human life. Like this all the vedic and

upavedic principles are elaborated nicely in the epic Rāmāyaṇa and the study of Rāmāyaṇa will be ever beneficial to mankind.

References :

Sopāna Pañcakam - Ādi Śaṅkara.

Daivattin kural - lectures delivered by 'Paramācārya' Candraśekharendra Saraswati Swamigal of Kanchi Kamakoti mutt.

Raghuvamśam - Kālidāsa.

Srimad Vālmikī Rāmāyaṇam.

Adhyātma Rāmāyaṇam - Spiritual Version of Rāma saga.

□ □ □

MĪRĀBĀI IN GUJARATI TRADITION

YAJNESHWAR S. SHASTRI

Mīrābāi is one of the most popular saint-poets, that India has produced. Divine love and longing for Lord *Kṛṣṇa*, exclusively expressed in her beautiful poems has been sung in Indian households for more than four hundred years. In the history of *Bhakti* movement, Mīrābāi has left unimaginable impression on the minds of common people of India. Inspite of the fact that she was a woman, the sheer force of her spiritual realization made her a focus of great veneration. She occupies a unique place in the line of great mystics of India.

Throughout the medieval period in the history of Hinduism, there arose a series of extraordinary saint-poets, who preached the gospel of divine love and ecstasy. These saint-poets emerged as the reformers to steer the faith away from distortions. They were concerned with the protection of the essence of the religion, which is true devotion to God. They did their best to rid religion of unwanted fringe elements that tampered with its true nature and practice. This reformation was the need of the hour. At a time, when Muslim rule was being established over most of India and the older classical orthodoxy was losing its hold upon the people's mind, the *Bhakti* movement once again, demonstrated the resilience of Hinduism, its capacity to enable its followers to restate and reinterpret the eternal variety in the light of changed circumstances. These saint-poets brought two important changes in their way of preaching. First of all, to make the religion common man friendly, they gave less importance to erudition and stressed the importance of devotion (*Bhakti*) to god. The easiest way to realize God, they pointed out, was just taking His name with unflinching faith. They just evoked the god-loving nature inherent in people. They taught that, every act - physical, mental or *spiritual,* vocal - is God-ordained and every right act is an act of worship. In this way, these saints democratized religion by making it accessible to everybody. Secondly, they used the native language of the people to teach the truths of religion, through songs and simple poems. Previous teachings of Hinduism were exclusively in Saṁskṛt language, limited to the scholarly world. These saint-poets

broke away from the age old tradition and used regional languages and dialects to propogate their message. Because of their efforts, message of Hinduism reached every corner of India. Mīrābāi belongs to this galaxy of reformers of India.

There is a lot of controversy about Mīrābāi's dates of birth, marriage and death. Some think that she born in 1498 A. D. and died in 1573 A. D. Some others say that, she was born in 1497 A. D. and died in 1547 A.D. (K. P. Bahadur, p. 11-21). She was born in the royal family of Merta (Rajasthan) in the town Kudki (Bajoli, according to some scholars). Her father was Raja Ratansingh. When Mira was just two years old, she lost her mother and she grew up under the guardianship of her grandfather - Rao Duda. Gujarati poet Dayaram says, "She was unequal in her beauty and virtues, so she was named Mīrā (*rūpa guṇa samovada koī nahī, mate rūdu dhāryu Mīrābāi nām*) Mīrā's grandfather was a great devotee of Lord *Kṛṣṇa* and holy men and saints were visiting his palace very often. Mīrā grew up in a purely devotional atmosphere and her spiritual tendencies developed from an early age. She became a staunch devotee of Lord *Kṛṣṇa* from her childhood and had dedicated her life to Him. She was married to Prince Bana Bhoja, the eldest son of King Rana Sangram Singh of Mewar in 1516 A. D., when she was just eighteen years old. After her marriage, she continued to devote her entire time to the worship of Lord *Kṛṣṇa*, incurring the displeasure of her relatives. She lost her husband at an early age. Prince Bhoja died in the battle in 1525 A. D., about nine years after her marriage. Shortly after that, she lost her father and father-in-law, who really cared for her well-being, in circa 1528 A. D. and 1527 A. D. respectively. It must have been a great shock to Mīrā. After these sudden fateful events, realizing the transient nature of the world, she dedicated her life to worshipping and singing the praise of Lord *Kṛṣṇa*. Her beautiful compositions are among the most moving devotional songs of Hinduism. She, like other saint-poets, gave a tremendous boost to popular Hinduism. Mīrā's poems have musical quality and number of her poems have been rendered on disks and cassettes.

Mīrābāi had composed poems in *Mārwāri (Rajasthāni), Braja* and *Gujarāti* languages. She belonged to Rajasthan, and so it is quiet natural that she had composed most of her poems in the *Mārwāri* dialect. She had spent few years in Vrindavana and spent her later years in Dwaraka (Gujarat), so, she has composed some of her poems in Braja and Gujarati languages, as well. Scholars believe that, she has composed 1312 poems in all. Some scholars came to the conclusion that, among these, 400 poems are in Gujarati and some other think that, she has

composed not more than 246 poems in Gujarati language. It is believed that, unable to bear the harassment of her brother-in-law, Mira left Rajasthan, went to Vrindavana and stayed there for a few years. After that, she came to Dwaraka in Gujarat and spent the later years of her life there dedicating herself to Lord *Kṛṣṇa*. This view is supported by Mīrā's own poem, in which she says : 'It is sin to drink water, in the kingdom of Rana, saying thus, she leaves Mewar on the left, Mīrā goes to the West.' (Ranajina deshma mare jala re piwane dosh, dabo melyo Mewar re Mīrā gayi paschimamahya—Mīrānā shrestha pada, 4).

Mīrābāi's influence on Gujarati tradition is multi-faceted. She occupies unique place in the history of medieval Gujarati literature. She is considered as the first woman poetess of Gujarat (*Ādi Kaviyitri*). She is looked upon as one of the greatest devotional poets of contemporary Gujarati literature. She is the connecting link of love between Gujarat and Rajasthan (*Gujarati ane Rajasthan ne jodati premkadi*). Narasi Mehta and Mīrābāi are called two jewels of Gujarati literature. Scholars of Gujarati literature believe that, for the first time, poetic flame is lit by these two poets in Gujarat. These two poets inspired several devotional poets of Gujarat. Shri Govardhanram - well-known litterateur of Gujarat, while writing on the medieval poets of Gujarat, says, "all over India new era started, new lamps were lit and new lamps were lit in Gujarat by these two poets, viz., Narasi Mehta and Mīrābāi" (A. B. Dhruva. P.). Influence of her poems on Gujarat is so great that men and women, young and old alike, irrespective of caste and creed, sing her songs at village and city temples, wedding ceremonies, at village wells and in the streets, even today. Her songs are sung in the dramas on the subject of devotion. Several dramas and novels depicting her life story, are written in Gujarat. Several poems are composed highlighting her divine love and devotion towards Lord *Kṛṣṇa* by many poets of Gujarat. Programmes of singing of her songs are arranged on special occasions and festivals like, *Kṛṣṇāṣṭamī* (birthday of *Kṛṣṇa*) and *Rāmanavamī* (birthday of *Rāma*). Professional groups of singers sing her songs in temples and musical programmes. People in Gujarat like to listen to her melodious compositions full of devotion, even today.

Mīrābāi's poems are spontaneous outbursts of her emotions. She had adopted local dialect to express her love and devotion towards Lord *Kṛṣṇa*. Though Mīrā has an all India context and significance, she has influenced peoples from all walks of life in Gujarat. Like her Marwari poems, poems composed in Gujarati language reflect intense love for Lord *Kṛṣṇa,* obsession towards *Kṛṣṇa* and complete self-surrender. She followed the path of divine love with unflinching faith

and dedication, inspite of public censure, persecution by her own family members and even attempts on her life.

There are several ways to God-realization, such as path of knowledge (*Jñānayoga*), path of action (*Karmayoga*), path of devotion or divine love (*Bhaktiyoga*) and so on. Mīrābāi adopted the path of divine love to realize the God. Bhaktiyoga - the path divine love - is considered as a potent source of spiritual realization in Hindu tradition. In this path, there is a deep and emotional relationship between the individual and the God. *Nārada Bhaktisūtra* defines, 'devotion as ardent love for God (*Īśware paramāprītiḥ bhaktiḥ*).' It involves the turning of the emotions towards the Divine envisaged in human form, whether it is Lord *Kṛṣṇa,* Lord *Rāma* or Lord *Śiva*. It involves the passionate outpouring of the emotions culminating in a spiritual rapture of union with the chosen divine form. This path tells us that love for objects that are fleeting and perishing, is the cause of misery, while love for God, who is eternal source of all things, makes for ever-lasting happiness. The Hindu scriptures enumerate nine kinds of devotion towards the Lord, such as : listening to the praises of the Lord; chanting name of God; performing ritual worship; adoration by prostating onself before God; serving him as a servant; considering God as a companion or friend and complete self-surrender unto the God. All these characteristics of devotion are found in the Mīrābāi's poems. Again, Hindu scriptures mention that, one can love the God in many forms : as father, as mother, as friend, as husband, as beloved and as child. These emotional attitudes towards God are called *Bhāvas,* which are of nineteen kinds (Y. S. Shastri.). Among these, love of a wife towards her husband (*kāntābhāva*) or romantic love of a lover and the beloved (*mādhuryabhāva*) are considered as the highest kinds of *bhāvas*. Mīrābāi worshipped Lord *Kṛṣṇa* in the *Mādhuryabhāva* and *Kāntābhāva*, in which love for God takes the nature of a lover-beloved or a husband-wife kind of relationship. Not only this, many of her poems depict the complete surrender of the individuality, which is the final act of love. This kind of absolute surrender unto God is known as *Śaraṇāgati* in Vaiṣnavism.

According to Hindu tradition, both the worship of God with form and of the formless Cosmic Absolute, lead one to the Supreme Being. The latter path is difficult to tread. Mīrābāi chose the first path, the easier way to God and worshipped the Lord with the rapture of love and unswerving devotion. She surrendered both, mind and heart to Lord *Kṛṣṇa.*

Mīrābāi immersed herself in *Kṛṣṇa's* love and devotion and enjoyed describing *Kṛṣṇa's* childhood, his youthful pranks, his dalliance with the *Gopis*

(milkmaids) of Vrindavana, *his magical feats, his resplendent personality,* epitomizing the divine lover, who summons the human souls to the golden notes of his eternal flute. These are all parts of the great heritage of Hinduism.

Mīrā's love and devotion for *Kṛṣṇa* is variegated. She loved the Lord *Kṛṣṇa* as a beloved, as husband, as master, as friend, as the Lord of the universe and imperishable Supreme Being. Her love towards the Lord is very pure, divine, spontaneous and natural. Immersed in deep devotion and love, she had no use for worldly riches and pleasures. In one of her poems, she says :

"I am in love with your face,
Mohan dear, I am in love with your face.
When I saw your face,
The whole world became tasteless for me.
Such is the happiness of worldly ones,
Like the water of mirage.
It should be discarded as worthless.
Worldly pleasures are fragile,
Marry and to be widowed.
why should I desire it ? (Mīrānā shreshtha pada = MSP 1)

In another poem she says, 'my mind is pierced and my heart is stolen by the Lord, what shall I do ?

People of the town blame me. But I do not care. I sing praise of the Lord. An elephant strides through a crowded street, if a dog barks, how does it matter to the elephant !

I keep forgetting household chores, nor do I like the food. There is no sleep in my eyes.' (MSP-6).

Mīrā wept for *Kṛṣṇa,* she spent sleepless nights tossing about in bed for a sight of Him. Her heart ached for Him and His image was ever etched in it. She tells, 'how can I forget God,

How can I expel God from the heart' (MSP-62).

She was struck with knife of divine love. She says,

"Of love, of love, yes, of love,
The knife of love has struck me."

(Premanī premanī premanī re, mane lāgi kaṭārī premanī re. MSP - 106)

In another poems she says,

"I am pale with longing for love,

people think I am ill." (MSP)

Like a beloved, she is eager to meet her lover. In one of her poems, addressing a boatman, she says, "Boatman, set the sail, I would like to meet Him.

Ganga on this side and Jamuna on the other side,

Darling of Nańda stands in the middle."

She is ready to give gold, silver and string of pearls to the boatman to take her to her lover." (MSP-48).

Mīrā expresses her longing for the Lord and the pain of suffering in another poem, 'Kānuḍo *(Kṛṣṇa)* does not know my suffering, sisters, I am virgin since childhood.'

We had gone to fetch Jamunā water, Kānuḍo splashed water on us. Look the spray of water.

Kānhā, I am an ascetic after your name. Kānuḍo has struck me with an arrow. Ah ! The arrow hurts. (MSP-101)

She believed that, *Kṛṣṇa's* lotus feet are the ocean of happiness (*Mīrā ke Prabhū Giriḍhara Nāgar, jenā caraṇakamala sukha sāgar re* - MSP-115)

Some of her poems reflect her detached mood. She says, "What can I do with diamonds, rubies, pearl-strings, they are of no use. I have to cross the ocean of life with the help of garland of Holy Basil." (*śū re karavu che, Rāṇājī, śu re karavu che ?*

Hirā maṇek ne māre śu re karavu che ?
Motī nī mālā, Rāṇā kāma nahī āve,
Tulasī nī mālāe māre taravu che." MSP-20)

Mīrā's detachment is the result of absolute attachment to God. She is attached to her beloved *Kṛṣṇa* and she only thinks of *Kṛṣṇa*, lives in *Kṛṣṇa* and she wants nothing but *Kṛṣṇa*. Her devotion for *Kṛṣṇa* was single-minded. She saw the entire world as *Kṛṣṇa* and severed all worldly ties. She surrendered herself to *Kṛṣṇa* in love. She says, '*Govind* is my life, I have no liking for the world' (*Govindo prāṇa amāru re, mane jaga lāgyo khāro re ! MSP-4*). She says, 'for being with my beloved, I am ready to drink poison. My beloved is greater than my life. If he is not there,

there is no life for me. Only object of my life is to love Him and live in His love. I do not want anything else in life. I have nothing to do with the people of the world. I have no life apart from my beloved *Kṛṣṇa*. He is my life, happiness and everything. He is the master of my mind and heart. I belong to Him and Him only, none else. In His love, I am so engrossed that, I cannot do any household work. I do not like food and get no sleep.' (MSP-6,7).

Her love and devotion for *Kṛṣṇa* was so intense that she danced in ecstasy before the image of *Kṛṣṇa* in temples and home. She would often wear anklets and dance before the idol of *Kṛṣṇa*, singing, 'God has come, God has come. I go with Him.'

"Tying anklets upon her feet, Mira dances in ecstasy.

Rāna, people say, Mira has gone astray, she has gone mad." (*Ghughārā bandhīne hu nācu, Rāṇājī, Koī kahe Mīrā bhayi re bāwārī, koī kahe jogan madamātī*" MSP-13, 11).

Mīrā was obsessed of *Kṛṣṇa* (*Hari*). She was having a *gopī-Bhāva*, i.e. Gopis were mad in *Kṛṣṇa's* love. Besides, the Gopis of *Bhāgavata*, Mīrā is the only example of that kind of devotion. People said that Mīrā has gone made. Mad in love of *Kṛṣṇa*. Mad ? Yes, I am mad, replies Mīrā in one of her poems : "I am obsessed, obsessed, obsessed by *Hari*, but I found virtue in this obsession or madness. I have become mad due to merit of my previous birth. I have obtained the true object of human birth through this obsessive madness. Evil-minded people cannot understand the bliss of this madness. She says, "the bliss for which in vain, even gods and goddesses pray, He has made us mad and made pure as well. Due to love of past birth, *Hari* has held us in His arms.

(*"ghela ame bhale thayā re, bāī, māre ghelāmā guṇa lādhyo."* MSP-43, 44).

Devotees and lovers of the Lord are branded as mad by the worldly-minded people. These devotees are absorbed in the Lord's love and ordinary people cannot comprehend their inner state of bliss. Mīrā says, 'to attain such a deep love for the God, is the object of human birth and if this is achieved, nothing else remains to be achieved.'

Lord *Kṛṣṇa* was everything to her and she fancied herself as wedded to Him. She considers herself to be *Kṛṣṇa's* bride and used to weep for Him night and day, till her eyes became red due to lack of sleep. She expresses this idea in several of her poems : "If I marry, it will be to my beloved. He is my imperishable good fortune. I have no fear of widowhood." (*paraṇuṇ to prītam pyāro, akhaṇḍa*

saubhāgya māro. MSP-1). "Friends, I have married to indestructible bridegroom" (*akhaṇḍa varaṇe vāri sahelī, hu to akhaṇḍa varane vārī*- MSP-3). Again, in another poem she says. "I have wedded to my beloved, I will not tie marriage thread to anyone else" (*hu to paraṇī mārā pritamnī sangath, bījānā mindhal nahī re bandhu* MSP-7,9). She says, "the dark one is my husband" (*Māro Śāmaliyo bharatār re* - MSP-36). At another place she proudly declares, "I have put on His eternal bangles and I will live as his eternal wife" (MSP-20). Love of *Kṛṣṇa* was all Mīrābāi saught and she firmly believed that He could free her from the world of sorrows (*amane pār utāro Śyām*- MSP-33). Her sole support was *Kṛṣṇa* (*antaranā ādhār*. MSP-18). *Kṛṣṇa* was her heart's Lord and her companion, not only in her life-time, but in past lives also (*janam janam kī dāsī*- MSP-13). Mira's love for *Kṛṣṇa* was too subtle and elevated to be understood by those with coarse mind. It was not worldly kind of love, it was divine love. It was a kind of worship, for she had given her mind and heart to her *Giridhara*. Sensual love and spiritual love are worlds apart. One pampers the body and another soothes the soul. The person, who has reached the topmost height of spirituality, sees God everywhere. To him or her, love becomes kind of worship. *Mīrā's* love for *Kṛṣṇa* was all-encompassing type.

Mīrā had indeed, sold herself in the hands of *Kṛṣṇa*, as she puts it in many of her poems (*hu to vechāṇī chhu nāth, tamāre hāth* MSP-18). Meaning thereby that she had surrendered herself completely to the Lord. Though she knew that, tongues would be wagging and people would malign her, she never cared for what they said (*loka amāri nindā kare, ame dhoko teno na dhariye* MSP-10), and thus, goes on praising virtues of Lord (*giridhara guṇa gāve* MSP-12). Her attitude of love towards *Kṛṣṇa* was often misunderstood. Many in Mīrā's own time, have looked on the expression of her love for *Kṛṣṇa*, as wrong one. Even her own family-members branded her as a licentious woman and thought that her Giridhara was some lover, who secretly visited her. But *Mīrābāi* did not care for such slander and was courageous enough to stand up and face it.

Many poems of *Mīrā* reveal that she was directly in communion with *Kṛṣṇa*. True love is losing one's own identity into that of the beloved becoming one with him. Her expressions, such as, 'Mīrā obtained Giridhara' (*Mīrāne Giridhara malyo*. MSP-5, 15), 'we are yours and you are ours' (*ame to tamārā, tame to amārā* MSP). show her union with the Lord. In one of her poems, she says that, 'she has obtained the precious toy, that is *Rāma*.' She does not make any difference, any distinction between Rāma and *Kṛṣṇa*, because, both are incarnation of *Viṣṇu*. She found this toy in the temple of her body. It cam dancing and singing. It is rare and

priceless thing. The great sages and saints could not get it. It is beyond the heights of nothingness. It is called unknowable and untreadable. (MSP-17). It means *Mīrā* had become one with what other *Vedāntins* described as invisible and unattainable. This poem also clearly reflects the unity of the message of all mystics, who always teach people to see the Lord within the temples of one's own body.

Mīrā always enjoyed the company of saints and sages (*sant saṅgata mā mahāsukha pāmi.* MSP-3). She had great reverence for all holy men. She served them, she heard their discourses and their devotional songs. She believed that all the sacred places and holy rivers of the world were at the feet of real saints. She had also extolled the benefits of the association with truly evolved souls (*satsaṅga*). She says, 'today I have been blessed by the company of saints, which is the fruit of my merit (*Āje māre sādhujanāno saṅg re, Rāṇā, mārā bhāgya phalyā* re-, *aḍasaṭh tīrth saṅtone charane, koti kaśi ne koti gaṅgā re.* MSP-22). But her own family-members opposed it. Inspite of that, she was seeking the company of saints and visited them very often. Greatly annoyed by this, *Rāṇā,* her brother-in-law, started tormenting her. So great was his anger, that he tried to kill her by various means. On one occasion, he sent her a cup full of poison ordering her to drink it. She drank it thinking it to be nectar. How can one harm a person, whose protector is the Lord Himself. *Mīrā* herself says, 'Rāṇā sends a letter, puts it in *Mīrā's* hand, which says, leave the company of saints and come, live with us. *Mīrā* in her reply asks *Rāṇā* to leave his kingdom and live with the saints. She also says, *Rāṇā* sent a cup of poison, I drank it, thinking it to be the nectar (*viṣano pyālo Rānae mokalyo re, de je Mīrā ne hāth, amṛtā jāṇī Mīrā pī gayī, jene sahāya Śrī Viśva no nāth.* MSP-4). Rāṇā made another attempt on her life, sending a jewel box containing deadly cobra inside. She was told that it is a gift of pearl necklace sent by Rāṇā. She did wear this around her neck in ecstasy and it turned into a string of pearls, shining with brightness. (MSS-29). This incident is found in a *Mārwāri* poem, but not in Gujarati compositions. Apart from Mīrā's own poems, there are references to Rāṇā's attempts to kill her in the works of various other poets, such as *Dhruvadāsa, Priyadāsa, Nābhādāsa* and *Dāyābāi.* (K. P. Bahadur, p. 22). Mīrābāi was firm in *Kṛṣṇa* love and patiently endured the taunts of the people and cruelty of king Rāṇā. She had acquired an attitude of mind which was detached and tolerant. Her unswerving devotion and complete faith in her Lord *Kṛṣṇa* gave her strength. Mīrā was soft-spoken, mild-mannered and kind-hearted devotee of the Lord. Still, in one of her poems, she says, 'those who criticize my association with the saints, will go to hell, become blind and handicapped (*niṅdā karaśe to te narakakundamā jāśe, Piyājī, ṭhāśe aṅdhalā apaṅgā re.* MSP-22). This kind of

expression shows that, what taunts, scorns and torments *Mīrā* must have suffered at the hands of her brother-in-law, sister-in-law and some common people of *Mewār,* in her daily life. The harassment of *Mīrā* at the hands of *Rāṇā,* must have been so intense that, she finally decided to leave *Mewār,* by saying that, it is a crime to drink water in the kingdom of Rāṇā (*Rānāji na desh ma mare jala re pīwāno doś.* MSP-4).

Like other saints, *Mīrā,* too, emphasized the importance of spiritual teacher (*Guru*) on the path of God-realization. She feels that the *Guru* is the gate-keeper of the gates of God-realization. The true way to worship God can be obtained only through *Guru,* one who is, himself adept in the ways of devotion. *Guru* is the only revealer of mystic secrets (MSP-125).

Mīrā stresses the fact that, God does not reside in holy places, temples and forests. He is within the body and only by looking within can He be found. He also dwells in the hearts of true devotees : "Hari dwells in the devotees of Lord, what you will do by going to forests, going to *Kāśi* and taking bath in *Gaṅgā.* You will not obtain God there. He is also not in sacrifices (*hān re ! Hari vase Harinā janama.* MSP-133).

Mīrā, in many of her poems, depicts her complete self-surrender to *Kṛṣṇa.* She speaks of being his servant and slave, life after life (*janama janama kī dāsī*). It was her desire that, she should serve Him as a servant life long. She says, 'Oh! my beloved *Kṛṣṇa,* keep me as your servant. I will plant your garden and look after it. I will be your obedient servant. Your sight will be my wages, and my reward will be your love and devotion. I will serve you day after day (*cākar rākho jī, Śyām, cākar rākho jī*...MSP-57).

In the cultural life of India in general, and Gujarat in particular, *Mīrā* has remained a shining star through the past more than 400 years, a star with ever-increasing brilliance. She is not merely a poetess, or a singer, but she is one of the great herοins of Rajasthan. Persecuted by her brother-in-law, after her husband's demise, Mīrā flinches not an inch in her devotion for Lord *Kṛṣṇa.* She is full of *Rājapūta* spirit of heroic resistence to injustice and oppression. In a way, she was among the earliest of Indian women to stand up against male chauvinism. Breaking the barrier of seclusion, she moved in the company of saints. In those days, women of royal family were completely confined to their palaces. Ancient lawmakers proclaimed that, husband is the real god to woman. Mīrā revolted against this law and showed the world that there is no real husband for women, except the God. Mīrā's songs have remained in popular imagination, a powerful

expression of courage and devotion and have been a source of strength to women, who struggle against pressures of family and society.

The world of today seems to be engulfed in violence and hatred and unrest. Sex and sensuality have hypnotized people. Morality has no place in the society. Male chauvinism is not completely wiped from the face of earth. Even today, we see, various atrocities perpetuated on women. In such critical hour, the study of *Mīrā's* life and poems may provide some sort of solution to such despicable trends. She has shown how the sword of God-devotion is enough to slay the minotaur of lasciviousness.

Mīrā's poetry is the spontaneous outpouring of powerful feelings. Her poems come so naturally from her heart as leaves to a tree. Her Gujarati poems are pre-dominantly expressions of her oneness with Lord *Kṛṣṇa* and generally end with the words, "Bāi Mīrā's lord is the Giridhara" (*Bāi Mīrā ke prabhu Giridhar Nāgar.*) The profoundity of her expression and amazing simplicity are penetrating and inspiring. Her poems became very popular on account of the depth of their feeling, their delicacy of expression and for the intensity of their effect.

It is believed that, she had merged in *Kṛṣṇa's* image in Dwaraka. She was at last united with Him. She died peacefully with the image of *Kṛṣṇa* in her heart and His name on her lips. As lord *Kṛṣṇa* says in the *Gītā* : He, who relinquishes the body remembering me, without doubt comes to me" (*Gītā*). But, really speaking, such kind of mystic poets never die, they live in the hearts of the people in the form of their devotional songs.

Bibliography :

1. Ārādhanā - C. J. Divetia, Gurjar grantharatna Karyalaya, Ahmedabad, 1968, (Gujarati).
2. Classical poets of Gujarat - G. M. Tripathi, N. M. Tripathi and Company, Bombay, 1892.
3. Madhyakālina Bhaktakavio- Hima Yagnik, Shashvati Yagnik, Jamnagar, 1997 (Gujarati).
4. Milestones in Gujarati Literature - K. M. Jhaveri, Gujarat Printing Press, Bombay, 1914.
5. Mīrā - ed. K. K. Shastri, Adarsh Prakashan, Ahmedabad 1984.
6. Mīrā - Hasit H. Buch, Kumkum Prakashan, Ahmedabad, 1978 (Gujarati).
7. Mīrā - Brihadpadasamgraha - admavati Shabnam, Loksevak Prakashan, Kashi, V. S. 2006.

8. Mīrā - the Divine love - V. K. Shethi, Radhaswami Satsang, Beas, 1979.
9. Mīrābāi and her padas - K. P. Bahadur, Munshiram Manoharlal Publishers, Delhi, 1998.
10. Mīrābāi - her life and song - A. N. Basu, Vishvabharati, 1929.
11. Mīrābāi ka jivancharitra - Munshi, Revatiprasad, Jana Press, Lucknow, 1955 (Hi/indi).
12. Mīrābāi ki padāvalī - Parashuram Chaturvedi, Hindi Sahitya Sammelan, Prayag, 1998 (Hindi).
13. Mīrā nā śreṣṭha pada - IInd edition, ed. Dr. Shivalal Jesalpura, Navbharat Sahitya Mandir, Ahmedabad, 1997 (Gujarati)
14. Mīrāsudhāsiṁdhu - Shri Mira Prakashan Samiti, Bhilwara, 1957.
15. Poems of Mīrābāi (Tr.) - S. M. Pande and Norman H. Zide, University of Chicago, 1964.
16. Songs of Mīrābāi - R. C. Tandon, Hindi Mandir, Allahabad, 1934.

□ □ □

(E) UTOPTIA AND (E)UCHRONIA IN *TRIṢAṢṬI-ŚALĀKĀ-PURUṢA-CARITRA*

RAMKRISHNA BHATTACHARYA

Uttarakuru is often found represented in Brāhminical and Buddhist literature as the (E)utopia of ancient India. The legend of a happy land, free from exploitation, class-division, and aggression was first mentioned in the *Aitareya Brāhmaṇa* (aroung 100 BC.).[1] It was already considered to be a land of the gods (*devakṣetram*, 8.23), consecrated to glorious rule (vairājyaṁ). References to a land near Mount Meru in the northern-most limit of India are found in the *Rāmāyaṇa, Mahābhārata* and sevaral purāṇas as well as in the Buddhist Āṭānāṭiya *Sutta* (Dīghanikāya). Hower, the accounts of the features of this land are not all alike. The legend in fact combines within it several motifs and themes that must have emerged at different times and at different stages in India. What is to be noted is that Uttarakuru continued to be cherished as the land of heart's desire through the ages. Though inaccessible to poor mortals, it was believed to be a land that really existed somewhere in northern India. Varāhamihira (b. 505 AD) situates it within India alongwith a kingdom belonging exclusively to women (Strīrājya) in his Bṛhatsaṃhitā, 14.6. (unfortunately we are not told whether the residents of Strīrājya (14.22) wrer in any akin to the Amazons of Greek mythology).

In contrast to the Brāhminical and Buddhist traditions Uttarakuru is conspicuous by its relative rarity in Jain literature. The index of *Prākṛt* proper names offers little in regard to either the supposed location of Uttarakuru or the *mode* of existence of its citizens.[2] The land is described as a sub-region in the Mahāvideha region of Jambudvīpa, at the north of the mount Maṅdāra. It is crescent-shaped and axtends from east to west (the measures are mythical). The people grow up into adults in forty-nine days only and perpetually enjoy the best era known as suṣamā-suṣamā. Uttarakuru is also the name of the presiding deity of this region, as well of a lake, a summit of two mountains and a garden outside the city of Sāgeya (Sāketa).

It would, however, be wrong to think that the jains remained unaffected by the legendary tradition of a happy land though lost to man today, Hemacandra (1089-1173 AD) in his *Lives of Sixty-three famous men (Triṣaṣṭi-śalākā-puruṣacaritra)* mentions the fate of a pious king called Dhana as follows :

As a result of his gift to the munis he (sc. Dhana) became a twin in the Uttarakurus, that have the peroid of pure happiness present, on the north bank of the river Sītā, to the east of the Jumbu tree. There, people wish to eat at the end of the fourth day, and have two hundred fifty-six ribs. They are born as twins, are three Gavyūtis tall, live for three palyas, bear children toward the end of their lives, have slight passions, and are free from *self-interest*. After they have reared their twinoffspring for forty-nine day they die; and are reborn among the gods. Among the Uttarakurus the land is naturally beautiful, with sand as sweet as sugar and waters resembling autumn-moonlight. Ten kinds of *wishfulfilling*-trees, Madyaāṅgas etc. always give to the people whatever they desire without effort on their part. Among those the Madyāṅgas give wine, Bhṛngah give dishes, hand the Tūryāṅgakas yield choice musical instruments with various tunes. The Dīpaśikhās and Jyotiṣkas give a wonderful light, the Citrāṅgas furnish wreaths, and the Citrarasas, in turn, give food. Madyaṅgas furnish ornaments, the Gehakāras the houses, the Anaṅgas give various kinds of divine apparels. These give definite objects, and also indefinite ones, and the other wishfulfilling-trees, there, give all things desired. There, the Jīva (soul) of Dhana, like a wishfulfilling-tree in heaven, had everytinhg desired and enjoyed pleasures of the senses as a twin.[3]

Several characteristics of this accont are worth noting. Hemacandra reserves Uttarakuru for the post-mortem existence of pious men, comparable to the Isles of the Blest or the Elysean Field of classical Greeek mytholohy.[4] Like the Hyperboreans ('Beyond-the north-wind men') describbed in Megasthenes's *Indika*,[5] the Uttarakurus in Hemacandra's account also live a thousand years. But, as to the chief and recurring motifs of the Uttarakuru legend, namely,

a) ansence of private property, and

b) ansence of the custom of marriage,

which enables women to choose their mates as they please,[6] Hemacandra is absolutely silent. He does mention very succinctly that the Uttarakurus are free from *selfishness-interest*. But that is where the portrayal of social life ends. It is not amplified further.

One of the features of the Uttarakurus --- that they are born as twins ---- is also found in the *Mahābharata.*[7] Hemacandra's love for hyperbole makes the people appear as enormously tall. The representation in fact is too exaggerated to be credible.

One motif of the Uttarakuru legend, however, is worked out to the full. That is the motif of spontaneous productivity.[8] The Uttarakurus, as described by Hemacandra, do not have to work either for their food or for their habitation or even for their costumes, ornaments and entertainment. The *Āṭānāṭiya Sutta* waxes eloquent on this theme :

No seed they scalter, nor in furrows led

Are ploughshares : of itself the ripened corn

Stands without toil of tilth for men to enjoy.

This rice purged of red powder and of of husk,

Sweet scented, boiling on hot oven-stones :

Thus they (untoiling find and) eat their food.[9]

This kind of 'spontaneous fertility' is a well-know aspect of the Noble Savage motif and a significant feature of chronological (soft) primitivism.[10] we shall have occasion to come back to this point again.

Does Hemacandra draw on any exclusive Jain sources or on the pan-Indian tradition ralating to the happy state of mankind ? It is not possible to identify any single source, for the Uttarakuru legend itself was composed of several mutually exclusive but loosely related motifs. Hemacandra's reference to the twin-offspring requiring nourishment only for forty-nine days, is taken from a Jain source (found nowhere else),11 so are the references to the wishfulfilling trees. All in all, the account is anything but puritanical. Hemcandra mentions wine, food, choice musical instruments, ornaments, etc. The only Jain touch one finds is that the Uttarakurus "have slight passions." But then the Buddist account too suggests so (Same parallels to the *Mahābhārata* account have also been pointed out earlier.

The prortrayal of a happy state of man, free from all toil and turnmoil, is also encountered in Classical European mythology and literature. A few examples may be cited to show the parallels concerning the motif of spontaneous fertility. Hesiod (800 BC ? -- 700 BC ?) speaks of the Golden age thus :

And when they (sc. the golden race of mortal men) died, it was as though

they were given over to sleep. And all good things were theirs. For the fruitful earth sponataneously bore them abandoned fruit without Slint.[12]

Ovid (43 BC -- 17-18 AD) wrote in a simialr vein. e. Earth herself, unburdened and utouched by the hoe and unwounded by the plough-share, gave all things freely and content with food produced without constraint they gathered the fruit of the arbute tree and mountain berries......[13]

Dicaearchus (late fouth century BC) was a materialist philosopher and hence had no faith in the varacity of traditional mythological accounts. However, he explained the myth of the Golden Age 'as probably a "non-natural" versoin of historic fact.'[14] He writes :

For all things then presumably grew spontaneously, since the men of that kind themselves produced nothing, having invented neither agriculture nor any other art. It was for this reason that they lived a life of leisure, without care or toil, and also -- if the doctrine of the most eminent medical men is to be accepted -- without disease.[15]

It is a very rational interpretation, based on common sense.

Besides Uttarakuru, Hemacandra also writes of a (E)uchrunia,[16] similar in almost all respects to the European myth of the Golden Age followed by an account of the origin of private property and the state somewhat rem..iniscent of the legend found in the *Cakkavatti-sihanāda* and *Aggañña Suttas* (Dīghanikāya).[17] It tells the story of the progressive degeneration of human nature and birth of evil, all originating from greed.

The account of (E)uchronia is a typical example of what has been called chronological primitivism. Very much like. Hesiod and Ovid, Hemacandra speaks of a time when everyone was happy and everything was in *order*. But time does not stand still. The Jains conceive time in terms of aeons and the course of history is thought to be cyclical. The progressive degeneration of natural order, and consequently of human condition, is viewed as "the law of time" :

In the five Bharata- and Airavata-zone the twele-spoked wheel of time is the basis of the law of time. Time is two-fold from the division into avasarpiṇī, and utsarpiṇī. There are six spokes in avasarpiṇī, beginning with Ekantasuṣamā (Pure Bliss). Of these Ekāntasuṣamā lasts for four crores of crores of sāgaras, and Suṣamā (Bliss) for three; Suṣamā-duḥṣamā (Bliss-Sorrow) for two, Duḥṣamāsuṣamā Sorrow-Bliss) for one crore of crores of sāgaropamas minus

forty two thousand years; Duḥṣamā (Sorrow) lasts for twenty one thousand years, and Ekāntaduḥsamā (Pure Sorrow) for the same *number* of years. The spokes which are in avasarpiṇī, these have been described. They are the same in utsarpiṇī, but in reverse order. So in avasarpiṇī and utsarpiṇī together there are twenty crores of crores of sāgaropamas.[18]

Hemacandra then describes the first (Golden) Age which is, for all practical purposes, identical to the life of the Uttarakurus and reminiseent of the Śatya-yuga as deseribed in the Purāṇas: In the first of these spokes, human beings live for three palyas, are six miles tall, and eat every fourth day. They have symmetrical bodies marked with all the good marks, with joints firmly knit as if with mortise, collar and pin, always healthy. They are free fron anger, conceit, deceit and greed, by their very nature shunning unrighteousness on all occasions. In it, ten wishfulfilling-trees, Madyaṅgas, etc. just as in the Uttarakurus, grant their desires day and night. The Madyaṅgas give sweet wines, as soon as asked; Bhṛṅgas give dishes, etc. like keepers of store houses. Tūryaṅgas distribute musical instruments producing concerts. Dīpaśikhās and Jyotiśikhās also give unequalled light. The Sucitrāṅgas produce variegated wreaths; Citrarasas, like cooks, produce many kinds of food. Maṇyaṅgas bestow ornaments at will; Gehakāras yield fine houses, instantly, like in a city of the Gandharvas. With uninterrupted desite the Anaṅgnas give clothes. Each of thesse also give many other objects as well. Then the ground in sweet like sugar, and the waters in the rivers, etc. are unexcelled by the sweetness of nectar. As that spoke passes, the joints, etc., and the powers of the Kalpatrees deteriorate very, very slowly.[19]

The Silver Age, so to say, witnesses gradual decrease of nature's bounty as well as of man's height and longevity:

In the second spoke, mortals live for two palyas, are four miles tall, and eat every third day. The powers of the wishfulfilling-trees are somewhat less; the waters and the ground sugar are somewhat deficient in sweetness. In this spoke too, in course fo time, as in the former one, abundance gradually decreases, like the size of an elephant's trunk. In the third spoke, men live for one palya, are two miles tall, and eat every second day. And in this spoke, as before, body, age, sweetness of the ground, and power of the wishfulfilling trees become still less. In the fourth spoke lacking former power, men live for a crore of pūrvas, are five hundred bows tall. In the fifth spoke, they live for one hundred years and are ten and a half feet tall; but in the sixth they live for sixteen years and are one foot and a half high, and live a life filled with pure sorrow. In utsarpiṇī also man must be

known to be such (as in avasarpiṇī) in the six spokes but in the reverse order.

But already in the third spoke some radical changes in the social system are observed. Sāgara meets a snow-white elephant. This elephant is none but the reincarnation of Sāgara's friend, Aśokadatta, who practised deceit on him in his former birth and hence was reborn as an elephant. However, the elephant made Sāgara, even though unwillingly, mount his shoulder.

The other twins, their eyes wide-open with astonishment, saw him, like Indra, mounted on a four-tusked elephant. Then the twins called him by the name 'Vimalavāhana' (The Whitevehicled), becaues he is seated on an elephant white as the conch, Jasmine and moon. Kmowing ethics (nīti) from recollections of former *births, having the white elephant as a vehicle, naturally handsome, he became the* head of all the people.

This is how the first 'head of the people' came into being, almost as a miracle. No god ordained so (as the account in the *Mahābhārata* describes)[20] nor was the king chosen by the people themselves (as described in the *Aggañña Sutta*). The condition of the people, however, continued to worsen. The power of the wishfulfilling-trees steadily diminished. The wine given by the Madyaṅgas became tasteless, scanty and slow. The Bhṛṅgas, when asked, gave dishes reluctantly. And so was it with all the other wishfulfilling-trees. Because of this growing scarcity the evil of private property rose its head :

As a consequence of such a time, the twins (sc. the inhabitants) developed a sense of ownership in the wishfulfilling trees, as if in their own bodies. when one of them approached a wishfulfilling-tree considered his own by another, it was a great insult to the one having first claim to ownership. Then unable to endure the mutual injuries, they made Vimalavāhana their chief, with authority as lord. Knowing nīti from recollections of former births, he divided the wishfulfilling-trees and gave them to the twins, as an old man divides property among members of his family. He promulgated the law of Hakāra for the punishment of any one who crossed the boundary from desire for another's wishfulfilling-tree. As a result of his punishment with the words, "Hā : you did that wickedly," the twins did not exceed the boundaries, as waters do not exceed the bank of the ocean. In regard to the Hā-punishment the twins thought, "Better a corporal punishment, etc. than the disgrace of the Hā."

Sagara (Vimalavāhana) thus established the first moral code, and his son, Cakṣuṣmat could also maintain order and preserve the boundaries of the citizens

by the law of the Hā punishment alone. Although Hemacandra does not mention it explicitly, it is evident that lordship had already become hereditary. Yaśasvin, the son of Cakṣuṣmat, continued with the Hā punishment. But it did not suffice.

Then gradually the Hakāra was disregarded by the twins, like the elephant-goad by elephants whose internal-ichor is appearing. Yaśasvin made the Makāra punishment to curb them. In a disease that cannot be subdued by one remedy, another remedy must certainly be applied. He, having great judgement, used the first law for a small offense, the second one for a moderate offense; and both in a serious offense.

Degeneration, however, could not be checked. Abhicandra, the son of Yaśasvin, could manage with the two laws of Hā- and Ma-kāra-s, but not his son, prasenajit :

Then the twins gradually transgressed the Hākāralaw and the Mākāra-law, as those afflicted by love transgress modsty and the bounds of good behavior. Prasenajit made another law of Dhikkā, resembling a charm for terrifying the great ghost of transgression. Clever in their administration, by these three laws he ruled all the people like an elephant is ruled by the three yatas [prongs, viz., voice, foot and good].

Hemacandra tantalizes the readers by stopping at the promulgation of the third law, Dhikkā. The story then moves on to the birth of Ṛṣabha. After several hudred lines Hemacandra re-opens the account (lines 924 ff) when the wishfulfilling tress have already become extinct. We now come to the fourth stage in the "history" of continuous degeneration. Ṛṣabha is now the king, 'The first king of kings'. He appoints ministers and able policemen for guarding against theft, etc, creates an army of elephant-riders, charioteers and foot-soldiers. He also appoints army commanders and "collected oxen, camels, baffaloes, mules", presumably as beasts of burden.[21]

But the wishfulfilling trees, as we have already noted, were by then extinct. How would these people, both civilians and soldiers, survive ? The account runs as follows :

At that time the people ate bulbs, roots, fruits, etc. They ate herbs also, rice, wheat, chick peas, beans, etc., grown up of their own accord like grass, uncooked. Being told by them, "This food does not digest," the Lord said, "Crush and skin them with your hans. then eat." They obeyed the advice of the Lord of the world, but the food did not digest from the hardness of the herbs. Agains told by them, the Master

said, "Crush with your hands, wet with water, put in a leaf cup and eat." They did just so. In that case too the Lord of the World, told again by them about the pain from undigested food, instructed them again : "Follow the former procedure, put the herbs in your hands and put them in the heat under the arms, then eat them with pleasure."

Suddenly an accidental discovery led to a change in the life of the people:

While the people were weak from food undisgested in that case also, a fire started from the rubbing together of branches in a group of trees. It burned grass, wood, etc. From the mistaken idea that it was a shining jewel, the people ran and began to take it with outstreched hands. Burned by the fire, terrified, they went to the Lord and said, "Some wonderful new thing has happened."

Ṛṣabha found it to be a blessing in disguise :

The Master said, "The fire started from the fault of the period of time that is both good and bad. It does not exist in the period that is entirely bad nor in the one that is entirely good. Standing at the side of the fire, take away all adjacent grass etc., and then take is afterwards. Then having prepared the food according to the method told to you earlier, throw the herbs in the flame, cook, and then eat."

The first experiment proved to be disastrous. Ignorant of the art of cooking the twins threw the herb in the flame which were naturally burned by the fire.

They went to the Master again and said, "O Master ! this greedy (fire) gives us nothing. Like a glutton he alone devours completely the herbs thrown in." At that time the Lord was seated on an elephant's shoulder, and had them bring a lump of wet clay. Placing the clay on the protuberance on the elephant's forehead (Kumbha) and spreading it with his hand, the Lord made a vessel having its (the Kumbha's) shape ---- the first of the arts.

Hemacandra then goes on to describe how Ṛṣabha appointed carpenters for building houses for the people and painters for painting them. He appointed weavers for making people's clothes, appointed barbers for the people who were much annoyed by the growth of hairs and nails. He then established grass-gathering, woodcarrying, ploughing and trade for the sake of his subjects' livelihood. He further established the four-fold means : conciliation, bribery, dissension and force. He taught Bharata, his eldest son, all the seventy-two arts and Bharata, in his turn, taught all these to his brothers.

The account of Hemacandra now proceeds to the establishment of the

measures of bulk, weight, linear measures and jewllers' weight in objects; boats; and gems, etc.,

At that time was istituted count-procedure plaintiff and defendant with *king, magistrate, court-house, and witnesses. Worship of elephants, etc., archery, medicine, attendance on kings, etc., battle, science of politics, binding, beating,* killing, and organizations arose then.

With so much of trade and commerce and litigation, the sense of private property extended to families as well. Extreme selfishness of the people, saying "that is my father, mother, brother, wife, son, house, money," and things like that, commenced from that time. The twins having seen the master decorated and ornmented at the wedding, followed his example. This also led to the introduction of the custom of marriage. Instead of twin marriage, the girls were given to their half-brothers. "Then also began tonsure and initiation, battlecries, and enquiries." Ṛṣabha introduced all this even though he knew them to be censorable.

Last but not the least, there came caste divisions:

Then, as the stage director of the play of the order of the world, he made the people into four divisions : Ugras, Bhogas, Rājanyas, and Kṣātras. The Ugras were th guardsmen, appointed to give cruel punishments; the Bhogas were the ministers, etc., of the Lord, like the Trāyastriṁśas of Hari. The Rājanyas were the companions of the Lord, and other people were Kṣatriyas by name.

The omision of Brāhmaṇa, vaiśya and Śūdras as castes is worth noting.

The task of Ṛṣabha was over. The "Iron Age" is marked by the loss of innocence, niggardliness of nature and vices originating from private property. The state came into being with its iron laws. Hemacandra apparently approves of the 'new order of customs and law' promulgated by Ṛṣabha. He ends the account of progressive degeneration in the following way :

The son of Nābhi (sc. Ṛṣabha) prescribed a punishment according to the crime for those deserving punishment, just as a doctor prescribes a medicine for the sick according to the disease. Terrified of punishment, the people did not commit theft, etc. at all. Verily the law of punishment alone is a snakecharmer for the serpent of all crime. No one crossed the boundary of anyone else's fields, gardens. houses. etc., as the people, well-taught, did not transgress the Lord's command. At the proper time the coulds rained for the maturity of the grain as if praising the Lord of the World's law under the pretext of thundering. The

countries, filled with fields of grain, plantations of cane, herds of cattle, indicated by their wealth the Master's lack of greed. The Lord made Bharata-zone in like videha-zone in general by the people being made to know discrement about what was to be accepted and what rejected. From the time of his coronation of king, the son of Nābhi passed sixty-three lacks of pūrvas directing the affairs of his kingdom

We have already noted that Hamacandra was following some age-old legendray traditions which are not specification Jain in origin. But much of his account is taken from Jain cononical works, For example, the idea of the wishfulfilling tree, although found lesewhere also, occurs in detail in the *jambudvīpa-prajañapti* and *pravacana-sārodhāra.* The account of the origin of customs it mostly drawn from Āvaśyakasūtra. As to the seventy-two arts, (instead of the traditional sixty-four found in Brāhminical sources), *Samavāyāṅgasūtra. Antakṛddaśā,* and *Rājapraśniyasūtra,* etc., have been mentioned.[22] All the accounts in earlier sources, however, do not tally. The origin of alphabet and their numbers vary from source to source. The *Āvaśyakasūtra, Anuyogadvāra, Sthānāṅgaṣūtra,* but most importantly the first one, provided Hemacandra with necessary information about several stages of continous degeneration. He was not sighing for the lost Golden Age. Nor was he personally sorry to see how things deteriorated in course of time. He simply goes on recording what has been traditionally regarded as the (E)uchronia of the past. It will be futile to search in this account for the chronology of the rise of the arts and crafts that mankind must have mastered slowly throught the ages. The arrangement of the itroduction of different customs is neither logical (the appearance of the king with his cabinet ministers and army before man learnt the art of cooking is literally preposturous) nor empirically valid. But what fascinates the reader is the striking similarity of the very idea of the Golden Age, and its degeneration as found in ancient Europe and Asia.

This kind of primitivism, "technological primitivism," accords well with the soft variety rather than with the hard one. The legend of the Hyperboreans as described by Diodorus Siculus similarly hints at the natural fertility and all productiveness of the land beyoungd the North Wind. Mela (first century AD) writes, "The narrow land is sponteneously fertile. The inhabitant are very just and live longer than any other mortals and more happily. In fact always happy with festive leisure they know neither wars nor altercation.'[23]

Lastly, we may metion Solinus (third century AD) and Martianus Capella (firth century AD) who also emphasize how the trees (though not wishfulfilling

trees) provide the Hyperboreans with food from day to day, how they live without discord for a very long time.[24]

Hemacandra was not a starry-eyed idealist or a social reformer. The purpose behind the evocation of Uttarakuru and the supposed happy carefree existence at the dawn of human history was anything but a trope decrying the fate of man, or for glorifying the Noble Savage. What is worth noting, however, is the fact that in spite of all exagerration in the story of the progressive degeneration of man's estate, Hemacandra does not fail to pinpoint the scarcity of resources and consequent rise of theft as the root of all customs that control the society. The Purāṇic account of the successive decay from the Satya-yuga down to the Kali eschews these very apsects. Everything seems to happen as a matter of course. Despite many limitations and fantastic exaggerations, Hemacandra's account is fascinating, all the more so because of its affinity with the Buddhist legends (mentioned above) of the origin of private property and the king.

There are certain differences in the accounts too. But they are of little consequence. The basic difference, however, is that the Buddhist account eschews everything supernatural (for example, the wishfulfilling-trees) and consistantly emphasizes the interrelationship between scarcity, poverty and moral degradation; it represents the origin of the state as the outcome of social contract. The Jain legend, on the other hand, focuses on the supernatural selection of the king and his omniscience. Neither the redactor/s of the *Dīghanikāya* nor Hemacandra were conducting an anthropological field-study. Their interests were far from acadamic. Yet the fact remains that they have succeeded in presenting the course of human development from savagery of civilization in their own ways.

Notes :

1. For details see Bhattacharya (2000/2001)
2. Mehta and chandra, Vol 1, p. 116.
3. *TSPC*, I. 226-37. Trans. Helen M. Johnson, pp. 29-30.
4. See Lovejoy and Boas, pp. 90-303.
5. McCrinle, p. 77.s
6. See the *Āṭānāṭiyasūtta (Dīghanikāya)*, Part 3. p. 153; *Mbh.* Ādiparvan, Critical Edition, 113, 4-8 (Vulgate Edition, 122, 4-8); Anuśāsanaparvan, Crit. Ed., 105. 25-28 (vul. Ed., 112. 25-28).
7. *Mbh.* Bhīṣmaparvan, Crit. Ed. 8.8-9, (vul. Ed. 7.8-9).

8. See Lovejoy and Boas, pp. 27-28, 43, 47, 95, 220, 290-93, 304-05, 308, 310, 314.
9. See also the *Āṭānāṭiysutta*, DN, Part 3, p. 153 Trans. T.W. Rhys Davids, Vol. 3, p. 193.
10. See Lovejoy and Boas, pp. 1-11 for exposition and examples.
11. *Samavāyāṃgasūtra*, 49, See Mehta and Chandra, Vol. 1, p. 116n4. See also n22 below.
12. See Lovejoy and Boas, p.28.
13. Ibid., p.46.
14. Ibid., p.93.
15. Ibid., p.95.
16. The tem was first coined by Charless Renouvier in *Uchronie : L'Utopie dans l'histoire* (Paris, 1901), Harry Levin takes up this hint and employs Uchronia or Euchronia "to signify either never or the good time" (p.7).
17. *Dīghanīkāya*, Part, pp.44ff and 63ff.
18. *TSPC*, I.111 ff.; Johnson, pp. 93-94.
19. *TSPC*, 1.118 ff.; Johnson, pp. 94-95
    The accounts that follow continue upto line 206 (Johnson, p.100).
20. *Mbh*. Śāntiparvan, Chs. 59 and 67 (both in the Crit.Ed.and Vulgate).
21. *TSPC*, I. 924 ff.; Johnson, pp. 150-51.
    The accounts continue upto line 984.
22. For details see Johnson, notes on pp. 30, 152-54.
23. Lovejoy and Boas, p. 311.
24. Ibid., p. 314.

WORKS CITED

Bhattacharya, Ramkrishna. "Uttarakuru : The (E)utopia of Ancient India", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol LXXXI, (2000), 2001.

Dīghanikāya. Ed. Bhikkhu Jagdish Kashyap, Patna : Pali Publication Board, 1958.

Hemacandra. *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita*. Ed. Muni Carana Vijaya. Bhabnagar : Sri Jaina-Atmananda Sabha, 1936.

Johnson, Helen M. (Trans). *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita*, Baroda : Oriental Institute, 1931.

Levin, Harry. *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, London : Faber, 1970.

Lovejoy, Arthur O. and George Boas. *A Documentary History of primitivism and Related Ideas.* Vol. I. (Antiquity). Baltimore : Johns Hopkins Press, 1935.

The. Mahābhārata. Critical Edition, Ed. Vishnu S. Sukthankar et. al. poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-66. Vulagate Ed. Ed. Pancanana Tarkaratna. Kalikata: Vangavasi. 1826 Śaka Era.

McCrindle, J.W. *Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian,* Calcutta : Thacker Spink, 1877.

Mehta, Mohanlal and K Rishav Chandra, ed. Dalsuku Malvania. *Agamic Index,* Vol.I Prakrit Priper Names, Part I. Ahmedabad : L. D. Institute of Indology, 1970.

Rhys Davids, T.W. *Dialogues of the Buddha.* London : Oxford University Press, 1921.

Acknowledgements : Siddhartha Datta adn Pradyut Kumar Datta

□ □ □

THE VICTORS AND THE VANQUISHED

DS BAYA 'ŚREYAS'

The Victors And The Vanquished -

Life, miniscule or mammoth, is a continuous battle, both - within and without. Most people are aware of the external battle, the struggle for existence that a creature has to fight to survive as it is evident and noticeable at the level of our sensory perceptions of touch, taste, hearing, sight and smell. It is the inner battle that remains un-noticed by most but the enlightened seers. It is this inner battle that interests us, the spiritually inclined, who wish and strive for spiritual emancipation.

It is this inner battle, which can be compared with a pit full of crabs in which all are trying to climb out but only a few succeed. Most fall back or are dragged back to the bottom of the pit. We can surmise that the few crabs that make it out of the pit can be called the victors and the ones that fall back or are dragged back as the vanquished.

In the spiritual parlance, too, the ultimate aim of all the living beings is to rise to the ultimate destination of spiritual liberty from where one may not return to the worldly transmigration and its attendant pain and misery. It goes without saying that in this struggle for spiritual emancipation and thence to spiritual liberation, too, only a few make it out of the worldly pit but most keep falling back for one reason or the other. Needless to say that those who rise to the ultimate destination of spiritual liberty are said to be the spiritual victors and those who fail to achieve this ultimate accomplishment as the vanquished-spiritually speaking.

This essay aims at briefly outlining the parameters of the spirit's battle against its inner enemies and the means at its command that may render it the victor.

The Enemies Of The Spirit —

When we talk at the spiritual level, the enemies that bar the spirit's rise to the ultimate height of spiritual emancipation and liberation are not clearly in sight

but one has to seek them out by continuous reflection and then defeat them in order ro rise spiritually.

The question may be asked as to what is the need for seeking out these enemies that are not even perceived by our senses ? The reason why we have to do that is because these spiritual enemies may not be visible but their harmful effects in the form of physical and mental misery, psychic disorders and the like, are very much in evidence. Liberation from such continuous misery is a very attractive goal and one has to seek out and defeat these foes of the spirit to attain that goal.

Who Are These Enemies ? A little reflection may reveal that the passions (*kaṣāya*) like anger, conceit, deceit and greed do disturb our mental equilibrium and force us to act in a manner we would not like to act when good sense prevails. It is also quite evident that our actions performed under the influence of these undesirable traits only create complications for us and make our lives miserable not only here but also hereafter. These are, then, the first set of enemies of the living beings, which are comparatively easily noticeable when compared to the other set that needs deeper reflection to identify, seek, segregate and then to defeat.

A deeper reflection focuses our attention on this other set. We can, then, appreciate that the delusion wrought by attachment and aversion (*rāga* and *dveṣa*) clouds our judgement and disables our discretionary faculty to distinguish between the wrong and the right. Under the deluded judgement we take the falsehood to be the truth and do all wrong things. It is essential to overcome this delusion, which is at the base of all the spiritual ills.

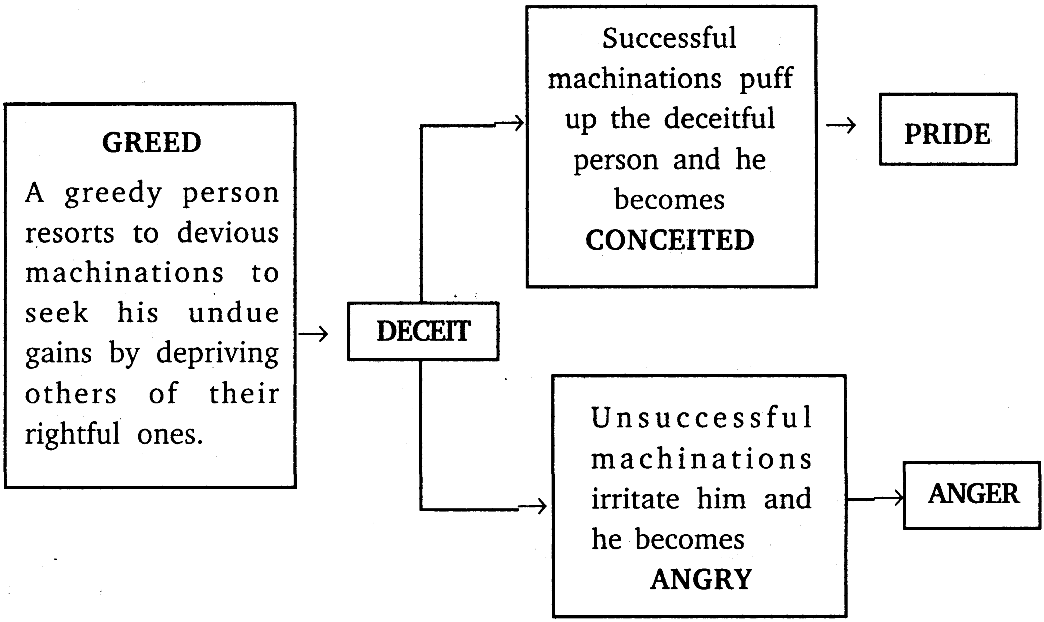
The Battle Of Passions -

As we have mentioned, the passions - anger, conceit, deceit and greed disturb our mental equilibrium and force us to enact untoward acts. Generally, there are found mentioned in this order but for a better understanding of the cause and effect relationship between them we shall deal with them in the reverse order i.e.

Conceit
Greed → Deceit ↗
↘ Anger

The most complicated and complex passion is **greed**. When it affects a

person's psyche, he is inclined to gain material and other subtle gains, like name and fame etc., by depriving the others of their rightful gains. This can be achieved by adopting devious means only and a greedy person, per force, becomes deceitful. The **greed** gives rise to **deceit**. If the devious means adopted by the greedy succeed and he is able to secure his desired gains at the others' expense, he thinks no end of himself, feels puffed up, proud and conceited. Thus, **successful deceit** gives rise to **conceit**. If, for some reason, his devious means fail and he is deprived of his desired (though unrightfully) gains in spite of all the machinations, he becomes furious. He hees, he haws and he fumes and burns within and wishes to set everything around him on fire. The **failed deceit** gives rise to **anger**. There is, thus, a chain reaction from greed to anger, which can be easily understood by the following illustration that presents this chain graphically :—



Illustrations : THE PASSIONAL CHAIN FROM GREED TO ANGER

We can see that there is a cause and effect relationship between the four passions and that the most potent catalyst for starting the chain reaction is GREED. We have to address our thoughts to this greatest passions (*Mahākaṣāya*, as these four are referred to in the Jaina scriptures) if we wish to do anything about breaking free of their vicious dragnet. We shall come to that later in this essay.

Levels Of Passionate Behaviour -

These passions, oı great passions for that matter, operate at four levels and affect a person's mind in increasing order of passionare behaviour. These four levels are as follows :—

1. **Transient Passions (*Sañjvalana Kaṣāya*)** - At this level a person does get affected by various forms of one or more passions but only for a very short period of time. The religious lore cites the example of a line drawn on the surface of water that disappears sooner than it is drawn. Soon he realises the incorrectness of his passionate behaviour and not only overcomes it but also atones for it by lamenting his behaviour under their influence by repenting and making good the harm suffered by the others due to such behaviour. For example, he begs others' pardon for the hurt he might have caused them by his angered behaviour. Practically, the measure of passions at this level is that if a defaulting person realises and atones for his passionate behaviour by the time of the fortnightly retractory session (*Pākṣika Pratikramaṇa*), he is said to be under the influence of 'Transient Passions.' His is a simple case of passionate behaviour.

2. **Persistent Passions That Hinder Complete Renunciation (*Pratyākhyānavaraṇa Kaṣāya*)** — Passions of this category are more persitent and last longer. The person under their influence does not realise his wrong and carries on for quite some time. However, later, he realises and atones for his passionate behaviour. The example cited is that of a line drawn on sand that remains there for some time till the sand is blown away by wind. Practically, if the defaulter realises and atones for his wrong by the time of the seasonal (four-monthly) retractory session (*Cāturmāsik Pratikramaṇa*), he is said to be under the influence of this category of passions. Such a person is able to practice partial renunciation of the householders' conduct but is not inclined towards the monastic conduct of total renunciation. His is a complex case of passionate behaviour.

3. **More Persistent Passions That Hinder Even Part Renunciation (*Apratyākhyānī Kaṣāya*)** — At this level, the passions, persist for a much longer duration and the person under their influence takes almost a year to realise his faults and make amends. The holy texts cite the example of a line drawn on clay that lasts for quite some time till it is deliberately obliterated or till the earth is washed away by the rain-water. Practically, if a person realises the wrong in his passionate behaviour and atones for them even by the time of yearly retractory session (*Sāṁvatsarik Pratikramaṇa*), he is said to be under the influence of this category of passions. Such a person is not inclined towards the practice of even the partial

renunciation of the householders' conduct but he has the right vision to follow the right path. His is the more complex but corrigible case of passionate behaviour.

4. Most Persistent Infinitely Bonding Passions (*Anantānubandhī Kaṣāya*) — These are the most persistent, almost permanent, forms of passions. The person under the influence of this category of passions exhibits passionate behaviour almost all the time. Even when he does not show passion, he is not dispassionate as it lies dormant like the ambers covered with ash that keep simmering only to come alive as the ash is blown away. Such a person becomes livid even at slightest provocation. He never realises his faults and there is, therefore, no question of his atoning for his passionate behaviour. This condition has been compared with a line etched on stone that remains there for ever. Practically, a person who is unable to realise his wrongs and atone for them even by the yearly retractory session is said to be under the influence of 'Infinitely Bonding Passions.' His is the most complicated case of passionate behaviour.

On the scale of spiritual accomplishments, persons under the influence of transient passions may embrace complete renunciation of the monastic conduct and rise up to the tenth level of '*Sūkṣma Samparāya*' where only the minor traces of greed passions remain to be overcome. Those under the influence of persistent passions may rise to the fifth level of '*Deśavirati* (part restraint)'. The persons in the grip of more persistent passions can rise up to the forth level of '*Avirat Samyagdṛṣṭi* (un-renounced but endowed with right-vision).' Those beset with the most persistent form of passions are the false-visioned non-starters who are at the bottom of the worldly pit and remain there. They are the greatest losers.

To Win The Battle Of Passions -

The sccriptures prescribe the winning formula that enables a desiring person to overcome the passions. "Slay the anger by resorting to subsidence; win the pride by being humble; slay the guile by resorting to simplicity and straightforwardness and overcome the greed by being content[1]." they say.

The Battle Of Delusion -

Attachment and Aversion (*Rāga* and *Dveṣa*) are the two mighty lieutenants of delusion (*Moha*), which is at the apex of all the causes that perpetuate worldly transmigration and the attendant misery for any living being.

The delusion wrought by attachment towards the pleasant and aversion for

the unpleasant clouds one's vision and one loses the discretion for false and the true. Mostly, he takes the false to be the true, the wrong to be the right and falters from the path of virtue, which is straight and narrow. Thus, delusion produces false-vision, wrong inclination, wrong attitude and misplaced view-point. The falseness of vision results in wrong-doings and consequent karmic bondage that forces the soul into the quagmire of worldly transmigration and misery.

It is, therefore, important that we know the causes of delusion and endeavour to overcome them to have our vision right.

Who Are The Losers ?

I have indicated, earlier in this essay, that the ones that cannot overcome their passions and their delusions and succumb to them are said to be the vanquished or the losers.

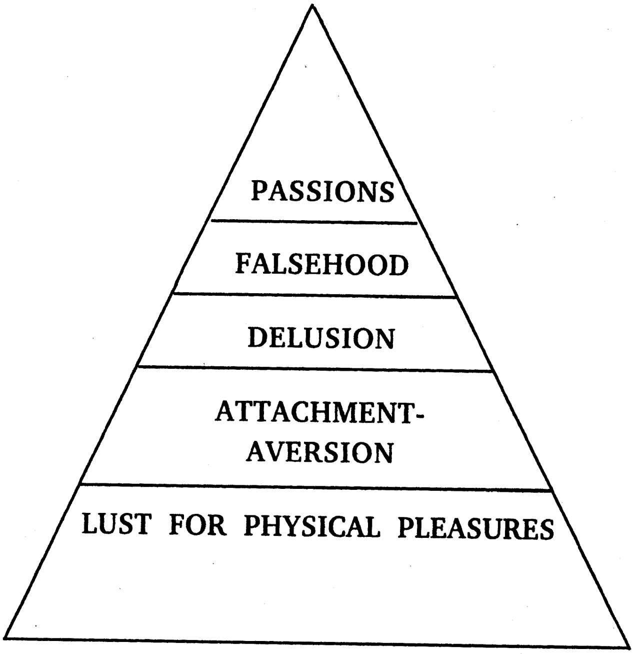
It needs some elaboration. Those who are unable to realise the wrong in following a persistent passionate course, those who keep treading on others' toes in utter disregard of their feelings and harms caused to them, feel no necessity for repentance or making amends for their misdeeds and blunder on regardless of the others, are the ones who have been referred to as being in the grip of 'Infinitely Bonding Passions.' They are the losers in the battle against the abominable passionate quartet of anger, conceit, deceit and greed.

It is plain that those who are given to the physicality of sensual pleasures, those who love luxury at any cost, those who think not of the means employed to secure their comforts and luxuries for themselves and theirs cannot rise above the attachment for the pleasurable and aversion for the painful. They will consider anything or any being, how-so-ever honest or innocent, who is inimical to their perceived interests as their enemies and those who help them in their selfish wrong or right pursuits as their friends. It is not difficult to guess that they will be attached to those whom they consider their friends and averted to those whom they consider their foes. They never rise above attachment-aversion induced delusion. They are the losers.

How To Be A Victor ?

To be a loser is not a very good feeling. One wants to win. So, in the spiritual parlance also our seers, who were victors (*Jina*) themselves, laid down a victorious path for all those who would heed them and follow it. One can become a victor by following this path propounded by the victors called *Jina*.

All our Prophet-propounders or *Tīrthaṅkaras* (ford-makers) were such seers. *Bhagvān Mahāvīra* was the last of twenty-four such seers in our times. He said that in our embodied existences all our physical vocal and mental acitivities (*Yoga*) produce vibrations in the environment and attract fine karma-particles (*karma pudgala paramāṇu*) towards our soul-fields but they do not stick to our souls in the absence of passions like the dry sand would not stick to a smooth wall. Thus, dispassionate action binds no karma. The state of dispassion can be achieved by having right-vision, right knowledge and, thereby, doing right things. Right-vision can be gained by overcoming delusion, which is, in turn, wrought by attachment and aversion. Attachment and aversion are the direct outcomes of our lust for physical pleasure by any fair or foul means. This physicality is at the base of this pyramid that culminates in passions. This will be clear from the following illustrations :—



The Pyramid Of Passions

Jainism believes that the soul is an independent entity responsible for its actions, performed through the medium of the body that envelops it as long as it stays in its worldly corporeal existence, and their inevitable retribution - good or bad, pleasurable or painful - in accordance with the quality of its actions[2]. The 'Jaina Doctrine of Karma", developed on the basis of our Prophet's teachings, says, "everyone receives the inevitable retributions of one's own actions; in painful and pleasurable experiences the others are only agencies and not the principal causes[3]."

An appreciation of this under-lying principle of karma and its fruition, one can have a balanced, *right outlook and may not consider the others that* give them pleasurable or painful experiences as their friends or foes. This is the potent potion for the ills of attachment and aversion and so for that of delusion. The destruction or subsidence (*kṣaya* or *upaśama*) of delusion is the dawn of right-vision (*Samyagdarśana*) in whose light all information translates itself into right-knowledge (*Samyagjñāna*) and which, in turn, paves the way for right-conduct (*Samyakcāritra*), which also includes the soul-purifying penance (*Samyaktapa*). There, it is also said that there is no (right) knowledge in the absence of (right) vision; without the right-knowledge the virtuous conduct is impossible; in the absence of virtuous conduct there is no freedom from karma and without karmic freedom there is no spiritual liberation (*nirvāṇa*)[4]. This quartet of four rights is the liberating formula as the right-vision yields a firm belief in the teachings of the Jina-seers, which is nothing but all revealing right-knowledge. The right restrained conduct or *saṁyama* blocks the way for fresh karmic influx or bondage and penance purifies the soul of its earlier bonded karma-mire[5]. All karmic adjunct, thus, having been shed, the purified soul attains *mokṣa*[6] and rises to its ultimate destination of the abode of perfect souls or *Siddhaloka* at the top of the universe beyond which there is nowhere to go and from where there is no coming back. This marks the end of the soul's journey to its final destination where, endowed with the infinite quartet of infinite vision, infinite knowledge, infinite bliss and infinite spiritual prowess, it lives, eternally, in perfect harmony with infiniti others of its own kind.

Conclusion -

It is this appreciation of the passions and delusion as the hindrances in the path of liberation that can firmly put us on the right liberating path. By treading which we can shed our attachment, aversion, delusion, and false-vision and overcome our passions. Becoming dispassionate we stop bonding fresh karma-matter and only have to shed the karmic baggage gathered in our repeated worldly journeys from one life to the other. This is dome by either experiencing its fruition or by undertaking penance.

REFERENCES :

1. "Uvasameṇa haṇe kohaṁ, māṇaṁ maddavayā jiṇe |
Ajjaveṇa haṇe māyaṁ, lohaṁ santosayā jiṇe ||" — Daśavaikālika.

2. Appā kattā vikattā ya suhāṇa ya duhāṇa ya || - Uttarādhyayana Sūtra.

3. "Savvaṁ puvvakayāṇaṁ kammāṇaṁ pāvae phala-vivāgaṁ |
Avarahesu guṇesu ya nimittamettaṁ paro hoī ||"
— Samaraiccakaha, Haribhadrasuri, verse 62.

4. "Nādaṁsaṇissa nāṇaṁ, nāṇeṇa viṇā na hunti caraṇaguṇā |
Aguṇissa natthi mokkho, natthi amokkhassa nivvāṇaṁ ||"
— Uttarādhyayanasūtra, 28.30.

5. "Ṇāṇeṇa jāṇai bhāve, daṁsaṇeṇa ya saddahai |
Sañjameṇa nigiṇhāi, taveṇa parisujjhai ||" — Uttarādhyayanasūtra, 28.35.

6. "Kṛtsnakarmakṣayo mokṣaḥ ||" — Tattvārthasūtra, 10.4.

□ □ □

प्राचीन जैनागमों में चार्वाकदर्शन का प्रस्तुतिकरण एवं समीक्षा

सागरमल जैन

चार्वाक या लोकायत दर्शन का भारतीय दार्शनिक चिन्तन में भौतिकवादी दर्शन के रूप में विशिष्ट स्थान है। भारतीय चिन्तन में भौतिकवादी जीवनदृष्टि की उपस्थिति के साहित्यिक प्रमाण अति प्राचीन काल से ही उपलब्ध होने लगते हैं। भारत की प्रत्ये धार्मिक एवं दार्शनिक चिन्तनधारा ने उसकी समालोचना भी की हैं। जैन धर्म एवं दर्शन के ग्रन्थों मे भी इस भौतिकवादी जीवनदृष्टि का प्रतिपादन एवं उसकी समीक्षा अति प्राचीनकाल से ही मिलने लगती हैं। जैन धार्मिक एवं दार्शनिक साहित्य मे महावीर के युग से लेकर आज तक लगभग २५०० वर्ष की सुदीर्घ कालावधि में इस विचारधारा का प्रस्तुतीकरण एवं समालोचना होती रही हैं। इस समग्र विस्तृत चर्चा को प्रस्तुत निबन्ध में समेट पाना सम्भव नहीं है, अत: हम प्राचीन प्राकृत आगम साहित्य तक ही अपनी इस चर्चा को सीमित रखेंगे। प्राचीन प्राकृत जैन-आगम-साहित्य में ऋषिभाषित एक ऐसा ग्रन्थ है, जो चार्वाक दर्शन को भौतिकवादी और स्वार्थपरक अनैतिक जीवनदृष्टि का समर्थक न मानकर उसे एक मूल्यपरक सदाचारी जीवनदृष्टि का सम्पोषक और भारतीय श्रमण संस्कृति का अंग मानता है।

प्राचीनतम प्राकृत आगम-साहित्य में मुख्यतया आचारांग, सूत्रकृतांग, उत्तराध्ययन और ऋषिभाषित को समाहित किया जा सकता है। ये सभी ग्रन्थ ई. पू. पाँचवीं शती से लेकर ई. पू. तीसरी के बीच निर्मित हुए है, ऐसा माना जाता है।[१] इसके अतिरिक्त उपांग साहित्य के एक ग्रन्थ राजप्रश्नीय को भी हमने इस चर्चा में समाहित किया हैं। इसका कारण यह है कि राजप्रश्नीय का वह भाग जो चार्वाक दर्शन का प्रस्तुतीकरण और समीक्षा करता है अेक तो चार्वाक दर्शन के पूर्वपक्ष की स्थापना एवं उसकी समीक्षा दोनों ही दृष्टि से अति समृद्ध है, दूसरे अति प्राचीन भी माना जाता है, क्योंकि ठीक यही चर्चा हमें बौद्ध त्रिपिटक साहित्य में भगवान बुद्ध और राजा पयासी के मध्य होने का उल्लेख मिलता हैं।[२] जैन परम्परा में इस चर्चा को पार्श्वपत्य परम्परा के भगवान महावीर के समकालीन आचार्य केशीकुमार श्रमण और राजा पयासी के मध्य और बौद्ध त्रिपिटक में भगवान बुद्ध और राजा पयासी के बीच सम्पन्न हुआ बताया गया हैं। यद्यपि कुछ जैन आचार्यों ने पयेसी का संस्कृत रूप प्रदेशी मान लिया है किन्तु देववाचक, सिद्धसेनगणि, मलयगिरि और मुनिचन्द्रसूरि[३] ने पयेसी का संस्कृत रूप प्रसेनजित ही माना है, जो ऐतिहासिक दृष्टि से अधिक प्रामाणिक लगता है। प्रसेनजित को श्वेताम्बिका (सेयविया) नगरी का राजा बताया गया है जो इतिहाससिद्ध हैं। उनका सारथि चित्त केशीकुमार को श्रावस्ती से यहां केवल इसीलिये लेकर आया

था कि राजा की भौतिकवादी जीवन-दृष्टि को परिवर्तित किया जा सके । कथावस्तु की प्राचीनता, प्रामाणिकता तथा तार्किकता की दृष्टि से ही इसे भी प्रस्तुत विवेचन में समाहित किया गया हैं ।

प्रस्तुत विवेचना में मुख्यरूप से चार्वाक दर्शन के तज्जीवतच्छरीरवाद एवं उसकी परलोक तथा पुण्य–पाप की अवदारणाओं का पूर्वपक्ष के रूप में प्रस्तुतीकरण के साथ–साथ समीक्षाएँ भी प्रस्तुत की गई हैं । इनमें भी ऋषिभाषित (ई. पू. चौथी शती) में चार्वाकों की जीवनदृष्टि का जो प्रस्तुतीकरण है, वह उपर्युक्त विवरण से कुछ विशिष्ट प्रकार का हैं । उसमे दण्डोक्कल, रज्जूक्कल, स्तेनोक्कल, देसोक्कल, सव्वोक्कल के नाम से इनके जिन पाँच प्रकारों का उल्लेख है,[४] वह भी अन्यत्र किसी भी भारतीय दार्शनिक साहित्य में उपलब्ध नहीं है । इसी प्रकार सूत्रकृतांग के द्वितीय श्रुतस्कन्ध एवं राजप्रश्नीय में चार्वाकदर्शन की स्थापना और खण्डन, दोनों के लिए जो तर्क प्रस्तुत किये गये है वे भी महत्त्वपूर्ण कहे जा सकते हैं । इसके अतिरिक्त प्राकृत आगमिक–व्याख्या साहित्य में मुख्यतः विशेषावश्यकभाष्य (छठवीं शती) के गणधरवाद[५] में चार्वाक दर्शन की विभिन्न मान्यताओं की समीक्षा–महावीर और गौतम आदि ११ गणधरों के मध्य हुए वाद–विवाद के रूप में प्रस्तुत की गई है, वह भी दार्शनिक दृष्टि से अति महत्त्वपूर्ण कही जा सकती हैं । अन्य आगमिक संस्कृत टीकाओं (१०वीं–११वीं शती) में बी चार्वाकदर्शन की जैन दार्शनिकों द्वारा की गई समीक्षाओं में दार्शनिक दृष्टि से महत्त्वपूर्ण सामग्री उपलब्ध हैं । चूर्णि, वृत्ति, टीका आदि के अतिरिक्त जैन दार्शनिक ग्रन्थों में भी भौतिकवादी जीवनदृष्टि की समीक्षाएँ उपलब्ध हैं । किन्तु इन सबको तो किसी एक स्वतन्त्र ग्रन्थ में ही समेटा जा सकता हैं । अतः इस निबंध की सीमा-मर्यादाओं का ध्यान रखते हुए हम अपनी विवेचना को पूर्व निर्देशित प्राचीन स्तर के प्राकृत आगमों तक ही सीमित रखेंगे ।

आचारांग में लोक संज्ञा के रूप में लोकायत दर्शन का निर्देश :

जैन आगमों में आचारांग का प्रथम श्रुतस्कन्ध अतिप्राचीन माना जाता है । विद्वानों की ऐसी मान्यता है कि इस ग्रन्थ में स्वयं महावीर के वचनों का संकलन हुआ है । इसका रचनाकाल चौथी–पाँचवीं शताव्दी ई. पू. माना जाता है । आचारांग में स्पष्ट रूप से लोकायत दर्शन का उल्लेख तो नहीं है, किन्तु इस ग्रन्थ के प्रारम्भ में ही लोकायत दर्शन की पुनर्जन्म का निषेध करने वाली अवधारणा की समीक्षा की गई हैं। सूत्र के प्रारम्भ में कहा गया है कि कुछ लोगों को यह ज्ञात नहीं होता है कि मेरी आत्मा औपपातिक (पुनर्जन्म करने वाली) हैं । मैं कहाँ से आया हूँ और यहाँ से अपना जीवन समाप्त करके कहाँ जन्म ग्रहण करुंगा ? सूत्रकार कहता है कि व्यक्ति को यह जानना चाहिए की मेरी आत्मा औपपातिक (पुनर्जन्म ग्रहण करने वाली) है, जो इन दिशाओं और विदिशाओं में संचरण करती है और मैं भी ऐसा ही हूँ, वस्तुतः जो यह जानता है–वही आत्मवादी, लोकवादी, कर्मवादी और क्रियावादी हैं ।[६] इस प्रकार इस ग्रन्थ के प्रारम्भ में ही चार्वाकदर्शन की मान्यताओं के विरुद्ध चार बातों की स्थापना की गई है–आत्मवाद, लोकवाद, कर्मवाद और क्रियावाद । आत्मा की स्वतंत्र और नित्य सत्ता को स्वीकार करना आत्मवाद हैं । संसार को यथार्थ मानकर आत्मा को लोक में जन्म–मरण करने वाला समझना लोकवाद हैं । शुभाशुभ कर्मों के शुभाशुभ फलों में विश्वास करना कर्मवाद हैं । आत्मा को शुभाशुभ कर्मों की कर्ता–भोक्ता एवं परिणामी

(परिवर्तनशील) मानना क्रियावाद हैं। इसी प्रकार आचारांग में लोकसंज्ञा का परित्याग करके इन सिद्धान्तों में विश्वास करने का निर्देश दिया गया है। ज्ञातव्य है कि आचारांग में लोकायत या चार्वाकदर्शन का निर्देश लोकसंज्ञा के रूप में हुआ हैं।[७] लोकसंज्ञा से ही लोकायत नामकरण हुआ होगा। यद्यपि इस ग्रन्थ में इन मान्यताओं की समालोचना तो की गई है किन्तु उसकी कोई तार्किक भूमिका प्रस्तुत नहीं की गई हैं।

सूत्रकृतांग में लोकायत दर्शन :

आचारांग के पश्चात् सूत्रकृतांग का क्रम आता है। इसके प्रथम श्रुतस्कन्ध को भी विद्वनों ने अतिप्राचीन (लगभग ई. पू. चौथी शती) माना है। सूत्रकृतांग के प्रथम अध्याय में इमें चार्वाक दर्शन के पंचमहाभूतवाद और तज्जीवतच्छरीरवाद के उल्लेख प्राप्त होते हैं। इसमें पंचमहाभूतवाद को प्रस्तुत करते हुए कहा गाय है कि पृथ्वी, अप, तेजस्, वायु और आकाश ऐसे पाँच महाभूत माने गये हैं। उन पाँच महाभूतों से ही प्राणी की उत्पत्ति होती है और देह का विनाश होने पर देही का भी विनाश हो जाता है।[८] साथ ही यह भी बताया गया है कि व्यक्ति चाहे मूर्ख हो या पण्डित प्रत्येक की अपनी आत्मा होती है जो मृत्यु के बाद नहीं रहती। प्राणी औपपातिक अर्थात् पुनर्जन्म् ग्रहण करने वाले नहीं है। शरीर का नाश होने पर देही अर्थात् आत्मा का भी नाश हो जाता है। इस लोक से परे न तो कोई लोक है और न पुण्य और पाप ही है।[९] इस प्रकार सूत्रकृतांग के प्रथम श्रुतस्कन्ध में चार्वाकदर्शन की मान्यताओं का उल्लेख तो मिलता है किन्तु यहाँ भी उनकी कोई स्पष्ट तार्किक समालोचना परिलक्षित नहीं होती हैं। यद्यपि सूत्रकृतांग के द्वितीय श्रुतस्कन्ध में चार्वाकदर्शन की समीक्षा प्रस्तुत की गई है, किन्दु विद्वानों ने उसे किंचित् परवर्ती माना हैं। अतः उसके पूर्व हम उत्तराध्ययन का विवरण प्रस्तुत करेंगे।

उत्तराध्ययन में लोकायतदर्शन :

उत्तराध्ययन में चार्वाक दर्शन को जन–श्रद्धा (जन–सिद्धि) कहा गया हैं।[१०] सम्भवतः लोकसंज्ञा और जनश्रद्धा ये लोकायत दर्शन के ही पूर्व नाम हैं। उत्तराध्ययन में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि ये सांसारिक विषय ही हमारे प्रत्यक्ष के विषय हैं। परलोक को तो हमने देखा ही नहीं। वर्तमान के काम-भोग हस्तगत हैं जबकि भविष्य में मिलने वाले (स्वर्ग-सुख) अनागत अर्थात् संदिग्ध हैं। कौन जानता है कि परलोक है भी या नहीं ? इसलिए मैं तो जनश्रद्धा के साथ होकर रहूँगा।[११] इस प्रकार उत्तराध्ययन के पंचम अध्याय में चार्वाकों की पुनर्जन्म के निषेध की अवधारणा का उल्लेख एवं खण्डन किया गया हैं। इसी प्रकार उत्तराध्ययन के चौदहवें अध्याय में भी चार्वाकों के असत् से सत् की उत्पत्ति का एवं पंचमहाभूत से चेतना की उत्पत्ति का सिद्धान्त प्रस्तुत किया गया है, जो वस्तुतः असत् से सत् की उत्पत्ति का सिद्धान्त है। यद्यपि उत्तराध्ययन में असत्कार्यवाद का जो उदाहरण प्रस्तुत किया गया है, वह असत्कार्यवाद के पक्ष में न जाकर सत्कार्यवाद के पक्ष में ही जाता हैं। उसमें कहा गया है कि जैसे– अरणि में अग्नि, दूध में घृत और तिल में तेल असत् होकर भी उत्पन्न होता है, उसी प्रकार शरीर में जीव भी असत् होकर ही उत्पन्न होता है और उस शरीर का नाश हो जाने पर वह भी नष्ट हो जाता है।[१२]

सम्भवत: उत्तराध्ययन में चार्वाकों के असत्कार्यवाद की स्थापना के पक्ष में ये सत्कार्यवाद की सिद्धि करने वाले उदाहरण इसीलिये दिये गये होंगे, ताकि इनकी समालोचना सरलतापूर्वक की जा सके। उत्तराध्ययन में आत्मा को अमूर्त होने के कारण इन्द्रियग्राह्य नहीं माना गया है और अमूर्त होने से नित्य कहा गया है।[१३] उपर्युक्त विवरण से चार्वाकों के सन्दर्भ में निम्न जानकारी मिलती है–

१. चार्वाकदर्शन को "लोकसंज्ञा" और "जनश्रद्धा" के नाम से अभिहित किया जाता था।

२. चार्वाक दर्शन आत्मा को स्वतन्त्र तत्त्व नहीं मानता था, अपितु पंचमहाभूतों से चेतना की उत्पत्ति बताता था।

३. कारणतावाद में वह असत्कार्यवाद अर्थात् असत् से सत् की उत्पत्ति के सिद्धान्त को स्वीकार करता था।

४. शरीर के नाश के साथ आत्मा के विनाश को स्वीकार करता था तथा पुनर्जन्म के सिद्धान्त को अस्वीकार करता था। पुनर्जन्म की अस्वीकृति के साथ–साथ वह परलोक अर्थात् स्वर्ग–नरक की सत्ता को भी अस्वीकार करता था।

५. वह पुण्य-पाप अर्थात् शुभाशुभ कर्मों के शुभाशुभ फलों को भी अस्वीकार करता था, अत: कर्मसिद्धान्त का विरोधी था।

६. उस युग में दार्शनिकों का एक वर्ग अक्रियावाद का समर्थक था। जैनों के अनुसार अक्रियावादी वे दार्शनिक थे, जो आत्मा को अकर्ता और कूटस्थनित्य मानते थे। आत्मवादी होकर भी शुभाशुभ कर्मों के शुभाशुभ फल (कर्मसिद्धान्त) के निषेधक होने से ये प्रच्छन्न चार्वाकी ही थे।

इस प्रकार आचारांग, सूत्रकृतांग और उत्तराध्ययन में चार्वाक दर्शन के जो उल्लेख हमे उपलब्ध होते है, वे मात्र उसकी अवधारणाओं को संक्षेप में प्रस्तु करते हैं। उनमें इस दर्शन की मान्यताओं से साधक को विमुख करने के लिए इतना तो अवश्य कहा गया है कि यह विचारधारा समीचीन नहीं है, किन्तु इन ग्रन्थों में चार्वाक दर्शन की मान्यताओं का प्रस्तुतीकरण और निरसन दोनों ही न तो तार्किक है और न विस्तृत ही।

सूत्रकृतांग (द्वितीय श्रुतस्कन्ध) में चार्वाक दर्शन का प्रस्तुतीकरण एवं समीक्षा[१४] :

चार्वाकों अथवा तज्जीवतच्छरीरवादियों के पक्ष का तार्किक दृष्टि से प्रस्तुतीकरण और उसकी तार्किक समीक्षा का प्रयत्न जैन आगम साहित्य में सर्व प्रथम सूत्रकृतांग के द्वितीय पौण्डरिक नामक अध्ययन में और उनके पश्चात्, राजप्रश्नीय सूत्र में उपलब्ध होता हैं। अब हम सत्रकृतांग द्वितीय श्रुतस्कन्ध के आधार पर तज्जीवतच्छरीरवादियों के पक्ष का प्रस्तुतीकरण करेंगे और उसकी समीक्षा प्रस्तुत करेंगे।

तज्जीवतच्छरीरवादी यह प्रतिवपादित करते हैं कि "पादतल से ऊपर मस्तक के केशों के अग्र भाग से नीचे तक तथा समस्त त्वक्पर्यन्त जो शरीर है वही जीव हैं। इस शरीर के जीवित रहने तक

ही यह जीव जीवित रहता है और शरीर के नष्ट हो जाने पर नष्ट हो जाता है । इसलिए शरीर के अस्तित्व पर्यन्त ही जीवन का अस्तित्व हैं । इस सिद्धान्त को युक्ति–युक्त समझना चाहिए । क्योंकि जो लोग युक्तिपूर्वक यह प्रतिपादित करते हैं कि शरीर अन्य है और जीव अन्य है वे जीव और शरीर को पृथक्–पृथक् करके नहीं दिखा सकते । वे यह भी नहीं बता सकते कि आत्मा दीर्घ है या ह्रस्व है अथवा वह भारी है, हल्का है, स्निग्ध है या रुक्ष है, अतः जो लोग जीव और शरीर को भिन्न नहीं मानते उनका ही मत युक्तिसंगत हैं ।" क्योंकि जीव और शरीर को निम्नोक्त पदार्थों की तरह पृथक्–पृथक् करके नहीं दिखाया जा सकता, यथा–

१. तलवार और म्यान की तरह
२. मुंज और इंषिका की तरह
३. मांस और हड्डी की तरह
४. हथेली और आंवले की तरह
५. दही और मक्खन की तरह
६. तिल की खली और तेल की तरह
७. ईख और उसके छिलके की तरह
८. अरणि की लकड़ी और आग की तरह

इस प्रकार जैनागमों में प्रस्तुत ग्रन्थ में ही सर्वप्रथम देहात्मवादियों के दृष्टिकोण को तार्किक रूप से प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया गया है । पुनः उनकी देहात्मवादी मान्यता के आधार पर उनकी नीति संबंधी अवधारणाओं को निम्न शब्दों में प्रस्तुत किया गया है–

यदि शरीर मात्र ही जीव है तो परलोक नहीं है । इसी प्रकार क्रिया–अक्रिया, सुकृत–दुष्कृत, कल्याण–पाप, भला–बुरा, सिद्धि–असिद्धि, स्वर्ग–नरक आदि भी नहीं हैं । अतः प्राणियों के वध करने, भूमि को खोदनें, वनस्पतियों को काटने, अग्नि को जलाने, भोजन पकाने आदि क्रियाओं में भी पाप नहीं है ।

प्रस्तुत ग्रन्थ में देहात्मवाद की युक्ति–युक्त समीक्षा न करके मात्र यह कहा गया है कि ऐसे लोग हमारा ही धर्म सत्य है ऐसा प्रतिपादन करते हैं और श्रमण होकर भी सांसारिक भोग विलासों में फँस जाते हैं ।

इसी अध्याय में पुनः पंचमहाभूतवादियों तथा पंचमहाभूत और छठा आत्मा मानने वाले सांख्यों का भी उल्लेख हुआ है । प्रस्तुत ग्रन्थ की सूचना के अनुसार पंचमहाभूतवादी स्पष्ट रूप से यह मानते थे कि इस जगत में पंचमहाभूत ही सबकुछ हैं । जिनसे अर्थात् पंचमहाभूतों सें हमारी क्रिया–अक्रिया, सुकृत–दुष्कृत, कल्याण–पाप, अच्छा–बुरा, सिद्धि–असिद्धि, नरकगति या नरक के अतिरिक्त अन्यगति; अधिक कहाँ तक कहें तिनके के हिलने जैसी क्रिया भी होती हैं, क्योकि आत्मा तो अकर्ता है ।

उस भूतसमयाय (समूह) को पृथक्–पृथक् नाम से जानना चाहिए जैसे कि–पृथ्वी एक महाभूत है, जल दूसरा महाभूत है, तेज तीसरा महाभूत है, वायु चौथा महाभूत है और आकाश पाँचवा महाभूत है। ये पाँच महाभूत किसी कर्त्ता के द्वारा निर्मित नहीं हैं । और नहीं ये किसी कर्ता द्वारा बनाये हुए हैं, ये किये हुए भी नहीं हैं, न ही ये कृत्रिम हैं और न ये अपनी उत्पत्ति के लिए किसी की अपेक्षा रखते हैं । ये पाँचो महाभूत आदि एवं अन्त रहिते हैं तथा अवध्य और आवश्यक कार्य करने वाले हैं । इन्हें कार्य में प्रवृत्त करने वाला कोई दूसरा पदार्थ नहीं है, ये स्वतन्त्र एवं शाश्वत नित्य हैं । यह ज्ञातव्य है कि जैनागमों में ऐसा कोई भी सन्दर्भ उपलब्ध नहीं होता है कि जिसमें मात्र चार महाभूत (आकाश को छोड़कर) मानने वाले चार्वाकों का उल्लेख हुआ हो ।

प्रस्तुत ग्रन्थ में पंचमहाभूतवादियों के उपर्युक्त विचारों के साथ–साथ पंचमहाभूत और छठा आत्मा ऐसे छः तत्त्वों को मानने वाले विचारकों का भी उल्लेख हुआ है ।

इनकी मान्यता को प्रस्तुत करते हुए कहा गया हे कि सत् का विनाश नहीं होता और असत् की उत्पत्ति नहीं होती । इतना ही जीवकाय है, इतना ही अस्तिकाय है और इतना ही समग्र लोक हैं । पंचमहाभूत ही लोक का कारणे हैं । संसार में तृण–कम्पन से लेकर जो कुछ होता है वह सब इन पाँच महाभूतों से होता है । आत्मा के असत् अथवा अकर्ता होने से हिंसा आदि कार्यों में पुरुष दोष का भागी नहीं होता, क्योंकि सभी कार्य भूतों के हैं सम्भवतः यह विचारधारा सांख्य दर्शन का पूर्ववर्ती रूप हैं । इसमें पंचमहाभूतवादियों की दृष्टि से आत्मा को असत् माना गया है तथा पंचमहाभूत एवं षष्ठ आत्मा को मानने वालों की दृष्टि से आत्मा को अकर्ता कहा गया है । सूत्रकृतांग इनके अतिरिक्त ईश्वरकारणवादी और नियतिवादी जीवनदृष्टियों को भी कर्मसिद्धान्त का विरोधी होने के कारण मिथ्यात्व का प्रतिपादक ही मानता हैं । इस प्रकार ऋषिभाषित के देशोत्कल को सूत्रकृतांग के पंचमहाभूत एवं षष्ठ आत्मवादियों के उपरोक्त विवरण में पर्याप्त रूप से निकटता देखी जा सकती हैं । जैनो की मान्यता यह थी कि वे सभी विचारक मिथ्यादृष्टि हैं, जिनकी दार्शनिक मान्यताओं में धर्माधर्मव्यवस्था या कर्मसिद्धान्त की अवधारणा स्पष्ट नहीं होती । हम यहाँ यह देखते हैं कि इन दार्शनिक मान्यताओं में देह–आत्मवाद की स्थापना करते हुए देह और आत्मा भिन्न–भिन्न हैं, इस मान्यता का तार्किक रूप से निरसन किया गया है, किन्तु यह मान्यता क्यों समुचित नहीं है ? इस संबंध में स्पष्ट रूप से कोई भी तर्क नहीं दिये गये हैं । सूत्रकृतांग देहात्मवाद के समर्थन में तो तर्क देता है किन्तु उसके निरसन में कोई तर्क नहीं देता हैं । यहाँ हमने आचारांग, सूत्रकृतांग और उत्तराध्ययन की अपेक्षा से चार्वाक–दर्शन की चर्चा की है । ऋषिभाषित और राजप्रश्नीय की अपेक्षा से चार्वाकदर्शन की समीक्षा निम्नानुसार है ।

ऋषिभाषित में प्रस्तुत चार्वाकदर्शन

प्राचीन जैन आगमों में चार्वाकदर्शन की तार्किक प्रतिस्थापना और तार्किक समीक्षा हमें सर्वप्रथम ऋषिभाषित (ई. पू. चौथी शती) में ही मिलती है । उसके पश्चात् सूत्रकृतांग के द्वितीय श्रुतस्कन्ध (ई. पू. प्रथम शती) में तथा राजप्रश्नीय (ई. पू. प्रथम शती) में मिलती है । ऋषिभाषित का बीसवाँ "उक्कल"

नामक सम्पूर्ण अध्ययन ही चार्वाकदर्शन की मान्यताओं के तार्किक प्रस्तुतीकरण से युक्त हैं। चार्वाकदर्शन के तज्जीवतच्छरीरवाद का प्रस्तुतीकरण इस ग्रन्थ में निम्न प्रकार से हुआ है—

"पादतल से ऊपर और मस्तक के केशाग्र से नीचे तक सम्पूर्ण शरीर की त्वचापर्यन्त जीव आत्मपर्याय को प्राप्त हो जीवन जीता है और इतना ही मात्र जीवन हैं। जिस प्रकार बीज के भुन जाने पर उससे पुनः अंकुर की उत्पत्ति नहीं होती है, उसी प्रकार शरीर के दग्ध हो जाने पर उससे पुनः शरीर (जीवन) की उत्पत्ति नहीं होती हैं। इसीलिए जीवन इतना ही है (अर्थात् शरीर की उत्पत्ति से विनाश तक की कालावधि पर्यन्त ही जीवन है) न तो परलोक है, न सुकृत और दुष्कृत कर्मों का फल विपाक हैं। जीव का पुनर्जन्म भी नहीं होता है। पुण्य और पाप जीव का संस्पर्श नहीं करते हैं और इस तरह कल्याण और पाप निष्फल हैं।" ऋषिभाषित में चार्वाकों की इस मान्यता की समीक्षा करते हुए पुनः कहा गया है कि "पादतल से ऊपर तथा मस्तक के केशाग्र से नीचे और शरीर की सम्पूर्ण त्वचा पर्यन्त आत्मपर्याय को प्राप्त ही जीव है, यह मरणशील है, किन्तु जीवन इतना ही नहीं है। जिस प्रकार बीज के जल जाने पर उससे पुनः उत्पत्ति नहीं होती है, उसी प्रकार शरीर के दग्ध हो जाने पर उससे पुनः उत्पत्ति नहीं होती हैं। इसलिए पुण्य—पाप का अग्रहण होने से सुख—दुःख की सम्भावना का अभाव हो जाता है और पापकर्म के अभाव में शरीर के दहन से या शरीर के दग्ध होने पर पुनः शरीर की उत्पत्ति नहीं होती अर्थात् पुनर्जन्म नहीं होता है।" इस प्रकार व्यक्ति मुक्ति प्राप्त कर लेता है। यहाँ हम देखते हैं कि ग्रन्थकार चार्वाकों के अपने ही तर्क का उपयोग करके यह सिद्ध कर देता है कि पुण्य—पाप से ऊपर उठकर व्यक्ति पुनर्जन्म के चक्र से मुक्ति पा लेता हैं।

इस ग्रन्थ में चार्वाकदर्शन के सन्दर्भ में सबसे महत्त्वपूर्ण बात यह है कि ग्रन्थ में चार्वाकदर्शन के सन्दर्भ में सबसे महत्त्वपूर्ण बात यह है कि इसमें कर्मसिद्धान्त का उत्थापन करने वालों चार्वाकों के पाँच प्रकारों का उल्लेख हुआ है और ये प्रकार अन्य दार्शनिक ग्रन्थों में मिलने वाले देहात्मवाद, इन्द्रियात्मवाद, मनःआत्मवाद आदि प्रकारों से भिन्न हैं और सम्भवतः अन्यत्र कहीं उपलब्ध नहीं होते हैं। इसमें निम्न पाँच प्रकार के उक्कलों का उल्लेख हैं—दण्डोक्कल, रज्जूक्कल, स्तेनोक्कल, देशोक्कल और सव्वुक्कल। इस प्रसंग में सबसे पहले तो यही विचारणीय है कि उक्कल शब्द का वास्तविक अर्थ क्या है ? प्राकृत के उक्कल शब्द को संस्कृत में निम्न चार शब्दों से निष्पन्न माना जा सकता हैं—उत्कट, उत्कल, उत्कुल और उत्कूल। संस्कृत कोशों में उत्कट शब्द का अर्थ उन्मत्त दिया गया है। चूँकि चार्वाकदर्शन अध्यात्मवादियों की दृष्टि में उन्मत्तों का प्रलाप था अतः उसे उत्कट (उन्मत्त) कहा गया है। मेरी दृष्टि में उक्कल का संस्कृत रूप उत्कट मानना उचित नहीं है। उसके स्थान पर उत्कल, उत्कुल या उत्कूल मानना अधिक समीचीन हैं। उत्कल का अर्थ है जो निकाला गया हो, इसी प्रकार उत्कुल शब्द का तात्पर्य है जो कुल से निकाला गया है, या जो कुल से बहिष्कृत है। चार्वाक आध्यात्मिक परम्पराओं से बहिष्कृत माने जाते थे, इसी दृष्टि से उन्हें उत्कल या उत्कुल कहा गया होगा।

यदि हम इसे उत्कूल से निष्पन्न मानें तो इसका अर्थ होगा किनारे से अलग हटा हुआ। "कूल" शब्द किनारे अर्थ में प्रयुक्त होता है, अर्थात् जो किनारे से अलग होकर अर्थात् मर्यादाओं को तोड़कर अपना

प्रतिपादन करता है वह उक्कूल है चूँकि चार्वाक मर्यादाओं को अस्वीकार करते थे अतः उन्हें उत्कूल कहा गया होगा । अब हम इन उक्कलों के पाँच प्रकारों की चर्चा करेंगे—

दण्डोक्कल :

ये विचारक दण्ड के दृष्टांत द्वारा यह प्रतिपादित करते थे कि जिस प्रकार दण्ड अपने आदि, मध्य और अन्तिम भाग से पृथक् होकर दण्ड संज्ञा को प्राप्त नही होता है, उसी प्रकार शरीर से भिन्न होकर जीव, जीव नहीं होता हैं । अतः शरीर के नाश हो जाने पर भव अर्थात् जन्म—परम्परा का भी नाश हो जाता हैं । उनके अनुसार सम्पूर्ण शरीर में व्याप्त होकर जीव जीवन को प्राप्त होता हैं । वस्तुतः शरीर और जीवन की अपृथक्ता या सामुदायिकता ही इन विचारकों की मूलभूत दार्शनिक मान्यता थी । दण्डोक्कल देहात्मवादी थे ।

रज्जूक्कल :

रजूक्कलवादी यह मानते है कि जिस प्रकार रज्जु तन्तुओं का स्कन्ध मात्र है उसी प्रकार जीवन भी पंचमहाभूतों का स्कन्ध मात्र है । उन स्कन्धों के विच्छिन्न होने पर भव—सन्तति का भी विच्छेद हो जाता है । वस्तुतः ये विचारक पंचमहाभूतों के समूह को ही जगत् का मूल तत्त्व मानते थे और जीव को स्वतंत्र के रूप में स्वीकार नहीं करते थे । रज्जूक्कल स्कन्धवादी थे ।

स्तेनोक्कल :

ऋषिभाषित के अनुसार स्तेनोक्कल भौतिकवादी अन्य शास्त्रों के दृष्टान्तों को लेकर उनकी स्वपक्ष में उद्भावना करके यह मानते थे कि हमारा भी यही कथन हैं । इस प्रकार ये दूसरों के सिद्धान्तों का उच्छेद करते हैं । परपक्ष के दृष्टान्तों का स्वपक्ष में प्रयोग का तात्पर्य सम्भवतः वाद—विवाद में 'छल' का प्रयोग हो । सम्भवतः स्तेनोक्कल या तो नैयायिकों का कोई पूर्व रूप रहे हों या संजयवेलट्ठी पुत्र के सिद्धान्त का यह प्राचीन कोई विधायक रूप था, जो सम्भवत आगे चलकर अनेकान्तवाद का आधार बना हो । ज्ञातव्य है कि ऋषिभाषित में देहात्मवादियों के तर्को से मुक्ति की प्रक्रिया का प्रतिपादन किया हैं ।

देशोक्कल :

ऋषिभाषित में जो आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करके भी जीव को अकर्ता मानते थे, उन्हें देशोक्कल कहा गया है । आत्मा को अकर्ता मानने पर पुण्य—पाप, बन्धन—मोक्ष की व्यवस्था नहीं बन पाती हैं । इसलिए इस प्रकार के विचारकों को भी आंशिक रूप से उच्छेदवादी ही कहा गया है, क्योंकि पुण्य—पाप, बन्धन—मोक्ष आदि का निरसन करने के कारण ये भी कर्मसिद्धान्त, नैतिकता एवं धर्म के अपलापक ही थे । अतः इन्हें भी इसी वर्ग में समाहित किया गया था ।

सम्भवतः ऋषिभाषित ही एक ऐसा ग्रन्थ है जो आत्म अकर्तावादियों को उच्छेदवादी कहता है। वस्तुतः ये सांख्य और औपनिषदिक वेदान्त के ही पूर्व रूप थे । जैन उन्हें उत्कूल या उच्छेदवादी इसलिए मानते थे कि इन मान्यताओं से लोकवाद (लोक की यथार्थता), कर्मवाद (कर्मसिद्धान्त) और आत्मकर्तावाद (क्रियावाद) का खण्डन होता था ।

सव्वुक्कल :

सर्वोत्कूल सर्वदा अभाव से ही सबकी उत्पत्ति बताते थे । ऐसा कोई भी तत्त्व नहीं है जो सर्वथा सर्व प्रकार से सर्वकाल से रहता हो, इस प्रकार ये सर्वोच्छेदवाद की संस्थापना करते थे । दूसरे शब्दों मे जो लोग समस्त सृष्टि के पीछे किसी नित्य तत्त्व को स्वीकार नहीं करते थे और अभाव से ही सृष्टि की उत्पत्ति मानते थे । वे कहते थे कि कोई भी तत्त्व ऐसा नहीं है जो सर्वथा और सर्वकालों में अस्तित्व रखता हो । संसार के मूल में किसी भी सत्ता को अस्वीकार करने के कारण ये सर्वोच्छेदवादी कहलाते थे । सम्भवतः यह बौद्ध ग्रन्थों में सूचित उच्छेदवादी दृष्टि का कोई प्राचीनतम रूप था जो तार्किकता से युक्त होकर बौद्धों के शून्यवाद के रूप में विकसित हुआ होगा ।

इस प्रकार ऋषिभाषित में आत्मा, पुनर्जन्म, धर्म–व्यवस्था एवं कर्मसिद्धान्त के अपलापक विचारकों का जो चित्रण उपलब्ध होता है उसे संक्षेप में इस प्रकार रखा जा सकता है–

१. ग्रन्थकार उपर्युक्त विचारकों को "उक्कल" नाम से अभिहित करता है जिसके संस्कृत रूप उत्कल, उत्कुल अथवा उत्कूल होते हैं । जिनके अर्थ होते हैं बहिष्कृत या मर्यादा का उलंघन करने वाला। इन विचारकों के संबंध में इस नाम का अन्यत्र कहीं प्रयोग हुआ है ऐसा हमें ज्ञात नहीं होता ।

२. इसमें इन विचारकों के पाँच वर्ग बताये गये हैं–दण्डोत्कल, रज्जूत्कल, स्तेनोत्कल, देशोत्कल और सर्वोत्कल । विशेषता यह है कि इसमें स्कन्धवादियों (बौद्ध स्कन्धवाद का पूर्व रूप) सर्वोच्छेदवादियों (बौद्ध शून्यवाद का पूर्व रूप) और आत्म–अकर्तावादियों (अक्रियावादियों–सांख्य और वेदांत का पूर्व रूप) को भी इसी वर्ग में सम्मिलित किया गया हैं । क्योंकि ये सभी तार्किक रूप से कर्म-सिद्धान्त एवं धर्मव्यवस्था के अपलापक सिद्ध होते हैं । यद्यपि आत्म–अकर्तावादियों को देशोत्कल कहा गया है अर्थात् आंशिक रूप से अपलापक कहा गया हैं ।

३. इसमें शरीरपर्यन्त आत्म–पर्याय मानने का, जो सिद्धान्त प्रस्तुत किया गया है, वही जैनों द्वारा आत्मा को देहपरिमाण मानने के सिद्धान्त का पूर्व रूप प्रतीत होता हैं । क्योंकि इस ग्रन्थ में शरीरात्मवाद का निराकरण करते समय इस कथन को स्वपक्ष में भी प्रस्तुत किया गया है । इस प्रकार इसमें जैन, बौद्ध और सांख्य तथा औपनिषदिक वेदांत की दार्शनिक मान्यताओं के पूर्व रूप या बीज परिलक्षित होते हैं । कहीं ऐसा तो नहीं है कि इन मान्यताओं के सुसंगत बनाने के प्रयास में ही इन दर्शनों का उदय हुआ है ।

४. इसमें जो देहात्मवाद का निराकरण किया गया है वह ठोस तार्किक आधारों पर स्थित नहीं हैं । मात्र यह कह दिया गया है कि जीव का जीवन शरीर की उत्पत्ति और विनाश की कालसीमा तक सीमित नहीं है । इससे यह फलित होता है कि कुछ विचारक जीवन को देहाश्रित मानकर भी देहान्तर की सम्भावना अर्थात् पुनर्जन्म की सम्भावना को स्वीकार करते थे ।

ऋषिभाषित में उत्कटवादियों (चार्वाकों) से सम्बन्धित अध्ययन के अंत में कहा गया है–

एवं से सिद्धे बुद्धे विरते विपावे दन्ते दविए अलं ताइ णो पुणरवि इच्चत्थं हव्वमागच्छति त्तिबेमि।

अर्थात् इस प्रकार वह सिद्ध, बुद्ध, विरत, निष्पाप, जितेन्द्रिय, करुणा से द्रवित एवं पूर्ण त्यागी बनता है और पुनः इस संसार में नहीं आता है। आदि कहा गया है अतः देहात्मवादी होकर लोकायत दार्शनिक भौतिकवादी या भोगवादी नहीं थे, वे भारतीय ऋषिपरम्परा के ही अंग थे, जो निवृत्तिमार्गी, नैतिक दर्शन के ही समर्थक थे। वे अनैतिक जीवन के समर्थक नहीं थे – उन्हें विरति या दान्त कहना उनको त्यागमार्ग एवं नैतिक जीवन का सम्पोषक ही सिद्ध करना है।

वस्तुतः लोकायत दर्शन को जो भोगवादी जीवन का समर्थक कहा जाता है, वह उनकी तत्त्वमीमांसा के आधार पर विरोधियों द्वारा प्रस्तुत निष्कर्ष हैं। यदि सांख्य का आत्म-अकर्तावाद, वेदान्त का ब्रह्मवाद, बौद्धदर्शन का शून्यवाद और विज्ञानवाद तप, त्याग के सम्पोषक माने जा सकते हैं तो देहात्मवादी लोकायत दर्शन को उसी मार्ग का सम्पोषक मानने में कौन सी बाधा है ? वस्तुतः चार्वाक या लोकायत दर्शन देहात्मवादी या तज्जीवतच्छरीरवादी होकर नैतिक मूल्यों और सदाचार का सम्पोषक रहा है। इस सीमित जीवन को सन्मार्ग में बिताने का संदेश देता है, उसका विरोध कर्मकाण्ड से रहा है न कि सात्त्विक नैतिक जीवन से। यह बात ऋषिभाषित के उपर्युक्त विवरण से सिद्ध हो जाती है।

सन्दर्भ

१. जैन साहित्य का बृहद् इतिहास भाग–१, भूमिका पृ. ३९

२. दीघनिकाय पयासी सुत्त

३. राजप्रश्नीयसूत्र (मधुकर मुनि), भूमिका पृ. १८

४. ऋषिभाषित (इसिभासियाई) अध्याय २०

५. विशेषावश्यकभाष्य गाथा १५४९–२०२४

६. आचारांग (मधुकर मुनि) १/१/१/१–३
"एवमेगेर्सि णो णातं भवित–अत्थि मे आया उववाइए...
... से आयावादी लोगावादी कम्मावादी किरियावादी।"

७. आचारांग १/२/६/१०४–परिण्णाय लोग सण्णं सव्वसो

८. सूत्रकृतांग (मधुकर मुनि) १/१/१/७-८

९. वही ११–१२

१०. उत्तराध्ययनसूत्र ५/७–जणेणसद्धिं होक्खामि।

११. वहीं ५/५-७

१२. जहा य अग्गी अरणी उ सन्तो खीरे घटं तेल्ल महातिलेसु।
एमेव जाया ! सरीरंसि सत्ता संमुच्छई नासइ नावचिट्ठे। ..... उत्तराध्ययनसूत्र, १४/१८

१३. नो इन्दियग्गेज्झां अमुत्तभावा अमुत्तभावा वि य होई निच्चो। ... वहीं, १४/१९

१४. सूत्रकृतांग द्वितीय श्रुतस्कन्ध, अध्याय १, सूत्र ६४८–६५६।

□□□

उत्तराध्ययनसूत्र में प्रतिपादित कर्म–मीमांसा

कमलकुमार जैन

उत्तराध्ययन अर्धमागधी आगमसाहित्य में मूलसूत्र के नाम से प्रसिद्ध है । वैदिक परंपरा में जो स्थान गीता और बौद्ध परंपरा में जो स्थान धम्मपद का है, वही स्थान श्वेतांबर जैन परंपरा में उत्तराध्ययन का है । उत्तराध्ययन के अध्ययनों की विषयवस्तु ई. पू. ६०० से ई. ४००, लगभग एक हजार वर्ष की धार्मिक व दार्शनिक विचारधारा का प्रतिनिधित्व करता है । इस ग्रंथ में कथा–दृष्टांत, उपदेश और आचरणात्मक विषयों का विवेचन हुआ है । यह कर्मसिद्धांत का ग्रंथ न होते हुए भी इसके आचारात्मक और संवादात्मक अध्ययनों में कर्मसिद्धान्त का विवेचन हुआ है ।

कर्मसिद्धान्त :

साधक के आत्मविकास में जिन कारणों से बाधा उत्पन्न होती है, उसे जिन–शासन में कर्म कहा जाता है । भारतीय दर्शनों में 'कर्म' शब्द अनेक अर्थों में प्रयुक्त किया गया है । वैयाकरणों के अनुसार कर्ता को जो इष्ट होता है, वह कर्म है । मीमांसक यज्ञ इत्यादि क्रियाकाण्ड को कर्म कहते हैं । वैशेषिकों के अनुसार–'जो एक ही द्रव्य में समवाय से रहता है, जो गुणरहित तथा संयोग व विभाग कारणांतर की अपेक्षा नहीं रखता, वह कर्म है' (एक द्रव्यमगुणं संयोगविभागेष्वनपेक्षकारणमिति कर्मलक्षणम्)[१]–सांख्य दर्शन में संसार के अर्थ में कर्म शब्द का प्रयोग किया गया है ।[२] गीता में क्रियाशीलता को कर्म कहा गया है, **'योगः कर्मसु कौशलम्'** ।[३] महाभारत में आत्मा को बांधनेवाली शक्ति को कर्म कहा गया और शान्ति पर्व २४०–७में कहा है कि, प्राणी कर्म के द्वारा बद्ध होता है तथा विद्या के द्वारा मुक्त होता है । बौद्ध साहित्य में कहा गया है कि, प्राणियों में विविधता के कारण कर्मों में विविधता दिखाई देती है । अंगुत्तरनिकाय में सम्राट मिलिंद के प्रश्न का उत्तर देते हुए भिक्षु नागसेन कहते हैं,–'हे राजन् ! कर्मो की विविधता के कारण सभी मनुष्य कभी भी एक समान नहीं होंगे । क्योंकि मनुष्यों का अस्तित्व ही कर्मों पर आधारित है । सभी प्राणी कर्मों के उत्तराधिकारी होते हैं । कर्मानुसार ही वे विविध योनियों में जन्म लेते हैं । कर्म ही अपना बन्धु है । कर्माशय ही जीवों का उच्च व नीच विभाग करता है ।[४] पातंजलयोगसूत्रानुसार क्लेशमूल कर्माशयवासना है । यह कर्माशय इह लोक में और परलोक में अनुभव में आता है : **क्लेशमूलः कर्माशयः दृष्टादृष्टजन्मवेदनीयः**[५] ।

(१) कर्मप्रकृति :

'कर्मप्रकृति' अध्ययन की प्रथम गाथा में कहा गया है कि, जिन कर्मों से बद्ध होकर जीव संसार में भ्रमण करता है, उन आठ कर्मों का वर्णन मैं क्रमशः करूँगा । उसके बाद ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, वेदनीयं, मोहनीय, आयु, नाम, गोत्र और अंतराय–ये नाम गिनाये हैं ।

(१) ज्ञानावरणीय

१. श्रुत, २. आभिनिबोधि के आवरक कर्म, ३. अवधि, ४. मनः पर्यव, ५. केवलक

(२) दर्शनावरणीय :

१. निद्रा, २. प्रचला, ३. निद्रानिद्रा, ४. प्रचलाप्रचला, ५. स्त्यानगृद्धि, ६. चक्षु, ७. अचक्षु, ८. अवधि, ९. केवलदर्शन के आवरक कर्म ।

(३) वेदनीय कर्म :

साता–असाता ये दो प्रकार हो करके उनके अनेक प्रकार हैं ।

(४) दर्शन व चारित्र ये दो मोहनीय कर्म के भेद हैं ।

(५) आयुकर्म :

आयुकर्म के गत्यानुसार चार भेद हैं ।

(६) नामकर्म :

शुभ व अशुभ–मुख्य हैं व अनेक भेद–प्रभेद हैं ।

(७) गोत्रकर्म :

उच्च व नीच ये दो मुख्य प्रकार हैं और प्रत्येक के आठ–आठ भेद हैं ।

(८) दान–लाभ–भोग–उपभोग व वीर्य ये अंतराय कर्म के पाँच भेद हैं । कर्म की आठ मूल प्रकृतियाँ और उत्तरप्रकतियाँ अनेक हैं । इसके बाद आठ कर्मों के प्रदेशाग्र (द्रव्य), क्षेत्र, काल, भाव ये चार निक्षेप बताये हैं ।

तत्त्वार्थसूत्र में प्रतिपादित उत्तरप्रकृतियों की दृष्टि से देखें तो उत्तराध्ययन में कषाय मोहनीय कर्म के १६ भेद हैं । ऐसा उल्लेख मात्र है, नामों का उल्लेख नहीं है । उत्तराध्ययन में नामकर्म के शुभ और अशुभ दो ही भेदों का उल्लेख है जबकि तत्त्वार्थसूत्र में अनेक भेदोपभेदों का विवेचन किया गया है ।

ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय, और अंतराय ये चार कर्म अनन्तज्ञान, अनन्तदर्शन, वीर्य तथा सौख्यरूप आत्मगुणों का घात करते हैं और इनमें से मोहनीय कर्म सर्वाधिक शक्तिशाली है । उत्तराध्ययन में घाति और अघातिकर्मों का स्पष्ट भेद तो नहीं बताया है, परंतु कहा है कि–काय समाधारणा से जीव

वेदनीय इत्यादि कर्मों का क्षय करता है ।[६] इस बात से चार अघातिया कर्मों की सूचना मिलती है, तो चारित्रसम्पन्नता से जीव केवलिसत्कर्मों का क्षय करता है ।[७] इससे चार घातिया कर्मों को सूचित किया गया है ।

उत्तराध्ययन में कर्मसिद्धांत का क्रमबद्ध पद्धति से सूक्ष्मविवेचन तो नहीं किया गया, परंतु ग्रंथ का अध्ययन करने पर पता चलता है कि, संपूर्ण ग्रंथ में कर्मविषयक सुसंबद्ध विवेचन प्राप्त होता है । दार्शनिक दृष्टि से भव्य जीवों की आध्यात्मिक यात्रा कर्मबन्ध और कर्मों से छूटकारा इन दो शिखरों के बीच अनेक घाटियों के रूप में विकसित हुई है । इसी कारण बंध, बंध के कारण अर्थात् आस्रव, संवर, संवर के उपाय, निर्जरा, निर्जरा के साधन एवं मोक्ष इन सब विचारों की एक श्रृंखला तैयार होती है । कर्मों का अस्तित्व अनादि है और जीव के संबंध में कर्म पाप–पुण्य, आश्रव, बंध, संवर, निर्जरा और मोक्ष इन तत्त्वों के रूप में कार्यरत रहते हैं । उत्तराध्ययनसूत्र में प्रतिपादित कर्मविषयक उल्लेखों को एकत्रित किया जाय तो वे निम्नलिखित रूप में प्राप्त होते हैं–

(१) कर्मबंध के कारण :

जैन दर्शन में शारीरिक, मानसिक और वाचिक ये तीन क्रियाएँ बताई गई हैं । इन्हें योग कहा जाता है । इनमें से जब, कोई भी क्रिया जीव के द्वारा होती है, तब जीव के द्वारा कर्म होता है । अर्थात् कर्मबंध का आरंभ होता है । आश्रवद्वारों से (कर्मबंध के हेतु) कर्म आत्मप्रदेशों में प्रवेश करते हैं । वे आश्रव द्वार पाँच हैं–१. मिथ्यात्व, २. अविरति, ३. प्रमाद, ४. कषाय, व ५. योग । 'चतुरंगीय' अध्ययन में 'कम्मुणो हेऊ' पद के द्वारा कर्मबंध के हेतु का निर्देश किया है, परंतु कर्मबंध के विशिष्ट पाँच हेतु स्पष्ट नहीं बताये गए हैं । उनके क्षय से जीव मोक्ष प्राप्त करता है । उस उल्लेख से बंध के पाँच हेतुओं का निर्देश स्पष्ट होता है ।[८]

(१) मिथ्यात्व :

जीव, अजीव आदि तत्त्वों पर भावपूर्वक श्रद्धा न रखना मिथ्यात्व है । मिथ्यात्वी जीव प्रमादी होते हैं । इसलिए गौतम को प्रमाद को प्रमाद से दूर रहने को कहा गया है । मिथ्यात्वी जीव सम्यक्दर्शन का विराधक होता है और मिथ्यात्व संसार का हेतु है ।[९]

(२) अविरति :

जो जीव असत्य आदि पाँच पाप क्रियाओं से निवृत्त नहीं है, उसे अविरत कहते हैं । अहिंसा, सत्य आदि पाँच महाव्रतों का जो पालन नही करता उसे 'अव्रती' कहते हैं । अविरत और अव्रती शब्दों में मूल रूप से भेद होने पर भी कालांतर में ये शब्द अर्थदृष्टि से एकरूप हो गये । जो जीव पाँच आश्रवों में प्रवृत्त, षट्जीवनिकायों में अविरत है और 'अजितेंद्रिय' है, वह कृष्ण लेश्या में परिणत होता है । उसी प्रकार जो जीव आरंभ से अविरत है, शुद्र व दु:साहसी है, वह नील लेश्या भावरूप परिणत होता है ।[१०]

३. प्रमाद :

कर्तव्य में अप्रवृत्ति और अकर्तव्य में प्रवृत्ति अर्थात् असावधानता प्रमाद है। प्रमाद आश्रव का प्रमुख द्वार होने से महावीर ने गौतम को बार बार कहा कि, हे गौतम, तुम क्षणभर के लिये भी प्रमाद मत करो। योग्य अध्यात्मज्ञान प्राप्त न होने का प्रमुख कारण प्रमाद है। मृत्यु का निरंतर स्मरण करने से प्रमाद नहीं होगा, ऐसा विश्वास व्यक्त किया गया है। व्रतों को स्वीकार करने के बाद प्रमाद के कारण उनके पालन में बाधा आ सकती है।[११]

४. कषाय :

'कषाय' शब्द उत्तराध्ययन में चार बार आया है। मृगापुत्र ने गारव, कषाय, निदान इत्यादि से मुक्त होकर श्रामण्य का पालन किया। कषाय और इंद्रियाँ आत्मा की शत्रु हैं। एक जगह कषायों को अग्नि की और श्रुत, शील, तप को पानी की उपमा दी गई है। जो भिक्षु विकथा, कषाय, संज्ञा, आर्त व रौद्रध्यान का त्याग करता है, वह संसार परिभ्रमण नहीं करता। कषाय प्रत्याख्यान से जीव वीतरागता प्राप्त करता है।[१२]

इंद्रिय और कषायों को जीतना कठिन है। कषाय सुगति में बाधक होती हैं। जिस ब्राह्मण में क्रोध, मान, हिंसा, असत्य, चोरी व परिग्रह विद्यमान हैं, वह पापक्षेत्र है। इनसे जो रहित होता है, वही ब्राह्मण कहलाता है। पद्मलेश्या में परिणतभाव वाले जीवों के कषाय अत्यंत अल्प होते हैं। इस निर्देश से संज्वलन कषाय की सूचना मिलती है।[१३]

राग-द्वेष :

सर्व मानवीय भावनाओं का वर्गीकरण जैनदर्शन में दो भागों में विभाजित है। सुखद परिणामों के कारण जिसके प्रति आसक्ति उत्पन्न होती है, उन सबका समावेश 'राग' शब्द में होता है। दुःखद परिणामों के कारण जो अच्छा नहीं लगता, उसका समावेश 'द्वेष' भावना में होता है। राग–द्वेषरहित स्थिति स्पृहणीय कही गई है। स्त्री–कथा राग और कामभावना बढाती है। विचक्षण भिक्षु रागद्वेष और मोह को छोडकर मेरु के समान अकम्पित रहता है।[१४] गौतम गणधर ने तीव्र राग–द्वेष व स्नेहरूपी दृढपाश को भयंकर बंधन की संज्ञा दी है।[१५] रागद्वेष को कर्मों का प्रवर्तक कहा गया है।[१६] इस प्रकार के अनेक उपदेशप्रद–पदों के द्वारा राग–द्वेष का बन्धहेतुत्व स्पष्ट होता है। प्रमादस्थानीय अध्ययन में विवेचित राग–द्वेष संबंधी कथन महत्त्वपूर्ण हैं।

कामभोग :

कामभोगों की आसक्ति के कारण जीव क्रूर से क्रूर कर्म करता है। भयंकर हिंसा भी करता है। कामभोगों के दुःखद परिणामों को जाननेवाला साधु उनमें लिप्त नहीं होता है। काम-भोगासक्त जीव असुरकाय योनि में उत्पन्न होते हैं। कामभोगो को शल्य तथा आशीविष कहा गया है।[१७] कामभोग संबंधी उत्तराध्ययन का उत्कृष्ट दृष्टिकोण निम्निलिखित गाथा से स्पष्ट होता है।

सव्वं विलवियं गीयं, सव्वं नट्ट विडंबियं ।
सव्वे आभरणा भारा, सव्वे कामा दुहावहा ॥१४.१३॥

सर्व प्रकार का गायन विलाप है । सर्व नाट्य विडंबना हैं, अलंकार भार है और सभी कामभोग दु:खावह हैं । जो सुख शीलाचरण में है, वह कामभोगों में नहीं । कामभोग क्षणिक सुखदायी, अनन्त दु:खदायी, मोक्षमार्ग में बाधक और अनर्थों की खान है ।[१८] संसारबंधन करानेवाले कामभोग गृद्ध के समान हैं, इन उल्लेखों से कामभोगों का बंधकत्व दिखाई देता है ।[१९]

मोह :

मोह शब्द 'मुह्' (मूर्च्छित करना) धातु से बना है । किसी वस्तु की प्राप्ति की इच्छा होते ही मनुष्य मूर्च्छित व्यक्ति के समान अविवेकी होकर उस वस्तु की प्राप्ति के लिए प्रयत्न करने लगता है । मोह रागभावना का ही एक विशिष्ट आविष्कार है । मोह से बंध का हेतुत्व भी उत्तराध्ययन में अनेक जगह दिखाई देता है । अनन्तमोह के कारण प्रमत्त जीव मोक्ष की इच्छा रखते हुए भी मोक्षमार्ग नहीं देख सकता ।[२०] शोक और मोह का संबंध स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि, शोकाग्नि मोहरूपी वायु से प्रज्वलित होती है । मोह का जन्मस्थान तृष्णा और तृष्णा का मोह है, इस प्रकार चक्राकार संबंध है । इसी प्रकार का संबंध मोह–दु:ख–तृष्णा और लोभ के बारे में बताया गया है ।[२१] वीतरागता से जीव स्नेह व तृष्णा के अनुबन्ध का विच्छेद करता है । इस प्रकार के अन्य अनेक विधानों से मोह और तृष्णा का बन्धहेतुत्व स्पष्ट होता है ।[२२]

५) योग :

योग शब्द में धातु का मूल अर्थ जोडना, एकत्रित करना है । मन, वचन और काय की सर्व प्रवृत्तियों को योग कहा गया है । पातञ्जलयोग दर्शन में 'चित्तवृत्तियों के निरोध को योग कहा गया है । जैन दर्शनानुसार क्रमश: सर्व योगों का निरोध मोक्ष की ओर ले जाता है । कर्म अर्थात् शारीरिक, मानसिक एवं वाचिक कर्म, ये कर्मबंध के हेतु हैं । योगसत्य से जीव योगविशुद्धि को प्राप्त करता है । केवलज्ञान की प्राप्ति के बाद जीव योगनिरोध में प्रवृत्त होता है और क्रम से मन, वचन और खानपान निरोध करता है ।[२३]

२) बन्ध :

जो जीवों को संसारबंधन में बाँध लेता है, वह बंध है । जीवों को होनेवाले कर्मबंध को उत्तराध्ययन में नवतत्त्वों में समाविष्ट किया गया है । प्रथम सीढी बन्ध और अन्तिम मोक्ष है । इषुकारीय अध्ययन में पुरोहितपुत्र कहते हैं, "आत्मा के आन्तरिक रागादि हेतु ही निश्चित रूप से बंध के कारण हैं, और बंध संसार का कारण है ।"[२४] प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेश ये चार प्रकार तत्त्वार्थसूत्र में वर्णित हैं । वे उत्तराध्ययन में निम्नप्रकार से दिखाई देते हैं–अनुप्रेक्षाओं के योग से जीव आयु: कर्म छोडकर शेष सात ज्ञानावरणादि कर्मप्रकृतियों के प्रगाढ बंधन को शिथिल करता है और उनकी दीर्घकालीन स्थिति को

अल्पकालीन करता है। उनका तीव्र रसानुभव मन्द करता है तथा बहुकर्म प्रदेशों को अल्पप्रदेशों में परिवर्तित करता है। अनुप्रेक्षाओं का फल बताने के निमित्त से चारों प्रकार के बंध का स्पष्टीकरण कर दिया है। इसके लिए 'यज्ञीय' अध्ययन का मिट्टी के गोले के दृष्टान्त से अनुभाग स्पष्ट होता है, परंतु स्थिति और प्रदेशबंध का भी द्योतक है। इन चार प्रकारों का वर्णन, भेद–उपभेदों के द्वारा तत्त्वार्थसूत्र में क्रमबद्ध विवेचित है, जो उत्तराध्ययन में दिखाई नहीं देता। कर्मप्रकृति के प्रदेशाग्र (द्रव्य), क्षेत्र, काल व भाव ऐसे चार भेद निक्षेप पद्धति से उत्तराध्ययन के कर्मप्रकृति अध्ययन में स्पष्ट उवल्लिखित हैं, परंतु तत्त्वार्थसूत्र में ऐसा स्पष्ट उल्लेख नहीं है।

(३) कर्मलेश्या :

लेश्या अध्ययन की प्रथम गाथा में छह लेश्याओं के अनुभावों का वर्णन करते हुए कहा गया है[२५] कि–शरीरबद्ध जीव बाह्य विषयों के संपर्क में आता है। बाह्य विषयों से प्रभावित होता है। राग–द्वेष और अन्य भावों से युक्त होता है। जीव की चैतन्यशक्ति इन बाह्य रंगों से रंग जाती है। जीव लेश्याओं के माध्यम से पुद्गलों का आत्मीकरण करता है। उससे पपमय और पुण्यमय कर्म घटित होते हैं। वे सभी ज्ञानावरणीय इत्यादि आठ प्रकृतियों में विभक्त होते हैं। रागद्वेष व कषाय की दृष्टि से यह सम्बन्ध अनादि मानना पड़ता है। लेश्याओं के द्रव्य और भाव ऐसे दो प्रकार हैं। अनुभाग का लेश्याओं से निकट का संबंध है। गीता में सत्त्वगुणी, रजोगुणी और तमोगुणी व्यक्ति के स्वभाव–विशेष का वर्णन किया गया है। वैसे ही लक्षण लेश्या–अध्ययन में दिखाई देते हैं। बौद्ध साहित्य में जो छह अभिजातियों का वर्णन है वह लेश्याओं से साधर्म्य रखता है।

(४) आश्रव (पाप–पुण्य) :

आश्रव कर्मों का प्रवेशद्वार होने से उसी से कर्मबंध होता है।[२६] तत्त्वार्थसूत्र में मन–वचनकाय की क्रियाओं को योग कहा है और वही आश्रव है। वह पुण्याश्रव और पापाश्रव दो प्रकार का है। ऐसा स्पष्टीकरण उत्तराध्ययन में दिखाई नहीं देता, परंतु आश्रव शब्द का प्रयोग अनेक बार अलग-अलग संदर्भों में किया गया है। 'संयतीय' अध्ययन में 'आश्रवों का क्षय करनेवाले एवं ध्यान में लीन अनगार[२७] तथा अप्रशस्तद्वारों से आनेवाले कर्मपुद्गलों का सर्वतोभाव से निरोध करनेवाले मृगापुत्रीय महर्षि थे। निमित्तशास्त्र इत्यादि कुविद्याओं को आश्रवद्वार कहा गया है।[२८] जीवाजीवादि तत्त्वों के निर्देश में आश्रव का उल्लेख है। जीव प्रतिक्रमण करके व्रतों के छिद्र बन्द करता है और आश्रव का निरोध करता है। उसी प्रकार प्रत्याख्यान के द्वारा जीव आश्रवद्वारों का निरोध करता है।[२९] कायगुप्ति से संवर होता है और संवर से पापाश्रव का निरोध होता है। कृष्णलेश्या युक्त जीव का वर्णन करते हुए कहा है कि, कृष्णलेश्यावाला मनुष्य पापाश्रव में प्रवृत्त रहता है। तीन गुप्तियों से अगुप्त रहता है और आरंभादि कार्यों में मग्न रहता है। रत्नत्रयसंपन्न निर्ग्रंथ निराश्रवी व मुक्त होता है।[३०]

(५) काल के संदर्भ में कर्म :

कर्म आदि है अथवा अनादि है। तत्त्वार्थसूत्र की दृष्टि से देखे तो वहाँ द्रव्य के लक्षण में कहा

है– गुणपर्ययवद्द्रव्यम् ।' और गुण का लक्षण बताते हुए कहा है–'द्रव्याश्रया निर्गुणा गुणाः' । गुणों के संबंध में कहा कि, अपने स्वरूप में रहते हुए उत्पन्न और नष्ट होना यही उनका परिणाम है ।[३१] उसके बाद उन परिणामों के अनादि और आदिमान दो प्रकार बताये हैं ।

उत्तराध्ययनसूत्र के जीवाजीवविभक्ति अध्ययन में कर्मों के आदि व अनादित्व के संबंध में दो उल्लेख मिलते हैं। स्कंध अर्थात् परमाणु अथवा पुद्गलों को प्रवाह की दृष्टि से अनादि–अनन्त और स्थिति की अपेक्षा से सादि-सान्त माना है ।[३२] एकेंद्रिय से पंचेंद्रिय जीवों के संबंध में कहा गया है कि, वे प्रवाह की अपेक्षा से अनादि–अनन्त और स्थिति की अपेक्षा से सादि–सांत हैं ।[३३] इससे स्पष्ट है कि, जीव व अजीव के संपर्क से उत्पन्न होनेवाले कर्म, प्रवाह की अपेक्षा से अनादि–अनन्त और स्थिति की अपेक्षा से सादि–सान्त हैं। सभी जीवों के द्वारा सभी कर्मों का क्षय संभव नहीं है। परंतु मुक्ति के लिए रत्नत्रयात्मक मोक्षमार्ग की आराधना करनेवाले व्यक्ति के संबंध में कर्म अनादि होते हुए भी वह जीव आश्रवद्वारों को बंद कर निर्जरा के द्वारा कर्मक्षय करके अनादि कर्मों से मुक्ति प्राप्त कर सकता है ।

(६) कर्मपुद्गल अथवा कर्मरज :

कषायानुगत योगप्रवृत्तियों से लेश्याओं की सहायता से जीव कर्मपुद्गलों को ग्रहण कर उनके साथ बद्ध होता है। कर्मपुद्गलों का जीव से संबंध बतानेवाला कुछ प्रतीकात्मक वर्णन उत्तराध्ययमे दिखाई देता है। वर्तमान में रमनेवाला जीव 'कर्मगुरु' अर्थात् कर्मों के भार से युक्त जीव मृत्यु के समय शोकग्रस्त होता है ।[३४] आत्मा का कर्मलिप्त होना–इस बात को ज्ञाताधर्मकथा में तुंबीफल के दृष्टान्त से अच्छी तरह स्पष्ट किया गया है । विनयशील शिष्य देहत्याग के बाद शाश्वत सिद्ध होता है अथवा अल्परज (अल्पकर्मयुक्त) ऋद्धिधारी देव होता है । बहुकर्म–पुद्गलरजयुक्त जीवों को बोधि अत्यंत दुर्लभ है ।[३५] भोग से जीव को कर्म का उपलेप होता है, अभोग से नहीं । कर्मपुद्गलों को रज अथवा किल्बिष बताते हुए कहा है कि, शीत, उष्ण, दंशमशक इत्यादि परिषह सहन करने से रज (कर्म) क्षीण होता है। नमिप्रव्रज्या अध्ययन में इन्द्र–नमिराजा से कहता है कि–आप नीरज होकर लोकोत्तम सिद्धिस्थान प्राप्त करेंगे । कर्मकिल्विषि (कर्ममलिन जीव) अनादिकाल से आवर्तमय योनिचक्र में परिभ्रमण करता है ।[३६] कर्म को अनेकबार कवच की उपमा दी गई है। गीता में कहा है कि जिसकी कर्ममल में स्पृहा नहीं है, उसे कर्म लिप्त नहीं करता और जो आत्मा को तत्त्वतः जानता है, वह कर्मबद्ध नहीं होता। मोक्ष–संन्यासयोगमें श्रीकृष्ण अर्जुन को कहते हैं–'हे अर्जुन ! जिसके अंतःकरण में "मैं हूँ" ऐसा भाव नहीं उसकी बुद्धि कभी भी लिप्त नहीं होती। स्वभावनियत, स्वधर्मरूपनियत कर्म करनेवाले मनष्य को किल्बिष अर्थात् पाप की प्राप्ति नहीं होती।[३७]

(७) कर्मो की अनिवार्यता :

कृत–कर्म उस कर्म के कर्ता पर अपना परिणाम उत्पन्न किये बिना नहीं रहता। इसलिए कालान्तर में उदय में आनेवाले कर्म–परिणामों से किसी भी जीव की मुक्ति नहीं है। कर्मों की अनिवार्यता उत्तराध्ययन में अलग-अलग प्रकार से स्पष्ट की गई है। प्राप्त परीषह यही कर्मविपाक है, इस प्रकार मुनि को अपने

आप को आश्वस्त करना चाहिए ।[३८] जीव कर्मसत्य होते हैं, इसका अर्थ है कि, कृत कर्मों का फल जीव अवश्य प्राप्त करते हैं। कर्मफल देने में निदान का भी महत्त्वपूर्ण स्थान है। चित्रमुनि और ब्रह्मदत्त चक्रवर्ती ने समान तप करने पर भी चक्रवर्ती के निदान के कारण दोनों को अनिवार्यरूप से अलग-लग फल प्राप्त हुआ ।[३९] चित्रमुनि कहते हैं–'मनुष्यद्वारा अचारित सभी कर्म फलित होते ही हैं, क्योंकि किये हुए कर्मों से किसी को भी छुटकारा नहीं मिलता । **कडाण कम्माण न मोक्खु अत्थि ।**[४०]

पर-भव में जाते हुए जीव केवल अपने कृतकर्म ही साथ लेकर जाते हैं। जीव जबतक मोक्ष प्राप्त नहीं करता, तब तक उसे प्रत्येक जन्म में कार्मण और तैजस शरीर को लेकर फिरना पड़ता है। कार्मण शरीर के उल्लेख से कर्मों की अनिवार्यता स्पष्ट होती है। पूर्वभव के अवशिष्ट कर्मों का प्रभाव वर्तमान अवस्था में दिखाई देता है ।[४१]

(८) कर्मों के कारण गति :

कर्मों की अनिवार्यता के कारण संसार परिभ्रमण करते हुए जीव–देव, मनुष्य, तिर्यंच और नरक योनियों में भ्रमण करता रहता है। उसे प्राप्त होनेवाली सुगति व दुर्गति यह सब कर्मों का ही परिणाम है। सिद्धगति को यदि पंचम गति माना जाय तो वह भी कर्मक्षय से ही प्राप्त होती है, ऐसा कहा गया है। क्रमों के संसर्ग से जीव विविध योनियों में दु:ख और आघात सहन करता है। देव, मनुष्य इत्यादि योनि प्राप्त कराने में मिथ्यात्व, अविरति इत्यादि हेतु कर्मों के उपादान कारण होते हैं। पापकर्मों से धनोपार्जन करनेवाला मनुष्य नरक में जाता है। वर्ण जन्म से नहीं अपितु कर्मानुसार प्राप्त होता है ।[४२] उत्तरकालीन समाज में जो जन्माधिष्ठित चातुर्वर्ण्यव्यवस्था प्रतिष्ठित हुई, उसकी यह प्रतिक्रिया है, ऐसा मानने में कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए।

(९) कर्मों की अवस्था :

योग और कषायों की सहायता से प्राप्त किये हुए कर्मों का प्रथम प्रकृतिबंध–स्थितबंध इत्यादि चार भेदों का उल्लेख तथा कर्मो की आठ मूल तथा १४८ उत्तरप्रकृतियों का विवेचन तो उत्तराध्ययन में मिलता है, परंतु आगमोत्तरकालीन साहित्य में विकसित कर्मविषयक, क्रमबद्ध सूक्ष्म विवेचन जिस प्रकार विशेषत: कर्मप्रकृति, पंचसंग्रह, गोम्मटसार (कर्मकाण्ड) आदि ग्रन्थों में कर्मों की १० अवस्थाओं का विस्तृत विवेचन हुआ है, वैसा यहाँ देखने को नहीं मिलता है। वे कर्मों की १० अवस्थाएँ निम्नलिखित हैं ।१) बंध, २. संक्रमण, ३. उद्धर्तना, ४. अपवर्तना, ५. सत्ता, ६. उदय, ७. उदीरणा, ८. उपशम, ९. निधृति, १०. निकाचना।

कर्मों की इन १० में से कुछ अवस्थाओं का विवेचन उत्तराध्ययन में बीज रूप में दिखाई देता है। तत्त्वार्थसूत्र में भी इन अवस्थाओं के लिए कोई सूत्र नहीं है, परंतु टीकाओं में इनका वर्णन मिलता है।

उत्तराध्ययन में विवेचित कर्मों की अवस्था :

(१) बंध :

संवेग के कारण जीव को धर्मश्रद्धा प्राप्त होती है और वह कर्मबंध नहीं करता । धर्मकथा के द्वारा वह कर्मबंध नहीं करता । धर्मकथा के द्वारा जीव शुभफल देनेवाले कर्मों का बंध करता है ।[४३]

(२) उदय :

अज्ञानफल देनेवाले कर्म परिपक्व होकर उदय में आते हैं । कर्म वेदना और उदय के समय उनका कोई हिस्सेदार नहीं होता ।[४४]

(३) अपवर्तना :

अनुप्रेक्षा से जीव सात कर्मप्रकृतियों के प्रगाढ बंधन शिथिल करता है । तीव्र रसानुभाव मंद करके अल्पप्रदेशी करता है । इससे अपवर्तना अवस्था की सूचना मिलती है ।[४५]

(४) सम्यक्त्वपराक्रम :

अध्ययन के ७२ वें सूत्र में कर्मों की पाँच अवस्थाओं का उल्लेख है : बद्ध, स्पृष्ट, उदीरित, वेदित एवं निजीर्ण ।

(१०) कर्मों का संवर :

आश्रव का निरोध हो जाना संवर कहलाता है । संवर–गुप्ति, समिति, धर्म, अनुप्रेक्षा, परिषहजय और चारित्र से होता है । तप से संवर और निर्जरा भी होती है । संवर के प्रथम साधन गुप्ति व समिति विषयक स्वतंत्र अध्ययन के द्वारा विवेचन किया गया है । प्रवचनमाता अध्ययन में समिति और गुप्तियों को अष्ट प्रवचनमाता कहा गया है । चरणविधि अध्ययन में दशविध भिक्षुधर्म का उल्लेख मात्र किया है । २१वें प्रश्नोत्तरात्मक अध्ययन में अनुप्रेक्षाओं का विवेचन हैं । अनुप्रेक्षाओं को संवर के साथ–साथ निर्जरा का साधन माना गया है । २२परीषहों का विस्तृत विवेचन परीषह नामक अध्ययन में किया गया है ।

नमिप्रव्रज्या अध्ययन में नमिराजर्षि ने नगरसंरक्षण के रूपक से तत्त्वों को स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि, 'श्रद्धा नगर है, तप संवर की अर्गला है और गुप्ति प्राकार है ।[४६] हरिकेशीय अध्ययन में आत्मज्ञान को श्रेष्ठ यज्ञ कहते हुए कहा है–जो पाँच संवरों से पूर्ण संवृत होते हैं, जो जीवन की आकांक्षा नहीं करते, शरीर की आसक्ति का त्याग करते हैं और वासनाविजयी होते हैं, वे ही श्रेष्ठ यज्ञ करते हैं । इस विवेचन से पाँच संवर ये पाँच इन्द्रियों के निरोध के द्योतक हैं ।[४७] गुप्ति, आश्रव और संवर का परस्पर संबंध स्पष्ट करते हुए कहा है कि, कायगुप्ति से जीव संवर को प्राप्त होता है । और संवर का स्पष्ट उल्लेख करते हुए कहा है–कर्मों के अनुभाग को जानकर बुद्धिमान साधक को कर्मों के संवर और क्षय का प्रयत्न करना चाहिए ।[४८]

(११) कर्मक्षय अथवा निर्जरा :

कर्माश्रव निरोध के बाद क्रमश: कर्मक्षय की प्रक्रिया आरंभ होती है । उत्तराध्ययन में निर्जरा–

निज्जरा संज्ञा शब्द और निज्जरेइ क्रियापद के रूप में आया है। २९वें प्रश्नोत्तरात्मक अध्ययन में कहा है कि, वाचना के द्वारा जीव क्रमों की निर्जरा करता है।[४९] तप और निर्जरा संबंधी एक विशेष उल्लेख निम्नानुसार है–संयमी जीव द्वारा करोडों जन्मों से संचित पापकर्म, उनके आने का मार्ग बन्द करके तप से निर्जरित होते हैं। यह तात्त्विक विधान तालाब के रूपक से स्पष्ट किया है। इस रूपक में आत्मा सरोवर है, कर्म जल है, मन–वनच–काय की क्रिया जल के आगमन का द्वार है। आगमनद्वारों को निरुद्ध करना संवर है, और तप द्वारा अन्दर का जल निकाल देना अथवा सुखा देना निर्जरा है।[५०] जो पंडित मुनि तपों का आचरण करता है, वह इस संसारसमुद्र से विमुक्त हो जाता है। इस प्रकार तप का उल्लेख उत्तराध्ययन के प्रायः प्रत्येक अध्ययन में आता है। निर्जरा के संदर्भ में द्रव्यनिर्जरा और भावनिर्जरा तथा सकगाम व अकाम (औपक्रमिक) निर्जरा के स्वतंत्र उल्लेख नहीं हैं। निदानयुक्त तप का निषेध किया गया है। बहुश्रुकमुनि कर्मों का क्षय करके उत्तम गति को प्राप्त हुए। समुद्रपालमुनि पुण्य और पाप कर्मों का क्षय करके निश्चल हुये। तप के द्वारा पूर्वसंचित क्रम क्षीण करके जयघोष व विजयघोष मुनि अनुत्तरगति में गये। महर्षि संयम व तप के द्वारा कर्मक्षय करके मोक्ष प्राप्त करते हैं।[५१]

(१२) कर्मक्षय का क्रम एवं आध्यात्मिक प्रगति :

जीव, अजीव, कर्मबंध, आश्रव, संवर, निर्जरा इत्यादि विवेचन उत्तराध्ययन में यत्र-तत्र विखरा हुआ है। २९ वें सम्यक्त्वपराक्रम अध्ययन में बंध से मोक्ष तक की यात्रा का वर्णन परिणामकारक रीति से वर्णित है। रागद्वेष और मिथ्यादर्शन पर विजय करने से जीव रत्नत्रय की आराधना में उद्युक्त होता है। अष्ट कर्मग्रन्थियों से छुटकारे के लिए सर्वप्रथम मोहनीय कर्म की २८ प्रकृतियों का क्रम से क्षय करता है। उसके बाद ज्ञानावरणीय कर्म की पाँच, दर्शनावरणीय की नौ, अंतराय की पाँच, इस प्रकार तीन मूल और बयालीस उत्तरप्रकृत्तियों का क्षय करता है तभी सर्वलोक–प्रकाशक केवलज्ञान व केवलदर्शन प्राप्त होता है। उसके बाद वह जब तक सयोगी रहता है, तब तक तीन समय में क्रमशः बंध, स्थिति व निर्जरा होती है। तदनंतर वह कर्मबद्ध, स्पृष्ट, उदीरित, वेदित, और निर्जरित होता है। केवलज्ञानप्राप्ति के बाद शेष आयु भोगकर जब अतंर्मुहुर्त आयु शेष रहती है, तब योगनिरोध में प्रवृत्त होता है। उसके बाद 'सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाति' नामक शुक्लध्यान में आरूढ होता है। और क्रमशः मनोयोग, वचनयोग, आनपाननिरोध करता है। पाँच ह्रस्व अक्षरों के उच्चारण में जितना समय लगता है, उतने समय 'समुच्छिन्नक्रिया–अनिवृत्ति' नामक शुक्लध्यान करता है। उसके बाद वेदनीय, आयु, नाम व गोत्रकर्म का एकसाथ क्षय करता है। उसके बाद ही औदारिक और कार्मण शरीर का त्याग ऋजुश्रेणी को प्राप्त करता है। और अन्त में एक समय में अस्पृशद् गतिरूप ऊर्ध्वगति से कहीं भी मोड न लेता हुआ सीधे लोकाग्र में जाकर साकार उपभोगमुक्त ज्ञानोपयोगी सिद्ध, बुद्ध, मुक्त होता है।[५२]

संदर्भ

१. वैशिषिक सभाष्य १.१७, पृ. ३५

२. सांख्यतत्त्वकौमुदी ६७

३. भ. गीता २.५०

४. पाली रीडर, पृ. ३९

५. पातंजलयोग, २.१२

६. उत्त. २९.५९

७. उत्त. २९.६१

८. उत्त. ३.१३

९. उत्त. २८.१५, १०.२९, २९.२, ६१

१०. उत्त. २४.२१, ३४.२४

११. उत्त. १०, ११.३, १४.१५, २०.३९

१२. उत्त. १९.९१, ९३.३८, ३१.६, २९.३७

१३. उत्त. ४.१२, ९.३६, १२.२४, २५.२४, २९.२, ८.१०, ३४.२९

१४. उत्त. १४.४२, २१.२९

१५. उत्त. २३.४३

१६. उत्त. १०.५३

१७. उत्त. १३.१६

१८. उत्त. १४, १३

१९. उत्त. १४.४७

२०. उत्त. ४.५

२१. उत्त. ३२.८

२२. उत्त. २९.४६, ३७.३०, ७.६, २०, ४४

२३. उत्त. २९.५३, २९.७३

२४. उत्त. १४.१९

२५. उत्त. ३४.१

२६. उत्त. २.१

२७. उत्त. १८.५

२८. उत्त. २०.४५

२९. उत्त. २८.१४, २९.१२, २९.१४

३०. उत्त. २९.५६, ३५.२१, २०.५२

३१. तत्त्वार्थसूत्र ५.४०, २०.५२

३२. उत्त. ३६.१२

३३. उत्त. ३६.२१८

३४. उत्त. ७.९

३५. उत्त. ८.१५

३६. उत्त. २४.४१, ४.२०, ९,५८, ३.५

३७. गीता. ४.१४, १८.१७, १८.४७

३८. उत्त. २.४१

३९. उत्त. १३.८

४०. उत्त. १३.१०

४१. उत्त. १३.२४, १४

४२. उत्त. ३.६, १३, ४.२, २५.३३

४३. उत्त. २९.२, २४

४४. उत्त. ९.४१, ४.४

४५. उत्त. २९.२३

४६. उत्त. ९.२०

४७. उत्त. २.४२

४८. उत्त. २९.५०, ३३.२५

४९. उत्त. २९.२०, २४

५०. उत्त. ३०.५-९

५१. उत्त. ११.३१, २१.२४, २५.४३, २८.३६

५२. उत्त. २९. ७२-७४

□ □ □

आचार्य नेमिचन्द्रसूरि का व्यक्तित्व

हुकमचंद जैन

यह सर्व विदित है कि आचार्य नेमिचन्द्रसूरि (अपरनाम देवेन्द्रगणि) सशक्त कथाकारों एवं कवियों में से एक है। इन्होंने अपने ग्रन्थों में कहीं गद्य तो कहीं पद्य तो कहीं गद्य–पद्य मिश्रित शैली का प्रयोग किया है। ये १२वीं शताब्दी के प्रमुख आचार्य हैं। इन्होंने आख्यानकमणिकोश जैसे ग्रन्थें की रचना कर जैन आचार्ये में अपना नाम रोशन किया है। ऐसे आचार्य का परिचय देना जरूरी ही नहीं, नितान्त आवश्यक है।

(क) प्रारंभिक जीवन :

आचार्य नेमिचन्द्रसूरी के प्रारंभिक जीवन के सम्बन्ध में उनकी स्वयं की रचनाओं अथवा अन्य दूसरे साहित्य में कोई सामग्री उपलब्ध नहीं होती है। उनके स्वयं के ग्रन्थों की प्रशस्तियों आदि के आधार पर उनकी गुरुपरंपरा का तो पता चलता है किंतु लेखक के परिवार, जन्मस्थान, बचपन, गृहस्थजीवन आदि के संबंध में अभी तक कोई सामग्री उपलब्ध नहीं है। तत्कालीन पट्टावलीओं और गच्छों के इतिहास में भी लेखक के मुनिजीवन का ही उल्लेख है।

ग्रन्थकार की प्रारंभिक रचनाओं में देवेन्द्र साधु नाम मिलता है। संभवत: गृहस्थ जीवन में इनका नाम देवेन्द्र रहा हो, और जब इन्होंने गणि पद प्राप्त किया तब वे देवेन्द्रगणि के नाम से जाने गये। उसी समय से उनका नाम आचार्य नेमिचन्द्रसूरि नाम भी प्रचलित हुआ होगा।

(ख) समकालीन कवि एवं राजा :

देवेन्द्रगणि ने अपने ग्रन्थों में किसी समकालीन कवि का नाम से उल्लेख नहीं किया है। किंतु इतना अवश्य कहा है कि आनंद उत्पन्न करने वाली विद्वानों की अन्य कथाओं के विद्यमान होते हुए मेरी यह कथा (रयणचूड) विद्वानों के लिए हास्य का स्थान होगी।[१] उनके इस कथन से यह स्पष्ट है कि वे प्राचीन आचार्यों की कथाओं एवं चरित ग्रन्थों से परिचित थे। और उन्होंने अपने समकालीन कवियों की कथाओं का भी अध्ययन किया होगा। "समराइच्चकहा", "कुवलयमालाकहा", "तिलकमंजरी", "चउप्पनमहापुरिस–चरियं" आदि विशाल रचनाओं के परिपेक्ष्य में देवेन्द्रगणि द्वारा उक्त विचार प्रकट करना एक ओर उनकी विनम्रता का प्रतीक है तो दूसरी ओर वस्तुस्थिति का परिचायक भी।

नेमिचन्द्रसूरि की रचनाओं के समय की सीमा ११२९ से ११४१ वि. सं. है। किंतु उनका अध्ययन-काल संभवत: वि. सं. ११२० से ११५० के लगभग रहा होगा। इस अवधि में जैन–कथा और चरित–साहित्य के प्रमुख समकालीन कवि इस प्रकार थे।[२]

१. श्रीचन्द्र[३] (वि. सं. ११२०) कथाकोसू।

२. साधारण सिद्धसेन (वि. सं. ११२३) विलासवईकहा।

३. नमिसाधु (वि. सं. ११२५) काव्यालंकारवृत्ति आदि।

४. चन्द्रप्रभमहतर (वि. सं. ११२७) विजयचन्द्र–चरित।

५. देवसेन (वि. सं. ११३२) सुलोयणचरिउ।

६. जिनचन्द्रसूरि (वि. सं. ११३५) संवेगरंगसाला।

७. वर्धमानाचार्य (वि. सं. ११४०) मनोरमा–चरियं।

इन कवियों के समकालीन होने के कारण नेमिचन्द्रसूरी ने अपने ग्रन्थों में कथा और चरित की सभी विशेषताओं को समावेश करने का प्रयत्न किया है, जो उस समय के साहित्य में प्रचलित थी। देवेन्द्रगणि का कार्य क्षेत्र गुजरात था। उस समय वहाँ सोलेकी वंश के राजाओं का राज्य था। इस राजघराने के समय में जैन साहित्य की प्रर्याप्त प्रगति हुई है। देवेन्द्रगणि ने अपने महावीरचरियं की प्रशस्ति में कहा है कि उन्होने श्री कर्णराज्य में अणहिल्लवाडपुर में इस ग्रन्थ की रचना की थी–

"अणहिलवाड पुरम्मि सिरिकन्नराहिवम्मि विजयन्ते।" प्रशस्ति गाथा ९

इससे स्पष्ट है कि देवेन्द्रगणि गुजरात के सोलंकी वंश के कर्ण राजा के राज्य में अपनी ग्रन्थ रचना कर रहे थे। ये कर्ण राजा मूलराज के वंशज थे। इसी समय में काश्मीर के कवि बिल्हण ने "कर्णसुन्दरी" नामक एक नाटिका लिखी है, जिसमें नायक कर्ण और नायिका कर्णसुन्दरी है। विद्वानों का मत है कि इस नाटिका में गुजरात के राजा कर्णदेव त्रैलोक्यमल्ल के संबंध में बहुत से ऐतिहासिक वृतान्त भी जाने जा सकते हैं।[४] इन समकालीन कवियों तथा राजा कर्णदेव के संबंध में विस्तृत जानकारी प्राप्त होने पर तथा इन कवियों की रचनाओं के तुलनात्मक अध्ययन होने पर नेमिचन्द्रसूरि के व्यक्तित्व पर और प्रकाश पड सकता है।

(ग) आत्मलाघव :

आचार्य नेमिचन्द्रसूरि यद्यपि प्राकृत के महान कवि और आगम के जानकार थे, फिर भी उन्होंने अपने ग्रन्थों में बडी विनम्रता से आत्मलाघव प्रगट किया है। रयणचूडराय–चरियं के प्रारंभ में उन्होंने कहा है कि मेरी इस रचना में न गंभीर अर्थ है, न अलंकार है, फिर भी मैं इस कथा को कहूँगा। क्योंकि यह कथा अज्ञानियों के उद्‌बोधन के लिए और अपने स्मरण के लिए कही गयी है। यह कथा न पांडित्य-प्रदर्शन के लिये हैं और न विद्वानों के प्रमोद के लिए है।[५] इसी ग्रन्थ के अन्त में भी ग्रन्थकार ने अपनी

लघुता प्रदर्शित की है और कहा है कि इस कथा को मैं केवल काव्यरचना के अभ्यास के लिए लिख रहा हूँ। विद्वान् लोग इसके दोष–समुह का शोधन करें[६]। महावीरचरियं की प्रशस्ति में भी ग्रन्थकार ने कहा है कि आगम से रहित लक्षण और छन्दों से दूषित तथा मेरे अज्ञान से इस चरित में जो त्रुटि रह गई है, उसके लिए मैं अपने दोषों की अलोचना करता हूँ[७]।

(घ) कवि एवं कथाकार :

इस आत्मलाघव के उपरान्त भी कवि की रचनाओं को देखने से यह स्पष्ट है कि वे आगमों के ज्ञाता, साहित्य शास्त्र में पारंगत और सूक्ष्मदर्शी कथाकार थे। उनकी सभी रचनाओं में उनकी अगाध काव्यत्व की झलक स्पष्ट रुप से देखी जा सकती है। नेमिचन्द्रसूरि ने प्राकृत गाथा छन्द का सर्वाधिक प्रयोग किया जाता है। तथा साहित्य में प्रयुक्त होने वाले प्रायः प्रमुख अलंकारों का प्रयोग इनकी रचनाओं में प्राप्त होता है। ये गद्यशैली के प्रयोग करने में भी सिद्धहस्त थे। रयणचूड में प्रायः सभी प्रकार के गद्य उपलब्ध हैं। इनकी रचनाओं का काव्यात्मक विवेचन आगे प्रस्तुत किया आयेगा जिससे ग्रन्थकार के कवित्व का पता चल सकेगा।

आचार्य नेमिचनद्रसूरि ने परंपरा से आगमिक और तात्त्विक ज्ञान भी प्राप्त किया था। इस बात की सूचना उनकी रचनाओं में पद–पद में प्राप्त होती है। जहाँ कहीं भी वे नैतिक आदर्श उपस्थित करने का अवसर देखते हैं, वहाँ उन्होंने अवश्य ही तत्त्व–ज्ञान संबंधी अपने ज्ञान का उपयोग किया है। ग्रन्थकार ने अधिकार तत्त्व–ज्ञान और सुभाषितों का प्रयोग गाथाओं में किया है। कर्म–फल[८], भाग्य और पुरुषार्थ[९], साहस और धैर्य[१०], अहिंसा[११], शील आदि नैतिक आदर्शों के उदाहरण ग्रन्थकार ने दिये हैं। उनसे कवि के विस्तृत ज्ञान और सतत अध्ययन का परिचय मिलता है। कवि ने केवल स्वरचित ही सुभाषितों का प्रयोग अपनी रचनाओं में नहीं किया है, अपितु परंपरा से प्राप्त कई सुभाषितों का यत्र–तत्र सन्दर्भ उन्होंने दिया है।

ग्रन्थकार शास्त्रीय ज्ञान के अतिरिक्त लौकिक शिक्षा में भी निष्णात थे। यही कारण है कि ग्रन्थकार ने तत्कालीन समाज, संस्कृति, कला, शिक्षा एवं जनजीवन आदि का सूक्ष्मता से विश्लेषण किया है। माता–पिता के प्रति अनुराग[१२], पति–पत्नि में अगाध प्रेम[१३], मित्रता का अटूट संबंध[१४], राजा का प्रजा के प्रति उत्तरदायित्व, साधु एवं संतों के प्रति श्रद्धा एवं विनय–भाव[१५] तथा नैतिक मूल्यों के प्रति निष्ठा इन समस्त मानवमूल्यों के संबंध में नेमिचन्द्रसूरि ने अपने अनुभव और ज्ञान को प्रकट किया है। अतः वे सच्चे अर्थो में लोकविद् थे।

आचार्य नेमिचन्द्रसूरि के व्यक्तित्व का एक पक्ष उनका सशक्त कथाकार होना है। इस बात का प्रमाण इसी बात से मिलता है कि उनकी पाँच रचनाओं में से चार रचनाओं में विभिन्न कथाएँ नई शैली में प्रस्तुत की गई हैं। लगभग तीन चार सौ कथाएँ ग्रन्थकार की लेखनी से जन्मी है। इन कथाओं में कथाकार ने विभिन्न कथातत्त्वों, कथानकरूढियों, लोकतत्त्वों का समावेश किया गया है। ग्रन्थकार की यह विशेषता है कि उनकी कथाओं में कौतूहल का तत्त्व निरन्तर बना रहता है, जो कि कथा का प्राण है।

इनकी कथाओं में सोद्देश्यता भी विद्यमान है। इस कारण से नेमिचन्द्रसूरि ने अपनी कथाओं के माध्यम से मानवजीवन को सार्थकता प्रदान की है और परंपरा में सुरक्षित कथाओं को जीवित रखा है।

इस प्रकार नेमिचन्द्रसूरि ने प्राकृतकथा और चरितसाहित्य की परंपरा में अपनी रचनाओं के द्वारा एक विशिष्ट स्थान बनाया है। चन्द्रकुल के वृहत्गच्छ के आचार्यों की परंपरा में आचार्य नेमिचन्द्रसूरि चमकते हुए सूर्य की तरह हैं। उनकी रचनाएँ समाज के सभी वर्गों के लिए उपयोगी हैं। अपने इस कृतित्व के माध्यम से नेमिचन्द्रसूरि अपने कवि और कथाकार के व्यक्तित्व की अमिट छाप छोड़ने में सक्षम है।

सन्दर्भसूचि :

१. आणंदियं विउसासुं अन्नासु कहासु विज्जामाणासु।
ऐसा हासठ्ठाणं जायइ जणंमि निस्संसयं जेण॥
जैन, हुकमचंद, आचार्य नेमिचन्द्रकृत रयणचूणरायचरियं का आलोचनात्मक सम्पादन एवं अध्ययन (लेखक का अप्रकाशित शोधप्रबन्ध)

२. देशाई, जैन साहित्यनो इतिहास, पृ. १९-२१०

३. शास्त्री, देवेन्द्रकुमार, अपभ्रंश भाषा और साहित्य की शोधप्रवृत्तियां, पृ. १८८

४. (क) गेरोला वाचस्पति, संस्कृत साहित्य का इतिहास, पृ. ९१५
(ख) देशाई, वही, पृ. २२०

५. वही, अनुच्छेद। गा. ११–१२

६. वही, ग्रन्थप्रशस्ति। गा. १४–१५

७. वही, प्रशस्ति। गा. ७

८. जैन, हुकमचंद, आचार्य नेमिचन्द्रकृत रयणचूणरायचरियं का आलोचनात्मक सम्पादन एवं अध्ययन (लेखक का अप्रकाशित शोधप्रबन्ध) पृ. ५१, गा. ८४

९. वही, (३०)–१, गा. ५५

१०. वही, (२६)–४, गा. ४६

११. वही, (५४)–१, गा. ८६–८७

१२. वही, ॥२०॥–७

१३. वही, ॥२४॥–३

१४. वही, ॥ ॥–अमरदत्त–मित्रानंद की कथा।

१५. वही, ॥२४॥–३

□ □ □

धर्माचरण का एक पर्य्याय - सत्यवाणी*

वसन्तकुमार भट्ट

भूमिका : भारतीय मनीषाने ज्ञान-विज्ञान के अनेक क्षेत्रों में विविध शास्त्रों का प्रणयन किया है। उनमें से एक 'धर्मशास्त्र' भी गणनार्ह एवं प्राचीन शास्त्र है । 'धर्म' शब्द का प्रयोग वेदकाल[१] से लेकर महाभारत[२] एवं पूर्वमीमांसा[३] आदि अनेक ग्रन्थोंमे दिखाई पड़ता है । परन्तु कोशकारों से यदि 'धर्म' शब्द का अर्थ पूछा जाय तो उन्होंने 'धर्म' शब्द के अनेक अर्थ दिये है: (१) कायदा कानून, (२) व्यवहार, (३) कर्तव्य, (४) अधिकार, (५) न्याय, (६) नीति, (७) किसी जाति एवं सम्प्रदाय के प्रचलित आचार या क्रियाकाण्ड, (८) वस्तु का गुणधर्म या स्वभाव, (९) सदाचरण, (१०) मृत्यु के देवता यम एवं, (११) सत्य[४] इत्यादि । अत: प्रोफे. पाण्डुरङ्ग वामन काणे महाशय कहते है कि कालप्रवाह में इस शब्द का अर्थ निरन्तर बदलता रहा है । फिर भी (१) मनुष्य के अधिकार, कर्तव्य एवं ऋण तथा (२) आर्यप्रजा के एक सदस्य के रूप में, या (३) किसी एक 'वर्ण' के व्यक्ति के रूप में तथा (४) जीवन की धारा के किसी एक मोड़ पर वैयक्तिक रूप से किसी भी मनुष्य के सदाचरण या सद्वर्तन को "धर्म" कहते है ।[५] इस तरह हमारे धर्मशास्त्र के प्राचीन ग्रन्थों में 'धर्म' शब्द की पूर्वोक्त विभिन्न अर्थच्छायाओं को लेकर बड़ी व्यापक दृष्टि से आर्यप्रजा के धर्माचरण का निरूपण किया गया है ।

धर्माचरण के इस निरूपण में एक 'नियम' (Law) या 'कर्तव्य' (Duty) के रूप में तथा 'सदाचार' (conduct) के रूप में सत्यवाणी का ही प्रयोग कहना चाहिए-इसका विधान आता है । अत: सत्यवाणी के सन्दर्भ में गौतमधर्मसूत्र एवं मनुस्मृति का क्या कहना है ? और आधुनिक युग में उन विचारों कि प्रस्तुति एवं उपादेयता किस तरह से है ? उसकी चर्चा करना यही प्रस्तुत शोधपत्र का लक्ष्य है ।

१

मनुस्मृति के अष्टम अध्याय में राजा के द्वारा ऋणादानादि विषयक १८ प्रकार के व्यवहार कार्य का निरूपण किया गया है । व्यवहार कार्य की जो सभा होती है उसमें वेद को जाननेवाले विद्वान् ब्राह्मण होते है और राजा या उनके द्वारा नियुक्त कोई अन्य ब्राह्मण होता है । यहाँ पर ऋणादानादि का जो साक्षी होता है उसका कर्तव्य बताते हुए कहा है कि -

सभा वा न प्रवेष्टव्या, वक्तव्यं वा समञ्जसम् ।
अब्रुवन् विब्रुवन् वाऽपि नरो भवति किल्बिषी ।।[६] - **(मनुस्मृतिः** ८-१३)

इस श्लोक में मनुने साक्षी के द्वारा समञ्जस (= द्विधा उत्पन्न करनेवाला जो न) हो - जो स्पष्ट सत्य ही हो उसको ही बोलना चाहिए - ऐसा कर्तव्य बताया है । और सभा में जा कर मौन रहना, या असत्य बोलना पाप है ऐसा भी कहा है । यहाँ पर जिस राजसभा में व्यवहार चलता हो "वहाँ प्रवेश नहीं करना चाहिए" - ऐसा जो श्लोक के प्रथम पाद में कहा गया है; वह प्रथम दृष्टि में उचित नहीं लगता है । लेकिन टीकाकार मेधातिथि उसकी सङ्गति बिठाते हुए कहते है कि - व्यवहार के स्थल पर, स्वयं - बिना बुलाए-जाकर 'साक्षी' होने का अधिकार नहीं माँगना चाहिए ।[७] गौतमधर्मसूत्र के तेरहवे अध्याय के एक सूत्र से भी उसकी दूसरे प्रकार की सङ्गति मिलती है :-

नासमवेता अपृष्टाः प्रब्रूयुः । (गौ. ध. सू. १३-६)
अवचने च दोषिणः स्युः । (गौ. ध. सू. १३-७)

अर्थात् जहाँ तक सभा में आवश्यक सभी लोग उपस्थित नहीं होते है; या जब तक आपको -साक्षी को - नहीं पूछा जाता है तब तक नहीं बोलना चाहिए । परन्तु साक्षी को पूछे जाने पर उसको सत्य हि बताना चाहिए । यदि वह सत्य नहीं बताता है तो वह दोषी बनता है ।[८] गौतम धर्मसूत्रकार ने व्यवहारकाल में सत्यवाणी का फल बताते हुए कहा है कि **स्वर्गः सत्यवचने, विपर्यये नरकः ।** (गौ. ध. सू. १३-८) सत्य बोलने का फल स्वर्गप्राप्ति है और असत्य भाषण का फल नरक है । इसी फलकथन का, मनुस्मृति में बडा विस्तार किया गया है ।[९] जिसका सारभूत एक श्लोक है :-

सत्येन पूयते साक्षी, धर्मः सत्येन वर्धते ।
तस्मात् सत्यं हि वक्तव्यं, सर्ववर्णेषु साक्षिभिः ।। - मनुस्मृतिः (८-८३)

"सत्यवचन" से साक्षी पवित्र होता है; सत्यवचन से धर्म की अभिवृद्धि होती है । इस लिए सभी वर्णों के साक्षियों को सत्य ही बोलना चाहिए ।"

२

इस तरह साक्षी-प्रकरण में सत्यवाणी के प्रयोग को एक कर्तव्य के रूप में धर्माचरण माना गया है । परन्तु हमारे धर्मशास्त्रीय नियमों की सर्वकाल में उपादेयता इस लिए भी दिखाई पड़ती है कि उसमें यत्र-तत्र सर्वज्ञ आपद्धर्म एवं अपवाद स्थानों का भी परिगणन किया गया है । जैसे कि पूर्वोक्त विषयो में हीं 'मनुस्मृति' ने कहा है कि -

शूद्र-विट्-क्षत्र-विप्राणां यत्रर्तोक्तौ भवेद् वधः ।
तत्र वक्तव्यम् अनृतं, तद्धि सत्याद् विशिष्यते ।। - मनुस्मृतिः (८-१०४)

"जहाँ पर ऋत (अर्थात् सत्य) बोलने पर शूद्र, वैश्य, क्षत्रिय या ब्राह्मण का वध हो सकता है, वहाँ पर साक्षी को असत्य बोलना चाहिए और ऐसे प्रसङ्गो में किया गया असत्यभाषण सत्य से भी बढ़कर है ।"

इस तरह मनुस्मृतिकार ने पूर्वोक्त सन्दर्भ में असत्यभाषण को अनुमति भी दी है । परंतु 'अनृत तो अनृत ही है' इस महासत्य को भी स्वीकार करते हुए पूर्वोक्त श्लोक के अनन्तर ही ऐसे असत्यभाषण के लिए प्रायश्चित्त कर्म का विधान भी किया है ।[१०] यहाँ पर विचारणीय बात तो यह है कि - क्या अनृतवाणी का प्रयोग करके, केवल प्रायश्चित कर्म कर लेने से असत्य वागुच्चारण के दोष से मुक्ति मिल सकती है ? एवञ्च असत्यवाणी का प्रयोग करके दोषी व्यक्ति के प्राण की रक्षा करने से क्या फायदा ? परन्तु अह आश्चर्यजनक बात है कि इसी तरह का विधान प्राय: अन्य स्मृतिकारों ने भी किया है । (जैसे कि - वसिष्ठस्मृति १६-३६, याज्ञवल्क्यस्मृति २-८३, विष्णुधर्मसूत्र ८-१५) ॥ परन्तु कोई भी सत्यनिष्ठ व्यक्ति तो यही कहेगा कि - (१) असत्यवचन बोलने के बाद, श्रुतिस्मृतिविहित किसी भी प्रायश्चित्त कर्म से मुक्ति नहीं मिल सकती है । एवञ्च, (२) दोषी व्यक्ति को जूठ बोलकर क्यों बचाया जाय ?[११] इस सन्दर्भ में मनुस्मृति के टीकाकार कुल्लूक भट्ट कहते है कि - अनृतभाषण की पूर्वोक्त अनुमति तो प्रमादस्खलित (अनवधानप्रयुक्त) अधर्माचरण के लिए ही है; परन्तु जो व्यक्ति अत्यन्त अधार्मिक है, जानबूझ कर पाप करता है, जैसा कि - सन्धिकार स्तेनादि लोग, उसके विषय में तो असत्यवाणी का प्रयोग करना ही नहीं चाहिए ।[१२] उनकी प्राणरक्षा करना, उनके प्रति दया प्रदर्शित करना सर्वथा अनुचित ही है । कुल्लूक भट्टने जो स्पष्टीकरण दिया है, उसका मूल "गौतमधर्मसूत्र' में दिखाई पड़ता है । जैसा कि -

नानृतवचने दोषो, जीवनं चेत्तदधीनम् । - गौ. ध. सू. १३-२४

न तु पापीयसो जीवनम् । - गौ. ध. सू. १३-२५.

"अनृतवचन में दोष नहीं है, यदि जीवन (की रक्षा) उस असत्यकथन पर निर्भर हो तो। परन्तु अत्यन्त पापी व्यक्ति का जीवनरक्षण करने के लिए यह असत्यकथन की अनुमति नहीं हो सकती ।" इस गौतमधर्मसूत्र के उपर मस्करिभाष्य में लिखा है कि - कोई पापी (किसी साक्षी के असत्य कथन से) जीवित रह जाने के बाद भी यदि पापकर्म में ही रति रखनेवाला हो और स्तेनादि कर्म करता ही रहता है, तभी तो सत्य ही बोलना चाहिए ।[१३] मनुस्मृतिकार ने किसी के प्राण की रक्षा के लिए असत्यभाषण का अपवाद रखा है; परंतु जो बात गौतमधर्मसूत्रकार ने कही है, और टीकाकार कुल्लूकने स्पष्टीकरण के रूप में जोड़ी है, उसका निरूपण मनुस्मृति में प्रकटरूप में नहीं किया गया है । संक्षेप में कहे तो मनुस्मृति में असत्यवचन के लिये प्रायश्चित का विधान है; परन्तु गौतमधर्मसूत्र में जैसा - "**न तु पापीयसो जीवनम्**" (१३-२५) शब्दों से 'अपवाद का अपवाद' दिया है ऐसा मनुस्मृति में नहीं है । अत: सत्यवाणी के प्रयोग का निरूपण जो मनुने दिया है, वह अधूरा और आलोचनीय बनता है ।

३

परन्तु इस सत्यवाणी के प्रयोग के सन्दर्भ में 'मनुस्मृति' की एक विशेष बात दृष्टिपथ में आती है । ऋणादानादि के व्यवहार में कोई साक्षी यदि विद्यमान नहीं है, या उपलब्ध नहीं है, तो ऐसे असाक्षिक व्यवहार में सत्यनिर्णय कैसे किया जाय ? इस प्रश्न को लेकर मनुस्मृति में कहा गया है कि -

असाक्षिकेषु त्वर्थेषु मिथो विवदमानयोः ।
अविन्दंस्तत्त्वतः सत्यं शपथेनापि लम्भयेत् ॥ - मनुस्मृतिः (८-१०९)

अर्थी-प्रत्यर्थी के बीच में विवाद उत्पन्न होने पर, और उन दोनों के बीच यदि कोई साक्षी नहीं है, तो वहाँ पर प्राड्विवाक शपथ दिला कर सत्य का अन्वेषण करे ॥[१४] स्मृतिकार कहते है कि स्वल्प प्रयोजन के लिए भी वृथा शपथ ग्रहण नहीं करना चाहिए । क्योंकि वृथा शपथ लेने पर व्यक्ति इहलोक में अपकीर्ति प्राप्त करता है और मरणोपरान्त नरक में जाता है ।[१५]

शपथकार्य का नियम बताते हुए मनुने लोभ से, मोह से, मैत्री से, काम से, क्रोध से, अज्ञान से अथवा बालभाव से प्रेरित असत्य साक्ष्य का निषेध भी किया है । अतः लोभादिवशात् जो कूटसाक्ष्य (असत्य उक्ति) दिया गया होता है वहाँ पर विविध प्रकार के दण्ड का विधान भी उन्होंने किया है । (द्रष्टव्यः- ८-१८, ११९, १२०, १२१)

परन्तु, जैसा कि अन्यत्र मनुस्मृतिकार किसी भी विषय में धर्माचरण का विधिविधान करने के बाद, अपवादस्थल भी उल्लिखित करते है वैसे ही, यहाँ पर (शपथग्रहण के सन्दर्भ में)भी एक विशिष्ट अपवाद का निरूपण करते है । वे कहते हैं कि -

कामिनीषु विवाहेषु गवां भक्ष्ये तथेन्धने ।
ब्राह्मणाभ्युपपत्तौ च शपथे नास्ति पातकम् ॥ - मनुस्मृतिः (८-११२)

अर्थात् - बहुभार्यायोग होने पर कामिनीओं के साथ, विवाहप्रसङ्ग में, गोभक्षण के विषयमें, होमार्थक इन्धनादि का उपाहरण करने के लिए तथा ब्राह्मणरक्षा के प्रसङ्ग में वृथा शपथ लेने में कोई पातक नहीं लगता है ।[१६]

समग्र जीवन में धर्माचरणपूर्वक ही कालयापन करना चाहिए । परन्तु जीवन में ऐसे कतिपय प्रसङ्ग भी आते हैं, जिसमें, मनुष्य को हास-परिहास का अवसर या अवकाश मिलना चाहिए । अतः मनु कहते है कि - कामिनीओं के साथ व्यवहार करते समय या विवाहादि के प्रसङ्ग में वृथा शपथ का आश्रयण लिया जा सकता है । क्योंकि उससे किसी को हानि नहीं है । जीवन में माधुर्य लाने के लिए हास-परिहास की आवश्यकता है । ऐसी बात स्मृतिकारों की दृष्टि से बाहर नहीं है यह जान कर साश्चर्य आनन्द होता है ।

यद्यपि गौतमधर्मसूत्र में भी विवाहादि प्रसङ्ग में अनृत भाषण मान्य करनेवाले कुछ आचार्यों का निर्देश है; परन्तु स्वयं गौतम तो ऐसे स्थलों में भी असत्य भाषण को मान्य नहीं करते है । यथा - **विवाहमैथुननर्मार्तः संयोगेषु अदोषम् एकेऽनृतम्** । (गौ. ध. सू. २३-३०) विवाहकाल में जब कन्याविदाय या बारात के आगमन का समय होता है; मैथुन प्रसङ्ग में गोत्रस्खलनादि होने पर या नर्म-परिहासार्थ एवं दुःखी या रुग्ण व्यक्ति को दुःखशमनार्थ जो अनृतपूर्ण वचन कहा जाता है - वह दोषजनक नहीं है ऐसा कतिपय आचार्य लोग मानते है । परन्तु गौतम तो ऐसे प्रसङ्गो में भी अनृतवाणी का समर्थन नहीं करते है ।[१७]

अब जिन आचार्यो ने अपवादरूप से विवाहादि प्रसङ्गों में हास-परिहास जैसे निर्दोष हेतुओं के लिए अनृतवाणी का प्रयोग मान्य किया है, उन आचार्यों ने इस अपवाद के अपवाद का भी निरूपण किया है । वे कहते हैं कि, अपने गुरुजनों - मातुल या आचार्यादि के साथ तो हास-परिहासार्थ भी असत्यवाणी का प्रयोग नहीं करना चाहिए ।[१८]

४

'मनुस्मृति' में सत्यवाणी की प्रशंसा करते हुए एवं उनका फल बताते हुए जो कुछ कहा गया है वह भी ध्यातव्य है । क्योंकि सत्यवाणी के प्रयोग का यदि दार्शनिक पक्ष स्पष्ट नहीं किया जायेगा तो कोई भी मनुष्य सत्यवाणी का प्रयोग ही नहीं करेगा । अतः मनुस्मृतिकार सत्यवाक् की प्रशंसा और फलकथन करते हुए लिखते है कि -

सत्यं साक्ष्ये ब्रुवन् साक्षी लोकान् आप्नोति पुष्कलान् ।
इह चानुत्तमां कीर्तिं वाग् एषा ब्रह्मपूजिता ॥ - मनुस्मृतिः ८-८१

साक्ष्य कर्म में यदि मनुष्य सत्य बोलता है तो ऐसा साक्षी उत्कृष्ट लोक को प्राप्त करता है; और इस पृथिवीलोक में उसकी उत्तम कीर्ति भी बढ़ती है । ऐसी सत्यवाणी का पूजन-सम्मान-स्वयं चतुर्मुख ब्रह्मा भी करता है । गौतमधर्मसूत्र में भी कहा है कि - **सर्वधर्मेभ्यो गरीयः प्राड्विवाके सत्यवचनं सत्यवचनम् ॥** - गौतमधर्मसूत्रम् (१३-३१) "व्यवहारकाल में प्राड्विवाक के सम्मुख सत्यवचन बोलना तो श्रुति स्मृति में उपदिष्ट सभी धर्मो में सर्वोत्कृष्ट माना गया है ।" परन्तु मनुष्य को सत्य क्यों बोलना चाहिए ? इस प्रश्न का समाधान देते हुए भगवान् मनु ने (८-८४ में) कहा है कि आत्मा ही आत्मा की साक्षी है । मनुष्य को चाहिए कि वह अपनी आत्मा की अवमानना-अवगणना न करे, क्योंकि अपनी अन्तरात्मा ही सब से ऊँची साक्षी है । पापी मानता है कि उसे कोई देखता ही नहीं है; परन्तु कम से कम उसकी अपनी आत्मा तो उसके पापकर्म को देखती ही है । अतः सत्य बोलने का प्रथम कारण तो यही है कि आदमी अपनी ही अन्तरात्मा की अवमानना न करे ।

उद्धरेदात्मनात्मानं नात्मानम् अवसादयेत् (अ. ६-५) वाली श्रीमद्भगवद्गीतोक्त दार्शनिक पृष्ठभूमि पर जो असामान्य व्यक्ति खड़ा है वही व्यक्ति सत्यवाणी का प्रयोग कर सकता है । ऐसा

व्यक्ति कामक्रोधादि को जीतकर, रागद्वेष से मुक्त होकर सदैव सत्यवाणी का ही प्रयोग करता है। उसके लिए सत्य ही ईश्वर का पर्याय होता है । एवञ्च व्यवहारकाल में सत्यवाणी के प्रयोग से ही दण्डनीय व्यक्ति को दण्ड मिलता है; जिसके परिणाम स्वरूप अधर्म का नियमन भी होता है। अर्थात् सत्यवाणी के प्रयोग से ही स्वत: रूप से **'लोकसङ्ग्रह'** का कार्य भी सिद्ध होता है ।

परन्तु सामान्य मनुष्य-आमआदमी के लिए सत्य बोलना प्राय: सम्भव नहीं होता है । क्योंकि वास्तविक जीवन में वह कामक्रोधादि षड्रिपुओं का शिकार बन ही जाता है । इस वास्तविकता को ध्यान में रखते हुए मनुने लोभ, मोह, मैत्री, काम, क्रोध, अज्ञान एवं बालभावादि से प्रेरित हो कर एकबार असत्य बोलनेवालों के लिए अलग अलग प्रकार के दण्डों का विधान किया है । (द्रष्टव्य: मनुस्मृति- ८/११८-१२१) तथा जो मनुष्य बार-बार असत्य वचन बोल कर कूटसाक्षी देता है, उसके लिए मनुने शारीरिक दण्ड[१९] का भी विधान किया है । इस दण्डविधान का प्रयोजन बताते हुए मनुने कहा है कि -

एतानाहु: कौटसाक्ष्ये प्रोक्तान् दण्डान् मनीषिभि: ।
धर्मस्याव्यभिचारार्थम् अधर्मनियमाय च ॥ - मनुस्मृति: ८-१२२

धर्म की व्यवस्था बनी रहे, एवं अधर्म का नियमन किया जा सके इसलिए यह दण्डविधान किया गया है । श्रीमद्भगवद्गीता में भगवान् श्रीकृष्ण ने जो कहा है कि -

परित्राणाय साधूनाम् विनाशाय च दुष्कृताम् ।
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥ (गीता ४-८)

"दुराचारीओं के विनाश के लिए और धर्म की संस्थापना करने के लिए मैं प्रत्येक युग में अवतार लेता हूँ ॥" बस, यही 'लोकसङ्ग्रह' की बात मनुस्मृतिने भी दण्डविधान के सन्दर्भ में कही है । हमारे स्मृतिग्रन्थकारों ने धर्माचरण का जो विधान विशेष अपवाद रूप स्थलों के साथ, सामान्यनियमपूर्वक प्रस्तुत किया है वह तो ध्यानास्पद है ही परन्तु उसमें इह लोक की अपकीर्ति के साथ मरणोपरान्त नरकलोक में निवासादि रूप फलपर्यन्त ही धर्माचरण की स्थापना का वर्णन सीमित नहीं रखा है; उसमें दण्डविधान का भी जो प्रावधान किया है वही बात वर्तमानयुग में भी उन स्मृतिग्रन्थों की प्रस्तुतता सिद्ध करती है ।

हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखम् ।
तत्त्वं पूषन्नपावृणु सत्यधर्माय दृष्टये ॥[२०] - **ईशावास्योपनिषद्** (मन्त्र-१५)

"रागद्वेषादि रूप हिरण्मय पात्र से सत्य का मुख ढका हुआ है, हे परमात्मा ! उसको खोल दो, जिसके फल स्वरूप हम सत्यधर्म के दर्शन पा सके" - ऐसा श्रुतिवचन ही हमारी नित्य की प्रार्थना है और स्मृतिग्रन्थों के प्रणयन का प्रेरक परिबल है । अत: हमारे स्मृतिग्रन्थों की न केवल वर्तमान में, अपि तु सर्वकाल में प्रस्तुतता बनी रहती है ॥ अस्तु ॥

५

प्रस्तुत लेख के आरम्भ में बताया गया है कि 'धर्म' के अनेक अर्थ है । उनमें से एक अर्थ 'कर्तव्य' है और दूसरा अर्थ 'सदाचार, सद्वर्तन' ऐसा भी है । 'मनुस्मृति' के अष्टम अध्याय में, साक्षीप्रकरण के सन्दर्भ में जो सत्यवाणी रूप धर्माचरण बताया गया है, वहाँ सत्यवाणी का प्रयोग एक **कर्तव्य-धर्म** के रूप में उपदिष्ट है । ऐसी सत्यवाणी से ही 'लोकसङ्ग्रह' रूप कार्य सिद्ध होता है और पारलौकिक निःश्रेयस् का मार्ग प्रशस्त होता है ।। लेकिन मनुस्मृति के चतुर्थ अध्याय में भी सत्यवाणी के प्रयोग के सम्बन्ध में एक दूसरा अद्भुत श्लोक आया हुआ है । जिसमें -

सत्यं ब्रूयात् प्रियं ब्रूयान्न ब्रूयात् सत्यमप्रियम् ।
प्रियञ्च नानृतं ब्रूयाद् एष धर्मः सनातनः ॥ (४-१३८)

कहा गया है । यहाँ पर सत्यवाणी के प्रयोग को 'सनातन धर्म' के रूप में जो व्याख्यायित किया गया है, वह तो **'सद् वर्तन रूप धर्म'** का स्वरूप है । और ऐसे सद् वर्तन या सदाचार रूप सत्यवाणी के प्रयोग से इहलोक के, अभ्युदय की सिद्धि होती है ।

परन्तु इस श्लोक का अर्थघटन एक दुष्कर कार्य है । सत्यवाणी के प्रयोग के बारे में इस श्लोक में तीन सूचन है :-

(१) सत्यं ब्रूयात्, प्रियं ब्रूयात् ।

(२) न ब्रूयात् सत्यम् अप्रियम् ।

(३) प्रियञ्च नानृतं ब्रूयात् ॥

मनुस्मृति के अनेक टीकाकार है. उनके पक्षों की पहले चर्चा की जाती है:-मेधातिथि के मत में - (क) सत्यं ब्रूयात्, प्रियं ब्रूयात् । इस प्रथम चरण में दो क्रियापदों के होने से दो वाक्य हैं । अर्थबोधन के लिए प्रयुक्त होनेवाला वाक्य 'सत्य ही होना चाहिए' ऐसा पहले 'सत्यं ब्रूयात्' वाक्य से प्रदर्शित किया गया है । इस प्रथम वाक्य को हम 'नियमवाक्य' कहेंगे । और 'प्रियं ब्रूयात्' जैसे दूसरे वाक्य से 'द्वितीय विधि' बताया गया है । उदाहरण के रूप में देखे तो - प्रसङ्गानुसार यदि अन्य लोग नहीं हों तो किसी (दानी) के औदार्यादि गुणों का अनुकथन करना चाहिए इसका दूसरा उदाहरण है - यदि कोई ब्राह्मण नहीं जानता है कि उसके घर पुत्रजन्म हुआ है, तो हमे बिना कोई स्वार्थ यदि सत्य है तो सामने से बताना चाहिए कि - भो ब्राह्मण ! आप के घर पुत्र का जन्म हुआ है ।[२१]

(ख) पूर्वोक्त (४-१३८) श्लोक के द्वितीय चरण में कहा गया है कि - न ब्रूयात् सत्यम् अप्रियम् ।। यहाँ पर मेधातिथि एवं कुल्लूक आदि टीकाकारों के मत में 'अप्रियं' पद 'सत्यम्' का विशेषण है । अतः "अप्रिय हो ऐसा सत्य नहीं बोलना चाहिए" ऐसा अर्थघटन होगा । 'अप्रिय

सत्य' का उदाहरण बताते हुए वे कहते हैं कि – "ब्राह्मण ! कन्या ते गर्भिणी जाता" ऐसा सत्य होने पर भी, अप्रिय होने के कारण नहीं बोलना चाहिए । वहाँ पर कन्या का जो प्रथम दर्शन करनेवाला हो, उसे मौन का सेवन करना चाहिए । उसे ऐसा सदाचरण करना प्राप्त होता है ।[२२] कुल्लूकने कहा है कि – सत्य होने पर भी "भो ब्राह्मण ! पुत्रस्ते मृत:" ऐसा वचन अप्रिय होने के कारण नहीं बोलना चाहिए ।[२३]

(ग) पूर्वोक्त श्लोक (४.१३८) के तृतीय चरण में – 'प्रियञ्च नानृतं ब्रूयात्' – प्रिय हो ऐसा जूठ भी नहीं बोलना चाहिए" – ऐसा कहा गया है । यहाँ पर भी 'प्रियम्' शब्द, 'अनृतम्' का विशेषण है ऐसा माना गया है । कन्या गर्भिणी होने पर भी, वह गर्भिणी नहीं हुई है ऐसा कहना प्रिय होते हुए भी असत्य होने के कारण नहीं बोलना चाहिए । अर्थात् इस तीसरे चरण में मिथ्यावाद का भी निषेध किया गया है ।

इस तरह टीकाकारों की दृष्टि से देखें तो उपर्युक्त तीनों वाक्य अत्यंत सीधे सरल लगते है । परन्तु टीकाकारों ने जिन उदाहरणों के परिप्रेक्ष्य में उक्त श्लोक का अर्थघटन सोचा है वह बड़ा संकुचित है । और दूसरे वाक्य (न ब्रूयात् सत्यम् अप्रियम्) के सन्दर्भ में जो मौन रखने की सलाह दी गई है वह सर्वथा ग्राह्य नहीं बन सकती है । एवञ्च वर्तमान जीवन के सन्दर्भ भी बड़े व्यापक हो गये हैं । अत: पूर्वोक्त श्लोक के नये अर्थघटन अपेक्षित लगते हैं । तद्यथा –

यहाँ पर सबसे पहले यही बात ध्यातव्य है कि सत्य का उद्घाटन होना चाहिए इस मूलभूत आशय के साथ तो तनिक भी समझौता नहीं करना चाहिए । हाँ, सत्य का उद्घाटन कैसे किया जाय ? इस विषय में विवाद हो सकता है । जैसा कि – टीकाकार मेधातिथि ने कहा है कि प्रथम चरण में 'सत्यं ब्रूयात्, प्रियं ब्रूयात्' में, प्रथम वाक्य '**नियम**' प्रकार का वाक्य है, और 'सत्यम्' पद 'ब्रूयात्' (क्रियापद) का कर्मकारक है । तथा द्वितीय वाक्य में सत्य बोलने की '**विधि**' बताई गई है; अर्थात् 'प्रियम्' शब्द 'ब्रूयात्' क्रियापद का क्रियाविशेषण है । अब दोनों वाक्य मिल कर, पूरा पादार्थ ऐसे बनेगा:- "सत्य ही बोलना चाहिए, लेकिन प्रिय लगे इस रीति से बोलना चाहिए" ।

अब दूसरे चरण में, "न ब्रूयात् सत्यम् अप्रियम्" शब्दों का टीकाकारों ने जो अर्थ दिया है वह विवादास्पद भी है और अग्राह्य भी है । टीकाकारों ने यहाँ पर 'अप्रियम्' शब्द को 'सत्यं' का (कर्मकारक का) विशेषण माना है । और "भो ब्राह्मण, कन्या ते गर्भिणी जाता' । जैसा उदाहरण लेकर, ऐसे प्रसङ्गों में मौन रहना चाहिए ऐसा कह कर सत्य का संवरण करने की सलाह (राय) दी है । परन्तु उक्त सन्दर्भ को बदल कर हम कहे कि कोई पेथोलोजीस्ट या रेडीओलोजीस्ट डॉक्टर यदि कैंसर जैसे कोई असाध्य रोग का निदान करते समय, "यह मेरा सत्य रोगी को अप्रिय लगेगा" ऐसा सोचकर उसे न कहे; और कहे कि "आप किसी दूसरे डॉक्टर को मिलें" तो क्या वह धर्माचरण कहा जायेगा ? डॉक्टर के लिए तो वही धर्माचरण कहा जाता है कि वह अप्रिय हो तो भी सत्य ही बताये । अत: अप्रिय सत्य को न कहना – यह कोई सदाचरण रूप धर्माचरण नहीं कहलाता।

इस तरह टीकाकारों के मत का अग्राह्यत्व बताते हुए, हम फिर से उस बात का स्मरण करते हैं कि सत्य का उद्घाटन होना चाहिए इस मूलभूत आशय के साथ तनिक भी समझौता नहीं करना चाहिए। प्रश्न यही हो सकता है कि सत्य का प्रकटीकरण कैसे किया जाय ? अतः इस दूसरे चरण का अर्थघटन करते समय टीकाकार मेधातिथि यह भूल जाते है कि प्रथमचरण में जैसे 'प्रियं' शब्द को क्रियाविशेषण लिया गया है, वैसे इस द्वितीय चरण में भी 'अप्रियं' को भी क्रियाविशेषण लेना है। (अर्थात् सत्य को **अप्रिय लगे इस तरह से** नहीं बोलना चाहिए ।) टीकाकार सर्वज्ञ नारायण ने कहा है कि - 'न ब्रूयात्..... इति व्यतिरेकोपदर्शनम् ।" (मनुस्मृतिः, सं. ज. ह. दवे, पृ. ४०२) अर्थात् प्रथम चरण में जो बात अन्वयमुख से कही गई है, वही बात दूसरे चरण में व्यतिरेक मुख से बताई जाती है । अर्थात् प्रथम चरण में अन्वयमुख से कहा गया है कि - "सत्य को ही कहना चाहिए, लेकिन **प्रिय लगे इस तरह से** कहना चाहिए ।" और यही बात दूसरे चरण में व्यतिरेकमुख से कही गई है कि - सत्य को (ही कहना चाहिए, लेकिन) अप्रिय लगे इस तरह से नहीं कहना चाहिए ॥

६

'प्रियञ्च नानृतं ब्रूयात्' इस तृतीय चरण का अर्थघटन भी इसी बात पर निर्भर है कि - 'प्रियम्' शब्द को 'अनृतं' का विशेषण लिया जाय ? या 'न ब्रूयात्' क्रियापद का क्रियाविशेषण लिया जाय ? मनुस्मृति के टीकाकारों की दृष्टि से इस तृतीय चरण में भी 'प्रियं' शब्द 'अनृतं' का विशेषण ही है । राघवानन्द नामक एक टीकाकार ने इसका उदाहरण देते हुए लिखा है कि - 'क्षत्रियं ब्राह्मणं न ब्रूयात् ।' अर्थात् कोई आदमी क्षत्रियवर्ण का है; परन्तु उसको किसी सभा में, या पंक्तिभोजनादि के प्रसङ्ग में 'यह ब्राह्मण है' ऐसा बोलकर 'प्रिय असत्य' भी नहीं बोलना चाहिए। अर्थात् इस तीसरे चरण से गलत प्रशंसा का निषेध किया गया है ।

यदि 'प्रियं' को 'अनृतं' का विशेषण न लेकर 'न ब्रूयात्' का क्रियाविशेषण लिया जाय तो 'असत्य को प्रिय तरह से भी नहीं बोलना चाहिए - ऐसा अर्थघटन करना होगा । अब यहाँ प्रश्न होगा कि असत्य को प्रिय तरह से कैसे बोला जाता है ? तो समाज में कभी कभी द्विअर्थी वाक्यरचना का प्रयोग करके धर्मराज युधिष्ठिर जैसा आदमी भी सत्य बोलने का दम्भ करता है । यथा -

अश्वत्थामा हत इति शब्दम् उच्चैश्चचार ह ।
अव्यक्तमब्रवीद् राजन् हतः कुञ्जर इत्युत ॥२४ - महाभारतस्य द्रोणपर्वणि; (अ. १९०-५५)

यहाँ पर इस उक्ति का वक्तृपक्ष में कुछ अलग अर्थ है, और श्रोतृपक्ष में अलग अर्थ है। अतः मनुस्मृतिकार कहते है कि असत्य को प्रिय लगे इस तरह से भी अर्थात् द्विअर्थी शब्दरचना करके भी नहीं बोलना चाहिए । यहाँ एक आधुनिक सन्दर्भ लेते है:- पाकिस्तान कहता है कि काश्मीर में जो आतंकवाद चलता है वह आतंकवाद नहीं है, वह तो 'आजादी का सङ्ग्राम चलता है' !

तो यह अनृत को ही, दुनिया को - विशेष रूप मे अमरिका को प्रिय लगे इस तरह से बोला जा रहा है । ऐसी परिस्थिति में भगवान् मनु स्पष्ट रूप से कहते है कि - अनृतं च न प्रियं ब्रूयात्। जो गलत बात है, जो सरासर जूठ है उसको तो तनिक मृदुता से, या प्रीतिकर रूप से भी नहीं बोलना चाहिए, बल्कि कटु से कटु शब्दों में ऐसे अनृत को उद्घाटित कर देना चाहिए । यही सनातन धर्म हो सकता है ।

प्रथम एवं द्वितीय चरण में 'प्रियम्' एवं 'अप्रियम्' शब्दों को क्रियाविशेषण के रूप में लेने का प्रस्ताव रखा है । अतः साहचर्य के नियम का परिपालन करते हुए इस तृतीय चरण में भी 'प्रियम्' को क्रियाविशेषण के रूप में लेना यही सुसंगत एवं युक्तियुक्त कहा जायेगा । इस तरह व्यापक सन्दर्भों को हमारी दृष्टि के समाने रखते हुए पूर्वोक्त (४-१३८) श्लोक का, नवीन अर्थघटन किया जाय तभी वह सर्वकालिक बन सकता है । स्मृतिकार जब सत्यवाणी के प्रयोग को सदाचरण रूप धर्म का (सनातन धर्म) का एक स्वरूप कहते है तब सत्य का उद्घाटन हर हाल में अकुण्ठित रहना चाहिए। यही मूलभूत बात हो सकती है । इसी मूलबात के साथ किसी भी तरह का समझौता न करते हुए, "सत्य का प्रकटीकरण कैसे किया जाय ?" इसी की शिक्षा देने के लिए पूर्वोक्त श्लोक में 'प्रियम्' एवं 'अप्रियम्' शब्दों का क्रियाविशेषण के रूप में प्रयोग किया गया है । ऐसे सदाचरण रूप धर्म के परिपालन से इहलोक का अभ्युदय निश्चित है; क्योंकि इसी में 'अनृत' का पर्दाफाश करते हुए अन्वय एवं व्यतिरेक दोनों मुख से 'सत्य' का ही उद्घाटन करने का कहा गया है ॥

टीप्पणी

★ संस्कृत विभाग, जय नारायण व्यास विश्वविद्यालय, जोधपुर के द्वारा आयोजित "आधुनिक युग में स्मृतिशास्त्रों की उपयोगिता" विषयक राष्ट्रिय संगोष्ठी (20-21 Feb. 2004) में प्रस्तुत किया गया शोधपत्र ।

१. यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवास्तानि धर्माणि प्रथमान्यासन् । - ऋग्वेदः (१०-१०-१५)

२. स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः । - श्रीमद्भगवद्गीता (३-३५)

३. चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः । - पूर्वमीमांसासूत्रम् १-१-२

४. संस्कृत-हिन्दी कोशः, सं. वामन शिवराम आप्टे, नाग पब्लीशर्स, दिल्ली, १९८८ (पृ.४८९)

५. The foregoing discussion establishes how the word **dharma** passed through several transitions of meaning and how ultimately its most prominent significance came to be the privileges, duties and obligations of a man, his standard of conduct as a member of the Āryan community, as a member of one of the castes, as a person in a particular stage of life. – **History of Dharmaśāstra** (Vol. I. Part-1), by P. V. Kane, Bhandarkar Oriental Research Institute. Pune, 1968, (p. 3).

६. **मनुस्मृतिः** (मेधातिथिभाष्यसमलङ्कृता) तत्र उत्तरार्द्धम्, सं. मनसुखराय मोर, कलकत्ता, १९७१, (पृ. ६९६)

७. सभाप्रवेशनिषेधेन चात्र व्यवहारदर्शनाधिकारप्रतिपत्तिः प्रतिषिध्यते । सभा वा न प्रवेष्टव्येति । व्यवहारदर्शनाधिकारो न प्रतिपादनीय इत्यर्थः । - मेधातिथिः (पृ. ६९६)

८. **गौतमधर्मसूत्रम्** (मस्करिभाष्योपेतम्), Ed. L. Shrinivasacharya, मैसुर, १९१७, (पृ. २१६).

९. मनुस्मृति में सत्यवक्तव्य की प्रशंसा के लिए ८-७४, ७५, ८१, ८२, ८३ एवं असत्यवचन से पाप की उत्पत्ति बताने के लिए श्लोक ८-८९, ९०, ९३-९६, १०१ एवं १०३ है ।

१०. वाग् दैवत्यैश्च चरुभिर्यजेरंस्ते सरस्वतीम् ।
अनृतस्यैनसस्तस्य कुर्वाणा निष्कृतिं पराम् ॥
कुष्माण्डैर्वापि जुहुयाद् घृतमग्नौ यथाविधि ।
उदित्यृचा वा वारुण्या तृचेनाब्दैवतेन वा ॥ - **मनुस्मृतिः** (८-१०४, १०५)

११. पी.वी. काणे महाशयने भी लिखा है कि - It is strange that the dharmaśāstra works should permit perjury to save a culprit from being sentenced to death. - See : **History of Dharmaśāstra**, (Vol. II), Second Edition, BORI, Pune, 1973, (p. 353).

१२. एतच्च प्रमादस्खलिताधर्मविषयत्वे, न त्वत्यन्ताधार्मिकसन्धिकारस्तेनादिविषये ॥ - **मनुस्मृतिः** (श्रीकुल्लूकभट्टस्य व्याख्यया समुपेता); सं **जगदीशलाल शास्त्री**, प्रका. मोतीलाल बनारसीदास, १९८३, (पृ. २९३)

१३. जीवन्नप्ययं पापकर्मरतिरेव भवति, स्तेयाद्येव करोतीति तदा सत्यमेव वक्तव्यम् ॥ - **गौतमधर्मसूत्र** १३-२८ इत्यत्र मस्करिभाष्यम् (पृ. २२२).

१४. स्मृतिकार के इस वचन के पीछे भी गौतमधर्मसूत्र का उपजीव्यत्व दिखाई पडता है । जैसा कि - शपथेनैके सत्यकर्म (गौ. ध. सू. १३-१३) और इस सन्दर्भ में, अद्या मुरीय यदि यातुधानोऽस्मि. । (ऋग्वेद मं.-७-१०४-१५) मन्त्र प्रेरक स्थान है ॥

१५. न वृथा शपथं कुर्यात् स्वल्पेऽप्यर्थे नरो बुधः ।
वृथा हि शपथं कुर्वन्, प्रेत्य चेह च नश्यति ॥ - (मनु. ८-१११)

१६. मनुस्मृति के इस विचार का प्रतिध्वनि महाभारत के शान्तिपर्व में भी मिलता है :-
न नर्मयुक्तमनृतं हिनस्ति, न स्त्रीषु राजन्न विवाहकाले ।
न गुर्वर्थं नात्मनो जीवितार्थे पञ्चानृतान्याहुरपातकानि ॥ - **महाभारते** शान्तिपर्वणि (१६०-३०)

१७. गौतमस्त्वेतेष्वपि दोषोऽस्तीति मन्यते । तत्र नियमस्थस्य गौतमाभिप्रायो द्रष्टव्यः इतरस्यैकीयं मतमिति ॥ - **गौतमधर्मसूत्रम्** (२३-३०) इत्यत्र मस्करिभाष्यम्, पृ. ४०३.

१८. न खलु गुर्वर्थेषु (२३-३१) सप्त पूरुषानितश्च परतश्च हन्ति मनसाऽपि गुरोरनृतं वदन्नल्पेष्वप्यर्थेषु ॥ **गौतमधर्मसूत्रम्** (२३-३२) ॥

१९. शारीरिक दण्ड में शरीर का ताडन या कोई अङ्ग का छेदन रूप 'वधदण्ड' का समावेश होता है । द्रष्टव्या **मनुस्मृतिः** (८-१२९, १३०).

२०. **ईशादि नौ उपनिषद्**, 'सं. हरिकृष्णदास गोयन्दा, गीताप्रेस, गोरखपुर, सं.२०४३ (ग्याहरवाँ संस्करण): पृ. ३७.

२१ अर्थप्रयुक्तवचनं सत्ये नियम्यते । यथादृष्टं श्रुतं च सत्यम् । प्रियं ब्रूयात् । द्वितीयोऽयं विधिः । औदार्यादिगुणानुकथनं परस्यादृष्टेनापि केनचिदवसरेण । तथा पुत्रजन्मादि 'ब्राह्मण पुत्रस्ते जात' इत्यसत्यपि स्वप्रयोजने यदि सत्यं तद्वक्तव्यम् । यदि तस्य तत्र विदितम् ॥ - **मनुस्मृतिः** (Vol. II, अ. एवं ४) सं. ज. ह. दवे., भारतीय विद्याभवन, मुंबई, १९७५ (p. 402) इत्यत्र मेधातिथिः ॥

२२. अप्रियं यथा 'ब्राह्मण कन्या ते गर्भिणी' - तदसत्यं न ब्रूयात्, सत्यमपि कन्यागर्भग्रहणम् अप्रियत्वाद् अप्रकाश्यम्। सत्यां गतौ तूष्णीमासितव्यम् ॥ - तत्रैव (पृ. ४०२)

२३. यथा दृष्टश्रुतमप्यप्रियं 'पुत्रस्ते मृत' इत्यादि न वदेत् प्रियमपि मिथ्या न वदेत् ॥ - **तत्रैव कुल्लूकः** (पृ. ४०२)

२४. **महाभारतम्** । (चतुर्थ खण्ड); गीताप्रेस, गोरखपुर, संवत् - २०५८ (नवम संस्करण), पृ. ३६९३.

वेदार्थघटन और सायणाचार्य

दीनानाथ शर्मा

वैदिक भाष्यकारों की एक लम्बी परम्परा रही है। सातवीं से बीसवीं सदी तक के लम्बे अन्तराल में अनेकानेक आचार्यों ने वेदभाष्यों का प्रणयन क्रिया, जिनमें स्कन्द स्वामी (सं ६८७), नारायण (सं ६८७) उद्गीथ (सं ६८७), वेंकटमाधव (सं ११००-१२००) भट्ट गोविन्द (सं १३६७) सायणाचार्य (सं १३७२-१४४४) शौनक रावण (सं १६ वीं सदी) कुण्डिन् (पाचवीं सदी) महीधर (१७ वीं सदी) आदि प्रमुख हैं। ऋग्वेद के भाष्यकारों में सायण सर्वाधिक प्रसिद्ध हैं। वे बुक्क प्रमथम, कम्पण, संगम द्वितीय और हरिहर द्वितीय इन चार राजाओं के और विजयनगर तथा उसके उपराज्यों के मन्त्री थे। ऋग्वेद भाष्य के प्रत्येक अध्याय की समाप्ति पर वे लिखते हैं—

'इति श्रीमद्रजाधिराजपरमेश्वर वैदिकमार्ग प्रवर्तक श्रीवीर बुक्कभूपाल साम्राज्य धुरन्धरेण सायणाचार्येण विरचिते माधवीये वेदार्थ प्रकाशे ऋक्संहिता भाष्ये प्रथमाष्टके प्रथमोऽध्याय: समाप्त: ।'

अपनी सुभाषित सुधानिधि के आरम्भ में सायणने अपने को कम्पराज का मन्त्री कहा है। धातुवृत्ति, प्रायश्चित्त सुधानिधि, यज्ञतन्त्रसुधानिधि और अलंकारसुधानिधि में सायण ने अपने को संगम द्वितीय का मन्त्री कहा है। शतपथ आदि ब्राह्मणों के भाष्य में उन्होंने हरिहर द्वितीय का मन्त्री कहा है। इनमें बुक्क प्रथम का सबसे पुराना शिलालेख संवत् १४११ का है। महाराज हरिहर द्वितीय, बुक्क प्रथम का पुत्र था। हरिहर द्वितीय संवत् १४९४ में भी राज्य कर रहा था। मैसूर पुरातत्त्व विभाग सन् १८१५ की रिपोर्ट में इसी संवत् के उसके एक शिलालेख के मिलने की बात कही गयी है। हरिहर द्वितीय की मृत्यु कब हुई यह ज्ञात नहीं है लेकिन संवत् १४५६ तक वह राज्य करता था, जैसा कि उसके एक शिलालेख से ज्ञात होता है। आफेख्ट के मतानुसार सायण की मृत्यु १४४४ में हो गई थी। सायण ७२ वर्ष तक जीवित रहे इसलिए उनका जन्म अनुमानत: संवत् १३७२ में हुआ होगा। (वैदिक वाङ्मय का इतिहास-२ पृ.७०)

एपिग्राफिया इण्डिका भाग १ प. ११८ पर एक टूटे शिलालेख का अंश छपा है, जो कांचीपुरम् के मन्दिर में ग्रन्थाक्षरों में है। जिसमें सायण की कुलविषयक जानकारी दी गयी है। सायण का कुल भारद्वाज था, सूत्र बौधायन, माता-श्रीमायी, पिता-मायण, कनिष्ठ भ्राता—कविभोगनाथ स्वामी—संगम, और उनके गुरु का नाम श्रीकण्ठनाथ था। (वैदिक वाङ्मय का इतिहास-२ पृ. ७०)

इसमे कोई सन्देह नहीं कि सायण एक अप्रतिम विद्वान थे, लेकिन वे एक राज्यमंत्री भी थे। मन्त्री का कार्य करते हए उतने ग्रन्थों के लेखन का समय कैसे निकाल पाते थे—यह एक आश्चर्य मिश्रित

विचारणीय प्रश्न है। डॉ. गुणे, पं. भगवद्दत्त आदि विद्वानों ने सायण का सहायक होने का भी अनुमान लगाया है। वैदिक वाङ्मय सायण व्याकरण, निरुक्त, छन्दः आदि के अधिकृत विद्वान थे। इसके बावजूद उन्होंने पूर्व भाष्यकारों स्कन्द, नारायण और उद्‌गीथ के भाष्यों से काफी सहायता ली है। ब्राह्मण ग्रन्थों से शाट्यायन कौषीतकी, ऐतरेय तैत्तिरीय ताण्ड्य आदि का उद्धरण दिया है जिससे उनके व्यापक अध्ययनका ज्ञान होता है। सायण ने निम्नलिखित ग्रन्थ लिखे थे :

(१) धातुवृत्ति

(२) वैदिक भाष्य : तैत्तिरीय ऋक्, काण्व यजुः साम, अथर्व संहिताओं के भाष्य।

(३) ब्राह्मण भाष्य : तैत्तिरीय, ऐतरेय साम अष्ट ब्राह्मणों के भाष्य।

(४) आरण्यक भाष्य : तैत्तिरीय आरण्यक ऐतरेय आरण्यक भाष्य।

(५) ऐतरेय उपनिषद् दीपिका।

(६) सुभाषित सुधानिधि।

(७) प्रायश्चित्त सुधानिधि अथवा कर्मविपाक।

(८) अलंकार सुधानिधि।

(९) पुरुषार्थ सुधानिधि।

(१०) यज्ञमन्त्र सुधानिधि।

अब हम वेदार्थघटन की परम्पराओं पर विचार करेंगे और देखेंगे कि सायण उन परम्पराओं में से किस परम्परा से सम्बद्ध हैं और एक भाष्यकार के रूप में उनका क्या स्थान है।

वेदार्थ घटन की विविध परम्पराएँ

यास्कीय निरुक्त में उल्लिखित कौत्स विवाद अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। परम्परागत अनादि अनन्त माने जाने वाले वेद मन्त्रों को निरर्थक घोषाति करने का और उसके लिए अनेक तर्क प्रस्तुत करने का जो साहस कौत्स ने किया उसका सुफल यह हुआ कि निरुक्त और व्याकरण जैसे वेदांग हमें प्राप्त हुए। वेदों की सार्थकतता और नित्यता सिद्ध करने के लिए ही निरुक्त और व्याकरण अस्तित्व में आये। अन्य सम्प्रदाय भी अस्तित्व में आये जिन्होंने वेदार्थ घटन में महत्त्वपूर्ण भूमिका निभायी।

(१) ऐतिहासिक सम्प्रदाय - वेदमन्त्रों में जो देवों के पराक्रम दस्यु, वृत्र, पणि, पंचजना, इन्द्र, विश्वामित्र और नदियां, यम-यमीसंवाद या पुरुरवा-उर्वशी-संवाद दाशराज्ञयुद्ध आदि देखने को मिलते हैं, कुछ आचार्य उन्हें इतिहास कहते हैं। उनका मत है कि इन्द्र आर्यजाति के नेता हैं क्योंकि उन्हें पुरन्दर या पुरभिद् कहा जाता है। इन्द्र अनेक नगरों को तोड़कर पंजाब से होते हुए आर्यों को भारत लाये थे। सातवें मण्डल के अठारहवें सूक्त में दाशराज्ञ युद्ध का वर्णन है, जिसमें उल्लेख है कि आर्यों और अनार्यों

ने मिलकर विश्वामित्र की प्रेरणा से भरतों के राजा सुदास से परुष्णीनदी के किनारे युद्ध किये । सुदास के पुरोहित वशिष्ठ ऋषि ने इन्द्र से प्रार्थना करके सहायता मांगी । इन्द्र की कृपा से शत्रुपक्ष के दस राजा पुरु, अनु, द्रुट्टयु, तुर्वश, यक्षु पक्थ, भलानस, अलिन, विषणिन् और शिवास हार गये और परुष्णी नदी के पानी में डूबकर मर गये । इस युद्ध में राजा सुदास की सहायता तृत्सुओं ने भी की । इसी प्रकार के अनेक उद्धरण ऋग्वेद में प्राप्त होते हैं ।

नैरुक्तसम्प्रदाय :- यदि वेद को इतिहास से सम्बन्धित मानें तो उन्हें शाश्वत कहना बाधित होगा इसलिए नैरुक्त अलग मत प्रस्तुत करते हैं । उनके अनुसार वेदमन्त्रों में प्रकृति का रूपक वर्णन हुआ है । उसमें इतिहास या किसी घटना का वर्णन नहीं है । जैसै - इन्द्र ने वज्र से वृत्त को मारकर पानी को मुक्त किया - इस बात को यूं समझना चाहिए - पवन के कारण बादल एक दूसरे से टकराते हैं और बिजली गिरती है चमकती है, पानी बरसता है । इस प्रकार इन्द्र वृष्टि के देवता हैं । नैरुक्त परम्परा में वेदमन्त्रों में प्रयुक्त शब्दों का अर्थघटन करने की विधि बतायी गयी है और यह सिद्धान्त स्थापित किया गया है कि प्रत्येक शब्द के निर्माण में उसके अर्थ से सम्बन्धित एक क्रिया रही होती है जिससे उस शब्द के अर्थ का निर्धारण होता है हालांकि वैदिकमन्त्रों को निर्वचन पद्धति से सिद्ध करने की प्रक्रिया आत्यन्तिक हो गयी ।

याज्ञिक : निरुक्त के सातवें आध्याय से दैवतकाण्ड की व्याख्या शुरू होती है । वहीं याज्ञिक और पूर्व याज्ञिक के नाम से कुछ मत उद्धृत हैं । देवताओं की संख्या एक है या तीन है या अनेक है - इस विषय की चर्चा करते समय यास्क ने याज्ञिकों के मत का उद्धरण दिया है -

अपि वा पृथक् स्व स्यु: पृथग् हि स्तुतयो भवन्ति । तथा अभिधानानि (नि० ७-२) याज्ञिकों का मत है कि जितने नाम और विशेषण हैं उतने देवता हैं अर्थात् अनेक देवता हैं, जैसे-अग्नि, जातवेदस्, वैश्वानर-ये तीन अलग-२ देवता हैं । इसी प्रकार इन्द्र, वृत्रघ्न, पुरभिद् आदि भी अलग-२ देवता हैं । बाद में विकसित पूर्वमीमांसा में कहा गया है कि-'आम्नायस्य क्रियार्थत्वाद् आनार्थक्यमतदर्थानाम्' अर्थात्-''वैदिक मन्त्र यज्ञक्रिया के लिए ही होते हैं इसलिए जो मंत्र यज्ञक्रिया सम्बन्धी नहीं हैं वे अनर्थक हैं ।''

परिव्राजक या आत्मविद सम्प्रदाय : इस नाम का भी एक सम्प्रदाय निरुक्त में उल्लिखित हैं। ऐसे संन्यासियों के अनुसार वेदमन्त्रों में एक ही परमात्म की स्तुति हुई है । वे एकेश्वरवादी हैं । ऋग्वेद में एक देवतावादी आवधारण भी है जिसको यास्क ने रेखांकित किया है-

इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान् ।
एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति अग्नि यमं मातरिश्वानामाहुः ॥ (नि० ७-४)

''इममेवाग्निं महान्तमात्मानमेकमात्मात्मानं बहुधा मेधाविनो वदन्ति ।'' ऋग्वेद सं० १-१६४-४६

अर्थात् बुद्धिमान लोग एक ही महान् देवतात्मकी अनेक रूप में स्तुति करते हैं । परिव्राजक ऐसे मन्त्रों का आध्यात्मिक अर्थघटन करने को प्रेरित हुए और उनका सम्प्रदाय चल पड़ा । ''बहुप्रजा:

निर्ऋतिमाविवेश'' (ऋग् १.१६४.३२) इस मन्त्र का यास्कने परिव्राजकों के मतानुसार इस प्रकार आध्यात्मिक अर्थ किया है - बहु प्रजाः कृच्छ्रमापद्यते इति पारिव्राजकाः वर्षकमेति नैरुक्ताः (निरुक्त २-२)

कात्थक्य और शाकपूणि : निरुक्त के आठवें अध्याय में अप्रीसूक्तों के अर्थघटन में दो आचार्यों का मतभेद होता है। अप्रीसूक्तों में तनूनपात, नाराशंस, देवीद्वार, समिद्ध बर्हिष् आदि ग्यारह देवताओं की स्तुति है। इसमें शाकपूणि का मत यह है कि यहाँ ग्यारह नाम अग्नि के ही पर्याय हैं लेकिन कात्थक्य का कहना है कि यहाँ यज्ञादि में प्रयुक्त ईंधन, घी, यज्ञशालाद्वार आदि यज्ञसामग्री का उल्लेख है और उन्हें देवता मानकर स्तुति की गयी है। शाकपूणि ने वैदिक शब्दों का निर्वचन भी किया है ऐसा यास्क के निरुक्त में उनके मत के उल्लेख से ज्ञात होता है अग्नि शब्द के निर्वचन में उनका मत निम्नवत् है - ''त्रिभ्य आख्यातेभ्यः जायते इति शाकपूणिः। इतात्। अलात् दग्धाद् वा। नीतात्।'' (निरुक्त ७.४)

नैदान सम्प्रदाय :- यास्क ने वेदार्थ घटन करने वाले नैदानों का की उल्लेख किया है, लेकिन इस सम्प्रदाय की क्या मान्यता थी - यह ज्ञात नहीं है। निरुक्त के सातवें अध्याय में नैगम सम्बन्धी निम्नवत् उल्लेख है -

''साम सम्मितं ऋचा अस्यतेर्वा ऋचासमं मेने इति नैदानाः।''

इस प्रकार यास्क ने वेदार्थ घटन करने वाले नैरुक्त, वैयाकरण, ऐतिहासिक, याज्ञिक पारिव्राजक और नैदान इन छः सम्प्रदायों का उल्लेख किया है। वेदार्थ घटन करने वाले कौत्स को भी ले लें तो यह संख्या सात हो जाती है।

सायणाचार्य उपर्युक्त परम्पराओं में से याज्ञिक परम्परा के पोषक हैं - यह उनके भाष्य से विदित होता है। वे मन्त्रों का यज्ञाभिमुख अर्थघटन करते हैं। जो स्तुति सर्वसाधारण के लिए की गयी मानी जा सकती है उसका अर्थघटन वे यज्ञकर्ता यजमानों के लिए करते हैं।

''आ यस्ते अग्न इधते अनीकं वसिष्ठ शुक्र दीदिवः पावक।

उतो न एभिः स्तवथैरिह स्याः॥'' ७-१-१-८

भाष्य

∨ वसिष्ठ श्रेण्ठ ∨ शुक शुभ्र ∨ दीदिवः दीप्तः ∨ पावक शोधक हे ∨ अग्ने ∨ ते तव ∨ अनीकं तेजः ∨ यः ∨आ ∨इधते समेधयति तस्येव ∨नः अस्माकम् ∨उतो अपि च ∨एभिः स्तवथैः स्तोत्रैः ∨इह अस्मिन् यज्ञे ∨स्याः भव॥

इस मन्त्र के द्वारा की गई अग्नि की स्तुति को सर्व साधारण के पक्ष में अर्थघटित किया जा सकता था यदि 'इह' शब्द का अर्थ अस्मिन् लोके किया जाता, लेकिन सायण ने उसे मोड़कर 'यज्ञ कार्य में' यह अर्थ किया है। ऐसे अनेक उदाहरण सायण भाष्य में मिलते हैं।

सायण भाष्यकार के रूप में लगभग सबसे अधिक सफल और प्रसिद्ध रहे हैं । उनकी भाषा इतनी सरल है कि कोई भी उसे समझ सकता है । वे किसी भी शब्द को व्याख्यायिति किये बिना नहीं छोड़ते । भाष्य लिखते समय प्रत्येक सूक्त के पहले वे उसकी अनुक्रमणिका प्रस्तुत कर देते हैं जिससे अध्येता को उस सूक्त के विषय, देवता, ऋषि आदि का ज्ञान हो जाता है -

'अग्नि वो देवम्' इति दशर्चं तृतीयं सूक्तं वसिष्ठस्यार्षं त्रैष्टुभमाग्नेयम् । अत्रेयमनुक्रमणिका-'अग्नि वो दश' इति । 'अग्नि वो देवम्' इत्येतदादीनि दशसूक्तानि तृतीयचतुर्थवर्जितानि प्रातरनुवाक् आग्नेये क्रतौ त्रैष्टुभे छन्दस्याश्विनशस्त्रे च विनियुक्तानि ।' (ऋक् सं० ७.१.३ की पूर्वमीठिका)

शब्दों का विधिवत् निर्वचन करते हैं और निरुक्त से उसे पुष्ट करते हैं -

'वामा मावामिन वननीयानि धनानि । तथा च यास्कः- वामं वननीयं भवति' (निरुक्त ६.३१) (ऋग्भाष्य ७.२.१८.१)

सायण एक प्रखर व्याकरणविद् हैं पाणिनिसूत्रों को यत्र तत्र भाष्य प्रयुक्त कर देना उनके लिए सहज है-

√गृहात् गृहं प्राप्य । त्यब्लोपे द्वितीयार्थे पञ्चमी पा. सू. २.३.२८.१) ऋग्भाष्य ७.२.१८.२१) ।

वे ब्राह्मण ग्रन्थों, आरण्यकों का भी उद्धरण देकर अपने भाष्य को और अधिक प्रामाणिक बना देते हैं -

सूत्रितं च - उपसाद्य त्वमग्ने यज्ञानामिति तिस्र उत्तमा उद्धरेत् (आश्वलायन श्रौतसूत्र ४.१३) इति उपसदि पौर्वाहिणक्याम् उपसद्याय इत्याद्यास्तिस्रः ऋचः सामिधेन्यः । (ऋग्भा. ७.१.१४.३)

इसी प्रकार-

त्वे ह यत्पितरश्चित्र इन्देति पञ्चदश (ऐतरेय आ. ५.२.२) इति (ऋग्भा. ७.२.१८.२)

इस प्रकार हम देखते हैं कि सायण में वे सभी योग्यताएं विद्यमान हैं जो एक आदर्श भाष्यकार में अपेक्षित होती हैं । निश्चय ही उन्होंने वैदिक वाङ्मय, निरुक्त व्याकरण, छन्दःशास्त्र, दर्शन आदि का गहन अध्ययन किया होगा और तत्पश्चात् ही वेदों का भाष्य लिखने को तत्पर हुए होंगे ।

सन्दर्भ ग्रन्थसूची

१. ऋग्वेदसंहिता (सायणभाष्य सहित) भाग -३ प्रकाशक वैदिक संशोधक मण्डल, पूना (६-८ मण्डल) १९४१
२. वैदिक वाङ्मय का इतिहास भाग-२ (वेदों के भाष्यकार) ले. पंडित भगवद्दत्त, प्रणव प्रकाशन, दिल्ली १९७६
३. निरुक्तम् - यास्क (१,२,४ और ७ अध्ययन) सं. वसन्तकुमार मनुभाई भट्ट, सरस्वती पुस्तक भण्डार, अहमदाबाद-१९९७

बौद्ध प्रव्रज्या-उपसम्पदा : 'एहि भिक्खु' से 'ञत्तिचतुत्थकम्म' तक

कानजीभाई पटेल

भगवान बुद्धने भिक्षुओं को दीक्षा देने का कार्य इसिपत्तन में अपने पुराने ब्राह्मण-साथियों से आरंभ किया और फिर श्रेष्ठिपुत्र यश और उसके मित्रों को केवल 'एहि भिक्खु' शब्दों के उच्चारण द्वारा दीक्षित किया। तीस भद्दिय मित्रों को तथा तीन जटील भाईओं और उनके शिष्यों को तथा सारिपुत्र और मौद्गल्यायन को भी 'एहि भिक्खु' कह कर ही प्रव्रज्या दी। संघ की स्थापना हुई उसके पहले द्विशरण से ही उपसंपदा हुई। उपासकों के विषय में भी यही बात थी। यश के माता पिताको त्रिशरण से उपासक बनाए (विनयपिटक, महावग्ग - नालंदा, पृ. १६, २१) लेकिन उसके पहले तपुस्स और भल्लिक दोनों ने द्विशरण का स्वीकार किया। (विनयपिटक, महावग्ग - नालंदा, पृ. ६)

जब बुद्ध के शिष्यों की संख्या साठ तक पहुँच गई तब उन्होंने उन्हें भिन्न भिन्न दिशाओं में बौद्ध धर्म के उपदेशों का प्रचार करने के लिए भेज दिया - "**चरथ भिक्खवे चारिकं बहुजनहिताय बहुजनसुखाय लोकानुकम्पाय अत्थाय हिताय सुखाय देवमनुस्सानं**"। (विनयपिटक, महावग्ग - नालंदा, पृ. २३) परन्तु उन्हें प्रव्रज्या देने का अधिकार नहीं था। जो भिक्षु बाहर धर्म प्रचार के लिए गए वे बौद्ध धर्म स्वीकार करनेवालों को संघ में प्रविष्ठ करने के लिए बुद्ध के पास लाते थे। इससे उन भिक्षुओं को और नवदीक्षार्थिओं को बडी असुविधा होती थी। इस कारण बुद्ध ने कुछ शर्तें निर्धारित करके भिक्षुओं को प्रव्रज्या-उपसंपदा देने का अधिकार दे दिया। उन शर्तों के अनुसार प्रव्रज्या ग्रहण करने के पहले सिर मुंडवाकर, पीले वस्त्र धारण कर, उपर का वस्त्र एक खंधे पर डालकर प्रव्रज्या देनेवाले भिक्षु को पादवंदना करना था तथा तीन बार त्रिशरण का उच्चारण करना पडता था - "**बुद्धं सरणं गच्छामि, धम्मं सरणं गच्छामि, संघं सरणं गच्छामि।**" इस तरह त्रिशरण की पद्धति अस्तित्व में आयी (विनयपिटक, महावग्ग - नालंदा, पृ. २४)। राजा बिंबिसार त्रिशरण पद्धति अस्तित्व में आने के बाद उपासक हुआ। उसके पहले यश के माता पिता उपासक बन चुके थे।

संघ की उत्पत्ति के साथ बुद्धने कुछ विधान बनाए। बुद्धने प्रव्रज्या देने का अधिकार उपाध्याय को दे दिया था लेकिन एक ब्राह्मण को प्रव्रज्या - उपसंपदा देने का इन्कार करने से बुद्धने प्रव्रज्या-उपसंपदा देने का अधिकार उपाध्याय से ले लेकर संघ को दे दिया और ञत्तिचतुत्थकम्म अस्तित्व में आया। ञत्तिचतुत्थकम्म का मतलब है कि प्रव्रज्या आदि कार्य समस्त संघ ही कर सकता है। ज्ञप्ति, अनुश्रावण और धारणा के माध्यम से प्रव्रज्या-उपसंपदा की विधि अस्तित्व में आई।

इस तरह प्रव्रज्या -उपसंपदा का अधिकार बुद्ध → भिक्षु → उपाध्याय → संघ के पास गया। विधि में 'एहि भिक्खु' → त्रिशरण → ञत्तिचतुत्थकम्म अस्तित्व में आया। अब तक प्रव्रज्या और उपसंपदा साथ ही दी जाती थी। उपसंपदा मिल जाने पर कुछ भिक्षु ठीक से वर्ताव नहीं करते थे कि विना याचना ही हमें उपसंपदा मिली है। अतः बुद्धने आदेश दिया कि याचना करने पर ही उपसंपदा देनी चाहिए। उत्तरासंग एक खंधे पर रखकर, हाथ जोडकर उनको कहे - मन्ते, संघ से में उपसंपदा की याचना करता हूँ, संघ मेरा उद्धार करे - इस तरह तीन बार कहे, फिर ञत्तिकम्मसे उपसंपदा मिले।

प्रव्रज्या - उपसंपदा भेद :

अब तक प्रव्रज्या और उपसंपदा साथ ही दी जाती थी। लेकिन कुछ लोग भोजन और हीन लालच से संघमें भरती होने लगे। वे प्रव्रज्या का स्वीकार करते थे लेकिन उपसंपदा के लिए तैयार न थे याने गृहस्थाश्रम का त्याग करते थे (प्रव्रज्या = घर से बेघर होना); लेकिन संघ के उच्चतर नियमों में बंधना नहीं चाहते थे। अतः बुद्धने प्रव्रज्या और उपसंपदा में भेद किया। प्रव्रज्या प्राप्त करने के बाद वह उपाध्याय के निश्रय में रहता। उपाध्याय अपने आप प्रव्रज्या दे सकता। प्रव्रज्या देनेवाले की योग्यता भी निर्धारीत की गई जिसकी लम्बी सूची महावग्ग में मिलती है। उपसंपदा उसकी विनति करने पर ही प्रदान की जाती। उपसंपदा का इच्छुक एक खंधे पर उत्तरासंघ रखकर कहता - **"संघं भन्ते उपसंपदं याचामि, उल्लुम्पत्तु मां भन्ते संघो अनुकम्पं उपादाय, दुतियंपि याचितब्बो, ततियं दि याचितब्बो** आदि।" फिर एक समर्थ भिक्षु संघ को ज्ञापित करे - **"भन्ते, संघ मुझे सुने अमुक नाम की अमुक नाम के आयुष्मन का उम्मिदवार (उपसंपदापेक्षी) है। यदि संघ उचित समझे तो संघ अमुक नामको अमुक नामके उपाध्यायत्व में उपसम्पदा करे।"** उसका तीन बार अनुश्रावण होता। और फिर धारणा (मौन से स्वीकार) से उसको उपसंपदा मिल जाती। (विनयपिटक, महावग्ग - नालंदा, पृ. ५४)

सुंदर भोजन और शान्त शय्याओं के लिए उपसंपदा लेनेवालों को रोकने के लिए बुद्धने चार निश्रयों को बतलाने की अनुमति दी। ये चार निश्रय हैं - (१) पिंडियालोपभोजनं (२) पंसुकूलचीवरं (३) रुक्खमूलसेनासनं और (४) पूतिमुत्तभेसजं। प्रव्रज्या के समय ये चार निश्रयों को बतलाने की अनुमति नहीं थी, मात्र उपसंपदा के समय ही बतलाए जाते थे।

उपाध्याय और आचार्य :

संघ में भिक्षुओं की संख्या पंद्रहसो से अधिक हो गई तब बुद्ध को संघ में उपाध्याय पद की आवश्यकता महसुस हुई और उपाध्याय पद अस्तित्व में आया। उपसंपदा ग्रहण करने में उपाध्याय और आचार्य का स्थान महत्त्वपूर्ण माना जाता था। जब कोई व्यक्ति उपसंपदा के लिए उपाध्याय के पास आता तब वस्त्र इस ढंग से पहनता क़ि खंधा खुला रहे। चीवर, पात्र आदि का प्रबंध अपने आप ही करना होता था। उसके बीना या मँगनी से लाने से नहीं चलता था। वह उपाध्याय के सामने उसके चरणों में तीन बार प्रणाम करता और ऊँकडुं बैठकर कहता - **"आप मुझे अपना शिष्य बनाइए।"** जब उपाध्याय स्वीकार कर लेता तब भिक्षुओं की परिषद बैठती। अपने ही अपने लिए और दूसरे को दूसरे के लिए

सम्मंत्रणा की जाती। संघ के सामने कहा जाता कि अमुक भिक्षु अमुक उपाध्याय के पास उपसंपदा लेना चाहता है, अगर संघ आज्ञा दे तो वह उपस्थित किया जाय। संघ की आज्ञा मिलने पर वह संघ के सामने आकर कहता –"**संघ मेरा पापपूर्ण संसार से उद्धार करे।**" फिर अनुशासन होता। अनुशासन के बाद यदि वह ठीक से उत्तर दे सकता तो उसे उपसंपदा दी जाती थी।

शिक्षा देने के लिए अधिक सख्त नियम बनाए गए। जो कम से कम दस साल तक भिक्षु न रहा हो वह उपाध्याय नहीं बन सकता था। उपाध्याय प्रव्रज्या देता था और विनय के सिद्धांतों की शिक्षा देता था। लेकिन उपाध्याय धूतांग, ध्यान आदि के लिए चला जाता था और अपने सद्धिविहारिक को अच्छी तरह से शिक्षा नहीं दे सकता था। अत: बुद्धने आचार्य बनाने की अनुमति दी। भिक्षु अपने उपाध्याय के पास सतत रहता और शिक्षा के लिए आचार्य के पास जाता। आचार्य का कार्य मात्र शिक्षा देना और उपाध्याय के अनुपस्थिति में दोनों का कार्य करने का था। आचार्य अन्तेवासी को निश्रय सम्पत्ति दरमियान – जो सामान्यत: दस साल का समय रहता – शिक्षा देता। आचार्य सद्धिविहारिक भी रख सकता था। आचार्य अन्तेवासी का सम्बन्ध भी उपाध्याय सद्धिविहारिक जैसा ही रहता। उपाध्याय और आचार्य द्वारा शिक्षा पद्धति से विहार एक स्थानिक विश्वविद्यालय जैसा हुआ। आधुनिक विश्वविद्यालय और विहार-विद्यालय का एक मात्र तफावत यह था कि विहार-विद्यालय के सभी विद्यार्थी संघ के सभ्य याने भिक्षु ही होते थे। उपाध्याय के चले जाने से, गृहस्थ जीवन में प्रवेश करने से, मृत्यु से या दूसरे संप्रदाय में चले जाने से उपाध्याय के साथ निश्रय सम्पत्ति का अंत हो जाता था। जब उपाध्याय और आचार्य एक ही व्यक्ति हो जाता तब उपाध्याय-निश्रय संपत्ति रहती और आचार्य-निश्रय सम्पत्ति का अंत हो जाता था।

उपाध्याय द्वारा प्रव्रज्या, भिक्षु की विनति से उपाध्याय और आचार्य की निश्रय सम्पत्ति, और संघ द्वारा ञत्तिचतुकम्म से उपसंपदा देने की पद्धति निश्चित हुई।

निश्रय सम्पत्ति की अवधि समर्थ भिक्षु के लिए दस के स्थान पर पाँच साल की गई। असमर्थ के लिए तो जीवन पर्यंत निश्रय रखना पडता था। जब भिक्षु परदेश में विहार करता हो, वह बीमार हो या बीमार की शुश्रुषा करता हो, जंगल में सुखपूर्वक रहता हो, तब निश्रय सम्पत्ति का अंत हो जाता।

परिवास (Probation) :

अन्य पंथ का परिव्राजक यदि प्रवर्जित होना चाहता है तो उसे परिवास दिया जाता। उसकी विधि उपसंपदा जैसी ही थी किन्तु उपसम्पदा के स्थान पर परिवास शब्द का प्रयोग करके ज्ञप्ति, अनुश्रावण और धारणा के माध्यम से परिवास दिया जाता। चार मास तक यदि उसका व्यवहार उचित रहता तो बाद में संघ उसे उपरोक्त विधि से उपसंपदा देता। उसके पास चीवर न होने पर उपाध्याय उसका प्रबन्ध करता।

श्रामणेर की प्रव्रज्या :

राहुल कुमार की प्रव्रज्या के बाद मातापिता की अनुमति प्राप्त करना आवश्यक माना गया। अब

तक संघ में छोटे और पुख्त वयवालों के बीच प्रव्रज्या-उपसंपदा देने में कोई भेद न था । अतः छोटे लडकों को प्रव्रज्या - उपसंपदा मिलने पर वे नियत जीवन नहीं बीता सकते थे । अतः बुद्धने नियम बताया कि २० साल से कम वय वालों को उपसंपदा न दी जाय और १५ साल से कम आयु वालों को प्रव्रज्या न दी जाय । प्रव्रज्या और उपसंपदा के बीच के समय में वह उपाध्याय के पास रहकर शिक्षा लेता था । वह श्रामणेर या श्रामणेरी कहलाते । श्रामणेर के लिए हिंसा, चोरी, झूठ, विकालभोजन आदि से बचने के लिए दस शिक्षापदों का विधान हुआ । शुरूमें एक उपाध्याय एख ही श्रामणेर बना सकता था लेकिन बाद में समर्थ भिक्षुओं के लिए शिक्षा दे सके उतने श्रामणेर बनाने की अनुमति दी । श्रामणेर को अपराध के लिए उपाध्याय आवरण का दंड देता था लेकिन उपासकों की टीका-टिप्पणी से यह दंड निकाल दिया गया । भारी उपराधों के लिए तो वह संघ से निकाल दिया जाता था । फिर जैसे जैसे सुझाव आते रहे वैसे वैसे प्रव्रज्या के अधिकारी के विषय में नियम बनाए गए ।

उपसंपदा मिलने पर वह संघ का अंग बन जाता था और संघ के सभी कार्यो में अपना मत दे सकता था । वह छोटी छोटी बातों में संघ के नियमों के अनुसार अपनी प्रवृत्ति कर सकता और अपराध करने पर संघ उसे दंड देता । उपसंपदा मिलने पर संघ के सभ्य की हैसियतसे काम कर सकता था। लेकिन श्रामणेर को शिक्षा नहीं दे सकता था । कितना उच्च आदर्श ? जो अभी अभी शिक्षा प्राप्त कर चुका है वह दूसरों को शिक्षा देने का अधिकारी कैसे हो सकेगा ? शिक्षा पर तो संघ का सारा आधार है । आज भी अगर शिक्षा देनेवाले अध्यापकों की नियुक्ति इस तरह की जाय तो ?

उपाध्याय को सद्धिविहारीक में तथा आचार्य को अपने शिष्य में पुत्रबुद्धि रखनी चाहिए और शिष्य-सद्धिविहारीक को आचार्य उपाध्याय में पितृप्रेम ।

उपसंपदा के लिए अयोग्य व्यक्ति :

(१) पंडक को उपसंपदा नहीं देनी चाहिए । (२) चोरी से लाए वस्त्र पहने पुरुष को उपसंपदा नहीं देनी चाहिए । यदि उपसंपदा पा गया हो तो उसे निकाल देना चाहिए । (३) तिर्यंच योनिवाले को, *(४) माता के हत्यारे को, (५) पिता के हत्यारे को, (६) अर्हत् घातक को, (७) उपाध्याय के बिना,* (८) चोर, पंडक, मातृघातक, पितृघातक आदि को उपाध्याय बनाकर उपसंपदा नहीं देनी चाहिए, (९) पात्र और जीवर रहित को, (१०) मँगनी से लाए पात्र तीवर वाले को, (११) पैर, नाक, कान आदि कटे हुए अंग वाले को, (१२) बुड्ढा, दुर्बल, अंधा, गूँगा, बहिरा आदिको भी उपसंपदा दी नहीं जाती थी ।

उपसंपदा के लिए योग्य व्यक्ति :

(१) कोढ, गंड आदि पाँचों प्रकार से मुक्त (२) मनुष्य (३) स्वतंत्र (४) अदास (५)उऋण (६) राजसैनिक न हो (७) माता पिता से भिक्षु बनने की अनुमति प्राप्त की हो (८) गर्भकाल से पूरे वीस वर्ष का हो (९) पात्र-चीवर प्राप्त हो (१०) अपना नाम बता सके (११) उपाध्याय का नाम बता सके।

भिक्षुणी उपसंपदा :

बुद्ध के समय में कुछ श्रमण सम्प्रदायों में स्त्रीयों को प्रव्रज्या दी जाती थी। निर्ग्रंथ श्रमण संप्रदायो मे यह प्रथा प्रचलित थी। महावीर वर्धमान उसी संप्रदाय के थे और वे स्त्रीयों को दीक्षा देते थे। किन्तु बुद्धने प्रारंभ में स्त्रीयों को दीक्षा देने की अनुमती नही दी थी। अपनी मौंसी और मा महाप्रजापति गौतमीने प्रवज्जा के लिए बुद्ध को तीन तीन बार विनति की थी किन्तु उन्हों ने उसका स्वीकार नहीं किया था। अंत में शाक्य स्त्री-समुदाय मुंडन करवा के कसाय वस्त्र धारण कर चौथी बार बुद्ध के पास आने पर आनंद ने भगवान बुद्ध को विनति की, तब बुद्धने स्त्री-प्रव्रज्जा की अनुमति दी। (महापजायतीगोतमीवत्थु, चुल्लवग्ग)

विधि : इस नाम वाली शिक्षामाणा को इस विशेष नाम वाली आर्या के उपाध्यायत्व में उपसम्पदा की आज्ञा प्रदान करें। यह ज्ञप्ति होती थी। इसके बाद तीन बार अनुश्रावण होता था। अर्थात् उसी बात को संघ के समक्ष तीन बार दोहराया जाता। यदि संघ मौन धारण किये रहता था अर्थात् शिक्षामणा के बारे में संघ को कोई शिकायत नहीं होती थी तो वह समझा जाता था कि संघ को इसका उपसंपन्न होना स्वीकार है। इसके बाद वह शिक्षामाणा भिक्षुसंघ मे लायी जाती थी तथा भिक्षुणी-संघ में सम्पन्न हुई सारी कार्यवाहियाँ पुनः दुहरायी जाती थीं। यदि धारणा के समय भिक्षु-संघ मौन धारण किया रहता था तो वह शिक्षामाणा तुरन्त बौद्धसंघ में उपसंपन्न कर ली जाती थी (चुल्लवग्ग, नालंदा, पृ. ३९३-३९५; भिश्रुणी विनय)

भिक्षुणी-संघ की स्थापना के समय प्रव्रज्या और उपसंपदा में इस प्रकार का विभाजन नहीं था। ये दोनों एक साथ ही संम्पन्न हो जाती थीं। महाप्रजापती गौतमी तथा उसके साथ की शाक्य नारियों को *प्रव्रज्या तथा उपसंपदा अष्टगुरुधर्मों को स्वीकार कर लेने पर ही हो गई थी। सम्भवतः संघ में नारियों* की बढती हुई संख्या को देखकर तथा अयोग्य नारियों को रोकने के लिए इस नियम में परिवर्तन करके प्रव्रज्या तथा उपसंपदा में भेद कर दिया गया होगा।

भिक्षुणियों की उपसम्पदा अट्ठवाचिनी उपसम्पदा कही जाती थी क्योंकि उनके सन्दर्भ में 'ञत्तिचतुत्थकम्म' का पालन दो बार होता - पहले भिक्षुणी-संघ में तत्पश्चात् भिक्षुसंघ मे होता था। एक ज्ञप्ति तथा तीन अनुश्रावण को ञत्तिचतुत्थकम्म कहा जाता था। (समनन्तपासादिका, भाग -३, पृ. १५१४)

स्त्री-प्रव्रज्या की अनुमति देने पर भी बुद्धने आठ शर्ते रखी थी। जिस से प्रतीत होता है कि बुद्ध ने स्त्रीयों को पुरुष समकक्ष नहीं माना। ये आठ नियम हैं - १. भिक्षुणियों ने छोटे बडे सब भिक्षुओं को वंदन करना चाहिए। २. जिस गाँव में भिक्षु न हो वहाँ भिक्षुणि को नहीं रहना चाहिए। ३. हर पखवाडे में उपोसथ कौन से दिन होता है और उपदेश श्रवण के लिए कब आना होगा इन दो बातें भिक्षुणी ने भिक्षुसंघ को पूछना चाहिए। ४. वर्षा के बाद भिक्षुणीने भिक्षुसंघ और भिक्षुणीसंघ की प्रवारणा (संतोष प्रदान करने की विधि) करनी चाहिए। ५. जिस क्षिभुणीने संघादिशेषदोष किया हो उसे भिक्षुसंघ और भिक्षुणीसंघ से मानत्त (प्रायश्चित, तपस्या) लेना चाहिए। ६. दो साल शिक्षा लेने पर श्रामणेरी को दोनों संघो के उपसम्पदा मिलनी चाहिए। ७. भिक्षुणीने कभी भिक्षु को अपशब्द नहीं बोलना चाहिए। ८. भिक्षुणीने

भिक्षु को उपदेश नहीं देना चाहिए। (अट्ठगुरुधम्मा, चुल्लवग्ग)

यह नियम स्पष्टतया स्त्रीयों पर पुरुष जाति के आधिपत्य का द्योतक है। उम्र के बारे में भी भिक्षु-भिक्षुणी में भेद था। बीस साल से छोटी कुमारिका को प्रव्रज्या नहीं दी जाती थी; जब कि भिक्षु के लिए ऐसा बंधन नहीं था। प्रव्रज्या के पूर्व स्त्री को दो साल श्रामणेरी रहना पडता। भिक्षु प्रातिमोक्ष के सभी नियम भिक्षुणी को लागु होते थे, उपरांत भिक्षुणियों के लिए और अधिक कडक नियम बनाए गए थे। (विनयपिटक, पाचित्तिय, - भिक्खुनिक्खन्ध, चुल्लवग्ग) आठ नियमों की बात अंगुत्तरनिकाय के अट्ठनिपात में भी मिलती है।

१९-२० मी शताब्दी में भारतीय समाज में स्त्रीयों का जो स्थान था-है करीब करीब वैसी ही स्थिति बुद्ध के समय में भी थी। हालांकि स्त्रियों के बारे में बौद्ध साहित्य में जो चित्र मिलता है वह पांचमी शताब्दी में लिखी गई अट्ठकथाओं पर ज्यादातर आधारित है। फिर भी उसका मूल आधार तो बुद्ध के समय की परिस्थिति थी। जैसे कि बुद्ध स्त्रीओं को प्रव्रज्या देने के पक्षमें नहीं थे यह स्पष्टतया पुरुष जाति के प्रति पक्षपात है। भिक्षु के अधिपत्य में भिक्षुणायों को रहने का नियम, भिक्षुणियों के भिक्षुओं से अधिक नियम आदि उस समय की स्त्रीओं की स्थिति का द्योतक है।

इस तरह हम देख सकतें है कि 'एहि भिक्खु' से उपसंपदा दी जाती थी इसके स्थान में त्रिशरण विधि और बाद में ञत्तिचतुत्थकम्म, प्रव्रज्या-उपसंपदा में भेद, निश्रय संपत्ति आदि अस्तित्व में आए। प्रव्रज्या देने का अधिकार बुद्धने अपने ही पास न रखकर उपाध्यायों को दिया और बाद में संघ को ही दिया। प्रव्रज्या-उपसंपदा लेनेवाले की योग्यता निश्चित की गई और विशेष नियम बनाए गए। इस तरह उपसंपदा का अंतिम स्वरूप इस तरह निश्चित हुआ।

बौद्ध संघव्यवस्था बहुत ही अच्छी थी। निषेध और विधेयक दोनों प्रकार के नियमों से संघ को मजबूत बनाया गया था। संघ का जनसमुदाय पर प्रभाव के लिए व्यावहारिक नियम बनाए गए। दंड और प्रायश्चित को उचित स्थान दिया गया। संघ के मतभेदो के निवारण के लिये अत्यंत सावधानी रखी जाती थी। संघ भेदक महापापी गीना जाता था। सर्व संमति से या बहुमती से निर्णय लिये जाते।

□ □ □

सन्दर्भ ग्रन्थ-सूचि

1. चुल्लवग्ग पालि - नालन्दा देवनागरी पालि ग्रन्थ माला, बिहार राजकीय पालि प्रकाशन मण्डल, 1956.
2. पाचित्तिय पालि - " " 1959.
3. पाराजिक पालि - " " 1958.
4. महावग्ग पालि - " " 1956.
5. थेरीगाथा - उत्तमभिक्खुणा पकासितो, रंगून - 1937
6. दीघनिकाय - अनु.-राहुल सांकृत्यायन-भिक्षु जगदीश कश्यप, महाबोधि सभा, सारनाथ, वाराणसी, 1936
7. मज्झिम निकाय - अनु. राहुल सांकृत्यायन, द्वितीय संस्करण, महाबोधि सभा सारनाथ, वाराणसी, 1934
8. बौद्ध धर्म के 2500 वर्ष - बापट पी.वी., पब्लिकेशन डीवीजन, ओल्ड सेक्रेटरीयट, दिल्ली, 1956.
9. बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास - सूचना विभाग, उत्तर प्रदेश, लखनऊ.
10. जैन और बौद्ध भिक्षुणी संघ - डॉ. अरुण प्रताप सिंह, पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान, वाराणसी-5
11. बौद्ध और जैन आगमों में नारी जीवन - डॉ. कोमलचन्द जैन, सोहनलाल जैन धर्म प्रचारक समिति, अमृतसर
12. विनय पिटक - हिन्दी अनुवाद, राहुल सांकृत्यायन, सारनाथ 1935
13. Buddhist sects in India - Dutta Nalinaksha, Firma KLM Private Ltd., Calcutta, 1977
14. Dictionary of Early Buddhist Monastic Terms - Upasaka C.S., Bharatiya Prakashan, Varanasi, 1975
15. Early Buddhist Monachism - Dutta Sukumar, London Prakashan, 1924
16. Women in Buddhist Literature - Law, B.C., W.E. Bastian & W. ceylon - 1927
17. Women under Primitive Buddhism - Horner, I.B., Motilal Banarasidass, New Delhi, 1975
18. History of Jain Monachism - Dev S.B., Deccan college, P.G.R. & I, Poona, 1956

ગીતામાં નિરાકાર–સાકાર તત્ત્વ વિચાર

બંસીધર ભટ્ટ

પ્રાસ્તાવિક :

પ્રસ્તુત ગીતા વિશેનું વિવેચન, પરંપરામાં પીડાતા પંડિત પ્રકારના વિદ્વાનો માટે નથી.

સંસ્કૃતના ૭૦૦ શ્લોકોમાં ગુંથાયેલી ગીતાની સર્વમાન્ય વિચારધારા જેટલી સરળ ભાસે છે તેટલી તે સંશોધનની દષ્ટિએ ક્લિષ્ટ છે. ગીતાની એવી ક્લિષ્ટ વિચારધારામાંથી વિશિષ્ટ વિચારો ધરાવતા કેટલાક શ્લોક-સમૂહને વિશદ કરતો અમારો આ પ્રયાસ અમે તટસ્થ-દષ્ટિ-વિદ્વાનો સમક્ષ વિવેચન માટે રજૂ કરીએ છીએ.

૨૦૦૪ના માર્ચ-એપ્રિલમાં ગુજરાત યુનિવર્સિટીના અધ્યક્ષ પ્રો. ડૉ. વસંતભાઈ ભટ્ટે, તેઓની ગીતા પર મનનાત્મક વિચારોની પુસ્તિકા, સૌજન્ય દાખવી આદરપૂર્વક મને આપી, જે વાંચતાં મને આ લેખ લખવાની સ્ફુરણા થઈ આવી. આ માટે પ્રો. શ્રી. વસંતભાઈ ભટ્ટનો હું ઋણી છું. (આ પુસ્તિકા મને ન મળી હોત તો આ લેખ અસ્તિત્વમાં ન આવી શક્યો હોત !)

(a) ગીતાના નિષ્કામ-કર્મના વિચારોના આદિ-સ્રોત, અને તે સ્રોતના ગીતામાં થયેલા ક્રમિક વિકાસ વિશે કેટલાક વિદ્વાનોનાં સંશોધનો બહાર પડ્યાં છે, પણ કેટલાક દષ્ટિકોણથી ગીતા પર બીજાં અનેક સંશોધનોને અવકાશ રહે છે. મોદી (૧૯૫૫), ગીતાના વિચારોનાં વિશ્લેષણ કરતાં કરતાં, "અક્ષર બ્રહ્મ અને તેનાથી પર કૃષ્ણ-તત્ત્વ" વિશે મનમાં દઢ થયેલી પૂર્વગ્રંથિથી દોરાઈ જાય છે. ઝેહનરે (૧૯૬૯), ગીતાના વિચારો સાથે કાંઈક સમાન ભાસતા વિચારો વ્યક્ત કરી, ઉપનિષદોના મંત્રના કે ગીતાના અન્ય શ્લોકોના આધારને મહત્ત્વ આપ્યું છે. આ તથા અન્ય અનેક વિદ્વાનોનાં ગીતા પરનાં વિશ્લેષણોની, વિવેચનોની સમીક્ષાપૂર્વક એક નવા જ દષ્ટિકોણથી સમગ્ર ગીતાનું અધ્યયન કરી માલીનારે (૧૯૯૬) ગીતાના મૌલિક શ્લોકો, તેની ઐતિહાસિકતા, તેની વૃદ્ધિ પામેલી ઓછામાં ઓછી બે વાચનાઓ, વગેરેનું વિદ્વત્તાભર્યું વિવેચન કર્યું છે, જેમાં તેણે ગ્રંથ-ઐતિહાસિક કે શબ્દ-વ્યુત્પત્તિ-વિજ્ઞાનના દષ્ટિબિંદુનો આધાર લીધો છે. અમારા આ ગીતા-અધ્યયનનો દષ્ટિકોણ ફક્ત ગ્રંથ-વિશ્લેષણ છે. અમને ગીતામાંથી પાંચ શ્લોક-સમૂહો મળી આવ્યા, કે જેમાં ત્રણેક પ્રકારનાં તત્ત્વનો બોધ દર્શાવ્યો છે; જેમ કે જીવ, જીવથી ઊંચા પ્રકારનું કોઈ ચેતન-તત્ત્વ, અને એ ચેતન-તત્ત્વથી પણ ઉત્તમ સાકાર-કૃષ્ણ-ચેતન-તત્ત્વ; અથવા, પ્રકૃતિ-તત્ત્વ, તેનાથી ઊંચું પુરુષ-તત્ત્વ અને તેનાથી પણ ઉત્તમ સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વ.

આવા આ સમૂહોનો, ગીતાના અન્ય વિચારો કે શ્લોકો સાથે અને તે સમૂહોમાં રહેલા શ્લોકો સાથે—તત્ત્વો સાથે—પરસ્પર શો સંબંધ હોઈ શકે તે વિશે અમે અહીં વિવેચન કરવા માગીએ છીએ. અમારી વિશ્લેષણ-પ્રક્રિયા કંઈક જુદી પણ ઘણી રીતે અમારાં મંતવ્ય સાથે—પરિણામની દૃષ્ટિએ—માલીનારનાં મંતવ્યો મળતાં રહ્યાં છે. તે પણ અમે દર્શાવ્યું છે. આ શ્લોક–સમૂહોમાંથી ચાર સમૂહો તો ગીતા-ગ્રંથમાં અને તેના વિચારોમાં નવાં સ્તરો દર્શાવે છે. આ શ્લોક-સમૂહોનું વિશ્લેષણ (II) દર્શાવીએ તે પહેલાં અમે ગીતાના ૧-૧૮ અધ્યાયોનું પ્રાથમિક દૃષ્ટિએ વિશ્લેષણ (I) દર્શાવવા માગીએ છીએ.

(b) અમે મૂળ વિષયની ચર્ચા કરીએ તે પહેલાં એક આવશ્યક બાબતની અહીં સ્પષ્ટતા કરીએ છીએ. સંસ્કૃત કે પ્રાકૃત કે પાલિ ભાષાના ગ્રંથોનો કે શ્લોકોનો હિંદી, મરાઠી, બંગાળી કે ગુજરાતી જેવી ઇંડો–આર્યન–સમૂહની ભાષાઓમાં અનુવાદ સરળ છતાં અસ્પષ્ટ રહી જાય છે ! આવી ભાષાઓમાં થતા અનુવાદમાં મૂળ સંસ્કૃત શબ્દો જ વધારે પડતા યોજાય છે; પણ તેવા અનુવાદમાં સીધા જ લઈ લીધેલા મૂળ તત્સમ શબ્દો, કયા અર્થમાં વપરાયા છે, તેની સ્પષ્ટતા થવી જ જોઈએ. તેમાં પણ ઉપનિષદો, ગીતા, અન્ય ભાષ્યો, વ્યાકરણ, વગેરે જેવા તાત્ત્વિક ગ્રંથોના આધુનિક ભાષામાં થતા અનુવાદમાં તો તત્સમ કે તદ્ભવ (સંસ્કૃત) શબ્દો કે શબ્દ–સમૂહો તો અવશ્ય વિશદ વિવરણ કે વિવેચન માગી લે છે. પ્રાચીન સમયમાં રૂઢ શબ્દો કયા કયા અર્થમાંથી પસાર થઈ રહ્યા છે તે આધાર સાથે દર્શાવવું તે પાલિ–પ્રાકૃત–સંસ્કૃતના પ્રોફેસર, રીડર કે લેક્ચરરની પ્રાથમિક ફરજ થઈ પડે છે. અમે પ્રસ્તુત લેખમાં આ બાબત લક્ષ્યમાં રાખી છે.

I સામાન્ય દૃષ્ટિએ વિશ્લેષણ

સમગ્ર ગીતાના વિચારો પ્રથમ દૃષ્ટિએ કુલ બે વિભાગમાં વહેંચાઈ જાય છે.

(૧) તાત્ત્વિક વિચારોનું પરંપરાગત જ્ઞાન, જેમાં સાકાર કૃષ્ણ–તત્ત્વનો જરા પણ ઓપ નથી લાગ્યો.

(૨) તાત્ત્વિક વિચારોમાં સાકાર–કૃષ્ણ–તત્ત્વના ઓપ વાળું જ્ઞાન, અને એવા જ ઓપવાળું વિજ્ઞાન.

આ બંને વિભાગોની, સંક્ષેપમાં, વિસ્તૃત વિવેચનમાં ઊતર્યા વિના, થોડીક સ્પષ્ટતા નીચે કરવામાં આવે છે.

(૧) તાત્ત્વિક વિચારોનું પરંપરાગત જ્ઞાન :

આ વિભાગમાં "પરંપરાગત જ્ઞાન," એટલે તેમાં હજી સામાન્ય રીતે, સાકાર–કૃષ્ણ-તત્ત્વ જેવા વિશિષ્ટ ભક્તિપરક વિચારોનો સમાવેશ થયા વગર, એ જ્ઞાન ઔપનિષદ કે સાંખ્યના વિચારો વ્યક્ત કરે છે. તેમાં ગીતાના ૧-૬ અધ્યાય અને ૧૩-૧૮ અધ્યાય સમાઈ જાય છે, જેમ કે :

"આ આખું જગત જેના લીધે વિસ્તાર પામેલું છે, તેને તું અવિનાશી(તત્ત્વ) તરીકે ઓળખ. એ અવ્યય (ફેરફાર ન થાય એવા) તત્ત્વનો નાશ કરવા કોઈની શક્તિ નથી" (સરખાવો ગીતા–

૨.૧૭);

ગીતા–૨.૨૦, સરખાવો કઠ ઉપ. ૨.૧૮;

ગીતા–૨.૧૯, સરખાવો કઠ ઉપ. ૨.૧૯.

"ઇંદ્રિયો ઊંચે સ્થાને (पर) ઉત્તમ છે, ઇંદ્રિયોથી મન ઊંચું છે; મનથી બુદ્ધિ ઊંચે સ્થાને છે, અને જે બુદ્ધિથી પણ पर (ઊંચે) છે તે, તે (આત્મા) છે" (ગીતા-૩.૪૨);

સરખાવો કઠ ઉપ. ૩.૧૦.

"જેઓનું તે અજ્ઞાન, આત્મા વિશેના જ્ઞાને નાશ કર્યું છે તેઓનું તે ઊંચા પ્રકારનું જ્ઞાન સૂર્યની (સૂર્યપ્રકાશની) જેમ પ્રકાશ પાથરે છે." (ગીતા–૫.૧૬).

"(એ જ્ઞેય—જાણવા લાયક—તત્ત્વ : બ્રહ્મ) ભૂતોની (પ્રાણીઓની) બહાર તથા અંદર છે, તે અચર (સ્થિર) અને ચર (ફરતું હોય તેમ) પણ છે, પરંતુ તે સૂક્ષ્મ હોવાથી નહીં જાણી શકાય એવું છે; પણ તે દૂર પણ રહ્યું છે અને નજીક પણ છે." (ગીતા–૧૩.૧૫);

સરખાવો ઈશ ઉપ. ૫.

"ઊંચે મૂળવાળા અને નીચે ડાળીઓવાળા અવ્યયને (ફેરફાર ન થાય એવાને) (લોકો) અશ્વત્થ (સંસાર-વૃક્ષ) કહે છે. જેનાં પાંદડાં, છંદો (વેદ-ઉપનિષદ, વગેરે) છે, જે તે (વૃક્ષને) તેમ જાણે છે તે વેદને જાણનારો છે" (ગીતા ૧૫.૧);

સરખાવો કઠ ઉપ. ૬.૧..

(b) આવા ચાલ્યા આવતા પરંપરાગત જ્ઞાન કે જ્ઞેય તત્ત્વના વિચારોમાં જ્યાં કોઈકવાર વચ્ચે સાકાર–કૃષ્ણ–તત્ત્વના વિચારો જોડી દીધા હોય છે, તે સ્પષ્ટ રીતે જણાઈ આવે છે. જો કે ગીતાના પહેલા અધ્યાયના તથા બીજા અધ્યાયના શ્લોકો ગીતાના તાત્ત્વિક વિચારોની પૃષ્ઠભૂમિકા રચે છે. તેથી તે સિવાય અન્યત્ર, ગીતા. ૩.૨૨થી સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના વિચારોની શરૂઆત થાય છે, જેમ કે

"હે પાર્થ, ત્રણે લોકમાં મારે કર્તવ્ય નથી; અપ્રાપ્ત કે પ્રાપ્ત કરવાનું (કાંઈ) નથી; (છતાં) કર્મોમાં જ હું વર્તું (વૃત્તિ ધરાવું) છું. (ગીતા–૩.૨૨).

ગીતા–૩:૨૨–૨૪ (કુલ ત્રણ) સાકાર–કૃષ્ણ–તત્ત્વના શ્લોકો શ્લોક ૨૧ અને ૨૫માં વચ્ચે આવી જવાથી શ્લોક ૨૧ અને ૨૫નો સ્વાભાવિક સંબંધ જોખમાય છે.

ગીતા–૫.૨૮ "......જે ઇચ્છા, ભય, ક્રોધ વગરનો છે તે હમેશાં મુક્ત છે" એમ ઉપસંહાર કર્યા પછી, ગીતા–૫.૨૯ "સર્વે લોકોના મહેશ્વર (મહાન ઈશ્વર ?), યજ્ઞ અને તપના ભોગવનારા, સર્વે ભૂતોના સુહૃદ–એવા મને–સાકાર–કૃષ્ણ તત્ત્વને જાણીને (તે) શાંતિ પ્રાપ્ત કરે છે"–એવા સાકાર–કૃષ્ણ–તત્ત્વના શ્લોકની આવશ્યકતા રહેતી નથી ! એ રીતે ગીતાના છઠ્ઠા અધ્યાયના ઉપસંહારમાં, યોગી ઊંચા પ્રકારની ગતિએ જાય છે. (શ્લોક ૪૫) અને હે અર્જુન, તું આવો ઉત્તમ યોગી થા (શ્લોક ૪૬), એવું જણાવ્યા પછી અંતે; ".....જે શ્રદ્ધાવાળો મને–

સાકાર—કૃષ્ણ—તત્ત્વને—ભજે છે તે મારો "યુક્તતમ" (મને જ જોડાયેલો ?) મનાય છે" તે શ્લોક ૪૭ સ્પષ્ટ રીતે ક્ષેપક છે, (સરખાવો ૧૨.૨).

(c) વિભાગ ૧ના ગીતા ૧—૬ અને ૧૩—૧૮ અધ્યાયોમાં પરંપરાગત જ્ઞાનમાં—જ્યાં કૃષ્ણના મુખે મૂકેલા શ્લોકો છે તેવા સ્થળે કુલ ૪૧૭ શ્લોકોમાંથી સાકાર—કૃષ્ણ—તત્ત્વના કુલ ૬૧ શ્લોકો (સમગ્ર ગીતાની દૃષ્ટિએ ૮.૭%) ક્ષેપક તરીકે જુદા તારવીને અમે ટેબલ ૧માં દર્શાવ્યા છે. તેમાં ગીતા અધ્યાય ૧—૨ના કૃષ્ણના મુખે મૂકેલા ૬૩ શ્લોકોનો સમાવેશ ન કરતાં અધ્યાય ૩—૬ના કૃષ્ણના મુખે મૂકેલા કુલ ૧૫૨ શ્લોકોમાં સાકાર—કૃષ્ણ—તત્ત્વના કુલ ૨૮ શ્લોકો (૧૮.૪%), અને ગીતા ૧૩—૧૮ અધ્યાયોમાં કૃષ્ણના મુખે મૂકેલા કુલ ૨૦૨ શ્લોકોમાંથી સાકાર—કૃષ્ણ—તત્ત્વના કુલ ૩૩ શ્લોકો પણ (૧૪.૬%) ક્ષેપક ગણાય.

ગીતા ૧—૬ અને ૧૩—૧૮ અધ્યાયોના કૃષ્ણના મુખે મૂકેલા શ્લોકમાં સાકાર—કૃષ્ણ—તત્ત્વના કુલ ૬૧ શ્લોકો સિવાયના (ગીતા ૧—૬માં એવા કુલ ૧૮૭, અને ગીતા ૧૩—૧૮માં કુલ ૧૬૯=) કુલ ૩૫૬ શ્લોકમાં પણ કાળક્રમે વૃદ્ધિ નથી થઈ, અને તે મૌલિક છે તેમ માનવાને કોઈ કારણ નથી, જેમ કે ગીતા—૧૩.૪, ૨૨; ૧૫.૧ વગેરે પરંપરાગત જ્ઞાન વિષયક છતાં અહીં તે મૌલિક નથી. આ વિશેની ચર્ચા—વિચારણા કે વિવેચન પ્રસ્તુત વિષય સાથે સંગત નહીં હોવાથી તથા વિસ્તારભયને લીધે તેને અહીં સ્થાન આપ્યું નથી. (વિશેષ વિવેચન માટે જુઓ માલીનાર, ૩૨૭—૩૫૪ અને આગળ, એકમ ૧ તથા એકમ ૫). એમ છતાં, અમારા તારવેલા સાકાર—કૃષ્ણ—તત્ત્વના જે શ્લોકોને, માલીનારે પણ વિશ્લેષણ કરીને તેમને ક્ષેપક જણાવ્યા છે; ત્યાં અમે ટેબલ ૧માં તે શ્લોક સંખ્યા આગળ (★તારક) ચિહ્નથી નિર્દેશ કર્યો છે. એક તારક (★)= ગીતાના મૌલિક શ્લોકમાં પહેલા સ્તરે ક્ષેપક; બે તારક (★★)= ગીતાના બીજા સ્તરે ક્ષેપક.

ગીતા ૧—૬ અને ગીતા ૧૩—૧૮; એવા ગીતાના અધ્યાયોને એક—બીજાથી ભિન્ન ગણવાની આવશ્યકતા છે. આ બધા અધ્યાયોના વિચારો સામાન્ય રીતે ગીતા ૭—૧૨ અધ્યાયોના સાકાર—કૃષ્ણ—તત્ત્વના વિચારોથી તદ્દન જુદા તરી આવવાથી તે કુલ ૧૨ અધ્યાયોને અમે ટેબલ ૧માં અને ગીતા ૭—૧૨,—કુલ ૬ અધ્યાયોને ટેબલ ૨માં દર્શાવ્યા છે. કોઈવાર યુગ્મક જેવા કે બે-ત્રણ શ્લોકોના સમૂહના શ્લોકોમાં, એકમાં જ કૃષ્ણ—તત્ત્વનું પ્રથમ—પુરુષ સર્વનામ હોય તો પણ તે બધાનો સંદર્ભ પ્રમાણે કૃષ્ણ—તત્ત્વના શ્લોકોમાં જ સમાવેશ કર્યો છે; તેમને જુદા જુદા રાખ્યા નથી.

ટેબલ ૧

ગીતામાં તાત્ત્વિક, પરંપરાગત જ્ઞાન અધ્યાય ૧–૬ અને ૧૩–૧૮

અધ્યાય	કુલ શ્લોકો	અર્જુન વગેરે	કૃષ્ણ મુખે મૂકેલા શ્લોકો	કૃષ્ણ તત્ત્વનું જ્ઞાન શ્લોક સંખ્યા	કુલ	નોંધ
૧	૪૭	૪૭	–	–	–	
૨	૭૨	૯	૬૩	–	–	
૩	૪૩	૩	૪૦	★★(૨૨-૨૪) ★★(૩૦-૩૨)	૬	
૪	૪૨	૧	૪૧	★(૧-૧૫)★૩૫	૧૬	
૫	૨૯	૧	૨૮	★૨૯	૧	
૬	૪૭	૪	૪૩	★(૧૪-૧૫) ★(૩૦-૩૧)★૪૭	૫	
૧-૬ કુલ:(=૬)	૨૮૦	૬૫	૨૧૫	–	૨૮	(૧૩.૨%)
૧૩	૩૪	–	૩૪	★૨,★૧૦,★૧૮	૩	
૧૪	૨૭	૧	૨૬	(૨-૪),૧૯ (૨૬-૨૭)	૬	
૧૫	૨૦	–	૨૦	(૬-૭)(૧૨-★૧૫) (૧૮-૧૯)	૮	
૧૬	૨૪	–	૨૪	(૧૮-૨૦)	૩	
૧૭	૨૮	૧	૨૭	૬	૧	
૧૮	૭૮	૭	૭૧	★(૫૪-૫૮) (૬૪-૭૦)	૧૨	
૧૩-૧૮ કુલ:(=૬)	૨૧૧	૯	૨૦૨	–	૩૩	(૧૬.૩%)
કુલ: અધ્યાય: =(૧૨)	૪૯૧	૭૪	૪૧૭	–	૬૧	(૧૪.૬%)

(૨) ગીતામાં સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વનું જ્ઞાન અને વિજ્ઞાન.

(a) આ વિભાગમાં સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વનું જ્ઞાન અને વિજ્ઞાન દર્શાવતા વિચારો થોડીક સ્પષ્ટતા માગી લે છે.

વિભાગ ૧માં પરંપરાગત જ્ઞાનના વિચારો સામાન્ય રીતે દર્શાવાયા છે; પણ સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વમાં મળતા પ્રથમ વિભાગ જેવા જ વિચારોમાં વિશેષ તો પ્રથમ પુરુષ (એકવચન) સર્વનામનો કે ક્રિયાપદનો પ્રયોગ જોવા મળે છે. એટલે કે વિભાગ ૧માં જે જ્ઞાન દર્શાવ્યું છે; તેને વિશિષ્ટ રીતે સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના વિચારોમાં "હું, મારું, મારાથી" જેવાં સર્વનામોનો પ્રયોગ કરી ફક્ત સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વને જ પ્રાધાન્ય આપ્યું છે, જેમ કે

"હે ધનંજય, મારાથી વધારે ઊંચે સ્થાને બીજું કોઈ (તત્ત્વ) નથી. જેમ દોરામાં મણિ-ગણ, તેમ મારામાં આ આખું (જગત) પરોવાયું છે" (ગીતા. ૭.૭).

"પરમ (સં)સિદ્ધિએ પહોંચેલા મહાત્માઓ મારી પાસે જઈને, અશાશ્વત (અનિત્ય) અને દુઃખોના સ્થાનરૂપ પુનર્જન્મ પામતા નથી" (ગીતા. ૮.૧૫).

"જે મારામાં મન જોડીને, (મારાથી) નિત્ય-યુક્ત થઈ મને ઉપાસે છે, તે ઊંચા પ્રકારની શ્રદ્ધાવાળા, મારા "યુક્તતમ" (મને જ જોડાયેલા) મનાય છે." (ગીતા. ૧૨ઃ૨; સરખાવો ૬ઃ૪૭, ઉપર વિભાગ ૧) !

આ સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના જ્ઞાન-વિષયક વિચારો છે.

(b) આ જ સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વનો, અમુક તત્ત્વોમાં કે પદાર્થોમાં, સાક્ષાત્કાર, દર્શન, અનુભવ કરાવતા વર્ણનમાં-શ્લોકોમાં-સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વનું વિજ્ઞાન સ્પષ્ટ થાય છે. આવા લગભગ એકેએક શ્લોકમાં પ્રથમ-પુરુષ-સર્વનામના પ્રયોગો વિશેષ તરી આવે છે. આ સાકાર—કૃષ્ણ-તત્ત્વનો સાક્ષાત્ અનુભવ થતાં. અર્જુનના અને સંજયના મુખમાં પણ એ કૃષ્ણ-તત્ત્વનાં દર્શન થયાના જ ઉદ્ગારો રહ્યા છે !

સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના વિજ્ઞાનના (વિશેષ પ્રકારના જ્ઞાનના, સાક્ષાત્કાર, અનુભવ, દર્શન, વગેરેના) સંદર્ભમાં કોઈ વાર યોગમાયા (૭ઃ૨૫; માયાવી યુક્તિ ?) તો કોઈ વાર ઐશ્વર-યોગ (૯ઃ૫ અને ૧૧ઃ૮; અસાધારણ યુક્તિ ?), કોઈ વાર દિવ્ય આત્મ-વિભૂતિ (૧૦ઃ૧૯; પોતાની કે આત્માની અલૌકિક વિભૂતિ) કે યોગ (યુક્તિ ?) અને વિભૂતિ (૧૦ઃ૭ અને ૧૮) કે ઐશ્વર-રૂપ (૧૧ઃ૩ અને ૧૧ઃ૯ અસાધારણ રૂપ) કે આશ્ચર્ય (૧૧ઃ૬) અથવા સાકાર, અવ્યય આત્મ-સ્વરુપ (૧૧ઃ૪) જેવા પ્રયોગો થયા છે. (અહીં "યોગ" શબ્દ અસ્પષ્ટ રહ્યો છે; જુઓ ૧૦ઃ૭ = ----योगं च----योगेन युज्यते---? યોગ-શબ્દ બે વાર એક જ અર્થમાં છે કે ભિન્ન અર્થમાં ?) વિજ્ઞાન-વિચારોમાં, કોઈ કોઈ સાત્ત્વિક તત્ત્વો કે "ભાવ" (રૂપરહિત ભાવ-પદાર્થ, સંજ્ઞામાત્ર, અંતઃકરણથી અનુભવગમ્ય), તેજ, તપ,

બુદ્ધિ, સદ્‌ગુણો, તાત્ત્વિક જ્ઞાન કે જ્ઞેયની ચરમ સીમા-ગતિ, એવા પ્રકારનાં, સૃષ્ટિમાંથી મળી રહેતાં કોઈ ઉત્તમ તત્ત્વ કે પદાર્થ, તે સર્વ કાંઈ સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના તેજના માત્ર અંશ-રૂપ જ છે (૧૦:૪૨), એવા વિશિષ્ટ જ્ઞાનનું-વિજ્ઞાનનું- અહીં (ગીતા-૭-૧૨ અધ્યાયોમાં) દર્શન કરાવ્યું છે, જેમ કે :

"હે કૌન્તેય, હું જળતત્ત્વમાં રસ (પ્રવાહી ગુણ) છું; સૂર્ય-ચંદ્રની પ્રભા (પ્રકાશ) છું, સર્વે વેદોમાં પ્રણવ (ૐકાર) છું, આકાશતત્ત્વમાં શબ્દ (ગુણ) છું. પવિત્ર જાણવા-લાયક (નપું ? વસ્તુ ?) ૐકાર ("ૐ" એવું 'ઓમ્' બોલાતા શબ્દનું ચિહ્ન), તથા ઋક્, સામ અને યજુઃ પણ હું છું." (૯:૧૭).

"મહર્ષિઓમાં હું ભૃગુ છું, વાણી (બ.વ.)માં હું "એક-અક્ષર" (ઓમ્ ?) છું, યજ્ઞોમાં હું જપ-યજ્ઞ છું. અને સ્થાવર (સ્થૂલ) પદાર્થોમાં હું હિમાલય છું." (૧૦:૨૫).

"હે પાર્થ, વિવિધ-પ્રકારનાં, દિવ્ય (અલૌકિક, દૈવી), વિવિધ વર્ણ (રંગ) અને આકારવાળાં મારાં સેંકડો-ગણાં અને હજાર-ગણાં (=લાખો-ગણાં ?) (સ્વ)રૂપો, તું જો." (૧૧:૫).

(c) વિભાગ ૨, ગીતા અધ્યાય ૭-૧૨ના સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના જ્ઞાન-વિજ્ઞાનના શ્લોકો ટેબલ ૨માં દર્શાવ્યા છે. સમગ્ર ગીતામાં આવા કુલ ૨૦૯ (૨૯.૯%) શ્લોકો છે. ગીતા અધ્યાય ૭-૧૨માં, સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના જ્ઞાન-વિષયક કુલ ૧૧૬ (અર્જુન મુખે ૫ + ૧૧૧ = ૧૧૬ = ૫૫.૫%) શ્લોકો અને સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના વિજ્ઞાન-વિષયક કુલ ૯૩ (સંજય મુખે ૮ + અર્જુન મુખે ૩૮ + કૃષ્ણ મુખે ૪૭ = ૯૩ = ૪૪.૫%) શ્લોકો મળે છે.

વિજ્ઞાન-શબ્દ ગીતામાં જ્ઞાન-શબ્દ સાથે પાંચ વાર પ્રયોજાયો છે. તેમાં ત્રણ વાર (ગીતા ૩:૪૧. गीता-विज्ञान-नाशन, ગીતા. ૬:૮ ज्ञान-विज्ञान-तृप्तात्मा અને ગીતા. ૧૮:૪૨: ज्ञान-विज्ञान, ब्रह्मकर्म તરીકે) વપરાયો છે. તે વિજ્ઞાન શું છે, તેની સ્પષ્ટતા અહીં થઈ નથી, થઈ શકતી નથી). ગીતા પરનાં લગભગ બધાં ભાષ્યો અહીં વિજ્ઞાન-શબ્દ, "અનુભવ, સ્વાનુભવ" વગેરે અર્થમાં લે છે. પરંતુ, ગીતા ૭:૨માં અને ૯:૧માં જ્ઞાન-વિજ્ઞાન શબ્દો કૃષ્ણના મુખે લગભગ સમાન ભાવાર્થમાં મળી આવે છે; જેમ કે

૭:૨- ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानमिदं वक्ष्यामि------यज्ज्ञात्वा------

૯:૧- इदं तु ते गुह्यतमं प्रवक्ष्यामि------ज्ञानं विज्ञान-सहितं यज्ज्ञात्वा

તે ઉપરાંત, ગીતામાં આ બંને સ્થળે સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના જ્ઞાનના વિચારોની સાથે સાથે ગીતા ૭:૩ થી સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના વિજ્ઞાનના વિચારોનો પ્રારંભ થયો છે. (જુઓ એકમ ૨). તેમાં ખાસ વિજ્ઞાનના ૮-૧૧ શ્લોકો મળે છે. સાતમા અધ્યાયના અંતે બ્રહ્મ, કર્મ અને અધ્યાત્મ (૨૯) તથા અધિદૈવ, અધિયજ્ઞ, વગેરે (૩૦) તત્ત્વો વિશે અર્જુનને જીજ્ઞાસા થતાં (૮:૧-૨) આઠમા અધ્યાયમાં (૩-૨૮) સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના જ્ઞાન-પરક વિચારો વણી લીધા છે. (જુઓ આગળ એકમો: ૨-૪), આથી સાતમા અધ્યાયના ૮-૧૧ શ્લોકોમાં શરૂ થયેલા વિજ્ઞાન-પરક વિચારોને, ત્યાર પછી કે આઠમા અધ્યાયમાં અવકાશ મળી શક્યો નથી.

ટેબલ ૨
ગીતામાં સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વનું જ્ઞાન અને વિજ્ઞાન.
અધ્યાય ૭-૧૨

ગીતા	કુલ શ્લોકો	સંજયના મુખે કૃષ્ણ-તત્ત્વના			અર્જુનના મુખે કૃષ્ણ-તત્ત્વના			"સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના મુખે સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વ-પરક			નોંધ.
અધ્યા.		જ્ઞાન શ્લોકો	વિજ્ઞાન શ્લોકો	કુલ	જ્ઞાન શ્લોકો	વિજ્ઞાન શ્લોકો	કુલ	જ્ઞાન શ્લોકો	વિજ્ઞાન શ્લોકો	કુલ	સરખાવો શ્લોકો
૭	૩૦	–	–	–	–	–	–	૧-૭, ૧૨-૩૦, =૨૬	૮-૧૧ =૪	૩૦	૬=૧૦-૮ ૭=૯.૪ ૧૫=૯.૩ ૨૪, ૨૫ = ૯.૧૧
૮	૨૮	–	–	–	૨ =૨	– –	૨	૩-૨૮ =૨૬	–	૨૬	૧૨=૧૦.૫ ૧૪=૯.૧૨, ૧૧.૫૪
૯	૩૪	–	–	–	–	–	–	૧-૧૫, ૨૦-૩૪ =૩૧	૧૬-૧૯ =૩	૩૪	૩=૭.૧૫ ૪=૭.૭ ૧૧=૭.૨૪-૨૫ ૨૨=૮. ૧૪, ૧૧.૫૪ ૨૪=૧૮.૬૫
૧૦	૪૨	–	–	–	–	૧૨-૧૮ =૭	૭	૧-૩, ૮-૧૧ =૭	૪-૭ ૧૯-૪૨ =૨૮	૩૫	૫=૮.૧૨ ૮=૭.૬
૧૧	૫૫	–	૯-૧૪, ૩૫,૫૦ =૮	૮	૧-૨ =૨	૩-૪ ૧૫-૩૧, ૩૬-૪૬ ૫૧ =૩૧	૩૩	૫૪-૫૫ =૨	૫-૮ ૩૨-૩૪ ૪૭-૪૯, ૫૨-૫૩ =૧૨	૧૪	૫૪=૮.૧૪, ૯.૨૨
૧૨	૨૦	–	–	–	૧ =૧	–	૧	૨-૨૦ =૧૯	–	૧૯	–
કુલ ૭-૧૨	૨૦૯	–	૮	=૮	૫	૩૮	=૪૩	૧૧૧	૪૭	=૧૫૮	–

નોંધ : અધ્યાય ૮ : સરખાવો ૯ = ઈશ ઉપ. ૮, કઠ ઉપ. ૩-૨૦, મુંડક ઉપ. ૩-૧-૭, શ્વે. ઉપ. ૩-૮

સરખાવો ૧૧, ૧૩, ૧૪ = કઠ ઉપ. ૨.૧૨; શ્વે. ઉપ. ૧૬-૧૭

ગીતા. ૭-૧૨. જ્ઞાન-વિષયક કુલ શ્લોકો ૧૧૬; ૫૫.૫%

વિજ્ઞાન-વિષયક કુલ શ્લોકો ૯૩; ૪૪.૫%

સમગ્ર ગીતામાં અધ્યાય ૭-૧૨=૨૦૯ શ્લોકો =૨૯.૯%

સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના આવા જ્ઞાન અને (વિશેષ તો) વિજ્ઞાનને ગીતામાં રાજવિદ્યા (રાજાઓની, ક્ષત્રિયોની વિદ્યા) રાજગુહ્ય (રાજાઓમાં, ક્ષત્રિયોમાં જ ગુહ્ય-ગુપ્ત રાખવા યોગ્ય, એ રીતે ફેલાયેલી સરખાવો ગીતા ૪:૧-૩) અને ગુહ્યતમ (ખુબ ગુહ્ય રાખવા યોગ્ય) જણાવીને વર્ણન થયું છે (જુઓ ગીતા ૯:૧-૨, ૧૦:૧ ગુહ્ય, ૧૧:૧ ગુહ્ય, ૧૪:૧ સર્વજ્ઞાનોમાં ઉત્તમ જ્ઞાન, ૧૮:૬૩ ગુહ્યથી પણ વધારે ગુહ્ય, ૧૮-૬૪ સર્વગુહ્યમાં ગુહ્યતમ). સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના વિજ્ઞાનની શરૂઆત ગીતાના નવમા અધ્યાયથી થતાં, વિજ્ઞાનને અહીં "પ્રત્યક્ષ જાણી શકાય એવું" (૯:૨ प्रत्यक्षावगम) કહ્યું છે. આગળ ચાલતાં, દસમા અધ્યાયમાં ફરીથી (૧૦:૧. भूय एव---) સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વનાં વિભૂતિ અને યોગના નામે વિજ્ઞાનનો પરિચય મળે છે. (માઈકરે, ગીતા અધ્યાય ૧૦ (વિભૂતિ, યોગ)નું કાંઈક સામ્ય ઋગ્વેદ ૬.૪૭.૧૮ (ઇંદ્ર), ૧૧. ૯૬. ૬ અને ૧૮ (સોમ), ૧. ૧૬૪. ૪૬ (દીર્ઘતમા ઔચથ્ય) અને ૪. ૨૬. (વામદેવ)માં દર્શાવ્યું છે.) સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના વિજ્ઞાનમાં વિભૂતિ અને યોગનો અનુભવ કરાવતી (૧૦:૧૮-૧૯). "પરમ વાણી" (૧૦:૧ परमं वचः-----) અર્જુન માટે પણ પરમ ગુહ્ય અને આધ્યાત્મિક નીવડી, તેનાથી તેનો મોહ દૂર થતાં, તેને સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના ઐશ્વર-રૂપનાં, "અવ્યય આત્મસ્વરૂપ" વિજ્ઞાનનાં દર્શન અગીયારમા અધ્યાયમાં થયાં (જુઓ ૧૧:૧-૪). આ પ્રકારનો પ્રત્યક્ષ અનુભવ, સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વની અનન્ય ભક્તિથી શક્ય છે, તેમ જણાવી (૧૧:૫૪ भक्त्या त्वनन्यया शक्यः+ अहमेवं-વિધઃ=-----ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च આ શ્લોકમાં शक्य अहमेवंविधः---ની વિશેષ સંધિ છંદભંગને કારણે તો નહીં રહી ગઈ હોય ?), એવા સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વને, ગીતાના અધ્યાય ૭-૧૧માં દર્શાવેલા જ્ઞાન-વિજ્ઞાનથી તાત્ત્વિક રીતે "જાણવા, **દર્શન કરવા** અને કૃષ્ણ-તત્ત્વમાં પ્રવેશવા (?)" બારમા અધ્યાયની-અનન્ય ભક્તિની-પ્રસ્તાવના કરીને અગીયારમો અધ્યાય પૂરો થયો. અહીં (૧૧:૫૪), જ્ઞાન (સરખાવો ज्ञातुम्)ની સાથે દર્શન (સરખાવો द्रष्टुम्) શબ્દ विज्ञान સૂચવે છે. કે કેમ તે, તથા "પ્રવેશ કરવા" (प्रवेष्टुम्) જેવા પ્રયોગ અસ્પષ્ટ રહ્યા છે.

ટૂંકમાં, ગીતાના ૭-૧૨ અધ્યાયો જ્ઞાન-વિજ્ઞાન વિચારોની સાંકળથી જોડાયેલા હોય એમ રહ્યા છે. ગીતામાં સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના જ્ઞાન-વિજ્ઞાનના વિચારો દર્શાવતા આ છ અધ્યાયો એક ભિન્ન સમૂહ હોય એમ રચાયા છે. તેવા વિચારો ગુપ્ત સમયમાં (ઈ.સ.ની લગભગ ૪થી ૫મી સદીમાં) વિકસી ચૂક્યા હતા. ગીતા-૧૧:૪૬નું ચતુર્ભુજ-રૂપ શિલ્પ-સ્થાપત્યની

દૃષ્ટિએ ગુપ્ત સમયનું સૂચન કરે છે.

ગીતામાં ૧૦:૨૫નો (---स्थावराणां हिमालयः----) ઉલ્લેખ કાલિદાસે कुमारसम्भव ૬.૬૭માં (स्थाने त्वां स्थावरात्मानं विष्णुमाहुः----! સરખાવો વલ્લભદેવ અને મલ્લિનાથ - ---स्थावर-रूपिणं----"स्थावराणां हिमालयः" इति સરખાવો ગાર્બે ૫૮) કર્યો છે.

(૩) **ગીતા—સમગ્રના પરંપરાગત વિભાગ :-**

ઉપર જણાવ્યા મુજબ, ગીતા—**સમગ્રનું પ્રથમ દૃષ્ટિએ** વિશ્લેષણ કરી તેના ૧૮ અધ્યાયોને કુલ બે વિભાગમાં જેમ કે, વિભાગ ૧ = અધ્યાય ૧-૬ અને ૧૩-૧૮ તથા વિભાગ ૨ = અધ્યાય ૭-૧૨, એ મુજબ વહેંચ્યા છે. તે રીતે ગીતા-પરંપરામાં પણ ગીતાના ૧૮ અધ્યાયોને કુલ ત્રણ સમૂહમાં, જેમ કે અધ્યાય ૧-૬, અધ્યાય ૭-૧૨, અને અધ્યાય ૧૩-૧૮ એ પ્રમાણે વહેંચી દરેક અધ્યાય-સમૂહને અનુક્રમે કર્મયોગ, ભક્તિયોગ અને જ્ઞાનયોગ, એવાં નામ આપવામાં આવ્યાં છે. ગીતાની આવી પરંપરામાં ગીતાના વિશ્લેષણનો હેતુ તો ન જ હોઈ શકે, પણ ગીતાના અધ્યાયોને આમ ત્રણ સમૂહમાં વહેંચવા પાછળ એટલું તો નિશ્ચિત કહી શકાય કે ગીતાગ્રંથની ચાલી આવતી પરંપરામાં પણ ગીતા એક જ વિષયના - કર્મયોગના - નિબંધ પૂરતી મૌલિક રહી શકી નથી; પણ તેમાં સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વનાં જ્ઞાન-વિજ્ઞાન અને ભક્તિ (અધ્યાય ૭-૧૨), ઉપરાંત સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના જ્ઞાનની સાથે સાથે તેની પૂર્વે ચાલ્યા આવતા પરંપરાગત જ્ઞાન (અધ્યાય ૧૩-૧૮) જેવા વિચારો પણ વિશેષ તરી આવે છે. ગીતાના તાત્ત્વિક વિચારો સરળ, આકર્ષક વ્યવહારુ અને આદરણીય થતાં કાળક્રમે તેમાંની શ્લોક-વિચાર-વૃદ્ધિ સ્વાભાવિક છે, પણ તે મૌલિક ન હોઈ શકે. કુરુક્ષેત્રના યુદ્ધના મેદાનમાં, યુદ્ધની તૈયારીની પળોમાં અર્જુનને ભક્તિનો કે જ્ઞાનનો બોધ કરતાં કર્મયોગનો બોધ આવશ્યક હતો; જે આપણને ગીતાના પ્રારંભમાં જ મળી આવે છે; તે કેમ મૌલિક ન હોય ? ગીતામાં આવા કર્મયોગની, ખાસ કરીને અધ્યાય ૧-૬માં પણ, વિશેષ તો અધ્યાયો ૨-૬માં જ ગીતાની મૌલિક્તા શોધવી રહી, જેનું સૂચન કાંઈક સમાંતર જતા ૩:૩૫ અને ૧૮:૪૭ શ્લોક દ્વારા પણ થાય છે. (श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात् स्वनुष्ठितात्----) જેમાં ૩:૩૫ શ્લોકોનો મૂળ ઉત્તરાર્ધ ૧૮:૪૭માં જુદો કરી દીધો છે !

ગીતા ૧-૬ અધ્યાયોના પરંપરા-ગત જ્ઞાન કે કર્મના વિચારો લગભગ ઈ.સ.ની બીજી સદીથી પહેલાંના હોય એવું માની ન શકાય. બૌદ્ધોના संयुत्त ૪:૧-૨૦૪ની અસર ગીતા ૨:૧૪માં (સરખાવો : मात्रा-स्पर्शाः, शीतोष्ण..., आगमापायिन्, अनित्य) સ્પષ્ટ છે. ગીતાના કેટલાક શ્લોકોની સાથે સમાંતર જતા કઠ ઉપ. (જેમકે ૨.૧૦) સિવાય અન્ય ઉપનિષદોમાં આવી પરિભાષા નથી. ગીતાના સાંખ્યવિચારો ઔપનિષદકાલીન છે, તે સમયે **પાતંજલ** યોગશાસ્ત્ર અસ્તિત્વમાં નહોતું.

ગીતા ૧૩-૧૮ અધ્યાયોમાં અધ્યાય ૧૩મો, અધ્યાય ૧૪માની પ્રસ્તાવનારૂપે જોડી દેવામાં

આવ્યો છે. ૧૩મા અધ્યાયમાં સાકાર કૃષ્ણ-તત્ત્વના પ્રક્ષિપ્ત શ્લોકોને દૂર કરવા છતાં તેના વિષયોમાં સાતત્ય જળવાયું નથી, આ વિષે અમે વિસ્તારથી આગળ એકમ ૫માં વિવેચન કર્યું છે. ૧૫મા અધ્યાયમાં ત્રણ વિવિધ વિષયોનો વિચાર છે, જેમ કે (૧-૫), (૬-૧૫, ૨૦) અને (૧૬-૧૯), તે રીતે ૧૬મા અધ્યાયમાં બે વિષયોનો વિચાર છે, જેમકે (૧-૭, ૨૧-૨૪) અને (૧૮-૨૦), વળી અહીં संपद् જેવો ક્લિષ્ટ પારિભાષિક શબ્દ **કૌટિલ્ય**ના અર્થશાસ્ત્રમાં આવતા તેવા શબ્દ સાથે સરખાવી શકાય. (ઉપરાંત संपद् નો अभिजात જેવા બીજા પરિભાષિક શબ્દ સાથે કેવી રીતે સંબંધ બાંધવો તે જુદું વિવેચન માગી લે છે !) કૌટિલ્યના અર્થશાસ્ત્રની કેટલીક પરિભાષાઓ ગીતામાં પણ મળે છે. (જેમ કે उदासीनवद्-आसीन-ગીતા ૯:૯, ૧૪:૨૩, વગેરે).

પ્રસ્તુત વિષયને અહીં સામેટી, હવે ગીતાના ૭, ૮, ૧૩ અને ૧૫મા અધ્યાયમાંથી મળેલા કુલ પાંચ શ્લોક-સમૂહો પર વિવેચન કરીશું.

II ગીતામાં તાત્ત્વિક વિચારોનાં વિવિધ એકમો :

ગીતામાં મળતા તત્ત્વજ્ઞાનના વિચારોમાં ખાસ કરીને સાંખ્ય, બૌદ્ધ-જૈન અને ઔપનિષદ વિચારોની સાથે ઓછામાં ઓછાં ત્રણ ચેતન તત્ત્વોની અસર જણાય છે. અહીં અમે આવા વિચારોનો કાંઈક પરિચય આપવા માગીએ છીએ. અમારું આ માટેનું વિવેચન મૂળ મુદ્દા પૂરતું જ મર્યાદિત રહેશે. આવા વિચારો ગીતામાંથી કોઈ કોઈ ઠેકાણે પ્રાપ્ત થાય છે, આ ઠેકાણે ગીતાએ તે તે વિચારોને ૨ કે ૨થી વધારેમાં વધારે ૫ શ્લોકોના એકમરૂપે સમૂહમાં ગુંથ્યા છે, આવાં કુલ પાંચ એકમો અમે અહીં દર્શાવી તે પર સંક્ષેપમાં વિવેચન કરીશું. આ એકમો ગીતામાં ચાલ્યા આવતા અધ્યાય પ્રમાણે ગોઠવ્યા છે, પરંતુ ગીતાના ૧૫મા અધ્યાયના ૧૬-૧૮ શ્લોકો તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ અને પરિભાષાની દૃષ્ટિએ સૌ કરતાં ભિન્ન જેવા જણાઈ આવતાં તે એકમને અમે પ્રથમ સ્થાન આપ્યું છે.

(૧) એકમ-૧ : ગીતા. ૧૫:૧૬-૧૮

(a) ૧૫:૧૬ द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।
क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥

૧૫:૧૭ उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

૧૫:૧૮ यस्मात् क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।
अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥

૧૫:૧૬ कूटस्थ = (कूट કપાળ, માથું, स्थ = રહેવું તે); ઊંચે સ્થાને રહેલો, ઊંચી, ભૂમિકાએ રહેલો, અચળ, અવિકારી,

क्षर = નાશવંત.

अ-क्षर = અવિનાશી.

पुरुष = ચેતનતત્ત્વને તાત્ત્વિક ભાષામાં પુરુષ કહે છે; શુદ્ધ ચેતન તત્ત્વ.

भूत = (૧) ઉત્પન્ન થયેલાં ભૌતિક તત્ત્વો.

(૨) જન્મેલાં પ્રાણીઓ, મનુષ્યો વગેરે.

૧૫:૧૭ अन्य = જે કાંઈ આગળ દર્શાવ્યું હોય તેનાથી ''બીજું', ''જુદું''.

आविश्य, आ + √विश् :—માં પ્રવેશવું (અને જેમાં પ્રવેશવાનું હોય તેની ઉપર સત્તા રાખવી),

अव्यय = અવિકારી, ફેરફાર કે વિકાર વગરનું.

ईश्वर = શાસન કરનાર.

बिभर्ति, √भृ ધારણ કરવું, ટકાવવું,

૧૫:૧૮ अतीत, = દૂર ગયેલો, કોઈ વસ્તુથી કે બાબતથી જુદો, ઊંચે દરજ્જે પહોંચેલો.

(''લોકમાં આ બે પુરુષ છે, ક્ષર અને અક્ષર જ. ક્ષર સર્વે ભૂતો છે, અક્ષર કૂટસ્થ કહેવાય છે (૧૬). ઉત્તમ પુરુષ (તો) બીજો (જુદો), પરમાત્મા તરીકે નિર્દેશ્યો છે, જે અવ્યય અને ઈશ્વર, (ત્રણે લોકમાં) પ્રવેશી, (તે)ત્રણે લોકને ધારણ કરે છે (૧૭). કારણ કે, હું (કૃષ્ણ) ક્ષરથી અતીત (દૂર, જુદો) અને અક્ષરથી પણ ઉત્તમ છું. આથી લોકમાં અને વેદમાં પુરુષોત્તમ તરીકે જાણીતો છું (૧૮).")

ગીતાના ૧૫:૧૬માં તાત્ત્વિક પરિભાષાનો અસમાન્ય પ્રયોગ થયો છે.

(૧) સામાન્ય રીતે તત્ત્વજ્ઞાનમાં અને ખાસ કરીને સાંખ્ય વિચારધારામાં પુરુષ શબ્દ ફક્ત ચેતન, અવિકારી કે અવિનાશી અક્ષર તત્ત્વ માટે યોજાય છે. પરંતુ ૧૫:૧૬માં ક્ષર (વિકારી) સાથે પુરુષ શબ્દ યોજાયો છે.

(૨) સામાન્ય રીતે તત્ત્વજ્ઞાનમાં પુરુષથી (જીવોથી), અથવા અચેતન તત્ત્વથી, બીજા ઉપરી ચેતનને પુરુષોત્તમ કે એવી કોઈ જુદી સંજ્ઞા આપવામાં આવે છે. પરંતુ અહીં ૧૫.૧૬માં બે પુરુષ થી જુદા તત્ત્વને પુરુષોત્તમ કહ્યું છે.

ગીતાના ૧૫મા અધ્યાયના આ શ્લોકોનો સંબંધ, તે જ અધ્યાયના ૧-૧૫ શ્લોકો સાથે જોડી શકાય એવું નથી. ૧-૧૫ શ્લોકોમાં ખાસ વિશ્વરૂપદર્શન, સ્તુતિ, અને સાકાર-કૃષ્ણ-રૂપ ચેતનનું વર્ણન છે, જ્યારે ૧૬-૧૮ શ્લોકોનો વિષય જુદો થઈ જાય છે.

તત્ત્વજ્ઞાનની પરિભાષાથી સ્વતંત્ર રીતે ગીતાએ ૧૫.૧૬માં પુરુષ શબ્દ સામાન્ય રીતે કે કોઈ વિશિષ્ટ પરિભાષામાં યોજ્યો છે તેનો નિર્ણય આવશ્યક છે. એ માટે ગીતા-૧૫.૧૬-૧૮ના શ્લોક-સમૂહના એકમનું વિશ્લેષણ નીચે જણાવ્યા મુજબ કરવાનું રહે છે.

(b) આ સમૂહના શ્લોકોમાં કુલ **ચાર મુદ્દાનું** વર્ણન અવે છે; જેમ કે

૧.	ક્ષર પુરુષ	સર્વ ભૂતો છે.	(૧૫.૧૬)
૨.	અક્ષર પુરુષ	કૂટસ્થ છે.	
૩.	અન્ય ઉત્તમ પુરુષ ત્રણે લોકમાં વ્યાપ્ત, ત્રણે લોકને પાળનાર, અવ્યય, ઈશ્વર	"પરમાત્મા" છે.	(૧૫.૧૭)
૪.	ક્ષરથી અતીત, અક્ષરથી ઉત્તમ "હું" (કૃષ્ણ)	"પુરુષોત્તમ"	(૧૫.૧૮)

ઉપરના મુદ્દા (૧)માં "ભૂતો" (भूतानि ૧૫:૧૬) શબ્દથી "ભૌતિક તત્ત્વો," કે જીવંત પ્રાણી સમૂહ", કે પછી તે બન્ને : "જીવંત પ્રાણી સમૂહ સાથે સાથે ભૌતિક તત્ત્વો"; એવા ત્રણ અર્થમાંથી અહીં કયા અર્થ માટે "भूतानि" શબ્દ યોજાયો છે, તે પણ જણાવવું આવશ્યક છે.

આ ક્ષર તત્ત્વને ગીતા ૮:૪માં અધિભૂત કહ્યું છે (જુઓ આગળ એકમ ૨); અધિભૂત એટલે ભૌતિક તત્ત્વોનો આધાર, ભૌતિક તત્ત્વમાં રહેલો ચેતન-અંશ. સર્વ ભૂતોમાં આત્મા–ચેતન તત્ત્વ–રહ્યો છે તેમ ગીતા. ૬:૨૯ ("सर्वभूतस्थमात्मानम्...) દર્શાવે છે. તે ચેતનને ગીતા ૨:૨૨માં દેહી–દેહ ધારણ કરનાર–જીવાત્મા તરીકે જણાવે છે, જેનાં શરીર જન્મે જન્મે બદલાય છે; આ જીવાત્મા સાકાર–કૃષ્ણ–તત્ત્વનો ચેતન–અંશ જીવલોકમાં જીવ–રૂપે થયો છે તેમ જણાવ્યું છે (૧૫:૭ ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः); તથા આ જીવરૂપે થયેલું ચેતન તત્ત્વ સર્વભૂતોનું કારણ છે, અને આ સર્વ કાંઈ ધારણ કરી રહ્યું છે (ગીતા–૭:૫–૬; જુઓ આગળ એકમ ૨). તે અવિભક્ત છતાં જુદા જુદાં ભૂતોમાં–ભૌતિક તત્ત્વોમાં–જાણે કે વિભક્ત થયું હોય તેમ રહે છે. (ગીતા ૧૩:૧૬ अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।). આ ચેતન તત્ત્વને ઉપનિષદોમાં "ભૂતાત્મા" કહ્યો છે (મૈત્રાયણીય ઉપ. ૩). ચેતન–તત્ત્વના જ્ઞાન વગર ભૌતિક તત્ત્વોમાં રહીને આ ભૂતાત્મા–જીવાત્મા–અનેક જન્મ ધારણ કરે છે (સરખાવો=... जीवभूतः... मनः षष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति ।"...જીવાત્મા ...પાંચ ઇંદ્રિયો સાથે છઠ્ઠા મનને આકર્ષી લે છે અને તે સાથે નવાં નવાં શરીર ધારણ કરે છે. ગીતા ૧૫:૭–૮).

આમ, ઉપરના શ્લોક–સમૂહમાં, ક્ષર તત્ત્વમાં સર્વ ભૂતોનો, કે સર્વ ભૂતાત્માનો, કે જીવાત્માનો સમાવેશ કર્યો છે; તે એક રીતે પુરુષ તત્ત્વનો કે ચેતન તત્ત્વનો જ પ્રકાર છે, તેવું સૂચવે છે. તેથી, અહીં "भूतानि"(૧૫:૧૬) એટલે ભૂતો, ભૂતાત્મા", અથવા તો ભૌતિક તત્ત્વો સાથેનો ભૂતાત્મા". મૂળે અક્ષર તત્ત્વની અપેક્ષાએ આ ક્ષર તત્ત્વ વિકારી છે. (જુઓ ગીતા ૧૩.૬). પરંતુ અહીં જો "भूतानि"=ફક્ત "ભૌતિક તત્ત્વો", એવો અર્થ લેવામાં આવે તો "ભૌતિક તત્ત્વો"ને પુરુષ તરીકે ઓળખાવ્યાં હોય એવો ઉલ્લેખ ગીતા ૧૫:૧૬ સિવાય કોઈ ભારતીય

તત્ત્વજ્ઞાનની વિચારધારામાં મળી આવતો નથી. જો કે ક્ષર અને અક્ષર સાથેના પુરુષ શબ્દના પ્રયોગની જેમ પ્રકૃતિ શબ્દનો પ્રયોગ પણ આ રીતે બંને પ્રકારનાં (ચેતન અને અચેતન) તત્ત્વો સાથે જોવા મળે છે, તે આગળ ઉપર દર્શાવવામાં આવશે (જુઓ એકમ ૨).

અમને એમ જણાય છે કે ૧૫:૧૬માં "भूतानि"="ભૌતિક(અચેતન) તત્ત્વો" જેવો અર્થ ગીતાને માન્ય નહીં હોય; અને ઉપર્યુક્ત જે અન્ય અર્થ ગીતામાં અને અન્ય ભારતીય વિચારધારામાં મળી આવે છે; તે ગીતાને માન્ય જણાય છે. મોદી(૬૦૮) પણ આવો જ અર્થ લે છે.

આવા પ્રકારની, બે પુરુષ ચેતન—તત્ત્વની વિચારધારા મુંડક ઉપનિષદમાં (૩:૧—૩) મળી આવે છે; જેમ કે

૩.૧ द्वा सुवर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।

૩.૨ समाने वृक्षे **पुरुषो**... अनीशया... शोचति मुह्यमानः ।

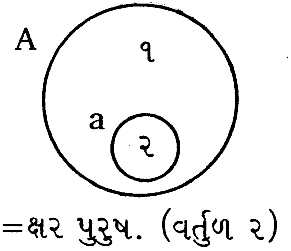
...यदा पश्यत्यन्यमीशमस्य...इति वीतशोकः ॥

૩.૩ यदा पश्यः पश्यते...ईशं **पुरुषं** ब्रह्मयोनिम् ।
तदा विद्वान्...परमं साम्यमुपैति ॥

["બે સુંદર પાંખવાળા, (મૈત્રીથી) જોડાયેલા, મિત્રો (सखा=સરખા નામવાળા). સમાન વૃક્ષે રહે છે... (૧) સમાનવૃક્ષ ઉપર पुरुष "અનીશાથી" ("માયા", ઈશ-વિનાની, સ્વતંત્ર ?) મુંઝાતો શોક કરે છે. જ્યારે બીજા (જુદા) એના ઈશને જુએ છે; એ રીતે તે શોક વગરનો છે (૨). જ્યારે દ્રષ્ટા ... બ્રહ્મયોનિ (?) ઈશ पुरुषને જુએ છે ત્યારે તે (દ્રષ્ટા) વિદ્વાન્ (ઈશનું) પરમ સામ્ય પામે છે (૩)."]

અહીં બે "પક્ષીઓ"માં; એક જીવાત્મા છે; તેને पुरुष કહ્યો છે (૨). અને બીજો ઈશ, બ્રહ્મયોનિ છે, તેને પણ पुरुष કહ્યો છે (૩). તે બે પુરુષ જ ગીતા ૧૫:૧૬ ક્ષર-પુરુષ જીવાત્મા, અને અક્ષર પુરુષ કૂટસ્થ, પરમાત્મા સાથે સરખાવી શકાય. ૧૫:૧૬માં આવતા પુરુષના વર્ણનની વિશદતા માટે તે બે પુરુષનું આલેખન કાંઈક નીચે મુજબ કરી શકાય.

ટેબલ ૩ : ગીતા ૧૫:૧૬ બે પુરુષો : ક્ષર અને અક્ષર



A. અક્ષર પુરુષ વર્તુળ ૧ અચળ, કૂટસ્થ

a. ક્ષર પુરુષ વર્તુળ ૨. સર્વે ભૂતો, જીવાત્મા, વગેરે.

અહીં a=ક્ષર પુરુષ. (વર્તુળ ૨) : સર્વે ભૂતો, જીવાત્મા. વગેરે
મૂળ A=અક્ષર પુરુષ (વર્તુળ ૧)માં ઉદ્ભવ પામેલાં તત્ત્વો છે.
a. માંનાં ભૌતિક અને જીવાત્મારૂપ તત્ત્વોની પૃષ્ઠભૂમિમાં પ્રકૃતિ તત્ત્વ કારણભૂત છે. પરંતુ,

૧૬મા શ્લોકના પુરુષો માટેનું મૂળ આલેખન વધુ પારદર્શી રહે તે માટે પ્રકૃતિ તત્ત્વના નિદર્શનને અહીં સ્થાન નથી આપ્યું.

આમ છતાં, સર્વે ભૂતાત્મા કે જીવાત્મા અહીં (૧૫:૧૬માં) તેમની મુક્તાવસ્થામાં પણ શાશ્વત કે સનાતન જીવાત્મા રૂપે જ છે કે તે (બ્રહ્મ કે પરમાત્મા કે એવા કોઈ) સર્વવ્યાપી મૂળ ચેતનરૂપે છે, એ બાબતની સ્પષ્ટતા આ લેખમાં પ્રસ્તુત નથી. ગીતામાં તેનાથી જુદી વિચારધારા સ્પષ્ટ છે; જીવાત્મા મુક્તાવસ્થામાં પણ જીવાત્મા સ્વરૂપે–સનાતન અંશરૂપે રહે છે. (ગીતા ૧૫:૭)

ઉપર્યુક્ત મુદ્દા (૨)માં અક્ષર–પુરુષને કૂટસ્થ કહ્યો છે (૧૫:૧૬). આ અક્ષર તત્ત્વને ગીતા ૧૨:૨માં કૂટસ્થ ઉપરાંત અવ્યક્ત, સર્વવ્યાપી, અચળ તરીકે જણાવે છે: (...अक्षरं...अव्यक्तं...सर्वत्रगं...कूटस्थमचलं... ; સરખાવો=ગીતા ૮:૨૧=अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तः=... જુઓ આગળ, એકમ ૪).

એ રીતે, (૧૫:૧૭)માં વ્યક્ત થતી ગીતાની, ઉપર મુદ્દા(૩)માં જણાવેલી વિચારસરણી ગીતા માટે અને ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનમાં નવી નથી. ગીતા ૧૩:૨૨ મુજબ દેહમાં રહેલા "બીજા (જુદા)" પુરુષને ભર્તા (ધારણ કરનાર), અને પરમાત્મા, તથા તે રીતે ૧૩.૩૧માં તેવા પરમાત્માને અવ્યય, અનાદિ કહ્યો છે (જુઓ એકમ ૫=...भर्ता...परमात्मा...देहे...पुरुषः परः। અને अनादित्वात्...परमात्मा...अव्ययः...॥), વળી, ગીતા ૧૮:૬૧ ઈશ્વરને સર્વ ભૂતોના–પ્રાણીઓના હૃદયમાં રહેલો જણાવે છે (ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशे...तिष्ठति ।) પણ ગીતા ૧૫.૧૭માં અન્ય (બીજા, જુદા) શબ્દ ગીતા ૧૫:૧૮માં વ્યક્ત થતા, મુદ્દા (૪)માં જણાવેલા વિચારોમાં સાકાર-કૃષ્ણરૂપ વ્યક્તિગત ચેતન તત્ત્વ સ્પષ્ટ કરે છે. ગીતામાં આવા પ્રકારના વિચારો પ્રમાણમાં વિશેષ તરી આવે છે. તે ચેતન મૂળે અવ્યક્ત, અવ્યય, અનુત્તમ–સૌ ઉત્તમમાં ઉત્તમ છે (૭.૨૪. अव्यक्तं... अव्ययमनुत्तमम् ॥). ગીતાના ૮મા અધ્યાયમાં તો અવ્યક્તથી પણ અવ્યક્ત ભાવને અવિનાશી જણાવ્યો છે (શ્લોક ૨૦), આવું અવ્યક્ત અક્ષર ગણાતું કૃષ્ણનું પરમ ધામ પ્રાપ્ત થતાં ફરીથી જન્મ થતો નથી (શ્લોક ૨૧; આગળ જુઓ એકમ ૪), કૃષ્ણ અવ્યક્ત–મૂર્તિ છે (૯:૪ मया... अव्यक्तमूर्तिना ।). આમ, ૧૫:૧૮ તેની આગળના ૧૬–૧૭ શ્લોકોમાં જણાવેલાં ક્ષર અને અક્ષર તત્ત્વોથી ઉત્તમ તત્ત્વ સાકાર-કૃષ્ણ-રૂપ ચેતન તત્ત્વનો આદેશ કરે છે.

(e) હવે ઉપર સ્પષ્ટ કરેલા ૧–૪ મુદ્દાઓ (૧૫:૧૬-૧૮) એક પછી એક, વિચારોથી કેવી રીતે સંકળાયેલા રહ્યા છે તે વિવેચન માગી લે છે. તેમાં ૧૭-૧૮ શ્લોકો, ૧–૪ મુદ્દામાં કયા મુદ્દા સાથે સંબંધમાં હશે તે નક્કી કરવું મુશ્કેલ છે. સ્વાભાવિક રીતે ૧–૪ મુદ્દાઓ સંબંધની દૃષ્ટિએ કુલ **ચાર વિભાગ**માં વહેંચી શકાય; જેમકે

(i) વિભાગ ૧

(૧) મુદ્દો ૧ (૧૫:૧૬)—ક્ષર પરૂષ

(૨) મુદ્દો ૨ + મુદ્દો ૩ (૧૫:૧૬–૧૭)—અક્ષર પુરુષ તે "પરમાત્મા"

(૩) મુદ્દો ૪ (૧૫:૧૮)—ઉપરનાં બંને તત્ત્વથી વિશિષ્ટ "પુરુષોત્તમ"–કૃષ્ણ

શ્લોક ૧૬માં (મુદ્દા ૧—૨) ક્ષર પુરુષ અને અક્ષર પુરુષ જણાવ્યા પછી, શ્લોક ૧૭માં (મુદ્દો ૩) ઉત્તમ પુરુષ તો અન્યછે તેમ કહ્યું. આ અન્ય (બીજો, જુદો) પુરુષ (જે ઉત્તમછે તે) મુદ્દા ૨માં દર્શાવ્યા મુજબનો અક્ષર પુરુષ સંભવી શકે; તે મુદ્દા ૧માં દર્શાવેલા ક્ષર (સર્વે ભૂતોરૂપ) પુરુષથી અન્ય (બીજો, જુદો) છે એટલે શ્લોક ૧૭નો પુરુષ, કૂટસ્થ ઉપરાંત અવ્યય અને ઈશ્વરછે, એક સ્વરૂપેછે, જે સર્વે ભૂતોરૂપ—"અનેક"ના સમૂહરૂપ પુરુષથી જૂદો છે અને ત્રણે લોકમાં વ્યાપ્ત છે. શ્લોક ૧૮ (મુદ્દા ૪)માં કૃષ્ણ-પુરુષોત્તમ-તત્ત્વ ક્ષરથી (મુદ્દો ૧) અને અક્ષરથી (મુદ્દા ૨-૩) *વિશિષ્ટ હોવાથી* તેને સ્વતંત્ર તત્ત્વ તરીકે ગણી શકાય. મોદી (૬૧૪—૬૧૫) આ પ્રકારનો અર્થ કરે છે.

(ii) વિભાગ ૨

(૧) મુદ્દો ૧ (૧૫:૧૬) ક્ષર પુરુષ

(૨) મુદ્દો ૨ (૧૫:૧૬) અક્ષર પુરુષ

(૩) મુદ્દો ૩ + મુદ્દો ૪ (૧૫:૧૭—૧૮)—ઉપરનાં બંને તત્ત્વથી વિશિષ્ટ; "પરમાત્મા" તે જ "પુરુષોત્તમ"—કૃષ્ણ

શ્લોક ૧૭માં (મુદ્દો ૩) ઉત્તમ પુરુષ તો અન્ય છે તેમ જે કહ્યું, તેમાં અન્ય (બીજો, જુદો) પુરુષ (જે ઉત્તમ છે તે) મુદ્દા ૧માં દર્શાવેલા ક્ષર પુરુષથી તથા મુદ્દા ૨માં દર્શાવેલા અક્ષર પુરુષથી અન્ય (બીજો, જુદો) છે. શ્લોક ૧૭નો ઉત્તમ પુરુષ, કૂટસ્થ અક્ષર પુરુષથી જુદો, અવ્યય, ઈશ્વર સ્વરૂપ છે. તે "પરમાત્મા" તરીકે જાણીતો છે; અને તે જ શ્લોક ૧૮માં (મુદ્દો ૪) જણાવેલું કૃષ્ણ—પુરુષોત્તમ તત્ત્વ છે. શ્લોક ૧૮માં પુરુષોત્તમને ક્ષરથી (મુદ્દો ૧) અતીત અને અક્ષરથી (મુદ્દો ૨) ઉત્તમ જણાવી, તેનો સંબંધ શ્લોક ૧૭ (મુદ્દા ૩) સાથે સ્પષ્ટ કર્યો છે.

(iii) વિભાગ ૩

(૧) મુદ્દો ૧ (૧૫-૧૬) ક્ષર પુરુષ

(૨) મુદ્દો ૨ (૧૫-૧૬) અક્ષર પુરુષ, કૂટસ્થ

(૩) મુદ્દો ૩ (૧૫-૧૭) ઉત્તમ પુરુષ, પરમેશ્વર, પરમાત્મા

(૪) મુદ્દો ૪ (૧૫-૧૮) પુરુષોત્તમ—કૃષ્ણ

અહીં ક્ષર પુરુષ, અક્ષર પુરુષ કૂટસ્થ, ઉત્તમ પુરુષ પરમાત્મા અને પુરુષોત્તમ—કૃષ્ણ, એવાં ચાર ચેતન તત્ત્વમાં ક્ષર પુરુષની ગૌણતાને લીધે તેની ઉપેક્ષા કરીએ તો, ત્રણ મુખ્ય ચેતન તત્ત્વોની ("કૂટસ્થ", "પરમાત્મા" અને "પુરુષોત્તમ—કૃષ્ણ") ગણના લાગે છે.

(iv) વિભાગ ૪

(૧) મુદ્દો ૧ (૧૫:૧૬)	—	ક્ષર પુરુષ.
(૨) મુદ્દો ૨ + મુદ્દો ૩ + મુદ્દો ૪ (૧૫:૧૬-૧૮)	—	અક્ષર પુરુષ તેજ પરમાત્મા અને તેજ પુરુષત્તોમ કૃષ્ણ.

અહીં મુદ્દો ૨ (૧૫:૧૬) સાથે મુદ્દો ૩ (૧૫:૧૭) લઈ ઉપર વિભાગ ૧ મુજબ એક ગણી, અને મુદ્દા ૩ (૧૫:૧૭) સાથે મુદ્દો ૪ (૧૫-૧૮) લઈ વિભાગ ૨ મુજબ એક ગણી, કુલ મુદ્દા ૨-૪ ને એક સ્વરૂપે લઈ શકાય. આમ અહીં કુલ બે ચેતન તત્ત્વની બાબત સ્પષ્ટ થાય છે; "ક્ષર" - (જીવાત્મા વગેરે) અને બીજું "કૂટસ્થ, પરમાત્મા" તત્ત્વ; જે કૃષ્ણ-પુરુષોત્તમ સ્વરૂપ છે. ગીતાને આવો વિચાર માન્ય હોય એમ લાગતું નથી. ગીતાનું સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વ સામાન્ય નિરાકાર બ્રહ્મ કે પુરુષ જેવાં તત્ત્વથી पर હોય તેવો આશય વધારે વ્યક્ત થાય છે. ઉપરના ૧-૪ વિભાગોમાં, વિભાગ ૩ની વિચારધારામાં ત્રણ મુખ્ય ચેતન તત્ત્વોની બાબત ("કૂટસ્થ", "પરમાત્મા", "પુરુષોત્તમ") કાંઈ વિચિત્ર લાગે છે. જ્યારે વિભાગ ૧ માં "કૂટસ્થ પરમાત્મા" તત્ત્વ ઉપરાંત "સાકાર-પુરુષોત્તમ-કૃષ્ણ સ્વરૂપ", એવાં કુલ બે મુખ્ય ચેતન તત્ત્વનો વિચાર છે, તેમ વિભાગ ૨ મુજબ પણ મુખ્ય બે ચેતન તત્ત્વ છે. "કૂટસ્થ પુરુષ" અને "પરમાત્મા પુરુષોત્તમ-કૃષ્ણ સ્વરૂપ". ગીતામાં ૧૫:૧૬-૧૮ સિવાય બીજે આ પ્રકારની વિચારધારા સ્પષ્ટરૂપે જણાઈ આવતી નથી. તો ગીતા ૧૫:૧૬-૧૭ — શ્લોકોને લીધે ઉત્પન્ન થતી આ સમસ્યાનો ઉકેલ શો ? ગીતામાં તે શ્લોકો ક્ષેપક હશે ? અને ૧૮મો શ્લોક તે પછીથી ઉમેરાયો હશે ?

માલીનાર (૩૫૨-૩૫૪) તો ૧૫:૧૮ની રચના ૧૫:૧૬-૧૭ પછી થયેલી માને છે, ઉપરાંત, ગીતાના ૧૩-૧૫ અધ્યાયો ગીતામાં એક જુદો સમૂહ હોય એમ દર્શાવે છે; મૂળ ગીતા સાથે એનો સંબંધ મુશ્કેલ છે. મોદી (૬૧૭) અહીં પુરુષોત્તમ તત્ત્વને (૧૫:૧૮) ગીતા ૧૫.૧-૧૫ શ્લોકો સાથે જોડે છે, પણ તે પ્રકારનો "સંબંધ" યોગ્ય લાગતો નથી. શ્રાડરે (૮) પણ તેને અસંબદ્ધ શ્લોકો ગણ્યા છે. અમે માલીનારના મતને સમર્થન આપીએ છીએ.

(f) ઉપરનાં વિવેચન ઉપરથી ગીતા-૧૫માં ૧૬-૧૮ શ્લોકોના વિચારો નીચે મુજબ ટૂંકમાં જણાવી શકાય.

ગીતા-૧૫:૧૬-૧૮ (એકમ ૧)

૧	સર્વ ભૂતો (+જીવાત્મા)	પુરુષ	ક્ષર	(૧૫:૧૬) (ક્ષર, સાંસારિક બંધનને લીધે.)
૨	કૂટસ્થ	પુરુષ	અક્ષર	(૧૫-૧૬)
૩	ત્રણે લોકનો ભર્તા-અવ્યય ઈશ્વર.	ઉત્તમ પુરુષ	પરમાત્મા	(૧૫-૧૭)
૩a	ક્ષર-અક્ષરથી ઉત્તમ.	કૃષ્ણ	પુરુષોત્તમ	(૧૫-૧૮) (ક્ષેપક)

ગીતા ૧૫:૧૬-૧૮, ગીતાના પંદરમા અધ્યાયમાં એક જૂદો જ વિષય રજૂ કરે છે; અને આજુબાજુના બીજા વિષયની સાથે તેનો સંબંધ બાંધી શકાય એમ નથી. તેમાં પણ ૧૮મો શ્લોક આ એકમમાં પાછળથી ક્ષેપક થયો છે.

(૨) એકમ ૨ ગીતા- ૭:૪-૬

(a) ૭:૪. भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च ।
अहङ्कार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥

૭:૫. अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।
जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत् ॥

૭:૬. एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।
अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥

૭:૪. प्रकृति=મૂળ (કારણ) તત્ત્વ, ભૌતિક તત્ત્વ, સ્વભાવ

एव=ફક્ત છંદમાં પાદપૂર્તિ માટે.

अहंकार= "अहम्" ("હું") સૂચવતો આકાર / ચિહ્ન (symbole), હાવભાવ (સરખાવો ॐकार = ओम् શબ્દ સૂચવતું ચિહ્ન / આકાર)

૭.૫. अन्या=બીજી, જુદી.

परा=બીજી, જુદી, ખાસ કરીને ઊંચા પ્રકારની.

अपरा=ઊતરતા પ્રકારની.

जीव-भूताम्; પાઠાંતર = बीज-भूताम्; "બીજ રૂપે થયેલી". અહીં बीज, ઉત્પન્ન કરનારા (જીવ જેવા) ચેતન તત્ત્વનું સૂચન થાય છે.

૭.૬. एतद्-योनीनि=एते योनी येषां (भूतानां), तानि, भूतानि ના વિશેષણ તરીકે = પરા અને અપરા પ્રકૃતિ, બંને સર્વે ભૂતોની (ભૌતિક પદાર્થો અને જીવાત્મા) योनि (કારણ) છે.

प्रभव= ઉત્પન્ન કરનાર, પોતાનામાંથી જ ઉત્પન્ન કરનાર (પ્રભુ).

प्रलय= પ્રલય (નાશ) કરનાર, પોતાનામાં સમાવી લેનાર.

["પૃથ્વી, જળ, અગ્નિ, વાયુ, આકાશ, મન, બુદ્ધિ અને અહંકાર; એમ આ મારી પ્રકૃતિ આઠ પ્રકારે ભિન્ન (જુદી જુદી) થયેલી છે (૪). આ અપરા છે, તો આનાથી બીજી (જુદી), હે અર્જુન (મહાબાહુ), જેણે આ જગત ધારણ કર્યું છે તે જીવંત (જીવ)રૂપે થયેલી મારી પરા પ્રકૃતિ છે (૫). સર્વે ભૂતોનાં એ કારણો છે; એમ તું ધારી લે (જાણ). હું આ સંપૂર્ણ જગતનો પ્રભવ અને પ્રલય છું (૬)."]

ગીતા ૭:૪-૬ વિચારોનું એકમ ગીતા ૭.૨ના આધારે અસ્તિત્વમાં આવ્યું છે; જેમ કે

૭:૨. ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानमिदं वक्ष्याम्यशेषतः ।
यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥

इह=અહીં, આ જગતમાં.

विज्ञान=વિશેષ-જ્ઞાન; જ્ઞાનનો પ્રત્યક્ષ અનુભવ, દર્શન.

["તને, વિજ્ઞાન સાથેનું આ જ્ઞાન સંપૂર્ણ રીતે હું જણાવીશ; જે જાણ્યા પછી આ જગતમાં ફરીથી બીજું જાણવાનું બાકી રહેતું નથી."]

૭:૨ની જેમ ગીતા ૯.૧માં પણ શબ્દયોજના સરખી જોવા મળે છે; જેમ કે.

૯:૧. इदं तु ते-----प्रवक्ष्यामि------।

ज्ञानं विज्ञानसहितं यज्ज्ञात्वा------॥

આ સિવાય ગીતા ૩:૪૧, ૬:૮ અને ૧૮:૪૨માં સામાન્ય અર્થમાં વિજ્ઞાન શબ્દ યોજ્યો છે (જુઓ ઉપર I. વિભાગ ૨ c)

(b) ઝેહનર (૨૪૬) ગીતા ૧૪, શ્લોક ૩ના (मम योनि र्महद् ब्रह्म तस्मिन् गर्भं दधाम्यहम् (પાઠાંતર=ददाम्यहम्) "મહદ્-બ્રહ્મ મારી योनि-જનનેંદ્રિય-છે; તેમાં હું ગર્ભાધાન કરું છું") અને શ્લોક ૪ના (ब्रह्म महद् योनिरहं बीजप्रदः पिता । "----મહદ્ બ્રહ્મ योनि-જનનેંદ્રિય છે, હું बीज (वीर्य) પ્રદાન કરનારો પિતા છું") આધારે અહીંયાં પણ एतद्योनीनि (૭:૪) અને તેની સાથે સાથે આગળ ઉપર ૭:૧૦માં આવતા बीज શબ્દ (बीजं मां सर्वभूतानाम् विद्धि ---- "મને તું સર્વભૂતોના बीज-वीर्य તરીકે જાણ------") ઉપરથી योनि શબ્દનો "જનનેંદ્રિય" અર્થ કરવા જણાવે છે. પરંતુ ૭:૫ના જીવતત્ત્વને योनि તરીકે લઈ શકાય એવી સ્પષ્ટતા થતી નથી; પરંતુ योनि અહીં "કારણ"ના અર્થમાં છે.

આ શ્લોકોમાં સાકાર-કૃષ્ણરૂપ ચેતનની વિચારધારા સ્પષ્ટ છે. (જુઓ શ્લોક ૪-૫માં मे="મારી" અને શ્લોક ૬માં अहम् "હું" એવાં કૃષ્ણ માટેનાં સર્વનામોની યોજના).

(c) આ એકમના ૭:૪માં પ્રકૃતિનાં આઠ ભિન્ન તત્ત્વો દર્શાવ્યાં છે. સાંખ્યના વિચારો મુજબ તો મૂળ પ્રકૃતિની વિકૃતિથી કુલ ૭ (મન સિવાયનાં) તત્ત્વો ઉપજ્યાં છે; બીજા શબ્દોમાં જણાવીએ તો તે સાત કે આઠ તત્ત્વો (મૂળ) પ્રકૃતિ નથી, પણ પ્રકૃતિનું કાર્ય છે. તો, અહીં તે આઠ પ્રકારે ભિન્ન તત્ત્વો જ (મૂળ) પ્રકૃતિ હોય એમ ગીતા માને છે ? ગીતામાં તે સ્પષ્ટ નથી. ગીતા-૧૩:૫માં સાંખ્યની પ્રકૃતિ જેવાં ચોવીસ તત્ત્વો ગણાવ્યાં છે. (વિસ્તાર માટે જુઓ એકમ ૫) તે સાંખ્યના વિચારોના વિકાસની કોઈ ભૂમિકા સૂચવે છે; તો આઠ પ્રકારની પ્રકૃતિના, ૭:૪માં વ્યક્ત થતા વિચારો સાંખ્યના વિચારોની કોઈ ઉત્ક્રાંતિદશા સૂચવે છે. ગીતા ૭:૪-૬ના વિચારોથી ૧૩:૫ના વિચારો ગીતાનાં બે જુદાં જુદાં સ્તર સૂચવતા હોય

એમ લાગે છે. ગીતા ૭:૪ને મુંડક ઉપ. ૨:૩ સાથે સરખાવી શકાય (एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च । खं वायुर्ज्योतिरापः पृथिवी----॥).

(d) વળી, અહીં શ્લોક ૪ અને શ્લોક ૫ જોતાં, બે પ્રકૃતિ તત્ત્વોનો વિચાર તરી આવે છે. આના સંદર્ભમાં ગીતા ૧૫:૧૬માં બે પુરુષ તત્ત્વોની તુલના આવશ્યક થઈ પડે છે. ૧૫:૧૬માં क्षर-पुरुष તરીકે જો ચેતન જીવાત્માનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ થયો હોત તો, મૂળે સનાતન અવિનાશી ચેતન તત્ત્વ (કે તત્ત્વના અંશ)રૂપે તે જીવાત્માને અહીં क्षर (નાશવંત) पुरुष તરીકે જણાવવામાં પ્રથમ દૃષ્ટિએ વિચાર-દોષ પણ ઉપસ્થિત થાત ! આથી, क्षर-पुरुष પ્રકારમાં, મુખ્યત્વે વિકારી ભૌતિક તત્ત્વો તરીકે ઓળખાતાં सर्वाणि भूतानि તત્ત્વોને આગળ દર્શાવી, તે જ ભૌતિક તત્ત્વોની અસર નીચે ઉદ્ભવેલા જીવાત્મા જેવા ચેતન તત્ત્વનો, તે सर्वाणि भूतानि તત્ત્વોમાં સ્વાભાવિક રીતે થઈ જતા સમાવેશને અધ્યાહાર-પૃષ્ઠભૂમિમાં-રાખ્યો. એટલે વાચકે અહીં, सर्वाणि भूतानि માં જીવાત્માની પણ ગણના કરવી જોઈએ. મોદી (૬૦૮) પણ ભૂતોનો અર્થ જીવાત્મા કરે છે (વિસ્તાર માટે જુઓ ઉપર એકમ ૧).

પરંતુ ગીતા ૭:૪-૬નો વિચાર કાંઈ જુદો છે. શ્લોક ૫માં જીવ તત્ત્વની પરા प्रकृति તરીકે ગણના કરીને તે તત્ત્વથી જગત ટકી રહ્યું છે તેવો સ્પષ્ટ નિર્દેશ થયો છે. તથા શ્લોક ૬ મુજબ આ જીવભૂત ચેતન તત્ત્વ અને શ્લોક ૪માં જણાવેલી આઠ અપરા प्रकृति રૂપ અચેતન તત્ત્વ; તે બંને તત્ત્વોને ભેગાં, सर्वाणि भूतानिનાં (સર્વે ભૂતોનાં) કારણ કહ્યાં છે. આ ઉપરથી અહીં જીવભૂત તત્ત્વનો શુદ્ધ ચેતનરૂપે નિર્દેશ થયો છે (સાંસારિક બંધનયુક્ત જીવાત્મા રૂપે નહીં), અને તેને ચેતન पुरुष તરીકે ગણવાને બદલે અહીં प्रकृतिના પ્રકારમાં ગણ્યો છે ! માલીનાર (૨૩૦) एतद्योनीनिમાં एतत्નો અર્થ परा प्रकृति (૭:૫) લે છે અને તેના આધાર માટે ૭:૧૦નો ઉલ્લેખ કરે છે (बीजं मां सर्वभूतानां----सनातनम् ।) મોદી (૩૪૫-૩૪૬) પરા પ્રકૃતિને અક્ષર બ્રહ્મ તરીકે લે છે, પરા પ્રકૃતિ સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વ તરીકે નથી.

(e) તો શ્લોક ૪માં અને ૫માં मे प्रकृति= શબ્દોથી આઠ પ્રકારે ભિન્ન - અચેતન તત્ત્વને અને જીવભૂત ચેતન તત્ત્વને કૃષ્ણે પોતાના "स्वभाव" (रूपरहित, સંજ્ઞામાત્ર, અંતઃકરણથી અનુભવગમ્ય કે ભાવ) તરીકે સ્વીકાર્યાં (જુઓ ગીતા ૮:૩-૪......આગળ એકમ ૩-૪)? અથવા તો આઠ प्रकृति તત્ત્વને (શ્લોક ૪) અને જીવતત્ત્વને (શ્લોક ૫) મૂળ કારણ (प्रकृति) તત્ત્વ માનીને ચેતન જીવતત્ત્વને ઊંચું સ્થાન (परा प्रकृति) આપ્યું ? આ બાબતની સ્પષ્ટતા આગળ કરવામાં આવશે.

(f) શ્લોક ૪ના અચેતન प्रकृति તત્ત્વને જગતમાં જીવ જેવી ચેતન प्रकृतिની આવશ્યકતા રહે છે, કારણ કે ચેતન-જીવ-તત્ત્વથી જ જગતનો વ્યવહાર ટકી રહે છે. પરંતુ આ બંને કારણોનો અધિપતિ સાકાર-કૃષ્ણરૂપ ચેતન તત્ત્વ છે તે ગીતા ૭:૬ સ્પષ્ટ કરે છે. આ સર્વ જગતનો પ્રભવ - ઉત્પન્ન કરનાર, તથા પ્રલય, - તેને પોતાના સ્વરૂપમાં સમાવી લેનાર

પણ આ કૃષ્ણ સ્વરૂપ છે. સાંખ્ય-વિચારોમાં પ્રલય સમયે જગતનો પ્રકૃતિમાં લય થાય છે તેવું ગીતા ૭:૬ નથી માનતી. ગીતાનો આ વિચાર ગીતા ૯:૭ અને ૧૦માં વિશદ રીતે વ્યક્ત થયો છે, જેમ કે

૯:૭ सर्वभूतानि....प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।
कल्पक्षये, पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥

૯:૮ प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः ।
भूतग्राममिमं कृत्स्नमवशं प्रकृते र्वशात् ॥

૯:૧૦ मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् ।
हेतुनानेन.....जगद्विपरिवर्तते ॥

૯:૭ विसृजामि (वि+सृज् મોકલવું, જવા દેવું, મુક્ત કરવું, વગેરે), રચું છું.

मामिका = મારી, मम ઉપરથી વિશેષણ (સરખાવો : मामक ગીતા ૧.૧) कल्प = સૃષ્ટિ

સરખાવો મુંડક ઉપ - ૨.૧.૧.....अक्षराद्विविधाः....भावाः प्रजायन्ते तत्र चैवापियन्ति ।

(वि+सृज्-(જુઓ विसृजामि) એક વિશિષ્ટ અર્થ સૂચવે છે, જેમકે ''સૂર્ય કિરણોનું વિસર્જન કરે છે,'' ''અગ્નિ તણખાનું વિસર્જન કરે છે'', તેમાં કિરણો અથવા તણખા, સૂર્ય કે અગ્નિમાંથી સ્વયં - આપોઆપ - બહાર પડે છે (emanate), તેમાં કોઈ ચેતન અથવા અગ્રાહ્ય તત્ત્વ આધારભૂત ગણાય છે.)

૯:૮ अवष्टभ्य = નીચે દબાવીને-ટેકવીને (સરખાવો; પાણિનિ... ૪.૩.૮૪) પાઠાન્તર अधिष्ठाय (ઉપર રહીને). અહીં પુરુષ-સ્ત્રીના વિજાતીય સંબંધના અર્થમાં આ શબ્દો યોજાયા છે).

भूतग्राम = ભૂતોનો-પ્રાણીઓનો સમૂહ

स्वा = (મારી) સ્વકીયા, (प्रकृति નું વિશેષણ)

૯:૧૦ अध्यक्ष = ઉપરી, તપાસ રાખનાર સત્તાધીશ

सूयते = પ્રસવ કરે છે, (√सू०) જન્મ આપવો :

विपरिवर्तते = ભમી રહે છે, પરિવર્તન કરે છે, પરિણામ પામે છે.

(''સૃષ્ટિનો નાશ થતાં સર્વે ભૂતો મારી प्रकृति માં જાય છે..... હું સૃષ્ટિની શરૂઆતમાં તેઓને (ભૂતોને) ફરીથી રચું છું. (૭). .प्रकृति ને વશ હોવાથી અવશ (પરતંત્ર), આ સમગ્ર ભૂતોના સમૂહને, હું વારેવારે મારી સ્વકીય प्रकृति નો નીચે આધાર લઈ ઉત્પન્ન કરું છું (૮). ... અધ્યક્ષ એવા મારા લીધે प्रकृति અસ્થિર-સ્થિરને (જગતને) જન્મ આપે છે. આ કારણે જગત્ પરિવર્તન કરે છે. (૧૦)).

(i) ઉપરાંત ૭:૫ માં જણાવેલી प्रकृति નું ચેતન-જીવ-તત્ત્વ ૭:૪માં જણાવેલી આઠ प्रकृति થી ઊંચા પ્રકારનું (परा) છે, તેવા વિચારો ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનમાં અને ગીતામાં પણ મળે છે, જેમ કે.

કઠ ઉપનિષદ

૩:૧૦ इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः ।
मनसस्तु परा बुद्धि बुर्द्धेरात्मा महान् परः ॥

૩:૧૧ महतः परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुषः परः ।
पुरुषान्न परं किञ्चित् सा काष्ठा सा परा गतिः ॥

૩:૧૦ अर्थाः = ઇંદ્રિયોના વિષય = શબ્દ, સ્પર્શ, રૂપ, રસ, ગંધ

इन्द्रिय = આંખ, કાન, નાક, જીભ, ત્વચા

૩-૧૧ काष्ठा = ચરિમ સીમા, ધ્યેય, સૌથી ઉપરી ઉત્તમ-માર્ગ (સરખાવો પાણિનિ ૮.૧.૬૭-૬૮),

पर = જુદું, ઊંચું

[(પાંચ) ઇંદ્રિયોથી (તેના પાંચ) વિષયો ઊંચા (જુદા) છે અને (પાંચ) વિષયોથી મન ઊંચું છે. મન કરતાં તો બુદ્ધિ ઊંચી, અને બુદ્ધિ કરતાં મહાન્ આત્મા ઊંચો છે. (૧૦). (તે) મહાન્ (આત્મા) કરતાં અવ્યક્ત ઊંચું છે; અવ્યક્તથી પુરુષ ઊંચો છે. પુરુષથી કાંઈ પણ ઊંચું નથી; તે ચરિમસીમા છે; તે ઊંચી ગતિ છે (૧૧)." સરખાવો ગીતા–૭.૭ : मत्तः परतरं नान्यत् किञ्चिदस्ति... । "મારાથી વધારે ઊંચે બીજું કાંઈ નથી..."]

ફરીથી, કઠ ઉપનિષદ :-

૬.૭ इन्द्रियेभ्यः परं मनो मनसः सत्त्वमुत्तमम् ।
सत्त्वादधि महानात्मा महतोऽव्यक्तमुत्तमम् ॥

૬.૮ अव्यक्तात्तु परः पुरुषो व्यापकोऽलिङ्ग एव च ।
यज्ज्ञात्वा मुच्यते जन्तुरमृतत्त्वं च गच्छति ॥

૬.૭ सत्त्व=ગુણમાંથી ઉત્પન્ન થઈ હોવાથી બુદ્ધિ, अधि=ઉપર, ઊંચે

૬.૮ लिंग=કોઈનું લક્ષણ નક્કી કરતું ચિહ્ન, લાક્ષણિકતા, ... જેમ કે "શરીર", પ્રકૃતિનું કોઈક લક્ષણ વગેરે, जन्तु= જન્મેલાં જીવ(ડાં)

આ શ્લોકના પૂર્વાર્ધના પહેલા પાદમાં એક માત્રા વધી જાય છે !

["(પાંચ) ઇંદ્રિયોથી મન ઊંચું છે, મનથી સત્ત્વ(બુદ્ધિ) ઉત્તમ છે; સત્ત્વથી(બુદ્ધિથી) ઊંચે મહાન્ આત્મા છે; મહાન્ (આત્મા)થી અવ્યક્ત ઉત્તમ છે.(૭) અવ્યક્તથી ઊંચે રહેલો પુરુષ વ્યાપક અને કોઈ લિંગ (ચિહ્ન) વગરનો જ છે. જે (પુરુષ)ને જાણીને (સંસારી) જીવો (સંસારથી) મુક્ત થાય છે અને "અમૃતત્વ" (અમરણના ભાવ) તરફ જાય છે. (૮).]

[કઠ ઉપ. ૬.૭માં આવતા अर्थाःને કઠ ઉપ. ૬.૭માં ગણવામાં આવ્યા નથી, તેમ જ બુદ્ધિ માટે सत्त्व શબ્દ યોજયો છે]

આ જ વિચારો ગીતા ૩:૪૨માં સંક્રાંત થયેલા સમાંતર મળે છે.

૩.૪૨ इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सः ।

(परतः, (પાંચમી વિભક્તિના અર્થમાં અવ્યય તરીકે)

["(પાંચ) ઇંદ્રિયોને(સ્થૂલ મહાભૂતોથી ?) ઊંચી કહે છે; (પાંચ) ઇંદ્રિયોથી મન ઊંચું છે. વળી, મનથી બુદ્ધિ ઊંચે છે. જે બુદ્ધિની પણ ઊંચે તે (જીવ, આત્મા) છે."]

(ઉપર્યુક્ત કઠ ઉપ. ના મંત્રો સાથે ગીતા ૩:૪૨ જેવા શ્લોકો ઘણું વિવેચન માગી લે છે; પણ વિષયાન્તર અને વિસ્તાર ભયને લીધે વિવેચનને અહીં સ્થાન આપ્યું નથી. વિસ્તાર માટે જુઓ મોદી (૨૨૮–૨૪૭), માલીનાર (૨૩૮–૨૪૯) ગીતા ૧૫:૭માં આ જીવ તત્ત્વને કૃષ્ણ તત્ત્વ પોતાનો સનાતન અંશ તરીકે ગણાવે છે (ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः । "મારો જ અંશ જીવલોકમાં સનાતન જીવ–ભૂત છે...").

(૪) આના આધારે કહી શકાય કે ગીતા ૭: ૪–૫માં मे प्रकृतिः જેવા શબ્દોનો "મારી प्रकृति" અર્થ વધારે યોગ્ય લાગે છે; "મારો સ્વભાવ" જેવો અર્થ અસંબદ્ધ જણાય છે. ઉપરાંત, કૃષ્ણ સાકાર–તત્ત્વની અપરા પ્રકૃતિ, મૂળ સ્વરૂપે જ આઠ પ્રકારે ભિન્ન છે, કે તે આઠ પ્રકાર પ્રકૃતિના કોઈ તત્ત્વમાંથી ઉદ્ભવ્યા છે, તે ગીતા ૭:૪માં કે અન્યત્ર ગીતામાંથી સ્પષ્ટ થતું નથી. વળી, ૭:૫માં જે જીવતત્ત્વથી જગત ટકી રહ્યું છે; તે અહીં સાંખ્ય વિચારોના ચેતન–પુરુષ તત્ત્વ માટે યોજાયું છે કે ગીતાની આ વિચારધારા જુદી છે, તે પણ અહીં સ્પષ્ટ થતું નથી.

(i) ઉપરનાં વિવેચન ઉપરથી ગીતા ૭:૪-૬ના શ્લોકોમાં વ્યક્ત વિચારો ટૂંકમાં નીચે પ્રમાણે રજૂ કરી શકાય.

ગીતા–૭.૪–૬ (એકમ ૨)

૧. પૃથ્વી, જળ, તેજ, વાયુ, આકાશ, મન, બુદ્ધિ, અહંકાર એ આઠ ભિન્ન પ્રકાર.	(કૃષ્ણ-તત્ત્વની) પ્રકૃતિ અપરા (૭:૪)	આ બંને પ્રકૃતિઓ સર્વે ભૂતોનાં (ભૌતિક તત્ત્વો, સંસારી જીવાત્મા, વગેરેનાં) કારણો છે. (૭.૬)
૨. જીવતત્ત્વ,જે જગતને ટકાવી રહે છે.	(કૃષ્ણ-તત્ત્વની) પ્રકૃતિ પર (૭:૫)	
૩. "હુ" કૃષ્ણ ચેતન, જગતનો પ્રભવ અને પ્રલય.	(૭:૬)	

સાકાર–કૃષ્ણ–તત્ત્વની અસર આ શ્લોકોના સમૂહમાં મૌલિક લાગે છે.

(૩) એકમ ૩ = ગીતા ૮:૩-૪

૮.૩ *अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।*
भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः ॥

૮.૪ अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम् ।
अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर ॥

૮:૩ स्वभाव=જન્મજાત આંતરિક ભાવ, પ્રકૃતિ=સ્વભાવ

अध्यात्म=આત્મામાં; આંતરિક, આભ્યન્તરિક,

भूतभावोद्भवकर=પ્રાણીઓના (ભૂતોના) ભાવને ઉત્પન્ન કરનાર, જન્મ આપનાર.

विसर्ग=(સરખાવો विसृजति; અને वि + सृज्, એકમ ૨માં; અહીં वि + सृज् ઉપરથી) "ક્રિયાશીલ / ઉત્પાદક શક્તિ". "શક્તિસ્રાવ" कर्मसंज्ञित=(सम् + ज्ञा); કર્મ–સંજ્ઞાવાળું, કર્મથી જણાવાતું; "કર્મ"ના નામથી જાણીતું. संज्ञित : संज्ञा ક. ભૂ. કૃ. संज्ञित, संज्ञा નામ ધાતુ ! અહીં આ संज्ञित રૂપ અને સમાસ વિચિત્ર લાગે છે, તે "कर्मसंज्ञक"નો અર્થ કેવી રીતે વ્યક્ત કરે છે તે અસ્પષ્ટ રહે છે ! કદાચ, पंडित શબ્દની જેમ संज्ञित શબ્દ પાલિમાંથી ઉદ્ભવ્યો હોય !

૮:૪ अधिभूत=ભૂતોમાં (ભૌતિક)

अधिदैवत=દેવોમાં (દૈવી)

अधियज्ञ=યજ્ઞમાં (યાજ્ઞિક)

अत्र=અહીંયાં (-त्र સાતમી વિભક્તિ; સરખાવો कुत्र, तत्र, परत्र વગેરે, દેહેના વિશેષણ તરીકે.

भाव=રૂપરહિત ભાવ-પદાર્થ, સંજ્ઞામાત્ર, અંતઃકરણથી જ અનુભવગમ્ય.

[**બ્રહ્મ** પરમ અક્ષર છે. **અધ્યાત્મ** સ્વભાવ કહેવાય છે. **કર્મ** સંજ્ઞાથી જાણીતું, ભૂતોના ભાવ (જન્મ) ઉત્પન્ન કરનાર વિસર્ગ ("ઉત્પાદક શક્તિ") છે. (૩) અધિભૂત ક્ષર (નાશવંત) ભાવ છે અને **અધિદૈવત** પુરુષ છે. હે અર્જુન (દેહધારીઓમાં સુંદર), **અધિયજ્ઞ** (તે) આ (મારા) દેહમાં હું જ છું (૪)"]

(b) ગીતાના સાતમા અધ્યાયના અંતે ઉપસંહાર રૂપે આવતા શ્લોકો ૨૯-૩૦ના વિચારો કાંઈ નવીન લાગતાં, તે વિશે વિશેષ વિવરણ માટે અર્જુને પૂછેલા કુલ સાત પ્રશ્નોથી (ગીતા–૮:૧–૨) ગીતાના આઠમા અધ્યાયનો પ્રારંભ થાય છે; જેમ કે,

૭:૨૯ जरामरणमोक्षाय मामाश्रित्य यतन्ति ये ।
ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमध्यात्मं कर्म चाखिलम् ॥

૭:૩૦ साधिभूताधिदैवं मां साधियज्ञं च ये विदुः ।
प्रयाणकालेऽपि च मां ते विदुर्युक्तचेतसः ॥ (ગીતા અધ્યાય ૭ અહીં પૂરો થાય છે.)

ગીતા–અધ્યાય ૮મો :

अर्जुन उवाच :–

૮:૧ किं तद्ब्रह्म ? किमध्यात्मम् ? किं कर्म ? पुरुषोत्तम ।
अधिभूतं च किं प्रोक्तम् ? अधिदैवं किमुच्यते ? ॥

૮:૨ अधियज्ञः कथं कोऽत्र देहेऽस्मिन् ? मधुसूदन ।
प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतात्मभिः ? ॥

૭:૩૦ प्रयाणकाले=(શરીરમાંથી) જતી વખતે, મરણ–સમયે

૭:૩૦ युक्तचेतस्=(ભક્તિથી) જોડાયેલા ચિત્તવાળો.

૮:૨ नियतात्मन्=પોતાની જાત ઉપર કાબૂ રાખનાર.

("જેઓ ઘડપણથી અને મરણથી છૂટવા મારો (કૃષ્ણનો) આધાર લે છે, તેઓ તે ब्रह्म, સંપૂર્ણ અધ્યાત્મ અને પૂરેપૂરું કર્મ જાણે છે (૨૯). મને અધિભૂત અને અધિદૈવ સાથે તથા અધિયજ્ઞ સાથે જેઓ જાણે છે, તેઓ (ભક્તિથી) જોડાયેલા ચિત્તવાળા (તેમના) મરણ સમયે પણ મને જાણે છે (૩૦)")

ગીતા અધ્યાય ૮મો :

અર્જુન બોલ્યો : હે કૃષ્ણ (પુરુષોત્તમ),

(૧) ते ब्रह्म શું છે ?

(૨) अध्यात्म શું છે ?

(૩) कर्म શું છે ?

(૪) अधिभूत શું કહેવાય છે ?

(૫) अधिदैव શું કહેવાય છે ? (૧)

(૬) હે કૃષ્ણ, અહીં = આ દેહમાં अधियज्ञ કોણ, કેવી રીતે ?

(૭) અને જાત પર કાબૂ ધરાવતા (લોકો)ને (તેમના) મરણ સમયે તમે (તું) કેવી રીતે જ્ઞેય (જાણવા યોગ્ય) છો (છે) ? (૨)]

આ સાત પ્રશ્નોના જવાબ ટૂંકમાં ગીતા ૮:૩–૫માં સમાઈ જાય છે જેમ કે :

ગીતા–૭:૨૯–૩૦	પ્રશ્નોઃ ગીતા ૮:૧–૨	જવાબ–ગીતા ૮:૩-૫
ते ब्रह्म तद्विदुः	१. किं तद्ब्रह्म ?	अक्षरं ब्रह्म परमम्....
कृत्स्नमध्यात्मम्	२. किमध्यात्मम् ?	स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।
कर्म चाखिलम् ॥ (२९)	३. किं कर्म ?	भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्म-संज्ञितः ॥

साधिभूत+	४. अधिमूर्त च किं प्रोक्तम् ?	अधिभूतं क्षरो भावः....
अधिदैवं मां	५. अधिदैवं किमुच्यते ?	पुरुषश्चाधिदैवतम् ।
साधियज्ञं च ये विदुः	६. *अधियज्ञः कथं कोऽत्र* देहेऽस्मिन् ?	अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे ॥ (४)
प्रयाणकाले च *मां ते* विदु र्युक्तचेतसः ॥(३०)	७. *प्रयाणकाले* च *कथं* ज्ञेयोऽसि नियतात्मभिः ॥(२)	अन्तकाले च मामेव स्मरन्....य प्रयाति स मद्भावं याति ...॥ (५)

પ્રશ્ન ૭માના જવાબરૂપે ગીતા ૮:૫ પ્રસ્તુત લેખના સંદર્ભમાં નહીં આવી શકવાથી તેનું વિવેચન કરવાની આવશ્યકતા નથી.

(c) મુંડક ઉપ. માં ब्रह्म, (હૃદયની) ગુફામાં રહેલું (...संनिहितं गुहायाम्...૨.૨.૧ અક્ષર બ્રહ્મ ...एतदक्षरं ब्रह्म...) કહ્યું છે તો કોઈવાર પરમ બ્રહ્મ (...तत् परमं ब्रह्म ૩:૨.૯, સરખાવો ૩:૨.૧)

કહ્યું છે. બૃહદારણક ઉપ. (૩.૭.૧૪–૧૫) મુજબ; જે તેજમાં રહ્યો છતાં તે જ તેજ તેને જાણતું નથી, તેજ જેનું શરીર છે, જે તેજને અંદરથી કાબૂમાં રાખે છે તે આત્મા અન્તર્યામી, અમૃત છે. તે **અધિદૈવત** છે. તે રીતે, જે સર્વે ભૂતોમાં રહ્યો છતાં સર્વે ભૂતો તેને જાણતાં નથી.... તે આત્મા અન્તર્યામી અમૃત છે. તે **અધિભૂત** છે. આ સાથે સરખાવો ગીતા ૮:૪મા અધિભૂત અને અધિદૈવત. ગીતા ૮:૧માં પ્રશ્ન ૧, ફકત ब्रह्म માટે છે, परम ब्रह्म માટે નથી. તેથી ૮:૩ જવાબમાં પણ "ब्रह्म તે પરમ અક્ષર છ" એવો અનુવાદ યથાર્થ ગણાય; પણ "परम ब्रह्म, તે અક્ષર છે" એવો અનુવાદ પ્રશ્નને અનુરૂપ નથી. વળી, અહીં "પરમ અક્ષર" અથવા "અક્ષર" શબ્દથી ૐ કારનું સૂચન, તથા યજ્ઞ સાથે તે ૐના સંબંધનું સૂચન પણ થાય છે. ગીતા ૧૭:૨૩ બ્રહ્મનો ૐ, तत्, सत् એવા ત્રણ અક્ષરોથી નિર્દેશ કરે છે (ॐ तत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः ।) કઠ ઉપ. ૨:૧૫–૧૬ પણ જણાવે છે કે :

२:१५ सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति... ।

यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति, तत्ते पदं सङ्ग्रहेण ब्रवीम्योमित्येतत् ॥

२:१६ एतद्ध्येवाक्षरं ब्रह्म, एतद्धेवाक्षरं परम् ।...

["સર્વે વેદો જે પદનો ઉલ્લેખ કરે છે.... જેની ઇચ્છા રાખતા લોકો બ્રહ્મચર્યનું પાલન કરે છે, તે પદ હું તને ટૂંકમાં કહું છું : ઓમ્ છે. (૧૫) એ જ અક્ષર ખરેખર બ્રહ્મ છે, એ જ અક્ષર બ્રહ્મ છે. (૧૬)"]

ગીતાના આઠમા અધ્યાયના આ વિચારો કઠ ઉપ. ૨ માંથી વિકસ્યા છે; જેમ કે ગીતા ૮:૧૧, ૧૩

૮:૧૧ यदक्षरं वेदविदो वदन्ति... ।

यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति, तत्ते पदं सङ्ग्रहेण प्रवक्ष्ये ।

૮:૧૩ ओमित्येतदक्षरं ब्रह्म... ।

("વેદ જાણનારા જે અક્ષર વિશે કહે છે.... જેની ઇચ્છા રાખતા લોકો બ્રહ્મચર્યનું પાલન કરે છે, તે પદ હું તને ટૂંકમાં કહીશ (૧૩) એ ઓમ્ એવો અક્ષર બ્રહ્મ છે... । (૧૩)")

(d) ઉપરાંત, ગીતા ૮:૩–૪ શ્લોકો ગીતા ૩:૧૪–૧૬ સાથે કંઈક સંબંધમાં હોય એવું ગીતા ઉપરની કેટલીક ટીકા (શાંકરભાષ્ય, રામાનુજભાષ્ય, ભાસ્કરભાષ્ય, શ્રીધરભાષ્ય, વગેરે)ના આધારે જણાય છે. ગીતા ૩:૧૪–૧૬ જણાવે છે કે : અન્નમાંથી (તે ખાવાથી શુક્ર, અને લોહી રૂપે) ભૂતો જન્મે છે, અન્ન વરસાદમાંથી ઊપજે છે, યજ્ઞને લીધે વરસાદ ઉત્પન્ન થાય છે, યજ્ઞ કર્મ દ્વારા ઉત્પન્ન થાય છે; કર્મ બ્રહ્મ(વેદ)માંથી ઉત્પન્ન થાય છે. બ્રહ્મ અક્ષર (અવિનાશી તત્ત્વ)માંથી ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી સર્વ ઠેકાણે રહેલું બ્રહ્મ હમેશાં યજ્ઞમાં પ્રતિષ્ઠિત (યજ્ઞનો આધાર) છે, **જેમકે શાંકરભાષ્ય** : स एष विसर्गलक्षणो यज्ञः कर्मसंज्ञितः । રામાનુજ इति श्रुतिसिद्धो योषित्संबंधजः स कर्मसंज्ञितः, ભાસ્કરઃ यजमानस्य व्यापारः ॥ विसर्गः अग्नौ प्रास्ताहुतिः (મનુસ્મૃતિ ૩.૭૬)=આનંદગિરિ,

(સરખાવો=अन्नाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादन्नसंभवः । यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः ॥ कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् । तस्मात् सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥ वि+सृज्=સરખાવો ઐત. ઉપ. यदि शिश्नेन विसृष्टमथ कोऽहमिति; बृ. ઉપ ૨.૪.૧૧; ૪:૫-૧૨) ગીતા ૮:૩–૪માં પણ भूतभावोद्भवकरः ટૂંકમાં ભૂતો-પ્રાણીઓને જન્મ આપનાર "કર્મસંજ્ઞિત–વિસર્ગ"–ઉત્પાદક શક્તિ, (૮:૩) તથા અધિયજ્ઞ રૂપ કૃષ્ણ ચેતનની (પોતાના) દેહમાં સ્થિતિ, વગેરેનો નિર્દેશ થયો છે. શ્રીધર; "आदित्याज्जायते वृष्टिर्वृष्टेरन्नं ततः प्रजाः "इत्युक्तक्रमेण वृद्धिः... देवतोद्देशेन द्रव्यत्यागरूपः यज्ञः (અહીં સ્ત્રી-પુરુષના વિજાતીય સંબંધનું પણ ટીકાકારો સૂચન કરે છે, જુઓ રામાનુજ; पंचम्यामाहुतावापः पुरुषवचसो भवन्ति (છા. ઉપ. ૫.૩.૩; ૫.૯.૧) इति श्रुतिसिद्धो योषित्संबंधजः स कर्मसंज्ञितः ।

આ કૃષ્ણ તત્ત્વ ક્રતુ, યજ્ઞ, ...ઔષધ, વગેરે સ્વરૂપે પણ છે (સરખાવો : ગીતા ૯:૧૬ अहं क्रतुरहं यज्ञः... अहमौषधम् ।...) ગીતાનો ત્રીજો અધ્યાય જણાવે છે કે યજ્ઞ માટેનાં કર્મ સિવાયનાં કર્મ બંધનરૂપ છે (સરખાવો : यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः । ...વળી સરખાવો ગીતા ૩:૧૦-૧૩). કેટલાક વિવેચકો ગીતા ૮:૪માં અધિદૈવત પુરુષને **ઋગ્વેદ**ના પુરુષ-સૂક્તના આધારે દૈવી વિશ્વપુરુષના અર્થમાં ઘટાવે છે. આવા વિવિધ અર્થસૂચક ગીતા ૮:૩-૪નું એકમ વિવરણ માટે ક્લિષ્ટ બની રહે છે; તેમ જ તેનું વિશ્લેષણ પણ મુશ્કેલી સર્જે છે.

(e) છતાં, અમને લાગે છે કે ૮:૩માં જણાવેલો અધ્યાત્મ સ્વભાવ, શરીરધારી આત્માનો કે મૂળે બ્રહ્મનો સ્વભાવ છે, એમ અર્થ ઘટાવી શકાય. ૮:૪માં દેહસ્થિત અધિયજ્ઞ કૃષ્ણ-તત્ત્વને પણ

અધ્યાત્મ સ્વભાવ સાથે સમાંતર મૂકી શકાય. આ બે તત્ત્વો (ब्रह्म સ્વભાવ અને કૃષ્ણ-તત્ત્વ) આંતરિક (અધ્યાત્મ, દેહમાં) છે. જ્યારે અધિભૂત ક્ષર ભાવ અને પ્રાણીઓને જન્મ આપનાર કર્મ કે વિસર્ગ ભૌતિક કે બાહ્ય તત્ત્વો છે, અને અધિદૈવત પુરુષ પણ દૈવી (અલૌકિક) પુરુષ તરીકે આંતરિક તત્ત્વોના સંદર્ભમાં દૈવી બાહ્ય તત્ત્વ છે. પુરુષ અહીં બ્રહ્મથી ઊંચું પરમ તત્ત્વ છે, કૃષ્ણ-ચેતનરૂપ છે, એવું મોદી (૨૮૯) માને છે.

ક્ષર ભાવ હોવાથી, અધિભૂત અને કર્મ બંને પ્રાકૃતિક તત્ત્વોમાં ગણાય છે. પણ અધિદૈવત દૈવી હોવાથી, પુરુષ અધિભૂતથી ઊંચે ગણાય; જ્યારે અધ્યાત્મમાં આત્મા, અને પરમ અક્ષર બ્રહ્મ અને તેના સ્વભાવનું તત્ત્વ, અધિદૈવત કરતાં સૂક્ષ્મ, પર છે. અધિયજ્ઞ કૃષ્ણ—ચેતન—તત્ત્વને અધ્યાત્મની બરાબર ગણાવ્યું છે. આગળ ગીતા ૮:૧૩ જણાવે છે કે ઓમ્ એવા એકાક્ષર બ્રહ્મનું ઉચ્ચારણ કરતાં અને સાથે સાથે તે ઓમ્ સ્વરૂપ કૃષ્ણ—તત્ત્વને યાદ કરતાં કરતાં મૃત્યુ પામનાર વ્યક્તિ પરમ ગતિ પામે છે. સરખાવો ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् । यः प्रयाति त्यजन्देहं स याति परमां गतिः ॥) અહીં એ નોંધપાત્ર છે કે કૃષ્ણ—ચેતન—તત્ત્વ અધ્યાત્મમાં (આત્મા કે બ્રહ્મ સાથે) સમાન કક્ષામાં રહે છે, તેને સૌથી "ઉત્તમ" ગણવામાં નથી આવ્યું !

આ રીતે સંક્ષેપમાં ગીતા—૮: ૩-૪માં વ્યક્ત થતા વિચારો નીચે પ્રમાણ રજૂ કરી શકાય.

ગીતા ૮:૩—૪ (એકમ ૩)

(બાહ્ય)		(આંતરિક) સમાન તત્ત્વો	
૧	૨	૩	૪
અધિભૂત	અધિદૈવત	અધ્યાત્મ	અધિયજ્ઞ
(ભૌતિક)	(દૈવી)	(ચેતન)	(ચેતન)
ક્ષર ભાવ	પુરુષ	પરમ અક્ષર	આ—દેહમાં રહેલો "હું"
(૮.૪)	(૮.૪)	બ્રહ્મ	કૃષ્ણ તત્ત્વ
+ ભૂતભાવોને		+ સ્વભાવ	(૮—૪)
ઉત્પન્ન કરનાર		(૮.૩)	(यज्ञ)
(૮.૩)	(પુરુષ)	(ઓમ્)	

નં. ૧ સૌથી ઊતરતી કક્ષાનું તત્ત્વ ગણાય. (તે ભૌતિક છે)

નં. ૨ નં. ૧થી ઊંચી કક્ષાનું પણ નં. ૩ અને ૪થી ઊતરતી કક્ષાનું તત્ત્વ છે. (તે દૈવી છે)

નં. ૩—૪આ બંને તત્ત્વોને અહીં સમાન કે સમાંતર ગણ્યાં હોય એમ લાગે છે (અધ્યાત્મિક).

(૪) એકમ ૪ : ગીતા ૮:૧૮–૨૨

૮:૧૮ अव्यक्ताद्व्यक्तय: सर्वा: प्रभवन्त्यहरागमे ।
रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके ॥

૮:૧૯ भूतग्राम: स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।
रात्र्यागमेऽवश:, पार्थ प्रभवत्यहरागमे ॥

૮:૨૦ परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात्सनातन: ।
य: स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥

૮:૨૧ अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहु: परमां गतिम् ।
यं प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥

૮:૨૨ पुरुष: स पर: पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।
यस्यान्त:स्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥

૮:૧૮ अव्यक्त= જે વ્યક્ત–દષ્ટિગોચર–થતું નથી તે, સ્વતંત્ર (પ્રધાન). અચેતન કારણ; જેમ કે સાંખ્ય વિચારોમાં પ્રકૃતિ

व्यक्ति=દશ્ય, વ્યક્ત થયેલાં, મૂર્ત થયેલાં, રૂપધારી કે શરીરધારી પ્રાણીઓ, ભૂતો વગેરે

૮.૧૯ भूतग्राम=પ્રાણીઓ કે ભૂતોનો સમૂહ; ઉત્પન્ન થયેલાં પ્રાણીઓ અને પદાર્થો.

૮.૨૦ भाव=અસ્તિત્વ ધરાવતું તત્ત્વ, રૂપરહિત ભાવ-પદાર્થ, સંજ્ઞામાત્ર, ફક્ત અંતઃકરણથી જ અનુભવગમ્ય

૮.૨૧ अव्यक्त=સ્વતંત્ર ચેતન તત્ત્વ, અચેતન તત્ત્વથી ઊંચું.

૮. ૨૨अनन्या=भक्तिનું વિશેષણ; "જે ચેતનની ભક્તિ હોય તે ચેતનથી અન્ય; બીજું, જુદું કોઈ નથી" તેવા પ્રકારની ભક્તિ.

यस्य=જે (પુરુષ)ના.

येन=જે (પુરુષ)થી.

पुरुष=ચેતન તત્ત્વ, જે અવ્યક્ત અક્ષર ચેતન તત્ત્વ છે, તે

तत=ફેલાયેલું, વિસ્તરેલું.

इदं=તાત્ત્વિક વિચારોમાં જગત્ માટે રૂઢ થયેલું દર્શક સર્વનામ : આ (જગત); કારણ કે જગત દશ્ય છે, વ્યક્ત છે.

["(બ્રહ્મનો) દિવસ ઊગતાં, અવ્યક્ત (પ્રધાન કે પ્રકૃતિ)માંથી બધી વ્યક્તિઓ ઉત્પન્ન થાય છે, (બ્રહ્માની) રાત્રી થતાં (તે વ્યક્તિઓ) ત્યાં જ; અવ્યક્ત નામે તત્ત્વમાં લય પામે છે (૧૮). હે અર્જુન, તે જ આ ભૂતોનો સમૂહ (=વ્યક્તિઓ) (ઉત્પન્ન) થઈ થઈને (બ્રહ્મની) રાત્રી થતાં અવશ (પરતંત્ર), (અવ્યક્તમાં) લય પામે છે. અને (બ્રહ્માનો) દિવસ ઊગતાં ઉત્પન્ન થાય છે (૧૯). તે અવ્યક્તથી (પ્રધાન, પ્રકૃતિથી) ઊંચો અને બીજો (જુદો) ભાવ જે સનાતન અક્ષર (ચેતન

તત્ત્વ) અવ્યક્ત છે, તે, સર્વે ભૂતો નાશ પામતાં, નાશ પામતો નથી (૨૦). અવ્યક્ત અક્ષર—એમ કહ્યું છે તેને ઊંચા પ્રકારની ગતિ તરીકે જણાવે છે; જેને (અક્ષરને) મેળવી (લોકો જગતમાં) પાછા ફરતા નથી તે મારું ઊંચા પ્રકારનું ધામ છે (૨૧). તે ઊંચા પ્રકારનો પુરુષ અનન્ય ભક્તિથી મેળવી શકાય છે; ભૂતો જેની અંદર રહ્યાં છે. અને જેણે આ સર્વનો (જગતનો) વિસ્તાર કર્યો છે (૨૨)]

સર્વ ભૂતો સૃષ્ટિનો ક્ષય થતાં કૃષ્ણ—ચેતનની પ્રકૃતિમાં પ્રવેશે છે અને સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિમાં કૃષ્ણ—ચેતન તે ભૂતોને ફરીથી ઉત્પન્ન કરે છે; તેવા ગીતા ૯.૭ના (सर्वभूतानि...प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् । कल्पक्षये, पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥) વિચારો સાકાર-કૃષ્ણ-રૂપ ચેતન-તત્ત્વ વિશે હોવા છતાં કાંઈક મૌલિક રીતે તેમને ગીતા ૮:૧૮-૧૯ સાથે સરખાવી શકાય. ગીતા ૮:૨૧ સિવાય ગીતાના આ એકમના (૮:૧૮-૨૨) બધા શ્લોકોમાં નિરાકાર અવ્યક્ત ચેતન અને અવ્યક્ત-પ્રકૃતિનું વર્ણન મુખ્ય તરી આવે છે.

(b) ગીતા ૮:૨૦ બે પ્રકારનાં अव्यक्त જણાવે છે; એક अव्यक्तમાંથી સર્વભૂતો જન્મે છે ને લય પામે છે (૧૮-૧૯), જ્યારે બીજા પ્રકારનું अव्यक्त ઊંચું સનાતન, અવિનાશી ચેતન છે. (૨૦). આ જ ચેતન अव्यक्त, અક્ષર કહેવાય છે. તે પ્રાપ્ત કરીને કોઈ જીવનું જગતમાં પુનરાવર્તન થતું નથી. તે પરમ ગતિ, કૃષ્ણ-તત્ત્વનું પરમ ધામ ગણાય છે. (૨૧)

આ અક્ષરને, ઊંચા પ્રકારના (पर) પુરુષ તત્ત્વને અનન્ય ભક્તિથી પ્રાપ્ત કરી શકાય છે. તે પુરુષના "અંતઃ"માં સર્વે ભૂતો સમાયેલાં રહે છે; અને તે પુરુષથી આ આખું જગત વિસ્તાર પામ્યું છે. આ વિચારો મુંડક ઉપ. સાથે સરખાવી શકાય, જેમ કે -----અક્ષરમાંથી વિવિધ (સમાન (ચેતનવંત)=જીવો) ઉત્પન્ન થાય છે અને તેમાં જ લય પામે છે (---अक्षराद्विविधा:------प्रजायन्ते तत्र चैवापियन्ति । ૨.૧.૧) જેમ કે ગીતા ૮:૧૮-૧૯; ઉપરાંત, તે બાહ્ય અને આંતર રહેલો પુરુષ અજ છે. અને અક્ષરથી ઊંચે સ્થાને રહ્યો છે (-----पुरुष= स बाह्याभ्यन्तरो ह्यज: । ---- अक्षरात्परत: परः । ૨-૧.૨); જેમ કે ગીતા ૮:૨૦,૨૨. વળી કઠ ઉપ. પણ (अव्यक्तात्तु परः पुरुषः---- ૬:૮). ગીતા ૮-૨૦,૨૨ જેવા જ વિચારો વ્યક્ત કરે છે.

(c) શરૂઆતમાં અર્જુને પૂછેલા સાત પ્રશ્નોના જવાબરૂપે ગીતાના આઠમા અધ્યાયનો પ્રારંભ થયો છે. તેના છ પ્રશ્નોના જવાબ ૮:૩-૪માં સમાઈ જાય છે; જ્યારે તેના સાતમા પ્રશ્નના જવાબ રૂપે ૫-૧૫ શ્લોકોની રચનામાં, સાકાર-કૃષ્ણ-રૂપ-ચેતન-તત્ત્વને લોકો મૃત્યુ સમયે કેવી રીતે જાણી શકે કે પ્રાપ્ત થઈ શકે તેનો વિસ્તાર છે. આમ અધ્યાય ૮ અહીં પૂરો થવો જોઈએ. પણ, ૧૫મા શ્લોકનો વિષય ૧૬મા શ્લોકમાં પુનરાવર્તન પામ્યો છે; અને તેના આધારે બ્રહ્માનાં દિવસ-રાત્રી, ઉત્તરાયણ-દક્ષિણાયન ગતિઓ અને કયા અયનમાંથી યોગીઓની ગતિ-આગતિ થાય છે તેના વિસ્તારવાળા શ્લોકોનો વિષય પ્રસ્તુત એકમ ૪ના શ્લોકો (૧૮-૨૨)માં આવતી બે अव्यक्तની (એક अव्यक्त=प्रकृति અને બીજું

अव्यक्त=पुरुष) વિચારસરણીથી જૂદો જ બની જાય છે. અને તેમાં પણ ૮:૨૧નું સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વ ૮:૧૮-૨૨માં જુદું પડી જાય છે. શ્લોક ૧૭ પણ મનુસ્મૃતિ ૧-૭૩ ના આધારે રચાયો છે. (तद्वै युगसहस्रान्तं ब्राह्मं पुण्यमहर्विदुः । रात्रिं च तावतीमेव तेऽहोरात्रविदो जनाः ॥ મનુ ૧-૭૩) ગીતાની કાશ્મીરી વાચનામાં ગીતા ૮.૧૮-૨૦ અને ૨૨ (કુલ ચાર શ્લોકો) અભિનવગુપ્તે દર્શાવ્યા નથી, તે પર ભાષ્ય પણ કર્યું નથી; અને તે શ્લોકો તે વાચનામાં હોય અને તેણે ભાષ્ય માટે તેની ઉપેક્ષા કરી હોય એવું પણ લાગતું નથી. પણ ૮-૨૦, ૨૨ (બે શ્લોકો) શ્રાડરે દર્શાવ્યા છે (૩૨).

(d) અહીં એક બાબત નોંધવા જેવી છે. ગીતામાં બે पुरुषની વિચારણા છે; તેમાં એક पुरुष क्षर છે, બીજો पुरुष अक्षर છે. (જુઓ ઉપર એકમ ૧). એ રીતે ગીતામાં બે प्रकृतिની વિચારણા પણ મળે છે. તેમાં એક प्रकृति અપરા—ઊતરતી કક્ષાની (મૂળ કારણ प्रकृति, અચેતન તત્ત્વ) છે, તો બીજી प्रकृति जीवभूत ઊંચા પ્રકારની, જગતને ધારણ કરતી ચેતન प्रकृति (पुरुष तत्त्व) છે. (જુઓ ઉપર એકમ ૨). જ્યારે આ એકમ ૪માં બે अव्यक्तના વિચારો દર્શાવ્યા છે, તેમાં એક अव्यक्त, અચેતન ભૌતિક કાર્યનું મૂળ કારણ (प्रकृति) છે; તો બીજું अव्यक्त સનાતન, અવિનાશી पुरुष तत्त्व છે.

સાંખ્યના વિચારોમાં पुरुष ચેતન તત્ત્વ છે અને અચેતન प्रकृति तत्त्व જ છે; તેથી જે તે અન્ય તાત્ત્વિક વિચારધારાઓમાં પણ पुरुष ચેતન જ હોવું જોઈએ- એવો મનમાં પૂર્વગ્રહ રાખીને, અથવા पुरुष કે प्रकृति સંબંધી સાંખ્યની વિચારધારાએ ઈજારો લીધો હોય એમ, અન્ય તાત્ત્વિક વિચારોમાં પણ ચેતન पुरुष જ હોય કે એક જ અચેતન प्रकृति સંભવે એવો નિયમ કે આગ્રહ પણ ન હોવો જોઈએ !

(e) ગીતામાં વ્યક્ત થતા, ઉપર નિર્દેશેલા વિચારો ઉપરથી એ પણ નક્કી થઈ શકે છે કે ગીતાની વિચારસરણી સાંખ્ય વિચારોની પરિપક્વ અવસ્થા થયા પહેલાંની, સાંખ્ય-દર્શનથી પ્રાચીન છે, અથવા સાંખ્ય વિચારોની ઉત્ક્રાંતિ દરમિયાન ઉપનિષદ્કાલીન વિચારો ગીતામાં રજૂ થયા હોય એમ લાગે છે. મોદી ૭:૫ની પરા પ્રકૃતિ ૮:૧૮-૧૯ સાથે જોડે છે અને તે માટે લાંબું વિવેચન (૩૨૭-૩૩૨) કરે છે; પણ તેવો સંબંધ માની શકાતો નથી.

આ વિવેચનના આધારે ગીતા- ૮-૧૮-૨૨ ના વિચારો નીચે પ્રમાણે રજૂ કરી શકાય-

ગીતા- ૮:૧૮-૨૨ (એકમ ૪)

૧	સર્વ ભૂતગ્રામ	व्यक्ति	પ્રભવ-પ્રલય	(૧૮-૧૯)	ગીતાની
૨	સર્વે ભૂતગ્રામ ના પ્રભવ-પ્રલયનું કારણ	अव्यक्त	[प्रकृति]	(૧૮-૧૯)	કાશ્મીરી વાચનામાં આ
૩	પર, સનાતન અવિનાશી સર્વવ્યાપી.	अव्यक्त	(ચેતન) પુરુષ	(૨૦, ૨૨)	શ્લોકો નથી !
૩a	કૃષ્ણ તત્ત્વનું પરમધામ	अव्यक्त	अक्षर પરમગતિ	(૨૧)	(ક્ષેપક)

મૂળે આઠમો અધ્યાય શ્લોક ૧૫ સુધી પૂરો થાય, છતાં અહીં શ્લોક ૧૬-૧૭ ઉમેરીને આ અધ્યાય તે રીતે વૃદ્ધિ પામતો ગયો છે. તેમાં શ્લોક ૧૮-૨૦, ૨૨ તો એક જુદું જ નિરાકાર-તત્ત્વનું એકમ છે; તેમાં શ્લોક ૨૧મો રજૂ કરીને મૌલિક નિરાકાર-તત્ત્વને સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વનો ઓપ આપવાનો પ્રયાસ થયો છે. વળી ૧૮-૨૦,૨૨ શ્લોકો કાશ્મીરી વાચનામાં મળતા નથી, તે પણ નોંધવા જેવું છે !

(૫) એકમ ૫ ગીતા ૧૩:૧૯-૨૨

(a) ૧૩:૧૯. प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि ।
विकाराँश्च गुणाँश्चैव विद्धि प्रकृतिसम्भवान् ॥

૧૩:૨૦. कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते ।
पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥

૧૩:૨૧. पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान्गुणान् ।
कारणं गुणसङ्गोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु ॥

૧૩:૨૨. उपद्रष्टानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ।
परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन् पुरुषः परः ॥

૧૩:૨૧. सदसद्योनिजन्मसु (૧) सत्यश्च-असत्यश्च योनयः तासु અથવા (૨) सत्यश्च असत्यश्च

योनयः (कारणानि) येषां तेषु, સારી (દેવો વગેરે) અને ખરાબ (પશુ વગેરે) યોનિઓમાં થતા જન્મોમાં

૧૩:૨૨. उपद्रष्टृ = નજીકથી નિરીક્ષણ કરનાર, તપાસ રાખનાર.

अनुमन्तृ = અનુમતિ, સંમતિ આપનાર.

["પ્રકૃતિ અને પુરુષ, બંનેનેય, તું અનાદિ તરીકે જાણ. વિકારોને અને ગુણોને પ્રકૃતિમાંથી ઉત્પન્ન થયેલા જાણ (૧૯) કાર્ય, કરણ (સાધન) અને કર્તૃત્વ (કર્તાપણા)માં કારણ, પ્રકૃતિ કહેવાય છે. પુરુષ, સુખ અને દુઃખના ભોક્તૃત્વ (ભોગવનારપણું)માં કારણ કહેવાય છે (૨૦). પુરુષ પ્રકૃતિમાં રહ્યો, પ્રકૃતિમાંથી ઉત્પન્ન થતા ગુણોને ભોગવે છે. (એના) સારી અને ખરાબ યોનિઓમાં જન્મોની બાબતે કારણ, એનો ગુણોથી સંગ (સંબંધ) છે (૨૧). ઉપદ્રષ્ટા, અનુમતિ આપનાર, ધારણ કરનાર, ભોક્તા મહેશ્વર; આ શરીરમાં બીજો (ઊંચા પ્રકારનો) પુરુષ છે, (તે) પરમાત્મા છે એમ પણ કહેવાય છે (૨૨)"]

(b) ગીતાના તેરમા અધ્યાયમાં મૂળ વિષય : પુરુષ પ્રકૃતિનું કે ક્ષેત્ર ક્ષેત્રજ્ઞનું વર્ણન સળંગ ચાલ્યું આવે છે, અને તેમાં ગીતાના આ ૧૯-૨૨ શ્લોકો સ્વાભાવિક રીતે સંબંધમાં રહ્યા છે કે નહીં તે વિશે વિવેચન જરૂરી છે.

કાશ્મીરી વાચનામાં ૧૩:૧ની પહેલાં આવતો એક વધારાનો શ્લોક મળી આવે છે, જેમકેઃ

૧૩.૦ प्रकृतिं पुरुषं चैव क्षेत्रं क्षेत्रज्ञमेव च ।
एतद्वेदितुमिच्छामि, ज्ञानं ज्ञेयं च केशव ॥

["હે કેશવ (કૃષ્ણ), પ્રકૃતિ અને પુરુષ, ક્ષેત્ર અને ક્ષેત્રજ્ઞ, જ્ઞાન અને જ્ઞેવ; એ હું જાણવા ઇચ્છું છું" (૧)]

આ શ્લોકની મૌલિક્તા તપાસવા માટે ગીતાના ૧૩મા અધ્યાયના શ્લોકોને પ્રથમ દૃષ્ટિએ વિષયવાર નીચે મુજબ ગોઠવી શકાય.

૧-૬ ક્ષેત્ર વર્ણન.

૭-૧૧ જ્ઞાન (અજ્ઞાન) વર્ણન.

૧૨-૧૮ જ્ઞેય (જ્ઞાનગમ્ય) વર્ણન.

૧૯-૨૩ પુરુષ-પ્રકૃતિ વર્ણન.

૨૪-૩૪ પરમ તત્ત્વ પ્રાપ્તિ વગેરેનું વર્ણન.

અહીં ક્ષેત્ર-ક્ષેત્રજ્ઞના વર્ણનને પ્રાધાન્ય આપ્યું છે. (૧-૩, ૨,૧૨, ૧૮. "ઉપસંહાર" ૨૬, ૩૩, ૩૪ "ઉપસંહાર"). શ્લોક ૧-૨ અને ૩૪ "ઉપસંહાર"માં પણ ક્ષેત્ર-ક્ષેત્રજ્ઞના વર્ણનને જ

મહત્ત્વ આપ્યું છે અને પુરુષ-પ્રકૃત્તિ તથા જ્ઞાન-જ્ઞેય તેમાં ગૌણ રહ્યાં છે. આથી "કોઈએ" ઉપર મુજબનો, તે તે સર્વે વિષયોને સમાવી લેતો શ્લોક રચી "પ્રાસ્તાવિક" તરીકે પ્રથમ મૂક્યો ! તેમાં પુરુષ-પ્રકૃતિ પ્રથમ દર્શાવ્યાં છે જ્યારે તેનું વર્ણન શ્લોક ૧૮ પછી આવે છે ! વળી આ શ્લોકની રચના, શબ્દ-પ્રયોગ, યોજના વગેરે નવું-વિચિત્ર-લાગે છે. ("कथयिष्यामि", वेदितुम, વગેરે) આ શ્લોક મૂળ ૧૩મા અધ્યાયમાં ક્ષેપક છે તે નિર્વિવાદ છે. તેમાં બધા **વિદ્વાનો** એકમત **છે**. (મોદી ૫૦૨-૫૦૩, ઝેહનર ૨૩૩, માલીનાર ૩૨૭-૩૨૮, વગેરે). ગીતાની ઘણી હસ્તપ્રતોમાં આ શ્લોક મળતો નથી. શંકરે આ શ્લોક નજર સમક્ષ રાખીને તેરમા અધ્યાયની પ્રસ્તાવના-રૂપ ભાષ્ય લખ્યું હોય એમ જણાય છે !

(c) ગીતા ૧૩.૩માં ક્ષેત્ર-ક્ષેત્રજ્ઞ વિષયનું વર્ણન જે ક્રમે જવું જોઈએ તે જણાવ્યું છે, જેમ કે

૧૩:૩ तत्क्षेत्रं यच्च यादृक् च यद्-विकारि यतश्च यत् ।
स च यो यत्प्रभावश्च तत् समासेन मे श्रुणु ॥

(प्रभावः પાઠાન્તર स्वभावः)

૧. तत्क्षेत्रं यच्च यादृक् च = "તે ક્ષેત્ર જે અને જેવું છે," તે; (यादृक् =જે સ્વરૂપે, સ્વભાવે છે).

૨. यद्-विकारि = यो विकारः अस्य तत् (શંકર);
यैः-विकारैः युक्तं = तत् (મધુસૂદન) જે વિકારો વાળું હોય તે

૩. यतश्च यत् = જેમાંથી (ઉત્પન્ન થાય) જે,

૪. स च यः = તે (ક્ષેત્રજ્ઞ ?) જે છે તે

૫. यत्प्रभावः, ये प्रभावाः = (શંકર) તેનો કયો પ્રભાવ (શક્તિ, સત્તા) છે, તે

આ ૧-૫ ક્રમે ગીતા ૧૩ના વિષયો જોતાં,

ગીતા ૧૩:૪થી ૩૪

શ્લોક ૪- (ક્ષેત્ર-ક્ષેત્રજ્ઞનું) શાસ્ત્રમહત્ત્વ ?)

શ્લોક ૫-૬ (૧૩:૩ મુજબ વિષય ૧-૨નું વર્ણન)

શ્લોક ૭-૧ (જ્ઞાન)

શ્લોક ૧૨-૧૭ (જ્ઞેય)

શ્લોક ૧૮ (ક્ષેત્ર ૧૩.૩ નો તથા જ્ઞાન -જ્ઞેયનો ઉપસંહાર)

શ્લોક ૧૯-૨૩ (પુરુષ-પ્રકૃતિ)

શ્લોક ૨૪-૨૫, ૨૭-૨૮ (ધ્યાન વગેરે)

શ્લોક ૨૬ (ક્ષેત્ર-ક્ષેત્રજ્ઞ અને સત્ત્વ)

શ્લોક ૨૯ (પ્રકૃતિ)

શ્લોક ૩૦-૩૨ (પરમાત્મા વગેરે)

શ્લોક ૩૩ (ક્ષેત્ર, ક્ષેત્રી)

શ્લોક ૩૪ "ક્ષેત્ર ક્ષેત્રશ" ઉપસંહાર

નીલકંઠ, ૧૨-૧૭ (જ્ઞેય)ના સમૂહને "स च यो यत्प्रभावश्च" (૧૩:૩) મુજબ ક્ષેત્રજ્ઞનું (ન. ૪-૫નું) વર્ણન માને છે પરંતુ ૧૩:૧૮માં ક્ષેત્રનું વર્ણન પૂરું થાય છે તે પહેલાં ૧૨-૧૭માં

ક્ષેત્રજ્ઞનું વર્ણન ન સંભવી શકે

શ્લોક ૧૮-૩૪માં પણ ક્ષેત્રજ્ઞનું વર્ણન નથી. અહીં પુરુષ અને સાથે સાથે પ્રકૃતિનો તથા ઈતર તત્ત્વોનો વિચાર જ છે. આ રીતે यतश्चयत् (૧૩:૩)નો વિચાર પણ મળતો નથી.

મોદી (૨૫૦, ૨૯૦) અહીં ક્ષેત્રને બ્રહ્મન્ તરીકે લે છે, અને ૧૩:૧૨-૧૮ને **પાંચરાત્ર** સિદ્ધાંતના માની, તેને ક્ષેપક ગણે છે (૫૪૧), તથા ૧૩:૨૬-૩૩ને ક્ષેત્રનું વર્ણન માને છે (૩૧૦-૩૧૩).

માલીનારના મતે ૧૩:૧૮-૨૭ એક જુદું એકમ રચે છે અને ૧૩:૩-૧૧માં વિકારો અને પ્રભાવનું વર્ણન સમાઈ જાય છે. ક્ષેત્રનું વિવરણ ૧૩:૫-૬માં થયું છે, અને આ આખો ૧૩મો અધ્યાય ગીતાના ૧૪મા અધ્યાય માટે એક પ્રકારની ''પ્રસ્તાવના'', પૃષ્ઠભૂમિ ઊભી કરે છે (૩૨૨). વળી તે જણાવે છે કે, ૧૩:૨૨માં પુરુષના પર્યાયવાચી શબ્દો છે, અને પુરુષ-પ્રકૃતિનું વર્ણન કરતા આ શ્લોકોનો ક્ષેત્ર-ક્ષેત્રજ્ઞનાં વર્ણન સાથે કોઈ સંબંધ નથી. (૩૩૮-૩૪૮). મોદી (૫૪૧, ૫૪૩) પણ ૧૩:૧૯-૨૩ને એક જુદો, ક્ષેત્ર-ક્ષેત્રજ્ઞથી અસંબદ્ધ-વિષય છે તેમ માને છે. ઝેહનર (૩૩૬) ૭-૨૫ શ્લોકો ક્ષેપક હોય એવી શંકા વ્યક્ત કરે છે.

(d) અમને એમ લાગે છે કે ગીતાનો ૧૩મો અધ્યાય આખી ગીતામાંથી જુદો તરી આવે છે, સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના શ્લોક બાકીના અધ્યાયોમાં જે પ્રમાણમાં મળે છે, તેના કરતાં અહીં આવા શ્લોકો ખૂબ અલ્પ પ્રમાણમાં—ફક્ત ત્રણ; ૨, ૧૦, ૧૮ જ છે આ અધ્યાયમાં કર્મ કે તેના યોગની ચર્ચા મળતી નથી તે ઉપરાંત શ્લોક ૪ (ऋषिभि र्बहुधा गीतं.....), શ્લોક ૩ અને ૫ ની વચ્ચે આવતા ક્રમભેદ કરે છે. પણ શ્લોક ૧૮ ખોટી રીતે મૂળ ગીતા ૧૩:૩નો ''ઉપસંહાર'' સૂચવે છે, અને તે પણ ફક્ત ક્ષેત્ર, જ્ઞાન, જ્ઞેયનો જ, ''ઉપસંહાર'' સૂચવે છે, જ્યારે ક્ષેત્રજ્ઞનું વર્ણન તો થયું જ નથી, અને જ્ઞેયમાં ક્ષેત્ર સમતું હોય તો ક્ષેત્રજ્ઞની તે રીતે સ્પષ્ટતા કોઈ શ્લોકમાં સૂચવી નથી !

અહીં પણ પુરુષ-પ્રકૃતિના વર્ણનનું એકમ શ્લોક ૧૯-૨૨માં પૂરું થતાં તેના ''ઉપસંહાર''રૂપે ફરીથી કૃષ્ણ–તત્ત્વનો શ્લોક ૨૩મો જોડી દીધો ! આ રીતે મૂળ વિચારોનું એકમ ગીતામાં જ્યાં પૂરું થાય, ત્યાં ઘણીવાર સાકાર-કૃષ્ણ-તત્ત્વના શ્લોક અંતે જોડી દઈને તે તે મૂળ વિચારોને સાકારમાં સમાવી દેવાની એક વિશિષ્ટ શૈલી ગીતામાં તરી આવે છે. (જેમ ગીતા ૧૫:૧૬-૧૭ પછી શ્લોક ૧૮ જુઓ એકમ ૧, ગીતા ૮:૧૮-૨૦ પછી શ્લોક ૨૧, જુઓ એકમ ૪, તેમ ગીતા ૧૩:૧૭ પછી શ્લોક-૧૮). વળી, શ્લોક ૧૦માં ભક્તિ તત્ત્વ મૂકીને સતત ચાલ્યા આવતા જ્ઞાનના વર્ણનમાં ક્ષતિ પહોંચાડે છે. શ્લોક ૧૧માં જણાવ્યા મુજબ જો શ્લોક ૭-૧૧માં જણાવેલા જ્ઞાનથી ઊલટું અજ્ઞાન ગણાય, તો શ્લોક ૧૦માં ''ભક્તિ'' બાબતે શું માનવું ? ''ભક્તિ''થી ઊલટું ''અજ્ઞાન'' કેવી રીતે સંભવે ?

(e) પ્રસ્તુત, ગીતા ૧૩:૧૯-૨૨ના એકમના શ્લોક, વિશેષ વિવેચન માગી લે છે. અહીં મહાભારત-કાલીન સાંખ્યના વિચારો મળી આવે છે. પરિપક્વ સાંખ્ય–દર્શનમાં, મૂળપ્રકૃતિ (વિકાર રહિત), પ્રકૃતિ-વિકૃતિ (સત્ત્વપ્રધાન વિકારયુક્ત પ્રકૃતિ) અને વિકૃતિ (સ્થૂલ મહાભૂતો વગેરેનું કારણ) છે, તેમાં મૂળ પ્રકૃતિ ગુણોને ઉત્પન્ન કરતી નથી, પણ ત્રણ ગુણ તત્ત્વોથી રચાયેલું એક તત્ત્વ છે. અને વિકારો તો પ્રકૃતિની વિકૃતિમાંથી ઉત્પન્ન થાય છે. પરંતુ, ૧૩:૧૯ મુજબ તો વિકારો અને ગુણો પ્રકૃતિમાંથી ઉપજે છે એમ જણાવ્યું છે. સાંખ્યમાં પુરુષ અનેક છે અહીં પુરુષ એક જ હોય એ રીતે વર્ણન આવે છે. શ્લોક ૨૨મો નૃસિંહતાપનીય ઉપ. (ઉત્તર) ૨:૯૨ "उपद्रष्टानुमन्ता..." ઉપરથી રચાયો છે.આ ઉપ.માં આ મંત્ર તથા આ શબ્દ-સમૂહ બીજા મંત્રો સાથે મૌલિક રીતે જોડાયેલા છે. તો વળી ગીતાનો આ શ્લોક જણાવે છે કે દેહમાં રહેલો પર પુરુષ, મહેશ્વર (મહાન-ઈશ્વર ?) નામથી પણ ઓળખાય છે. આમ શૈવ તત્ત્વની (?) આ શ્લોકમાં ગુંથણી કાંઈ વિચિત્ર લાગે છે. સરખાવો ગીતા ૫:૨૯, ૯:૧૨) આ શ્લોકમાં पुरुषः परः શબ્દોથી ૧૯-૨૧માં જણાવેલા पुरुषથી કોઈ ભિન્ન તત્ત્વ હોય એવો અર્થ થઈ શકતો નથી, અહીં (શ્લોક ૨૨માં) તો પુરુષના પર્યાય દર્શાવ્યા છે. ઉપરાંત, આ શ્લોક આ એકમમાં પાછળથી ઉમેરાયો હોય તેમ ઉપર જણાવ્યું છે. (સરખાવો : ગાર્બે, ૬૦, વેબર ૬૨-૬૩). સારાંશ એ કે ગીતાનો ૧૩મો અધ્યાય સાકાર કૃષ્ણ-તત્ત્વ અને કર્મયોગથી અલિપ્ત રહ્યો છે. તેમાં પણ ૧૯-૨૨ના તાત્ત્વિક વિચારો તદ્દન જુદા પડી જાય છે, જેમકે

ગીતા - ૧૩:૧૯-૨૨ (એકમ ૫)

૧.	પ્રકૃતિ	અનાદિ વિકાર અને ગુણોની ઉત્પાદક કાર્ય–કરણ–કર્તૃત્વમાં હેતુ.	૧૯-૨૦
૨.	પુરુષ	અનાદિ, ગુણોમાં સંગ થવાથી સુખદુ:ખના ભોક્તૃત્વમાં હેતુ, તેથી અનેક જન્મો.	૧૯-૨૧
૨a.		ઉપદ્રષ્ટા, અનુમંતા, મહેશ્વર, ભર્તા, ભોક્તા, પરમાત્મા, પર પુરુષ, વગેરે તેના પર્યાયો છે.	૨૨ (ક્ષેપક)

ગીતા તેરમા અધ્યાયમાં ૧૯-૨૧ શ્લોક એક જુદો જ વિષય રજૂ કરે છે, તેમાં શ્લોક ૨૨ નૃસિંહતાપની ઉપ.ના આધારે પાછળથી રજૂ થયો છે. આ શ્લોકોને ક્ષેત્ર-ક્ષેત્રજ્ઞ વર્ણન સાથે સંબંધ નથી.

પરિશિષ્ટ ૧

(a) ગીતાના શ્લોકો : આ લેખમાં કરેલું વિશ્લેષણ અને વિવેચન

ગીતાના શ્લોકોની સંખ્યા આગળ કૌંસમાં ફકરાનો વિભાગ-નંબર વગેરે દર્શાવ્યાં છે.

અધ્યાય ૧:૧ (II૨f).

અધ્યાય ૨ : ૧૪ (I.૩), ૧૭, ૧૯-૨૦ (I.૧.a), ૨૨ (II.૧.b)

અધ્યાય ૩ : ૯-૧૬ (II.૩.d.), ૧૦ (I.૧.a), ૨૧-૨૫ (I.૧.b), ૩૫ (I.૩) ૪૧ (I.૨.c; II.૨.a), ૪૨ (I.૧.a), ૨૨-૨૪, ૩૦-૩૨ (ટેબલ ૧)

અધ્યાય ૪ : ૧-૩ (I૨c), ૧-૧૫, ૩૫ (ટેબલ ૧).

અધ્યાય ૫ : ૧૬ (I૧c), ૨૮, ૨૯ (I૧b), ૨૯ (II૫ e ટેબલ ૧).

અધ્યાય ૬ : ૮ (I૨ ૨ c, II 2 a), ૪૫-૪૭ (I.૧b) ૪૭ (II.૨ b), ૪-૧૫, ૩૦-૩૧, ૪૭ (ટેબલ ૧).

અધ્યાય ૭ : ૨, ૪-૬ (II.૨.), ૨-૩, ૮-૧૧, ૨૯ (I૨c), ૪ (II૨.c), ૪-૬, ૧૦, ૫ (II.૨ b), ૪-૬, ૧૦ (II૨d), ૪-૫ II૨c, II૨h ૪, ૬ (II૨f II ૨:), ૫-૬ (II.૨b), ૭ (I૨.b), ૪-૫, ૪૨ (II.૨g), ૨૪ (II૧d), ૨૯ (II૩b), ૧૧ (ટેબલ ૨). ૧-૩૦ (ટેબલ ૨) ૧૫, ૨૪-૨૫, (ટેબલ ૨ નોંધ).

અધ્યાય ૮ : ૧-૨, ૩-૨૮ (I૨c), ૧-૨, ૩-૫, ૨૯-૩૦ (II.૩b) ૧, ૩, ૧૧, ૧૩ (II૩c), ૩-૪ (II૨e, II ૩a, II ૩d), ૩, ૪, ૧૩ (II૩e), ૩-૪, ૫-૧૬, ૧૮-૨૨ (II.૪.c), ૪ (II.૧b), ૧૫ (I૨b), ૧૮-૨૧ (II૫d), ૧૮-૨૨ (II.૪ a, II ૪b), ૧૫-૨૨ (II૪e), ૨૦-૨૧ (II૧d). ૨૮ (ટેબલ ૨), ૯, ૧૧, ૧૨, ૧૪ (ટેબલ ૨ નોંધ૦, ૧૨, ૧૪ (ટેબલ ૨ નોંધ).

અધ્યાય ૯ : ૧, ૨ (I૨c, II ૨a), ૪ (II૧d), ૫, ૧૭ (I૨b), ૭ (II૪a), ૭-૮,૧૦ (II૨f), ૯ (I૩), ૧૨ (II૫e), ૧૬ (II૩d), ૧-૩૪ (ટેબલ૨), ૩, ૪, ૧૧, ૨૨, (ટેબલ ૨ નોંધ).

અધ્યાય ૧૦ : ૧, ૧૮-૧૯, ૨૧, (I.૧c). ૭, ૧૮-૧૯, ૨૫, ૪૨ (I૨b), ૧-૪૨ (ટેબલ ૨). ૫, ૮ (ટેબલ ૨ નોંધ).

અધ્યાય ૧૧ : ૧-૪, ૪૬-૫૪ (I૨c), ૩-૬, ૮-૯ (I૨b), ૧-૫૫ (ટેબલ ૨), ૫૪ (ટેબલ ૨ નોંધ).

અધ્યાય ૧૨ : ૨ (I૧b, I ૨b, II ૧d), ૧-૨૦ (ટેબલ ૨).

અધ્યાય ૧૩ : ૦, ૧-૩૪, ૧૯-૨૨ (II૫b), ૩, ૧-૩૪ (II૫c), ૨-૪ ૭-૧૧, ૧૭-૧૯, ૨૨-૨૩ (II૫d), ૪, ૨૨ (I૧c), ૫ (II૨c), ૬, ૧૬, ૧૬, ૨૨, ૩૧

(II૫d), ૧૫ (I૧a), ૧૯-૨૨ (II૫e), ૨, ૧૦, ૧૮ (ટેબલ ૧), ૬૫ (ટેબલ ૨ નોંધ).

અધ્યાય ૧૪ : ૧ (I૨c), ૩-૪ (II૨b), ૨૩ (I૩), ૨-૪, ૧૯, ૨૬-૨૭ (ટેબલ૧).

અધ્યાય ૧૫ : ૧ (I૧a, I ૧c) ૧-૧૫ (II૧c iv) ૧-૧૫, ૧૬-૧૮ (II૧a), ૧-૫, ૬-૧૫, ૧૬-૧૯, ૨૦ (I૩), ૭ (II૨g), ૭-૮, ૧૬-૧૮ (II૧b), ૭, ૧૬-૧૮ (II૧d), ૧૬ (II૧c, II૨d), ૧૬-૧૮ (II૧e i-iv, ૫d), ૬-૭, ૧૨-૧૫, ૧૮-૨૦ (ટેબલ ૧).

અધ્યાય ૧૬ : ૧-૧૭, ૧૮-૨૦, ૨૧-૨૪ (I૩), ૧૮-૨૦ (ટેબલ ૧).

અધ્યાય ૧૭ : ૨૩ (II૩c), ૬ (ટેબલ ૧).

અધ્યાય ૧૮ : ૪૨ (I૨c, II૨a), ૪૭ (I૩), ૬૧ (II૧d), ૬૩-૬૪ (I૨c), ૫૪-૫૮, ૬૪-૭૦ (ટેબલ ૧).

(b) અધ્યાય-વિશ્લેષણ અને વિવેચન

૧-૬= (I૧abc, I ૨a)

૭-૧૨= (I૧c, ૨I ૨bc, I૩).

૧૩-૧૫= (II૧e iv)

૧૩-૧૮= (I૧a, c, I૩)

(c) ગીતા ઉપરનાં ભાષ્યો

અભિનવગુપ્ત (II૪c, II૫.b)

આનંદગિરિ (II.૩d)

ભાસ્કર (II૩d)

મધુસૂદન (II.૩.d)

રામાનુજ (II.૩.d)

શંકર (II.૩.d)

શ્રીધર (II.૩.d)

પરિશિષ્ટ ૨

(a) વેદ અને ઉપનિષદો

ऋग्वेद - पुरुषसूक्त (II 3. d)

૧.૧૬૪.૪૬
૪.૨૬........
૬.૪૭..૧૮
૧.૯૬-૬.
(I૨c)

ઉપનિષદો

ईश ૫ (I૧a)

૮ (ટેબલ૨) નોંધ

ઐતરેય ૨. ૧૧ (II૩d)

કઠ : ૨.૧૦ (I૩c)

૨.૧૫ (ટેબલ ૨ નોંધ)

૨.૧૫-૧૬ (I૩)

૨.૧૮ (I૨a)

૨.૧૯ (I૧a)

૩.૧-૩ (II૧c)

૩.૧૦ (I૧a)

૩.૧૦-૧૧ (II૨a)

૩.૨૦ (ટેબલ ૨ નોંધ)

૬-૧ (I૧a)

૬.૭-૮ (II૨a)

છાંદોગ્ય : ૧.૩.૩ (II૩d)

૫.૯-૧. (II૩d)

નૃસિંહ ઉત્તર તાપનીય ૨.૯૨ (II૫e)

બૃહદારણ્યક : ૨. ૪.૧૧; ૪.૫..૧૨ (II૩d) ૩. ૭. ૧૪-૧૫ (II૩c)

મુંડક = ૨.૧.૧ (IV 2f) (II૪b)

૩-૧.૭ (ટેબલ ૨ નોંધ)

૩-૨-૧. (II૩c)

મૈત્રાયણીય = ૩ (II૧b)

શ્વેતાશ્વતર = ૩. ૮ (ટેબલ ૨ નોંધ)

૩. ૧૬.૧૭ (ટેબલ ૨ નોંધ)

અન્ય શાસ્ત્રો

अष्टाध्यायी (पाणिनि) :

૪.૩.૮૪ (II.૨.f)

૮.૧.૬૭-૬૮ (II.૨.f.i)

मनुस्मृति ૧.૭૩ (II૪c)

पातंजल योगशास्त्र (I૩)

कौटिल्य-अर्थशास्त्र (I૩)

બૌદ્ધ

संयुत्त **૪.૧-૨૦૪** (I૨c)

કાવ્ય

कुमारसम्भव ૬.૬૭ (I૨c)

मल्लिनाख (टीका) (I૨c)

वल्लभदेव (टीका) (I૨c)

સંદર્ભ : ગ્રંથ-લેખ સૂચિ

અભિનવગુપ્તઃ — જુઓ **ગીતા**

અર્થશાસ્ત્ર — Kautilya's Arthaśāstra, Mysore 1924

આનંદગિરિ — જુઓ **ગીતા**

ઉપ. — =ઉપનિષદઃ ઇશ વગેરે ૧૦૮ ઉપનિષદોનો સંગ્રહ. નિર્ણય સાગર પ્રેસ. મુંબઈ ૧૯૩૨.

ઋગ્વેદ — ઋગ્વેદ ed-વેદપ્રતિષ્ઠાન, નવી દિલ્હી ૧૯૭૭.

ઐત. ઉપ. — ઐતરેય ઉપનિષદ, જુઓ **ઉપ.**

કઠ ઉપ. — જુઓ **ઉપ.**

કાલિદાસ — જુઓ **કુમારસંભવ**

કુમારસંભવ — Kālidāsa's Kumārasambhava with Mallinātha's commentary, ed. M.R.Kale મોતીલાલ બનારસીદાસ, દિલ્હી ૧૯૬૭.

કૌટિલ્ય — જુઓ. **અર્થશાસ્ત્ર**

ગાર્બે — Richard Garbe; Die Bhagavadgītā. Leipzig 1905.

ગીતા — श्रीमद-भगवद्-गीता with commentaries by शंकराचार्य, आनन्दगिरि, नीलकंठ,-अभिनवगुप्त, मधुसूदन, etc, ed. वा.ल.शास्त्री पणशीकर, મુનશીરામ મનોહર, દિલ્હી ૧૯૭૮.

છાં. ઉપ. — છાંદોગ્ય ઉપનિષદ, જુઓ **ઉપ.**

ઝેહનર — R.C.Zaehner. The Bhagavadgītā with commentary based on the original sources. Oxford 1969

નૃસિંહતાપની ઉપ. — નૃસિંહતાપની (ઉત્તર) ઉપનિષદ. જુઓ **ઉપ.**

પાણિનિ — પાણિનિની અષ્ટાધ્યાયી....ભાગ ૧-૩. ભારત સરકાર તરફથી પ્રકાશિત. મોતીલાલ બનારસીદાસ, દિલ્હી ૧૯૬૬.

પાતંજલ યોગશાસ્ત્ર — Patañjali's Yogaśāstra, ed. Rama Prasada, Allahabad 1912

બુહદ્. ઉપ. — બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ, જુઓ **ઉપ.**

ભાસ્કર — श्रीमद्भगवद्-गीता with भास्कर's commentary ed. based on Mss.,

by Sabhadra Jha. Sarasvati Bhavan Series 944 Banaras 1965 (only upto ch-9-3).

મધુસૂદન — જુઓ **ગીતા.**

મનુસ્મૃતિ — मनुस्मृति, with Kullūka's commentary, Bombay 1946

મલ્લિનાથ — મલ્લિનાથની ટીકા, જુઓ **કુમારસંભવ**

માઇંકર — V.G.Mainkar, The early antecedents of the Vibhūtiyoga in the Bhagavadgītā Ch-10. pp. 72-75. H.D.Velankar comm. Vol., Bombay 1965

માલીનાર — Angelika Malinar. Rājavidyā. Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā. Wiesbaden 1996.

મુંડક ઉપ. — જુઓ **ઉપ.**

મૈત્રાયણીય ઉપ. — જુઓ **ઉપ.**

મોદી — P.M.Modi. The Bhagavadgītā. A Fresh Approach, Baroda 1955.

રામાનુજ — श्रीमद्भगवद्गीता (with 11 commentaries including the commenary by Rāmānuja). Gujarati Printing Press, Bombay 1935

વલ્લભદેવ — Vallabhadeva's Kommentar zum Kumārasambhava----ed. M.S.Narayan Murti, Wiesbaden 1980

વેબર — Albrecht Weber; Indische Studien 9, Leipzig 1865.

શંકર — શંકરાચાર્ય, જુઓ **ગીતા.**

શ્રાડર — F. OHo Schrader. The Kashmir recension of the Bhrgavadgītā. Stuttgart 1930.

શ્રીધર — श्रीमद्भगवदगीता with श्रीधर-भाष्य, ed. મુંબઈ ૧૯૨૫.

શ્વે. ઉપ. — શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ, જુઓ **ઉપ.**

સંયુત્ત(નિકાય) — संयुत्तनिकाय, ed. भिक्खु जगदीस कस्सपो, Bihar 1959

ગુજરાતની પ્રાચીન કલામાં પ્રાચ્ય લખાણ[1]

રવિ હજરનીસ.*

પૂર્વભૂમિકા:

ધરતી પર કરોડો વર્ષ પૂર્વે મહાકાય પ્રાણીઓના હ્રાસ અને નાશ પછી માનવ જીવમયયુગ (pleistocene age)માં વસુંધરા પટે માનવ આગમનરૂપી જીવનપુષ્પ પાગર્યું. ધરા પર પાછળથી પ્રવેશેલા માનવે પ્રગતિના બધા સોપાન સર કરી, અવનીનું શ્રેષ્ઠ ફરજંદ-સર્જન હોવાનું પુરવાર કર્યું છે. એના જીવન વસવાટ ઘડતરની પ્રારંભિક પ્રક્રીયા મનોવૈજ્ઞાનિક પરિભાષામાં "સંસ્કૃતિ" કહેવાય છે. આ માટે પુરતી પ્રમાણબધ્ધ માહિતિ, નિશ્ચિત કાલક્રમ કે સમય નિર્દેશ અત્યંત આવશ્યક ગણાયો. પ્રમાણબધ્ધ માહિતિ કે વિગતવાર વૃત્તાંત એટલે લિખીત સ્વરૂપનું લખાણ. સંસ્કૃતિના ઉગમકાલથી માનવી લેખનકલાથી અભિજ્ઞ હતો. માનવ-જીવનના આ સૌથી મોટા સમયપટને પ્રાગૈતિહાસિકકાલ કહેવામાં આવે છે. આ નિરક્ષરકાલ હોવા છતાં, આદિમાનવ કલા સાથે સલગ્ન તો હતો જ. એક અભિપ્રાય અનુસાર તત્કાલીન શૈલચિત્રો લિપિના પુર્વરૂપ જેવા કહી શકાય[2]. જેમાં માનવ-જીવનનો આદિમ પ્રવાહ જુસ્સાપૂર્ણ રીતે અવિરતપણે વહી રહ્યો હતો.[3]

લિખિત નમૂનાઓ આપણને સિંધુ સંસ્કૃતિના સમયથી મળ્યા છે. જે સૌથી પ્રાચીન પાંચ હજાર વર્ષ પૂર્વેના છે. સિંધુલિપિ મુદ્રાઓ અને મૃત્પાત્રો પર કોતરવામાં આવતી. લિપિ ભાવાત્મક અને ચિત્રાત્મક હોવાનું માનવામાં આવે છે. તેના ૨૮૮ ચિહ્નોમાં પ્રાણીઓ અને રોપાના સંખ્યાબધ ચિત્રો છે.[4] એ સાંકેતિક હોવાનું પણ કહેવાય છે.[5] કમનસિબે સિંધુલિપિને સરળતાથી સમજવા સહાયરૂપ દ્વિભાષીલેખ અદ્યાપ મળેલ નથી. આ કારણે હજુ સુધી તો વિશ્વસ્તરે વિદ્વાનો સર્વમાન્ય રીતે સિંધુલિપિને ઉકેલવા માટે અસમર્થ રહ્યા છે. અને આથી જ પ્રસ્તુત લેખમાં સૌથી પ્રાચીન મનાતા સિંધુસંસ્કૃતિના નમૂનાઓની ચર્ચા કરી નથી. આ સમયગાળાને લિખિત પ્રમાણોની હયાતી છતાં, આપણી તેને ઉકેલવાની નિષ્ફળતાને કારણે આદ્ય-ઐતિહાસિકકાલમાં મૂકવામાં આવે છે. જ્યારે ઈસ્વીસન પૂર્વે છઠ્ઠી શતાબ્દીથી ઐતિહાસિકકાલની શરૂઆત ગણાય છે. ગુજરાતમાં અશોકના શૈલલેખો તત્કાલીન બ્રાહ્મીનો પ્રાચીનતમ નમૂનો છે.

લિખિત પ્રમાણો અને પ્રાચ્યકલા.

ઐતિહાસિકકાલના સૌથી પ્રાચીન નમૂના બ્રાહ્મી, ખરોષ્ઠી અને ગ્રીક લિપિમાં મળ્યાં છે.[6]

જેમાં બ્રાહ્મીનો ઉપયોગ ચાલુ રહ્યો. જ્યારે ખરોષ્ઠી અને ગ્રીક સમય સરીતાના વહેણમાં લુપ્ત થઈ ગયા.[૭] તત્કાલીન સમયની ગુજરાતની સીમા-હદ આજ કરતાં જુદી, વ્યાપક અને વિશાળ હતી. ભારતીય પ્રદેશમાં શિલાચિત્રો અંગેના સંશોધન એકાદ શતાબ્દી જેટલાં પ્રાચીન છે. જો કે ગુજરાતમાં આ શોધખોળનો સિલસિલો હમણા હમણા છેલ્લા પચ્ચીસ વર્ષથી શરૂ થયેલો છે. અદ્યાપી આ દિશામાં પ્રારંભ હોઈ, સમયાંકન આદિના જટિલ પ્રશ્નો છે.[૮] સંશોધન-સર્વેક્ષણના પરીપાકરૂપે સાંબરકાંઠા જિલ્લાના સાંપાવાડા, લાલોડા, ગંભીરપુરા, ઇડર, પંચમહાલ જિલ્લાના તરસંગ, ભાવનગર જિલ્લાના ચમારડી[૯] તેમ જ વડોદરા જિલ્લાના પાવી-જેતપુર[૧૦] વિસ્તારમાંથી શૈલાશ્રયચિત્રો મળી આવ્યા છે. ગુફાચિત્રોએ ભિત્તિચિત્રોનો પ્રકાર છે.

શિલાચિત્રોમાં કેટલીકવાર પ્રાચ્ય લખાણ કે અક્ષરો જોવા મળે છે. મૃત્પાત્ર અવશેષો કે માટીના વાસણો પર લઘુચિત્રો, સ્થાપત્ય સાથે કે શિલ્પ પર પ્રાચ્ય લખાણ કે લેખ જોવા મળે છે. અહીં કેટલાંક ઓછા જાણીતા ઐતિહાસિકકાલના નમૂનાઓની ચર્ચા કરી છે.

૧. સાંપાવાડાના શૈલચિત્રો અને લખાણ.

સાંપાવાડાના શૈલાશ્રય-૨માં શ્વાન, મયૂર, હાથીસ્વાર, અને અન્ય પ્રતીકો સાથેના છ ચિત્રો મળ્યા છે. પ્રતીકો સમીપે બે મૌર્ય બ્રાહ્મીના અક્ષરો મળ્યાં છે.[૧૧] જે 'मो-रा' વંચાયા છે. તરસંગના ખડકચિત્રો સાથે મૌર્ય લાક્ષણિકતા યુક્ત બ્રાહ્મી અક્ષરો મળેલાં છે. ફૂલ-રૂપાંકન, ત્રિરત્ન, સ્વતિક, સૂર્ય-ચંદ્ર, ત્રિશૂલ અને દિવા જેવાં ચિત્રો સાથે એ આલેખાયેલા છે.[૧૨] ભિમબેટકા, ખરવાઈ, અબચંદ, નિરસિંહગઢ અને ગ્વાલીયર જેવા સ્થળોના શૈલચિત્રોમાં ભૌમિતિક, ફલ-રૂપાંકન અને પ્રતીકો સાથે બ્રાહ્મી અક્ષરો જોવા મળ્યા છે.[૧૩] વાકણકરે ચિત્ર સાથે તેમનો સમય ઈસ્વીસન પૂર્વ ત્રીજી શતાબ્દીથી પહેલાં શતક સુધીનો નિર્ધારીત કરેલો છે.[૧૪]

૨. ગંભીરપુરા-ઈડરના બૌદ્ધશૈલસ્તૂપચિત્રો અને લખાણ :

ગંભીરપુરા મુકામે છ અને ઈડરમાં ઈડરીયાગઢ જતા માર્ગે રૂઠીરાણીના મહેલ પાસે ૩ એમ કુલ નવ બૌદ્ધશૈલસ્તૂપચિત્રો પ્રાપ્ત થયેલાં છે. આ પૈકી શૈલાશ્રય ૧૮માં એક ઉપર આક્ષીપ્ત (superimposed) સ્તૂપાકાર સાથે બ્રાહ્મીના અક્ષરો છે. અવાચ્ય હોવા છતાં, એ "રાજસ" વાંચી શકાય છે. પ્રાચીન લિપિવિદ્યા અને મરોડને આધારે તે ચોથી-પાંચમી શતાબ્દીના હોવાનું સમજાય છે. જે ચિત્રોની શૈલી સાથે સમયાંકનમાં સહાયરૂપ નિવડ્યાં છે. જે આધારે ગંભીરપુરા-ઈડરના બૌદ્ધશૈલસ્તૂપચિત્રોને ક્ષત્રપકાલના અંત ભાગે કે શરૂઆતના ગુપ્તકાલમાં મૂકવામાં આવ્યા છે.[૧૫]

૩. સાંપાવાડાના શિલાચિત્રો અને શંખલિપિ લેખ :

સાંપાવાડાના મહાકાલી મંદિર સામે ઉત્તરાભિમુખ ગુહ્યાશ્રયમાં સૂર્ય-ચંદ્ર, જંગલી વૃષ પાસે શંખલિપિમાં લેખ મળેલો છે. શંખલિપિના અલંકૃત લાલ-ગેરૂરંગી ફૂલ-વેલ રૂપાંકનની જેમ ચિત્રિત

છે. (જુઓ ચિત્ર-૧) એક યા બીજી રીતે શંખલિપિ લેખ બૌદ્ધ વિષય સલગ્ન મળ્યા છે. કમનસિબે સિંધુલિપિની જેમ આપણે શંખલિપિને પણ ઉકેલી શક્યા નથી . આથી આવા વિસ્તૃત માહિતિસ્ત્રોત્રથી આપણે વંચીત રહ્યા છીએ. અન્યથા સાબરકાંઠાના શંખલિપિ લેખની સહાયથી આ વિસ્તારના બૌદ્ધ જગત અંગે જાણી શકાત. અન્યત્રથી પ્રાપ્ત આવા લેખનો સમય અનુગુપ્તકાલનો આંકવામાં આવ્યો છે. આથી હાલના તબક્કે એટલું જ કહી શકાશે, કે અનુગુપ્તકાલની મધ્યભારતની પરંપરા આ વિસ્તારમાં ચાલુ રહી હતી.[૧૬]

૪. વાયુશિલ્પ કે વાસુશિલ્પ અને લખાણ :

શામળાજી વિસ્તારની પાંચ ગણ કે યક્ષ કે જુદા જુદા દેવની પારેવા પાષાણની પ્રતિમાઓ મળેલી હતી. જે હાલ વડોદરા સંગ્રહાલય અને ચિત્રાલયમાં સુરક્ષિત છે. આ સમૂહ પૈકી એક શિલ્પ જેનું શીર્ષ પ્રાપ્ત થયેલ નથી. તેમાં ઉપવીતની જેમ ઘંટિકાઓનો પટો ધારણ કરેલો છે. બેઠક પર પ્રાચીન બ્રાહ્મીના બે ઉત્કીર્ણ અક્ષરો છે. જે “વાયુ” કે “વાસુ” વાંચી શકાયા છે. વાયુના મૂર્તિવિધાન સાથે આયુધો અને મૂર્તિ સુંસગત નથી. કોતરેલા શબ્દો શિલ્પનું કે દાતાનું કે શિલ્પીનું નામ હોવા સંભવ છે. જો કે અક્ષરો પાછળથી કોતરાયા હોવાનો પણ સંભવ છે.[૧૭] આ પ્રતિમાઓનો સમૂહ ઇ.સ.ના પ્રથમ-દ્વિતીય શતકનો ગણાય છે.[૧૮] આથી પ્રતિમા નીચેના લખાણનો સૌથી પ્રાચીનતમ પુરાવો ગણી શકાશે. (જુઓ ચિત્ર-૨)

૫. તલાજા શૈલ ઉત્કીર્ણ ગુફા પાસેથી પ્રાપ્ત મૃત્પાત્ર અને લખાણઃ

આ લેખકના સૌરાષ્ટ્રના સર્વેક્ષણ દરમ્યાન તલાજાની ઉત્કર્ણ ગુફા સમૂહ પૈકી આઠ નંબરના ગુહ્યાશ્રય પાસેથી એક લિખિત મુદ્ભાંડનો શેષ ભાગ મળેલો હતો.[૧૯] લેખીત હોવાથી તેની અગત્યતા હતી.[૨૦] તે ઘૂંટેલા લાલ વાસણ (Red Burnished Ware) પ્રકારનો છે. આ પ્રકારના વાસણોની બનાવટ સફાઈદાર જોવા મળે છે. જે સ્થાનીક કુંભાર દ્વારા નિર્મીત થતાં લાલા ઓપ ચઢાવેલ વાસણો (Red Polish Ware)ને તે મળતા આવતા હોય છે.

પ્રસ્તુત ટૂકડો ઘડાના વચ્ચેના ભાગનો હોવા સંભવ છે. ઘડાને યોગ્ય રીતે તપાવીને તૈયાર કર્યા પછી કોઈ તિક્ષ્ણ ઓજારથી અક્ષરો કાઢેલા છે. હાલમાં તે પર ત્રણ અક્ષરો જોવા મળ્યા છે. જેનો ઉપલો કેટલોક ભાગ તૂટેલો છે. ખાસ તો પ્રથમ અને દ્વિતીય અક્ષરનો ઉપરનો ભાગ નષ્ટ થેયલો છે. આ કારણે આખાય શબ્દને ઉકેલવાનું મુશ્કેલ છે. પ્રથમ અક્ષર સૂ બીજો आ અને છેલ્લો भो વાંચી શકાયા છે. મતલબ કે આ બચેલો ભાગ सुआभो દેખાય છે. પ્રાચીન લિપિવિદ્યાને આધારે આ અક્ષરો દેવની મોરીના લેખ સાથે નીકટનું સામ્ય બતાવે છે.[૨૧] આ કારણે પ્રસ્તુત મૃત્પાત્રને ક્ષત્રપ પરિપાટીના લેખના નમૂના તરીકે ગણવું જોઈએ. અને તેને ચોથી સદીના અંત ભાગમાં મૂકી શકાશે. (જુઓ ચિત્ર-૩)

ચિત્ર - ૧ : શંખલિપી લેખ - લાલોડા

ચિત્ર - ૩ : તલાજા - ગુફા પાસેથી પ્રાપ્ત મૃત્પાત્ર અને લખાણ

ચિત્ર - ૨ : વસુ કે વાયુનું શિલ્પ શામળાજી વિસ્તાર

સંદર્ભસૂચિ :

૧. આંતર-રાષ્ટ્રીય જૈનવિદ્યા અધ્યયન કેન્દ્ર, ગુજરાત વિદ્યાપીઠ, અમદાવાદ અને નવીન ઇન્સ્ટિટ્યૂટ ઑફ સ્પિરિચ્યુઅલ સાયકોલૉજી, અમદાવાદના સંયુક્ત ઉપક્રમે 'પ્રાચ્ય હસ્તપ્રતવિદ્યાની એક કાર્યશાળા' તાજેતરમાં યોજાઈ ગઈ. આ લેખકે તા. ૧૩-૨-૨૦૦૪ના રોજ પૂર્ણાહુતી દિને દ્રશ્યશ્રાવ્ય વ્યાખ્યાન આપેલું હતું. જે ઉક્ત બેય સંસ્થાના સૌજન્યથી લેખરૂપે પ્રસ્તુત છે. ફોટોગ્રાફ્સ્ એલ.ડી.ઇન્સ્ટિટ્યૂટ, અમદાવાદ અને ગુજરાત રાજ્ય પુરાતત્ત્વખાતુ, ગાંધીનગરના સૌજન્યથી રજુ કરેલા છે. લેખક આ અન્વયે બેય સંસ્થાના ઋણી છે.

૨. (સં) શેખ અને પંચાલ, લલિતકલા દર્શન-ગ્રંથ-૨, દ્રશ્યકળા, અંતર્ગત ગુલામ મહોમ્મદ શેખ લિખિત પ્રકરણ, ભારતીય પરંપરા, પૃ.૩૫

૩. રવિ હજરનીસ, "પુરાવસ્તુ અને કલા", લેખકના અગામી ગ્રંથમાંથી સાભાર.

૪. (સં) પરીખ-શાસ્ત્રી, 'ગુજરાતનો રાજકીય અને સાંસ્કૃતિક ઈતિહાસ', ગ્રંથ-૧ અંતર્ગત એસ.આર. રાવનું પ્રકરણ આદ્ય-ઐતિહાસિક સંસ્કૃતિઓ, પૃ.૧૪૯.

૫. ઉપર્યુક્ત, પૃ.૧૪૯.

૬. પ્રવીણચંદ્ર પરીખ, 'ગુજરાતમાં બ્રાહ્મીથી નાગરી સુધીનો લિપિ વિકાસ', પૃ.૪૩.

૭. ઉપર્યુક્ત, પૃ.૪૩.

૮. રવિ હજરનીસ, ગુજરાતની શિલ્પ સમૃદ્ધિ એક વિહંગાવલોકન, પૃ.૩

૯. એમ.એસ.યુનિવર્સિટી ઑફ બરોડાના પુરાવસ્તુવિદ્યા વિભાગ દ્વારા વલભીપુર (સૌરાષ્ટ્ર) ઉત્ખનન હાથ ધરાયેલ હતું (૧૯૮૦) આ લેખક અને તેમના રાજ્ય સરકારના પુરાતત્ત્વ ખાતાના સાથીઓ સર્વશ્રી વર્મા, ચિતલવાલા, બારોટ, મહેતા વગેરે શિબિરાર્થિઓ હતાં. શ્રી વર્માએ ચમારડીના શૈલચિત્રોની જાણ કરતા, આ પુરાવિદોની ટીમે સર્વેક્ષણ હાથ ધરેલ હતું.

૧૦. એમ.એસ.યુનિવર્સિટી ઑફ બરોડાના પુરાવસ્તુવિદ્યા વિભાગના પી.અજિતપ્રસાદે સુખી ખીણ સર્વેક્ષણ દરમ્યાન શિલાચિત્રો આ વિસ્તારમાંથી ખોળી કાઢ્યાં હતાં.

૧૧. આંતર રાષ્ટ્રખ્યાત કલા વિવેચક(સ્વ) શિવરામમૂર્તિની અમદાવાદ મુલાકાત વેળાએ આ લેખકને શબ્દ વાચન અને મૌર્ય બ્રાહ્મી હોવાનું સમયાંકન તેમણે કરી આપેલ હતું. લેખક આ અંગે તેઓશ્રીના ઋણી છે. તરસંગ, ભિમબેટકા, ખરવાઈ, અબચંદ અને ગ્વાલીયરના ખડકચિત્રો અને તેમાના બ્રાહ્મી અક્ષરો આજ સમયના હોવાનું સુચક અને સહાયરૂપ છે.

૧૨. V.H.Sonawane, Rock Painting at Tarsang, Journal of Oriental Institute, Baroda, Vol. 31, 1982, P. 293-299.

૧૩. Vakankar and Brooks, Stone Age Painting in India, 1976, (see style-11, P.98)

૧૪. Ibid, style-11, P.98.

૧૫. (Ed) Dhaky and Jain, Bechardas Doshi commemonation Volume અંતર્ગત Ravi Hajarnis, "Gambhirpura Rock Painting" P. 101 to 103.

૧૬. રવિ હજરનીસ અને વર્મા, સાબરકાંઠાનાં પ્રાચીન શૈલાશ્રયચિત્રોનું સમયાંકન "વિદ્યાપીઠ", સપ્ટે-ઓક્ટો, અંક-૧૦૧, ૧૯૭૯, પૃ.૪૮ અને રવિ હજરનીસ, પુરાવસ્તુ અને કલા, "લેખકના અગામી પ્રસિદ્ધ થનાર ગ્રંથમાંથી સાભાર.

૧૭. U.P.Shah, Sculptures from Samalaji and Roda, Bulletin of the Baroda Museum, 1960,

P.127 Note-55, Plate-55.

૧૮. (સં) પરીખ અને શાસ્ત્રી, ગુજરાતનો રાજકીય અને સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસ, ગ્રંથ-૨, અંતર્ગત ઉમાકાંત શાહ લિખિત પ્રકરણ, શિલ્પકૃતિઓ.

૧૯. તલાજા માટે જુઓ James Burgess, Antiquities of Kathiāwad and Kutch, London 1878-II.

૨૦. હાલ આ લિખિત મૃત્પાત્રનો ભાગ ગુજરાત રાજ્ય, પુરાતત્ત્વ ખાતાનાં સંગ્રહમાં સુરક્ષિત છે. વધુ માટે જુઓ Ravi Hajarnis, An inscribed pot-sherd from talājā, Journal of Oreintal Institute, Vol, XXIV, March-June 1975, No-3-4, P.444.

૨૧. R.N. Mehta and S.N.Chowdhary, Excavation at Dev-ni-Mori, P.120-21, Plate XXV.

તલાજાથી મળેલું મૃત્પાત્ર અને બ્રાહ્મી લખાણ. ચિત્ર-૩

સાંપાવાડા શંખલિપિલેખ અનુગુપ્તકાલ. ચિત્ર-૧

"વાસુ" કે "વાયુ"નું શિલ્પ-શામળાજી. વિસ્તાર ચિત્ર-૨

★ પુર્વ સહાયક પુરાતત્ત્વ નિયામક, ગુજરાત રાજ્ય, અમદાવાદ. અને હાલ, માનદ્ નિયમાક, ગુજરાત મ્યુઝીયમ સોસાયટી, એન.સી.મહેતા ગેલેરી, અમદાવાદ.

□ □ □

કવિ મંત્રી વસ્તુપાલ અને તેના સમકાલીન કવિઓ*

વિભૂતિ વિ. ભટ્ટ

૧૨મી સદીમાં શ્રી હેમચંદ્રાચાર્યનું શિષ્યમંડળ રાજા સિદ્ધરાજ અને કુમારપાલની સભામાં પ્રસિદ્ધિ પામ્યું તેમ રાણકમંત્રી શ્રી વસ્તુપાલના ધોળકાના દરબારમાં સોમેશ્વરદેવ કવિ અને તેના સમકાલીન કવિઓ, વિવિધ રાજ્યના મંત્રીઓ, કવિઓ, ભાટ-ચારણો વગેરે ગુજરાતનું ગૌરવ વધારવા માટે તેમની કૃતિઓનો સતત રચનાસ્રોત અને રસનામૃત વહાવતા હતા; કેમકે વસ્તુપાલ પોતે મહાકવિ, શીઘ્રકવિત્વશક્તિ ધરાવતો, ગુણરત્નોનો પારખનાર, ગુણગ્રાહી, ગુણપ્રિય, કવિત્વશક્તિનો પ્રોત્સાહક અને આશ્રયદાતા હતો. તેથી સોમેશ્વર વગેરે કવિઓએ તેને કાવ્યગોષ્ઠી ગોઠવનાર 'સરસ્વતીપુત્ર' કહ્યો છે. તે જ્યાં જ્યાં જતો ત્યાં તેની આસપાસ કવિઓ, યાચકો, ધર્મપ્રેમીઓ સતત વીંટળાયેલા જ રહેતા.

રાજ્યવહીવટમાંથી આ મંત્રીને મહાકાવ્ય અને વિવિધ સ્તોત્રો રચવામાં રસ હોય તો પણ ક્યાંથી સમય મળતો હશે ? તેનો નાનો ભાઈ તેજપાલ, તેના પુત્ર અને વસ્તુપાલના પુત્ર જયંતસિંહ પોતાનો બધો કાર્યભાર સંભાળી લેતા તેથી અહીં તેને મહામાત્ય કે રાજકારણી તરીકે નહિ, પરંતુ કવિ વસ્તુપાલનો કવિવૃંદમાં કેવો સંપર્ક—સંબંધ હતો, તેના વ્યક્તિત્વનું આ વિશિષ્ટ પાસુ હતું તેનો વિચાર કરીએ.

પોતાના ધર્મગુરુએ પોતાની યાત્રા સંઘપતિ તરીકે કરેલી તેની યાદમાં 'સંઘપતિચરિત્ર'ની રચના કરેલી. તેની એક હસ્તપ્રત વસ્તુપાલે સુવર્ણાક્ષરે સ્વહસ્તે લખીને ગુરુભક્તિ સિદ્ધ કરી હતી.[1] અને તેની અનેક નકલો તૈયાર કરાવીને સરસ્વતી દેવીની ઉપાસના કરી; અને એક પ્રત સિદ્ધાંતને લગતી સુવર્ણશાહીથી લખી અને બીજા પંડિતોએ છ તાડપત્રીય હસ્તપ્રતો કાળી શાહીથી લખીને તૈયાર કરી. આ રીતે ૭ કરોડ દ્રવ્ય ખર્ચીને ૭ સરસ્વતીકોશ-જ્ઞાનભંડારો—તૈયાર કર્યા. શ્રી કૃષ્ણચરિતના આધારે રચેલા તેના नरनारायणानन्द મહાકાવ્યના પ્રત્યેક સર્ગને અંતે અન્ય કવિએ રચેલા પ્રશસ્તિશ્લોક છે. 'વસ્તુપાલચરિત'માં જિનહર્ષગણિએ અને વસ્તુપાલે પોતાના મહાકાવ્યને અંતે 'સોમેશ્વર અને હરિહર વગેરે'; ઉપદેશતરંગિણી અને જૈનપ્રબંધોમાં એ બધા કવિઓના ઉલ્લેખો જોવા મળે છે. કવિઓ તેને 'વસંતપાલ' કહેતા. શત્રુંજય પર્વત પર આવેલા શ્રીનાભિસૂનુપ્રભુના દર્શનામૃતનું પાન કરીને ઉત્કંઠિત થઈને આદિજિનેશ્વર પ્રભુનું નવું સ્તવન વસ્તુપાલે રચ્યું જે ૧૨ શ્લોકોનું, રૈવતાદ્રિ પરના નેમિનાથનું ૧૮ શ્લોકોનું गूर्जरेश्वरमहामात्य વસ્તુપાલે રચ્યું એવું તેની પુષ્પિકા પરથી સ્પષ્ટ છે. અંબિકાસ્તોત્રમાં

---

* ગુજરાત રાજ્ય સંસ્કૃત અધ્યાપક મંડળના ૨૮મા અધિવેશનમાં વાંચેલો નિબંધ.

'गूर्जरचक्रवर्तिसचिवश्रीवस्तुपालः कविः' છે, પરંતુ તેની પુષ્પિકામાં તો महामात्यश्रीवस्तुपाल કહ્યું છે. 'आराधना' માંના કેટલાક શ્લોકો અન્ય કવિઓના મુખે બોલાયેલા હોવા સંભવ છે. જેમકે પ્રથમ શ્લોક સોમેશ્વરકૃત કીર્તિકૌમુદી સર્ગ ૮ અને 'કર્ણામૃતસુભાષિતાવલી'ના પ્રકીર્ણ શ્લોકોમાં છે. એ રીતે અન્ય શ્લોકો પણ વિચારી શકાય; અને તે શ્લોકો વસ્તુપાલની ઉત્તરાવસ્થામાં પાકટવયે રચાયા હોવા સંભવે છે. સ્તોત્રની અંદર કર્તા-કવિનું નામ નથી માત્ર તેની પુષ્પિકામાં मन्त्रीश्वरवस्तुपालकृता आराधना છે. તેમાં કવિમંત્રીએ પોતાના જીવનમાં કંઈક સત્કૃત્યો કરવામાં, આરાધના કરવામાં ભૂલો થયેલી હોય તેની ક્ષમાપના અને પશ્ચાત્તાપ વ્યક્ત કર્યો છે, અને દેવીની વધુ નિકટ પ્રગતિ કરવાનો નિર્ધાર વ્યક્ત કર્યો છે.[2]

આવા સન્નિષ્ઠ સત્પુરુષ કવિના સમકાલીન કવિઓ તો અનેક જગ્યાએ ઉલ્લેખાયેલા છે જે પૈકી ૧૦ વસ્તુપાલપ્રશસ્તિઓ અને શત્રુંજય પર્વતપરના બે 'संचारपाजा' કર્યા અંગેના શિલાલેખોરૂપે પ્રશસ્તિઓ છે;[2અ] એમાં જાણીતા કવિઓ ઉપરાંત દામોદર અને દોદર નામના બે કવિઓનો ઉમેરો થયો છે, તે નોંધપાત્ર છે. એના અનેક સત્કૃત્યોની પ્રશંસા માટે અનેક કવિઓએ કાવ્યો, નાટક, પ્રશસ્તિઓ, શિલાલેખોમાં પ્રશસ્તિઓ ઇત્યાદિની રચના કરતાં સંતોષ માન્યો નથી. એ કવિઓનું એક 'સાહિત્યવર્તુલ' બંધાઈ જવાથી સ્વ. પ્રો. ભોગીલાલ સાંડેસરાએ પોતાના મહાનિબંધનો મુખ્ય વિષય બનાવીને તેમનો પરિચય આપ્યો છે ; અને હજી પણ તેના સાહિત્યમંડળના અન્ય પ્રત્યેક કવિ અંગે મહાપ્રબંધ રચાય એટલી વિપુલ સામગ્રી ગુજરાત પાસે પડેલી છે.

અહીં કવિ વસ્તુપાલના સમકાલીન કવિઓમાં અગ્રેસર કવિ સોમેશ્વર અને વસ્તુપાલ-તેજપાલના સંપર્કમાં આવેલા કેટલાક કવિઓના પ્રસંગો જૈન પ્રબંધોને આધારે સંક્ષેપમાં નિરૂપવામાં આવ્યા છે. તેમાંય ખાસ કરીને મંત્રીઓની નિયુક્તિની ભલામણ ઉપરાંત તેમના સુખ-દુઃખના સાથી તરીકે ગાઢ અને સુદીર્ઘ પરિચયમાં આવનારા અને સાથે રહેનારા વસ્તુપાલ-સોમેશ્વર ઉપરાંત અન્ય કવિઓ વિશે થોડો વિચાર કરીએ.

એક વાર સંઘયાત્રા કરીને પાછો ધોળકામાં સંઘપતિ વસ્તુપાલ પ્રવેશે છે ત્યારે સોમેશ્વર અને અન્ય કવિઓ પણ ત્યાં ઉપસ્થિત હતા. તે પ્રસંગે મંત્રીના સ્વાગત નિમિત્તે સોમેશ્વરે સભામાં આ શ્લોકનું વાચન કર્યું.

पाणिप्रभाविहितकल्पतरुप्रवालश्चौलुक्यभूपतिसभा नलिनीमरालः ।
दिग्चक्रवालविनिवेशितकीर्तिमालः श्रीमानयं विजयति भुवि वस्तुपालः ॥[3]

આમ કહીને સોમેશ્વરે વિજયી વસ્તુપાલને આશીર્વાદ આપ્યા હતા. આ પરથી સોમેશ્વર અને અન્ય કવિઓ પણ ધોળકામાં સાથે જ નિવાસ કરતા ને પ્રસંગોપાત્ત કવિસત્રમાં કે સંઘયાત્રા જેવા શુભકાર્યોમાં ઉપસ્થિત રહેતા.

બીજા એક પ્રસંગે ઉપરોક્ત શ્લોક સાંભળ્યા પછી વસ્તુપાલે નીચું જોયું ત્યારે એ જોઈને સોમેશ્વરે કહ્યું-

एकस्त्वं भुवनोपकारक इति श्रुत्वा सतां जल्पितं
लज्जानम्रशिरो धरातलमिदं यद्वीक्ष्यसे वेद्मि तत् ।

वाग्देवीवदनारविन्दतिलक ! श्री वस्तुपाल ! ध्रुवं
पातालद्बलिमुद्दिधीर्षुरसकृन्मार्गं भवान् मार्गति ॥[४]

આ શ્લોક સાંભળીને પ્રસન્ન થયેલા વસ્તુપાલે સોમેશ્વરને ૪૪ હજાર દ્રમ્મ ઈનામમાં આપ્યા. આ જ શ્લોક નાગડ કવિએ ગાયેલો ત્યારે મંત્રીએ તેને ૧૬ હજાર દ્રમ્મ આપેલા (પુ. પ્ર. સં. પૃ. ૧૦)

એક વાર મંત્રી रैवतक पर्वत (સૌરાષ્ટ્ર-જૂનાગઢ પાસે) ચડી ગયો. તેના સંઘના યાત્રીઓ પણ ચડી ગયા. તેમની સાથે સોમેશ્વર પણ ગયો હતો. નેમિનાથની પૂજા આરતી બધું પૂરું થયા પછી મંત્રી ફળ, સંપત્તિ વગેરે યાચકોને વહેંચતો હતો તે જોઈને સોમેશ્વરે શીઘ્ર કવિતા આ રીતે ગાઈ.

इच्छासिद्धि समन्विते सुरगणे कल्पद्रुमैः स्थीयते
पाताले पवमान भोजनजने कष्टं प्रणष्टो बलिः ।
नीरागानगमन् मृनीन् सुरभयश्चिंतामणिः क्वाप्यगात्
तदिस्मादर्थिकदर्थनां विषहतां श्रीवस्तुपालः क्षितौ ॥[५]

વિ. સં. ૧૨૭૬-૭૭માં મંત્રીમુદ્રા સ્વીકાર્યા બાદ શુભમુહૂર્તમાં વસ્તુપાલ ખંભાત ગયો. ત્યાં ભરૂચના રાજા શંખને યુદ્ધમાં પાછો હઠાવ્યો અને વિજયી બન્યો. તેની જીતના પ્રસંગને વધાવવા માટે રાજાની સૂચનાથી સોમેશ્વરે તેની આ રીતે પ્રશંસા કરી-

श्री वस्तुपाल ! प्रतिपक्षकाल ! त्वया प्रपेदे पुरुषोत्तमत्वम् ।
तेऽपि वर्द्धेरकृतेऽपि मात्स्ये दूरं पराजीयत येन शंखः ॥[६]

અહીં પુરુષશ્રેષ્ઠ મંત્રી વસ્તુપાલે પુરુષોત્તમ-વિષ્ણુભગવાનથી શ્રેષ્ઠતાની પદવી પ્રાપ્ત કરી. સાથે સાથે મિત્રની પ્રશંસા તથા ઈષ્ટદેવનું સ્મરણ કર્યું છે, ઉપરોક્ત પ્રસંગની મહત્તાને કેન્દ્રમાં રાખીને હરિહરે 'शंखपराभवव्यायोग' રચ્યું. ઉપરાંત અરિસિંહ, જિનહર્ષગણિ, સોમેશ્વર ઇત્યાદિ મંત્રીના સમકાલીન અને ઉત્તરકાલીન કવિઓએ વસ્તુપાલને નવાજ્યા છે.

આ વિજય પછી મંત્રી સૈન્ય સાથે સ્તંભતીર્થથી ધોળકા પાછો આવ્યો ત્યારે ઉપરોક્ત કવિઓ પણ ત્યાં ઉપસ્થિતિ હોવાનું નિશ્ચિત છે. મંત્રી થતા પહેલાં વસ્તુપાલની કવિત્વશક્તિ તો વિકસેલી હતી જ તેના અનેક ઉલ્લેખો છે. એક વાર સમુદ્રતટે નાવમાંથી ઘોડા ઉતારવામાં આપતા હતા ત્યારે મંત્રીએ પાસે ઉપસ્થિત રહેલા મિત્ર સોમેશ્વરને સમસ્યા પૂછી-

"प्रावृट्काले पयोराशिः कथं गर्जितवर्जितः ?"

તરત જ સોમેશ્વરે તે આ રીતે પૂરી કરી-

अन्तःसुप्तजगन्नाथनिद्राभङ्गःभयादिव ॥[७]

આથી પ્રસન્ન થઈને વસ્તુપાલે ૧૬ ઘોડા આપીને સોમેશ્વરની શીઘ્ર કવિત્વશક્તિની કદર કરી

હતી.

ફરીથી એકવાર મંત્રી વસ્તુપાલે સોમેશ્વરને સમસ્યા આપી-
"काक: किं वा क्रमेलक: ?"

સોમેશ્વરે એ આ રીતે પૂરી કરી આપી-

येनागच्छज्जमाख्यातो येनानीतश्च मत्पति: ।

प्रथमं सखि ! क: पूज्य: काक: किं वा क्रमेलक: ?[૮]

આ વખતે પણ સોમેશ્વરને ૧૬ હજાર દ્રમ્મ કવિ મિત્ર મંત્રી પાસેથી મળ્યા.

આ રીતે બંને કવિમિત્રોની કાવ્યક્રીડા ચાલ્યા કરતી.

દાનમંડપિકામાં અઢળક દ્રવ્યદાન કરતા મંત્રીને જોતાં, કોઈક કવિ સોમેશ્વરે पीयूषादपि पेशला:...... શ્લોક કહ્યો.[૮અ] આ સાંભળીને મંત્રીએ સોમેશ્વરને ૨૩ લાખ (દ્રમ્મ) આપ્યા. આ પ્રસંગ પરથી તે સમયની ધાર્મિક સહિષ્ણુતા ઉપરાંત ધાર્મિક ઉદારતા પ્રવર્તતી જોવા મળે છે.

આ પરથી કવિવૃંદ માત્ર રાજદરબારમાં જ નહિ પરંતુ મંત્રી જ્યાં જાય ત્યાં, યાત્રાસ્થળોએ પણ અને મંત્રીએ યોજેલા કવિત્વસત્રમાં પણ એકઠાં થતાં.

એકવાર પોતાની વૃદ્ધાવસ્થા નજીક આવતી જોઈને ઉદાર ચહેરે પૃથ્વી પર નીચે જોતાં મંત્રી બેઠા હતા. મનમાં યાત્રાએ જવાનો વિચાર કરતા હતા તેવામાં તેની પાસે સોમેશ્વર આવ્યો, તેને બેસવાને આસન આપ્યું ત્યારે સોમેશ્વરે આજુબાજુ જોતાં જોતાં કહ્યું -

अन्नदानै: पय:पानै: धर्मस्थानैश्च भूतलम् ।
यशसा वस्तुपालेन रुद्धमाकाशमण्डलम् ॥[९]

આ જ શ્લોક બીજા કોઈક કવિએ ૯ વાર મંત્રીને કહ્યો તેથી મંત્રીએ તે બધાને ૯ હજાર આપ્યા. ઉપરોક્ત શ્લોકના પ્રસંગ પરથી વસ્તુપાલનો છેલ્લી યાત્રાનો વિચાર હોવા સંભવે છે. અને કવિની પણ મંત્રી સાથેની છેલ્લી મુલકાત હોવી જોઈએ. ઉપરોક્ત શ્લોક અન્ય પ્રસંગે કોઈક બ્રાહ્મણે સભામાં પ્રવેશતી વખતે, મંત્રીએ આસન આપ્યું ત્યારે બોલ્યો એમ પણ નોંધાયું છે.

બંને મંત્રીઓ એ એક વાર ખૂબ જ ધન, ભૂમિ વગેરે સોમેશ્વર વગેરેને તથા ગરીબોમાં વહેંચ્યું. ત્યારે સોમેશ્વરે એક શ્લોક કહ્યો-

सूत्रे वृत्ति कृता पूर्वं दुर्गसिंहेन धीमता ।
विसूत्रे तु कृता तेषां वस्तुपालेन मन्त्रिणा ॥[१०]

વસ્તુપાલે નિષ્કંટક રાજ્ય વીસલદેવને સોપ્યું તે પ્રસંગે પણ ઉપરોક્ત શ્લોક નોંધાયો છે, પણ 'કોઈક કવિ'એ કહ્યો એ રીતે.

આમ એક જ શ્લોક જુદા જુદા સંદર્ભમાં નોંધાયેલા જોવા મળે છે.

આ પરથી સોમેશ્વર કવિ સતત રાજસભામાં હાજર હોવાનું પ્રતીત થાય છે.

મંત્રી વસ્તુપાલે સોમેશ્વરની રાજગુરુ અને કવિ તરીકે પ્રશંસાપૂર્વક ઓળખાણ આપી તે સોમેશ્વરે પોતાના 'ઉલ્લાઘરાઘવ' નાટકની પ્રસ્તાવનામાં કહ્યું કે ચૌલુક્ય રાજાઓ જેના ચરણમાં વંદન કરતા, રાણક વીરધવલ તેને પિતા તુલ્ય સંન્માન કરીને વંદન કરતો.

ગોધરાના ઘૂઘુલ રાજાનો પરાજય કરીને મંત્રી તેજપાલ ધોળકામાં પ્રવેશ્યો. લાકડાના પાંજરામાં પૂરેલા ઘૂઘુલને વીરધવલ સમક્ષ અર્પણ કરવાથી પ્રસન્ન થયેલા વીરધવલે સભા ભરીને તેજપાલનું સ્વાગત કર્યું અને તેના ઇશારાથી સોમેશ્વરે પ્રસંગોચિત શ્લોક કહ્યો-

मार्गे कर्द्दमदुस्तरे जलभृते गर्ताशतैराकुले,
खिन्ने शाकटिके भरेऽति विषमे दूरं गते रोधसि ।
शब्देनैतदहं ब्रवीमि महता कृत्वोच्छ्रितां तर्जनी-
मीदृक्षे गहने विहाय धवले वोढुं भरं कः क्षमः ? पु.प्र.सं.पृ.. ६९

યાત્રાએ બંને મંત્રીઓ નીકળ્યા ત્યારે તેમને ભેટમાં મળેલું સુવર્ણ, દ્રવ્ય હતું. તેથી બંને ભાઈઓએ મંત્રણા કરીને એ દ્રવ્ય ધર્મ-પુણ્ય કાર્ય માટે ખર્ચવાનો નિશ્ચય કર્યો, કેમકે દ્રવ્યને ભૂમિમાં સંતાડવા જતાં બીજું અઢળક દ્રવ્ય પ્રાપ્ત થયું. આથી સોમેશ્વરે પ્રશંસા સાથે શાસ્ત્રબોધ યાદ કર્યો-

पन्थाममेको न कदापि गच्छेदितिस्मृतिप्रोक्तमिव स्मरन्तौ ।
तौ भ्रातरौ संसृतिमोहचौरे संभूय धर्मेऽध्वनि सम्प्रवृत्तौ ॥[११]

આ રીતે આ મંત્રી બેલડીના સતત સાહચર્ય પ્રત્યે સોમેશ્વરે આપણું ધ્યાન દોર્યું છે અને આપણને તે બંને સાથેનું સોમેશ્વરનું પણ સાહચર્ય પ્રતીત થયા વિના રહેતું નથી. આથી સોમેશ્વર અને મંત્રીઓ પરસ્પર ગાઢ પરિચય ધરાવતા મિત્રો પણ હશે જ તેથી પરસ્પરની મુશ્કેલીમાં પણ કામ લાગતા હોવા જોઈએ એવું કેટલાક પ્રસંગો પરથી સમજી શકાય છે. બંને મંત્રીઓને 'ઘટસર્પ'ની કસોટીમાંથી પસાર થવું પડેલું, તેમાંથી સોમેશ્વરે તેમને છોડાવેલા. ખાસ કરીને વીસલદેવ રાણક બન્યા પછી એવી કસોટીઓ મંત્રીઓને થયેલી. વીસલદેવને તેનું રાજ્ય નિષ્કંટક બનાવીને સોંપ્યું તો પણ !

બીજા કોઈક પ્રસંગે સોમેશ્વરે વસ્તુપાલમાં ક્યા ગુણો છે તેનું વર્ણન કર્યું-

बाणे गीर्वाणगोष्ठीं भणति मघवति ब्रह्मभूयं प्रपन्ने,
व्यासे विद्यानिवासे कलयति च कलां कैशवीं कालिदासे ।
माघे मोघां मघोनः सफलयति दृशं चाद्य वाग्देवतायाः,
सोऽयं धात्रा धरित्र्यां निवसनसदन प्रस्तुते वस्तुपालः ॥ पु.प्र.सं.पृ. ७४

અહીં વસ્તુપાલના કાવ્યતત્ત્વની બાણ, વ્યાસ, ઇન્દ્ર, કાલિદાસ અને સરસ્વતી દેવીના સંદર્ભમાં

સોમેશ્વરે પ્રશંસા કરી તેથી તેને મંત્રીએ ૧૦ હજાર દ્રમ્મ આપીને કદર કરી.

વામનસ્થલીના સોમાદિત્ય ઉપરાંત માધવ કવિએ 'સરસ્વતીસંગતકાંતમૂર્તિ' श्लोक કહ્યો. તેને પણ ૪૦ દ્રમ્મ આપ્યા. આ ઉપરાંત નરચંદ્ર અને નરેન્દ્રપ્રભસૂરિ પણ મંત્રીની સભામાં હતા. તેમણે પણ વસ્તુપાલના પ્રશસ્તિશ્લોકોની રચના કરી છે. તે પણ સચવાયા અને પ્રસિદ્ધ થયેલા છે.

એક વાર स्तम्भनक (થામણા)ના શ્રી પાર્શ્વનાથને નમવાને વસ્તુપાલ-તેજપાલ સંઘ લઈને આવ્યા. સંઘના આગ્રહથી મલ્લવાદી અધ્યક્ષને બોલાવ્યા. અધ્યક્ષે સમસ્યા જેવો શ્લોક મંત્રીને કહ્યો. તે મંત્રીને શૃંગારભર્યો લાગ્યો... એ પછી ૮મી રાત્રિએ કવિઓની સભામાં વિવિધ શ્લોકો કવિઓએ રજૂ કર્યા (प्र. को.). એ બધાને મંત્રીએ ૧૦ હજાર આપ્યા. એ શ્લોકો પૈકી જયસિંહસૂરિકૃત वस्तुपाल-तेजपालप्रशस्ति, श्लो. नं ७६; प्र. को. શ્લોક નં ૨૭૩, પૃ. ૧૧૦, એ પછીનો શ્લોક નં. ૨૭૪-૨૭૫ "કોઈક કવિએ" નહિ પણ સોમેશ્વરે ઉચ્ચાર્યા હોવાનું સ્પષ્ટ છે, કેમ કે તે 'વસ્તુપાલચરિત' અને नरनारायणानन्द માં (પૃ. ૭૩) પણ ઉલ્લિખિત છે.

પુ.પ્ર.સં.માં वस्तुपालप्रबन्ध પૂરો થતાં પહેલા તેમના મૃત્યુ પછીના શ્લોકો પૈકી પહેલા ૮ શ્લોક (૨૧૨-૨૨૯) પૃ. ૭૧ પં. યશોવીર કે જે જાલોરનો મંત્રી ઉપરાંત સ્થાપત્યકલાનો પણ જાણકાર હતો, મંત્રી સાથે યાત્રાએ પણ જતો. તેણે એ શ્લોકો રચ્યા છે. તેની પ્રશંસા સોમેશ્વરે કી.કૌ.ની 'કવિવંદના'માં કરી છે. એ પછીના ૮-૨૪ (નં. ૨૩૦-૨૬૬) શ્લોક સોમેશ્વરદેવે રચેલા છે.

કવિ હરિહર અને પં. સોમેશ્વરની વચ્ચે વૈમનસ્ય પછી મૈત્રીનો પ્રસંગ જૈન પ્રબંધોમાં પ્રસિદ્ધ છે. (प्र. को. 'हरिहरप्रबन्ध', पृ. ५९-६१).

શ્રી હર્ષ (ઈ. સ. ૧૧૭૪ની આસપાસ)નો વંશજ હરિહર કવિ ગૌડ (બંગાળ) દેશનો સિદ્ધસારસ્વત હતો. તે ગુર્જર ભૂમિ પર આવ્યો ત્યારે તેની સાથે બસો ઘોડા, ૫૦૦ માણસો, ૫૦ હાથીઓ અને ખૂબ અન્ન, જે તેને દાનમાં મળેલું હતું તે સાથે લાવ્યો હતો. ધોળકા ગામની ભાગોળે તે આવી પહોંચ્યો, પછી તેણે એક હાજર જવાબી વાક્પટુ બટુ શિષ્યને ત્રણ શ્લોકો આપીને રાણક વીરધલની સભામાં મોકલ્યો. તેણે રાણકને તેનો શ્લોક તથા શ્રી વસ્તુપાલને તેનો શ્લોક આશીર્વાદપૂર્વક હરિહરે મોકલેલા તે સંભળાવ્યા તેથી બંને ખુશી થયા. પછી વસ્તુપાલ તે બટુને લઈને પં. સોમેશ્વર સમક્ષ આવ્યો અને બટુએ હરિહરનો શ્લોક સંભળાવ્યો. તેથી કદાચ અંજાઈ જઈને કે ઈર્ષ્યા કે માત્સર્યથી સોમેશ્વરે નિસાસો નાખ્યો, અને નીચે જોયું. બટુ ક્યારે જતો રહ્યો એનો ખ્યાલ ન રહ્યો. વીરધવલ અને મંત્રી હરિહરના શ્લોકોથી તેના ગુણોની ચર્ચા કરીને આનંદિત થયા અને બીજે દિવસે "ખાસ સભા ભરીને ખૂબ માન-દાન આપીને સત્કાર કરીએ." એમ મંત્રીએ કહ્યું. "બરાબર છે" રાણકે કહ્યું. બટુ ઉઠીને હરિહરની પાસે ગયો અને રાણક મંત્રીની સજ્જનતા અને સોમેશ્વરના દુર્માનસનું વર્ણન કર્યું. તેથી હરિહર સોમેશ્વર પ્રત્યે ગુસ્સે થયો. સવાર પડી. રાણક મંત્રી ચાર વર્ણો અને વિદ્વાનોની સમક્ષ બધા ઉપસ્થિત થયા. હરિહર મળ્યો. તેણે વીરધવલ પ્રત્યે કહ્યું :

शंभुर्मानससंनिधौ सुरधनी मूर्ध्ना दधानः स्थितः.......
.......तव प्रतापदहनं ज्ञात्वोल्बणं भाविनम् ॥

दृष्टस्तेन शरान्किरन्नभिमुख......दृष्टो येन रणाङ्गणे सरभसश्चौलुक्यचूडामणिः ॥ १६२-१६३

પંડિતે બટુને પૂછ્યું : 'આ સભામાં સોમેશ્વર છે કે નહિ ?' બટુએ કહ્યું 'એ ક્રોધને લીધે આવ્યા નથી'. એ એના પ્રત્યે વૈમનસ્ય ધરાવતો થયો. ત્યારથી એવું જાણીને તે સ્થિર ઊભો રહ્યો. પછી હરિહરનો સભાપ્રવેશ થયો. રાણકે તેને મહેલ, વસ્ત્ર, ચાકર, ઘોડા, સોનું-ચાંદી વગેરે આપ્યું. આ કેવો ચમત્કાર ? પોતે આપવા સાથે લાવેલો અને અહીં તેને ઉપરથી મળ્યું ! એ મંત્રીને ઘેર ગયો. મોટી સભા ભરાઈ. મંત્રીએ ઊભા થઈને કહ્યું :

मुधा मधु मुधा सीधु मुधा सोऽपि सुधारसः ।
आस्वादितं मनोहारि यदि हरिहरवचः ॥१६४॥

પંડિતે કહ્યું, દેવ ! લઘુ ભોજરાજ ! તમે ધ્યાનથી સાંભળો. અમે પંડિત છીએ. અમારી માતા સરસ્વતી છે... એ પ્રમાણે કાવ્યગોષ્ઠી થતી હતી તેવામાં કોઈ એક આ શ્લોક મોટેથી બોલતો બોલતો ત્યાં આવ્યો-

देवस्वर्नाथ कष्टं.....

प्रीत्यादिष्टोऽयमुष्यांस्तिलकयति तलं वस्तुपालच्छलेन ॥१६८॥

એ પ્રમાણે તેણે લાંબુ કાવ્ય કહ્યું, તેને ઘણું દાન આપીને મંત્રીએ 'कल्पद्रुम'નું બિરુદ સાર્થક કર્યું. અને તે યાચક પણ સંતુષ્ટ થયો.

કેટલાક દિવસો વ્યતીત થયા પછી પંડિતોની સભા મળી ત્યારે સોમેશ્વરની ઉપસ્થિતિ હતી ત્યારે રાણકે હરિહરને કહ્યું, 'પંડિત ! આ ગામમાં અમે વીરનારાયણ નામનો મહેલ કરાવ્યો છે. તેની પ્રશસ્તિનાં ૧૦૮ કાવ્યો સોમેશ્વરદેવ પાસે કરાવ્યાં છે. તે આપશ્રી ધ્યાનથી સાંભળો એમાં એટલી શુદ્ધિ છે કે જેથી તમને તેના જ્ઞાનનો ચોક્કસ ખ્યાલ આવશે.' 'મહાલક્ષ્મીની દૃષ્ટિએ જોતાં એમાં કંઈ નાણાની પરીક્ષા કરવાની હોય ? હરિહરે કહ્યું, 'તો તે કહેવડાવશો.' સોમેશ્વરે એ કહ્યા. તે સાંભળીને હરિહરે કહ્યું- 'દેવ ! અમને આ કાવ્યો સારી રીતે પરિચિત છે. અમે જ્યારે માળવામાં આવેલી ઉજ્જયનીમાં ગયા હતા ત્યારે ત્યાં આવેલા સરસ્વતીકંઠાભરણ મહેલમાંના ગભારામાં આવેલી પટ્ટી પર શ્રી ભોજદેવના આ વર્ણનનાં કાવ્યો અમે જોયાં છે. જો વિશ્વાસ ન આવતો હોય તો તે અનુક્રમે સંભળાવું' એમ કહીને અનુક્રમે અટક્યા વિના, ભૂલો વિના તેનો કડકડાટ પાઠ બોલી ગયો. આથી રાણક દુઃખી થયો. ખલજનો પ્રસન્ન થયા. વસ્તુપાલ વગેરે સજ્જનો વ્યથિત થયા. સભા વીખરાઈ ગઈ. સોમેશ્વર તો જાણે હણાઈ ગયો કે મરાઈ ગયો કે જડાઈ ગયો : हत इव, मृत इव, स्तम्भित इव, जडित इव जातः सोमेश्वरः । गतः स्वगृहात् ह्रिया वदनं न दर्शयति गृहेऽपि का कथा राजादिसदनगमनस्य ? એવો તે ઘેર ગયો. તે પોતાના ઘરમાં પણ પોતાનું મોં બતાવતો નથી તો રાજસભામાં જવાની તો વાત જ શી ?

હવે સોમેશ્વરે વસ્તુપાલને ઘેર જઈને કહ્યું-હે મંત્રી ! એ શ્લોકો તો મારા જ છે, બીજાના રચેલા નથી. મારી કવિત્વશક્તિ તો તું જાણે છે. હરિહરે એ રીતે મને વગોવ્યો છે. 'હવે હું શું કરું ?' મંત્રીએ કહ્યું, 'તેના જ શરણે જા.' કેમકે-

भजते विदेशमधिकेन जितस्तदनु प्रवेशमथवा कुशलैः ।
मुखमिन्दुरुज्ज्वलकपोलमितः प्रतिभाच्छलेन सुतनोरविशत् ॥

એ ન્યાયે પંડિતે કહ્યું-'તો તેને ત્યાં મને લઈ જા.' મંત્રીએ એ પ્રમાણે કર્યું. પંડિત સોમેશ્વરને બહાર બેસાડીને મંત્રી જાતે હરિહરની પાસે ગયો, અને કહ્યું-'પંડિત સોમેશ્વરદેવ તારી પાસે વિનંતી કરવા માટે આવ્યો છે.' હરિહર હસ્યો. પોતાની પાસે બોલાવ્યો. તેને ઊભો કરીને ભેટીને મોટા આસન વગેરેથી સત્કાર કર્યો. સોમશ્વરે કહ્યું-'પંડિત ! પારકા કાવ્યની ચોરીના કલંકરૂપી કાદવમાંથી મને ઉગારો.' જેમકે-

आगतस्य निजगेहमप्यरेर्गौरवं विदधते महाधियः ॥
ममात्मसदनं समेयुषो गीष्पतिर्व्यधित तुङ्गतां कवेः ॥८॥[१२]

હરિહરે સંતુષ્ટ થઈને કહ્યું-'આપ ચિંતા ન કરશો. તમને ફરીથી ગૌરવ-માન અપાવીશ.' મંત્રી અને સોમેશ્વર પોતપોતાને ઘેર ગયા. બીજે દિવસે પ્રાતઃકાળે રાણકની સભા ભરાઈ. તેમાં સોમેશ્વરને બોલાવડાવ્યો. સભાની શરૂઆત થઈ. હરિહરે કહ્યું, 'સરસ્વતી દેવીનો જય થાવ, જેમની કૃપાથી મને કવિત્વશક્તિ પ્રાપ્ત થઈ.' શ્રી વસ્તુપાલે પૂછ્યું, 'શું કહો છો ?' હરિહરે કાવેરીતટ પર સારસ્વત મંત્ર સિદ્ધ કરીને પોતે ૧૦૮ શ્લોકો, પદ, કોઈક વસ્તુ, છપદી કાવ્યો-યાદ રાખી શકવાનું વરદાન પ્રાપ્ત કર્યું હોવાથી સોમેશ્વરે જે ૧૦૮ શ્લોકો કહેલા, તે બરાબર એ સમયે સાંભળીને ફરીથી તે પોતે સભામાં બોલી ગયેલો.' હરિહરનાં આવાં વચનોથી સભાના લોકોનાં મન શાંત થયાં. રાણકે કહ્યું-'તો પંડિત ! સોમેશ્વરને આવો કલંકિત તમે કેમ કર્યો ?' હરિહરે મોટેથી જણાવ્યું, 'દેવ! રાણેન્દ્ર ! સોમેશ્વર પંડિતે મારી અવજ્ઞા કરેલી. તે મનમાં મને ખૂંચી હતી. તેનું ફળ મેં તેને આપ્યું.' જેમકે-

प्रियं वा विप्रियं वापि सविशेषं परार्पितात् ।
प्रत्यर्पयन्ति ये नैव तेभ्यः साप्युर्वरा वरा ॥९॥

રાણકે કહ્યું-'તેથી એમ બન્યું.' એ પછી એ બંને સરસ્વતીપુત્રો વચ્ચે પરસ્પર પ્રેમ થયો. બંને ભેટ્યા. સોમેશ્વર નિષ્કલંક થયો. હંમેશાં મધુર વાર્તાલાપ થતા. એકવાર હરિહરે 'નૈષધકાવ્ય'માંથી કેટલાક શ્લોકો પ્રસંગને અનુરૂપ કહ્યા. શ્રી વસ્તુપાલે એનાથી પ્રસન્ન થઈને કહ્યું-'અરે ! આ કાવ્યો તો પહેલાં સાંભળ્યાં નથી.' 'પંડિત ! કયો ગ્રંથ છે ?' મંત્રીએ પૂછ્યું. પંડિતે કહ્યું-'નૈષધકાવ્ય'. 'તેનો કવિ કોણ ?' 'શ્રી હર્ષ.' વસ્તુપાલે કહ્યું-'તો મને તેની નકલ=આદર્શ-બતાવો.' પંડિતે કહ્યું-'આ ગ્રંથ બીજે ક્યાંય નથી. ચોથા પ્રહરમાં એ પુસ્તિકા આપીશ.' હરિહરે એ નાનું પુસ્તક આપ્યું. મંત્રીએ રાત્રે જલદી લખનારા લહિયાઓ દ્વારા નવીન પુસ્તિકા લખાવીને તૈયાર કરાવી. જીર્ણ દોરીથી બાંધી કપડામાં મૂકીને, ધૂળવાળી કરીને રાખી મૂકી. સવારે પુસ્તિકા પંડિતને આપી. ''આ તમારું પોતાનું નૈષધ લો.'' પંડિતે

પુસ્તિકા લીધી. મંત્રીએ કહ્યું 'અમારા ભંડારમાં મોટે ભાગે આ શાસ્ત્ર છે, એવું અમને યાદ છે. ભંડાર જુઓ' તરત જ નવીન પ્રત ખેંચી-હાજર કરી. જેવી છોડી-પુસ્તક ઉઘાડ્યું-કે निपीय यस्य क्षितिरक्षिण: કથા.......થી 'નૈષધ'નો આરંભ જોઈને પંડિત હરિહરે કહ્યું-'મંત્રી ! આ તારાં જ કરતૂત છે. આવી બુદ્ધિ, આવાં કાર્ય બીજાનાં ન હોય.' ''यदीदृशेषु कार्येषु नान्यस्य क्रमते मति:''

હરીફપક્ષને તમે યોગ્ય દંડ કર્યો. જૈન-વૈષ્ણવ-શૈવ શાસનોની સ્થાપના કરી, તે રાજાના વંશને યોગ્ય થયું... તે પછી વીરધવલ 'सपादकोटीकाञ्चनवर्ष' બિરુદથી પ્રખ્યાત થયો.

ગૌડ પંડિત હરિહર ગુજરાતમાં આવીને રહ્યો એટલું જ નહિ, સોમેશ્વરનો દ્વેષ છતાં રાજસભામાં આદર પામ્યો. પછી તો તે બંને વચ્ચે સારો મેળ જામ્યો હતો. તેથી તો સોમેશ્વરે કીર્તિકૌમુદીમાં હરિહરની પ્રશંસા કરી છે-

स्ववाक्पाकेन यो वाचां पाके शास्त्यपरान् कवीन् ।
कथं हरिहर: सोऽभूत् कवीनां पाकशासनम् ॥ કી. કૌ. સ. ૧, શ્લો. ૨૫; પ્ર. કો. પૃ. ૫૮

હરિહર કવિના રચેલા ૨૦ શ્લોકો અર્જુનદેવના કાંટેલાના શિલાલેખમાં કોતરાયેલા જોવા મળે છે. તેમાં મંત્રી ઉદયથી સામંતસિંહ સુધીની પરંપરાની પ્રશસ્તિ છે. (ગુ. ઐ. લે. ભાગ ૩, પૃ. ૨૦૬-૭)

હરિહરનું કવિ તરીકે એ સમયે વિશિષ્ટ સ્થાન હોવું જોઈએ. તેથી પ્રબંધકોશમાં સ્વતંત્રપ્રબંધ શ્રી રત્નશેખરે આપ્યો છે. ગુજરાતમાં નૈષધચરિત વસ્તુપાલે એટલું પ્રચલિત કર્યું કે તેના પરની 'સંકેત'[૧૩] ટીકાની રચના થઈ કે જેથી તે મહાકાવ્ય સરલ બની શકે.[૧૩અ] આ હરિહર મોક્ષાર્ક (મોક્ષાદિત્ય)નો પુત્ર હોવા સંભવ છે, જેણે 'ભીમવિક્રમવ્યાયોગ' રચ્યું છે. તેના પુત્ર હરિહરે 'पार्थपराक्रमव्यायोग' ની રચના કરી છે (ગુ.ઐ. લે. ભા. ૩, લેખનં ૨૧૬ અ તથા તેની પાદટીપો, પૃ. ૨૦૪-૫)

આ પ્રસંગ બની ગયા પછી કેટલોક સમય પસાર થઈ ગયો. તેનો વસવસો હરિહરના મનમાં રહી ગયેલો અને એ કીર્તિકલંકની પીડા સોમેશ્વરના હૃદયમાં રહી ગયેલી ખરી. તેથી જ કદાચ સોમેશ્વરે ધોળકા છોડીને સોમનાથ થોડો વખત રહેવા જવાનું પસંદ કર્યું હશે. એ અંગેનો પ્રસંગ પ્રબંધમાં આ રીતે નોંધાયો છે-

એક વાર હરિહર દેવપટ્ટણમાં સોમેશ્વરને મળવા ગયો. હરિહરને જોઈને સોમેશ્વરે આ પ્રમાણે કહ્યું-

'क्व यातु क्वा यातु क्व दातु समं केन पठतु ।
क्व काप्यन्यव्याजं रचयतु सद: कस्य विशतु ॥
खलव्यालग्रस्ते जगति न गति: क्वापि कृतिना-
मिति ज्ञात्वा तत्त्वं हर ! हर ! विमूढो हरिहर: ॥११॥[१४]

आरुक्षाम नृप प्रसादकणिका.... वाञ्छत्यमर्त्यापगाम् ॥१२॥

આમ બોલીને પોતાની સંપત્તિનો અર્ધો ભાગ હરિહરને આપીને બાકીનો અર્ધો ભાગ સાથે લઈને ધોળકાના રાણક અને મંત્રીની રજા લઈને પોતાનો સ્વાર્થ સાધવા કાશીયાત્રાએ ગયો.

અમર કવિ અને સોમેશ્વર કવિ

અણહિલપત્તનની પાસે **વાયટ** નામનું મહાસ્થાન હતું. તે ૮૪ મહાસ્થાનોમાં અનન્ય ઉત્તમ હતું. 'પરપુરપ્રવેશવિદ્યા'ના જ્ઞાતા શ્રી જીવદેવસૂરિના વંશજ શ્રીજિનદત્તસૂરિના શિષ્ય અમર પંડિત 'પ્રજ્ઞાલચૂડામણિ' હતા. શ્રી જિનદત્તસૂરિના શિષ્ય કવિરાજ અરસિંહ પાસેથી તેમને 'સિદ્ધ સારસ્વત' મંત્ર પ્રાપ્ત થયો હતો. અમર કવિએ તે મંત્રના જપ-તપ રાજાના ખજાનચી પદ્મના વિશાળ મહેલના એક એકાંત ખૂણામાં વ્રત કરીને ભારતી દેવીને પ્રસન્ન કરીને 'સિદ્ધકવિ' થવાનું અને રાજાના માનનીય થવાનું વરદાન પ્રાપ્ત કરેલું. એ પછી તે 'કવિઓમાં મુખ્ય' થયો. તેણે 'કાવ્યકલ્પલતા' નામનો કવિશિક્ષાનો ગ્રંથ, 'છંદોરત્નાવલી,' 'સૂક્તાવલી', 'કલાકલાપ', 'બાલભારત'ની રચના કરેલી છે. (प्र. को. पृ. ६१) વીસલદેવ રાજા ધોળકામાં રાજ્ય કરતો હતો (પ્રબંધકારની નામ કે સ્થાનની નોંધમાં કંઈક વિગત દોષ લાગે છે) ત્યારે આ કવિને (સમકાલીન) કવિવૃંદે 'वेणीकृपाण' બિરુદ આપી નવાજ્યો તેવી એના કવિત્વની ખ્યાતિ હતી અને મહારાષ્ટ્ર વગેરેના રાજાઓએ એનું પૂજન કરેલું એવું સાંભળેલું (प्र. को. पृ. ६१).

રાણક રાજા વીરધવલ પછી વીસલદેવ રાણક રાજાનો પણ સોમેશ્વર માનીતો કવિ હતો. અમર કવિની ખ્યાતિ સાંભળીને વીસલદેવે મંત્રી વૈજલ દ્વારા અમરને સન્માનપૂર્વક સભામાં બોલાવ્યો. સ્વાગતવિધિ થઈ ગયા પછી અમર કવિએ બે શ્લોકો કહ્યા. તેનાથી બીજા કવિઓ પ્રસન્ન થયા. રાજાએ સભાપંડિતોને સંબોધીને કહ્યું : "કવીન્દ્રો ! સાંભળો, અમર કહે છે તે સાચું છે, જો દેવ(સોમેશ્વર) તે શોધીને સાચું છે એમ કહે તો." તે પછી સોમેશ્વરે તેને એક સમસ્યા આપી - यथा 'शीर्षाणां सैव वन्द्या मम नवतिरभूल्लोचनानामशीति' ।

અમરે તરત જ તે સમસ્યા સુંદર રીતે આ પ્રમાણે પૂરી કરી દીધી-

कैषा भूषा शिरोऽक्ष्णां तव भुजगपते !.....नवतिभूल्लोचना ॥४॥

અહીં મસ્તકોની આંખો-भुज-शीर्ष ઉપર હોવી યોગ્ય છે એવી યોગ્ય ગુણ-વાણીની કલ્પના મધ્યમપદલોપી સમાસના પ્રયોગથી કાવ્યચમત્કૃતિ સિદ્ધ કરી આપી છે. દ્વન્દ્વ સમાસમાં પ્રાણીનું અંગ એકરૂપે ગણાય છે તેથી આ યોગ્ય જ છે. તે પછી वामनस्थली (વંથળી)ના સોમાદિત્યે[15] કૃષ્ણનગરના રહેવાસી કમલાદિત્યે, વીસલનગરના રહેવાસી નાનાકે આપેલી સમસ્યાઓ અમર પંડિતે પૂરી કરેલી. આમ કવિઓની ૧૦૮ સમસ્યા પૂર્તિ આ કવિએ કરી તેથી રાજાએ 'કવિસાર્વભૌમશ્રી અમર'નું બિરુદ આપ્યું હતું (प्र. को. पृ. ६३). पु. प्र. कोष કાર કહે છે કે જિનદત્તસૂરિશિષ્ય અમર બીજા દેશમાંથી ગુજરાતમાં આવી ચડ્યો. એ સારસ્વતમંત્રનાં પ્રભાવથી મહાકવિ બનેલો. ત્યાર પછી સોમેશ્વર કવિના

સાંનિધ્યને લીધે 'गद्यभारत' અને 'छेकभारत'ની રચના કરી. એ પછી સોમેશ્વરદેવે વીસલદેવને વિનંતી કરી, રાજન્ ! કર્તા તો આ જ કવિ છે, પરંતુ રાજાએ ગ્રંથનો વૃત્તાંત જણાવવાનું કહ્યું ત્યારે ગ્રંથ જોવાના હેતુથી તેની પૂજા કરી.[૧૬]

એકવાર વસ્તુપાલની 'ઘટસર્પ'ની દિવ્ય-કસોટી થયેલી. તેની કવિ-મિત્ર સોમેશ્વરે કેવી રીતે પાછી કઢાવેલી તે જોઈએ.

રાજા વીસલદેવે પહેલાના સ્નેહને લીધે વડનગરના બ્રાહ્મણ નાગડને પ્રધાન બનાવ્યો. મંત્રી વસ્તુપાલે તો પહેલાં તેને નાનું આવકખાતું જ સોંપ્યું હતું. પરંતુ હવે તો એ રાજાનો સમરાક નામનો અંગરક્ષક હતો.તે સ્વભાવે નીચ હતો. હવે તક મળતાં તેણે ઉપરાજ રાણક વીસલદેવને કહ્યું, 'દેવ ! આ બંને (વસ્તુ. તેજ.)ની પાસે અઢળક ધન છે તે માગી લો.' રાજાએ પણ એ બંનેને બોલાવીને કહ્યું- ''ધન આપો''. બંનેએ જવાબ આપ્યો. 'શત્રુંજયાદિ તીર્થોમાં અમારું ધન વપરાઈ ગયું છે તેથી અમારી પાસે નથી.' રાજાએ કહ્યું 'તેની ખાતરી કરાવવા કસોટી આપો.' મંત્રીઓએ કહ્યું, 'આપને ઠીક પડે તે કસોટી ફરમાવો.' રાજાએ 'ઘટસર્પ' આગળ ધર્યો. લવણપ્રસાદે એવું અયોગ્ય કાર્ય ન કરવા વીસલદેવને જણાવ્યું. (તે વખતે તે જીવતો હતો, પરંતુ વૃદ્ધ-નિવૃત્ત હશે.) પરંતુ નવો બનેલો રાણક અભિમાની થઈ જવાથી તેણે તેનું સૂચન સાંભળ્યું નહિ. તે વખતે હાજર રહેલા સોમેશ્વરે વીસલદેવને એક શ્લોક કહ્યો-

मासान्मांसलपाटलापरिमलव्यालोलरोलम्बतः
प्राप्य प्रौढिमिमां समीर ! महतीं हन्त त्वया किं कृतम् ?
सूर्यचन्द्रमसौ निरस्ततमसौ दूरं तिरस्कृत्य यत्
पादस्पर्शसहं विहायसि रजःस्थाने तयोः स्थापितम् ॥९३॥ प्र. को. पृ. १२५

વિવિધ તીર્થકલ્પ (પૃ. ૮૦)માં આ પ્રસંગે ઉપરોક્ત શ્લોક પછી સોમેશ્વરે ઉમેર્યું-

तयोः पुरुषरत्नयोर्वृतशेषमादितः उत्पत्तिस्वरूपं च लोकप्रसिद्धित एव अवगन्तव्यम् ॥[१७]

રાણકે એ દિવ્ય પાછું લીધું.

સોમેશ્વરની કવિતામાં પણ તેના વ્યક્તિત્વ જેટલું જ બળ અને પ્રભાવ અહીં જોવા મળે છે. કવિ-મિત્ર વસ્તુપાલ-તેજપાલનું સન્માન જળવાય તેથી તેમની જીવલેણ કસોટીમાંથી ઉગારી લેવાનો સોમેશ્વરનો આ સફળ પ્રયાસ કહેવાય.

વીસલદેવના સમયના એક બીજા પ્રસંગમાં પણ સોમેશ્વરે વસ્તુપાલ પર આવી પડેલી મૃત્યુદંડ જેવી આકરી સજામાંથી કેવી રીતે ઉગાર્યો તે જોઈએ. કોઈ એક વખતે જ્યારે વસ્તુપાલમંત્રી ધોળકામાં રહેતો હતો ત્યારે વસ્તુપાલના ગુરુની પૌષધશાળાના ઉપલા મેડા(ની બહારી-જે રાજ માર્ગ પર પડતી હશે-)ની બારીમાંથી કોઈ ક્ષુલ્લકે = હલકા નોકરે-નીચે કચરો ફેંક્યો. તે સમયે રથમાં બેસીને રાણક વીસલદેવના સિંહ નામના મામા એ માર્ગ પરથી પસાર થતા હતા. તેના પર એ કચરો પડ્યો. તેથી એ *ગુસ્સે થયો. તેથી તેણે વચ્ચે આવીને ધમકીપૂર્વક તર્જની આંગળીથી તેને ઠપકો આપતાં કહ્યું-*

'હું રાજાના મામા જેઠુઆઓનો સિંહ છું. તે તું મને ઓળખતો નથી ?' એ એવું તિરસ્કારભર્યું અને અભિમાનપૂર્વક બોલીને પોતાને ઘેર ગયો. (પ્ર. કો. પરિ. ૧૫૨, પૃ. ૧૨૬). આ બધો બનાવ[૧૮] બપોરે મંત્રી વસ્તુપાલ ભોજનનો પહેલો કોળિયો લેતો હતો તેવામાં જ ક્ષુલ્લક ત્યાં રડતો રડતો ગયો અને તેણે પોતાની પીઠ ખોલીને બતાવતાં બધો વૃત્તાંત જણાવ્યો. મંત્રીએ જમ્યા વિના જ ઊઠીને ક્ષુલ્લકને આશ્વાસન આપીને પૌષધશાળામાં પાછો મોકલ્યો. પછી તેણે પોતાના માણસો સમક્ષ મોટેથી કહ્યું : 'અરે ક્ષત્રિયો ! તમારામાંથી કોઈ એક પણ એવો સમર્થ છે કે જે મારા મનની અપમાનની આગને શાંત કરે ?' એ બધામાંથી ભૂ(ભ્રૂ)ણપાલ[૧૯] નામના એક ક્ષત્રિયે કહ્યું- 'દેવ ! આજ્ઞા કરો. હું તો તમને પ્રાણનું દાન કરવા છતાં પણ તમારી કૃપાનું ઋણ ચૂકવી શકું તેમ નથી.' તેને ખાનગીમાં-એકાંતમાં લઈ જઈને મંત્રીએ આજ્ઞા કરી-'જેઠુઆ વંશના રાજાના મામા સિંહનો જમણો હાથ છેદીને મને ભેટ આપ.' એ રાજપુત્ર 'તેમ જ થશે' કહીને બપોરે એકલો સિંહના ઘરના આંગણે ઊભો રહ્યો ત્યારે સિંહ રાજાની કચેરીએથી પાછો આવી ગયો હતો. રાજપુત્રે તેની આગળ આવીને પ્રણામ કરીને કહ્યું.-'મંત્રી વસ્તુપાલે કંઈક ખાનગી કામ માટે મને તમારી પાસે મોકલ્યો છે. તેથી આપ મારી વધુ નજીક આવીને સમજી લો.' એવું કહેવાથી તે તેની જરાક વધુ નજીક આવીને જેવો સાંભળવા માટે તૈયાર થયો કે તરત જ મંત્રીના સેવકે સિંહનો હાથ પોતાના હાથમાં લીધો અને છરીથી એકદમ છેદીને તે છૂટો પડેલો હાથ લઈને. 'શ્વેતાંબરનો પરાભવ થયો' એવું કહીને, તેના ચરણ વંદીને તે ભૂ(ભ્રૂ)ણપાલ દોડતો મંત્રી પાસે ગયો અને પેલો હાથ ધરી દીધો. આથી મંત્રીએ એનાં વખાણ કર્યાં. તે હાથ પોતાની હવેલી આગળ (બધાની નજર પડે તે રીતે) બાંધ્યો. અને પોતાના આપ્તજનોને જણાવ્યું, 'જેમને જવું હોય તે પોતાને ઘેર જાય. અમારે બળવાનની સાથે વૈર થયું છે. મરણ હાથમાં જ છે.' એમ કહીને મંત્રીએ બધાને છોડી મૂક્યા. તે બધાએ કહ્યું. 'સ્વામીની સાથે અમારે મરવું કે જીવવું એવું અમે નક્કી કર્યું છે.' એવો નિર્ધાર કહ્યો. ત્યાર પછી ગામના મોટા દરવાજાઓના આગળા દઈને (બંધ કરીને) પોતપોતાને ઘેર સુરક્ષિત કવચથી સજ્જ થઈને પોતાની હવેલી ઉપર ઊભા રહ્યા. ધનુષ્ય, ઢાલ, નિષંગી (અસ્ત્ર) વગેરેથી સજ્જ થયા. પછી સિંહની પોતાના બાંધવો વગેરેની મોટી પરિષદ ભરાઈ. બધાએ વસ્તુપાલ પાસે જઈને કહ્યું- વસ્તુપાલને પુત્ર, પશુ, બાંધવોની સાથે અમે હણીશું' એવી પ્રતિજ્ઞા કહીને ધમકી આપીને જેઠુઆ સૈન્ય ચાલ્યું ગયું.

રાજાના મહેલ આગળ જેવું એ ટોળું આવી પહોંચ્યું ત્યાં કકળાટ ઘોંઘાટ થવા લાગ્યો. એ બધામાંથી એક મુરબ્બીએ (સોમેશ્વરે ?) કહ્યું- (આ રીતે જો વિરુદ્ધ અનર્થ થાય તો) એ બનાવ રાજાને જણાવવામાં આવે તો સારું. એ રીતે રાજાને એ વૃત્તાંત કહ્યો. રાજાએ જાણ્યો. એ વિચાર કરીને બોલ્યો : 'અપરાધ વિના કે કંઈ વાંક-ગુના વિના વસ્તુપાલ કોઈને જરાય પીડતો નથી. તમે આ અનુચિત કર્યું છે. મંત્રીના ગુરુને પીડા થઈ છે.' રાજાએ કહ્યું કે 'જો એમ હોય તો તમે બધા અહીં જ ઊભા રહો. અમે પોતે જે યોગ્ય હશે તે કરીશું.' ત્યાર પછી સોમેશ્વરદેવને પૂછ્યું-હે ગુરુ ! વડીલ ! આ બધું યોગ્ય જ થાય છે શું ?' ગુરુએ કહ્યું, 'મને તેની પાસે મોકલો. એ અહીં આવે તે પછી કંઈક યોગ્ય ઉપાય કરીએ.' એ મંત્રીની હવેલીના બારણે પહોંચ્યો. મંત્રીની પાસે પહોંચેલા એણે મંત્રીની પરવાનગીથી કહ્યું.' મંત્રી ! આપે આ બધું શું કર્યું ? (આવા નજીવા કાર્ય માટે રજનો ગજ કરી મૂક્યો !) જેઠવાઓ ભેગા મળી ગયા

છે. રાજા પણ એનો ભાણેજ છે. તે ગુસ્સે થયેલો છે. એને શાંત પાડો (આપ શાંત થાવ) કે જેથી હું સુલેહ-શાંતિ કરાવી આપું. આથી મંત્રીએ કહ્યું, 'મરવાનો શો ડર ?'

जिते च लभ्यते लक्ष्मीर्मृते चापि सुराङ्गना ।
क्षणविध्वंसिनी काया, का चिन्ता मरणे रणे ? ॥९४, ११ प्र. को. पृ. १२७

જીત થાય તો લક્ષ્મી, સેવકો, અપ્સરાઓ મળે, આ ક્ષણભંગુર કાયાની મરણની કે રણાંગણની શી ચિંતા કરવાની ? ગુરુનો પરાજય અસહ્ય હોય છે. હવે શું થશે ?

जीवितैकफलमुद्यमार्जितम्, लुण्ठितं पुरत एव यद् यशः ।
ते शरीरकोपलालनं कुर्वते बत कथं मनस्विनः ॥

જીવનનું એક ફળ ઉદ્યમ કરીને ધન કમાવવું, તે મેળવ્યું. શરીરનું લાલન-પાલન કર્યું, યશ તો આગળ આળોટે છે. મુમુક્ષુઓ આ બધું શરીર માટે, (ભૌતુક સુખ માટે) કરે તે યોગ્ય છે ?

મંત્રીનો મરવાનો એવો નિર્ધાર જાણીને ગુરુએ રાજાને કહ્યું, રાજન્ ! આ ઝગડા (प्रघट्टके, झगटके) મંત્રી મરવાનો જ. અગાઉ પણ આ શૂરવીર યુદ્ધમાં-યુદ્ધના પ્રસંગોમાં શ્રેષ્ઠ વિજયી થયેલો છે. એ બધું કહેવાનો અત્યારે કંઈ પાર આવે તેમ નથી. તેમ છતાં વળી 'શૂરવીરનું જીવન તુચ્છ તણખલા બરાબર હોય છે.' એવી કહેવત પ્રમાણે યોદ્ધો જરાક વિપત્તિજનક કંઈક કાર્ય કરી બેસે, અથવા કંઈક વિપત્તિ આવી પડે તેને આગળ ધરીને તેનો ઘાત કરવામાં આવે. શું તે યોગ્ય થાય છે ? અગાઉ કરેલાં કાર્યો, મદદ બધું વ્યર્થ તો નથી ? બહુ રીતે તે આપનો ઉપકારી થયેલો છે (નહિ તો) અથવા તો તે શું મોટો સમર્થ સ્વામી થઈ ગયો છે કે જે જૂના સેવકોના બે-ત્રણના અભિપ્રાયો સહન ન કરી શકે ? અમારા જેવાના મનમાં પણ દેવને માટે કેવી આશા રાખી શકાય ? એવું બધું દૃઢતાપૂર્વક મૃદુ સ્વરમાં બોલીને રાજાને હાથમાં લીધો (વિશ્વાસમાં લીધો). આ સંદર્ભમાં શ્રી જિનહર્ષગણિએ અને તે પરથી ડૉ. ભો. જ. સાંડેસરાએ સોમેશ્વરની મહત્તા દર્શાવી છે.

રાજાએ મંત્રીને ધીરજ આપીને સન્માનપૂર્વક લઈ આવવાનું કહ્યું- ગુરુ સોમેશ્વરે ત્યાં જઈને રાજાનાં વચનો મંત્રીને કહ્યાં. અને તેને રાજા સમક્ષ લાવવામાં આવ્યો. (પરંતુ બંદી બનાવીને). તેને બાંધેલો જોઈને રાજાએ તેના વિવિધ ઉપકારો યાદ કરીને અશ્રુપૂર્ણ નેત્રોથી, પિતાતુલ્ય હૃદયે મંત્રીને શાંત પાડ્યા-"મંત્રી ! આપના જેવો મારા રાજ્યમાં બીજો કોઈ રાજ્યવૃદ્ધિ કરનાર નથી. પહેલાં તો આપ અધિકારી હતા. હવે તો રાજ્યના મુખ્ય અધિષ્ઠાતા છો. (મારા મત પ્રમાણે કહું તો આ રાજ્ય તમારું જ છે). મારા રાજ્યની પ્રકૃતિ (રાજ્યમંત્રીમંડલ) તમારી જ છે. નાગડે તમારી આજ્ઞા હવેથી માનવાની છે.' મામાને મંત્રીના પગે લગાડ્યો. મંત્રીને ૧૦૭ ગામો આપીને ગામગ્રાસ આપ્યા. તેણે મંત્રીએ છેદેલો સિંહનો હાથ લોકોને દર્શાવ્યો. લોકો ઉશ્કેરાયા અને મોટા અવાજે કહ્યું : ગુરુના હણનારને અમે હણીશું. ન્યાય-અન્યાય જોવાનું કામ મંત્રીનું છે એમ રાજાએ કહીને મંત્રીએ રાજ્યનું અને જૈન મતનું ગૌરવ અત્યાર સુધી વધાર્યું છે એમ જણાવ્યું. આ રીતે વીસલદેવ સાથે વસ્તુપાલને સારી પ્રીતિ થઈ.

વસ્તુપાલે સં. ૧૨૯૮માં સ્વર્ગારોહણ કર્યું. શ્રી નરચંદ્રસૂરિએ સં. ૧૨૮૭ ભાદ્રપદ વદ ૧૦ના દિવસે વસ્તુપાલ (૧૨ વર્ષ પછી) દિવંગત થવાનું જણાવેલું. તે યાદ કરીને તાવના વ્યાધિથી પીડાતા વસ્તુપાલે તેજપાલને તેના પુત્ર-પૌત્રાદિ પરિવારની હાજરીમાં પોતાનો મૃત્યુદિન જણાવી દીધો હતો.

વસ્તુપાલના મૃત્યુ બાદ સોમેશ્વરે પોતાની વ્યાસવિદ્યા છોડી દીધી હતી. વીસલદેવે સોમેશ્વરને તેનું પદ ચાલુ રાખવાનો આગ્રહ કર્યો અને વિશેષ ગ્રાસ-લાભ પણ આપવાનું જણાવ્યું, પરંતુ તેણે કહ્યું કે વસ્તુપાલ સમક્ષ વ્યાસવિદ્યા કર્યા પછી બીજાની સમક્ષ હું તે ન કરું. એ પછી એ વ્યાસપીઠ પર રાજાએ ગણપતિને નીમ્યો (પુ. પ્ર. સં. પૃ. ૮૦).

વસ્તુપાલની જેમ તેજપાલની પણ ઘટસર્પની કસોટી થયેલી. ખંભાત-સ્તંભતીર્થમાં સઇદ નામના વેપારીના ઘરમાં સુવર્ણમિશ્રિત ધૂળ હતી. તે તેજપાલ મંત્રીના ઘરમાં છે, એવો આક્ષેપ કરીને સઈદના ભાણાએ 'ઘટસર્પ'નો દિવ્ય=કસોટી કરેલી. ત્યારે તેજપાલે રાજા સમક્ષ કહ્યું : 'જો સઇદની સુવર્ણમિશ્રિત ધૂળ પણ મારે ઘેર હોય તો આ ઘડાનો સર્પ કરડે' એમ કહીને સઇદના ભાણાના ખોળામાં એ ઘટમાંથી સર્પ કાઢીને ફેંક્યો અને તે મર્યો. એ ધૂળ ૩૦ કરોડ જેટલી કિંમતની હતી (પુ. પ્ર. સં. પૃ. ૭૩). તેના પરિણામે ગુર્જર રાજ્યલક્ષ્મીના ઉદ્ધાર, સંરક્ષણ અને સંવર્ધનનાં કાર્યો થઈ શક્યાં. સોમેશ્વરે પણ ભીમદેવની સભામાં જૂના પરિચિત મિત્રો-મંત્રી યુગલ ઉપરાંત લવણપ્રસાદ-વીરધવલ વગેરેએ પણ એ કાર્યમાં સહયોગ આપ્યો ગણાય. કેમકે ભીમદેવ પાસેથી ઉછીની સેવા કરવાને સોમેશ્વરની ભલામણથી બંનેને વીરધવલે મંત્રીપદે નીમ્યા હતા.

આથી વીસલદેવના કાલમાં વસ્તુપાલની પણ કસોટી થયેલી હતી તે પણ આપણે ઉપર જોયું. આમ લગભગ ૨૦ વર્ષ (વિ. સં. ૧૨૭૬-૯૬) વસ્તુપાલ સાથે, તેથીય વધારે લગભગ ૨૮ વર્ષ (૧૨૭૬-૧૩૦૪) તેજપાલ સાથે ગાઢ પરિચય સોમેશ્વરને હતો તે નિશ્ચિત છે. વિ. સં. ૧૨૭૫ પહેલાં કેટલાંક વર્ષો અને ૧૩૦૦-૧૩૧૧ પર્યંત સોમેશ્વર અણહિલ પાટણમાં અને તેની વચ્ચેના સમયનો ગાળો તેણે ધોળકામાં વ્યતીત કર્યાનું નિશ્ચિત છે. એ સમય દરમ્યાન કુમારપાલ-જયસિંહના સમયમાં હેમચંદ્રાચાર્ય અને અન્ય કવિસાક્ષરોના વર્તુલ જેવું જ મંત્રીનું કવિમંડળ અમર થયું હતું.[૨૧]

પાદટીપ

૧. सुकृतकीर्तिकल्लोलिन्यादिवस्तुपाल प्रशस्तिसंग्रह (सु. की. क. व. सं.)માં વસ્તુપાલે સ્વહસ્તે લખેલી આ હસ્તપ્રતને તેના ગુરુ શ્રી ઉદયપ્રભસૂરિએ ''જૈન મુખની જેમ આ હસ્તપ્રત ચિરંજીવી રહે'' તેવા આશીર્વાદ આપ્યા હતા.

૨. पुरातनप्रबन्धसङ्ग्रह (पु. प्र. सं.) परि. १०९, नं. १६०. पृ. ७४; प्रबन्धकोश (प्र. को.) परि. ७४८, पृ. १०९; परि. नं. २६९; सु. की. क. व. सं, पृ. ९१-९८

૨અ. મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણ મહોત્સવ ગ્રંથ (म. जै. वि. सु. स्मा. ग्रं.) ભાગ ૨, પૃ. ૩૦૨-૩૦૮, મુંબઈ, ૧૯૬૮; ડૉ. વિભૂતિ વિક્રમ ભટ્ટ, સોમેશ્વરની કૃતિઓ : ઐતિહાસિક અને સાંસ્કૃતિક અધ્યયન, પૃ. ૧૦૬, ૧૨૨-૧૩૧, અમદાવાદ, ૧૯૮૯

૩. પ. પ્ર. સં., પૃ. ૬૧, ૭૪;

૪. प्रबन्धचिन्तामणि (प्र. चिं.), पृ. १०३; पु. प्र. सं. पृ. ७४; वस्तुपाल प्रशस्ति लेखांक १, श्लो-२

૬. पु. प्र. सं., प. १०९, नं. १६०, पृ. ७४; प्र. को. परि. ७४८, पृ. १०९, प. २६

૭. प्र. को. श्लो. ७, पृ. १२१, ખંભાત બંદરેથી ઘોડાની આયાત થતી હોવાની વાત સોમેશ્વરે 'કીર્તિકૌમુદી', સર્ગ ૪માં કરી છે.

૮. प्र. को. पृ. १२१.

૮અ. प्र. को. श्लो. ३०३, की. कौ., सर्ग ५

૯. प्र. चिं., पृ. १०५; पु. प्र. सं. पृ. ६२; प्र. को., पृ. ६२

૧૦. प्र. को. श्लो. ४०, पृ. ११२, पु. प्र. सं. पृ. ६७

૧૧. अर्बूदगिरि પરની 'तेजपालप्रशस्ति', श्लो. २०, जिनहर्षगणि, 'वस्तुपालचरित' १/६५, प्र. को. पृ. १०८

૧૨. અર્થાત્ મીન રાશિમાં, ગુરુની રાશિમાં શુક્ર આવે તો પણ શુક્ર ઉચ્ચ બની જાય છે.

૧૩. નૈષધકાવ્યની સૌથી પ્રાચીન ટીકાઓ ગુજરાતમાંથી ઉપલબ્ધ થાય છે. શ્રી હેમચંદ્રના શિષ્ય આચાર્ય મહેન્દ્રસૂરિએ રચેલી 'અનેકાર્થકૈરવાકરકૌમુદી' નામે જાણીતી છે. આ મહેન્દ્રસૂરિ શ્રી હર્ષ કવિના સમકાલીન હોવા સંભવે છે. આ રીતે વિવિધ અન્ય રાજ્યોમાંથી અનેક મહાન કવિઓની રચનાઓ, શાસ્ત્રાદિ, કલા-વિદ્યાના ગ્રંથો પંડિતો ગુજરાતમાં લઈ આવ્યા. એ બાબતમાં ગુજરાત જાગૃત અને સમૃદ્ધ હોવું જોઈએ. સ્વ. શ્રી પ્રો. અરુણોદય જાનીએ 'સંકેત' ટીકા પર અધ્યયન પ્રકાશિત કર્યું છે, જેઓ પ્રાચ્ય વિદ્યામંદિર, વડોદરાના ભૂતપૂર્વ અધ્યક્ષ હતા.

૧૩અ. હરીફ કવિઓની સ્પર્ધા-વૈમનસ્ય પછી મૈત્રીના પ્રસંગો ઘણા જોવા મળે છે. સિદ્ધરાજના સમયે શ્રીપાલ કવિ અને દેવબોધનો પ્રસંગ પ્ર. ચિં. (—અહીં યાદ કરી શકાય.)

૧૪. प्र.को., पृ. ५८-६१

૧૫. અન્યત્ર યશોધર કવિ કહ્યો છે.

૧૬. पु. प्र. सं. परि. १७७. पृ. ७८.

૧૭. અર્થાત્ આ બંને પુરુષરત્નોનાં કુલ અને લોકપ્રસિદ્ધિને બરાબર સમજીને ધ્યાનમાં લેવાં જ જોઈએ.

૧૮. પુ. પ્ર. સં.માં મૂળરાજના મામા અને વસ્તુપાલના ગુરુની પૌષધશાળાનો માણસ ક્ષુલ્લકનો પ્રસંગ આ સંદર્ભમાં યાદ કરી શકાય એવો છે. પરિ. ૧૭૪, પૃ. ૭૭

૧૯. સોમેશ્વર વસ્તુપાલના સમકાલીન કવિ હરિહરકૃત 'શંખપરાભવવ્યાયોગ'માં એક પાત્ર તરીકે આ સેવક-યોદ્ધાનો ઉલ્લેખ આવે છે. શંખ રાજાના સામેના યુદ્ધમાં ખપી જનાર પોતાના વીર સુભટની સ્મૃતિમાં વસ્તુપાલે भूणपालेश्वर મંદિર બંધાવ્યું હતું (પુ. પ્ર. સં. પૃ ૫૬). સોમેશ્વરે પણ આ શૂરવીર યોદ્ધાનો ઉલ્લેખ કી. કૌ. પરિશીલન, પૃ. ૬૩ અને પાદટીપ ૪૦માં કર્યો છે, પરંતુ પ્રસ્તુત પ્રસંગ વીસલદેવના સમયે બન્યો હોય તો વીસલદેવ ગુર્જરેશ્વર બનતા પહેલાં બન્યો હોવાનું ચોક્કસ થાય છે. વળી શંખ-વસ્તુપાલના યુદ્ધનો યોદ્ધો અને પ્રસ્તુત પ્રસંગનો ભૂ(ભ્રૂ)ણપાલ : ભુવનપાલ એક કે જુદા એ વિચારણીય પ્રશ્ન થાય.

૨૦. આ સંદર્ભમાં 'સહસ્રલિંગ સરોવરનો પ્રબંધ' યાદ કરી શકાય; કેમકે તેમાં સિદ્ધરાજ જયસિંહની રાજસભાના દરબારી કવિઓનો ઉલ્લેખ છે. તેમનો પરિચય શ્રી જયન્ત પ્રે. ઠાકરે વિસ્તૃત રીતે આપ્યો છે, સ્વાધ્યાય, પુ. ૨૧. અંક ૩,. અક્ષય તૃતીયા અંક, પૃ. ૨૬૦-૨૮૭

૨૧. તા. ૧-૨-૩ મે, ૨૦૦૪ના રોજ તીથલ મુકામે 'સંસ્કૃત અધ્યાપક મંડળ'ના અધિવેશનમાં વંચાયેલ નિબંધ.

□ □ □

હેમચંદ્ર : કાવ્યહેતુચિંતન-જૈનદાર્શનિક્તા અને અલંકારશાસ્ત્રીય પરંપરા[1]

અજિત ઠાકોર

:1:

સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રમાં કાવ્યહેતુ, કાવ્યતત્ત્વો, કાવ્યવ્યાપાર અને કાવ્યની ફલશ્રુતિ (કાવ્યપ્રયોજન)નો અનેક પરિપ્રેક્ષ્યોમાં સૂક્ષ્મ વિચાર થયો છે. ક્યારેક જૂદી જૂદી દાર્શનિક ભૂમિકા તો ક્યારેક જૂદી જૂદી કાવ્યશાસ્ત્રીય પરંપરા (કાશ્મીરી પરંપરા, માલવ પરંપરા) એક જ તત્ત્વના વિવિધ પરિપ્રેક્ષ્યો પ્રકટાવે છે. કેટલીકવાર કાવ્યાચાર્ય અમુક તત્ત્વને કાવ્યમાં કેન્દ્રસ્થાને પ્રતિષ્ઠિત કરે છે. પોતાના કાવ્યચિંતનમાં અમુક તત્ત્વનું Foregrounding - અગ્રપ્રસ્તુતિ-કરે છે. આને પરિણામે એના કાવ્યચિંતનમાં વિવિધ કાવ્યતત્ત્વોની, કાવ્યના કેન્દ્રથી માંડી પરિઘ સુધીની, કાવ્યાચાર્યના દર્શનને અભિવ્યક્ત કરતી એક આગવી સંરચના - ગાઠવણી - વિન્યાસ આકાર લે છે. કાવ્યતત્ત્વો વચ્ચેનો તર-તમભાવ, એમની વચ્ચેની ચઢતી-ઉતરતી ભાંજણી બદલાય છે. કાવ્યતત્ત્વોના પરસ્પર સંબંધની ભાત પણ બદલાય છે.

કવિપ્રતિભાને હેમચંદ્ર કાવ્યહેતુ માને છે. એ કાવ્યનું ઉદ્ભવ સ્થાન છે, કાવ્યનું આદિબિંદું છે. કાવ્યનો સમગ્ર વ્યાપાર એમાંથી નિસૃત થાય છે, સંચરિત-સંચાલિત થાય છે. કાવ્યના મૂળમાં રહેલો કવિસ્વભાવ એમાં સ્ફુરિત થાય છે. કાવ્યશાસ્ત્રનો આ Dark Area - તમસ પ્રદેશ છે. પ્રતિભા કંઈક રહસ્યમય, તર્કની પકડમાં ન આવે એવો ચેતનાનો અધઃપ્રદેશ છે. એ અધ્યાત્મની સીમામાં પડતો પ્રદેશ છે. આથી જ કદાચ કાવ્યશાસ્ત્રીઓ આ રહસ્યમય પ્રદેશની સમજણ માટે, સમજૂતી માટે દર્શન-ધર્મશાસ્ત્રો પાસે જાય છે.

પ્રતિભા કાવ્યકૃતિનું બીજ છે. કાવ્યકૃતિની સમગ્ર ચેતનાને સંગોપીને બેઠેલું, સમગ્ર કાવ્યવૃક્ષના ફૂલવા-ફળવાની પ્રક્રિયાનો સાંગોપાંગ નકશો સંગોપીને બેઠેલું બીજ છે. કાવ્યની બધી જ સંભાવનાત્મક શક્તિ એમાં જ નિહિત હોય છે. એ મયૂરઅંડ જેવું હોય છે. જો કે બીજને અંકુરિત થવા, પલ્લવિત થવા, પુષ્પિત થવા અને ફલિત થવા ભમિ, પ્રકાશ, જળ, હવા, ખાતર, નિંદામણ - ગોડામણ જરૂરી છે, તો જ બીજ ફળમાં પરિણમે છે.

---

૧. જૈન અકાદમી, વડોદરા દ્વારા આયોજિત પરિસંવાદમાં રજૂ કરેલ લેખ.

काव्यहेतु માટે काव्याङ्ग, काव्यकारण જેવી સંજ્ઞા પણ યોજાઈ છે. ભરત, ભામહમાં જૂદી જૂદી કળા, શાસ્ત્રાદિ કાવ્યનું અંગ બને છે, એવા નિર્દેશ પરથી વામને काव्याङ्ग શબ્દ યોજ્યો છે. વામન કાવ્યની સામગ્રી અને કાવ્યના કરણરૂપે काव्यहेतुને ઘટાવીને કાવ્યનું જ અંગ માને છે. આ બાબતે હેમચંદ્ર રુદ્રટ, રાજશેખર, મમ્મટને અનુસરી काव्यहेतु સંજ્ઞા જ પસંદ કરે છે. काव्याङ्ग અને काव्यहेतु સંજ્ઞાઓ વચ્ચે થોડો ભેદ છે. કાવ્યપદાર્થનું અને કાવ્યપ્રક્રિયાનું અવિનાભાવી અંગ काव्याङ्ग કહેવાય તો કાવ્યસર્જનની પ્રક્રિયાનું ઉદ્‌ગમબિંદુ काव्यहेतु કહેવાય.

:2:

હેમચંદ્રે કાવ્યહેતુની વિભાવના જૈનદર્શનના પાયા પર રચી છે. કાવ્યના એકમાત્ર હેતુરૂપે તેમણે પ્રતિભાનો પુરસ્કાર કર્યો છે. શેષ બે કાવ્યહેતુ મનાયેલા વ્યુત્પત્તિ અને અભ્યાસને હેમચંદ્ર સંસ્કારક માને છે : व्युत्पत्त्यभ्यासौ तु पतिभाया एव संस्कारकाविति वक्ष्यते । (का.शा. अ.१/५ वृत्ति. पृ.६) હેમચંદ્ર ભરતથી મમ્મટ સુધીની પરંપરામાં થયેલા કાવ્યહેતુ વિષયક ચિંતનમાંથી રાજશેખરને આધાર બનાવી સ્વકીય ચિંતન વિકસાવે છે.

હેમચંદ્ર કાવ્યનું કારણ વર્ણવે છે : प्रतिभास्य हेतुः । (का.शा. १/४ पृ.५) આમ હેમચંદ્ર શક્તિ, નિપુણતા અને અભ્યાસરૂપ ત્રિકારણવાદના પુરસ્કર્તા ભામહ-રુદ્રટાદિ આચાર્યોને કે સમન્વિત/એકીભૂત ત્રિકારણવાદના પુરસ્કર્તા દંડી-મમ્મટી જૂદા પડે છે. તેઓ વામનના અરૂઢ કાવ્યહેતુ-ચિંતનને પણ અનુસરતા નથી. સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રમાં કાવ્યહેતુના ચિંતન પરત્વે બે દૃષ્ટિકોણ દેખાય છે : (૧) કવિલક્ષી અને (૨) કાવ્યકેન્દ્રી. વામનના અપવાદને બાદ કરતાં લભગભ બધા જ કાવ્યાચાર્યોએ કવિલક્ષી દૃષ્ટિકોણ અપનાવ્યો છે. પરિણામે પ્રતિભાને અગ્રક્રમે મૂકવાનો અથવા પ્રતિભાને અગ્રક્રમે મૂકી ત્રણે કાવ્યહેતુનો સમન્વય સાધવાનું વલણ જોવા મળે છે. ભામહ, દંડી, રુદ્રટ, રાજશેખર, મમ્મટાદિ આચાર્યોની વિચારણા એનું દૃષ્ટાંત છે. વામનના સમગ્ર ચિંતનમાં કાવ્યકૃતિ કેન્દ્રમાં છે. એટલે વામનનું કાવ્યાંગચિંતન પણ કૃતિના છેડેથી થયેલું પ્રતીત થાય છે. આથી જ વામને કાવ્યાંગોના જે ત્રણ સમૂહો નિર્ધારિત કર્યા છે તેમાં લોક અને વિદ્યા - એ બે સમૂહો વ્યુત્પત્તિને નિરૂપે છે. પ્રતિભા અને અભ્યાસ એ બે કાવ્યહેતુઓને વામન પ્રકીર્ણ નામક ત્રીજા કાવ્યાંગસમૂહમાં ભેગા મૂકી દે છે. કવિની સાથે અંતરંગપણે જોડાયેલા પ્રતિભા અને અવધાનને વામન પ્રકીર્ણ કાવ્યાંગોમાં પણ છેક છેવાડે સ્થાન આપે છે. સ્પષ્ટ છે કે વામનનો કૃતિલક્ષી અભિગમ જ વ્યુત્પત્તિરૂપ કાવ્યાંગની અગ્રપ્રસ્તુતિ અને પ્રપંચિત પ્રસ્તુતિ પાછળનું નિયામક તત્ત્વ છે. કાવ્યહેતુના સંદર્ભે કવિ અને કાવ્યકૃતિ સિવાયનો ભાવકલક્ષી અભિગમ દેખીતી રીતે જ ખાસ પ્રસ્તુત નથી. છતાં રાજશેખરે ભાવયિત્રી પ્રતિભાનો પ્રદેશ જોડી આપીને કાવ્યકૃતિના ઉત્તર છેડે રહેલા ભાવકને પણ સ્થાન આપ્યું છે. વામનના કાવ્યહેતુચિંતન પાછળ રહેલો દૃષ્ટિકોણ સ્વાભાવિક રીતે જ અનુગામી કાવ્યાચાર્યોને સ્વીકાર્ય બન્યો નથી. હેમચંદ્રાચાર્યે તો કેવળ પ્રતિભાને કાવ્યનું કારણ માની વામનનો સંપૂર્ણ અસ્વીકાર કર્યો. તેમણે મમ્મટના સમન્વિત કારણવાદનો પણ અસ્વીકાર કરી પ્રતિભાસંસ્કારવાદની પ્રતિષ્ઠા કરી. રાજશેખરે શક્તિને એકમેવ કાવ્યહેતુ માન્યો હતો. પરંતુ રાજશેખર અને હેમચંદ્ર વચ્ચે કેટલાક પાયાના મતભેદો છે. રાજશેખરની शक्ति અને હેમચંદ્રની प्रतिभा વચ્ચે મોટો

ભેદ છે. રાજશેખર આંતર પ્રયત્નરૂપ સમાધિ અને બાહ્ય પ્રયત્નરૂપ અભ્યાસને કવિત્વશક્તિના ઉદ્‌ભાસકો માને છે. આમ સમાધિ-અભ્યાસ અને શક્તિ વચ્ચે ઉદ્‌ભાસ્ય-ઉદ્‌ભાસક સંબંધ રાજશેખરને અભિપ્રેત છે. અહીં વ્યુત્પત્તિની કોઈ ભૂમિકા સ્પષ્ટ થઈ નથી. વળી રાજશેખર શક્તિને કર્તા અને પ્રતિભા-વ્યુત્પત્તિને એનાં કર્મ માને છે. આમ शक्ति અને प्रतिभा-व्युत्पत्ति વચ્ચે કર્તા-કર્મ સંબંધ છે. હેમચંદ્ર शक्ति શબ્દનો પ્રયોગ ટાળે છે. शक्ति અને प्रतिभा વચ્ચેનો કર્તાકર્મસંબંધ તેઓ સ્વીકારતા નથી. તેઓ शक्ति અને समाधि-अभ्यास વચ્ચે ઉદ્‌ભાસ્ય ઉદ્‌ભાસક સંબંધને પણ સ્વીકારતા નથી. રાજશેખર शक्ति અને समाधि-अभ्यास તથા शक्ति અને प्रतिभा-व्युत्पत्ति વચ્ચે જે દ્વિસ્તરીય વ્યાપાર કલ્પે છે એની પાછળની તાર્કિક્તા સ્પષ્ટ થતી નથી. હેમચંદ્ર રાજશેખરની આ આખી ગોઠવણીનો અસ્વીકાર કરે છે. રાજશેખર अभ्यासने શક્તિના બાહ્ય પ્રયત્નરૂપ ઉદ્‌ભાસકરૂપે કલ્પે છે પણ હેમચંદ્ર अभ्यासને प्रतिभाના સંસ્કારકરૂપ પ્રતિષ્ઠિત કરે છે. રાજશેખરના અરૂઢ અભિગમ કરતાં હેમચંદ્રે કરેલું પરંપરાનું તાર્કિક અર્થઘટન પ્રતીતિકર લાગે છે. રાજશેખરના ઉદ્‌ભાસિત એકકારણવાદ અને મમ્મટના સમન્વિત એકકારણવાદ કરતાં હેમચંદ્રનો સંસ્કૃત એકકારણવાદ વધુ તર્કસંગત છે.

હેમચંદ્ર પ્રતિભા અને કાવ્ય વચ્ચે કારણ-કાર્યસંબંધ માને છે : अस्य काव्यस्येदं प्रधानं कारणम् (का.शा. १/४ वृत्ति. पृ.६) ભામહ, દંડી,મમ્મટનો પણ એવો જ મત હતો. પરંતુ रुद्रट કાવ્યરચનાકાળે નિરસ અંશનો ત્યાગ અને સરસ અંશના ગ્રહણ સાથે શક્તિ, વ્યુત્પત્તિ અને અભ્યાસને જોડે છે :

तस्यासारनिरासात्सारग्रहणाच्च चारुणः करणे ।
त्रितयमिदं व्याप्रियते शक्तिव्युत्पत्तिरभ्यासः ॥ का.लं(रु.) १/१४

આમ રુદ્રટ કાવ્યહેતુ કાવ્યવ્યાપારમાં કઈ ભૂમિકા બજાવે છે તે સ્પષ્ટ કરે છે.

હેમચંદ્ર પ્રતિભાનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ કરે છે : प्रतिभा नवनवोल्लेखशालिनी प्रज्ञा । (का.शा. १/४ वृत्ति पृ.६) નવા-નવા વર્ણનોની નિર્મિતિ કરવાથી શોભતી પ્રજ્ઞા તે પ્રતિભા. હેમચંદ્ર प्रज्ञाને પ્રતિભા કહે છે. આ પ્રજ્ઞામાં નવા નવા વિષયો અને નવી નવી રચનારીતિઓથી અવિસ્મરણીય વર્ણનોના નિર્માણની શક્તિ હોય છે. હેમચંદ્રે नवनवोन्मेषને સ્થાને नवनवोल्लेख શબ્દ યોજ્યો છે, એ સૂચક છે. હેમચંદ્રના પુરોગામી રાજશેખર પ્રતિભાનું સ્વરૂપ આમ સ્પષ્ટ કરે છે : या शब्दग्राममर्थसार्थमलङ्कारतन्त्रमुक्तिमार्गमन्यदपि तथाविधमधिहृदयं प्रतिभासयति सा प्रतिभा । (का.मी.अ : ४ पृ.२६-२७) રાજશેખર હૃદયની ભીતર થતા પ્રતિભાસને મહત્ત્વ આપે છે. આ પ્રતિભાસ શબ્દગ્રામો, અર્થસમૂહો, અલંકારતંત્ર, ઉક્તિ, માર્ગ અને એવાં જ બીજા કાવ્યાંગોનો થતો હોય છે. દેખીતી રીતે જ રાજશેખર શબ્દથી શરૂ કરી કાવ્યના ક્રમશઃ વધુને વધુ અંતરંગ તત્ત્વો તરફ ગતિ કરે છે. રુદ્રટમાં નિરસ-સરસના પરિહારગ્રહણ, રાજશેખરમાં કાવ્યઘટનને અનુકૂળ શબ્દાર્થાલંકારાદિનો હૃદયગુહામાં પ્રતિભાસ અને હેમચંદ્રમાં અપૂર્વ વર્ણનનિર્માણ- એમ પ્રતિભાનુ કાર્યાત્મક સ્વરૂપ વર્ણવાયું છે. પણ એમાં કેટલોક તાત્ત્વિક ભેદ રહેલો છે. રુદ્રટમાં ઉચિતાનુચિત કે સુંદર-અસુંદર વચ્ચેનો હેયોપાદેયવિવેક કેન્દ્રમાં છે. રાજશેખરમાં શબ્દથી માંડી માર્ગાદિ પર્યતના કાવ્યઘટકોનો હૃદયભીતરે પ્રતિભાસ કેન્દ્રમાં અર્થાત્ રાજશેખરને મયૂરઅંડમાં જેવી મોરની

ઝાંખી થાય તેવું કાવ્યનું ભાવસ્વરૂપ-ભાવમયસ્વરૂપ અભિપ્રેત છે, જ્યારે હેમચંદ્ર અપૂર્વ વિષય તથા શૈલીવંતા વર્ણનના સાક્ષાત્ નિર્માણને મહત્ત્વ આપે છે. આમ હેમચંદ્ર મૂર્ત, કાવ્યકૃતિરૂપે થતાં પરિણમનને લક્ષ્ય કરે છે. વળી રાજશેખરે શબ્દથી માર્ગાદિ સુધીના ઘટકોના અવતરણને દર્શાવ્યું છે. જ્યારે હેમચંદ્ર આ બધાં જ કાવ્યતત્ત્વોને કેવળ नवनवोल्लेख શબ્દ દ્વારા જ આવરી લે છે. એટલું જ નહીં આ તત્ત્વોના પ્રતિભાસનથી જ ન અટકતા એના મૂર્ત ઉલ્લેખન સુધી વિસ્તરે છે. કાવ્યવ્યાપારના કાવ્યકૃતિરૂપે થતી પરિણતિ સુધી હેમચંદ્ર પ્રતિભાના કાર્યને વિસ્તારે છે.

:3:

હેમચંદ્ર પ્રતિભાના સહજા અને ઔપાધિકી એમ બે પ્રકારો માને છે. સહજ અને બાહ્યોપાધિનિમિત્તે એમ કર્મપુદ્‌ગુલના ક્ષય-ઉપશમને કેન્દ્રમાં રાખી આ વર્ગીકરણ થયું છે. રુદ્રટે પણ જન્મજાત અને વ્યુત્પત્તિજન્ય-એમ બે પ્રતિભાના સહજા અને ઉત્પાદ્યા પ્રકારો માન્યા છે. રાજશેખર પ્રતિભાના જન્મજાત, અભ્યાસજન્ય અને મંત્રાદિજન્ય એમ સહજા, આહાર્યા તથા ઔપદેશિકી એવા ત્રણ પ્રકારો માને છે. દેખીતું છે કે, હેમચંદ્ર રાજશેખરમાંથી સહજા અને ઔષાધિકી પ્રતિભા-ભેદોનું સૂચન મેળવે છે. જો કે નિમિત્તની ઔપાધિક્તા-અનૌપાધિકક્તાનો જૂદો જ માપદંડ હેમચંદ્રે પસંદ કર્યો છે. એટલું જ નહીં પ્રતિભાના આવિર્ભાવની પ્રક્રિયા તેમણે પુરોગામી આચાર્યોથી જૂદા પડી જૈનદર્શનાનુસાર કલ્પી છે. આમ હેમચંદ્રે રુદ્રટ અને રાજશેખરના પ્રતિભાવર્ગીકરણનું શોધન તથા પુનર્ઘટન કર્યું છે. એટલું જ નહીં જૈનદાર્શનિક્તા યોજી મૌલિક્તા પ્રકટાવી છે.

હેમચંદ્ર સહજા પ્રતિભા આ રીતે સમજાવે છે :

सावरणक्षयोपशममात्रात् सहजा ।

सवितुरिव प्रकाशस्वभावस्यात्मनोऽभ्रपटलमिव ज्ञानावरणीयाद्यावरणम्, तस्योदितस्य क्षयेऽनुदि-तस्योपशमे च यः प्रकाशार्विभावः सा सहजा प्रतिभा । मात्रग्रहणं मन्त्रादिकारणनिषेधार्थम् । सहजप्रतिभाबलाध्धि गणभृतः सद्यो द्वादशाङ्गीमासूत्रयन्ती स्म । (का. शा. १/५ वृत्ति पृ. ६)

આવરણીય કર્મપુદ્‌ગલ પૈકી ભૂતકાલીન કર્મોના ક્ષય અને ભાવિ કર્મોના ઉપશમન-નિરોધ-અટકાવ-માત્રથી આવિર્ભાવ પામે તે સહજા પ્રતિભા.

સૂર્યની માફક પ્રકાશરૂપ સ્વભાવવાન આત્માનું વાદળની માફક જ્ઞાનાવરણીય આદિ કર્મપુદ્‌ગલોનું આવરણ હોય છે. તે આત્માની ભૂતકાલીન કર્મવર્ગણાનો ક્ષય થાય અને ભાવિ કર્મવર્ગણાનો નિરોધ-ઉપશમ થાય ત્યારે જે પ્રકાશનો આર્વિભાવ થાય તે સહજા પ્રતિભા. સૂત્રમાં માત્ર શબ્દ મંત્રાદિ કારણોનો નિષેધ સૂચવે છે. સહજ પ્રતિભાના બળે જ ગણધરોએ સદ્ય દ્વાદશાંગ સૂત્રિત કર્યાં હતાં.

જૈનદર્શન અનુસાર આવરણ અને ક્ષય-ઉપશમની પ્રક્રિયા આ રીતે ઘટે છે : જીવનું લક્ષણ જૈનદર્શન આ પ્રમાણે આપે છે : चैत्यस्वरूपः परिणामि, कर्ता, साक्षाद् भोक्ता, स्वदेहपरिमाणः, प्रतिक्षेत्रे

विभिन्नः, पौद्गलिकादृष्टवांश्चायम् । (વાદિદેવસૂરિ : પ્રમાણનયતત્ત્વાલોક ૭.૫૬) આ જીવનો સ્વભાવ અમૂર્તપણું, રૂપરસાદિનો અભાવ અને ચેતનાશક્તિરૂપ છે, તો જીવનો વિભાવ અર્થાત્ કર્મજન્ય પર્યાય ભાષા, આકાર, સુખ, દુઃખ દ્વેષાદિરૂપ છે. જીવનો સ્વભાવ-પુદ્ગલનિરપેક્ષ હોવાથી અતીન્દ્રિય છે તો જીવનો વિભાવ- પુદ્ગલસાપેક્ષ હોવાથી ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય છે. એ જ સંસારી જીવ કહેવાય છે. જીવનું મૂળ રૂપ પૂર્ણતાયુક્ત છે. એમાં અનંત પ્રજ્ઞા, અનંત શાન્તિ, અનંત શ્રદ્ધા અને અનંત વીર્ય-એમ અનંત ચતુષ્ટય રહેલું છે. પરંતુ જે સમય દરમ્યાન જીવનો પુદ્ગલ સાથે સંયોગ રહે છે તે સમય એમનો સંસાર ગણાય છે. જૈનોના મતે આ વિશ્વ સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ કર્મવર્ગણા નામક કર્મદ્રવ્ય અને ચેતન સ્વભાવ જીવપદાર્થથી ભરેલું છે. સ્વભાવતઃ શુદ્ધ, મુક્ત, બુદ્ધ સ્વભાવી જીવ રાગ-દ્વેષાદિના પરિણામરૂપ ચીકાસને લીધે કર્મપુદ્ગલથી બંધાય છે / ઢંકાય છે. જૈનો કર્મના દ્રવ્યકર્મ અને ભાવકર્મ એવા બે ભેદો માને છે : (૧) ક્રોધ, મદ, માયા, લોભાદિ કષાયરૂપ આત્માના આંતરિક પરિણામે ભાવકર્મ કહેવાય (૨) ભાવકર્મથી લેપાયેલો જીવ અંગત સ્કંધરૂપ કાર્મણવર્ગને ગ્રહણ કરે ત્યારે એ કાર્મણવર્ગમાં જીવના જ્ઞાન, દર્શન, સમ્યક્તા અને સ્વાધીનતાને ઢાંકી દઈ, સુખદુઃખ જન્માવવાની આવતી શક્તિ દ્રવ્યકર્મ કહેવાય. કર્મના ઘાતી અને અઘાતી-એવા બે વિભાગો પૈકી ચાર પ્રકારનાં ઘાતી કર્મોમાં જ્ઞાનાવરણીય (જ્ઞાનશક્તિને ઢાંકનાર), દર્શનાવરણીય (દર્શનશક્તિને ઢાંકનાર), મોહનીય (સમ્યક્ત્વને ઢાંકનાર) અને અંતરાય (સ્વાધીનશક્તિને ઢાંકનાર)નો સમાવેશ થાય છે. જીવ અને કર્મ વચ્ચેના સંબંધ પરત્વે જૈનોની ત્રિદષ્ટિ માર્મિક વિશ્લેષણ કરે છે : (૧) વ્યવહારદષ્ટિએ આત્મા પુદ્ગલ-કર્મસમૂહનો કર્તા છે. (૨) અશુદ્ધ નિશ્ચયનયદષ્ટિએ આત્મા રાગદ્વેષાદિ ચેતન કર્મસમૂહનો કર્તા છે. (૩) શુદ્ધ નિશ્ચયનયદષ્ટિએ આત્મા સ્વકીય, શુદ્ધ ભાવસમૂહનો કર્તા છે. આત્માનો અને કર્મનો સંબંધ અનાદિ છે. જેમ મલિન દર્પણને સાફ કરો તેમ આત્માનો મેલ દૂર કરો એટલે આત્માની સ્વાભાવિક ઉજ્જવલતા પ્રકટે છે. પ્રતિભામાં આવી જ ઉજ્જવલતાનો આવિર્ભાવ અભિપ્રેત છે.

જીવની બંધનથી મુક્તિ સુધીની પ્રક્રિયામાં સૌ પ્રથમ કર્મ આત્મા તરફ વહેવા લાગે, કર્મનો આત્મા સાથે સંબંધ થાય છે. એને આસ્રવ કહેવાય. એમાં સંસારના વિષયો ઇન્દ્રિયાદિ દ્વારોમાં થઈ આત્મામાં પેસે છે. આવાં કર્મો જીવમાં રહેલા રાગદ્વેષાદિ ચીકાસને કારણે આત્માને વળગે છે. એને બંધ કહેવાય. કર્મોના આસ્રવને મનોયોગ, વચનયોગ અને શરીરયોગથી અટકાવવામાં આવે તે સંવર કહેવાય. આ સંવર ગુપ્તિ, સમિતિ, ધર્મ, અનુપ્રેક્ષા, પરિષહનો જય, ચારિત્ર અને તપથી સાધી શકાય. નવું કર્મ અટકાવવું અને જૂનુ કર્મ દૂર કરવું તે સંવર. આ પ્રક્રિયા પછી બંધાયેલા કર્મો ભોગવ્યા પછી ખરી પડે તે નિર્જરા કહેવાય. એમાં તપ આદિ સાધનો દ્વારા કર્મનો ક્ષય થાય છે. અંતે જીવનાં બધાં જ કર્મો નષ્ટ થતાં જીવ જે સ્વાભાવિક અવસ્થા પામે તે મોક્ષ કહેવાય.

હેમચંદ્ર પ્રતિભાની વ્યાખ્યામાં નિર્જરા-સંવરની પ્રક્રિયાને કેન્દ્રમાં રાખતા લાગે છે. ભૂતકાલીન કર્મોનાં ક્ષય અને ભાવિકર્મોના ઉપશમન-નિરોધની દ્વિમુખી પ્રક્રિયા રેખાયિત થઈ છે. આ પ્રક્રિયાની પરિણતિરૂપે પારમાર્થિક અપરોક્ષ જ્ઞાનનો ઉદય થાય છે. ક્યારેક મન-ઇન્દ્રિયની સહાય વિના, ઘાતીય-અઘાતીય કર્મોનો પ્રભાવ દૂર થતાં પ્રકટતા સ્વતઃ જ્ઞાનરૂપ **કેવલજ્ઞાન** તો ક્યારેક સીમિત વિષયો પૂરતું

જ થતું **વિકલજ્ઞાન** એવા પ્રકારો સંભવે છે. વિકલજ્ઞાનમાં પણ કર્મોનો આંશિક નાશ થતાં અત્યંત દૂરનાં સૂક્ષ્મ અસ્પષ્ટ દ્રવ્યોને જાણવારૂપ અતીન્દ્રિય એવું **અવધિજ્ઞાન** સંભવે છે. શ્રેષ્ઠ પ્રકારનાં અવધિજ્ઞાનવાળી વ્યક્તિ રૂપ ધરાવતી કોઈપણ વસ્તુની સ્વયં સ્ફુરણા મેળવી શકે છે. એ સ્થળ અને સમયના અગણિત પ્રદેશો અને ચક્રો ભેદી શકે છે. વિકલજ્ઞાનનો બીજો પ્રભેદ મનઃપર્યાયજ્ઞાન છે. સમ્યક્ ચરિત્ર દ્વારા જ્ઞાન પરનાં આવરણો દૂર થતાં આ જ્ઞાન ઉદય પામે છે. પોતાના અને બીજાના મન સાથેના સંયોગથી આ જ્ઞાન સંભવે છે. એમાં ક્યારેક ત્રિકાળના વિચાર-લાગણીઓનું જ્ઞાન તો ક્યારેક કેવળ પોતાના અને બીજાના વિચારો-લાગણીઓનું જ્ઞાન એમ વિપુલમતિ અને ઋજુમતિ થાય છે. હેમચંદ્રની પ્રતિભાની વિભાવના અનેકસ્તરીય પારમાર્થિક અપરોક્ષજ્ઞાનને જ લક્ષ્ય કરતી પ્રતીત થાય છે. આથી જ હેમચંદ્રની પ્રતિભા ભામહ, દંડી, વામન, રુદ્રટ, આનંદવર્ધન, રાજશેખર, કુંતક અને મમ્મટાદિની પ્રતિભાથી મૂળભૂત સ્વરૂપગત ભેદ ધરાવતી પ્રતીત થાય છે.

હેમચંદ્ર સહજા પ્રતિભામાં સંવર-નિર્જરારૂપ આંતર નિમિત્તો જ કારણભૂત માને છે. આ તથ્ય સૂચવવા જ વ્યાખ્યામાં તેમણે मात्रात् શબ્દ યોજ્યો છે. વૃત્તિમાં તેમણે 'મંત્રાદિ-દષ્ટ ઉપાધિઓનો નિષેધ' પોતાને અભિપ્રેત છે, એ સ્પષ્ટપણે કહ્યું છે. તેમણે સહજા પ્રતિભાના ઉદાહરણરૂપે ગણધરો દ્વારા સદ્ય રચાયેલા દ્વાદશાંગ સૂત્રોની રચના ટાંકી છે. આ ઉદાહરણ પણ જૈનાદાર્શનિકતામાંથી નિષ્પન્ન થયેલી પ્રતિભા જ હેમચંદ્રને અભિમત છે, એ તથ્ય પુરવાર કરે છે.

હેમચંદ્ર સહજા પ્રતિભાનો આવિર્ભાવ વર્ણવતા ભાવ અને દ્રવ્યરૂપ કર્મપુદ્ગલના આવરણનો ક્ષય અને ઉપશમની પ્રક્રિયાથી નાશ સૂચવે છે. જ્ઞાનાવરણીય આદિ કર્મો નષ્ટ થતાં ચતુર્વિધ શક્તિ પ્રકટ થાય છે : (૧) જ્ઞાનશક્તિ : જ્ઞાનશક્તિ પૂર્વાપર વિચાર કરવાની, સત્યાસત્યનો નિર્ણય કરનારી શક્તિ છે. એમાં પદાર્થનો વિશેષ પ્રકારે બોધ થાય છે. (૨) દર્શનશક્તિઃ દર્શનશક્તિથી જીવનું ગુણદર્શન થાય છે. એમાં પદાર્થના સામાન્ય સ્વરૂપનો બોધ થાય છે. (૩) સમ્યકશક્તિઃ સમ્યકશક્તિ આત્માના સમ્યક્ત્વ અને ચારિત્રને પ્રગટ કરી મોહનો નાશ કરે છે. (૪) સ્વાધીનશક્તિ : સ્વાધીનશક્તિ કાર્યને અંતરાય વિના પૂર્ણ કરે છે. આમ આ ચતુર્વિધ શક્તિ પ્રકટ થતાં પારમાર્થિક અપરોક્ષજ્ઞાનો ઉદય થાય છે. ઉચ્ચાવચ એવા વિવિધ સ્તરોવાળું આ પારમાર્થિક અપરોક્ષજ્ઞાન હેમચંદ્રના મતે જ્યારે પ્રજ્ઞા વડે नवनवोल्लेखशाली અર્થાત્ અપૂર્વ વર્ણનનું નિર્માણ કરે ત્યારે પ્રતિભારૂપે આવિષ્કૃત થાય છે.

હેમચંદ્ર ઔપાધિકી પ્રતિભાનું લક્ષણ આપે છે :

मन्त्रादेरौपाधिकी ।

मन्द्रदेवतानुग्रहादिप्रभवौपाधिकी प्रतिभा ।
इयमप्यावरणक्षयोपशमनिमित्ता, एवं दृष्टोपाधिनिबन्धनत्वात्वौपाधिकीत्युच्यते ।
(का.शा. १/६ सूत्र-वृत्ति पृ.६)

હેમચંદ્રના મતે સહજા પ્રતિભા અને ઔપાધિકી પ્રતિભા વચ્ચે કશો સ્વરૂપગત ભેદ હોતો નથી.

ભેદ એટલો છે કે સહજા પ્રતિભાને કશી ઉપાધિની જરૂર પડતી નથી જ્યારે ઔપાધિકી પ્રતિભાને કર્મપુદ્ગલના નાશ માટે મંત્ર, દેવતાનો અનુગ્રહ આદિ બાહ્ય ઉપાયોની જરૂર પડે છે.

હેમચંદ્ર આ બન્ને પ્રકારની પ્રતિભાને વ્યુત્પત્તિ અને અભ્યાસથી સંસ્કારવી જરૂરી માને છે. આમ પ્રતિભા કાવ્યનો એકમેવ હેતુ છે. પણ એ વ્યુત્પત્તિ અને અભ્યાસથી સંસ્કારાય ત્યારે જ ઉત્તમ કાવ્યનું નિર્માણ કરી શકે છે. આમ વ્યુત્પત્તિ અને અભ્યાસનું કાર્ય કાવ્યનિર્મિતિનું નથી. પરંતુ કાવ્યનિર્માણક્ષમા પ્રતિભાને માંજવાનું, પરિપક્વ કરવાનું છે. આમ વ્યુત્પતિ-અભ્યાસ કાવ્યનું સાક્ષાત્ કારણ નથી પરંતુ તેઓ પ્રતિભાના ઉપકારક છે, પ્રતિભાને નિખારે છે. પ્રતિભા જ ન હોય તો એમનું કશું મૂલ્ય રહેતું નથી : ताभ्यां संस्करणीया । अत एव न तौ काव्यस्य साक्षात्कारणं प्रतिभोपकारिणौ तु भवतः । दृश्यते हि प्रतिभाहीनस्य विफलौ व्युत्पत्त्यभ्यासौ । (का.शा. १/७ सूत्र-वृत्ति पृ.६)

:४:

હેમચંદ્ર પ્રતિભાના સંસ્કારક વ્યુત્પત્તિ અને અભ્યાસની વામન-રાજશેખરના ચિંતનને સામે રાખીને માંડણી કરે છે. તેઓ વ્યુત્પત્તિની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે આપે છે :

लोकशास्त्रकाव्येषु निपुणता व्युत्पत्तिः ॥१।८॥

લોક,શાસ્ત્રો અને કાવ્યોમાં મેળવેલી નિપુણતા તે વ્યુત્પત્તિ. હેમચંદ્ર સ્થાવર અને જંગમ-એમ ઉભયપ્રકારના લોકવ્યવહારનો લોકમાં સમાવેશ કરે છે. તેઓ વિવેક ટીકામાં લોકનિપુણતાના અભાવમાં પ્રકૃતિવ્યત્યય નામના રસદોષની સંભાવના જુએ છે :

स च देशकालादिभेदादनेकप्रकारः प्रकृतिव्यत्ययाख्ये रसदोषे प्रपञ्चयिष्यते ।

(का० शा० १-८ वृत्ति-विवेक टीका, पृ० ७)

શાસ્ત્રોમાં શબ્દાનુશાસન (વ્યાકરણ), છંદોનુશાસન, અભિધાનકોશ, શ્રુતિ, સ્મૃતિ, પુરાણ, ઈતિહાસ, આગમ, તર્ક, નાટ્ય, અર્થશાસ્ત્ર, કામશાસ્ત્ર, યોગશાસ્ત્ર આદિને ગણાવે છે. તેઓ વિવેકમાં आदि પદથી આયુર્વેદ, જ્યોતિઃ શાસ્ત્ર, ગજલક્ષણ, તુરગશાસ્ત્ર, રત્નપરીક્ષા, ધાતુવાદ, દ્યૂત, ઈન્દ્રજાલ, ચિત્ર અને ધનુર્વેદ-એમ વિવિધ શાસ્ત્રોનાં નૈપુણ્ય સદૃષ્ટાંત સમજાવે છે. હેમચંદ્રે શાસ્ત્રનિપુણતાનું નિરૂપણ વામનના વિદ્યા નામક કાવ્યાંગમાંથી (દા.ત. અભિધાનકોશ) અને શ્રુતિ આદિ શાસ્ત્રોમાં નિપુણતાનો વિષય રાજશેખરમાંથી (કાવ્યમીમાંસાના કાવ્યાર્થયોનિ નામક આઠમા અધ્યાયમાંથી) લીધો છે. વિવેક ટીકામાં હેમચંદ્ર રાજશેખરને આખેઆખા ઉદ્ધૃત કરે છે. એમાં ક્યાંક ક્રમમાં અને વિગતમાં નાનકડા ફેરફારો જોવા મળે છે. સાથે સાથે કેટલીક સ્પષ્ટતાઓ પણ હેમચંદ્ર ઉમેરે છે. જેમ કે આગમની વ્યાખ્યા હેમચંદ્ર ઉમેરે છે : आप्तवचनम् आगमः । (का.शा. विवेकटीका पृ.९) જો કે વિવેકમાં શબ્દાનુશાસન અને છન્દોનુશાસનનું થયેલું નિરૂપણ काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तिથી શબ્દ, વિગત અને દૃષ્ટાંતની બાબતે પણ અલગ છે. હેમચંદ્ર રાજશેખરની કાવ્યાર્થયોનિની વિભાવનાને શાસ્ત્રમૂલ વ્યુત્પત્તિ રૂપે પરિવર્તિત કરે છે. તેઓ એને કવિના શાસ્ત્રનૈપુણ્યરૂપે ઘટાવે છે. હેમચંદ્ર રાજશેખરનું અર્થઘટન કરી સરળ સમજૂતી આપે છે. દા.ત. अपौरुषेयं

वचः श्रुतिः । यथा-उर्वशी हाप्सरा... तन्नैपुण्यं यथा---चन्द्राद् बुधः-----(का.शा. १/८ विवेक पृ.७) હેમચંદ્ર વિવિધ શાસ્ત્રોનાં લક્ષણ પ્રસંગે કેટલીક વખત પોતે જ લક્ષણ આપે છે. કેટલીક વખત રાજશેખરમાંથી ઉદ્ધૃત કરે છે તો ક્યારેક કાવ્યમીમાંસામાં ભિન્ન ભિન્ન સ્થળોએ રહેલા અંશોને જોડીને રાજશેખરને પુનર્ગઠિત કરી વ્યુત્પત્તિચિંતનને આકાર આપે છે. પુરાણનૈપુણ્યનું નિરૂપણ કરતાં રાજશેખર પ્રથમ તો કાવ્યમીમાંસાના શાસ્ત્રનિર્દેશ નામક બીજા અધ્યાયમાંથી પુરાણનું લક્ષણ ઉદ્ધૃત કરે છે. અને પછી કાવ્યમીમાંસાના કાવ્યાર્થયોનિ નામક આઠમા અધ્યાયમાંથી ઉદાહરણ લઈ બંને અંશોને સંયોજે છે : वेदाख्यानोपनिबन्धप्रायं पुराणम् । यथा-हिरण्यकशिपु......तन्नैपुणं यथा-स संचरिष्णु......(का.शा.वि. १/८ पृ.८) આ સંદર્ભ કાવ્યમીમાંસામાં બે જૂદા જૂદા અધ્યાયોમાં આ પ્રમાણે વિકીર્ણ પડ્યો છે : (૧) तत्र वेदास्यानोपनिबन्धनप्रायं पुराणमष्टदशधा । (का.मी.अ.२ पृ.८) (२) पौराणिक :- हिरण्यकशिपु..... अत्र-स सञ्चरिष्णु..... (का.मी.अ.८ पृ.८८) હેમચંદ્રની આ સંયોજનકળા કાવ્યાનુશાસનને વૈવિધ્યભર્યા સંદર્ભોથી સમૃદ્ધ અને છતાં बालानामुपयोगी અંલકારશાસ્ત્રીય ગ્રંથની સ્પૃહણીય મુદ્રા અર્પે છે. કાવ્યાનુશાસનને ઉડતી નજરે જોનારા શ્રી પી.વી.કાણે અને ડે-દાસગુપ્તા જેવા વિદ્વાનોને હેમચંદ્ર મૌલિક્તા વિનાના, જૂદા જૂદા ગ્રંથોમાંથી ઉતારા કરી સાંધી દેનારા લાગ્યા છે. પણ કાવ્યાનુશાસનની સમગ્ર સંરચનાનું ઊંડાણપૂર્વક વિશ્લેષણ કરતાં હેમચંદ્ર ઉચિત અંશોને ગ્રહણ કરનારા, અપ્રસ્તુત અંશોનો પરિહાર કરનારા, સવર્ણ અંશોનું સંયોજન કરનારા, નૂતન અંશોનું સર્જન કરનારા, ઉચિત દૃષ્ટાંતોથી પુષ્ટિ કરનારા અને વિષયવસ્તુને વિકસાવનારા સ્પૃહણીય કાવ્યાચાર્ય પ્રતીત થાય છે. હેમચંદ્ર સંસ્કૃત કાવ્યચિંતનની સુદીર્ઘ પરંપરામાંથી ઉચિત અંશોનું ચયન, સંયોજન, વિકસન કરી સ્વકીય મૌલિક્તાનો પુટ આપી પોતાની કાવ્યવિચારણાનો આવિષ્કાર કરે છે. હેમચંદ્રનું કાવ્યહેતુચિંતન એનું તાદૃશ ઉદાહરણ છે.

હેમચંદ્ર કાવ્યાનુશાસન-વિવેક ટીકાંમા રાજશેખરમાં નથી મળતા તેવા યોગશાસ્ત્ર, આયુર્વેદ, જ્યોતિષશાસ્ત્ર, તુરગશાસ્ત્ર, ધાતુવાદ, દ્યુત, ઇન્દ્રજાલ, ચિત્ર જેવા શાસ્ત્રનૈપુણ્યોની સદૃષ્ટાંત ચર્ચા કરે છે, એ વાત પણ ઉપરોક્ત મતનું સમર્થન કરે છે. રાજશેખર પ્રથમ તો વ્યુત્પત્તિનો વિસ્તાર દર્શાવે છે. એ પછી તેઓ વ્યુત્પત્તિનો મર્મ પ્રગટ કરે છે : काव्येषु महाकविप्रणीतेषु निपुणत्वं तत्त्ववेदित्वं व्युत्पत्तिः । (का.शा. १/८ पृ.१३) અહીં રાજશેખરે પૂર્વાચાર્યોના નામે પ્રસ્તુત કરેલો 'બહુજ્ઞતા તે વ્યુત્પત્તિ' — 'बहुज्ञता व्युत्पत्तिः' इत्याचार्याः । (का.मी.अ.५ पृ.३७) એવો મત અને રુદ્રટને અનુસરીને રજૂ કરેલો પોતાનો મત- 'उचितानुचितविवेको व्युत्पत्तिः इति यायावरीयः । (का.मी.अ.५. पृ. ३७ : જુઓ રુદ્રટ : छन्दोव्याकरणकलालोकस्थितिपदपदार्थविज्ञानात् । युक्तायुक्तविवेको व्युत्पत्तिरियं समासेन ॥ (का.लं. १/१८ पृ.१२) હેમચંદ્ર પરિષ્કૃત કરતા હોય એમ પ્રતીત થાય છે. કેમ કે વ્યુત્પત્તિનું ખરેખરું અને સૂક્ષ્મ સ્વરૂપ તો મહાકવિઓ રચિત કાવ્યોમાં કાવ્યના અંગ બની જઈ, કાવ્યમાં સમરસ થઈ જઈ કાવ્યચેતનારૂપે પ્રવાહિત થનારા શાસ્ત્રજ્ઞાનમાં પ્રકટે છે. કાવ્યચેતનામાં શાસ્ત્રજ્ઞાનના રૂપાંતરણ જેવા અત્યંત સૂક્ષ્મ રહસ્યને હેમચંદ્રે અહીં અદ્ભુત રીતે પકડી પાડ્યું છે. આમ શાસ્ત્રોનું શાસ્ત્રો તરીકે જ અધ્યયન કરવું કે જ્ઞાન મેળવવું કવિ માટે પૂરતું નથી. ખરેખર તો કવિપ્રતિભાથી કાવ્યની ચેતનારૂપે રૂપાંતરિત થઈ ગયું

હોય એવું શાસ્ત્રજ્ઞાન જ કવિને સાચી વ્યુત્પત્તિ સંપડાવે છે. કાવ્યરૂપે રૂપાંતરિત ન થયેલું શાસ્ત્રજ્ઞાન તો ઘણીવાર કવિ માટે કાવ્યસર્જનમાં અવરોધરૂપ થઈ જાય છે. એવું શાસ્ત્રજ્ઞાન કવિચેતનામાં ઓગળ્યા વિના જ કાવ્યમાં ધૂસી જાય છે અને કાવ્યમાં ગાંઠ બની જઈ રસભંગનું કારણ બને છે. આથી કવિ માટે તો કાવ્યના ભાવનવ્યાપાર દ્વારા જ, કાવ્યકૃતિની ફ્રેમમાં જ, કાવ્યરસરૂપે રૂપાંતરિત થયેલું શાસ્ત્રજ્ઞાન જ, રસમુદ્રાને પામવાની પ્રક્રિયા જ વ્યુત્પત્તિ કહેવાય છે. સ્પષ્ટ છે કે હેમચંદ્રે વ્યુત્પત્તિચિંતનમાં અપૂર્વ મૌલિક આરોહણ રચ્યું છે.

હેમચંદ્રે કાવ્યસર્જનમાં વ્યુત્પત્તિની ભૂમિકા ય સ્પષ્ટ કરી છે : लोकादिनिपुणता संस्कृतप्रतिभो हि तदनतिक्रमेण काव्यमुपनिबघ्नाति । (का. शा.१/८ पृ.१३) લોકવ્યવહાર અને શાસ્ત્રોમાં નિપુણતારૂપ વ્યુત્પત્તિથી સંસ્કાર પામેલી પ્રતિભાવવાળો કવિ લોકવ્યવહાર અને શાસ્ત્રોની લક્ષ્મણ રેખામાં રહીને, એના અનુલ્લંઘન થકી કાવ્યનું ઉપનિબંધન કરે છે. હેમચંદ્ર વ્યુત્પત્તિને કાવ્યવ્યાપારમાં અસંભવ અને અનૌચિત્યરૂપ કાવ્યદોષોનો પરિહાર કરતા નિયામક તત્ત્વરૂપે પ્રમાણે છે. આમ કાવ્યવ્યાપારમાં ઔચિત્ય અને પ્રતીતિકરતાને પ્રકટાવતા વિધેયાત્મક તત્ત્વરૂપે હેમચંદ્રે વ્યુત્પત્તિની પ્રતિષ્ઠા કરી છે. એનાથી હેમચંદ્રનું વ્યુત્પત્તિચિંતન અન્યત્ર દુર્લભ એવી અખિલાઈ અને માર્મિકતા ધારણ કરે છે.

:૫:

હેમચંદ્ર અભ્યાસનું સ્વરૂપ વામન, રુદ્રટ, રાજશેખર અને મમ્મટના પરામર્શથી નિશ્ચિત કરે છે. ભામહ कृत्वा तद्विदुपासनम् । विलोक्यान्यनिबन्धांश्च... (का.ल. १/१०), દંડી अमन्दश्चाभियोग...(का.द. १/१०३), વામન तत्र काव्यपरिचयो लक्ष्यज्ञत्वम् । काव्यबन्धोद्यमोऽभियोगः । काव्योपदेशगुरुशूश्रूषणं वृद्धसेवा। पदाधानोद्धरणमवेक्षणम् । (का.सू.वृ. १/३/१२-१५), રુદ્રટ अधिगतसकलज्ञेयः सुकवेः सुजनस्य संनिधौ नियतम् । नक्तंदिनमभ्यासेदभियुक्तः शक्तिमान्काव्यम् ॥ का.लं.रु १/२०), આનંદવર્ધન संवादो ह्यन्यसादृश्यं तत्पुनः प्रतिबिम्बवत् । आलेख्याकारवत्तुल्यदेहिवच्च शरीरिणाम् ॥ (ध्व. ४/१२), રાજશેખર अविच्छेदेन शीलनमभ्यासः । (का.मी.अ. ४ पृ.) અને મમ્મટ काव्यज्ञशिक्षयाभ्यास...... (का.प्र. १/३) काव्य कर्तुं विचारयितुं च ये जानन्ति तदुपदेशेन करणे योजने च पौनः पुन्येन प्रवृत्तिरिति... (का.प्र. १/३ वृत्ति पृ.१७) -એમ હેમચંદ્રના પુરોગામી આચાર્યો કાવ્યરચનાના અભ્યાસનો વિમર્શ કરે છે.

હેમચંદ્ર અભ્યાસનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે નિરૂપે છે :

काव्यविच्छिक्षया पुनः पुनः प्रवृत्तिरभ्यासः ॥१९॥

काव्यं कर्तुं जानन्ति विचारयन्ति वा ये ते काव्यविदः कविसहृदयाः । वेत्तेर्विन्तेश्चावृत्त्या रूपम् । तेषां शिक्षया वक्ष्यमालक्षणया काव्य एव पौनः पुन्येन प्रवृत्तिरभ्यासः । अभ्याससंस्कृता हि प्रतिभा काव्यामृतकामधेनुर्भवति। (का.शा. १/९ पृ. १३-१४) હેમચંદ્ર મમ્મટની શબ્દાવલિને આંશિક પરિવર્તન સાથે યોજે છે. તેમણે મમ્મટના જ સૂત્રને પકડીને પ્રથમ તો काव्यविदः ની कविसहृदयाः રૂપે સમજૂતી આપી કારયિત્રી અને ભાવયિત્રી પ્રતિભાની અન્વતિ અનિવાર્ય માની છે. ત્યારબાદ હેમચંદ્ર કાવ્યવિદે આપેલી કવિશિક્ષાના માર્ગે કાવ્યરચવાની પુનઃ પુનઃ પ્રવૃત્તિરૂપ અભ્યાસને જ કાવ્ય કહે છે. તેઓ

કાવ્યસર્જનમાં અભ્યાસની ભૂમિકા સ્પષ્ટ કરે છે. તેમના મતે કાવ્યરચનાના નિરંતર અભ્યાસથી સંસ્કાર પામેલી પ્રતિભા કાવ્યામૃત વર્ષાવતી કામેધેનુ બની જાય છે. હેમચંદ્ર પ્રતિભાના સંસ્કારની સમગ્ર પ્રક્રિયાને બે તબક્કામાં વિભાગે છે : પ્રથમ તબક્કો વ્યુત્પત્તિથી પ્રતિભાના સંસ્કરણનો ઘટિત થાય છે. એમાં પ્રતિભામાં એવી પ્રૌઢી પ્રકટે છે કે જેનાથી અનૌચિત્ય અને અસંભવિતતા કે અપ્રતીતિકરતારૂપ દોષોનો સ્વતઃ પરિહાર થઈ જાય છે. પ્રતિભાના સંસ્કરણનો બીજો તબક્કો અભ્યાસથી સંપન્ન થાય છે. વ્યુત્પત્તિથી સંસ્કારાયા પછી જ્યારે અભ્યાસથી પ્રતિભા સંસ્કારાય છે ત્યારે પ્રતિભા કવિ અને સહૃદયનું મનોવાંચ્છિત કાવ્યફળ આપનારી કામધેનુ બની જાય છે. અર્થાત્ પ્રતિભાના સંસ્કરણના આ બીજા તબક્કામાં પ્રતિભામાં અતિશય પ્રકટ થાય છે. એનાથી કાવ્યામૃત અર્થાત્ રસધ્વનિ = કાવ્યસૌંદર્ય સ્રવે છે. પ્રતિભા અને વ્યુત્પત્તિ—અભ્યાસ વચ્ચેના સંસ્કાર્ય-સંસ્કારક સંબંધની ઉપરોક્ત ભાવ- pattern-ની પ્રેરણા હેમચંદ્રને શબ્દાર્થ અને દોષ-ગુણ-અલંકાર વચ્ચેના સંબંધની વામને શોધી કાઢેલી ભાતમાંથી મળી હોય એવું પ્રતીત થાય છે. કાવ્યમાં દોષોના પરિહારથી અનૌચિત્યનું નિવારણ, ગુણના ન્યાસથી કાવ્યસૌંદર્યની નિષ્પત્તિ અને અલંકારના વિન્યાસથી કાવ્યસૌંદર્યમાં અતિશયતા થાય છે. એવી વામનની કલ્પના પરથી હેમચંદ્ર વ્યુત્પત્તિને કાવ્યમાં પ્રક્ષિપ્ત અનૌચિત્યનો પરિહાર કરનાર પ્રતિભાસંસ્કારક તત્ત્વ અને અભ્યાસને કાવ્યામૃતને નિષ્પન્ન કરનાર પ્રતિભાસંસ્કારક તત્ત્વરૂપે વ્યાખ્યાયિત કરે છે. પ્રતિભા સાથેના વ્યુત્પત્તિ અને અભ્યાસના ઉપરોક્ત દ્વિસ્તરીય સંબંધની કલ્પના હેમચંદ્રનું કાવ્યહેતુચિંતનમાં મૌલિક પ્રદાન છે.

:૬:

હેમચંદ્ર અભ્યાસનું લક્ષણ આપતાં काव्यविच्छिक्षया પદ યોજે છે. આ પદના સંદર્ભે જ કાવ્યશિક્ષાનું લક્ષણ પ્રસ્તુત થયું છે : सतोऽप्यनिबन्धोऽसतोऽपि निबन्धो नियमश्छायाद्युपजीवनादयश्च शिक्षा: ॥ (का.शा. १/१० पृ.१४) હેમચંદ્રનું કાવ્યશિક્ષાચિંતન રાજશેખર પર આધૃત છે. હેમચંદ્ર કાવ્યશિક્ષાનાં વિવિધ અંગો પૈકી असतोऽपि निबन्धः, सतोऽपि अनिबन्धः અને नियम રૂપ કવિસમય કાવ્યમીમાંસાના ૧૪,૧૫ અને ૧૬ અધ્યાયોમાં સંક્ષેપીકરણ દ્વારા ઘડી કાઢે છે. તેઓ રાજશેખરના કવિસમયના વર્ગીકરણ પૈકી સ્વર્ગ્ય, પાતાલીય અને ભૌમ કવિસમયરૂપ પ્રકારો સંભવતઃ ચમત્કાર પર આધૃત ન હોવાથી, એમનો પરિહાર કરે છે. જો કે હેમચંદ્ર જાતિદ્રવ્યાદિ વર્ગીકરણનો સ્વીકાર કરે છે.

હેમચંદ્રે કરેલું કવિશિક્ષાના છાયા નામક અંગનું નિરૂપણ કાવ્યમીમાંસાના શબ્દાર્થહરણનું નિબંધન કરતાં ૧૧, ૧૨ અને ૧૩ અધ્યાયોના સંક્ષેપરૂપ છે. જો કે હેમચંદ્ર विवेकમાં એનું લક્ષણ પોતાના તરફથી આપે છે : छाया अर्थादर्थस्य । (का.शा. १/१०-विवेक टीका पृ.१४) તેમણે છાયાને અર્થમાંથી કે અર્થની છાયારૂપે સમજાવી તેને પ્રતિબિંબતુલ્ય આદિ રચનાપદ્ધતિથી કાવ્યના उपजीवन રૂપે ઘટાવી છે. તેમણે અર્થહરણના પ્રતિબિંબતુલ્ય, તુલ્યદેહિતુલ્ય, આલેખ્યપ્રખ્ય અને પરપુરપ્રવેશપ્રતિમ - એ ચારે પ્રકારો ઉદાહરણ સહિત કાવ્યમીમાંસામાંથી ઉદ્ધૃત કર્યા છે. એ જ રીતે શબ્દહરણના પદોપજીવન, પાદોપજીવન, પાદદ્વયોપજીવન, પાદત્રયોપજીવન, પદૈકદેશોજીવન, ઉક્ત્યુપજીવન જેવા પ્રકારો પણ કાવ્યમીમાંસામાંથી ઉદ્ધૃત કર્યા છે. આ ઉપરાંત સમસ્યાપૂરણના પ્રકારોમાં પાદસમસ્યા, પાદદ્વયસમસ્યા,

પાદત્રયસમસ્યા જેવા પ્રકારો પણ નિરૂપાયા છે. એ સિવાય વાક્યાર્થશૂન્યવૃત્તાભ્યાસ, પુરાતનવૃત્તોમાં પદપરાવૃત્તિનો અભ્યાસ, મહાકાવ્યાર્થચર્વણ, પરકૃતકાવ્યનો પાઠ આદિ પણ કાવ્યશિક્ષારૂપે કલ્પાયા છે. આ પ્રકારો હેમચંદ્રે ક્ષેમેન્દ્રના કવિકંઠાભરણમાંથી લીધા છે. આ ઉપરાંત પણ હેમચંદ્રે કાવ્યમીમાંસાના દસમા અધ્યાયમાંથી સ્વાસ્થ્ય, પ્રતિભા, અભ્યાસ, ભક્તિ, વિદ્વત્કથા, બહુશ્રુતતા, સ્મૃતિદઢતા અને અનિર્વેદ - એમ કવિત્વની અષ્ટ માતર ઉદ્ધૃત કરી છે.

હેમચંદ્રે કાવ્યશિક્ષાની આ વિસ્તૃત ચર્ચામાં કાવ્યહરણનાં ઔચિત્યો અવન્તિસુંદરીનો મત આપી દર્શાવ્યાં છે. કાવ્યમીમાંસાના ૧૧મા અધ્યાયમાં રાજશેખરે શબ્દહરણ અને અર્થહરણ કયા સંજોગોમાં સ્વીકાર્ય ઠરે એ વિશે અવન્તિસુંદરીનો મત ઉદ્ધૃત કર્યો છે : अयमप्रसिद्धः प्रसिद्धिमानमहम्, अयमप्रतिष्ठः प्रतिष्ठवानहम्, अप्रक्रान्तमिदमस्य संविधानकं प्रक्रान्तं मम, गुडूचीवचनोऽयं मृद्वीकावचनोऽहम्, अनादृतभाषाविशेषोऽयमादृतभाषाविशेषोऽहम्, प्रशान्तज्ञातृकमिदं देशान्तरकर्तृकमिदं, उत्सन्ननिबन्धनमूलमिदं म्लेच्छितकोपनिबध्धमिदमित्येवमादिभिः कारणैः शब्दहरणेऽर्थहरणे चाभिरमेत्त इति अवन्तिसुन्दरी । (का.शा. १/१० विवेक पृ. १८) હેમચંદ્રે શબ્દાર્થહરણના સંદર્ભે ઉપજીવન-મૌલિકતાને માનદંડ બનાવી રાજશેખરની કાવ્યમીમાંસાના ૧૧મા અધ્યાયમાંથી ઉત્પાદકકવિ, પરિવર્તકકવિ, આચ્છાદકકવિ અને સંવર્ધકકવિ-એવું સર્જકકેન્દ્રી વર્ગીકરણ પણ ઉદ્ધૃત કર્યું છે.

હેમચંદ્રે અભ્યાસની વિવિધ પ્રવિધિઓ રૂપે કાવ્યશિક્ષાને નિહાળી છે. તેમણે લોક અને શાસ્ત્રથી વિરુદ્ધ હોવા છતાં કવિપરંપરાથી પ્રમાણિત થયેલા કવિસમય, શબ્દાર્થહરણથી થતી છાયા-કાવ્યરચનાઓ, પ્રખર બૌદ્ધિકતામાંથી નિપજતી બુદ્ધિવિલાસરૂપ સમસ્યાપૂરણ કાવ્યરચનાઓ, વાક્યાર્થશૂન્યવૃત્ત્યાભ્યાસ અને પુરાતનવૃત્તોમાં પદપરાવૃત્તિના અભ્યાસરૂપ વૃત્ત્યાભ્યાસમૂલ છંદોરચનાઓ, મહાકાવ્યાર્થચર્વણ, પરકૃતકાવ્યનો પાઠ, અષ્ટ કાવ્યમાતર અને કાવ્યહરણના કારણભૂત કવિઓની મનોવૃત્તિઓ એમ વિવિધ દિશાઓમાં પોતાનું કાવ્યશિક્ષાચિંતન વિસ્તાર્યું છે. હેમચંદ્રે રાજશેખરના કાવ્યશિક્ષાચિંતનને પીઠિકા બનાવી, ક્ષેમેન્દ્રના કાવ્યશિક્ષાચિંતનથી એમાં પરિપૂર્તિ કરી છે. તેમણે રાજશેખરના ચિંતનમાં રહેલા ઓછા મહત્ત્વના અંશોનો પરિહાર કરી પોતાના કાવ્યશિક્ષાચિંતનમાં સૌષ્ઠવ પ્રકટાવ્યું છે. તેમણે કાવ્યના ચમત્કાર સાથે પ્રત્યક્ષપણે ન સંકળાયેલા રાજશેખરના કાવ્યશિક્ષા વિષયક અંશોનો અસ્વીકાર કરી પોતાના ચિંતનને કાવ્યના હાર્દ સાથે જોડ્યું છે. રાજશેખરપ્રણિત ભૌમાદિ કવિસમય વર્ગીકરણ એનું દૃષ્ટાંત છે. તેમણે રાજશેખરમાં વેરવિખેર પડેલા અંશોને સંયોજિત કરી કાવ્યશિક્ષાચિંતનને નિશ્ચિત આકાર આપ્યો છે. તેમણે કાવ્યમીમાંસાના ૧૦મા અધ્યાયમાંથી કાવ્યમાતર, ૧૧-૧૨-૧૩મા અધ્યાયોમાંથી શબ્દાર્થહરણ અને ૧૪-૧૫-૧૬મા અધ્યાયોમાંથી કવિસયમ તથા કવિકંઠાભરણમાંથી વૃત્તાભ્યાસાદિને સંયોજિત કરી કાવ્યશિક્ષાચિંતનમાં અખિલાઈ, સૌષ્ઠવ અને માર્મિકતા પ્રકટાવી છે.

હેમચંદ્રના કાવ્યહેતુચિંતનનું વિશ્લેષણ કરતાં કેટલાક નિષ્કર્ષો પર પહોંચી શકાય :

(૧) જૈનદાર્શનિક દૃષ્ટિએ હેમચંદ્રે સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રમાં સૌ પ્રથમવાર પ્રતિભાનું સ્વરૂપ ઉદ્ઘાટિત કર્યું છે. પ્રતિભાચિંતનમાં હેમચંદ્રનું આ અપૂર્વ મૌલિક પ્રદાન છે.

(૨) હેમચંદ્રે સૌ પ્રથમવાર કેવળ પ્રતિભારૂપ એકમેવ કારણવાદની સ્થાપના કરી. હેમચંદ્ર પૂર્વે રાજશેખરે કેવળ શક્તિરૂપ એકમેવ કારણવાદની સ્થાપના કરી હતી. પરંતુ રાજશેખરની શક્તિવિભાવના તથા હેમચંદ્રની પ્રતિભાવિભાવનામાં ઘણો ભેદ છે.

(૩) હેમચંદ્રે સૌ પ્રથમવાર કર્મપુદ્ગલના ક્ષય અને નિરોધ માટે દૃષ્ટ ઉપાધિની અનાવશ્યક્તા-આવશ્યક્તાને માનદંડ રૂપે યોજી પ્રતિભાનું સહજા અને ઔપાધિકીરૂપ વર્ગીકરણ પ્રસ્તુત કર્યું છે.

(૪) હેમચંદ્ર સહજા પ્રતિભા કે ઔપાધિકી પ્રતિભા વચ્ચે કોઈ સ્વરૂપગત ભેદ કે તરતમભાવ માનતા નથી. એથી વિપરીત રાજશેખર સહજા, આહાર્યા અને ઔપદેશિકી-એ ત્રિવિધા પ્રતિભા વચ્ચે સ્વરૂપગત ભેદ અને તરતમભાવ માને છે.

(૫) હેમચંદ્ર પ્રતિભા અને વ્યુત્પત્તિ-અભ્યાસ વચ્ચે સંસ્કાર્ય-સંસ્કારકભાવ સંબંધ માને છે. એથી વિપરીત રાજશેખર સમાધિ અને અભ્યાસને શક્તિના ઉદ્ભાસકો માની બંને વચ્ચે ઉદ્ભાસ્ય-ઉદ્ભાસક સંબંધ માને છે. વળી તેઓ પ્રતિભા અને વ્યુત્પત્તિને શક્તિનું કર્મ માની શક્તિ અને પ્રતિભા-વ્યુત્પત્તિ વચ્ચે કર્તા-કર્મભાવસંબંધ માને છે. આમ રાજશેખર દ્વિસ્તરીય સંબંધની કલ્પના કરે છે. હેમચંદ્રે પ્રતિભાસંસ્કારવાદની સ્થાપના કરી છે.

(૬) રાજશેખર પ્રતિભાનું સ્વરૂપ શબ્દાદિના હૃદયની અંદર થતાં પ્રતિભાસ સુધી જ મર્યાદિત કરે છે, જ્યારે હેમચંદ્ર નવનવોલ્લેખરૂપે પ્રતિભાને પ્રમાણી કાવ્યવ્યાપારની કાવ્યકૃતિરૂપે થતી પરિણતિ સુધી, અમૂર્તતાથી મૂર્તતા સુધી, પ્રતિભાના કાર્યને વિસ્તારે છે. જગન્નાથે હેમચંદ્રને અનુસરી - सा च काव्यघटनानुकूलशब्दार्थोपस्थितिः । (ર.ગં.પ્ર.આ.પૃ.૯) એમ પ્રતિભાની વ્યાખ્યા આપે છે.

(૭) હેમચંદ્ર પ્રતિભાના સંસ્કરણને કાવ્યકૃતિમાં બે રીતે ફલિત થતું માને છે :

(૧) વ્યુત્પત્તિથી સંસ્કૃતા પ્રતિભા કાવ્યમાં વર્ણથી માંડી રસધ્વનિ સુધીનાં બધાં જ અનૌચિત્યોનો પરિહાર કરે છે. (૨) અભ્યાસથી સંસ્કૃત થયેલી પ્રતિભા કાવ્યામૃત-રસધ્વનિની નિષ્પત્તિ કરી કાવ્યસૌંદર્યમાં અતિશયતાનો ન્યાસ કરે છે. સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રની સમગ્ર પરંપરામાં વ્યુત્પત્તિ અને અભ્યાસથી સંસ્કૃત થયેલ પ્રતિભાનાં બે સ્વરૂપો અને તેમના વ્યાપાર-ફલશ્રુતિનું આવું વિશ્લેષણ થયું નથી. હેમચંદ્રનું આ અનન્ય મૌલિક પ્રદાન છે.

(૮) હેમચંદ્ર વ્યુત્પતિનું સ્વરૂપ રાજશેખરના ઉદ્ધરણ, અર્થઘટન, વિકીર્ણ અંશોના સંયોજન અને પરિપૂર્તિથી ઘડે છે. આથી એ વ્યાપક, પ્રમાણભૂત, વિશદ અને बालानामुपयोगी બની શક્યું છે.

(૯) હેમચંદ્ર વ્યુત્પત્તિ કેવળ મહાકવિઓના કાવ્યોમાંથી જ અર્જિત કરવા પર ભાર મૂકે છે. લોકવ્યવહાર અને વિવિધ શાસ્ત્રોના પરિશ્રમપૂર્વકના અધ્યયનથી થતી વ્યુત્પત્તિનુ હેમચંદ્ર ઝાઝું મૂલ્ય આંકતા નથી. મહાકવિઓની સર્જક ચેતનામાં રસરૂપે રૂપાંતરિત થયેલું લોકશાસ્ત્રજ્ઞાન જ પ્રતિભાને સંસ્કારવા સમર્થ બને છે. કાવ્યરૂપે રૂપાંતરિત ન થયેલું લોક-શાસ્ત્ર જ્ઞાન કાવ્યમાં ગંઠાઈ જઈને રસભંગનું કારણ બને છે. કાવ્યબંધમાં જ, કાવ્યરસરૂપે રૂપાંતરિત થયેલું લોક-શાસ્ત્ર જ્ઞાન જ, કાવ્યના ભાવનવ્યાપાર

દ્વારા જ અને રસમુદ્રાને પામવાની પ્રક્રિયા જ વ્યુત્પત્તિ છે, એવું સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રમાં પ્રથમવાર પ્રતિપાદિત કરી હેમચંદ્રે સ્પૃહણીય મૌલિક્તા પ્રકટ કરી છે.

(૧૦) હેમચંદ્ર કાવ્યશિક્ષાનો તંતુ લઈ અભ્યાસને પ્રપંચિત કરે છે. આવો અભિગમ લેનારા હેમચંદ્ર પ્રથમ આચાર્ય છે. કાવ્યશિક્ષાને પ્રથમવાર હેમચંદ્ર કવિસમય, શબ્દાર્થહરણ, સમસ્યાપૂરણ, વૃત્તાભ્યાસ, મહાકાવ્યાર્થચર્વણ અને પરકૃતકાવ્યપાઠ-એમ વિવિધ અંગોપાંગોમાં વિકસાવે છે. તેમણે રાજશેખરના કાવ્યશિક્ષાચિંતનને પરખી, વિભિન્ન અંશો વચ્ચે હેયોપાદેય વિવેક કરી, પ્રકીર્ણ અંશોને સંયોજિત કરી તથા ક્ષેમેન્દ્રના કાવ્યચિંતનથી એમાં પરિપૂર્તિ કરી પોતાની વિચારણા ઘડી છે.

આમ હેમચંદ્રે મૌલિકતા અને વામન-રાજશેખર-ક્ષેમેન્દ્રની પરંપરાનું સંયોજન કરી કાવ્યહેતુચિંતનનું વિધાન કર્યું છે.

સંદર્ભસૂચિ:

१. आनंदवर्धने : सं. रामसागर त्रिपाठी: ध्वन्यालोल (अभिनवगुप्तरचितलोचनसहित) मोतीलाल बनारसीदास, वाराणसी, १९६३ सं.सं.ध्व.

२. उद्भट : सं. शमर्मूर्ति त्रिपाठी: काव्यालङ्कारसारसंग्रह (लधुवृत्तिसहित) हिन्दि साहित्य संमेलन, प्रयाग-१९६६ सं.सं.का.सा.सं.

३. कुंतक : सं.डॉ.नगेन्द्र: वक्रोक्तिजीवित: आत्माराम एन्ड सन्स, दिल्ली-१९५५.

४. जगन्नाथ : सं. भट्ट मथुरानाथ शास्त्री: रसगंगाधर (नागेशभट्टकृतटीकयासहितौ), मोतीलाल बनासरदास, दिल्ली-१९८३ सं.सं.र.गं.

५. दण्डी : सं. धमेन्द्रकुमार गुप्तः काव्यादर्शः मेहरचंद लछूमनदास, दिल्ली-१९७३ सं.सं.का.द.

६. भरत : सं. रविशंकर नागरः नाट्यशास्त्र (अभिनवगुप्ताचार्यविरचितअभिनवभारतीसहित) परिमल पब्लिकेशन-दिल्ली-१९८२

७. भामह : सं. देवेन्द्रनाथ शर्मा: काव्यालङ्कार, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद, पटना-१९६२, सं.सं.का.लं.

८ मम्मट : सं.डॉ.नगेन्द्र: काव्यप्रकाश, ज्ञानमण्डल लिमिटेड, वाराणसी-१९६० सं.सं.का.प्र.

९. रुद्रट : सं. रामदेव शुक्लः काव्यालङ्कार (नमिसाधुकृतटिप्पणसमेत), चौरवम्बा विद्याभवन, वाराणसी १९६० सं.सं.का.लं. (रु.)

१०. वामन : सं.बेचेन झाः काव्यालङ्कारसूत्राणि (कामधेनुटीकासहित), चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफीस, वाराणसी-२ १९७१ सं.सं.का.सू.वृ.

११. विश्वनाथ : सं. शालिग्राम शास्त्री : साहित्यदर्पण, मोतीलाल बनारसीदास, वाराणसी-१९६५

१२. हेमचन्द्र : सं.आर.बी.परीख-आर.बी.आठवले: काव्यानुशासन, श्री महावीर जैन विद्यालय, मुंबई-१९३७ सं.सं.का.शा.

१३. क्षेमेन्द्र : सं. वामन केशव लेले: कविकण्ठाभरण, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली-१९३७.

१४. राजशेखर : सं.केदारनाथ शर्मा : काव्यमीमांसा, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद, पटना १९५४ सं.सं.का.मी.

□□□

દ્વાદશાનુપ્રેક્ષા

કોકિલા હેમચંદ શાહ

"સર્વ પ્રકારના ભયને રહેવાના સ્થાનકરૂપ આ સંસારને વિષે માત્ર વૈરાગ્ય જ અભય છે."

'ભીષણ નરકગતિમાં, તિર્યંચગતિમાં, કુદેવનરગતિમાં
પામ્યો તું તીવ્ર દુઃખ, ભાવ રે જિન ભાવના જીવ !'

જૈન તત્ત્વજ્ઞાનીઓએ અદ્ભુત વાત કરી છે. સંસારની સર્વ વસ્તુઓ ભયવાળી છે. માત્ર એક વૈરાગ્ય જ અભય છે. જૈનપરંપરામાં વૈરાગ્યબોધિની બાર અનુપ્રેક્ષાની પ્રતિષ્ઠા છે. 'અનુપ્રેક્ષા' એ જૈનસાહિત્યનો પારિભાષિક શબ્દ છે. 'અનુ' એટલે અનુસરો અને પ્રેક્ષા એટલે જુઓ, અર્થાત્ 'અનુપ્રેક્ષા એટલે જુઓ અને અનુસરો' - 'to reflect upon the facts of life'. અનુપ્રેક્ષાનો અર્થ ભાવના પણ થાય છે, અર્થાત્ શુભચિત્તવૃત્તિ. - વિશ્વ વિષેનું ચિંતન જે તેના વાસ્તવિક સ્વરૂપની ઝાંખી કરાવે અને જે દ્વારા કષાયમુક્તિ શક્ય બને. વૈરાગ્યને દૃઢ કરનારી બાર ભાવનાઓનું ચિંતન ઉત્તમગતિ અર્પે છે.

જૈનદર્શન અતિ સૂક્ષ્મ છે. તેમાં જ્ઞાનથી પ્રાપ્ત થયેલ સમ્યક્દૃષ્ટિ-વીતરાગતા- non-attachment - નું મહત્ત્વ છે. જૈન ધર્મ નિર્ગ્રંથધર્મ છે. જૈન ધર્મનું પ્રવર્તન કોઈ વ્યક્તિને નામે નથી. તે જિનનો ધર્મ છે. 'જિન' એટલે આંતર્શત્રુ - રાગદ્વેષ પર વિજય મેળવનાર. જિનના અનુયાયીઓ જૈન કહેવાય છે. જિન એ કોઈ વ્યક્તિવિશેષનું નામ નથી પણ પૂર્ણ દૃષ્ટા વીતરાગ જ્ઞાનીનું નામ છે. તેથી જ જૈનપરંપરામાં વીતરાગ વિજ્ઞાનને મંગલમય ગણી નમસ્કાર કરવામાં આવે છે. - 'મંગલમય મંગલકરણ વીતરાગ વિજ્ઞાન. નમો તાહિ જાતે ભએ અરિહંતાદિ મહાન." ચાર કર્મોનો ક્ષય કરી, સર્વજ્ઞતા પ્રાપ્ત કરનાર આત્મશક્તિસંપન્ન અરિહંતાદિ લોકોમાં ઉત્તમ કહેવાય છે.

સંસારમાં આધિ, વ્યાધિ અને ઉપાધિરૂપ અનંત ભરપૂર તાપ છે. તત્ત્વજ્ઞાનીઓ તેથી મુક્તિ માટે કહેતા આવ્યા છે. જૈનદર્શનમાં બધા પુરુષાર્થમાં સારભૂત મોક્ષતત્ત્વનું બુદ્ધિગમ્ય ચિંતન દ્વારા પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે. સૂત્રકૃતાંગમાં મોક્ષને બધાય ધર્મમાં શ્રેષ્ઠ કહ્યો છે : 'निव्वाणसेदा जह सव्वधम्मा' (સૂત્રકૃતાંગ-૨-૧-૬-૨૪). વીતરાગના વચનમાં અનુરક્ત થવું એ જ મુક્તિનું સાધન છે : 'વચનામૃત વીતરાગનાં પરમ શાંત રસ મૂળ' - (શ્રીમદરાજચંદ્ર). જૈનદર્શનનો વિશિષ્ટ

મોક્ષમાર્ગ આગમો અને અન્ય શાસ્ત્રોમાં દર્શાવ્યો છે. જ્ઞાની પુરુષોએ પણ આ જ માર્ગનું સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે. આ માટે જૈન તત્ત્વજ્ઞાનમાં વૈરાગ્યબોધિની બાર ભાવનાઓનું બહુ જ મહત્ત્વ છે, જે 'દ્વાદશાનુપ્રેક્ષા' નામે પ્રખ્યાત છે. જૈન દાર્શનિકોએ જીવન અને જગતને જોવાનો જે દૃષ્ટિકોણ બતાવ્યો છે, તે વિશિષ્ટ છે. જૈનદર્શનની ઈશ્વરના સ્વરૂપ વિષેની અને પરમાત્મપદ વિષેની પોતાની આગવી વિચારધારા છે. ઈશ્વર કોઈ જગત્કર્તા નથી. વિશ્વ અનાદિ અને અનંત છે. તે વ્યવસ્થિત રીતે નિયમને આધીન ચાલે છે. આત્મામાં અનંત શક્તિ છે, જે આત્મસાધના દ્વારા વિકસિત થઈ શકે અને આત્મા પરમાત્મા બની શકે. આત્મવિકાસ સાધવાનું પ્રશસ્ત સાધન એ અનુપ્રેક્ષાચિંતન છે. સર્વજીવ સુખને ઇચ્છે છે પણ સુખ પ્રાપ્ત કરવાનો માર્ગ જાણવાની ઇચ્છા કોઈને થતી નથી. ધર્મનો રાહ - સાક્ષીભાવ - અલિપ્તભાવમાં રહેવું - એ સર્વ દુઃખક્ષયનો ઉપાય છે. સંપૂર્ણ જ્ઞાનના પ્રકાશથી અજ્ઞાન ટળે છે અને મોહના ત્યાગથી એકાંત નિર્બાધ સુખ પ્રાપ્ત થાય છે. વીતરાગ ઉપાસક પ્રવૃત્તિપરાયણ હોવા છતાં રાગદ્વેષ રહિત પ્રવૃત્તિ કરે છે, જે કર્મબંધ નથી કરતી. આચારાંગસૂત્રમાં કહ્યું છે તેમ અહીં જે આસ્રવનાં સ્થાનો છે તે નિર્જરાનાં સ્થાનો બની જાય છે. જીવો સુખની શોધમાં બધી સાંસારિક પ્રવૃત્તિઓ કરે છે પંરતુ તે સુખ ક્ષણભંગુર છે. ભગવાન મહાવીરે સાંસારિક જીવનનું રહસ્ય જાણીને જ કહ્યું : 'અહો દુખ્ખો હી સંસારો'. અઢળક લક્ષ્મી, વૈભવ, સ્વજન–પરિવાર, *તેમજ સંસારના પ્રત્યેક સુખ વડે બિરાજમાન હોવા છતાં વર્ધમાન સર્વસ્વનો ત્યાગ કરી યોગમાં* પરમાનંદ માની મહાવીર બન્યા. યોગ નિર્વાણસાધક છે. આચાર્ય હરિભદ્રસૂરિ અધ્યાત્મ, ભાવના, કષાયમુક્તિને યોગના પ્રકાર ગણે છે. ધર્મ એટલે આત્માના શુદ્ધ સ્વરૂપની પ્રાપ્તિ માટે થતી ક્રિયા. જીવને આવી અધ્યાત્મની ઉચ્ચ ભૂમિકાએ લઈ જવામાં અનુપ્રેક્ષાચિંતન સહાયક બને છે. આ ચિંતન દ્વારા ક્રમે ક્રમે સમ્યક્દર્શન, જ્ઞાન અને ચારિત્રની પ્રાપ્તિ થાય છે. કેટલાક આચાર્યો અનુપ્રેક્ષાને સ્વાધ્યાયનો એક પ્રકાર માને છે. અનુપ્રેક્ષા વિષે પ્રાચીન તેમ જ અર્વાચીન જૈન સાહિત્ય ઉપલબ્ધ છે. ભગવતીસૂત્રમાં અનુપ્રેક્ષાનો સ્વાધ્યાયના એક પ્રકાર તરીકે ઉલ્લેખ છે. કેટલાક ધર્મધ્યાનના એક અંગ તરીકે પણ અનુપ્રેક્ષા-ચિંતન ગણવામાં આવે છે, જે પ્રશસ્ત છે. તત્ત્વાર્થસૂત્રમાં અનુપ્રેક્ષાને સંવરનો એક પ્રકાર કહ્યો છે (તત્ત્વાર્થસૂત્ર-ઉમાસ્વાતિ-૯-૨). બાર ભાવનાનો ઉલ્લેખ મૂળ ગ્રંથોમાં હોવા ઉપરાંત કુંદકુંદાચાર્મ, સ્વામિકાર્તિકેય, શુભચંદ્ર, દેવચંદ્રની રચનાઓમાં જોવા મળે છે. શ્રીમદ્ રાજચંદ્રના 'ભાવનાબોધ' ગ્રંથમાં પણ વૈરાગ્યપ્રેરક બાર ભાવનાઓનું સરસ વર્ણન છે. મુનિ કાર્તિકેયપ્રણીત 'સ્વામીકાર્તિકેયાનુપ્રેક્ષા' તત્કાલીન પ્રચલિત પ્રાકૃત ભાષામાં રચાયેલ ઉચ્ચ કોટિનો પ્રસિદ્ધ અનુપ્રેક્ષાગ્રંથ છે. બધી મળીને ચારસો એકાણું ગાથાપ્રમાણ એમાં છે. કદાચ અનુપ્રેક્ષા વિષયક આ સૌથી મોટી કૃતિ કહી શકાય. આચાર્ય કુંદકુદની બારસ્સઅણુવેક્ખા' નામની અધ્યાત્મરસસભર કૃતિ પ્રસિદ્ધ છે. ઉમાસ્વાતિ પ્રશમરતિપ્રકરણમાં તેનો ઉલ્લેખ કરતાં કહે છે - "भावना द्वादशाः विशुद्धाः" (પ્રશમરતિપ્રકરણ -૧૫૦) પ્રશમસુખ, પ્રત્યક્ષ મોક્ષસુખ અહીં જ છે, જે સાચા મુનિઓ ભોગવી રહ્યા છે. તે માટેનો માર્ગ આપણને-પોતાને જ આધીન છે. અનુપ્રેક્ષા ચિંતનની ફળશ્રુતિ છે સમતા. ધર્મ ઉત્કૃષ્ટ મંગલ છે. ધર્મ એટલે વસ્તુનું યથાર્થ સ્વરૂપ સમજવું. નિશ્ચયનયથી આત્મોપયોગ એ જ ધર્મ છે. જ્યારે વ્યવહારનયથી આત્મરક્ષણ-રૂપ લક્ષ રાખી શાંત ચિત્ત, સમતા તે જ ધર્મ છે.

આર્ત્ત અને રૌદ્ર ધ્યાન ત્યજી ધર્મધ્યાનમાં જે સ્થિર થવાનું છે તેનો સાર આ બાર ભાવનાઓમાં આવી જાય છે - આચાર્ય કુંદકુંદના શબ્દોમાં -

अद्रुवमअशरणमेगत्तमण्णसंसार लोगमसुचितं ।
आसव संवरण णिज्झराधमं बाहिं च चतेज्झो ॥ (કુંદકુંદાચાર્ય, બારસઅણુવેક્કખા-૨)

અર્થાત્

"અનિત્ય, અશરણ એકત્વ, અન્યત્વ, સંસાર, લોક, અશુચિ, આસ્રવ, સંવર. નિર્જરા, ધર્મ અને બોધિ દુર્લભ-આ ભાવનાઓનું ચિંતન કરવું જોઈએ."

તત્ત્વાર્થસૂત્રમાં કહ્યું છે-

'अनित्याशरणसंसारैकत्वान्यत्वाशुच्यास्त्रवसंवरनिर्जरा ।
लोकबोधिदुर्लभ धर्मस्वाख्या तत्त्वानुचिंतनमनुप्रेक्षा' ॥ (તત્ત્વાર્થસૂત્ર ૯-૭)

અર્થાત્

અનિત્ય, અશરણ સંસાર, એકત્વ, અન્યત્વ, અશુચિ, આસ્રવ, સંવર, નિર્જરા, લોક, બોધિ દુર્લભ અને ધર્મસ્વાખ્યાતત્ત્વનું અનુચિંતન તે અનુપ્રેક્ષા.

સ્વામિ કાર્તિકેય કહે છે. "सुतत्रा चिंता अणुपेहा" (કાર્તિકેયાનુપ્રેક્ષા-૯૭)

આ બાર ભાવનાઓ સાથે બીજી ચાર ભાવનાઓ મનઃ શુદ્ધિ માટે ઉપયોગી છે : (૧) જગતના સર્વ જીવો પ્રત્યે મૈત્રી, (૨) પ્રમોદ - ગુણોના ગુણની અનુમોદના કરવી, (૩) કરુણા- જગતના દુઃખી જીવો પ્રત્યે કરુણા દર્શાવવી, (૪) માધ્યસ્થ - અપાત્ર પ્રત્યે સમભાવ રાખવો. કર્મવશાત્ પ્રાણીઓની સ્થિતિ આ પ્રમાણે છે એમ સમજી સમતા ધારણ કરવી. ટૂંકમાં અનુપ્રેક્ષા એટલે 'reflection on right princliples". જૈનાચાર્યોએ બાર ભાવનાઓને ઘણું જ મહત્ત્વ આપ્યું છે. અલબત્ત વૈરાગ્યબોધિની હોવા છતાં આ બાર ભાવનાઓ નકારાત્મક નથી. તેમાં જીવનનો સમગ્ર સ્વીકાર છે. તેથી આ ગહન ચિંતન નિરાશાજનક નહીં, પરંતુ આશા અને ઉત્સાહમૂલક છે, કારણ કે તે મુક્તિનું કારણ છે. સ્વામિ કાર્તિકેયે અનુપ્રેક્ષાને ભવ્ય જીવોને આનંદ ઉપજાવનારી કહી છે. જૈન તત્ત્વજ્ઞાનના હાર્દરૂપ 'બાર અનુપ્રેક્ષા' નીચે પ્રમાણે છે.

(૧) **અનિત્યભાવના**-બધું - જ ક્ષણિક છે. સંસારની પ્રત્યેક વસ્તુ વિનાશી છે. જે કંઈ પણ ઉત્પન્ન થયું છે તેનો નિયમથી નાશ થાય છે. પરિણામ સ્વરૂપથી આત્મા સિવાય કોઈ પણ વસ્તુ શાશ્વત નથી. શરીર, વૈભવ, સત્તા આદિ સર્વ અનિત્ય છે એમ ચિંતન કરવું તે અનિત્ય ભાવના. બધું જ ક્ષણભંગુર છે એમ સમજાઈ જાય તો દુન્યવી ભોગોનું નિરર્થકપણું સિદ્ધ થાય અને એમાં આસક્તિ ન રહે. અધ્યવસાય શુભ રાખવા આ ભાવના સહાયક બને છે. શ્રીમદ્રાજચંદ્રના શબ્દોમાં-

'વિદ્યુત્ લક્ષ્મી પ્રભુતા પતંગ આયુષ્ય તે તો જલના તરંગ
પુંરદરી ચાંપ અનંગ રંગ શું રાચીએ જ્યાં ક્ષણનો પ્રસંગ !'

(૨) **અશરણભાવના** - અધ્રુવ અને અશાશ્વત આ સંસારમાં મરણ સમયે જીવને શરણ આપનાર કોઈ નથી. ઉત્તરાધ્યયનસૂત્રમાં પણ કહ્યું છે - 'ધર્મ ઉત્તમ શરણ છે.' મૃત્યુની અનિવાર્યતા આગળ 'હું રાજા છું', 'ધનિક છું' એવો અહંકાર વ્યર્થ છે. બધી જ વસ્તુઓ - સંપત્તિ, વૈભવ, કુટુંબ જેના આધારે સહાયસુખ મળશે, તે બધાં વખત આવ્યે નિઃસહાય બને છે ત્યારે વાસ્તવિક્તા સમજાય છે. પોતાનો આત્મા જ પોતાને શરણ છે. એમ ચિંતન કરી ધર્મની પ્રાપ્તિ માટે પુરુષાર્થ કરવો. ઇન્દ્ર, ફણીન્દ્ર, નરેન્દ્ર પણ જીવનને શરણભૂત થઈ શકતા નથી - એ રીતે ચિંતન કરી શ્રેણિક રાજા સમકિત પામ્યા. જ્યારે તેમને અશરણતાનું સ્પષ્ટ દર્શન થયું.

(૩) **સંસારનુપ્રેક્ષા** - સંસારભાવના એટલે સંસાર સંબંધી ચિંતન. એક ગતિમાંથી બીજી ગતિમાં, એક શરીરમાંથી બીજા શરીરમાં, એક પ્રકારના સંયોગને છોડીને બીજા સંયોગમાં જવું તે સંસાર. યોગસાર (ગાથા-૪)માં કહ્યું છે - "જીવ, કાળ સંસાર આ કહ્યા અનાદિ અનંત, મિથ્યામતિ, મોહે દુઃખી, કદી ન સુખ લહત." ત્યારે - જીવ ચાર ગતિમાં ભમતો કેમ અટકે ? કારણે કે ભવસાગર તો અનંત છે. તેમાં મિથ્યાદષ્ટિથી મોહિત જીવ સુખ તો પામ્યો જ નથી. કેવળ ધર્મ જ સુખમય છે. નિશ્ચયનયથી સર્વે પ્રકારે અસાર એવા આ ભયાનક સંસારમાં કિંચિત્ પણ સુખ નથી એમ સમજી આત્મસ્વભાવનું ધ્યાન કરવું, જેથી સંસારપરિભ્રમણનો નાશ થાય.

(૪) **એકત્વ અનુપ્રેક્ષા** - જીવ એકલો જ જન્મે છે અને એકલો જ મરે છે - એકલો જ સુખ દુઃખને ભોગવે છે. નરકમાં પણ એકલો જ જાય છે અને નિર્વાણ પણ એકલો જ પામે છે. રાજચંદ્ર કહે છે તેમ 'શરીરમાં વ્યાધિ પ્રત્યક્ષ થાય, તે કોઈ અન્યે લઈ ના શકાય. એ ભોગવે એકત્વ આત્મ પોતે, એકત્વ એથી નય સુજ્ઞ ગોતે". આમ એકત્વના સ્વરૂપને જાણી પરદ્રવ્યોને હેયરૂપ માની જ્ઞાનમય આત્માનું ધ્યાન ધરવું એ આ ભાવના જાણવાનું પ્રયોજન છે. આ સંસારમાં જીવ એકલો પરિભ્રમણ કરે છે. માત્ર ભ્રમણાથી તે બીજાની ઓથને આશ્રય માને છે અને અન્ય વસ્તુઓ મારી મારી છે, એમ કહે છે. પણ કહ્યું છે કે - "તું નહીં કિસકા કોઈ નહીં તેરા, ક્યા કહે મેરા મેરા, તેરા હૈ સો તેરી પાસ, અવર સબ હી અનેરા" -

એકત્વમાં જ આત્માની સિદ્ધિ છે. આથી મિથ્યા મમત્વની ભાવના ટાળી પરભાવ છોડવાનો ઉપદેશ છે. આમ પોતાના આત્મા એકલો છે એમ ચિંતવવું તે અકેત્વ ભાવના.

(૫) **અન્યત્વ ભાવના** - અન્યત્વ ભાવના એટલે આત્મ અને અનાત્મ વસ્તુઓ ભિન્ન છે તેનું ચિંતન. દેહાદિરૂપ 'હુ' નથી એ જ્ઞાન મોક્ષનું બીજ છે. ધન, વૈભવ, સ્વજન ઇત્યાદિ અન્ય છે. અંતે તો દેહ પણ પોતાનો રહેવાનો નથી - તો અન્ય પદાર્થો ક્યાંથી પોતાના હોઈ શકે ? સૂત્રકૃતાંગમાં કહ્યું છે - 'જીવ અન્ય છે, શરીર અન્ય છે. પરને પોતાનું માનવું એ મિથ્યાત્વ ભાવ છે, એ જ સંસાર છે. એ જ અજ્ઞાન છે, ભ્રાંતિ છે. આ પ્રકારના બોધથી આસક્તિ ટળી જાય છે

અને આત્મસ્વરૂપનું ધ્યાન સુલભ બને છે. રાજરાજેશ્વર ભરત અન્યત્વના સ્વરૂપને સમજી કેવળજ્ઞાન પામ્યા.

"ના મારાં તન રૂપ કાંતિ યુવતી, ના પુત્ર કે ભ્રાત ના,

ના મારા ભૃત સ્નેહીઓ સ્વજન કે, ના ગોત્ર કે જ્ઞાતના,

ના મારા ધનધામ યૌવનધરા, એ મોહ અજ્ઞાત્વના,

રે ! રે ! જીવ વિચાર એમ જ સદા અન્યત્વદા ભાવના." (રાજચંદ્ર-મોક્ષમાળા)

આ સમજાઈ જાય તો નિર્મોહી થઈ ભેદવિજ્ઞાનનો બોધ થાય. અન્યત્વનો બોધ દેનારી આ ભાવના વૃથા મમત્વ ભાવ જે દુઃખપ્રદ છે તે દૂર કરે છે.

(૬) **અશુચિ ભાવના** - આ દેહ અશુચિમય છે; તેથી કાયાનો મોહ મંગલદાયક નથી એમ ચિંતન કરવું તે અશુચિ ભાવના. મળમૂત્ર, રોગ અને વૃદ્ધતાને રહેવાના ધામના જેવી કાયા ગણીને તેનું મિથ્યામાન ત્યાગ કરીને તેને સફળ કરવાની છે; કારણ કે મોક્ષમાર્ગમાં આ માનવદેહથી જ પ્રવેશ થાય છે. તે તેની ઉત્તમતા હોવા છતાં તે અશુચિમય છે.

આ દેહ સઘળી કુત્સિત-નિંદનીય વસ્તુઓનો સમુદાય છે, દુર્ગંધમય છે, સદા મલિન છે. તેથી કાયાનો મોહ યથોચિત નથી એવું ચિંતન-મનન કરવું અને એમ વિચારવું કે આત્મા દેહથી ભિન્ન અનંત સુખનું ધામ છે, શુદ્ધ છે. જૈનસાહિત્યમાં આ ભાવના દૃઢ કરવા સનત ચક્રવર્તીનું દૃષ્ટાંત આપવામાં આવ્યું છે. એને અશુચિમય કાયાનો પ્રપંચ જોઈ વૈરાગ્ય ઉત્પન્ન થયો

"ખાણ મૂત્રને મળની રોગ જરાનું નિવાસનું ધામ,
કાયા એવી ગણીને માન ત્યજીને કર સાર્થક આમ."

મોક્ષમાળા-(રાજચંદ્ર)

માનવ શરીરનો ઉપયોગ મોક્ષમાર્ગ માટે કરવાનો છે, તેના પર આસક્તિ કે મોહ રાખ્યા વિના. એ આ ભાવનાનો ઉદેશ છે.

(૭) **આસ્રવ ભાવના** - કર્મના આગમનના દ્વારને આસ્રવ કહે છે. મનવચન-કાયારૂપ યોગ જે મિથ્યાત્વ કષાયકર્મસહિત છે તે જ આસ્રવ છે. આ ભાવનાનું ચિંતન એટલે કર્મબંધનાં કારણો ઉપર વિચાર કરવો. આ ચિંતનદ્વારા તીવ્ર કષાય છોડવાનો ઉપદેશ છે. 'રાગદ્વેષ અજ્ઞાન એ મુખ્ય કર્મની ગ્રંથ'- જે થકી સંસારપારભ્રમણ અને દુઃખદશા ઉપજે છે - રાગ, મોહ દુઃખદાયક છે. ભગવાન મહાવીરના મુખ્ય ગણધર ગૌતમસ્વામી ભગવાન પરના મોહને લીધે કેવળજ્ઞાન પામતા ન હતા. ગૌતમમુનિનો રાગ આપણને બહુ સૂક્ષ્મ બોધ આપે છે. રાગદ્વેષના ક્ષયથી સિદ્ધિ નિશ્ચિત છે - આસ્રવ દુઃખકાર છે તેથી બુદ્ધિમાનો તેના નિવારણ અર્થે પ્રયત્ન કરે છે. આમ રાગદ્વેષ આદિ કર્મબંધનાં કારણો જે છે, એ વિષેનું ચિંતન કરવું તે આસ્રવ ભાવના.

(૮) **સંવર ભાવના** - આસ્રવનાં દ્વાર બંધ કરવાં, તે સંવર. મિથ્યાત્વ આદિ પાંચ બંધનાં કારણોને રોકવાં તે જ સંવર છે અને તે સંબંધી ચિંતન કરવું તે સંવરભાવના. વૃત્તિઓને સંયમિત રાખવી એ જ સંવર. અર્થાત્ વીતરાગતા એ જ સંવર છે. પરિષહજય, ગુપ્તિ, સમિતિ વગેરે સંવરનાં કારણો છે, જે જાણી તે પ્રમાણે આચરણ કરવું-એ આનું પ્રયોજન છે. શુદ્ધ ઉપયોગ એ જ સંવર પ્રગટ કરવાનો ઉપાય છે. સંવર ઉપાદેય છે. નવાં કર્મો કેમ ન બંધાય એ વિષેનું ચિંતન કરવું તે સંવરભાવના.

(૯) **નિર્જરા ભાવના** - પૂર્વકૃત કર્મોને ખપાવવાં તે નિર્જરા. કર્મની નિર્જરાના ઉપાયોનું ચિંતન એટલે નિર્જરા ભાવના. જૈનશાસ્ત્રકારોએ નિર્જરા માટે તપનું આચરણ કરવા કહ્યું છે. અને તપ નિર્જરાનું કારણ છે, પણ જ્ઞાનસાહિતનું તપ-બાહ્ય-અભ્યંતર-તપ સુખદુ:ખ સમભાવે સહન કરવાથી નિર્જરા થાય છે. તત્ત્વાર્થસૂત્રમાં કહ્યું છે - 'ઇચ્છા નિરોધઃ તપઃ' તથા 'તપસા નિર્જરા ચ'. સવિપાક નિર્જરા સ્વકાળ પ્રાપ્ત છે જે કર્મ સ્થિતિ પૂરી થતાં ઉદય પામી ખરી જાય. તથા - બીજી નિર્જરા તપ વડે થાય છે તે અવિપાક નિર્જરા. તપ વડે કર્મો અપૂર્ણ સ્થિતિએ પણ પરિપક્વ થઈ ખરી જાય છે. જે નિર્જરાનાં કારણો જાણી એ પ્રમાણે આચરણ કરે છે તેનો જન્મ સફળ છે અને છેવટે તેને ઉત્કૃષ્ટ સુખ પ્રાપ્ત થાય છે. દુઃખ કર્મબંધનથી છે અને કર્મોના પૂર્ણ અભાવથી જ પૂર્ણ સુખી થવાશે એમ ચિંતન કરવું તે નિર્જરાભાવના.

(૧૦) **લોકસ્વરૂપ ભાવના** - કહ્યું છે કે 'લોક સ્વરૂપ વિચાર કે આતમ રૂપ નિહાર'. લોક સ્વરૂપની વિચારણા નવી દૃષ્ટિ પ્રેરે છે; જીવાદિ છ દ્રવ્યોનો સમૂહ તે લોક. છ દ્રવ્યો નિત્ય છે તેથી લોક પણ નિત્ય છે. 'લોક' શબ્દનો અર્થ જોવું-દેખાવું એવો થાય છે - જ્યાં બધા દ્રવ્યો જોવામાં આવે છે તે લોક. વિશ્વનું અને દ્રવ્યોનું સ્વરૂપ જે સર્વજ્ઞોએ કહેલ છે તે જાણવું અને તેનું ચિંતન કરવું. દ્રવ્ય-ગુણ પર્યાયના તત્ત્વજ્ઞાનમાં સમગ્ર જૈન આગમોનો સાર આવી જાય છે. પ્રત્યેક દ્રવ્યનું પોતાનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ છે - એ જાણી 'હું કોણ છું ? - વિશ્વમાં મારુ અસ્તિત્વ ક્યાં છે ? હું શરીર નથી-પુદ્‌ગલથી ભિન્ન છું' - એવો બોધ આ ચિંતન દ્વારા પ્રાપ્ત થાય છે. લોકના પ્રકાર અને વિવિધગતિનું ચિંતન - જીવોમાં પર્યાયની અપેક્ષાએ મનુષ્યપર્યાય, નારકી પર્યાર્ય, તિર્યંચપર્યાર્ય, દેવપર્યાય ઇત્યાદિ ઉત્પાદ-વ્યય ચાલુ રહે છે. પર્યાયનો નાશ એ દ્રવ્યનો નાશ નથી, દ્રવ્ય તો કાયમ જ છે તેવો બોધ થતાં જ મૃત્યુનું દુઃખ, ભય આદિનો નાશ થાય છે તેમ જ ઈહલોક સંબંધી ભય, પરલોકસંબંધી ભય, અરક્ષાભય આદિ નાશ પામે છે. પ્રત્યેક દ્રવ્ય પોતાનું કાર્ય કરે છે પરંતુ અજ્ઞાનવશાત્ જીવ માને છે કે હું મારી ઇચ્છા મુજબ પરદ્રવ્યનું પરિણમન કરું છું. પરંતુ, પરદ્રવ્યનું પરિણમન તે દ્રવ્યના પોતાના કારણે જ થાય છે - આ જાણવાથી કર્તૃત્વભાવ દૂર થાય છે. જીવ જ્ઞાપક છે - જ્ઞાતા-દૃષ્ટા ભાવ કેળવાય છે. આ ભાવનાનું પ્રયોજન આ જ છે. સમગ્ર લોકનું સ્વરૂપ જાણી ચૈતન્યસ્વરૂપનું અવલોકન કરતાં સહજ આત્મસ્વરૂપમાં સ્થિત થવું-સ્વયંની અંદર ગહેરાઈમાં ઉતરીં 'સ્વ'નું અપરિમિત ઐશ્વર્ય માણવું.

(૧૧) **ધર્મસ્વાખ્યાત ભાવના-** ધર્મના સ્વરૂપનું ચિંતન કરવું તે ધર્મસ્વાખ્યાત ભાવના.

વીતરાગ ભગવંતોએ ધર્મનું સ્વરૂપ જીવોના હિતાર્થે કહ્યું છે. તેમણે અહિંસા, સંયમ, દાન, શીલ, તપ અને ભાવરૂપ ધર્મ ઉપદેશ્યો છે. જે કોઈ પણ સુખ આ જગતમાં છે તે ધર્મનું ફળ છે તેમ સમજવું. શાસ્ત્રોમાં ચાર પ્રકારના ધર્મનું વર્ણન છે : (૧) વસ્તુસ્વભાવરૂપ : આત્મસ્વભાવમાં રમણતા એ જ ધર્મ, (૨) ઉત્તમક્ષમાદિરૂપ ધર્મ, (૩) રત્નત્રયરૂપ ધર્મ, (૪) દયારૂપ ધર્મ - 'ધર્મ ન બીજો દયા સમાન.'

ધર્મભાવનાનું ચિંતન સાધકના ચિત્તને નિર્મળ બનાવે છે. સર્વજ્ઞ ભગવંતોએ સર્વનું કલ્યાણ થાય એવો ધર્મ ઉપદેશ્યો છે. નિશ્ચય અને વ્યવહાર નયથી એવું ચિંતન કરી ધર્મનો મર્મ સમજવો એ જ આ ભાવનાનો ઉદેશ છે. શુદ્ધ ધર્મ સમજ્યા વિના ભવરોગ ટળતો નથી એમ કહ્યું છે.

(૧૨) **બોધિદુર્લભ ભાવના** - બોધિ એટલે જ્ઞાન. આ લોકમાં ભવભ્રમણમાં અટવાતા જીવોને સમ્યક્દર્શન દુર્લભ છે. સમ્યક્દર્શનમાં મહિમાનું ચિંતન એ બોધિદુર્લભ ભાવના ઉત્તરાધ્યયનસૂત્રમાં કહ્યું છે - જે આત્મા અધિક કર્મોથી લિપ્ત છે તેને માટે બોધિ દુર્લભ છે. તે માટે આવશ્યક્તા છે પુરુષાર્થની. તેથી જ ગણધર ભગવંતોએ ઠેર ઠેર સમક્તિની માગણી સૂત્રોમાં રજૂ કરી છે : 'આરુગ્ગ બોહિલાભં સમાહિવરમુત્તમંદિતુ'- સમક્તિનો મહિમા છે. જ્ઞાન વિનાની ધર્મક્રિયાઓ નિષ્ફળ છે. તેથી બોધિનું મહત્ત્વ છે. કહે છે કે મનુષ્યજન્મ, કર્મભૂમિ, આર્યદેશ, ઉચ્ચકુળ, નીરોગીપણું, સદ્‌ગુરુનો યોગ, શ્રદ્ધા અને શાસ્ત્રનું શ્રવણ કરવા છતાં પણ સમ્યક્ત્વની પ્રાપ્તિ પરમ દુર્લભ છે. સમ્યક્દર્શન એટલે જિનેશ્વર ભગવંતે જણાવેલ તત્ત્વ પર શ્રદ્ધા : 'तत्त्वार्थश्रद्धानां सम्यक्दर्शनम्' (તત્ત્વાર્થસૂત્ર-૧-૨). સ્વામિ કાર્તિકેય આ ભાવનાનું સુંદર વર્ણન કરતાં કહે છે કે જીવ અનંત કાળ સુધી નિગોદમાં, પૃથ્વીકાય આદિ એકેન્દ્રિય યોનિમાં, બેઇંદ્રિય, ત્રેઇંદ્રિય, ચોઇંદ્રિય, પંચેન્દ્રિયમાં, નરકયોનિમાં, તિર્યંચ આદિમાં ભ્રમણ કરી અત્યંત દુર્લભ મનુષ્યભવ પ્રાપ્ત કરે છે. એમાં શુભ સાધનોની પ્રાપ્તિ થવા છતાં, પણ સમ્યક્ત્વ મળવું દુર્લભ છે. ઉત્તરાધ્યયનસૂત્રમાં પણ એમ જ કહ્યું છે - અને તેથી જ શાસ્ત્રકારો કહે છે 'બોધિ પ્રાપ્ત કરો'. મનુષ્ય અવતાર વીતી ગયા પછી બીજા અવતારમાં સંબોધિ નિશ્ચય જ દુર્લભ છે. વીતેલી રાતો પાછી આવતી નથી કે નથી મનુષ્ય અવતાર ફરીથી પ્રાપ્ત થતો. બોધિ પ્રાપ્ત કરી નથી તેણે કશું જ મેળવ્યું નથી. 'સંબોધિ' એ સ્વસંપત્તિ છે, જે મૃત્ય પછી પણ સાથે રહે છે. અને આ જીવનમાં મુક્તાનંદનો તે સ્પર્શ કરાવે છે. મિથ્યાદષ્ટિઓનો બધો પુરુષાર્થ અશુદ્ધ છે અને તેને કર્મબંધન જ થાય છે. તેથી બોધિનું મહત્ત્વ છે. ચારિત્રપ્રાપ્તિ જે દુર્લભ છે તે બોધિપ્રાપ્તિમાં સફળ છે, નહિતર નિષ્ફળ સમજવી. બોધિરત્ન ન પ્રાપ્ત કરનાર ચક્રવર્તી પણ રંક જેવો છે અને બોધિરત્ન પ્રાપ્ત કરનાર રંક પણ ચક્રવર્તીથી અધિક છે. 'જ્ઞાનનું ફળ વિરતિ છે.'

મોક્ષમાર્ગનું દિશાસૂચન કરનારી, ભવ્યજીવોને ઉપયોગી દ્વાદશ અનુપ્રેક્ષા ભવદુઃખશામક, જ્ઞાનવૈરાગ્યમય માનવામાં આવે છે. તેથી જ જૈનાચાર્યોએ વારંવાર અનુપ્રેક્ષાનું ચિંતન, મનન, પરિશીલન સંવેગ અર્થે કરવા કહ્યું છે. આ પંચમકાળમાં જ્યારે મોક્ષની પ્રાપ્તિ થવી અતિ દુર્લભ છે ત્યારે જ્ઞાની પુરુષો આપણને સાદિ, અનંત, અવ્યાબાધ સુખનાં દ્વાર ખોલી આપે છે. વારંવાર આ

ચિંતન કરવાથી જ્ઞાનનો બોધ થાય, ચંચળ મન સ્થિર થાય, રાગદ્વેષરહિત બની શકાય. વૈરાગ્યજનની દ્વાદશઅનુપ્રેક્ષા મુમુક્ષુ માટે સાધનાપથમાં મદદરૂપ, આત્મોન્નતિમાં સહાયક છે. જૈનાચાર્યોએ કહ્યું છે કે આ દ્વાદશ અનુપ્રેક્ષા જિનાગમ અનુસાર છે. જે ભવ્ય જીવો તેનું ચિંતન કરશે તે ઉત્તમ સુખને પ્રાપ્ત કરશે. કુંદકુંદાચાર્યે પણ આ જ વાત કરી છે - "ભૂતકાળમાં જે મહાત્મા સિદ્ધ થયા છે અને ભવિષ્યમાં થશે તે આ ભાવનાના માહત્મ્યથી જ. તેથી જે શુદ્ધમનથી તેનું ચિંતન કરશે તે પરમ નિર્વાણ પ્રાપ્ત કરશે." વળી એમ પણ કહ્યું છે કે આ દ્વાદશ અનુપ્રેક્ષા જ પ્રત્યાખ્યાન, પ્રતિક્રમણ, આલોચના, સામાયિક સ્વરૂપ છે; તેથી નિરંતર તેનું ધ્યાન કરવું જોઈએ. જીવનને સાચા અર્થમાં સુખમય બનાવવું આ ચિંતનનું ધ્યેય છે. જૈન તત્ત્વજ્ઞાનીઓ કહે છે : 'હે ભવ્ય જીવ ! તું ભાવોની શુદ્ધિ માટે બાર ભાવનાઓનું યોગ્ય રીતે ચિંતન કરે કે જેની સિદ્ધાંતગ્રંથોમાં શ્રી જિનેશ્વરદેવોએ ઘણી પ્રશંસા કરી છે. આ ભાવનાઓનું ચિંતન કરતાં એ પ્રકારની વૈચારિક ભૂમિકા તૈયાર થતાં સાધકને સમભાવ-પ્રાપ્તિનો અપૂર્વ અવસર પ્રાપ્ત થાય છે. શ્રીમદ્ રાજચંદ્ર કહે છે.

"જયાં પ્રગટે સુવિચારણા, ત્યાં પ્રગટે નિજજ્ઞાન
જે જ્ઞાને ક્ષય મોહ થઈ પામે પદ નિર્વાણ." (આત્મસિદ્ધિ, ૪૧)

મહાવીરે કર્મની જટિલ સમસ્યા સમજાવી, કર્મબંધનાં કારણો વગેરેનું વિશદ વર્ણન કર્યું, પણ જયારે કેવળજ્ઞાનની વાત કરી ત્યારે તેમણે મોહને જ ઘાત કરવાની વાતને મહત્ત્વ આપ્યું. ચૌદ ગુણસ્થાન-ક્રમારોહમાં પણ ઉત્તરોત્તર મોહને તોડવાની જ વાત છે. આ ભાવનાઓનું ચિંતન આસક્તિરહિત થવા માટે છે. જીવનક્રમ તો ચાલ્યા જ કરવાનો છે પરંતુ તે ક્રમમાં ક્ષણે ક્ષણે પ્રમાદરહિત થઈ જાગૃત રહીએ. આચારાંગસૂત્રમાં કહ્યું છે -

'પ્રમાદીને સર્વત્ર ભય છે, અપ્રમાદીને ક્યાંય પણ ભય નથી (૩-૪-૧૨૩)

આપણી અનિચ્છા છતાં જિંદગી પોતાની વાસ્તવિક્તાનું પ્રગટીકરણ કરે છે. આ સંદર્ભમાં રાજા અને સાધુની બોધકથા વિચારવા યોગ્ય છે. રાજાના આગ્રહથી સાધુ તેની પાસે ચાર વસ્તુ માગે છે-

(૧) એ જીવન કે જેમાં મૃત્ય ન હોય.

(૨) એ ખુશી કે જે સ્થાયી હોય

(૩) એ યુવાની જેમાં બુઢાપો ન હોય.

(૪) એ સુખ કે જેની સાથે દુઃખ ન હોય.

રાજા વિચારમાં પડી જાય છે અને તેના અહંકારનું વિસર્જન થાય છે. તે સમજી જાય છે કે આમાંથી કોઈ પણ વસ્તુ આપવા તે સમર્થ નથી. સત્તાનો મદ વ્યર્થ છે. વૈરાગ્ય એ જ મોટી સંપદા છે. અનુપ્રેક્ષા-ચિંતન દ્વારા સંસારની વાસ્તવિક્તા સમજાય છે. અનુપ્રેક્ષા-ચિંતન મનને શુભ અધ્યવસાયોમાં રોકી રાખવા માટે છે. જીવનને અર્થપૂર્ણ અને સમૃદ્ધ બનાવવા માટે છે, શુષ્ક

બનાવવા માટે નહીં. અંતમાં, એક નાની વાત. મહાભારતનો એક પ્રસંગ-યક્ષ પ્રશ્ન, વિચારવા યોગ્ય છે. યક્ષ ધર્મરાજા યુધિષ્ઠિરને પ્રશ્ન પૂછે છે - "આ પૃથ્વી પર સૌથી મોટું આશ્ચર્ય કયું ?' યુધિષ્ઠિર તેનો ઉત્તર આપતાં કહે છે કે મનુષ્ય પોતાના નિકટતમ સ્વજનને સ્મશાનમાં લઈ જઈ અગ્નિદાહ આપે છે અને તેના શરીરને બે મુઠ્ઠી રાખમાં જુએ છે અને ફરી પાછો સમાજમાં આવી પૃથ્વી પરની એ જ વસ્તુઓ એ જ રીતે શરૂ કરે છે, એ જ મોટુ આશ્ચર્ય છે. વાસ્તવમાં મૃત્યુ નિશ્ચિત છે તો પણ મિથ્યાચાર માનવી ટાળતો નથી. જો આપણે જીવનને તેના વાસ્તવિક સ્વરૂપમાં નિહાળી શકીએ તો વસ્તુ પ્રત્યેની મિથ્યા પકડ છૂટી જાય. અધ્યાત્મસારમાં યશોવિજયજી કહે છે : 'મનુષ્યજન્મ પામીને જેણે યોગ ધારણ કર્યો નહીં, મમતા છોડી નહીં અને સમતા પ્રાપ્ત કરી નહીં, તત્ત્વ માટે જેને કોઈ જિજ્ઞાસા થઈ નહીં, તેનો જન્મ ખરેખર નિરર્થક છે.' તત્ત્વચિંતકો, સર્જકો, જ્ઞાની મહાત્માઓ જીવન વિષેનું ચિંતન આપણને આપી દે છે. દરેક સુખમાં અને દુઃખમાં યાદ રાખવા જેવા શબ્દો છે -'This too shall pass" — "આ પણ વીત જશે." સ્મરણપૂર્વક આ તથ્યને ખ્યાલમાં રાખવું જરૂરી છે. વસ્તુ છોડવાની નથી, તેના પ્રત્યેની આસક્તિ છોડવાની છે. એ માટે પોતે જ સાધના કરવાની છે. ક્ષણમાત્રનો પણ પ્રમાદ કર્યા વિના દુર્લભ મનુષ્યભવમાં સમ્યક્દર્શનરૂપી લક્ષ ચૂકી જઈશું તો તે વ્યર્થ જશે. આ સંબંધી ભગવાન મહાવીરે માર્મિક વાણીમાં કહ્યું છે - "રાતો નિરંતર વીતતી જાય છે. ગયેલી રાતો પાછી આવતી નથી. પંખીઓ તો સાંજે ય માળામાં પાછા આવી જાય છે, પણ ગયેલો કાળ ક્યારેય પાછો આવતો નથી." જે પોતાનો સમય સાર્થક કરે છે તે જ ધર્મ કરે છે. અંતમા,

"જ્ઞાન ધ્યાન વૈરાગ્યમય ઉત્તમ જહાં વિચાર
જે ભાવે શુભ ભાવના તે ઉતરે ભવપાર " (રાજચંદ્ર-મોક્ષમાળા)

સંદર્ભસૂચિ

૧. દશવૈકાલિકસૂત્ર
૨. ભગવતીસૂત્ર
૩. ઉમાસ્વાતિ તત્ત્વાર્થસૂત્ર
૪. આચારાંગસૂત્ર
૫. ઉત્તરાધ્યયનસૂત્ર.
૭. હરિભદ્રસૂરિ-યોગબિંદુ.
૮. કુંદકુંદાચાર્ય-બારસ્સઅણુવેકખા.
૯. સ્વામિકેર્તિકાયાનુપ્રેક્ષા-મુનિ કાર્તિકેય.
૧૦. ઉમાસ્વાતિ પ્રશમરતિપ્રકરણ.
૧૧. રાજચંદ્ર-ભાવનાબોધ. (મોક્ષમાળા)
૧૨. યોગીન્દુદેવ-યોગસાર.
૧૩. રાજચંદ્ર-આત્મસિદ્ધિ.
૧૪. અધ્યાત્મસાર-યશોવિજયજી.

આબુકલ્પ

ડી.જી.વેદિયા

પ્રાસ્તાવિક

વિભિન્ન પ્રદેશો, વનસ્પતિ, પશુ-પક્ષી વગેરે વિશે અનેક કલ્પ લખાયા છે. ઉ.ત. ઉલૂકકલ્પ, કાકકલ્પ, આસુરિકલ્પ વગેરે.

અથર્વવેદની માફક અન્ય વેદ કે તેના જેવા સાહિત્યના વિશેષ ઉપયોગોને અનુલક્ષી કલ્પ ગ્રંથો લખાયા છે. આ કલ્પોના. અનુસંધાનમાં પ્રક્રિયાના ગ્રંથો પણ લખાયા છે. આસુરિકલ્પ અને આસુરિ પ્રક્રિયા પણ સાથે મળે છે.

પ્રાચીનકાળથી માનવીઓ સુવર્ણનું મહત્ત્વ સમજ્યા છે. કનકધારા, શ્રીઉપાસના, સુવર્ણસિદ્ધિતંત્ર વગેરે ગ્રંથો યંત્ર-અને મંત્રવિજ્ઞાનમાં મળે છે.

સુવર્ણ માનવીને મેધાવી બનાવે છે. આથી જ જાતકર્મ સંસ્કારમાં સુવર્ણ, મધ અને ઘીનું ચાટણ ગળથૂથી રૂપે અપાતું હતું. ઉપનયન સંસ્કારમાં વેદના અધ્યયન પૂર્વે પણ આવી જ ક્રિયા ગુરુ કરતા હતા. આયુર્વેદમાં સુવર્ણપ્રાશન પ્રયોગ પણ મળે છે.

વેદકાળથી સુવર્ણસિદ્ધિના પ્રયોગો થતા રહ્યા છે. આ સંદર્ભે દાક્ષાયણ, પિપિલક, પારીક્ષિત, કાશ્યપીય વગેરે સુવર્ણના પ્રકારો મળે છે. શુક્લ યજુર્વેદના આયુષ્યમંત્રો (૩૫/૫૦-૫૨)માં સુવર્ણનો મહિમા બતાવાયો છે. દાક્ષાયણો એ શતાનિક રાજાને સુવર્ણકંકણ બાંધ્યું હતું. તે વિજયી બન્યો હતો. સુવર્ણપ્રાશનથી લોહીને દૂષિત કરનારા જંતુઓ (પિશાચ) કે માંસને દૂષિત કરનારા જંતુઓ (રાક્ષસ)નો ઉપદ્રવ નડતો નથી. માનવી દીર્ઘ આયુષ્ય ભોગવી શકે છે.

નાગાર્જુનની રસાયણ વિદ્યા દ્વારા શતવેધી કે સહસ્રવેધી રસાયણ પ્રાપ્ત થાય છે. આ રસાયણ તાંબુ, રૂપુ કે કલાઈ કે સીસાને પણ તેના પરમાણુઓમાં પરિવર્તન કરી રૂપું કે સોનું (હેમ) બનાવે છે. આવું જ રસાયણ માનવીને પણ જરાવલિત દોષથી મુક્ત કરી નવયુવાન બનાવે છે. આ સંદર્ભે વનસ્પતિના પ્રયોગો પણ મળે છે. પારીક્ષિત સોનું કે કાશ્યપીય સોનું આવા પ્રયોગોનું પરિણામ હતું.

આબુકલ્પમાં આબુની આજુબાજુના પ્રદેશો-ખાસ કરીને વસિષ્ઠ આશ્રમની આજુબાજુ મળતી માટી, વનસ્પતિ, વગેરેની પ્રક્રિયાથી સુવર્ણસિદ્ધિ કેવી રીતે થતી તે બતાવાયું છે. આબુકલ્પની અન્ય પ્રતો મળી શકી નથી.

આ હસ્તપ્રતની મૂળ પ્રત (આધારરૂપ) પ્રત હારીજ તાલુકાના મુજપુર ગામની પૌષધશાળાના ગોડજીના પુસ્તકભંડારમાં છે. તે ઉપરથી મુજપુરના જોષી વિઠ્ઠલ મોતીરામે સંવત ૧૮૦૬ની સાલમાંથી ઉતારેલી છે. આ પ્રત સં.૧૮૯૧ ચૈત્ર સુદ ૬ને સોમવાર મિતિ આ પ્રત ઉપર નોંધાયેલી છે.

મૂળ પ્રતમાં જે તે મુજબ જ આ પાઠ આપેલો છે, મૂળપ્રતના લહિયાના દોષ યથાતથ છે. સુવર્ણસિદ્ધિતંત્ર કે અન્ય વૈજ્ઞાનિક આધાર ધરાવતા ગ્રંથોના વધુ સંશોધન માટે સંયુક્ત વિદ્યાશાખા દ્વારા અધ્યયન અને પ્રયોગોને અવકાશ રહે છે.

સંસ્કૃત-પ્રાકૃત-પાલિ કે જૂની ગુજરાતી ભાષામાં લખાયેલા ગ્રંથોમાં તજજ્ઞો પાસેથી આવા ગ્રંથોને મેળવી તેના રહસ્યને ઉકેલવા રસયાણવિજ્ઞાન કે વનસ્પતિવિજ્ઞાનના વિદ્વાનોના સાથ સહકારની જરૂર રહેશે. અન્યથા આ વિદ્યાને કપોલકલ્પિત માનીના ઉપેક્ષા થવાની.

આબુકલ્પમાં નિર્દિષ્ટ વનસ્પતિયો અને રસાયણો આવા વૈજ્ઞાનિક પ્રયોગોના દ્વાર ખોલે તેમ છે.

અથ આબુકલ્પ લિખતે

શ્રીગણેસાએ નમાં

આબુ ઉપર પસમ દીશાએ સનુંરકા નામે નદી છે ઉત્તર તરફ વહે છે. તાંહાં ઝાડ છે. ઉમરાના જેવાં ફૂલ છે. ભાગેથી થોરના સરીખું દૂધ નીકરે છે ને દૂધ સરવે ધાતુના પત્રે ચોપડી પચાવીએ તો હે. થાય-૧

આબુ ઉપર સરીકા નામે નદી છે. તેનો પ્રવાહ સીદુર સરીખો છે. તાહાં રાતાં ઝાડ છે પંચાંગ રાંતાં છે. પંચાંગ રસ કાઢવો. બીજોરાનો રસ-કુવેરનો રસ કાઢવા સરખા ભાગે કાઢવા ૧ થી ૨ કાલીને તેમાં રસ સીંચીએ તો રૂપુ થાય. તાંબાનાં પત્રાં ત્રણવાર ઠારે તો ૧૦ં હે. થાય.

આબુ ઉપર પસમ દીશાએ હસનલા ગામ છે ત્યાંથી ઉત્તર દીશા બોર સરીખાં ઝાડ છે. ભાગેથી દૂધ નવસરે છે. તે દૂધને, બીજું ભેસનું દૂધ ને ગાયનુ મુતર ૧ થી ૨ ગાલીને સીચીએ તો રૂ.

આબુ ઉપર વસીસટનુ આસરામ છે. તાં નજામા નામે ઝાડ છે. તેની છાલ આંગળ ૪ લીજે ગાયના દુધમાં નાખી ખીર કરી પીએ તો મોર છે આવો. ઘડી ૮ પછી સાવદન થાય. કાયા વજાર સરીખી થાય. મહાબણી સ થાય સહી.

ઉપરના ઝાડની સાલનું ચુરણ કરી સેધાણને આકડાના દુધમાં વાટવું. ત્રણવાર પલાડીને વાટવું. તાંબાના પત્રે ચોપડીને તપાવીએ તો હે ॥૬॥

આબુ ઉપર વસીસ્ટતું આસરામ છે. તેથી પુરવ દીસામાં જમંદગ નામે તીરથ છે. તીરથથી પસમ દીસાએ સતમંદ નામે તીરત છે. માથે સુરજનું દેહેરુ છે. ત્યાં સલહેલ ખાતર ખોદીએ. એક જાકાર માતર પાસણ નીસરે છે. તે વાટીએ ભેંસના દૂધમાં કશ્માવીએ. રૂપાના પત્રે ચોપડી તપાવીએ તો હે. ॥૭॥

એ તીરથથી વાયવા કોણે નારી નામે નદી છે. તેને કાંઠે શ્રી ગણેશજીનું દેરું છે. તેથી ૧૦ હાથ કોહીલા સરકો પાસણ છે. કોહીલા સરસું મરદીએ અગનીસું પચાવીએ ખાય તો દેવરૂપ થાય જરા ન આવે ॥૯॥

તાં નાવી નામે નદી છે તે નીરસી છે સાથળ સુધી ખોદીએ તો બીલીનાં આ ફૂલ જેવડાં પાસાણ નીસરે છે. અળસેરમાં કરવાવીએ ને પીડ કરીએ. ખેરના અંગારામાં ધમીએ તો ગા હે થાય. આઠ આના થાય છે ૧૦.

તે જ પાસાણ વાલીએ રસસુ થીજીએ. ધીમહ લઈ પીએ તો નીધા(નિધિ ?) ને દેખે. ૧૧

એ જ પાસાણ લખો છે તે પાસે રાખે તો શત્રુજીતે નહીં છે.[૧૨] આબુ ઉપર ત્રાંબાવતી નામે નદી છે. નીચે ગોળ વરણ ઝાડ છે. પાન રાતો છે. તેનો રસ સવ ધાતુ ને ચોપડીને ભઠી કરીને અગનીમાં ધમીએ તો હેમ-મ-૧૩.

આબુ ઉપર અમરીપ નામે લ્કાન (સ્થાન) છે. તેથી ઓતર દીસાએ ભવનેસરીનું તીરથ છે. તે પાસે પાખણ છે સખતધાતું અગની જોગે વધે છે. તહાં અમરકા નામે સતાન (સ્થાન ?) છે તાંહાં અમરેશ્વરીનું દેરું છે તાં કુંડ છે તેમાં પેસીને પીલી માટી લેવી એ માટી પાસે રાખીએ તો સવ લોક વસ થાય. એ માટીની ખેડ કરીને અગનીમાં ધમીએ તો-હે-મ ૧૪

આબુ ઉપર ઉસરી માતાનું દેરું છે. તે થકી પસમ દીશાએ ત્રણ કોસ નીચો વસીસ્ટ મુનીનો આસરામ છે. તે મધે આવલીનાં ત્રણ ઝાડ છે તેના પાસે એક ઝાડ છે તેનો રસ તૈયાર કરીને તાંબું ગાલીએ તાંબાથી બમણો રસ સેચીએ તો-હે-મ-૧૫

એક ટૂંકા ઈસાન કોણા સામો છે. તાં સરોવર છે તાં ઈસવરીનો પ્રસાદ છે તો પુરવ સનમુખ આકાશ લગી તે આગળ ત્રણ કંડ છે તે ઉપર નાગસલા છે. તાં એક હાથ ખોદીએ તો સરસવ જેવડા પાસાણ નીસરે છે તે લોઢા થકી વાટીએ મુખ મધે રાખીએ તો સરવલોક વસીકરણ થાય. તે જ સીખર વસ વાનર નામે તીરથ છે નાં માથા સુધી ખાડ ખોદે તો હેઠે પાકા ભોરંગડા જેવડા પાસણ નીસરે છે. તે અગનીમાં ધમીએ તો આસપાસ અડધ હેમ થાય. ૧૬

તે જ સખર પાવનમાખે (નામે :) તિરથ છે ઓરત (ઓત્તર-ઉત્તર) તરફ વહે છે. તેમાં મણસીલ સરીખા પાખાણ છે તે મટી (માટી ?) લેવી તાંબુ રૂ-૧) ગાલીને રૂ ૧ ભાર નાખે તો હેમ

થા. ૧૭

આબુ ઉપર કદંબક નામે તીરથ છે તથા વ નામે તીરથ છે એ હેઠે કંચન જેવી માટી છે. તે સસ્ર છે : તેને તાંબે ઘસીએ તો હે.-મ. ૧૮

તાં બે વીર છે ધનુસ એક ખાડ ખોદે તાં રસ કુથીકા છે. ઈસાન મંત્ર જંપીએ. વીઘન ટળે તેનો મંત્ર. ૐ નમો હેમજલા વારણી સોહાં રસ બાંધીએને લીજીએ ૫ તે રસ લોટાને તથા તાંબાને ચોપડીને અગનીમાં તપાવીએ તો હે.મ.૧૯. એ મંત્ર એક સો ને આઠ બાર જપીએ તો કડબીનું બડીતાં

આબુ ઉપર નાગેદર નામે તીરથ છે તેથી પુરવ દીશાએ મહેસ કાલીકા સ્વાંતી ઝાડ છે મેટા આકારે છે તે લઈ ચુરણ કરીએ ૬ થી ૨૫ ગાલીને ચુરણ નાખે તો રૂપું (૨૦)

આબુ ઉપર લખાવતી નદી છે તેથી પુરવ દીસા કંચન નામે ઝાડ છે. તાં પર વાળા સરખી માટી છે. તે રાતી છે તે માટી લઈને તાંથી દુઃખડા નામે નદી છે તેના પાણીથી તે માટીની મેડ કરીને અગનીમાં ધમીએ તો હે-મ-થા. (૨૧)

આબુ ઉપર બહુદમાંહ નામે એક તીરથ છે. તેથી પુરવ દીસા વઈકુઠી નામે ઝાડ છે. તેનું મૂળ સાલકાદવ સહીત હયક ને અગનીમાં ધમીએ હે.મ. (૨૨)

આબુ ઉપર નાગેદર નામે કંડ છે. તેથી પુરવ દીસા ૧૦ ધનુસ જઈએ તો મણસણ સરખો ઝાડ છે, તેનાં ફુલ ફલ મુલ તેનો રસ કાઢીને તાંબાને લેપ કરીએ તો હે-મ. (૨૩)

એ જગાએ બેઉભ્મસ નામે તીરથ છે. તેથી પસમ દીશાએ વેવર છે તેમાં પેસીને રાતી માટી લેવી. કુટી અગનીમાં ધમીએ તો હે-મ. (૨૪)

આબુ ઉપર પુરવ દીસા દુરવી આ નામે નદી છે. તાં ખોદીએ તો ખજુર સરીયા પાસાણ નીસરે છે તે લઈ અગનીમાં ધમીએ તો હે-મ (૨૫)

આબુ ઉપર વાસર પદમ નામે કંડ છે તેમાં પેસીને માટી લેવી મેથીના પચાંગ રસથી પેડ કરી અગનીમાં ધમીએ તાં હે-મ. (૨૬)

આબુ ઉપર પુરવ દીસાએ ગુફા છે. દેવીના દેરા પાસે એક ભરામણને દીન સાત સુધી જમાડીએ પછી સાત દીવસ ઉપવાસ કીજે. તે વારે દેરા થકી ઓતરમાં વેવર છે પણકટ થાય છે. વલવા કરા ફોફલ ફૂલનુંની વેદ કરી ઈસાન મંત્ર પેલો લખો છે તેથી પુજા કરવી. કડવી તુંબડીમાં રસ લીજે તે રસ લોઢે ચોપડીને અગનીમાં ધમીએ તો હે.મ. (૨૭)

આબુ ઉપર વસીષ્ટનું આસરામ છે. તેની પસમને આંતર વચે રસકુપીકા છે તાં જઈએ વલવા કરા લઈ નીવેદ લઈ ધુપ કરીને પુજા કરીએ. દો ગંધક પૂજા કીજે. મંત્ર જપીને પુજા કરીએ તેનો મંત્ર ૐ અંઃ અંગ છે એં એ અંગ છે. નમસ્તુતઃ ભરપૂર બઃ નાં ના નાંમા નળ ઠંઠંઠ સ્વાહા'

એ મંત્રથી પૂજા કરી નીવેદ ધરીને પુરવ દીસાએ નમસ્કાર કરીને પરસાદી લીજે પછે કડવી તુંબડીમાં રસ બીજે તે રસ લોઢે તાંબે ચોપડીએ તો હે-મ. (૨૮)

સરસવ ખાઆણ આગળ કંચર ઝાડ છે. તેનાં પાન લઈએ અલસેલ તેલ ચોપડીએ. અડાયા છાણાંની ૫ આવીએ તો માંસ થાય તે ખઈએ. તો બહુ મન આવે બધા તે દેખે. બુધીવંત થાય એની શ્રી આબુકલપ સંપુરણ થયો છે.

સંવત ૧૮૦૬ની સાલમાં ઉતારેલ તે ગોરજીના ચોપડાનો સંત ૧૯૮૧ (૯૧ ?)ના ચઈતર સુદ ૬ને સોમવાર વીઠલ મોતી.

□ □ □

અભ્યાસ અને અનુસંધાન ક્ષેત્રે આગવું અર્પણ

મુનિ ભુવનચંદ્ર

'સંબોધિ'-૨૦૦૨ એલ.ડી.ઇન્સ્ટિટ્યૂટ ઓફ ઇન્ડોલોજી, અમદાવાદની શોધપત્રિકા છે. આ વર્ષનો અંક સળંગ ક્રમે તેનો પચીસમો અંક છે. ભારતીય શોધ-સંશોધનની ઉચ્ચસ્તરીય સામગ્રી આ અંકમાં અપાઈ છે. સંસ્કૃત, શિલ્પ, દર્શનશાસ્ત્ર, ઇતિહાસ, ભાષા, કાવ્ય ઇત્યાદિ વિષયો પર અભ્યાસપૂર્ણ અને અભ્યાસયોગ્ય લેખો દ્વારા 'સંબોધિ' ભારતીય વિદ્યાના ક્ષેત્રે આગવું અર્પણ કરી જાય છે. કુલ પંદર લેખોમાં ત્રણ ગુજરાતી અને બે હિંદી લેખો છે, બાકીના અંગ્રેજી છે. ગ્રંથમાં કેટલીક છાપભૂલો રહી ગઈ છે, અન્યથા સ્વચ્છ અને સૌમ્ય મુદ્રણથી અંક પઠનસૌકર્ય ધરાવે છે.

'રસસિદ્ધાંત પર દાર્શનિક પ્રભાવ' એ વિષય પર પી.આર.વોરાનો લેખ સંસ્કૃત નાટ્યસાહિત્યના રસો અંગે નવા જ દૃષ્ટિકોણથી વિચારણા રજૂ કરે છે. શ્રી તપસ્વી નાંદીનો લેખ સંસ્કૃત નાટ્યના એક પ્રકાર 'ઉપરૂપક' અંગે પ્રૌઢ શૈલીની છણાવટ કરે છે. પારુલ કે.માંકડે 'અલંકારકારિકા' અંતર્ગત અલંકારોનું તુલનાત્મક અધ્યયન તેમના લેખમાં આપ્યું છે. વિપર્યાસ અને અન્યથાખ્યાતિનું દાર્શનિક દૃષ્ટિએ તુલનાત્મક, સૂક્ષ્મગ્રાહી અને વૈદૂષ્યપૂર્ણ અધ્યયન કરતો ડો. યજ્ઞેશ્વર શાસ્ત્રીનો લેખ ખરે જ પ્રભાવક છે. માધ્યમિકોનું 'શૂન્ય' એ 'અસત્' નથી, શૂન્યવાદ એ ઉચ્છેદવાદ નથી, માધ્યમિકોના અસત્ખ્યાતિવાદનું ખંડન કરવામાં અન્ય દાર્શનિકોએ થાપ ખાધી છે - વગેરે નિષ્કર્ષો ધ્યાનાર્હ છે. પૌરાણિક વેનની કથાનો સંબંધ આકાશીય પિંડોના સર્જન-વિસર્જન સાથે હોવાની ધારણા પ્રો.ડી.જી.વેદિયાએ રજૂ કરી છે તે રસપ્રદ છે. બાબાનગર (કર્ણાટક)માંના શિલાલેખોની ચર્ચા કરતો ડો.હંપા નાગરાજૈયાહનો લેખ કર્ણાટકના જૈન રાજાઓ વિષે તથા તત્કાલીન જિન અભિષેકવિધિ વિષે ઘણી બધી ઐતિહાસિક વિગતો આપે છે.

'સ્વભાવવાદ' સંબંધિત ઉલ્લેખો અને શ્લોકો ઘણા બધા શાસ્ત્રોમાં ઉદ્ધૃત થયેલા જોવા મળે છે. શ્રી રામકૃષ્ણ ભટ્ટાચાર્યે આ વિષય પર સંશોધન હાથ ધર્યું છે, જેના વિષે એક લેખ આ અંકમાં છે. સ્વભાવવાદના પ્રવર્તક પુરુષનું નામ ક્યાંય મળતું નથી, વિવિધ દર્શનોના પ્રમુખ શાસ્ત્રકારો દ્વારા તેનું ખંડન જ મળે છે. એ દર્શાવે છે કે આ વાદ ઘણો પુરાણો છે. એ કદાચ એક માન્યતાના રૂપે લોકોમાં પ્રચલિત હશે. ઉપલબ્ધ શ્લોકોમાંથી તો તેનું આવું પ્રાથમિક સ્વરૂપ જ ફલિત થાય છે. વર્ષો અગાઉ શ્રી વી.એમ.કુલકર્ણીનો આ વિષય પરનો "Swabhavvada-Naturalism-A study' નામક એક લેખ મહાવીર જૈન વિદ્યાલયના સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથમાં પ્રકાશતિ થયો હતો. આ શોધ શ્રી ભટ્ટાચાર્ય આગળ

ચલાવે છે તે જાણી આનંદ થાય છે.

શ્રી નારાયણ પ્રસાદનો 'સરસ્વતીકંઠાભરણ' વ્યાકરણ વિષયક અભ્યાસલેખ કદાચ આ અંકનો Magnum Opus-શ્રેષ્ઠ લેખ ગણી શકાય. માત્ર સંસ્કૃત વ્યાકરણોનો અભ્યાસ કરીને જ નહિ, પરંતુ આ વિષય પર ભારતીય અને વિદેશી વિદ્વાનો દ્વારા થયેલા કાર્યનો સઘન અભ્યાસ કર્યા પછી જ આવો લેખ લખી શકાય. લેખની પાદનોંધોમાં પાણિનિ અને સંસ્કૃત ભાષા વિશેના અનેક વિદેશી વિદ્વાન્ પંડિતોનાં નિરીક્ષણો/ઉદ્ગારો વાંચવા મળે છે. ડૉ.રજ્જનકુમારનો જૈન સંસ્કૃતિ વિષયક લેખ ભારતીય ઇતિહાસ અને સંસ્કૃતિના પરિપ્રેક્ષ્યમાં તુલનાત્મક અને તટસ્થ રીતે જૈન પરંપરાની મૌલિકતાનું દર્શન કરાવે છે. લેખક નોંધે છે કે 'આર્હત' શબ્દ ઋગ્વેદમાં મળે છે, મોંએં-જો-ડેરો અને બીજી હરપ્પન કાળની વસાહતોમાંથી નીકળેલી કાયોત્સર્ગમુદ્રાવાળી આકૃતિઓ તીર્થંકરોની હોઈ શકે એમ લેખકનું મંતવ્ય છે. 'જૈન' શબ્દનો સર્વ પ્રથમ ઉપયોગ 'વિશેષાવશ્યકભાષ્ય' (રચનાકાળ વિ.સં.૮૪૫)માં મળે છે. ત્યાં પણ તેનો અર્થ 'જિનોનો (દર્શાવેલ) માર્ગ' એવો જ છે. ('જૈન લોકોનો ધર્મ' એવો નહિ.) મત્સ્યપુરાણ (૪.૧૩.૫૪) માં 'જિનધર્મ' શબ્દ મળે છે, તે પછીના 'દેવી ભાગવત' (૪.૧૩.૫૮)માં 'જૈનધર્મ' શબ્દ જોવા મળે છે. પ્રાચીન ગ્રંથોમાં શ્રમણધર્મ, નિર્ગ્રન્થ પ્રવચન, સ્યાદ્વાદમત જેવા શબ્દો જ જૈન પરંપરા માટે વપરાતા હતા.

શ્રી મુકુલરાજ મહેતાનો 'जैन दर्शन में निर्जरातत्त्व' શીર્ષકવાળો લેખ તપ અને નિર્જરાની જૈન-શાસ્ત્રમાન્ય જાણકારી અનેક શાસ્ત્રપાઠો સાથે આપી છે. શ્રી નંદન શાસ્ત્રીનો લેખ, સરદાર પટેલ યુનિવર્સિટી મ્યુઝિયમની કેટલીક વિશિષ્ટ પ્રતિમાઓનો રસપ્રદ પરિચય આપે છે. ડો. રસેશ જમીનદારના વિસ્તૃત લેખમાં પુરાતત્ત્વ-ઇતિહાસ-સંસ્કૃતિ-સમાજ જેવા વિશાળ ફલક પરથી ઇતિહાસની પ્રાચીન-અર્વાચીન ઘટનાઓ પર પ્રકાશ ફેંકવામાં આવ્યો છે. એમાંની થોડી રસપ્રદ વાતો જર્મન પુરાતત્ત્વશાસ્ત્રીઓને ઈ.સ.પૂ.પાંચ હજાર વર્ષ જૂની માનવખોપરી મળી આવી છે, જેમાં કાણું પાડીને શસ્ત્રક્રિયા કરાઈ હોય એવું જણાય છે. જાપાનના બે શોધકોને જાપાનના એક મંદિરમાંથી ભારતની ઉડિયા ભાષામાં લખાયેલી મહાભારતની ચૌદમી સદીની પ્રત હાથ લાગી છે.

ડૉ. સુદર્શન કુમારનો લેખ સમીક્ષાપૂર્ણ અને પરિશ્રમનો દ્યોતક છે. 'ચામુન્ડી'નગરનો ઉલ્લેખ બાણના 'હર્ષચરિત'માં થયો છે. તેનું પ્રાચીન નામ 'ચંડમુંડી' હોઈ શકે એવું તારણ લેખકે આપ્યું છે. પટણા જિલ્લાનું 'ચંડિમાઉ' એ પ્રાચીન 'ચંડમુંડી' હોય એવી સંભાવના પણ લેખકે દર્શાવી છે.

સંસ્કૃત નાટકોના અધ્યયનથી 'અનુક્રોશ'નું સ્પષ્ટીકરણ પ્રા. વસંતકુમાર ભટ્ટના લેખમાં મળે છે. ('અનુક્રોશ'ને આજની ભાષામાં સહાનુભૂતિ કે અનુકંપા કહી શકાય) વિવિધ વાદ્યોના ધ્વનિઓના અનુકરણાત્મક શબ્દોથી ગૂંથાયેલી એક જૂની ભક્તિસંગીતની રચના શ્રી શીલચંદ્રસૂરિ દ્વારા રજૂ થઈ છે.

'સંબોધિ'-૨૦૦૨નો પ્રત્યેક લેખ તેના લેખકની શ્રમપૂર્ણ વિદ્યોપાસનાની નીપજ છે. 'સંબોધિ'નો આ અંક તેના સંપાદકોની વિદ્યાકીય ક્ષેત્રે પ્રતિષ્ઠા તથા નિષ્ઠાની છબી પણ અંકિત કરી જાય છે.

'सम्बोधि'-XXV(૨૦૦૨), પૃ.૨૨૮, મૂ.રૂ.૧૫૦, સંપાદકો: જે.બી.શાહ; કે.એમ.પટેલ, પ્રકાશક એલ.ડી. ઈન્સ્ટીટ્યૂટ ઓફ ઇ ન્ડોલોજી, ગુજરાત યુનિ. પાસે, નવરંગપુરા, અમદાવાદ-૩૮૦૦૦૯.

જૈન દેરાસર, નાની ખાખર, કચ્છ-૩૭૦૪૩૫.

NATIONAL WORKSHOPS ON MANUSCRIPTOLOGY AND ANCIENT SCRIPTS

K. M. PATEL

L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, a premier institution in the field of Ancient Indian knowledge and culture has been designated as one of the Manuscripts Resource and Restoration Centre by the National Mission for Manuscripts, Department of Culture, Ministry of Tourism, Govt. of India.

The Institute organized two workshops on Manuscriptology and Paleography including the teaching of ancient scripts such as Brahmi, Sharda and Prachin Nagri from 24-27 December, 2003 and 9-21 August, 2004 for participants from Manuscripts Resource Centres and Universities of the States of Gujarat, Rajasthan and Maharashtra.

The Workshops surely gave a fillip to the study to these disciplines.

Workshop for surveys of MSS Collections, Listing, Conducting and Awarness Compaingns

L. D. Institute of Indology arranged the workshop for surveys of MSS collections, listing and conducting awatness campaigns from 24th to 27th December 2003. The College teachers, M.Phil and Ph.D. students from different Universities of Gujarat participated in the Workshop. They were taught essentials of the changes taking place in the writing of manuscripts. The purpose was to take help of some of these teachers and students in the search of the manuscripts and cataloguing of the same and also teaching them old manuscripts. The workshop on the surveys of MSS collections, listing and conducting awarness campaigns was inaugurated by noted Rastrapati award winner Prof. Dr. Tapasvi Nandi on 24th December 2003 in L. D. Institute of Indology Hall. The services of 12 scholars was utilized as resource persons for the purpose. 53 Participants (teachers, Ph.D., M.Phil and Post graduate students) participated in the Workshop.

The valedictory session was addressed by 99 year old Padmashri Dr. K. K.

Shastri who is com osing 4 language dictionary at this age.

The workshop participants learnt a lot and were satisfied. Our purpose was to make aware of our cultural heritage contained in the manuscripts. The teachers and post graduate students in Culture, History, Philosophy, Sanskrit, Prakrit, Gujarati, Hindi and related disciplines were invited for the purpose. All of them at the end of workshop carried the message of awareness and achievement of something new. We want to educate most of the teachers and researchers of these disciplines in Gujarat to have the awarness about the Manuscripts, our old heritage.

The Workshop on Manuscriptology & Paleography Sponsored by National Mission for Manuscripts, New Delhi, 9th August 2004 to 21st August 2004. L. D. Institute of Indology, Ahmedabad-380 009.

The Workshop on Manuscriptology and Paleography, sponsored by National Mission for Manuscript, New Delhi was organized by L.D.Institute of Indology at Ahmedabad from 9th to 21st August 2004.

A major portion of knowledge about the ancient Indian cultural heritage still lies unexplored in the pages of hundreds of thousands of handwritten manuscripts lying within the confines of a large number of public and private collections. It goes without saying that if this knowledge is to be gained, we have to revert to a systematic survey, cataloguing, reading, editing and publication of the material contained therein.

L.D.Institute of Indology, Ahmedabad a forty seven years old premier Institute in the field of ancient Indian knowledge and culture has been designated as one of the Manuscript Resource Centre (MRC) and Manuscript Conservation Centre (MCC) by National Mission for Manuscripts, Dept. of Culture, Ministry of Tourism, Govt. of India for surveys listing, documenting and cataloguing the manuscripts. The Institute itself has a rich collection of 75000 manuscripts. L.D.I.I. has started the work of searching the manuscripts, cataloguing the available and searched manuscripts and also preservation of manuscripts in last one year. L.D.I.I. has made reasonable progress in its efforts. As a part of the project this workshop on "Manuscriptology and Paleography" was organized.

The basic purpose for organizing the workshop was to create awareness about the role of manuscripts in our cultural heritage, to teach Devnagari, Brahmi and Sharda scripts to the participants, to provide information about manuscripts

and to make aware the teaching community and others about the importance of the manuscripts lying in known and unknown places and sources.

To create the awareness for collection, cataloguing and preservation of Manuscripts the press conferences were arranged before and during the National Workshop.The day to day programmes on workshop and its details were covered and published by the local dailies with vide coverage in Gujarat. The scholars' interviews about the need to preserve manuscripts were also published. The major Gujarati dailies like Gujarat Samachar, Divya Bhaskar, Jansatta, Sandesh, Sambhav etc. published the press conference deliberations in details in their editions which are circulated in Gujarat. English Dailies like the Times of India and Asian Age also took a note of the Press conferences. The dailies published the notes of our workshop. T.V. coverage of the activities of Manuscript Section and of the National Workshop on Manuscriptology and Paleography was done and it was telecast in the regional round up of Doordarshan several times. The coverage also contained the interviews of the following persons.

(1) Dr. Jitendra B. Shah - Director

(2) Prof. K. M. Patel, Hon. Professor and Advisor R & D

(3) Laxmanbhai Bhojak - Manuscript Expert

(4) Dr. Preeti Pancholi - Manuscript Expert

(5) Col. D. S. Baya, Research Officer

(6) Prof. Kanubhai Shah - Co-ordinator

This workshop, of two week's duration, was attended by some 45 participants from twenty four Manuscripts Resource Centres, universities and colleges from the state of Gujarat, Maharashtra and Rajasthan. The participants were imparted instruction in the disciplines such as -

- Survey & cataloguing of manuscripts
- Careful handling of old and fragile manuscripts.
- Reading of manuscripts written in such ancient scripts as Brahmi, Sharda and Old Nagari
- Editing of manuscripts.
- Restoration and Preservation of Mss, etc.
- Reading of rock-inscriptions.

The workshop was a great success.

The workshop was inaugurated by Shri A.U.Patel, Vice-chancellor of Gujarat University at 9.00 A.M. Shri Dhirubhai Shah, the chairperson of state finance committee and ex-speaker gujarat Legislature was the chief-guest. Shri Shrenikbhai Sheth the Hon. Secretary of L.D.I.I. and Dr. J.B.Shah, Director L.D.I.I. joined the lamp lighting caremony on the occasion of inauguration. Due to unavoidable circumstances some of our distingtnished guests could not join this function - Dr. L. M. Singhvi and Shri Jaykumar due to sudden important meeting and Dr. Sudha Gopalkrishnan due to her sister's sudden and serious illness.

In the beginning Dr. J.B.Shah, Director of L.D.I.I., explained in details the importance of the manuscripts for nation. All the guest dwelt upon in details, the need for strengthening the search of manuscripts, its reading and cataloguing.

The workshop functioned for six hours everyday with a lunch break at noon and also tea breaks. Each day resource persons engaged them for six periods each of one hour.

Dr. Ganjoo from Kashmir who is considered a well read scholar of Sharda script revealed that there are nearly 50000 sharda manuscript in India and abroad, but they are not properly maintained. He established a close connection between the cultural history of Kashmir and Sharda script. He prepared the premier of Sharda and taught it for eleven periods (Total 11 hours)

Prof. K. K. Thapliyal from Lucknow an expert in Brahmi script was requested to join us as resource person. He covered the available forms of Brahmi script with particular reference to the script of Ashokan inscriptions and revealed the connections with various other scripts. He also traced the history and development of Brahmi script. He engaged the participants for eleven periods (Total 11 hours)

Dr. J.B.Shah, Director, L.D.I.I., Dr. Vijay Pandya, Dept. of Sanskrit, Gujarat University, Dr. S.K.Andhare, Ex. Director of L.D.Museum and other experts engaged the participants on the subjects related to manuscripts and paleography.

Dr. Priti Pancholi of L.D.I.I. taught Nagri script and old Gujarati script and provided the participant with the required cyclostyled material showing the changes that has occurred in course of time in Nagri script. She also engaged participant for eleven hours (11 periods).

Dr. Vasant M. Bhatt, Head of Sanskrit Dept., Gujarat University and Dr. M. L. Vadekar, Offg. Director, Oriental Institute, Baroda engaged in critical methods of editing of manuscripts. Dr. Vadekar, pointed out that since the knowledge is

relevant even to-day we should research for the genuine text from MSS. He also showed several basic principles of editing to the participants.

Prof. M. K. Prajapati from Hemchandracharya North Gujarat University, Patan dealt with various aspects of cataloguing of manuscripts and dealt upon its importance.

Prof. K. M. Patel looked after the administration and arrangements of the workshop. Col. Baya took care of the workshop day to day academic engagements and Prof. Kanubhai A. Shah looked after the publicity and propenganda of the workshop and the importance of the manuscripts.

Valedictory function of the National Workshop on Manuscriptology and Paleography was held at 4.00 p.m. at the Institute - Auditorium. Wellknown scholar, critic and poet, former professor and Head of Dept. of Gujarati, Gujarat University and editor of renowned magazine Kumar, Dr. Dhirubhai Parikh chaired the function. Dr. T. N. Ganjoo, scholar of Sharda script was the guest of honour.

The Valedictory session was addressed by Dr. Sudha Gopalkrishnan, well-known signature on the sands of manuscriptology. She has been the Director of National Mission for Manuscripts eversince its inception in Feb.2003 and has successfully seen the organisation through its feething troubles. The Dept. continues to flourish under her able guidance. She explained to the participant the objectives of Mission Manuscript and need to strengthen the base of collection and cataloguing of the Manuscripts in Gujarat and country as a whole.

□ □ □

Trade terms for L. D. Series Publications :

(1)	Gross purchase exceeding Rs. 5000/- or on purchase of 20 copies of any title or 25 copies of assorted title at a time.	30%
(2)	Book-Sellers and the Institutions on any purchase	30%
(3)	Gross purchase exceeding Rs. 10,000/- or on the purchase of one copy of all available titles.	40%
(4)	Packing and forwarding free by rail for order at a time exceeding Rs. 10,000/-	
(5)	Research Journal–"Sambodhi"	

(a) Price (Excluding Postage) per vol. Rs. 150/-
(b) Price (Excluding Postage) per back vol. up to XXI Rs. 100/-

On Purchase of 5 copies or more of the same volume 20%
On Purchase of 10 copies or more of the same volume 25%

Our gerneral practice is to send the proforma invoice on inquiry for our publications and dispatch the books on receiving the payment by D. D. in favour of the Institution.

• Distributors •

1 **Ahmedabad**
Saraswati Putstak Bhandar,
Hathi Khana, Ratan Pole,
Ahmedabad - 380 001.
Phone : 25356692

2. **Delhi**
Motilal Banarasi Dass
41/U-S, Banglow Road,
Jawahar Nagar,
Delhi-110 007,
Phone : (011) 23858335
23854826

3. **Chennai**
Motilal Banarasi Dass
120, Royapetth High Road,
Mylapore, Chennai-600 004.
Phone : (044) 24982315

4. **Mumbai**
Hindi Granth Karyalay
Hira Baug, C. P. Tank,
Mumbai-400 004.
Phone : (022) 23516583
23513526

5. **Varanasi**
Motilal Banarasi Dass
Chowk, Varanasi-221 001
Phone : 352331
Phone : (0542) 2412131
3095108

L. D. Series : Latest Publications

126	**Acārya Ramcandra and Gunacandra's Dravyālaṅkār** with auto commentary, Ed. Muni Shri Jambuvijayaji P.P. 29 + 251 (2001)	290
127	**Pracina Madhyakāiina Sāhitya Sangraha (Mohanlal Dalichanda Desai-Laghukruti)** Ed. Prof. Jayanta Kothari P.P. 14 + 746 (2001)	650
128	**Śāstravārtā Samuccaya of Acārya Haribhadra Suri with Hindi translation** Notes & Introduction by Dr. K.K.Dixit P.P. 272 (2001)	185
129	**Temple of Mahāvira Osiyāji -** Monograph by Dr. R.J.Vasavada P.P. 30 + Plates 61 (2001)	360
130	**Bhagwaticurni** Ed. Pt. Rupendra kumar Pagariya P.P. 120 (2002)	135
131	**Abhidhā** Dr. Tapasvi Nandi P.P. 84 (2002)	120
132	**A Lover of Light amoung Luminaries : Dilip Kumar Roy** Dr. Amrita Paresh Patel P.P. 256 (2002)	220
133	**Sudansaṇā-cariyaṁ** Dr. Saloni Joshi P.P. 8 + 110 (2002)	180
134	**Śivāditya's Saptapadārthī with a commentary by** Jinavardhana Sūri Ed. Dr. J. S. Jetly P.P. 24 + 96 (2003)	110
135	**Pāṇiniya Vyākaraṇa - Tantra, Artha aura Sambhāṣana Sandarbha** Dr. V. M. Bhatt P.P. 88 (2003)	65
136	**Kurmaśatakadvayam,** Translation with select Glossary - Dr. V. M. Kulkarni Introduction by Dr. Devangana Desai P.P. 85 (2003)	
137	**Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts Vol. V**	900
138	**Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts Vol. VI**	700
139	**Mahavira's Words** Translation from the German with much added material by W.Boll'ee and J. Soni	600
140	**Vyākarṇa Mahābhāṣya Of Bāgavad Patanjali** Gujarāti Translation with Critical Notes by Dr. P.R.Vora P.P. 6 + 58 + 652 (2004)	600

Our Fourthcoming Publications

Sambodhi Vo. XXVIII

Haribhadra Sūri's Yogaśaṭaka

Sahṛdayaloka Vol. 1.2.3 by Dr. T. S. Nandi