SAMBODHI

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

VOl. XXX 2006

EDITOR

JITENDRA B. SHAH

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY
AHMEDABAD

Our Contributors

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

Dr. Bhartiben Shelat
Sneha Bandhan
Narava Nagar Road
Paldi, Ahmedabad-380007

Dr. Bhailalbhai G.Patel
Arts Comers. College, Bhabhar,
Mu-Po-Ta-Bhabhar, Dist-Banaskantha-385320

Prof. Dr. D.N. Jha
B/h Gas Godown Laxmisagar,
Darbhanga, Bihar-846009

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

Dr. Hemlata Shrivastaw
Darshanshastra Vibhag
A/289, Govindpur Colony,
Allahabad Ph. no. 0532-2541816

Indubala Nahakpam
L.D.Museum, L.D. Institute of Indology,
Ahmedabad-9

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

Dr. Jayant Uppadhyay
General Fello (I.C.P.R.) Darshan and
Dharam Vibhag, Kashi Hindu Vishav Vidhyalaya
Varanasi. Email jayantupadhyay@sify.com

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

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

Dr. Kaushalya Chauhan Reader,
Sanskrit Department,
H.P. Vishvavidyalay Simla (H.P.)

Dr. Kripashankar Sharma
Gurukulam Scholar
L.D. Institute of Indology, Ahmedabad-9

Dr. M.L. Wadekar
Oriental Institute, M.S. University of Varoda,
Vadodra-390001 Ph. n. 2431035 (R)

Shree Paramba Yogamaya
Shanti Vihar, Bhapur,
Nayagarh - 752063, Orissa
Email Sansyogamaya @ yahou.co.in

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

Dr. Ramkrishna Bhattacharya
Prachiya Vidyapith
Sajapur (M.P.)

Dr. Ramnath Pandey
Research Officer, Oriental Institute,
MS. University, Vadodra-390002

Dr. Satyapal Narang
31, Vidya Apartments, Opp. Jwalapuri-5,
Rohatak Rd. Delhi-110087

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

Prof. Sushma Kulshreshtha,
Kalidas Academy of Sanskrit,
Music & Fine Arts, KC-123, Ashokvihar,
Delhi-110052

Dr. Tapasvi Nandi
4, Professor Colony, Nr. 2 Vijaya Char Rasta,
Ahmedabad - 380 009. Ph. : 27911919 (R)

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

Vismay H. Raval
L. D. Institute of Indology,
Near Gujarat University
Ahmedabad-380009

SAMBODHI

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

VOI. XXX 2006

EDITORS

JITENDRA B. SHAH

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY

AHMEDABAD

SAMBODHI
VOI. XXX 2006

Editors :
Jitendra B. Shah

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

Price : Rs. 150-00

Computer type setting :
Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre,
104, Sarap Building, Near Navjivan Press, Behind C. U. Shah College,
Ashram Road, Ahmedabad-380014 (India)

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

CONTENTS

1.	HISTORY AND LEGAL PRINCIPLES OF UŚANAS	SATYA PAL NARANG	1
2.	SIDDHICANDRA ON "RASA"	TAPASVI NANDI	17
3.	RUDRAṬA'S TREATMENT OF RASA	VIJAY PANDYA	25
4.	**VARIOUS VIEWS ON *SVABHĀVA*: A CRITICAL SURVEY**	**RAMKRISHNA BHATTACHARYA**	**32**
5.	THE CONCEPT OF *KAMMA* IN BUDDHISM : A NEW PERSPECTIVE	RAMANATH PANDEY	60
6.	PUṀSKOKILAKŪJITA IN KĀLIDĀSA	SUSHMA KULSHRESHTHA & ABHA KULSHRESHTHA	83
7.	THE EIGHTEEN DEFECTS OF A SPEAKER- A NOTE ON THE MĀRKAṆḌEYAPURĀṆA (1.18)	M.L. WADEKAR	96
8.	THE BRAHMĀ IMAGE OF CHOḶA PERIOD FROM LALBHAI DALPATBHAI MUSEUM	INDUBALA NAHAKPAM	101
9.	CASE STUDY : "CONSERVATION OF PAPER DOCUMENT"	VISMAY H. RAVAL	106
10.	वैदिकसूक्ते निउर्त्नियमानां सांकेतिकरूपम्	पराम्बा श्रीयोगमाया	113
11.	कानून व्यवस्था के संरक्षक वैदिक वरुण देवता	शशि कश्यप	120
12.	पञ्चीकरणम् : एक विश्लेषण	जयपाल विद्यालंकार	126
13.	साङ्ख्यदर्शनस्य वैशिष्ट्यम्	देवनारायण झा	137
14.	नैयायिक ज्ञान का साधन प्रत्यक्ष प्रमाण	हेमलता श्रीवास्तव	143
15.	जयन्त भट्ट : दर्शन की साहित्यिक भूमिका	जयन्त उपाध्याय	149
16.	यूनानी सम्राट् मिलिन्द तथा बौद्ध भिक्षु नागसेन का आर्यसत्य विषयक दार्शनिक संवाद	कौशल्या चौहान	155
17.	सद्धर्मपुंडरिक और उसकी पाण्डुलिपियाँ	कानजीभाई पटेल	163
18.	"બૃહદારણ્યક-ઉપનિષદ અને શાંકરભાષ્ય."	બંસીધર ભટ્ટ	175
19.	મહાપુરાણની વિભાવના અને ભાગવત પુરાણ	ડી. જી. વેદિયા	193
20.	"મલ્લિકામકરન્દમાં અર્થપ્રકૃતિ પંચક"	ભાઈલાલભાઈ જી. પટેલ	205
21.	મૈત્રક રાજા ધ્રુવસેન ૨ જાનું જેસર દાનશાસન, વલભી સંવત ૩૧૧ (ઈ.સ. ૬૩૦)	ભારતી શેલત	211
22.	અમદાવાદ મધ્યે સં. ૧૭૦૨માં થયેલ મકાનના હક્ક અંગેનું ખતપત્ર	રસીલા કડીઆ	220
23.	પ્રાચ્યવિદ્યાવિદ્ મુનિશ્રી જિનવિજયજી	જિતેન્દ્ર બી શાહ	226
24.	पाण्डुलिपियों और लिपिविज्ञान की अग्रीम कार्यशाला का अहेवाल	कृपाशङ्कर शर्मा	234

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 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

HISTORY AND LEGAL PRINCIPLES OF UŚANAS

SATYA PAL NARANG

History

Ṛgveda:-

The word Uśanas is found in the Ṛgveda both as a name and in relation to kāvya.[1] It appears that the first speech or uktha or the mantra was sung by Uśanas and later it was Vedhas (Classical Lit. Brahmā) to whom the origination of the Vedas is attributed to sing it.[2] Uśanas as generator (in the artistic sense with the √takṣ) of the power (sahas saha) is also found in the RV.[3] His kāvya bestows intelligence to the idiots.[4] He transmitted the poems to Hotṛ.[5] This kāvya might have been the first poem narrating the history of the birth of deities (devas) against the cult of Vṛtra and might be boosting the ethos of the followers of devas against the cult of Vṛtra. Ṛbhus had been the singers of these poems in the field. They were perhaps the artists whose main profession was agriculture and who were responsible to sing the kāvya of Uśanas amongst the warriors in the time of war. Macdonell has expressed his uncertainty about their exact form and profession. The use of the √ *brū* shows that it was recited in battlefield loudly to inspire the warriors to come forward to fight as Gītā was recited in the battlefield in the Mahābhārata and inspired Arjuna. The use of the √ *brū* in the context of Mitra to inspire the Jana *(mitro janān yātayati bruvāṇaḥ-RV3.59.1)* against those who try to take away the *gavyūti* also proves the same.

Perhaps, this kāvya found expression in the form of science of Politics of Uśanas which was responsible to kill the enemies of Indra represented by Vṛtra. It was the conflict of Vṛtrahan vs. Vṛtra. It was to the extent that Indra himself is identified with Uśanas.[6] If we accept Uśanas a land i.e. Oxus, Indra was a king who was responsible to kill Vṛtra with whom the struggle and war is found

continuous in the Purāṇas. Krauñcadvīpa is identified with Asia Minor as well which was divided in seven varśas including Uṣṇa.[7]

In the RV. Ṛbhus are also depicted as Uśanas and as poets. His epithet is dhīraḥ i.e. an intellectual and the authorship of kāvya is attributed to him.[8] He is depicted as a youth [9]who is a singer *(śiñjrd)* cf. *śiñjā* in Classical Literature. The tribal romantic youths sing the songs of love or other themes including those of warriorhood in the battlefield. In later literature, the same characteristic of a romantic aesthete (vanku) originally an attribute of Rudra is available with Kṛṣṇa (Bānke Bihārī) along with the characteristic of the knowledge of cakravyūha, a form of battlefield.

Relation to Fire:-

In the RV.[10] Uśanas is said to have established Agni for Manu. Uśanas had pleased the fire. [11]They used fire also to fight. *(See: Construction of vyūha)*

Construction of Vyūha:-

The opinion of Uśanas is quoted in the Bhīṣmaparvan of the Mahābhārata where the dictum of Bṛhaspati is found. A small army should present a compact front while one who has a large army should spread it out. Then a reference is made to a vyūha called Vajra (Mahābhārata : Bhīṣmaparvan :19.7). The same parvan speaks of a vyūha called Krauñcāruṇa (in Mahābhārata : Bhīṣmaparvan 50.40) which was suggested to Indra by Bṛhaspati; a vyūha called Krauñca is mentioned in Droṇa-parvan (7.25) and in the Karṇaparvan of the Mahābhārata.[12] It is said that a certain vyūha (array of army) was arranged in accordance with the opinion of Bṛhaspati and Uśanas. (31.12-13). Kālidāsa also speaks of Krauñcarandhra in different context which has a relation to Bhṛgu for construction.

It is noteworthy that Kauṭilya deals with vyūhas in X.6 and in the first sūtra refers to the arrangement of a vyūha according to Uśanas and according to Bṛhaspati.[13] A Bārhaspatya vyūha is also alluded to.[14] A number of vyūhas are mentioned in the Manusmṛti, (VII. 187), viz. Daṇda, Śakaṭa, Varāha, Makara, Sūcī, Garuda, in VII. 188; Padma and Vajra vyūhas are also mentioned (VII. 191). Kauṭilya. mentions Śakaṭa in X.6.26 and Vajra in X.6.35 in the Arthaśāstra.

It is remarkable that the Vajra array referred to above is mentioned in

Kauṭilya. X.6.35. A śyena array is mentioned by Kauṭilya. in X.6.12 though not Krauñca. An array called Śakaṭa is mentioned in the Droṇaparvan 7.24 which occurs in Kauṭilya. also at X.6.26[15]

Identity and Authorship

Uśanas: as mythological figure:- In the Mahābhārata, he is mentioned as sitting by the side of Bhīṣma with other ṛṣis.[16]

Uśanas's identity as Śukra:-

He is compared to Śukra. Perhaps, the white colour vis-à-vis with blackish colour of (the charcoal) Āngiras might be the reason of their identity.[17] His transformation to Śukra is also alluded to in the Mahābhārata.[18]

Uśanas's identity as Bhārgava:-

A verse of Uśanas or Bhārgava highlights the importance of the acquisition of a king vis-à-vis the wives and the money.[19] Most probably the Bhārgavas had been the custodians of the mountains oozing fire and their profession was to make charcoal in the fireplaces to identify them with Āngirasas also.[20] In the Puraṇas, Bhṛgu has been accepted as a range of the Himalayas whose peak is known as Bhṛgutunga.[21]

Uśanas as an authority:-

In the Mahābhārata (Śānti 59.80-85), it is described how the Supreme Being composed a hundred thousand śloka on dharma; how Manu Svāyambhuva promulgated those dharmas and how Uśanas and Bṛhaspati composed śāstras based on the work of Manu Svyāmbhuva.[22]

Besides the works on Nīti and Politics, Auśanasas wrote on the Pāñcarātra system as well. It is one of the 108 texts listed in the Padmatantra.[23] This is mentioned as a source book in Hariharacaturanga[24] which is a work on chess and quite possible originally a work on military science dealing with four types of army. But the correct reading is Īśānasamhitā.[25]

Uśanas's Sūtra : work of:

From quotations from Haradatta's commentary on Gautama and Smṛticandrikā it appears that they had access to a sūtra work of Uśanas dealing

with all branches of dharma viz. ācāra, vyavahāra and Prāyaścitta.[26]

Uśanas's Work on Politics:-

According to Kane, " That he wrote a work on Politics follows from several circumstances. Kauṭilya quotes the Auśanasāḥ several times. It is almost certainly referring to a work. That work contained directions on the administration of Justice also.[27]

Auśanasa Dhanurveda or Auśanasa-samhitā:-

It is a work on the military science whose extracts are found in Vīramitrodaya and Lakṣaṇaprakāśa.[28]

Uśanas's Nīti:-

Rules of **Uśanas** and Bṛhaspati are mentioned in the Vanaparvan of the Mahābhārata. 32.61. Draupadī says that her brothers were taught thê Nlti of Bṛhaspati.

In Vana. 150.29 it is stated that men are supported by **(or held to the right path)** by rules promulgated by Bṛhaspati and **Uśanas.**[29]

Uśanas : Gāthās of:- Harivamśa Purāṇa speaks of Gāthas of Uśanas. At another place there is an allusion to the śāstra of Uśanas[30]

Uśanas : Smṛti of: published by Jīvānanda and its relation to Manu:-

There is a similarity between both the texts.[31] Even the prose passages bear a close resemblance to the versified Smṛti on many points, e.g. the prose passages about the duration of the satisfaction of manes by the offerings of the flesh of various animals occur almost in the same words in the versified Smṛti of Uśanas.[32]

Uśanas Smṛti: contents of :-

Kane has analysed the contents of the Deccan College Collection. The two manuscripts are named as Auśanasa Dharmaśāstra in prose with a few verses, vi. No. 644 of Viśrāmbāg (i) and No. 191 of A 1881-82. The first contains only..... It treats of Upanayana, daily observances like ācamana, Vedic study, occasion of anadhyāya, the dharmas of snātakas; śrāddha, impurity on birth and death, rites after death, Prāyaścittas for the mortal sins and lesser sins.[33] Regarding the Ms. Kane continues: "only two folios (2 & 4) and the available portions begin in the

midst of the 2nd chapter. In the 2nd ms. also the first folio is wanting and there are gaps in the IVth chapter. It is noteworthy that the 2nd folio of the 2nd ms. begins just at the beginning of the 2nd folio of the first. The work is a brief on (8 folios) in seven adhyayas. Their contents are:

II. impurity on birth and death; purification of certain things in certain ways as with water, ashes etc.

III. the four Varṇas and the mixed castes such as rathakāra, āmbaṣṭha, sūta, Ugra, Māgadha etc. i.e. the Vrātyas.

IV. No bodily injury to be done to Brāhmaṇa; prāyaścitta for killing a Brāhmaṇa or a man of the other castes and for other Mahāpātaka prāyaścitta for eating the flesh of certain animals and for eating plants like garlic, prāyaścitta for adultery. Moreover, there are discussions whether a Brāhmaṇa could marry a śūdra girl; prāyaścittas for killing for various beasts and birds; fourteen Vidyās;

V. śrāddhakalpa; what Brāhmaṇas are Pankti-pāvana; details of śrāddha; food and flesh at śrāddha;

VI. What things a Brāhmaṇa could not sell;

VII. Punishment for the mahāpātakas; what are pure things at all times.[34] In the context of **āhnika,** Uśanas has been quoted in Smṛticandrikā.

Anadhyāya:-

Smṛticandrikā quotes prose passages on Uśanas on anadhyāya.[35] It is a prohibition the first four muhūrtas of trayodaśī. Haradatta has quoted a passage of Uśanas on Āpastamba Dharma Sūtra. 1.3.10.136

Dandanīti:-

In the opinion of *Mahābhārata* : *Bhīṣmaparvan.* there is only one and the sole nīti of Uśanas[37]

Vidyās:-

The vidyās mentioned by Uśanas are fourteen in number . They are the six angas, four Vedas, Mīmāmsā, Nyāya, Dharmaśāstra and the Purāṇas. It will be noted that there is a śloka from ṣadangāh which almost the same as Y/1.3.[38]

Trivarga: and fort:-

According to the law of Uśanas, the king should construct a fort in the water and execute the trivarga i.e. Dharma, Artha and Kāma.[39]

Activities of the king: 8 in number:-

Medhātithi like Kullūka on Manu VII. 154 and Medhātithi on Manu. VII. 15 quotes two verses speaking of eight activities of a king, viz. ādāne etc.[40]

Purohita:-

In the opinion of **Uśanas,** a king who has no Purohita i.e. a real advisor (and not a religious person), is swallowed by others (ucchiṣṭa). Regarding his religious position in the Mahābhārata, he is recognized as a scholar of the astrological omens (utpāta) and the political disasters.[41]

Securing of allies:-

The Pañcatantra says that" realm (or gist) of Politics is threefold, viz. thoroughness according to Viṣṇugupta, the securing of allies according to Bhārgava (Uśanas) and distrust according to Bṛhaspati.[42] The story of the young woman and the old husband also mentioned Uśanas and Bṛhaspati in the Hitopadesa, both authors of a Dharmaśāstra and an Arthaśāstra as other authorities. According to Sternbach, Hitopadeśa quotes these authors citing the texts of the Mahābhārata and Pañcatantra.[43]

The 2 verses of Kullūka cited above are related to both Dharmaśāstra and Arthaśāstra. The topics like ādāna, visarga, praiṣa, niṣedha and ātmaśuddhi are related to Dharmaśāstra whereas the topics like arthavacana, vyavahāra and commitment in daṇḍaśuddhi or all these topics may be related to the Arthaśāstra in the context of śakrābhipūjita. Praiṣa and niṣedha are not understood both in the context of Dharma and Arthaśāstra. Kane has given the entry to the verse in the context of the Arthaśāstra tradition but has not given the meaning.[44]

Ministers: appointment of:

Viśvarūpa (130) asks the king to appoint ministers in accordance with the views propounded in the śāstras of Bṛhaspati in which the śāstras of Manu,. Bṛhaspati and Uśanas are joint together. This work on Politics probably contained verses also.[45]

Fort: See: Trivarga

Spies:-

Uśanas has referred to 8 kinds of spies vis-à-vis 5 kinds referred to by Manu. Kalpataru on Rājadharma, p. 108 quotes 2 verses of Uśanas in which the 8 types of spies are mentioned.[46]

Army:-

The army of Bhārgavas or Angirasas consists of 16 types (ṣodaśānga).[47]

Social Institutions

Purity:-

Niyoga:- Uśanas has been quoted by Haradatta on Gautama Dharma Sūtra 18.5. These passages are not given in the ms. given by Kane. It is quite possible that the institution of Niyoga which was known to the law of Uśanas was loosing ground and hence mss. were omitting the passages. The same position is available in the Mahābhārata particularly in the context of the text of inheritance.[48]

Sūtaka:- Uśanas dharmaśāstra quotes very often the views of others with the words "**eke**"; for example it says < the impurity on birth is ten nights for the parents of the child but according to some it is only for the mother.>[49]

Instant *sauca:-*

In the Ms. No. 644 of Viśrāmbag (1) in the Deccan College there **is a fragment of Uśanas** where we read <upaspṛṣya.......manurāha.: Bāle deśāntarasthe vorādhvāne?? Anāśakegnipraveśe ca sadyah śaucam > occurs in Manu 5.78 in the same connection.[50] For the rest compare Manu. 5.93 & 5.95.[51] This ms. is either influenced by Manu or is important for its *dharmaśāstra for migrants who are in a haste to finish the details of the prescription and are following the doctrine of Instant purity.* According to Kane," we must probably read deśāntarasthe ca Sāgnike."[52] Āśakeca sadyaḥ śaucam The context of the *bhāṇḍaśauca in śrāddha* shows that Uśanas had been laying stress on the purity particularly those of the utensils which are placed on the ground by the cow-dung.[53] Uśanas has an independent opinion regarding the *washing of the teeth.* In his opinion quoted in the Smṛticandrikā, one should neither break the wooden stick meant for washing the teeth nor one should wash the teeth with the fingers.[54]

Prāyaścitta:-

Aparārka quotes Uśanas dozens of times, about the quotations being in prose (most of them on Prāyaścitta.)[55]

Varṇas:

Inter-castes:- Patriarchal Status:-

It is interesting to note that he states that the son of a Brāhmaṇa from a Kṣatriya wife is a Brāhmaṇa and the son of a Kṣatriya from a Vaiśya wife is a Kṣatriya.(p. 814 on Vyavahāra)[56] The son of a Brāhmaṇa from a śūdra woman is called pāraśava, but according to some he is Niṣāda. The whole of the portion of the manuscript, according to Kane, about the the mixed castes bears a very close resemblance to Baudhāyana Dharmasūtra 1.9) except in a few particulars.[57] According to Uśanas, the son of a Brāhmaṇa, Kṣatriya or Vaiśya from a wife of the varṇa immediately next to it, **belonged to the caste of the father.**[58]

Anuloma: *See:* Śrāddha

Niyatakāla:- See: Śrāddha

Brāhmaṇa: ātatāyī: killing of:-

According to **Uśanas tradition, there is no sin or punishment attached to one who kills an ātatāyī**[59] i.e. with a weapon to kill a person. That was the criterion for the division of the Dharmaśāstrin and an Arthaśāstrin which is alluded to in the Mahābhārata, Arthaśāstra of Kauṭilya and in details in Mitākṣarā i.e. *brāhmaṇamudyamyāyāntam.* It was, perhaps, due to the following of the tradition of the Uśanas that the Arthaśāstra of Kauṭilya was declared as nirghṛṇa and became an obsolete and undesirable law and was unpopular amongst the Brāhmaṇas.[60]

Vaiśya (Vit?}:-:- **According to Uśanas,** dogs, **Vaiśya(vit)?,** boar, cat, dog, mangoose, Śūdra, a lady in menses and the husbands of Śūdra should be avoided. It occurs in Smṛticandrikā also.[61]

Śūdra:- Likewise, a **Śūdra** should also be avoided. About the intercaste marriage: **See: Intercaste: op.cit.** & Special rules for Śrāddha.

Abuse to Śūdra:- Haradatta on Gau. Dh. S. 12.10 **quotes a prose passage of Uśanas** on the fine for a Kṣatriya abusing a Śūdra.[62]

Others:-

In Jīvānanda's collection of Smṛtis there is an Auśanasa-dharmaśastra in 51 verses (Pt. I. pp. 497-501)/ It deals with mixed castes and their avocations, such as sūta, māgadha, cāṇḍāla, śvapaca, pulinda etc. The same work occurs in Ānandāśrama collection, pp. 46-4S.[63] For their livelihood, Mitākṣarā on Y. 1.94 remarks that the means of livelihood for the mixed castes **should be sought for in the works of Uśanas and Manu.**[64] Kullūka on Manu X.49 also speaks of the means of their livelihood as sale of hides and working on hides ware which is **attributed to Auśanasa.**[65]

We find many references in minor Dharmaśātras **to impure food of washermen, actors, those who lived by singing and playing on musical instruments etc.**[66] These people were regarded as impure and dvijas are **prohibited to have sexual intercourse with** the wives of such people. They will go for penances in the case of doing such action.[67]

According to Uśanas those who lived from singing and playing on musical instruments should also be put in the category of impurity.[68]

Śrāddha:-

Uśanas is quoted in this context in Smṛticandrikā. Kalpataru (Gṛhasthakāṇda) quotes it 8 times; in Śrāddha 18 times (8 times in prose); in Vyavahāra 11 times; (all verses, except on prose passage on p. 814 on anuloma unions) and 6 times in Niyatakāla.[69]

Women

Gṛhasthakāṇḍa:-

For the opinion of Uśanas in this regard, See: Śrāddha

According to **Uśanas,** dogs, Vaiśya(viṭ)?, boar, cat, dog, mangoose, Śūdra, a **lady in menses** and the husbands of śūdra should be avoided. It occurs in Smṛticandrikā also.

Animals

According to **Uśanas,** dogs, Vaiśya(viṭ)?, **boar, cat, dog, mangoose.** śūdra, a lady in menses and the husbands of śūdra should be avoided. It occurs in Smṛticandrikā also.

Law and Kindness:-

Infants, aged, diseased, helpless and distressed persons should be *treated with kindness.* They should be given special protection of the state, because of their dependence and their own affairs.[70] Infants were mentioned in Manu 9 8.163); Y/ (2.32); **Bṛhaspati** 9 6.52), Viṣṇusmṛti, Kauṭilya (184. 11) and Śūlapāṇi on Y/ 2.32.

Distressed persons are mentioned in Y/, **Bṛhaspati** quoted in Vyavahāramayūkha (13.28, 6.42) and Nārada (1.41).

Definitely the tradition of Bṛhaspati particularly the old or *Vṛddha belongs to the Uśanas tradition* of law and must be the migrants where their law became obsolete or lost in span of time. Kauṭilya preserves both the Bṛhaspati and Uśanas law in the Arthaśāstra. Unmatta or a mad person is mentioned in Manu, Y/ and Vyavahāramayūkha (13.28) etc.

Vyavahāra:- *See: Śrāddha*

Debts:-

Among the views on Vyavahāra quoted from Uśanas are some interesting

ones. It was he who said that a son was not bound to pay his father's debt, if it was a fine or unpaid toll or what is not vyavahārika.[71]

Infants etc. in court:-

The above mentioned category falling within the category of kindness could not be called as witnesses. Infants are mentioned in Manu (8.66,71), Y/ (2.32), Viṣṇu-smṛti (8.2.3.), Nārada (1.187, 190, 191) because they would give fake evidence due to their ignorance (*ajñāna*).

Evidence

Ordeal:- *See: Uśanas on Witness*

By infants etc. (Ātura) :- In the context of evidence, distressed persons are mentioned in Uśanas as quoted in the Vyavahāra-mayūkha (17.6) along with Manu (8.71), Nārada (1.179) and ārta (Nārada 1.178).[72]

Sureties:-

All the above categories particularly the infants and elderly people (bāla

and Vṛddha) were not acceptable in sureties.

Contracts:-

They are considered as incapable to conclude any contracts.[73]

Witness: blind, deaf, old etc. :-

Uśanas holds that even blind, deaf or old men, women, minors could be witnesses in charges of sāhasa. (Aparārka, Kane, P.V. 1968,. p.267). He is also quoted on ordeals, on svāmipālavivada and on steya.[74]

Fine to Witness :-

Kauṭilya. has quoted the opinion of Uśanas in this regard. According to the contradiction in the statement of the witness, there shall be pūrva, madhyama and uttamadaṇḍa as prescribed in the law of Uśanas.[75] Kauṭilya. quotes Auśānasāḥ who prescribe fines in cases where witness proved stupid etc.[76]

Partition:-

Kauṭilya. speaks of auśanasa's method of partition (in all allowing a **tenth additional share** to the eldest son.[77] Moreover, Uśanas speaks of except the diamonds, elder son's share will consist of one extra share.

The principle of Uśanas is that even if the independence of partition of a person is done, there is no independence with regards to his successive share which is earned by him extra *(svadhā)*.[78]

These are a few legal principles of Uśanas, perhaps, the earliest jurist of ancient India. These principles in relation to the principles of Bṛhaspati and Āngiras must be interpreted independently to know the real contribution of Auśanasas to this land. Since it is the earliest and the root of the law, its application must be considered in the modern law to see the suitability to modern India.

References :

1. RV.6.20.11; 10.40.7
A number of references in BRSW.: **Uśanas**
2. RV. 4.12.2
3. RV. 1.51.10

4. RV. 1.51.11: Text: BRSW.: Uśanas
   cf. Arjuna & the message of Kṛṣṇa in Gītā. Another intelligence attribute is found in the Mahābhārata. 12.5045: budhyā tvamuśnāḥ (Text in BRSW.: Uśanas
5. RV. 8.23.17
6. RV. 4.21.1; 6.20.11
7. Saxena, Sāvitrī, Geographical Survey of the Purāṇas, Delhi, 1995, pp.65-67
8. Ṛ̣V. 9.87.3 For his kāvya in the Mahābhārata. See: Sorensen: Mahābhārata Index
9. RV. 10.40.7
10. RV. VIII.23.17
11. RV. 5.73.53 Uśanāśca prasannārciḥ
    Uśanā kavyastvā ni hotāramasādayat/
    Āyajim tvā **manave jātavedasam**
12. Vide: Karṇaparvan, 46.27
13. Kane, P.V.I968, pp. 159-60
14. Kane, P.V.I968, p. 161
15. Kane, P.V.1968, p. 160
16. See: Sorensen: Mahābhārata. Index, p.221
17. BRSW.: Uśanas : Also the epics.
18. See: Sorensen: Mahābhārata. Index, p. 221
19. Kane, P.V.1968, p.272
    rājānam prathamam vindet tato bhāryām tato dhanam/
    rājanyasati lokasya kuto bhāryā kuto dhanam//
20. For the mythological and other details in the Mahābhārata. See: Sorensen: Mahābhārata. Index, pp. 38ff
21. Saxena, Sāvitrī, Geographical Survey of the Purāṇas, Delhi, 1995, p.391
22. Mahābhārata (Śānti 59.80-85),
    tasmāt pravakṣyate dharmān manuḥ svāyambhuvaḥ svayam/
    svāyambhuveṣu dharmeṣu śāstre **Cauśanase kṛte**//
23. NCC. III. P.104
24. Gode, P.K. Studies in Indian Literary History, I. p.477
25. See edn. Madras Govt. Or. Mss. Lib. P. 144 : NCC.
26. Kane, P.V.I968, pp.269-270.
27. Kane, P.V.I968, p.268
28. Ptd. With Hindi translation: Lahore, 1923; See British Museum Printed Books; 1906-28, 1139-40 See Also: BDCRI. XIV. 1952, pp. 208-209

29. Mahābhārata. Vanaparvan 150.29

Bṛhaspatyuśanhproktairnayairdhārayanti mānavaḥ Uśanas **-śāstra**:- In the Harivamśa Purāṇa, there is an allusion to the śāstra by Uśanas

30. Harivamśa: Gāthāścapyuśanasogītāḥ: For the other Gāthas of the Mahābhārata.: See: Sorensen: Mahābhārata. Index

Quoted by

BRSW:

For Uśanas nīti and Śukranīti: See: NCC. II. P. 400a: See: Sorensen: Mahābhārata. Index also

31. Kane, P.V.1968, pp.268-269

e.g. the verse:

dattvā tu Vedānatyartham occurs on p.525 and the verse minantritastu yo vipro adhvānam samprapadyate

on p.527.

31. Kane, P.V.1968, p.267 f.n.
32. Kane, P.V.I968, pp.268-269 Ref. Jīvānanda, Pt. I. p.522.
33. Kane, P.V.1968, p.270.
34. Kane, P.V.I968, pp.266-267.
35. Smṛticandrikā, I. 59 Q. Kane, P. V. 1968

In the Printed text Vol. I Reprinted: Nag Publishers, Delhi (anadhyāya) p. 155

Yathāhośanā:-

Trayodaśyām prathamāmścaturo muhūrtānnādhīyīta

36. Kane, P.V.I968, p.270
37. cf. Arthaśāstra I.I **Daṇḍanītirekā vidyetyauśanasāh**
38. Kane,P.V.1968, p.267 f.n.

Caturdaśavidyāsthānāni punaḥ ṣadangāścatvāro Vedāh Mīmāmsā Nyāya eva ca Dharmaśāstram Purāṇam ca Vidyā hyetāścaturdaśa

39. Kane, P.V. 1968

Prāgudaka-pravaṇam durgam samāsādya mahīpatiḥ/
trivargatrayasampūrṇam upādāya tamudvahet//

40. On Manu: VII. 154"

kṛtsnam cāṣṭavidham karma pañcavargam ca tattvataḥ/
anurāgāpavargau ca pracāram maṇdalasya ca
Kullūka quotes 2 verses of Uśanas:-
aṣṭavidham karma **Uśanasoktam** yathā:-

The following 2 are quoted by Medhātithi on Manu. VII. 15
Ādāne ca visarge ca tathā praiṣanisedhayoḥ/
Pañca..... ?? cārthavacane vyavahārasya cekṣaṇe/
daṇḍaśuddhau tathā yuktaḥ ātmaśuddhau tathaiva ca//
aṣṭakarmā divam yāti rājā śakrābhipūjitaḥ//
Kalpataru on Rājadharma, p. 106

41. Mahābhārata. Śānti: 70 after, 2
ucchiṣṭaḥ sa bhavedrājā yasya nāsti purohitaḥ
&
athānyānām nimittānām utpātānāmathārthavit/
42. Pañcatantra: NSP., Bombay, 1936, p. 103 verse, 47
Sukṛtyam Viṣṇuguptasya mitrāptirbhārgavasya ca/
Bṛhaspateraviśvāso nītisandhistridhā mataḥ //
Q. Kane, P.V.1968
43. Sternbach, L. JSAIL. I. p. 147
44. Kane, P.V. 1968,
45. Kane, P.V. 1968, p. 266
46. Kane, P.V. 1968, pp. 163-164
47. Mahābhārata, Gītā Press, Gorakhpur Edition, Śāntiparvan, 79 after 73
Bhārgavāngirasam karma ṣodaśāngam ca yad balam/
Viṣam māyā ca daivam ca pauraṣam cārthasiddhaye//
These are the as ślokas **attributed to Uśanas** regarding dandaniti and Trivarga.
Ślokāścosanasā gītāstan nibodha Yudhiṣṭhira/
Daṇḍanīteśca yanmūlam trivargasya ca bhūpate!//
48. Kane, P.V. 1968, p 270
49. Kane, P.V. 1968, pp 267, f.n.
Daśarātram mātupiturbhyāmāha sūtakam **māturityeke**: folio 2a The details on the basis of Gautama Dharmasūtra, 14.14; Haradatta's comm.. thereon for various views; Baudhāyanadharmasūtra 1.5 105-109 etc. has been digested by Prof. Kane.
50. Kane, P.V. 1968, p 144 f.n.
51. Manusmṛti: Ed. J. K. Dave, Bombay, 1978 Vol. III. 5.78
Bāle deśāntarasthe ca prthakpiṇde ca samsthite/
Savāsā jalamāplutya sadya eva viśudhyati//
& Manu.: 5.93.
na rājñāmaghadoṣosti na vratinām na strīṇām//

According to Kane, 1968, it should probably be read deśāntarasthe ca sāgnike. No. 191 of A 1881-82 is another fragment of Uśanas which contains the same passages. Būhler's manuscript read:

Sadyaḥ śaucānaṣṭ-patitābhitanninditācārair na samvaset and he proposes śaucamiṣṭamiti....

52. Kane, P. V. 1968, p. 144 fh.
53. Tatra gomayodakairbhūmi-bhājana-bhāṇḍaśaucam kuryāt Śva-vid-varāha-mārjāra-kukkuṭa-nakula-śūdra-Kane, P.V. 1968, p.270 f.n. It occurs in Smṛticandrikā also. III. pp.409, 411
54. Smṛticandrikā, I. p.281

    atrośanā -

    na dantakāṣṭhān pāṭayennāngulibhirdantānprakṣālayet
55. Kane, P.V. 1968, pp 271-272
56. Kane, P.V. 1968,p.272.
57. Kane, P.V. 1968, p.268 f.n.

    The ms. (3rd Ch.) has:-

    Tatra savarṇāsu savarṇāḥ. Brāhmaṇena kṣatriya.... Sah... Vaiśyayām ambaṣṭhaḥ. Śūdrāyām pāraśavo niṣāda ityeke. Kṣatriyeṇa vaiśyāyām kṣatriyaḥ śūdrāyāmugraḥ. Vaiśyena śūdrāyām vaiśyāḥ. śūdreṇa vaiśyāyāmāyogavaḥ kṣatriyāyām kṣattā Brāhmaṇyām Cāṇḍālaḥ etc.
58. Kane, P.V. 1968, p. 267 f.n. Ref. Chapter III. Folio 3a

    Brāhamaṇena kṣatriyāyām jāto Brāhmaṇa eva
59. Kane,P.V. 1968,p.270
60. cf. Bāṇa: Kādambarī: Śukanāsopadeśa: kim vā teṣām sāmpratam.....
61. Śva-vid-varāha-mārjara-kukkuṭa-nakula-śūdra-rajasvalā-śūdrābhartāraśca dūramana-pāyitavyāḥ (apanetavyāḥ). Kane, P.V. 1968, p.270 f.n.
62. Kane, P.V. 1968,p.270
63. Kane, P.V. 1968, p.270
64. Kane,P.V. 1968, p.270 f.n.

    eteṣām vṛttayaḥ **Auśanase** Mānave ca draṣṭavyāḥ
65. Kane, P.V. 1968, p.270
66. Uśanas -Samhitā 4.30 in " The Dharmśāstra Text" Vol. I. ed. By M.N. Dutta, Calcutta, 1908 or in Y. Smṛti with Vīramitrodaya.: Sternbach, L. JSAIL. I. pp. 266-67
67. Sternbach, L. JSAIL. I. Paragraph 19A and notes 210-218 to chapter II.
68. Sternbach, L. JSAIL. I. p 271 ff.

paunarbhavā kusīdī ca tathā nakṣatradarṣakaḥ/
gītavāditraśīlāśca vyādhitaḥ kāṇa eva ca//

69. Kane,P.V. 1968, p. 271
70. Sternbach, L. JSAIL. I. p. 322
71. Kane,P.V. 1968, p. 271 f.n.
    daṇdo vā daṇdaśeṣo vā śulkam taccheṣameva vā/
    na dātavyam tu putreṇa yacca na vyāvahārikam//
    and Aparārka on Y. 1142
72. Sternbach, L. JSAIL. I. pp. 322ff
73. Sternbach, L. JSAIL.No. XIV and V. Suretyship
74. Kane,P.V. 1968,p.271
75. Arthaśāstra, 3.11: sākṣi-bāliṣyṣveva pṛthaganuyoge deśa...alāryāṇā ?? (Check) m pūrvamadhyamottamā daṇdā **ityauśānasāh**
76. K. III. II, 44 ; Kane, P.V. 1968, p.264
77. K. III.6
78. K. 3.5 catuṣpādābhāve ratnavarjānām daśānām bhāgam dravyāṇāmekam pratimukta-svadhā-pāśo hi bhavati
    It appears to be a Mīmāmsā doctrine where even if a man is released from all the pāśas, there is a pāśa of svadhā.

Abbreviations

BDCRI = Bulletin of Deccan College Research Institute, Poona

BRSW: Böhtlingk & Roth: Sanskrit Wörterbuch

JSAIL = Sternbach, L. Juridical Studies in Ancient Indian Law, Vol. I & II. Delhi

K= Kauṭilya's Arthaśāstra

Kane, P.V. 1968 = Kane, P.V. History of Dharmaśāstra, Vol. I. revised, Poona, 1968.

MBH. = Mahābhārata

NCC= New Catalogus Catalogorum, Madras University

RV= Ṛgveda

Sternbach, L. JSAIL. = Sternbach, L. Juridical Studies in Ancient Indian Law, Vol. I & II. Delhi.

U= Uśanas/Auśanasas

Y= Yājñavalkya/ Yājñavalkya Smṛti/compendium

□ □ □

SIDDHICANDRA ON "RASA"

TAPASVI NANDI

The very fact that Siddhicandra (S) has written a work called "kāvya-prakaśa-khaṇḍana"*- i.e. "Refutation of The kāvya-prakāśa (K.P.) (of Mammaṭa), suggests that he is not a die-hard conformist of the rasa-dhvani school of thought as represented by Manmaṭa, who followed the lead of Ānandavardhana and Abhinavagupta. It is therefore logical to expect differences of opinion, concerning many a thought current in literary aesthetics, on the part of S. This is borne out when we look into his treatment of the concept of 'rasa', in the IVth flash of his work. He discusses the topic in kārikās IV - 27-30 as read in the K.P. and vṛtti thereon (pp. 22, Edn. '53. Parikh). We will try to critically present and evaluate his views. It may be noted that the editor, Prof. Parikh has in brackets indicated the number of kārikās as in the K.P. of Mammaṭa.

S. starts quoting the mūla-kārikās from the K. P. such as, "kāraṇāny atha kāryāṇi..." etc. He proceeds in his vṛtti as follows - He observes: "kāraṇāni i.e. causes are Rāma, Sītā etc. They are causes for love for each other, in case, of each other. The 'uddīpana-kāraṇàs i.e. external causes that enhance the emotion of love are like garden and the rest (=udyānā"dayaḥ). The effects i.e. external physical manifestation of the emotion of love are side-glances etc. (i.e. kaṭākṣā"dīni). They are the 'kārya'-effects. The accompanying auxiliary subordinate feelings or accessories or transitory emotions i.e. the mental states are "lajjā, hāsya" etc. i.e. bashfulness, smile, etc. These accessories are the enhancers - "upacāyakāni" of the basic emotion of love etc. They coexist with the basic emotion as they are part of the total complex - sāmagrī i.e. combination. S. accepts the K. P. reading viz. "sahacārīṇi yāni tu," but in the vṛtti observes that if the reading "sahakārīṇīti tu" is accepted, then these factors add to the beauty of the total complex (combination) "sāmgrī-vaicitryā"-pādakāni" -

i.e. the basic emotion is of an identical nature but these accessories bring a sort of beauty to the same - "sahakārīṇī'ti pāṭhe raty āder eka-rūpasya tat-tad-vicitra-smita-ruditā"di kārya-janana-yoge sāmagrī-vaicitryá-pādakāni" Thus, S. takes care to explain different readings also at times and even in the text of the K.P. variants did exist in his times also.

He then goes on to explain 'vibhāva'-s i.e. determinants that are twofold such as ālaṁbana-vibhāvas i.e. the heroine etc., and uddīpana-vibhāvas such as the garden (udyāna) etc. Then S. answers a query such as - "When words such as "kāraṇa," etc. are there why use such terms as 'vibhāva" etc. ? The answer is - For the basic emotion of rati etc. in sāmājika i.e. the connoisseurs, Sītā and others are known to be objects of honour and worship, and hence they cannot be termed "kāraṇa" i.e. cause in the normal sense of the term. Now this observation viz. "ucyate - sāmājika-niṣṭha - raty ādīnāṃ ārādhyatvena jñātāḥ sītā "dayaḥ, na te kāraṇā" dayaḥ yena tathā syuḥ - is not satisfactory. Actually Sanskrit commetators have explained the term 'vibhāva' on the basis of the "act of vibhāvana i.e. the act of making the object an object of relish - āsvāda-yogyīkaraṇa." For, in some other play the name of the heroine may not be a "Sītā." It may be "Sunayanā" or, "Miranda" or any. But the heroine continues to cause relish eventhough she may not be an object of worship. Thus we feel this observation on the part of S. is not sound. Then S. further adds that these three factors i.e. vibhāva, anubhāva, and sañcāra are gifted with three powers and hence they are termed as such : teṣāṃ ca vibhāvā'nubhāvasañcārāṇām traya-vyāpāra-vattvācca, tathāvidha-saṃjñāḥ - " (PP. 15, ibid) - These three powers are not named by S. but perhaps he means "vibhāvana, anu-bhāvana and vyabhicaraṇa." But this is just our guess work. He adds that these factors make for a gentle manifestation of the basic emotions at first then this manifestation becomes more and more powerful in degrees and these are the powers - vyāpāras - of vibhāvā"dis. The actual words are (PP. 15. ibid) - "teṣāṃ ca vibhāvā'nubhāva-sañcārāṇāṃ traya-vyāpāra-vattvāc ca, tathāvidha-saṃjñāḥ, teṣām ca vyāpārāṇāṃ ratyā'der īṣat-prakāśaḥ, sphuṭa-tara-prakāśaḥ, sphuṭa-tama-prakāśaḥ phalaṃ." This is also a novel observation on the part of S. Actually the general opinion is that there factors have a total or collective result and they do not have any individual contribution. No other commentator on the K.P., to the best of our knowledge, has suggested this and certainly not Mammaṭa. Actually it is held that

these three combined together bring forth the birth of rasa. When in the description of the poet any one, or two of these three are not mentioned, the sāmājika has to imagine the absent factors and add to the narration and thus the three taken together will yield the result.

After this S. observes : "vigalita-vedyāntaratvena sthitiḥ, pura-sphuraṇādi-camatkāritvaṃ ca." This is directly under the influence of Abhinavagupta and therefore also Mammaṭa. Actually, getting totally merged into the object of poetry or presentation on the stage, and being in a state completely oblivious to any thing out of art-presentation, is the essence of rasa. In this state rasa-experience is just one and identical, call it the 'Mahārasa' of Abhinavagupta, or the Śānta-rasa, or the "Śṛṅgāra" of Bhoja. This is the essence of rasa experience. All divisions such as śṛṅgāra, karuṇa, etc. — eight or nine or many—are but different designs on the canvas of a supreme experience, and this difference - only an apparent one - is brought about by the variety of vibhāvā"dis, narrated by the artist concerned. But having accepted this fundamental unity of experience, we will see that S. falters and gets involved in unnecessary discussion later, which causes doubts in our mind about his understanding of art-experience. Let us see how he proceeds. Before he proceeds further he also explains the term 'bhāva" as accepted by Bharata and other great critics who hold that "bhāva " is one that causes aesthetic pleasure." bhāva iti-bhāvayati vāsayatī ti bhāvaḥ tena nirvāsaneṣu śrotriyā "diṣu na prasaṅgaḥ." This again follows Abhinavagupta's observation in his A.bh., following the dictate of Bharata, who lays down sthāyi bhāvas or permanent basic emotions engramed in the consciousness of the connoisseur as impressions of past births.

S. further elaborates his views on rasa by citing a prima-facie view : "nanu kathaṃ ratyā "deḥ anurāgā" di-rūpasya antaḥkaraṇa-vṛtti-viśeṣasya abhivyaktāv eva paramā"nanda-rūpa-raso'dbodhaḥ iti chet, ucyate- "The objection is that how is it that a particular emotion which is engramed in the consciousness, such as 'rati' which is of the form of a basic emotion of love, when manifested or suggested, gives rise to 'rasa' - aesthetic experience, which is of the form of absolute bliss ? The answer, observes S., is as follows. Before we start with Ś.s observation we may observe that he quotes the theory of the Vedānta in supporting his view. This is done by Jagannātha in his Rasa-gaṅgādhara. We are of the opinion that S. was a junior contemporary of Jagannātha.

S. Proceeds as follows. In the opinion of Vedānta—this refers to, of course, advaita-vedanta—in all cognition, there certainly exists the cognition of self, and when poetry is heard or viewed on stage (as dramatic presentation) through the manifestation or power of suggestion as referred to as above, there is removal of the veil or cover of ignorance obscuring the consciousness, and thus "āvaraṇa-bhaṅga"—removal of the cover, operates. This "āvaraṇa" is "ajñāna" i.e. ignorance. The next line as printed on pp. 16, reads as, "tathā ca na ratyā" dy avacchinnaṃ caitanyaṃ, ānandāṃśe bhagnā "varaṇam ānanda-rūpatayā prakāśamānaṃ rasa iti nirgalito'rthaḥ."—This should mean as follows :- "Conciousṇess (in art-experience) is not covered by ratyā" di. It is without any cover (of ignorance) in the state of bliss." S. proceeds - "ānandarūpatayā prakāśamānaṃ rasa' i.e. the outcome of the observation is that 'rasa' is that part or form of consciousness which shines only in form of bliss, in an absolutely pure state bereft of the veil of ignorance. In any other form of perception, in the absence of the removal of the veil of ignorance, there is no experience of rasa : jñānā'ntare tv ajñānabhaṅgā'bhāvān na raso'dbodhaḥ,' (pp. 16, ibid).

S. further observes that in that suggestion, the combination of vibhāvā"di-determinants etc. is also very essential as in case of the realization by inferential probans. Hence only it is stated that this tasting is on the analogy of a beverage—i.e. pānāka-rasa-nyāya.

Objection :- Well, rasa is the manifestation of the basic emotion of love, etc. of the connoisseur. How can this (experience of the connoisseur) be with reference to Sītā etc. that are related to Rāma etc. ? It is impossible.

To this the answer is that no; it is not so. For, with reference to generalization or de-individualization of determinants, etc. the rasa-perception takes place. What is sādhāraṇya or de-individualization, is that perception which is the result of not knowing (i.e. removing) the particular relationship of individuals : sādhāraṇyaṃ ca yat kiñcit saṃbandhi-viśeṣa-saṃbandhitvena ajñāyamānatve sati jñāyamāṇatvam. If the obiector says that how can this generalization take place when there is knowledge of Sītātva ? The answer is that by the power of vibhāvā"dis, there is rejection of "Sītātva" i.e. being an individual Sītā, and there is consciousners only of being a lady - "Strītvā" dinā eva jñānāt." (pp. 16 ibid). Therefore, it is said - "Those (vibhā"vādis) bereft of their particularity

are the causes of rasa - "tā eva apahṛta-viśeṣā rasahetava iti." (pp. 16, ibid). Thus generalization of the permanent emotion of love-rati-etc. also is the cause of rasa-realization. For otherwise, in case "rati" or love were to be taken as referring individually to Sītā, etc. the result will be bashfulness, uneasiness etc. —"anyathā sītā" dy ālambanaka-ratyādeḥ sva-niṣṭhatva-jñane vrīḍā"taṅkā"diḥ syāt." (pp. 16, ibid). If the perception were to be taken as referring to someone else, then connoisseurs will not directly experience rasa—"para-niṣṭhatva-jñāne sabhyānāṃ rasa-sākṣātkāro na syāt." In reality in all sorts of perception the knowledge has to be with reference to oneself personally. So, after listening to poetry, due to vibhāvā" dis, there is removal of the veil that covers the portion of bliss. Thus, in case of Sītā etc. there is generalization due to removal of particularity of Sītā, and also there is generalization of the basic emotion of love etc. also. This is the outcome of the view of the ancients - "iti prācāṃ niṣkarṣaḥ" - (pp. 16 ibid) -

Actually the fact of sādhāranīkaraṇa takes place at three levels : (i) at the level of the poet himself, (ii) at the evel of the objects - vibhāvādis - described (iii) and at the level of the enjoyer who evjoys art.

But after giving the view of the ancients, S. gives the view of the moderns - The navīnāh. He observes (pp. 16, ibid) - tad apekṣayā kāminī-kuca-kalaśa-sparśa-candanā'nulepanā"dinā iva nāṭya-darśana kāvya-śravaṇā"bhyāṃ sukha-viśeṣo jāyate. sa eva tu rasa iti *navīnāḥ."* i.e. "with reference to that (i.e. that generalization) special sense of happines is born through the act of listening to poetry or viewing a play enacted on the stage, like the feeling that we have while touching the breast of a lovely woman or, by the application of the sandal-paste. "This only is (the essence) of rasa." This is the opinion of the moderns.

Now with this rasa-experience is placed on a par with sensuous experience i.e. is placed on the place of physicality and it ceases to be extraordinary - i.e. "a-laukika."

Then S. enumerates eight rasas such as the śṛṅgāra etc. with a note in the gloss that in poetry to be listened (i.e. not to be represented on stage) "śānta" is the ninth rasa. Then he enumerates respective eight basic emotions with "nirveda" as the "sthāyin" of "śānta."

After this he continues with the opinion of the "navīnāḥ," who hold that

only four viz. śṛṅgāra, vīra, hāsya and adbhuta - are to be taken as rasas, and in the discussion that follows it will be brought out how karuṇa and the rest (i.e. also raudra, bhayānaka and bībhatsa) cannot be considered as rasas : "navīnās tu śṛṅgāra-vīra-hāsya-adbhuṭasaṃjñās' catvāra eva rasāḥ karuṇā "dīnāṃ yathā na rasatvaṃ tathā vakṣyate." - (pp. 16, ibid)

Then of course he first mentions that śṛṅgāra is twofold; saṃbhoga and vipralaṃbha; the latter again being fivefold due to abhilāṣa i.e. craving, viraha, i.e. separation, etc. - This is followed by proper illustrations. At the end of this he talks of twofold - "karuṇa-vipralaṃbha" also. Then follow illustrations of hāsya, karuṇa, raudra, vīra, bhayānaka, bībhatsa and adbhuta-rasas, that are keeping in with tradition.

Then he turns to the view of the navīnāḥ, the moderns, who do not accept karuṇa etc. as rasas. He observes : (pp. 21 ibid) -

"atha karuṇā" dīnāṃ kathaṃ na rasatvam iti cet, ucyate - He first quotes from sources that śoka is disturbance of mind - ceto-vaiklavyaṃ,–due to loss of beloved person etc. The vaiklavya or agitation of mind is caused due to furious power. Jugupsā-aversion - is garhā-censure born of sighting foul/faulty objects. Nirveda - disgust - is due to knowledge of the (highest) being. The sentiments such as karuṇa etc. that are correlated to these feelings of śoka-sorrow-etc. are rejected as rasas. It cannot be maintained that even when they are of that type (i.e. causing feeling of unhappiness etc.), they should be consolidated as rasas as they are manifested along with the portion of consciousness gifted with bliss, etc. - "na ca teṣāṃ tathābhūtave'pi abhivyaktā" nanda - cidā "tmanā saha abhivyaktānāṃ rasatvaṃ iti vācyam." (pp. 21, ibid). For even with this, there is opposition to (or, contradiction with) the element of basic emotion "evam api sthayyaṃśe rasatva - virodhāt." - ([[. 21, ibid).

It is said that their being "rasa" can be supported by the fact that they are (also) manifested by extra - ordinary vibhāvādis, as in case of bite by teeth in the act of love-making etc., then this also cannot be maintained. In that case you will have to accept as rasas other feelings also such as agitation of mind caused due to any number of causes of unhappiness such as born of hunger, thirst etc. also. In case of love making the bites etc. can be accepted and accomodated as they are ultimately the removers of the pain caused by intense desire for fun and the lovers

feel that, after the removal of mental burden (caused by not making love), they are happier ! But to say that, the basic emotions of sorrow - śoka - etc. are also causes of happines like 'rati' - emotion of love, etc., as they are also born of the knowledge and light of the self, is talk of a mad man - "tad unmatta - pralapitam." In case of the connoisseurs, there is generalization with king Aja etc., when they chew the feeling of sorrow with the help of vibhāvas in form of dead beloved or sons, because in case of these connoisseurs we see shedding of tears etc. Thus identification with the object described is expected in rasa experience, so here also in case of karuṇa, "rasa - status" has to be accepted. If this is said to support the status of karuṇa etc. as rasa, then we ask how in this case, can these be tasting of aesthetic pleasure which is akin to the taste of the experience of 'brahma' or the Highest Self ? How can there be absence of inauspiciousness also ? For this reason some people do not read the portion containing the woes of Aja. And in case of the bībhatsa - or disgusting due to presence of meat, excreta, etc., vomitting etc. will necessarily take place, for if such things do not happen it will be a surprise. How can there be an experience of aesthetic pleasure of the nature of highest bliss etc. ? Same is the case with fear also. In case of śānta or quietistic, let there be a status of "rasa" somehow, in case of people who are free from all worldly desires. But in case of those who are interested in worldly pleasures, how can there be rasatva - the status of rasa - in case of śānta, which depends on a state wherein all desires for worldly pleasures have ended ? Again, in case of vīra i.e. the heroric and raudra i.e. the furious, there is no difference, as their determinants etc. are similar. Again the distinction in case of rasa is not due to difference in basic emotions only, for even that depends on the will of one who presents or controls them. As it is said,

"raktā'sya-netratā raudre yuddha-vīrāt tu bhedinī" i.e. the red colour of the face and eyes in case of the furious is the distinguishing factor of raudra from "yuddha-vīra." But this cannot be accepted. When vīra-heroic is seen with krodha - anger as a transitory emotion, redness is easily seen and so it cannot serve as a distinguishing mark between raudra and vīra. Again it cannot be said that in case of raudra there is indiscrimination - "a-viveka," which is not seen in vīra, and so both are different, for when in vīra 'krodha' - or anger is a sañcārī or transitory feeling, even a-viveka is traced in it. Again the poets aim at describing the extra quality of a hero's personalty in case of dāna-vīra etc. and hence this should not

be taken as "rasa". Thus, there is no status of rasa in case of "vātsalya" (love for kids, etc.) also. For this is rejected as 'vātsalya' is only a 'bhāva' i.e. emotion and can not be taken as rasa.

Objection - well, how is it that poets then describe the lamentation by Aja etc. ? The answer is - the poets do so only to make us realize the great love etc. for their wives in case of kings such as Aja, etc. Hence only Kālidāsa has described the leaving of body by Aja after his wife Indumatī. Thus the description of śānta or quietistic is only for the perception of aversion - "vairāgya" to worldly pleasures in case of those who seek final liberation. Thus the description of fear - bhaya etc. is only to arrive at the softness of nature of the person concerned. In fact the poets relish in these sentiments only to exhibit their poetic powers as in case of word-ornaments such as the "padma-bandha" etc. Thus S. completes his presentation of the views of the moderns. We do not know who they were. We do not know whether these views were acceptable to S. But if he aspects this, we have to be sorry for him. Jagannātha also presents the views of some 'navīnas', with whom he does not choose to sit. As observed by Prof. Parikh (Intro. pp. 20, ibid) a new school of poetic criticism was recognised both in S. and Jagannātha.

After this S. proceeds to discuss the topics of bhava-svarūpa, number of *bhāvas, bhāvā "bhāsa,* bhāvo'daya, bhāva-saṃdhi, etc. He observes that at times like the king joining the procession of marriage and following a bridegroom, even the transitory states become principal. He observes that the vyabhicārins may become principal, but bhāva-praśama etc. are states which never become principal. It may be noted that the navīnas talk of only four rasas but that is not in keeping with the naṭya-śāstra that talks of four "prakṛtirasas" and four "vikṛti-rasas." This observation is presented by our guru Prof. Parikh in the introduction. We agree with this.

But we once again observe that if S. is also of the opinion of taking rasa-experience as nothing beyond sensual pleasure, which is the impression created by his passionate presentation of the views of the moderns, then we have to be sorry for him.

□ □ □

RUDRAṬA'S TREATMENT OF RASA

VIJAY PANDYA

Rudraṭa occupies a somewhat peculiar position in the history of Sanskrit poetics. In him finds a culmination of the old school of Alaṁkāra or one may say, he is the last Ālaṁkārika belonging to the older school of Ālaṁkāra, beginning with Bhāmaha, Dandin and Vāmana. He seems to be a slightly senior contemporary of Ānandavardhana, though Ānandavardhana does not take any notice of him.

In his *kāvyālaṁkāra,* Rudraṭa mainly deals with the *kāvyalaṁkāras,* devoting some ten chapters to it and out of the remaining six chapters he treats *Rasa* in four and remaining two to blemishes in poetry and other sundry matters. So the treatment of *alaṁkāras* forms the main bulk of his *kāvyālaṁkāra* treatise, as his commentator Namisādhu points out in his commentary तत्र काव्यालंकारा वक्रोक्तिवास्तवादयोऽस्य ग्रन्थस्य प्राधान्यतोऽभिधेयाः ।[१] As noted above, he is the last of the early Alaṁkāra tradition and he can be called the first available, syncretist of Sanskrit Sāhityaśāstra or literary criticism, as for the first time he includes the topics of *nāṭyaśāstra* i.e. chapters on hero, heroine. etc. in his work, whose main thrust, otherwise is *alaṁkāra.* Though while calling him to be a syncretist, it is to be made clear that Rudraṭa does not attempt at any theoretical synthesis of *kāvya* and drama or *alaṁkāra* and *rasa.*

Rudraṭa's way of treatment of *rasa* is such that a modern historian would call him and not incorrectly either, belonging properly to the *alaṁkāra* school.[2]

Rudraṭa's treatment of *rasa* has some unique features, though not taken any note of by the modern historians of the Sanskrit poetics. In his treatment of *rasa,* Rudraṭa is preceded by Bharatamuni. However, Rudraṭa has not followed Bharatamuni in his treatment of *rasa* as Rudraṭa does not quote ubiquitous *rasa-sūtra,* enunciated by Bhatatamuni. Again Bharatamuni has enumerated only eight

rasas while Rudraṭa along with those eight *rasas* enumerated by Bharata, adds two more *Śānta* and *Preyān*. It can be said that Rudraṭa is least influenced by the epoch-making and trail-blazer work called *Nāṭyaśāstra* by Bharatamuni.

In the absence of any work available, by Lollaṭa, who is quoted by Abhinava and seems to have preceded Rudraṭa, Rudraṭa can be called the first poetician who rationalized the importance of *rasa* after Bharata. Rudraṭa's predecessors Bhāmaha, Dandin and Ubhaṭa do deal with *rasa*, they treat it as a form of *alaṁkāra*, a *rasavat alaṁkāra* a figure of speech. Bhāmaha does accord some importance to *rasa* as an important element of *kāvya* as Bhāmaha says युक्तं लोकेस्वभावेन रसैश्च सकलैः पृथक् ।[3] Dandin also recognized the importance of *rasa* in the *mahākāvya* by laying down the condition that it should be replete with *rasa*.[4] According to Bhāmaha, it is due to *rasa*, *śāstra* becomes interesting. स्वादुकाव्यरसोन्मिश्रं शास्त्रमप्युपयुञ्जते ।[5] For Dandin *rasavat* is a *madhura guṇa* which excites the intelligent people as bees by honey.

मधुररसवद्वाचि वस्तुन्यपि रसस्थितिः ।
येन माद्यन्ति धीमन्तो मधुनेव मधुव्रताः ॥[6]

So it is not that, predecessors of Rudraṭa have not recognised *rasa*, but, Rudraṭa's way of looking at *rasa* is radically different from these highly revered *ālaṁkārikas*.

Rudraṭa did not include *rasa* in a *rasavat alaṁkāra*, but accorded an independent place in his treatment. Like Bhāmaha and Dandin, Rudraṭa also considers *rasa* as an essential element for *mahākāvya*. Rudraṭa thinks that *mahākāvya* should be mixed with *rasa* (रससंमिश्रान् - 16-1 K.A.) and all *rasas* should find a place in a *mahākāvya* (सर्वे रसाः क्रियन्ते काव्यस्थानानि सर्वाणि 16-5 K.A.)

For the first time in the history of *alaṁkāra* literature, Rudraṭa points out the relation between *vaidarbhī riti* or *pāñcālī* and *śṛṅgāra-rasa* (इह वैदर्भी रीतिः पाञ्चाली वा विचार्य रचनीया । मधुराललिते कविना कार्ये वृत्तौ तु शृङ्गारे ॥ 14-37 K.A.)

Rudraṭa recognises शृङ्गार as the most important *rasa* as all, be it child or an old man like it. Without शृङ्गार, the poem would be a dull affair. Poet should always try to portray this *rasa*, (अनुसरति रसानां रस्यतामस्य नान्यः सकलमिदमनेन व्याप्तमाबालवृद्धम् । तदिति विरचनीयः सम्यगेष प्रयत्नाद्भवति विरसमेवानेन हीनं हि काव्यम् ॥ K.A. 14-38)

Then in the context of the treatment of शृङ्गाररस, Rudraṭa deals with the varieties of नायक and नायिकाऽ in the most systematic manner for which the succeeding ages of the history of poetics were beholden to and almost copied from Rudraṭa.

So from this treatment, of *rasa,* it will be observed that here Rudraṭa has either charted out his own path or he is following some other school now not known to us.

Whatever may be the case, from his treatment of *rasa,* we can surmise that it is important from three points of view viz (i) The highest place accorded to *śṛṅgāra* (ii) treatment of नायक-नायिका from the point of view of *rasa* and lastly and most importantly (iii) Rudraṭa's recognition of *preyān rasa.*

Rudraṭa's recognition of *preyān rasa* is a very important advancement in the history of Sanskrit poetics and it requires elaboration and elucidation.

Rudraṭa went out of his way to recognise *preyān rasa* as an entirely new *rasa.* Ruclraṭa's this according recognition to a new *rasa* has a wider and far-reaching significance in the history of Sanskrit poetics and, it is saddening to note that modern historians of Sanskrit poetics have failed to grasp the significance of this phenomenon, and consequently they have failed to take a note of this stage in the process of rasa-thought, reached by Rudraṭa. There lies the importance of Rudraṭa as a Sanskrit literary critic.

Occasionally, we know, that, there have been attempts at increasing the number of *rasas* to the originally listed eight *rasas* by Bharatamuni, There was a vigorous attempt on the part of the various Sanskrit literary critics like Abhinavagupta to add a ninth *Śānta rasa* to the eight *rasas* originally enunciated by Bharata, and ultimately the ninth *rasa* Śānta was included in the list.

Similar have been various attempts on the part of the poeticians to add various *rasas* to the now universally accepted nine *rasas.* This activity of adding or creating a new *rasa* on the part of the Sanskrit literary critic assumes significance in that sense that, it throws light upon the conception of *rasa* of that particular literary critic.

Importance of Rudraṭa as a literary critic can only be grasped if we take into account his conception of *rasa arising* out of his creating a new *rasa Preyān.*

He is the first critic to have added a tenth *rasa* i.e. *Preyān.*

Preyas as an *alaṁkāra* is found in Udbhaṭa along with *rasavat*- a figure of speech. In Bhāmaha and Dandin *Preyas* is a speech expressive of non-sexual love. This *preyas* of Bhāmaha and Dandin developed into a new *rasa* at the hands of Rudraṭa.

Dandin has asserted that *Preyas* is very closely related to *śṛṅgāra*. Friendship or affection of parents is many times portrayed in literature and hence, the need must have been felt to recognise some sort of *rasa* for such portayals or situations.

It was Rudraṭa who introduced *Preyān* as a *rasa* and *sneha* as its *sthāyin,* स्नेहप्रकृतिः प्रेयान् (15-11 K.A.) Rudraṭa has not illustrated his concept of प्रेयान् रसः but it appears that by *sneha* Rudraṭa thinks mainly of friendship as he, in the following line elucidates. अन्योन्यं प्रति सुहृदोर्व्यवहारोऽयं मतस्तत्र । (15-18 K.A.) There is an exchange of friendly behaviovr.

This addition of *Preyān Rasa* opens up, so to say, the floodgates to the increment of *rasas,* The concept of this *preyān rasa* further broadened in Bhoja according to whom *Preyas* included all types of nonsexual love (प्रीतिरप्येवमेव स्यान्न त्वस्यां सांप्रयोगिकी S.K.A.) Non-sexual love included friendly behaviour, affection of parents and elders for children and youngsters, a sort of attachment between a leader and a follower and devotion to God and reverence for elders.

Rudraṭa has mentioned *preyas* of *sneha.* Abhinavabhāratī mentions *Bhakti* and *Śraddhā* as *rasas* proposed by some. Abhinava however rejects their claim as *rasas* but there were literary critics who thought of *rasas* other than fixed nine. And it is quite plausible, in the absence of some hard evidence that Rudraṭa might have been the foreunner of all such proposers, for *rasas* other than nine. Abhinava says अत एव ईश्वरप्रणिधानविषये भक्तिश्रद्धे स्मृतिमतिधृत्युत्साहाद्यनुप्रविष्टे अस्यैवाङ्गमिति न तयोः पृथग्रसत्वेन गणनम्[७]

Moreover, as we have seen, Rudraṭa has *sneha* as *sthāyin* and preyān *rasa.* But it a appears that there were some who proposed *sneha* as *rasa* and *ārdratā* as the *sthāyin.* Rudraṭa himself has mentioned *ārdratā* while describing *sneha sthāyin* आर्द्रान्तःकरणतया स्नेहपदे भवति सर्वत्र । (15-19 K.A.) If heart is tender, then *sneha* arises. *Abhinavabhāratī* discusses and rejects the claim of *sneha* as *rasa.*

आर्द्रतास्थायिन: स्नेहो रस इति त्वसत् । स्नेहो ह्यभिषङ्ग: । स च रत्युत्साहादावेव पर्यवस्यति । तथाहि-बालस्य मातापितादौ स्नेहो भये विश्रान्त: यूनो मित्रजने रतौ, लक्ष्मणादे: भ्रातरि धर्मवीर एव । एवं वृद्धस्य पुत्रादावपि द्रष्टव्यम् ।[८]

According to Abhinava, *sneha* is nothing but attachment which ultimately ends in रति, उत्साह etc. So Abhinava, at a stroke of a pen dismisses so many *rasas* like *priti, sneha, vātsalya* on the ground that they are based on attachment.

Hemachandrācārya explicates further स्नेहो भक्तिर्वात्सल्यमिति हि रतेरेव विशेषा: । तुल्ययो: या परस्परं रति: स स्नेह: । अनुत्तमस्य उत्तमे रति: प्रसक्ति: सैव भक्तिपदवाच्या । उत्तमस्य अनुत्तमे रति: वात्सल्यम् । एवमादौ च विषये भावस्यैव आस्वाद्यत्वम् । (Kāvyānuśāsana)

Abhivava and Hemacandra have raised a very complex issue and it cannot be settled either way. Whatever that may be, this is all due to Rudraṭa's adding one more *rasa* to the almost closed system of nine *rasas*.

On what basis Rudraṭa must have added one more *rasa* and disturbed the almost closed and settled system of *rasa* ? Bharatamuni while explaining what *rasa* is says अत्र रस इति क: पदार्थ ? उच्यते, आस्वाद्यत्वात् ।[९] *Rasa* is relishable. This is a statement which can be interpreted in a very wider perspective. Rudraṭa might have this text in mind when he said that any *bhāva* can be a *rasa* because आस्वाद्यत्व or relishability is present in it. Rudraṭa says.

रसनाद्रसत्वमेषां मधुरादीनामिवोक्तमाचार्यै: ।
निर्वेदादिष्वपि तन्निकाममस्ति तेऽपि रसा: ॥ (12-4 K.A.)

Rudraṭa obviously has in mind this above-quoted text by Bharata. In the *kārikā* he has stated that निर्वेद etc. also are capable of being relished.

It appears that the poet must develop *bhāva* into *rasa*. As Rudraṭa's commertator Namisādhu explains अयमाशयो ग्रन्थकारस्य-यदुत नास्ति सा कापि चित्तवृत्ति: या परितोषं गता न रसीभवति । भरतेन सहृदयावर्जकत्वप्राचुर्यात् संज्ञां चाश्रित्य अष्टौ वा नव वा रसा उक्ता इति । So Rudraṭa's statements regarding *rasa* are pregnant with profound implications. Hence it would be doing injustice to the genius of Rudraṭa if one dismisses his treatment of *rasa* as 'extraneous'.[10]

Namisādhu has provided a reasoning about the *rasas* being eight or nine because those *rasas* are prevalent among the literary circles and they are capable of overpowering the heart.

It is not certain whether Rudraṭa had Lollaṭa before him whom he was following in time or he had an independent line of thinking. Abhinava refers to Lollaṭa *having the similar view. But as there is no concrete* endence of Rudraṭa following Lollaṭa, it can be stated that Rudraṭa is here making some extraordinary statements significance of which continues to be unfolded by his succeeding literary critics.

So by adding one more *rasa,* Rudraṭa has inaugurated an altogether new world of *rasas* which continued to have many *rasas* like *Laulya Rasa* (referred to by Abhinava) *Mṛgyā Rasa, Akṣa Rasa* (referred to by Dhananjaya).

From the stance taken by Rudraṭa, it can also be stated that *bhāvas* can be developed into *rasas* and hence *vyabhicāribhāvas* also can be *rasas*. So it comes to this that *sthāyins* and *vyabhicārins* are not some fixed sets but they are names of stages. A *sthāyin* can be a *vyabhicārin* and a *vyabhicārin* can be a *sthāyin.* This is something revolutionary in the field of literary criticism. As we know, further in time, it was Bhoja who held a similar view like that of Rudraṭa. Bhoja also accepts the *preyān rasa,* first mentioned by Rudraṭa, of course, with an enlarged connotation. Along with *Preyān,* Bhoja added two more *rasas* viz *Udātta* and *Uddhata.*

Bhoja like Rudraṭa held that all the *bhāvas* are capable of being *rasas.* In all Bhoja said that all forty-nine (eight *sthāyin,* 33 *vyabhicārin* and eight *sāttvika bhāva) bhavas* can attain the position of *rasa.* We know that later on in the history of Sanskrit poetics, different *rasas* like *bhakti-rasa* (enunciated by Madhusūdana Saraswatī) *māyā-rasa. kārpaṇya rasa* (referred to by Bhānudatta), *krīḍanaka rasa* (of a Jaina work) are referred to. So it appears that, there can never be an end to it.

Where can this situation lead to ? Uitimately in the field of literary criticism, this will lead to anarchy and chaos and hence, long back Abhinava had to cry a halt to this acitity of increasing *rasas* infinitum.

But the credit must go to Rudraṭa for keeping the to-be-stagnant waters ever-flowing in the field of Sanskrit literary criticism.

There lies Rudraṭa's most valuable and original contribution to the rasa-thought.

References :

1. काव्यालंकार, of Rudraṭa, with the commentary by नमिसाधु ed by दुर्गाप्रसाद, NSP, Third Edition, 1909, P. 2.
2. *History of Sanskrit Poetics,* by S. K. De, Vol II, Reprint 1988, Pub. by Firma KLM Printed Ltd. Calcutta, P. 59.
3. *Kāvyalaṁkār* of Bhāmaha, ed. by P. V. Naganatha Sastry, Second Edn. 1970, pub. by Motilal Banarasidass, Delhi, 1-21, p. 8.
4. *Kavyādarśa* of Dandin, Gujarati edn. by Dr. Anantaray Raval and Dr. Aruna Patel, First Edn., 1998, Parshva, Publication, 1-18, p. 55.
5. *Kāvyālaṁkāra* of Bhāmaha, ed. by D. V. Naganatha Sastry, Second Edn. 1970, pub. by Motilal Banarasidass, Delhi, 5-3, p. 89.
6. *Kāvyadarśa* of Dandin, Gujarati Edn., by Dr. Anantaray Raval and Dr. Aruna Patel, First Edn. 1998, Parshva Prakashan 1-51 p. 68.
7. नाट्यशास्त्र with अभिनवभारती Vol II ed. by Parshvanath Dvivedi, First Edn., 1996, pub. by सम्पूर्णानन्दसंस्कृत विश्वविद्यालयः, वाराणसी, p. 227.
8. Ibid p. 231.
9. *Kāvyālaṁkāra* of Rudraṭa, with the commentary by नमिसाधु, ed. by दुर्गाप्रसाद NSP, Third, Edn. 1909, p. 151.
10. *History of Sanskrit Poetics* by S. K. De, Vol II, Reprint 1988, pub. by Firma KLM Private Ltd. Calcutta, p. 59.

□ □ □

VARIOUS VIEWS ON *SVABHĀVA*: A CRITICAL SURVEY

RAMKRISHNA BHATTACHARYA

Introductory

Before the systemization of the six orthodox (*āstika*) and three heterodox (*nāstika*) schools, the 'prehistory' of Indian philosophy seems to have been concerned with one focal problem, viz. who or what is the first cause (*jagatkāraṇa*, lit. the cause of the world)? Several alternatives (more than two dozens) appear to have been proposed long before and after the philosophical ferment that rocked northern India in the sixth-fifth centuries BCE.[1] We first hear of six rival doctrines (each claimed by its proponents as the first cause) in *Śv. Up.* 1.2. They are *kāla* (time), *svabhāva* (lit. own being), *niyati* (destiny), *yadṛcchā* (accident), *bhūtāni* (natural elements) and *puruṣa* (primeval man, or the self *ātman*).[2] Most of them and those that were proposed afterwards, such as *aṇu* (atom), *karman* (activity), *pradhāna* (universal matter), etc., were either assimilated in the philosophical systems which appeared in their wake, or were neglected and forgotten by later philosophers. A few of such first causes originally proposed, however, lingered for many centuries.

One such first cause proposed is *svabhāva.* The word is often encountered in Sanskrit literature. We are here concerned with the technical sense of the word. Very different and even contradictory meanings have been suggested in the philosophical works right from the Mokṣadharma section of the *Mbh.,* Śāntiparvan, which may be justly treated as an independent work of philosophy, down to the commentators on the *SS* (e. g. Agnicit Puruṣottama and Rāmatīrtha). Sanskrit dictionaries, big or small, offer no help in finding out the meaning of *svabhāva* in different contexts. Here I propose to deal with this question with reference to the major philosophical writings of ancient India.

Sources

We first hear of *svabhāva* in the philosophical context in Śv. *Up.* 1.2, which runs as follows:

> *kālaḥ svabhāvo niyatiryadṛcchā*
> *bhūtāni yoniḥ puruṣa iti cintyam/*
>
> Whether time, or own being, or destiny, or accident, or elements, or the soul is to be considered as the cause (lit. origin).

Of these six, the first two are mentioned again in *Śv. Up.* 6.1 as the views held by the deluded ones.

A passage in the *SPhS* attributed to Makkhali Gosāla, a senior contemporary of the Buddha, has been cited in support of the view that he was "[p]erhaps the earliest powerful protagonist of the doctrine of *Svabhāva* ".[3] The said passage runs as follows:

> There is no power, no energy, no human strength and no human endeavour. All sentient beings, all those that breathe, all those that exist, all those that possess the principle of life are devoid of power, energy, strength and endeavour. They just happen naturally, by chance and according to their own individual character (*bhāva*).[4]

The text does not contain the word, *svabhāva*, but Bedekar takes the word, *bhāva*, to mean nature (the *TSDN* translation renders it as 'own individual character').[5] Gosāla's view is called 'the doctrine of purification by round of suffering' (*saṁsāraśuddhi*). This is quite different from any doctrine that upholds either 'time' or 'own being'. It is rather an affirmation of rigid predeterminism and blind necessity.[6] No connection to *svabhāva* is discernible in the passage under discussion. So Gosāla's view need not detain us.

Aśvaghoṣa and other Buddhists

A more detailed exposition of *svabhāvavāda* is first found in Aśvaghoṣa's *BC* , 9.57cd - 62.[7] It is basically the same as the exposition of the doctrine by Ajagara and Prahlāda in the *Mbh.*[8]

Aśvaghoṣa writes:

kecit svabhāvaditi varṇayanti śubhāsūbhaṁ caiva bhavābhavau ca/
svābhāvikaṁ sarvamidaṁ ca yasmād ato'pi mogho bhavati prayatnaḥ//

> Some affirm that good and evil and existence and non-existence originate by natural development; and since all this world originates by natural development, again, therefore, effort in vain.[9]

This doctrine, I would submit, was anticipated by Pūraṇa Kassapa, whose idea has been called 'the doctrine of non-action', *akriyāvāda.*[10] However, nobody has connected *svabhāvavāda* with the teachings of Pūraṇa Kassapa. On the other hand, A. L. Basham proposed to relate *svabhāvavāda* to 'a small sub-sect of Ājivikism'.[11]

One important contribution of Aśvaghoṣa is that he has quoted a verse purportedly composed by a *svabhāvavādin*:

kaḥ kaṇṭakasya prakaroti taikṣṇyaṁ vicitrabhāvaṁ mṛgapakṣiṇāṁ vā/
svabhāvataḥ sarvamidaṁ pravṛttaṁ na kāmakāro'sti kutaḥ prayatnaḥ//

> Who fashions the sharpness of the thorn or the vivid nature of beast and bird? All this takes place by natural development. There is no such thing in this respect as action of our own will, a *fortiori* no possibility of effort.[12]

Thus *svabhāvavāda* appears to be a doctrine of blind predeterminism which makes all human efforts absolutely futile. Moreover, *svabhāba* rejects the idea of creation according to anybody's will as well as the efficacy of any endeavour *(akriyāvāda).*

Haribhadra (eighth century) in his *LTN* quotes a variant of this verse, retaining both the aspects mentioned above.[13]

Yet another reading of the same verse found in Utpalabhaṭṭa (tenth century)'s commentary on Br.S, 1.7 and in the *CRŚ* avoids the issue of both will and effort but highlights the role of *svabhāva.*

kaḥ kaṇṭakānāṁ prakaroti taikṣṇyaṁ
vicitrabhāvaṁ mṛgapakṣiṇāṁ ca/
mādhuryamiksoḥ kaṭutāṁ ca nimbe
svabhāvataḥ sarvamidaṁ pravṛttam//

Who fashions the sharpness of the thorns and the varied nature of beasts and birds? Who fashions the sugarcane sweet and the margosa bitter? All this takes place by natural development.[14]

Yet another version found in an anonymous *cūrṇi* on the *SKS* and *SKSVṛ*, too, omits all references to both will and effort.

kaṇṭakasya ca tīkṣṇatvaṁ mayūrasya vicitratā/
varṇāśca tāmracūḍāṇāṁ svabhāvena bhavanti hi//

The sharpness of the thorn, the variety of colours of the peacock, the hues of the cock are indeed due to *svabhāva*.[15]

The *LS* (fourteenth century) also associates the sharpness of the thorn, etc. with *svabhāva*, although the author was aware of the concept of *yadṛcchā* as distinct from *svabhāva*.[16] Āryaśūra in his *JM* similarly cites the example of the variety of the leaves of trees and feathers of birds and concludes with the statement that the whole universe is the product of its own being (23.17).

kaḥ padmanāladalakesarakarṇikānāṁ
saṁsthānavarṇaracanāmṛdutādihetuḥ/
patrāṇi citrayati ko'tra patatriṇāṁ vā
svābhāvikaṁ jagadidaṁ niyataṁ tathaiva//

'What', said he, 'is the cause of the shape of the colour, the arrangement, the softness and so on of the stalks, the petals, the filaments and the pericarps of the lotuses? Who diversifies the feathers of the birds in this world? In just the same manner this whole universe is the product of the work of essential and inherent properties, to be sure.'[17]

The verse is preceded by the following authorial comment:

kaścidenamamātyo durvibhāvyahetubhinidarśanairahetuvādaṁ prati pracakrṣa.

One among them (*sc.* ministers) endeavoured to win him (*sc.* the king) for the doctrine according to which there should be no causality, taking for examples such instances, where it is difficult to demonstrate causality.[18]

Both Dharmakīrti (sixth/seventh century) and Śāntarakṣita, refer to the

example of the sharpness of the thorn, although only the latter calls it the doctrine of *svabhāva*. Both however explain it as *akāraṇa* (no cause) and *ahetukaṁ*.[19] Prajñākaramati in his commentary on Śāntideva's *Bodhicaryāvatāra* identifies *svabhāva* with *kādācitkatā* (irregularity) and quotes verses from the *TS*.[19a]

The *Mahābhārata*

The *Mbh.*, Śāntiparvan, 224.50d seeks to identify *svabhāva* with the *bhūtacintaka*-s. The word, *bhūtacintaka*, literally means 'he who thinks of the elements or in terms of the elements,' and thus by implication 'investigator into the elements.' This may very well suggest the materialists, who in India are chiefly known as the Cārvāka-s or Lokāyata-s in the Common Era.[20] The identification of *svabhāvavāda* with the Cārvāka philosophy in later terms therefore may appear to be well attested.

There is, however, one problem regarding the reading of the hemistich itself. The same verse and the couple of verses that follow (224.51-52) recur in the same Parvan of the *Mbh.* (230.4-6).[21] In 12.230.4d, instead of *svabhāvaṁ bhūtacintakāḥ*, there is *svabhāvaṁ apare janāḥ*, 'Others speak of/ call *svabhāva*', thereby obliterating the identification of the *svabhāvavādin*-s with the materialists. Yardi's statistical research on the multiple authorship of the *Mbh.* reveals that Chs. 224-247 belong to the alpha group, i. e., they were composed by the same author, who, however, does not belong to the batch of poets that between themselves composed the bulk of the *Mbh*[21a]. In any case, whichever reading is accepted (whether of Ch. 224 or of Ch. 230) the moot problem remains: what is meant by *svabhāva* in the given context?

Elsewhere I have tried to show that *svabhāva* in the *Mbh.* is an ethical doctrine emphasizing the futility of human effort in making or rearranging one's fortune.[22] It preaches the doctrine of non-activity, *akriyāvāda*.[23] It may not be wrong to conjecture that *svabhāva* in the *Mbh.* 12. 224.50 (as also in 12.230.4) stands for what the later Naiyāyikas call *nirnimittavāda* or even *ahetuvāda* and hence not different from *yadṛcchāvāda*.[24] In fact, in *Mbh.* 12.172, in which the sage Ajagara elucidates the doctrine of *svabhāva* to the demon king, Prahrāda (more commonly known in north India, more particularly in Bengal, as Prahlāda), it is said *bhūtanāṁ utpattim animittataḥ* (v.10), 'the origin of beings is from no efficient cause'. And then Ajagara ascribes everything to *svabhāva*:

svabhāvād eva saṁdṛśya vartamānāḥ pravṛttayaḥ/
svabhāvanirtāḥ sarvāḥ...(v. 11)

All the propensities (for action) that exist in the universe may be seem to flow from the very nature of the creatures (to which they inhere). All things (in the universe) are dependent on their respective nature (K. M. Ganguli's trans.).[25]

This entails the conclusion that the *bhūtacintaka*-s also believed in *yadṛcchāvāda* since there was no efficient cause to control or give shape to natural events or those pertaining to man's life.

Acceptance of this interpretation, however, would lead to another difficulty. Are we to treat the doctrines of *svabhāva* and *bhūtāni* as identical? This would be flying in the face of the evidence provided by *Śv. Up.*, 1.2, in which *svabhāva, yadṛcchā,* and *bhūtāni* are mentioned as three different doctrines, no one of them identical with the other two. If the Buddhists (discussed above) and the commentators of the *NS* (see below) make *svabhāva* = *yadṛcchā,* the verse under discussion (*Mbh.* 12. 224. 50) would make *svabhāva* = *bhūtāni.* Together then they would amount to *svabhāva* = *yadṛcchā* = *bhūtāni*! I wonder if any one would be prepared to accept the final equation.

Nyāya

The commentators and sub-commentators of the *NS* uniformly refer to 4.1.22-24 as the *ākasmikatvaprakaraṇa*, 'the section dealing with randomness.' The first aphorism runs as follows:

animittato bhāvotpatti. kaṇṭaka-taikṣṇyādi-darśanāt.

The existent entities are produced from no efficient cause, because the sharpness of a thorn and the like are observed (to be so). (trans. Mrinalkanti Gangopadhyaya)

However, it is to be noted that Gotama does not use the word, *svabhāva*, in this section, but does refer to the widely used example of the sharpness of the thorn. This seems to equate *svabhāva* with *yadṛcchā*: both appear to be synonymous. On the other hand, as noted above, in the early sources *svabhāva* and *yadṛcchā* are treated as two separate and rival doctrines. Older commentators of the *NS*, such as Vatsyāyana and Uddyotakara explain the aphorism in terms of *nirnimittatā* (the absence of any efficient cause, though not of the material one),

whereas later commentators like Vardhamāna Upādhāya deny both efficient and material causes, thus denying causality as such. Phaṇibhūṣaṇa Tarkavāgīśa has elaborately discussed the problem without being able to offer any acceptable solution.[26] He concludes with the following remark: " Intelligent people after reviewing all that has been said above should ponder over the chief significance of the exponent's view as desired by the great sage, Gotama."[27]

Sāṁkhya

Commentaries on the *SK* refer to the doctrine of *svabhāva* in passing. The *SSŚ*, the earliest commentary translated into Chinese by Paramārtha (sixth century CE), while glossing on v.27, says:

> Some attribute actions to spirit (*puruṣa*), others to the Lord (*Īśvara*) or to a material being. Opinions differing thus, each from the rest, I have had this doubt. Why? Because the eleven organs are capable of seizing the eleven objects, but Nature (*prakṛti),* Mahat and the sentiment of self [*ahaṁkāra*] are unconscious and cannot have such a capacity (of production). This verse is found in the work of the Lokāyatas:
>
> 'What produces the white colour of the haṁsas [swans], the green colour of the parrots, and the variegated colour of the peacock, it is from that I too am created'.[28]

This is for the first time that such a verse, presumably related to the doctrine of *svabhāva*, is associated with the Lokāyata.[29]

In his commentary on *SK*, v. 61, the commentator reverts to this theme, viz., why *puruṣa* or *īśvara*, etc. cannot be regarded as the cause of the world:

> Then, the master who considers spontaneity [*svabhāva*] as the cause (of the world) says, "The opinion which asserts that in seeing Nature [*prakṛti*] one obtains Deliverance is not correct, for Deliverance is obtained spontaneously; it has been said higher up (v. xxvii): What produces the white colour of haṁsas, the green colour of the parrots, and the variegated colour of the peacocks, it is from that that I too am created. Thus spontaneity is the cause of the entire world; Deliverance is effectuated then spontaneously and not by Nature."[30]

Gauḍapāda (sixth or seventh century) follows the earlier commentary in his glosses on *SK*, 61. He writes:

> Others say, spontaneity is the cause: "By what (or whom) the swan is created white, the peacock of many colours," that is, they are so naturally (or spontaneously).[31]

Then, dismissing all such doctrines from the Sāṁkhya point of view, Gauḍapāda adds:

> Nature [*prakṛti*], from its universal creative power, is the cause of time, spontaneity merges into it (nature): and time, therefore, is not the cause; neither is spontaneity. Nature alone, therefore, is the cause; and there is no cause of nature.[32]

Māṭhara (ninth century or later) simply repeats his two earlier commentators. He too quotes the same verse and declares: "There is no such object called *svabhāva* from which the origin of beings is consistent. Therefore, he who says that *svabhāva* is the cause is wrong."[33]

However, Vācaspatimiśra (ninth/ tenth century) does not mention *svabhāva* or *kāla* or any such doctrine in his comments on *SK*, v. 27 and v. 61.

Vedānta

The Advaitva Vedāntins too used to take *svabhāva* in various senses. Śaṅkara (ninth century) in his commentary on *Bṛ. Up.*, 4. 3. 6 makes the exponent (*pūrvapakṣin*) say, "Nor must one deny the natural property of objects, for the natural heat of fire or the cold of water is not due to any other cause."[34] In his commentary on this passage, Ānandagiri, however, connects the doctrine of *svabhāva* with the Lokāyatika-s[35] (which Śaṅkara does not do; he left the exponent unnamed). The same tendency is manifested by some commentators on Sarvajñat Muni's *SŚ*, 1. 528. Some explain the doctrine of *svabhāva* simply as accidental (Nṛsiṁha Āśrama (p. 491) and Madhusūdana Saraśvati (p. 678)) while Rāmatīrtha (p. 413) remains noncommittal on this issue. Some again (Nṛsiṁha Āśrama (ibid.), Rāmatīrtha (ibid.) and Agnicit Puruṣottama (p. 414)) associate *svabhāva* with the Cārvāka, as did Nīlakaṇṭha in his commentary on the *Mbh.*, Āraṇyakaparvan, 33. 11 (= vulgate ed. 32. 13).[35]

On the other hand, pseudo-Śaṅkara, Śaṅkarānanda and Amalānanda clearly distinguish between *svabhāva* and *yadṛchhā*. While commenting on *Sv. Up.*,

1.2 pseudo-Śaṇkara says, " By *svabhāva* is meant the power invariably belonging to the material objects, as for instance [the radiation of] heat by fire...By *yadṛcchā* is meant purely fortuitous origin" (p. 43).

Śaṇkarānanda (thirteenth century) in his sub-commentary, *Dīpikā*, explains the difference more elaborately: "By *svabhāva* is meant the inherent nature of the respective material objects, i.e. their unique causal efficacy. For instance, burning in the case of fire and flowing downwards in the case of water....Chance (*yadṛcchā*) is a certain power that conveys in the manner of the crow and palm-fruit [as in the fable of the fruit of the palm falling accidentally at the moment of the alighting of a crow]."[37]

Amalānanda (thirteenth century) in his sub-commentary on the *BS*, *Kalpataru*, distinguishes them as follows: "*yadṛcchā* means random occurrence without regard for the law of fixed causation; by contrast *svabhāva* is that which exists as long as the thing exists, for example, respiration etc. [in the case of living beings]."[38]

Sāyaṇa-Mādhava aka Vidyāraṇya, too, posits *svabhāva* as opposed to *yadṛcchā* and identifies *svabhāva* with the Cārvāka doctrine (or at least, as forming an integral part of it). He first speaks of the doctrine of accidentalism: *nanvadṛṣṭāniṣṭau jagadvaicitryam ākasmikaṁ syaditi cet*, "If you thus do not allow *adṛṣhṭa*, the various phenomena of the world become destitute of any cause." To this a Cārvāka is made to reply: *na tadbhadraṁ. svabhāvād eva tadutapatteḥ*, "But we cannot accept this objection as valid, since these phenomena can all be produced spontaneously from the inherent nature of things."[39] Vācaspatimiśra also mentions *svabhāva* and *yadṛcchā* separately, although he does not distinguish them in any detail.[40]

In the *VPS*, too, Vidyāraṇya identifies the Cārvāka with the *svabhāvavādin*-s: *sarvaṁ kāryaṁ svabhāvādevotpadyata iti bārhaspatyo manyate*, "the Bārhaspatya thinks that all effects are produced by *svabhāva*."

The Medical Tradition

The *SS* (before the tenth century), Śārīrasthāna, 1. 11 mentions *svabhāva* and *yadṛcchā* separately as two distinct entities.

vaidyake tu—

svabhāvam īśvaraṁ kālaṁ yadṛchhā niyatiṁ tathā/
pariṇāmaṁ ca manyate prakṛtiṁ pṛthudarśinaḥ//

According to medical science, however, farsighted men consider *svabhāva*, God, Time, Accident, Destiny and the evolution (of primeval matter) as the origin.[41]

The *CS* (before the tenth century), too, in a somewhat different context (viz. how a man is born) refers severally to *svabhāva* and *yadṛcchā* (Sūtrasthāna, 11.6):

śrutivedācca—

mātaraṁ pitaraṁ caike manyate janmakāraṇam/
svabhāvaṁ paranirmānaṁ yadṛcchāṁ cāpare janāḥ//

Tradition also differs on this matter. Thus some hold that the mother and father are the actual authors of one's birth; Others that it is the law of Nature; some others that it is divine handiwork and still others that it mere accident.[42]

In the medical tradition as embodied in the *CS*, causality is an article of faith. Accidentalism, therefore, was anathema to it.[42] When Bharadvāja, a sage, proposes that *svabhāva* alone is the cause, of both man and his diseases "just as roughness, fluidity, mobility and heat are respectively the nature of earth, water, air and fire", Kaṅkāyana, another sage, rejects it on the ground that "for, then, effort would be fruitless and things would either be accomplished or not accomplished simply by the course of *svabhāva*" (Sūtrasthāna, 25. 21-22).

Here, again, *svabhāva* is treated as *akriyāvāda*, futility of all efforts.

Elsewhere in the *CS*, however, *svabhāva* appears to be an accepted fact relevant to medicine. In the passage quoted above, the text seems to view *svabhāva* as Aśvaghoṣa did.[43]

We may cite yet another view on *yadṛcchā* which runs contrary to all the views mentioned above. Dalhaṇa (twelfth century) explains *yadṛcchā* as *nimittavāda*. He writes:

yo yato bhavati tat tannimittam iti yādṛcchikāḥ. yathā—
tṛṇāraṇinimitto vahṇir iti.

Whatever is there (in the world) is due to its own reason—such

is the view of accidentalists. For example, fire is due to grass and *araṇi* (the piece of wood used for kindling fire by attrition).[44]

Dalhaṇa was an expert in medicine and surgery, but not in philosophy. That alone may account for this bizarre *faux pas*.[45] Thus the medical tradition, too, does not embody a uniform concept relating to *svabhāva*.

Jain views

The canonical texts of the Jains do not refer to the doctrine of *svabhāva* by name, nor is there any hint at such a doctrine in the *SKS* and *AS*. But Sīlāṅka (ninth century) mentions the doctrine in his commentary on these two texts.[46] Some other Jain writers, too, occasionally take note of *svabhāva* in various works.

Unfortunately the Jain philosophical tradition does not offer any uniform view of *svabhāva*. As in the case of other Brahminical and Buddhist writers, the Jains, too, present two diametrically opposite concepts of *svabhāva*, viz. causality and accidentalism. Some of them also associate *svabhāvavāda* with materialism, variously called *bhūtavāda* and *tajjīvataccharīravāda*; some others remain rather noncommittal. More interestingly, at least two Jain authors, instead of rejecting *svabhāvavāda*, propose to proffer a syncretic view, incorporating *svabhāva* as one of the factors constituting the first cause. Thus, the wheel takes a full turn: from the monistic (*ekāntavādin)* position of the *Śv. Up.* to the pluralistic (*anekāntavādin*) acceptance of all doctrines that were projected as the one and only cause of the world.

The following chart gives a synoptic picture of the views of *svabhāva* held by Jain writers from Samantabhadra (sixth century) and Jinabhadragaṇi (sixth/seventh century) to Guṇaratna (fifteenth century).

i) *svabhāva* = causality:

Śīlāṅka, Abhayadevasūri, Guṇaratna

ii) *svabhāva* = accident:

Mallavādisūri, Jinabhadragaṇi, Maldhārī Hemachandra

iii) Non-committal views re: *svabhāva*:

Nemicandra, Siddharṣi, Somadevasūri, Devendra, Jñānavimala

iv) Syncretic view:

Samantabhadra, Haribhadra, Siddhasena Divākara

v) *svabhāva* associated with the Cārvāka:

Śīlāṅka, Vādirājsūri, (Jinabhadragaṇi?)[47]

That the Jain writers fail to provide a unanimous view of *svabhāva* is indicative of the confusion around the doctrine itself. The only interesting aspect, not found in other sources, is the syncretic approach which is an extension of *syādvāda*. As Siddhasena Divākara (eighth century) writes:

kāle sahāva niyaī puvvakamma purisakāraṇegaṁtā/
nicchattam taṁ ceva u samāsao huṁti sammattam//[48]

Neither time nor *svabhāva*, destiny, previous action or manliness is to be taken as the only cause, but to take the combination of all of them is surely the right view.

V. M. Kulkarni includes Haribhadra among the Jain writers who advanced the syncretic view but does not mention where Haribhadra said so. [49] Kulkarni seems to have Haribhadra's *SVS* in his mind. Haribhadra first refutes *svabhāvavāda* as follows:

svo bhāvaśca svabhāvo'pi svasattaiva hi bhāvataḥ/
tasyāpi bhedakābhāve vaicitryaṁ nopapadyate//
tatastasyaviśiṣṭatvād yugapad viśvasaṁbhavaḥ/
na cāsāviti sadyuktyā tadvādo'pi na saṁgataḥ//
tattatkālādisāpekṣo viśvahetuḥ sa cennanu/
muktaḥ svabhāvavādaḥ syāt kālavādaparigrahāt// [50]

But even then the variety of objects cannot be attributed to *svabhāva*. If *svabhāva* is accepted as the source of all things on earth then everything should have been produced at a time, because *svabhāva* is uniform. Yet it is not so and the doctrine is not (logically) consistent. If it (*svabhāva*) is accepted as the cause of the world not irrespective of time, etc. (viz. *svabhāva*, *niyati* and *karman*), it will not do, for it would entail the end of *svabhāvavāda*, for (thereby) it adopts *kālavāda*.

Yet Haribhadra does not reject *svabhāva* out of hand. His only objection is that neither *svabhāva* nor *kāla*, etc. are to be taken as the sole cause: for

together they inhere in the doctrine of *karman*:

> *ataḥ kālādayaḥ sarve samudāyena kāraṇam/*
> *garbhādeḥ kāryajātasya vijñeyā nyāyavādibhiḥ//*
> *na caikaikata eveha kvacit kiñcid apīkṣyate/*
> *tasmāt sarvasya kāryasya sāmagrī janikā matā//*
> *svabhāvo niyatiścaiva karmaṇo'nye pracakṣate/*
> *dharmāvanye tu sarvasya sāmānyenaiva vastunaḥ//*[51]

> Therefore logicians should know that Time, etc. [viz. *svabhāva, niyati,* and *karman*] all combine to cause (the world), [but not any one of them alone]. Since all these [*tattva*-s] cannot produce anything independently, it should be admitted that in their combined form they can produce the effect. Some believe that *svabhāva* and *niyati* are the property of *karman*; and some say that all matters have the same property.

K. K. Dixit is of the opinion that Haribhadra seems to agree with *kālādisāmagrīvāda*, the syncretic doctrine. If the first three doctrines claiming time, *svabhāva* and *niyati* be called by the general name, *kārya-kāraṇatāvāda*, Haribhadra seeks to synthesize *kārya-kāraṇatāvāda* and *karmavāda*. The last verse appears to suggest that some philosophers admitted *karmavāda* within the frame of *niyati* and *svabhāva*, while some others admitted *karmavāda* under all circumstances.[52]

In the *LTN* Haribhadra refers to many more claimants to the title of *jagatkāraṇa* (1.47ff, 2.16ff.) but does not offer such a syncretic view.[53] Earlier authors like Jinabhadragaṇi (sixth/ seventh century) too refute *svabhāvavāda* (taking it to be a namesake for accidentalism) but refrain from advocating syncretism. On the other hand, Samantabhadra (sixth century), Siddhasena Divākara and Śīlāṅka follow the syncretic tradition current among the Jain philosophers regarding *svabhāva.*

There is a hint in the *Gaṇadharavāda* to show that Jinabhadragaṇi associated *svabhāvavāda* with materialism:

> *ahava sahāvaṁ mannasi viṇṇāṇa ghanāiveyavuttāo/*
> *taha bahudosaṁ goyama! tāṇaṁ ca payāṇamayamattho//* [54]

> Again, O Gautama! if you think *svabhāvam* (to be the *kartā* of

śarīra etc.) from the sentences of the Vedas such as "*vijñāna ghana*" etc. a number of difficulties will arise. But (*ca*) the real interpretation of those sentences is this.

The reference is obviously to Yājñavalkya's words to Maitreyī in *Bṛ. Up.* 2. 4. 12 (also 4. 5. 13). Both Jayantabhaṭṭa and Sāyaṇa-Mādhava quote and refer to this passage in their exposition of the Cārvāka / Lokāyata view.[55] Jayantabhaṭṭa in his subsequent refutation explained the passage merely as representing the exponent's view (*pūrvapakṣavacana*).[56]

To sum up then: because of their pluralistic approach, the Jain philosophers were disinclined to reject any of the *jagatkāraṇa*-s proposed by others but would oppose every doctrine other than *karman*, if taken alone, as the sole claimant, for each of them would prove to be inadequate. However, it seems that even the earliest Jain philosophers had no specific idea about the basic doctrine of *svabhāva*. If we are to go by Haribhadra, Śīlāṅka and the like, *svabhāva* would mean strict causality, whereas Mallavādisūri, Jinabhadragaṇi and Maladhārī Hemacandra take *svabhāva* to mean just the opposite. Although it is not possible at the present stage of our knowledge to determine the true nature of the doctrine of *svabhāva*, it is worth noting that the pluralistic approach, peculiar to the Jains, is reflected in their delineations on *svabhāva*. It is intriguing that the *Śv. Up.* rejects this syncretic view outright (*saṁyoga eṣāṁ na* ...1. 2e). Did the author of the *Śv. Up.* have the Jains in mind, or some other sect or school advocating a similar syncretic view?

Miscellaneous Sources

The doctrine of *svabhāva* has been invoked in grammar and astronomy as well. Durgācārya flatly declares that he has not made the rules for words; they are naturally created: *na mayaiva niyamaḥ kṛta iti...svabhāvato hi śabdānāṁ kriyājatve'pi sati...śabdaniyamaḥ svabhāvata eva loke.*[57]

Bhāskarācārya has resort to *svabhāva* in order to justify the immobility of the earth.[58] Similarly Śrīpati describes the position of the earth in the sky as something without cause (*nirhetu*) as much as the sun is hot, stone is hard, water is liquid, etc.[59]

There is an intriguing reference to *svabhāva* in the *Bhāgavata Purāṇa*, although what exactly is meant by it is difficult to ascertain. All commentators

prefer to give a Vaiṣṇava twist to the whole passage. Let us take a frest look here.

Nanda was getting ready for worshipping Indra. Young Kṛṣna wanted to know the occasion. Nanda said to him, 'The great god Indra is (the presiding deity of) rainfall itself and clouds are his loving manifestation.' To this Kṛṣna replied:

karmaṇā jāyate jantuḥ karmaṇaiva vilīyate/
sukhaṁ duḥkhaṁ bhayaṁ kṣemaṁ karmaṇaivābhipadyate//
asti cedīṣvaraḥ kaścit phalarūpyanyakarmaṇām/
kartāraṁ bhajate so'pi na hyakartuḥ prabhurhi saḥ//
kimindriyeṇeha bhūtānāṁ svasvakarmānuvartinām/
anīśenānyathā kartūṁ svabhāvavihitaṁ nṛṇām//
svabhāvatantro hi janaḥ svabhāvamanuvartate/
svabhāvasthamidaṁ sarvaṁ sadevāsuramānuṣam//
dehānuccāvacān jantuḥ prāpyotsṛjati karmaṇā/
śatrumitramudāsīnaḥ karmaiva gururīśvaraḥ//
tasmāt sampūjayet karma svabhāvasthaḥ svakarmarkṛt/
añjasā yena varteta tadevāsya hi daivatam// (10.24.13-18).

A being comes into existence only by its own past beings (*karma*), and passes away only through the force of its own *karmas.* It is only through the instrumentality of one's past actions that the being experiences worldly pleasures, pain, fear or blessings (hereafter). (The favour and disfavour of a divinity is immaterial and irrelevant).

If there be any authority like the Supreme Ruler to dispense fruits of action of others, and if he were to resort to confer fruits of the deeds on the doer of the action, and he will have no control over him who abstain from commiting any act.

What power can Indra exercise on beings who follow the course of their actions (and experience the resulting fruit)? He is incapable of modifying its destined course of action of human beings according to their own individual nature.

People are the slaves of their Nature, and follow their own individual natural disposition and proclivities. The whole world of gods, a*suras* [demons] and human beings thus has their being

established it nature and follow it.

It is through the forces of past actions (*karma*) that a being comes by and cast of corporeal forms of a high or low order. It is (nothing but one's *karma* that assumes the role of) an enemy, a friend, an indifferent person, a preceptor, or the Supreme Controller.

Hence abiding in one's own nature (i. e. following one's own natural disposation) one should do one's duty, and thus respect (lit. adore) it (one's prescribed *karma*). That deed whereby one can lead a happy life is verily his deity. (Ganesh Vasudeo Tagare's trans.).

Tentative Conclusions

How could there be so much of different and even contradictory views on *svabhāva*? As we have seen, *svabhāva* is made to appear as one of the many claimants for the first cause, extrinsic to the phenomenal world, very much like *kāla*, *niyati*, etc. and also as something intrinsic to every kind of phenomenon. Second, it is interpreted both as causality and chance. Some like Māṭhara, Gauḍapāda and Utpalabhaṭṭa write that the *svabhāvavadin*-s considered *svabhāva* to be the cause. On the other hand, it can be presumed that at Śāntarakṣita's time, *svabhāva* has already become a synonym of *yadṛcchā*. He says: 'The propounders of the doctrine of *svabhāva* described the origination of things as being independent of all causes. They do not declare even the thing itself to be its own cause.'

sarvahetunirāśaṁsaṁ bhāvānāṁ janma varṇyate/
svabhāvavādibhiste hi nāhuḥ svamapi kāraṇam// (4. 110).

Does it mean that there were other *svabhāvavādin*-s who were not accidentalists but believed in causality? S-M's account in the *SDS* appears to reflect the view of this school. Third, *svabhāva* is supposed to entail activism as well as inactivism. Lastly, some associate *svabhāva* with materialism, some prefer to remain silent about it.

The only explanation of such anomalies which can be offered is that no writer in the Common Era knew for certain what actually *svabhāva* stood for. No single tradition reached them from oral or written sources. Merely the name, *svabhāva*, was known to all. Perhaps a few verses cited by Aśvaghoṣa and others

were the only texts available to them. Later writers, Jain, Buddhists or Brahminical, interpreted the doctrine in whichever way they understood it.

Yet *svabhāva* continued to be a doctrine apparently having some adherents of its own—whether it meant accident or not. Both Dharmakīrti and Śāntarakṣita had to contend with them. It may be presumed that they took *svabhāva* to be synonymous with *yadṛcchā.* Yet the latter examines *svābhāvika-jagadvāda* and the Lokāyata in two different chapters (Chs. 4 and 22), widely separated by a number of chapters in between.

However, not all writers mention *yadṛcchā* with *svabhāva* when they refer to the different claimants for the first cause.[60]

Similarly Haribhadra, too, deals with the doctrine of *svabhāva* and the Cārvāka separately (as in the *ŚVS*).[61] Nevertheless, the connection between the two doctrines (*svabhāva* and Lokāyata) is at least obliquely attested by the anonymous author of *SSS,* several centuries before Śāntarakṣita.

As to *akriyāvāda,* the *Mbh.* is our main source. Somadevasūri, a Jain writer, however, represents the materialist as an activist, strongly opposed to fatalism.[62]

Although we are as yet not in a position to state for certain what *svabhāva* actually meant in the *Śv. Up.* and exactly how such opposite ideas as causality and accident, activism and inactivism, etc. came to be attached to it, we may at least conclude that the facile equation, *svabhāvavāda* = causality = materialism, is not always tenable.

Only one point is clear from the *Śv. Up.*: *bhūtavāda* and *svabhāvavāda did not* originate as one doctrine. But there is nothing to show that the Cārvāka mateialism grew out of *bhūtavāda* or *svabhāvavāda.*

Appendix A

Interpretation of *Śv. Up.* 1.2 is rather problematic. The main crux lies in the word, *yoni.* Some translators have taken it to mean nature (E. Röer) or female womb (R. E. Hume, S. Radhakrishnan). On the other hand, pseudo-Śaṅkara, Śaṅkarānanda and Vijñāna-Bhagavat in their commentaries say, *yoniśabdaśca ṣaṭsvapi saṁvadhyate, kālo yoniḥ kāraṇaṁ syāt* or something to this effect. Thus the number of claimants for the first cause is reduced from seven to six. I prefer to follow this interpretation. Röer's objection, "If his (*sc.* pseudo-Śaṅkara's) view

were correct Yoni would probably not have been placed between two of the members of the series" (p. 269 nl), is not valid, for such syntactical peculiarities are not uncommon in Sanskrit verse.

Paul Deussen is one of those few who have followed pseudo-Śaṅkara in translation *yoni* as 'the primal cause' (p. 304).

Śaṅkarānanda points out that the six claimants are arranged accordingly to their relative weakness in relation to the earlier ones (*atra ṣaṭ pakṣāḥ pūrvapūrvasya daurvalyāt prādurbhavanti*, p. 2).

Identification of *puruṣa* is also problematic. Does it stand for the soul or rather vaguely 'person' (Radhakrishnan) or 'a [male] person' (Hume)?

Notes and references:

1. See R. Bhattacharya, December 2001.
2. For the text and variants of this verse, see *EPU*, p. 283. See also Appendix A. Similar lists containing the names of rival claimants of the origin of all entities (including living beings) are found in a number of later works. Mention may be made of Aryaśūra, *JM*, 23. 17-20; *Sau*, 16. 17, *Śivapurāṇa*, Vāyavīya Saṁhitā, Uttarabhāga, v. 8. 14, etc.
3. Bedekar, p. 8.
4. *S Ph Su*, *DN*, pp. 46-48; trans in *TSDN*, p. 82.
5. Similarly Bedekar takes *niyati* and *saṁgati* to mean Fate and Chance respectively, whereas *TSDN* prefers 'naturally' and 'by chance'. Bedekar apparently is too eager to relate Makkhali's doctrine to *svabhāvavāda*. He overlooks the fact that Makkhali speaks of three mutually exclusive doctrines at one breath.
6. K. K. Dixit in his introduction to the *ŚVS* says that *svabhāvavāda* in its essence differs very little from the doctrines of time and destiny (p. 8). However, both time and destiny are extraneous to natural objects whereas *svabhāva* inheres each of them. This basic distinction should not be overlooked.
7. See also Johnston's introduction and notes to both *BC* and *Sau.*, 16.17, p. 159 and additional notes on pp. 59-60. Johnston proposes to identify *svabhāvavāda* with the *adhiccasamuppanna* school of the *Brahmajāla Sutta* (*Sau.*, p. 60). See also his article in *JRAS*, 1931, particularly pp. 566-68.
8. See *Mbh.* 12. 172 and 215. There are references to *svabhāva* along with *kāla*, *daiva*, etc. in *Mbh.* 227 .12, 229. 3-10, 230. 4-6 and 266. 4, 6. For a detailed survey see R. Bhattacharya,

1999, pp. 97ff.

9. E. H. Jonhston's trans., *BC*, 9.58, p.102.

10. *S Ph Su*, *DN*, p. 80.

11. Basham, p. 226. He is also of the opinion that "the *svabhāvavādins* agreed with the *niyativādins* on the futility of human efforts. They were classed in the group of *akriyāvādins*, or those who did not believe in the utility or effectiveness of *puruṣakāra*" (ibid.). However, such an identification blurs the fundamental difference between *niyati* and *svabhāva* as two distinct doctrines mentioned in *Śv. Up.* 1.2.

12. *BC*, 9.62, p. 103.

13. *LTN*, v.21, f.22a.

14. *Svi*, p. 9.

15. *Cūrṇī* on *SKS*, 1. 1. 12, p. 26-24; *SKVṛ* on *SKS*, 1. 1. 12, p. 14. 22.

16. *LS*, pp. 184, 295, also pp. 96-97 where *ahetu*, *yadṛcchā* and *svabhāva* occur along with *prakṛti*, *īśvara* and *kāla.*

17. *JM*, p. 152; trans. p. 206.

18. Ibid.

19. *PV*, v. 182 cd, p. 64; Manorathanandin in his commentary writes *kecit* = *svabhāvavādinaḥ* (ibid.); *TS*, 4. 112ab, p. 79. Maladhārī Hemacandra (twelfth century) in his commentary on *GV*, 2. 25 (1643), p. 131, also refers to the same example of the thorn with its inherent sharpness. Śāntarakṣita speaks of both *kādācitkaṁ* and *ahetukaṁ* as the essence of this doctrine (ibid., p. 132).

19a *Bodhi.*, 252 on 9. 116.

20. In the fourth century BCE and after, in *KA*, 1.1, Patañjali's *Mahābhāṣya* and the whole of Pali Buddhist literature, *lokāyata* stands for *vitaṇdasatthaṁ*, the art of conducting disputation, *disputatio.* Such a meaning holds true for the *Rāmāyaṇa*, Ayodhyākāṇḍa and the *Mbh.* See R. Bhattacharya, 1998b, 2000a, 2000c. The same significance probably applies to the Sanskrit Buddhist tradition as well (R. Bhattacharya, 1998b). The name, Cārvāka, as a synonym for materialism is not encountered before the eighth century CE (see *TSP*, p. 639 and *ṢDSam*, v.85)

21. The editors of the critical edition have noted the verbal and semantic similaritiesin many of the verses in the *Mbh.*, chs. 224 and 230. For a more detailed discussion see R. Bhattacharya,2002.

21a Yardi, p. 218.

22. See R. Bhattacharya, 1999.

23. In this respect the doctrine of *svabhāva* in the *Mbh.* tallies with the first reading of the verse, *kaḥ kaṇṭakānām* etc. found in *BC* and *LTN* (see above).

24. See below, section on Nyāya.

25. The word, *svabhāva*, occurs in the *Mbh.* not merely as a claimant for the first cause but also in a different domain, viz., what determines man's life, *daiva* (destiny) or *puruṣakāra* (lit. manliness, suggesting human endeavour in particular). Beside these two well-known binary opposites, *svabhāva* is mentioned as the third probability in the *Mbh.* 12. 230. 4. Cf. *Yaj.* 1. 349. For further details see R. Bhattacharya (forthcoming). It thus suggests indeterminism, randomness, etc. and thus stands for *yadṛcchā* or *akāraṇa.*

26. Tarkavāgīśa, vol. 4. p. 191; pp. 27-31.

27. Ibid., vol. 4, p. 191. Debiprasad Chattopadhyaya ventures to reinterpret this section in a radically different manner. He takes *NS*, 4. 1. 22 to be the view of Gautama himself, not of any opponent (1991, vol. 2, pp. 65-69). The difficulty of accepting this interpretation lies in the fact that *all* section in *NS*, 4. 1 begin with the exponent's views (*pūrvapakṣa*) which Gautama then sets out to refute. It is hard to accept that only in the *ākasmikatva-prakaraṇa* this order is reversed, i.e. instead of stating the *pūrvapakṣa* Gautama states his own view first and in the two aphorisms that follow he endorses it (as Chattopadhyaya suggests).

28. *SSŚ*, p. 36. The Sanskrit restoration by N. A. Sastri is not available to me. Bedekar has quoted a part of it (p. 10 n44).

29. The Sanskrit restoration runs as follows:

    yena śuklīkṛtāḥ haṁsāḥ śukāśca haritīkṛtāḥ/
    mayurāś citrita yena sa no vṛttiṁ vidhāsyati//

    This *sa* (he) may mean *svabhāva* (masculine) but I wonder if *sa* could in this context also suggest God. Verses parallel to it, of course, refer specifically to *svabhāva* (see R. Bhattacharya, 2002, pp. 77-79).

30. Gloss on *SK*, v. 61, S. S. Sastri, p. 74. It should be noted that the last *pāda* no longer speaks of occupation but of creation.

31. Trans. H. H. Wilson, p. 144. The last line of the verse is missing (*kena śuklīkṛtāḥ haṁsāḥ mayūrāḥ kena citritāḥ* in place of *śukāsca haritīkṛtaḥ* is a minor variant).

32. Ibid., p. 145. Gauḍapāda in his comments on *SK*, v. 27 attributes the doctrine of *svabhāva* to some other followers of Sāṁkhya itself: "*iha sāṁkhyānāṁ svabhāvo nāma kaścit kāraṇaṁ asti.*" I do not know whom he has in mind.

33. Gloss on *SK*, v. 27, pp. 167-68.
34. Gita Press ed. Trans. Swami Madhavananda, p. 423.
35. Anandasrama ed., p. 554.
36. See also Nīlakaṇṭha's commentary on *Mbh.*, Āraṇyaka. 32. 16-18, 32-37 (vulgate).
37. Cited in Chattopadhyaya (1969), p. 59.
38. On *BS*, 2. 133 (NSP ed.), p. 481; trans. In Chattopadhyaya, ibid.
39. *SDS*, ch. 1, (BORI ed.), pp. 12-13; trans. E. B. Cowell (Parimal ed.), p. 11. Sāyaṇa~~SDS, ch.~~ 1, (BORI -Mādhava also quotes a verse attributed to the *svabhāvavādins* :

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

40. *Bhāmatī* on *BS*, 2.1.33: *tasmād upapannaṁ yadṛcchayā vā svabhāvādvā līlayā vā jagat sarjanaṁ bhagavato maheśvaratyeti* (*NSP* ed., pp. 481-82).
41. Jamnagar ed., vol. 2, pp. 160-61.
42. See Dasgupta, vol. 2, p. 396.
43. See above. For a study of the focal position of *svabhāva* in the Āyurvedic tradition, see Chattopadhyaya (1979), pp. 181-84. He refers particularly to *CS*, Sūtrasthāna, 1. 24 and 30.
44. On *SS*, Śārirasthāna, 1. 11, p. 340.
45. Phaṇibhūṣaṇa Tarkavāgīśa flatly refuses to accept Dalhaṇa's view on *yadṛcchā* (vol. 4, p. 184.
46. *ĀSVṛ*, p. 12. 9-11; *SKSVṛ*, p. 14.22
47. For sources, etc. see Kulkarni. I have no access to Samantabhadra's *Āptamīmāsā* (sixth century), so I have followed Malavania's Introduction to *Gaṇadharavāda* (Hindi translation), p. 128.
48. Quoted in Kulkarni, p. 16 n22.
49. Ibid., pp.16-17.
50. *SVŚ*, ch. 2, vv 186-88, pp. 51-52. Trans. mine.
51. Ibid., vv. 191-93, pp.52-53.
52. Ibid., pp. 45, 53, "Ṭippanī". Dixit thinks that the difference between *svabhāvavāda* and *niyativāda* is of a minor nature (ibid. p. 8). See also Basham, p. 226. However, Basham's view that "*svabhāvavāda* was a small sub-sect of Ājīvikism" (p.226) is, in my opinion, quite

unfounded. The doctrine was not associated with any of the religious or philosophical schools known to us.

53. For a detailed exposition of Haribhadra's view, see R. Bhattacharya, 2001.

54. *GV*, 2. 25 (1643), p. 131. The verse is followed by a refutation of *svabhāvavāda*. *Svabhāvavāda* is again mentioned in 5. 237-45 (1785-93).

55. *NM*, ch. 3, pp. 387-88. The passage from the *Bṛ. Up.* runs as follows; "The one of pure knowledge (*vijñānaghana*), appearing out of these forms of matter, gets dissolved again only into them; there is no awareness (*saṁjñā*) after death" (4. 5. 13).

I have quoted from M. K. Gangopadhyaya's trans. in *C/L*, p. 157. Other translators of *Bṛ. Up.*, following Śaṅkara's commentary, mostly offer a grabled version, presumably to dilute the materialist content of the passage. See also *C/L*, p. 114, where Gangopdhyaya writes 'consciousness' for *vijñānaghana*. For *SDS* see the Parimal ed., p. 4.

56. *NM*, ch. 3, p. 388.

57. I. 4. 3. (on *Nirukta*, 1. 19), pp. 110-11.

58. *SŚi*, Golādhyāya 5.

59. *SŚe*, 15.2.

60. See R. Bhattacharya, July 2001, pp. 19-23.

61. See R. Bhattacharya, April 2001, pp. 179-184.

62. *YT*, 1: 382, vv 60-61.

Abbreviation and Bibliography

ABORI — *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Poona.

Ānandagiri — Comm. on Śaṅkara's Comm. on *Bṛ. Up.* Ed. K. S. Agasche. Poona : Anandasrama, 1914.

ĀSVṛ — Śīlāṅka. *Acārāṅgasūtravṛtti.* Re-ed. Muni Jambuvijayaji, Delhi: Motilal Banarasidass Indological Trust, 1979.

Basham, A. L. — *History and Doctrine of the Ājīvikas.* Delhi : MLBD, 1981 (first pub. 1951).

BC — *Buddhacarita* by Aśvaghośa. Ed. and trans., E. H. Johnston. Delhi : MLBD, 1978 (first pub. 1936).

Bedekar, V. M. — "The doctrines of Svabhāva and Kāla in the Mahābhārata and other old Sanskrit works", *Journal of the University of Poona* (Humanities Section), No. 13, 1961.

Bhattacharya, Ramkrishna."On Lokāyata and Lokāyatana in Buddhist Sanskrit", *ABORI*, LXXIX, 1998 (b), pp. 231-235.

Bhattacharya, Ramkrishna. "Svabhāvavāda vis-à-vis Materialism. A Re-view in the Light of Some *Mahābhārata* Passages", *Anvīkṣā*, vol. XVIII, 1999.

Bhattacharya, Ramkrishna. "Lokāyata and Lokāyatana in Sanskrit Dictionaries", *Indian Skeptic*, vol. 12, No. 11, March 2000(a), pp. 15-18.

Bhattacharya, Ramkrishna. "The Significance of Lokāyata in Pali", *Journal of the Department of Pali*, University of Calcutta, vol. 10, 2000 (c), pp. 39-46.

Bhattacharya, Ramkrishna. "The First Cause: Syncretic Bias of Haribhadra and Others", *JJ*, vol. 35, No. 34, April 2001, pp. 179-184.

Bhattacharya, Ramkrishna. "Haribhadra's Views on *Svabhāvavāda* and the Lokāyata", *JJ*, 36:1, July 2001, pp. 46-52.

Bhattacharya, Ramkrishna. "The First Cause: Rivals of God in Ancient Indian Thought", *Indian Skeptic*, 14:11, December 2001, pp. 19-23.

Bhattacharya, Ramkrishna. "The *Mahābhārata* 12.224-30 : A Text-Critical Note", *ABORI*, vol. LXXIX, 2002 (b), pp. 153-163.

Bhattacharya, Ramkrishna. "Verses Relating to *Svabhāvavāda*: A Collection", *Sambodhi*, 25, 2002 (c), pp. 75-90.

Bhattacharya, Ramkrishna. "What is Meant by *svabhāvaṁ bhūtacintakāḥ*?", *Halbfass Commemoration Volume* (forthcoming).

BhD Nīlakaṇṭha. *Bhāratabhāvadīpa* (Commentary on the *Mahābhārata*). Ed. Pañcānana Tarkaratna. Calcutta:Vaṅgavāsī, Śaka 1826 (1904 CE).

Bhisagratna, Kunjalal (trans.). *The Sushruta Saṁhitā*. Varanasi : Chowkhambha, 1963.

Bh. Pu. *Śrībhāgavatam*. Crit. Ed. K. K. Shastree. Ahmedabad: B. J. Institute of Learning and Research, 1997. Trans. and anno. by Ganesh Vasudeo Tagare. Part IV. Delhi: MLBD, 1988.

BK *Bālakrīḍā*, in *The Yājñavalkasmṛti* with the Commentary *Bālakrīḍā* of Viśvarūpācha, ed. T. Ganapati Sastri. New Delhi, 1982 reprint.

Bodhi. *Bodhicaryāavatāra* by Śāntideva. Ed. P. L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.

BṛS *Bṛhatsaṁhitā* by Varāhamihira. Ed. Avadha Vihari Tripathi. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya, 1968 with [Saṁhitā] *Vivṛti* by Utpalabhaṭṭa.

Bṛ. Up. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad.* Gorakhpur:Gita Press, 2014 Sambat.

Bṛ. Up. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad.* Trans. Swami Madhvananda, Calcutta: Advaita Ashrama, 1993.

BS *The Brahmasūtra* with *Śaṅkara Bhāṣya* and *Bhāmatī, Kalpataru* and *Parimala.* Ed. Pandit Anantakrishna Sastri and Vasudev Laxman Shastri Pansikar. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1982 (reprint of the Nirnay Sagar ed.)

Chattopadhyaya, Debiprasad. *Indian Atheism. A Marxist Analysis.* Calcutta: Manisha, 1969.

Chattopadhyaya, Debiprasad. *Science and Society in Ancient India,* Calcutta: Research India Publication, 1979.

Chattopadhyaya, Debiprasad. *History of Science and Technology in Ancient India,* Calcutta: Firma KLM, vol. 2, 1991.

C/L *Cārvāka / Lokāyata.* Ed. Debiprasad Chattopadhyaya in coll. with Mrinal Kanti Gangopadhyaya. New Delhi: Indian Council of Philosophical Reasearch, 1990.

CNTT *Cāṇakya Nīti-Text-Tradition.* Ed. Ludnick Sternbach, I.II, Hosharpur: VVRI, 1964. II.II (UR-Text, 1967).

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

CS *Caraka Saṁhitā.* Ed. Vaidya Jadavji Trikaṁji Ācārya. Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan. 1984.

CS *Caraka Saṁhitā.* Jamnagar: Gulab Kunberva Ayurvedic Society.

Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy.* Vols. 1-5. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

Deussen, Paul. *Sixty Upaniṣads of the Veda.* Trans. V. M. Bedekar and G. B. Palsule. Part I. Delhi, MLBD, 1980.

DN *Dīghanikāya.* Ed. J. Kashyap. Patna: Pali Publication Board (Bihar Government), Parts 1-3, 1958.

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

EPU *Eighteen Principal Upaniṣads.* Ed. V. P. Limaye and R. D. Vedekar. Vol. I. Poona: Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala, 1958.

GPV *Gauḍapāda Vṛtti* on the *Sāṁkhyakārikā.* Calcutta: Jivananda Bhattacharya,

1892.

GS *Gommaṭasāra.* Ed. Gadadharlal Jain Nyayatirtha and Srilal Jain Kavyatirtha. Calcutta (?): Jaina-Siddhantaprakasini-Samstha, n. d.

GV *Gaṇadharavāda* by Jinabhadragaṇi. Comm. by Maladhāri Ratnaprabha Vijaya. Ahmedabad: Sri Jaina Grantha Prakasaka Sabha, 1942. Hindi trans. (from the Gujrati ed. of Dalsukh Malvania). Jaipur: Prakrit Bharati Samsthan and Samyagjnana Pracaraka Mandala, 1982.

HV *Harivaṁśa.* Critical edition. Ed. P. L. Vaidya. Poona: BORI, 1969. Vulgate edition. Ed. Pañcānana Tarkaratna, Kalikātā: Vaṅgavāsī, 1312 B. S.

Hume, R. E. *Thirteen Principal Upaniṣads.* Oxford: Oxford University Press, 1951.

JJ *Jain Journal*, Kolkata.

JM *Jātaka-mālā* by Āryaśūra. Ed. P. L. Vaidya. Darbhanga, The Mithila Institute, 1959. Trans. J. S. Speyer. Delhi: MLBD, 1982 (first pub. 1895).

Johnston, E. H. "Notes on Some Pali Words", *JRAS*, 1931, pp. 565-592.

JRAS *Journal of the Royal Asiatic Society*, London.

KA *Kauṭilīya Arthaśāstra.* Ed. & trans. R. P. Kangle. Bombay: University of Bombay, Parts 1-3, 1965-72.

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

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

LS *Laṅkāvatāra Sūtra.* Ed. Bunyiu Nanjio. Kyoto: The Otani University Press, 1923.

LTN *Lokatattvanirṇaya* by Haribhadra. Amadavada (Ahmedabad). Sri Haṁsavijayaji Jaina Free Library, 1978 Vikrama Saṁvat (1922 CE).

Mbh. *The Mahābhārata.* Critical edition. Ed. Vishnu S. Sukthankar *et al.* Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-66. Vulgate edition, Ed. Pañcānan Tarkaratna, Kalikata, 1826 śaka.

Mbh. [trans.] Pratapachandra Roy (publisher). *The Mahābhārata.* Calcutta: Bharata Press, 1885-

MVṛ *Sāṁkhyakārikā* with *Māṭharavṛtti.* Ed. Svami Divakarananda. Mandirbajar

(West Bengal): Jagannath Barman, 1968.

Niruktam — *Niruktam*. Durgācārya's Commentary. Ed. H. M. Bhadkamkar. Poona: BORI, 1985.

NK — *Nyāya-kusumāñjali* by Udayanācārya. Ed. Srimohan Bhattacharya. Kolkata: West Bengal State Book Board, 1995.

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

NM — *Nyāyamañjarī.* Parts 1-3. Ed. Gaurinatha Sastri. Varanasi: Sampurnananda Sanskrit Visvavidyalaya, 1982-84 (Cakradhara's *Granthibhaṅga* is also printed along with it).

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

NS — *Nyāyasūtra with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspatimiśra's Tātparyaṭīkā* and *Udayana's Pariśuddhi.* Ed. Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1996-97.

Pseudo-Śaṅkara. — Pseudo-Śaṅkara. Comm. on the *Śv. Up.* Ed. Durgācaraṇa Sāṁkhyavedāntatīrtha. Calcutta: Deva-Sahitya-Kutira, 1361 B.S. (1st published 1338 B. S.). Ed. Hari Narayan Apte. Poona: Anandasram, 1909.

PV — *Pramāṇavārttikam* by Dharmakīrti with Manoratha Nandin's Comm. Ed. Swami Dwarikdas Shastri. Varanasi: Bauddha Bharati, 1968.

PVS — *Praśnavyākaraṇasūtra.* See Kulkarni.

Radhakrishnan, S. *The Pricipal Upaniṣads.* Delhi: OUP, 1990.

Röer, E. *The Twelve Principal Upanishads*, vol. I, Delhi: Nag Publishers, 1979 reprint.

Sau — *Saundarānanda* by Aśvaghoṣa. Ed. E. H. Johnston (1928). Delhi: Motilal Banarasidass.

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

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

SDSS — Rangacarya, M. (ed. and trans.). *The Sarva-[darśana]-siddhānta-saṁgraha of*

Śaṅkarācārya. Madras, 1909.

ṢDSam *Ṣaḍarśana-samuccaya*. Ed. Luigi Suali. Calcutta: The Asiatic Society, 1905-14 (with *TRD*)—with Manibhadra's commentary, *Laghuvṛtti*. Ed. Kameśvaranātha Miśra. Varanasi: Chowkhambha.

Shastri, S. S. S. "The Samkhaya Karika Studied in the Light of the Chinese Version" [by Paramārtha]. *Bulletin of the Department of Indian Philosophy*, No. 1, Madras, 1933.

SK *Sāṁkhyākārikā* by Iśvarakṛṣṇa. See *MVṛ*.

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

SKSVṛ Śilāṅka. *Sūtrakṛtāṅga-sūtravṛtti*. Re-ed. Muni Jambuvijayaji, Delhi: Motilal Banarsidass Indological Trust, 1979.

SKV *Sāṁkhyakārikavṛtti* by 'Paramārtha'. Trans. S. S. Suryanarayana Sastri. *Bulletin of the Department of Indian Philosophy*, No. 1. Madras. 1933.

ŚP *Śivapurāṇa* Vāyavīya Saṁhitā. Uttarabhāga. Ed. Pañcānan Tarkaratna. Calcutta: Vaṅgavāsī.

SphSu *Sāmañña-phalasutta* in *DN*, pt. 1.

SŚ *Saṁkṣepa Śārīraka* by Sarvajñatmā Muni. With the comm. by Nṛsiṁha Āśrama. Ed. Surya Narayan Sukla. Benaras-Allahabad. Government Sanskrit Library, 1937.

SŚ *Saṁṣkepa Śārīraka* with glosses by Agnicit Puruṣottama and by Rāmatīrtha. Ed. Ranganath Sastri. Poona:Anandasrama, 1918.

SŚ Saṁṣkepa Śārīraka with a gloss by Madhusūdana Sarasvatī. Ed. Bhau Sastri Vajhe. Benaras: Chowkhambha, 1924.

SS *Suśrutasaṁhitā by Suśruta. Ed. Vaidya Jadavji Trkanji Acharya. Varanasi:* Chaukhamba Orientalia, [1980].

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

SSŚ *Suvarṇasaptatiśāstra*. An anonymous comm. on *SK*. Trans. into Chinese by Paramārtha. Rendered into French by M. Takakusu and from French into English by S. S. Suryanarayan Sastri. Madras, 1933.

Svi *Saṁhitāvivṛti* by Utpalabhaṭṭa (Bhaṭṭotpala). See *BṛS*.

ŚVS Haribhadra. *Śāstravārtāsamuccaya*. Ed. K. K. Dixit, Ahmedabad: Lalbahai

Dalpatbhai Bharatiya Sanskriti Vidyamandira, 1969.

Śv. Up. *Śvetāśvatara Upaniṣad.* Ed. V. P. Limaye and R. D. Vadekar in *Eighteen Principal Upaniṣads.* Vol. 1. Poona: Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala, 1958.

Śv. Up. *Śvetāśvatara Upaniṣad* with the commentaries of Śaṅkara, Śaṅkarānanda, Nārāyaṇa, and Vijñāna-Bhagavat. Poona: Anandasrama, 1905.

Tarkavāgīśa, Phaṇibhūṣaṇa. *Nyāya Darśana Vātsyāyana Bhāṣya* (in Bengali). Parts 1-5 (1324-1336 BS). Calcutta: West Bengal State Book Board, 1981-89.

TRD *Tarkarahasyadīpikā* by Guṇaratna. Ed. Luigi Suali. Calcutta: The Asiatic Society, 1905-14.

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

TSDN *Ten Suttas from Dīgha Nikāya.* Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1987.

Wilson, H. H. (trans.). Iśwara Krishna's *The Sánkhya káriká,* Trans. H. T. Colebrooke, with the Comm. of Gourapáda. Calcutta: The Bengal Theosophical Society, 1887
[1888?]

Yardi, M. R. *The Mahābhārata: Its Geneisis and Growth. A Statistical Study.* Poona: BORI, 1986.

YT *Yaśastilakacampū* by Somadevasūri. Ed. M. N. Pandit Sivadatta and V. L. Panasikar. Bombay: Nirnay Sagar Prakashan, 1916.

□□□

THE CONCEPT OF *KAMMA* IN BUDDHISM : A NEW PERSPECTIVE★

RAMANATH PANDEY

In Buddhism, the *Kamma* (Skt. *Karma*) - deed or action, has been considered most effective cause in settlement of future life of an individual. Although, most of the systems of Indian philosophy have similar view point about this peculiar contribution of deed in human life, in Buddhism, the existence of any permanent self has been denied. Therefore we find there some different logical interpretation regarding the transition of the result of *Kamma* in another birth. The Buddhist theory of *Kamma* gives more stress on individualistic, sociological and psychological explanation in the context of day today's problems in human life. In Buddhism, *Kamma* means what an individual inherits from himself in some previous state of existence, not that he inherits from his ancestors. Deeds of a being are the cause of its rebirth, and consequently of its continued existence, the whole existing universe of sentient beings has its origin in *Kamma.* Indeed, the original feature of *Kamma* is absolutely psychological one, since mental state of mind and strength of will of human being have most important role. There are basically two types of *Kamma* - *citta-kamma* - consciousness, and *cetasika-kamma* - related to the mind, but mental *Kamma* is the main base of all kinds of *Kamma.* In the Buddhist doctrine of *Kamma* the teaching of non-attachment, devotion and deprivation are also deeply considered with *Kamma.* Even after the worldly enjoyment, the desire of an individual cannot be ceased by any means. An individual performs his deeds because of *taṇhā* - craving or thirst or desire. Craving buildes this bodily house. Therefore an individual travels in this world which causes all kinds of suffering.

★ Paper presented in the Vth annual conference of the 'Indian society for Buddhist studies', Jaipur, Rajasthan.

The most painful is birth again and again. An individual after understanding the real nature of the 'Theory of *Kamma*' may attain the extinction of desires, and becomes free himself from all suffering, being detached from worldly objects, by way of performing good deeds very carefully. According to this doctrine, an individual should employ himself only for good deeds and he should perform his acts after being vigilant and with self control. In ***Majjhimanikāya,*** it is stated that the purification of a person depends on deeds, right view, *dhamma,* conduct and best profession, and not by high lineage or wealth.[1]

Like other systems of Indian philosophy, Buddhists also believe in rebirth - *paṭisandhi,* but they do not believe in soul - *attā (ātmā).* According to them the main reason of deversified aspects around the living beings of the universe is *Kamma,* but not the God. Therefore, the Buddha has not given much importance to existence of any supernatural power like supreme soul (*paramātmā*), heaven, hell, god, ghost and demon (*piśāca*), but, he advocated the humanism and scientific thoughts. In Buddhist doctrine of *Kamma,* the *Pratītyasamutpāda,* has very significant role as it is also called *Kamma,* and both are deeply correlated. In this theory of *Kamma,* not only *Kamma,* but the result of the deeds is also to be considered as *Kamma,* for example - it is in the use of saying that the good and evil deeds are waiting for the individual. The ripening of deeds that is the good and evil consequences in the present life of human acts performed in previous births means '*hetu-phala-vyavasthā*' in the context of Buddhist doctrine of *Kamma.* An aggregation of *Kamma* of the living being are the main asset in revolving of this - *lokadhātu*. The *Mahāyāna* tradition states that the origin of the world - *loka*, is from *Kamma*. Although the result of *Kamma* is one's own, it means the only doer can get the good or evil result, but there is a concept in *Pāli-nikāyas* of *puṇyapariṇāmnā* or *prāptidāna* - transformation of good virtues of the individual. We can share with others only the result of our good deeds, not the result of evil deeds.

Individualistic Aspects of the *Kamma* :

The sublime feature of the *Kamma* is in its individualistic interpretation on various aspects. In Buddhism, everything is individual– suffering, emancipation, *Saṁsāra*, *Nibbāna* and even *Kamma*, all alike have their basis in the individual and are conditioned by the individual.[2] Whatever may be the action of an individual, the

root cause is merely his desire - *taṇhā*. In the situation of lack of the strength of will, he cannot perform anything even in his existence or being. In Buddhism, the whole universe is full of sorrow, and for the cessation from pain, one has to follow the right path, i.e. 'Eightfold Path' - *ariya-aṭṭhaṅgiko maggo*[3], but to follow this path is not so easy. If an individual being attentive towards his pains, properly understanding of their right causes, and has intention to remove them, follows the path of cessation, then only he may be free from suffering, otherwise he travels through many existence of births. Most painful is births again and again.[4] Till the remaining of desires an individual comes into existence of birth, but whenever desires vanish, their causes do not remain for becoming. Therefore he does not travel through rebirth. Thus, among various causes of the existence of birth of an individual the root cause is his thirst(*tanhā*) only.

We also observe in our daily life that an individual has thirst for gaining various objects, in gaining he feels pleasure, and again he becomes painful for their protection, or has do fear for losing them, or again becomes painful to achieve more than that. So, an individual has stress in his mental state of mind in both situations - losing or gaining -pain or pleasure. In the clinic of the theory of Buddhist *Kamma*, there is only one remedy in the form of cessation of desire or strength of will, through this remedy one can remove his all kinds of stress - mental or physical, even from his daily life. As a matter of fact an individual comes into existence due to blemishes of desire, malice, delusion, sensual pleasure, hatred, arrogance and ignorance etc.. In Buddhist accomplishment, for removing the above blemishes, following the right path is essential, which is the 'Fourth Noble Truth' - the practice leading to the cessation of suffering *dukkhanirodhagāminīpaṭipadā* i.e. 'The Eightfold Path'.[5] On this road, all eight parts[6] are included in good deeds of action - *kusalakammaṁ*. The Buddha has summed up that he proclaims only two things - suffering and cessation from suffering. In this path, virtuous conduct, meditative and intuitive state of mind is indispensable. As stated in ***Saṁyuttanikāya*** that an individual who is always accomplished with virtuous acts, wisdom and with properly concentrated mind, proper efforts for removing evils, obtaining goodness, and firmly determined, crosses the difficult worldly stream.[7] This path may be followed by way of the three attributes - impermanence, sorrowfulness and non-self.[8] All things are impermanent, lacking in self or reality, and therefore unsatisfactory and

sorrowful. They are impermanent because they are dependent or caused. These three are the characteristic of all phenomenal existence - origin, cessation and change of state.[9] In ***Visuddhimaggo,*** these are regarded as knowledge of natural order - *anulomajñāna*, which assists an individual in removing fascination for objects from his mind.[10] This also helps in cessation of desire towards heaven, banishes the wish to obtain the objects for worldly enjoyment and removes the delusion for his body and brings him on right path. After that it depends on the highest enthusiastic person to follow the path very attentively for reaching his goal. According the 'Theory of *Kamma*', after cessation of thirst, an individual becomes free from rebirth. If an individual crossed all ten blemishes such as desire, delusion etc. in one race then he attains the position of *arhat*ship, free from all kinds of confinement.[11] But, the one who could not become free in his first attempt then he has some more opportunities. He could be free by following the Path gradually.

On the basis of the above concept, there are four categories of individual. The first one is *Sotāpanna* - he has entered himself into the flow of stream and by entering in that he has to free sometimes. He practices the four 'Noble Truths' which is well instructed and well preached by deep intuition. He may have seven births before he reaches the other shore, *i.e. Nirvāṇa*, but does not have eighth birth, even if he commits lot of mistakes. The second kind of individual is - *Sakadāgāmino*, who puts some more steps, and he, although does not completely destroy the human passion to overcome desire and malice etc. but weaken to some extent. In fact, a larger portion of human passion is destroyed, and he has only to pass through two more existence one in *devaloka* and other in the world of men. The third category of individual is the *Anāgāmino*, who is not reborn on earth or in a *kāma-loka*, but passes to one of the five highest *rūpabrahmalokas*, and thence attains *Nirvāṇa* . The fourth one is *Arhat* - the perfect one and has reached the highest state from which *Nirvāṇa* is perceived. These four kinds of individuals *Sotāpatti* etc. are called *ārya* and their paths are - *ariyamaggo*. Besides all these, a common or ordinary man is called *Puthujano*, in these one who is striving after his spiritual good is called *Kalyāṇa - puthujana*. In this way, Buddha has given emphasis to follow the right path for the cessation of pain or sorrow. In Good deeds, 'Eightfold Path' and the teaching in the form of virtuous deeds, such as *satipaṭṭhānas*, the four *sammapaddhānas* etc., thirty seven constituents of true knowledge - *Bodhipakkhiya-dhammas* are also included. The attainment of thirty

two physical characteristics or personal beauties possessed by the Buddha, as that his hands and feet were soft and delicate, his fingers tapering, there is a *cakka* mark on the soles of his feet, he is able to touch his knees with his hands without stooping etc. is due to good deeds.[12]

An individual may make his life prosperous by performing his good deeds. The Buddha whatever proclaimed about these deeds they and all other virtuous conduct of devouts and monks are included in highest point of good actions. The concept of the *Bodhisattva* is also based on virtuous deeds according to which completion of ten perfection such as virtue, charity-*dāna, uppekkhā* etc. in the position of the *Bodhisattva* become the Buddha. The Buddha called himself an activist and in-activist on the basis of good virtuous acts. An activist, due to performing good deeds of action, and inactivist by not performing evil deeds of action. The Buddha propounded the theroy of *Kamma* and called it *Pratītyasamutpāda* - Law of causation'- *Bhavacakka* - a well known formula, which sums up the principal causes of existence - twelve - remedy - *dvādasanidāna,* in their order of succession. This forms a chain of causal sequence the first linking error and the last is suffering. Besides the chain of causation there is also a circle of causation. It is a causal origination. The Buddha called it *Bhavacakko,* and regarded as synonyms of *Kammacakko,* and called himself an atheist - *anīśvaravādin*. He accepted *Kamma* as a cause of poverty and wealthy life of an individual. The existence in form of king or in form of a lay man - happiness or miserable life, depend upon good deeds.[13] In the context of *Vinaya* – rule of discipline, an application or prohibition - *vidhi-niṣedha,* of good and evil actions, are based on doctrine of *Kamma.* To follow the code and conduct depicted and mentioned in ***Vinayapiṭaka*** is called starting point, entrance point and chieftain in all of them.[14]

The Rebirth is assumed because of *Kamma.* The Buddha has uttered at the time of attainment of Enlightenment - *Saṁbodhi,* that the *Kamma* is the builder of this bodily house. It binds us to the wheel of existence which originates all kinds of suffering. Therefore, the most painful is birth again and again. The mind of an individual by performing virtuous deeds of action attentively, through right understanding of the real nature of *Kamma,* being free from all kinds of attachment, may become free from all aggregates, and desires may banish, and may free himself from all suffering. In this way an individual gets rid off from

craving and may become free from all kinds of suffering.[15] The Buddha, after his *Parinibbāna* by not electing any particular person as a leader of *Baudha-saṁgha,* and left behind on *Dhammadāyāda* (receiver of a portion of deeds), which shows deep faith in the form of *Dhamma.*[16] According to him he is only guide of the pathway, not the bestower of liberation. The various kinds of activities revolve by the deeds and even ripeness is also possible by deeds itself, *Kamma* causes rebirth- in this way the whole universe revolves.[17]

Thus, it is celarly evident that in the doctrine of *Kamma,* the appearance of the variegated form of the universe is the result of the *Kamma,* not the God or any other supernatural power. In the lack of *Kamma,* these variegated form of vividness and various kinds of activities are not possible. Otherwise, what is the reason or what is the cause that even in the existence of human being the form of each individual is inferior and superior. Someone seems long lived, short lived, suffering with severe disease, mild disease, ugly, beautiful, capable, incapable, poor, rich, fool, wise and intelligent. An individual whose mental state of mind is covered with the sinful acts such as murder, desire, anger, dislike, delusion and ego etc., he after the death leaving his body here takes birth in unhappy realms of existence - *durgati,* and on contrary to these by performing virtuous deeds like non desire, non dislike, non delusion and non proudness etc. in pleasure condition of existence - *sugati.*[18] The Buddha used to know the future form of existence of an individual on the basis of his deeds. After knowing the real nature of *Kamma,* the Buddha said, O Cunda! you will be free from this travel after the detachment from anger, desire, dislike and delusion etc. An individual becomes Brāhmin on the basis of his deeds but not by birth. If he is even outcast by birth he may attain *Nirvāṇa* if he is mindful.[19] According to him only good deeds may redempt not teaching. The Buddhist theory of *Kamma* is more practical, as here, more stress has been given to the deeds of action of an individual rather than prayer, worship etc., and only good deeds may cause of self redemption not the prayer.[20] Indeed, this whole universe is controlled by the voluntary choices of human beings not by any supernatural power like Gods and Angels. The history of man is the total sequence of human lives, their decisions and experiences. The situation which each of us finds in the world when he enters it is due to the innumerable actions of men and women in the past; and we by our will and action measures, can determine what the next moment in history is going to be. "Thus, a heaven without a God, immortality without a soul, the purification

without prayer concise his doctrine".[21] The main object of the above discussion is that an individual should make right efforts for the settlement of his present and future life by performing good deeds because sinful act enriches gradually. Evil acts become exiting at initial stage only. " So long as evil deeds do not ripen, an evil doer thinks them like honey and becomes more distressed".[22] These kinds of individuals become tormented in both present world and another world, they do not attain peace and, in last go into hell. Therefore, one should never follow the wrong path. All objects for worldly enjoyment are inpermanent, keeping this idea in his mind one should perform good deeds of action. The person being mind-fulness, practices meditation and intuitive state of mind he cuts thirstily matted hair.[23] The same idea has conceal also in this statement that an individual should perform good deeds of action because it originated good thoughts and then only one impulse towards good deeds, banishes the attachment from objects of worldly enjoyment responsible for originating pain.[24]

Psychological Aspects :

The original feature of this theory is absolutely psychological one because the expression and strength of will of mind of an individual play significant role in their all activities. The state of mind of an individual is basic cause of all deeds. The main reason behind performing deeds is *vāsanā* of an individual.[25] The consciousness of doer is impulsive by desire - *lobha,* dislike - *dveṣa,* delusion - *moha,* or non desire and non dislike and non delusion or not by any one of these.[26] All the type of *Kamma* good-*kusala,* evil - *akusala,* and simple - *avyākata* (Skt.- *avyākṛta*) - deeds too are mainly based on the state of mind of the individual. Therefore, the Buddha has basically divided in into two parts: Consciousness - *cetanā,* and relating to the mind - *cetasika,* but the deeds performed by consciousness of mind is the main due to its volitional nature *-saṅkalpavāhi & bhāvapradhāna*. It means will of mind or consciousness of mind is *Kamma.*[27] As a matter of fact, that all actions whether they are mental, physical and verbal expressions are mainly based on mental acts i.e. will of mind only. Therefore, in ***Dhammpada*** it is stated that 'the mental natures are the result of what we have thought, are chieftain by our thoughts, are made up of our thoughts. If a man speaks or acts with an evil thought, sorrow follows him as a consequence, even as the wheel follows the foot of the drawer when the ox which draws the cart... . On the

other hand if a man speaks or acts with a pure thought happiness follows him in consequence like a shadow that never leaves him.[28]' It means, according to Buddhism *vedanā* - sensation, *saṁjñā* - conception and *saṁskāra* - aggregation, these three *śkandhas* are collectively termed as *Dhamma*. These are the result of *vijñāna* - conciousness, which is called *manas-citta*. All these three are dominated by mind, governed by it, and made up of it. Here the mind is used in the sense of the whole content of consciousness. *Manas* in the sense of *vijñāna* is the active thinking principle. Mental state of the mind of an individual becomes cause of pleasure and pain. Indeed, the Buddha has analysed the internal and spiritual part of a personality keeping the mind in the centre. There is great influence of thought on life of an individual and society. All that we are is the result of what we have thought. In one sense it *is true* that we live in a world of hard facts, but in a more important sense we live in a world of thoughts. By changing our thoughts we change our life and indirectly we change the character of the world.[29]

These are also called the roots of the goodness - *kusalakamma* and roots of evil deeds - *akusalakamma*. All covetousness etc. are roots of evils or causes of evils. It means these are the basic causes of all kinds of evil deeds. In the same manner, all freedom from covetousness etc. are ground work of merit or cause of ground work of merit, and basic causes of all types of good deeds of actions. Besides good or evil minds there is one more kind - *avyākata-citta*.[30] It means indefinite mind - an elementary substance from which all things were created. In this mind, *rūpa* - four elements earth etc. and the whole universe based on them are included.[31] The activities formed by four elements are causeless. It means in these formation the causes of covetousness, anger and ignorance are not included. In the same manner, the inherent property, beyond the six causes desire etc. of mind, and all activities impelled by inherent inclinations are included in the category of indefinite mind. This state of mind is considered indefinite or indeterminate mind - *vyākata-citta*. All *nitya karma* - usual acts and *naimitya karma* - occasional acts are included under this category. Thus, the Buddhist theory is absolutely psychological one as earlier stated that all activities of human being begins from the merely mental state of mind. If the mind of an individual is not good then his conduct will not be good and as a consequence the life will be painful. The mind of an individual is fickle and difficult to control, it wanders at will. It means that an individual whose mind is not restraint enriches affection, attachment, thirst and passion and again becomes

painful. The main cause of this is that sense organs of an individual for gaining various kinds of objects for worldly enjoyment also become uncontrolled. Therefore he always wishes to get enjoyment, which is endless. In the Buddhism for the cessation from pain and cessation from causes of suffering, there is a road *i.e.* called the *Ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*. It is the way pointed out by the Buddha for escape from the misery of existence. In fact it is a virtuous life.

All the creatures of this universe, on the psychological point of view are *kammadāyāda* - receiving of a portion or heritage of their own deeds, they are *kammayoni* - source of own deeds, and are *kammapaṭisaraṇaṁ* - leaning on own deeds. Therefore they are guided to think specially for being *kammadāyāda, kammayoni, kammabandhu* - kinsman of *Kamma* and *kammapaṭisaraṇaṁ*[32] The *Kamma* only makes an individual deprived or elevated. Therefore, whatever sinful or good deeds, I will perform, I will receive the portion of result of own deeds because it removes the almost bodily, verbal and mental evils of conduct. The *kammasvakīya* means - one's own *Kamma* is the only individual's own property, all other objects may detach any time but, *Kamma* remains. The main concept of *Kammadāyāda* means that by performing good deeds of action I will lead a pleasure life and by evil deeds I will experience the painful life. The concept of *kammayoni-* means my source of origin is only *Kamma*. And according to *kammabandhu* - my real kinsman is *Kamma* because it is the only one who assists in adverse position, so it is a real kinsman. I may rely on my own *Kamma* only as it will protect me in my all kinds of situation of life is *kammapaṭisaraṇaṁ*.[33] Thus, the Buddha has presented an exclusive psychological feature of *Kamma* which gives special attention to the effect of *Kamma* in settlement of human life.

Sociological Aspects:

A sociological explanation of the theory of Buddhist *Kamma*, in the context of present days' problems of the human being, reveals that the performing of good deeds are radically beneficial in the sociological life. The prevalent evils of the present society can be prevented by good thoughts. According to the Buddha, the act of violence etc. caused due to thirst cannot be virtuous. An individual follows the evil path due to these acts only and he may be free from these evils through performing good deeds. In the society, against the prevalent evil traditions, if someone thinks to have good thoughts, then this is the duty of a virtuous person that he should make

public or manifest them. Buddha says 'O Cunda! where someone acts with the violating state of mind we should be limpidly nonviolent.'[34] Thus, in the Buddhist theory, the deeds of an individual play very important role in the human society. Indeed, the Buddha liked very much cessation from pain and sorrow of mankind. Therefore, he urged to people for leading a real life. Moreover, instead of giving much importance to *puṇya* (good) and *pāpa* (evil), he stressed the need to strengthen will power for the purification of inner part of mind.[35] The Buddha never wanted that the concept of 'tit for tat' or 'blow for blow' should be established or prevalent in the society because if the result of good and evil deeds will not be admitted then the characteristics of the *Dhamma i.e. bahujana hitāya bahujana sukhāya* will be vanished. There were some groups of people in the society at the time of the Buddha or even prior to him who did not believe in the result of good or evil deeds. In this situation, how can an exploited, poor, needy and weaker section of the society, be protected ? How those kinds of people can survive their lives. Probably, these were certain reasons to believe in the theory of rebirth by the Buddha. If the human pain is also due to some of their own *Kamma,* then the cause of suffering is present in this present world. The Buddha has never explained about the world, the combination of body in life and about the state after the attainment of *Nirvāṇa.* In the *Culamālukyasutta* of ***Majjhimanikāya,***[36] about ten such questions are discussed which have been left unexplained, replies of these types of questions are really not possible. The Buddhism is absolutely practical and scientific. According to Budhist doctrine there is suffering in this present world and the main cause of this is thirst. Therefore, the path of the Buddha is for the removing of this thirst, as to get rid of it is to be free from suffering (*appaṁ kammavipākajaṁ bahutaraṁ avasesaṁ*). The worldly pain is in this present world and there is *caryā* of *Bodhisattava's* for their cessation because they have full faith in them that they will make free to them from their suffering by experiencing themselves their pains. This is the declaration of the devotee of the vow of *Bodhisattvas* that he himself experiences the worldly pain and let the whole world feel pleasure by performing the good deeds of the *Bodhisattvas.*[37] The thoughts of quality of goodness, unity and friendly ralations in the society is the base of this Buddhist doctrine of *Kamma.*

The Buddha has classified mankind by *Kamma* and not by birth. Not by birth does one become a *Brāhmin* or non *Brāhmin;* by deeds one becomes a *Brāhmin* or non *Brahmin.* In ***Dhammapada*** it is stated - 'Not by matted hair, not

by lineage, not by caste does one become a *Brāhmin.* He is a *Brāhmin* in whom there are truth and righteousness. He is blessed."[38]

A farmer, labour, thief, armed person, beggar, king etc. all these are due to the results of their own deeds only. The creatures of the whole universe act according to their deeds. All creatures are based on their own deeds as chariot moves on the base of an axle. But, in respect of a sociological explanation of the Buddhist doctrine of *Kamma,* the most significant principle is *Pratītyasamutpāda* - 'The Law of Causation' which resulted the 'Theory of *Sambhūyakāritva'.*[39] It is the principle in which the various interrelated causes or situations are present in happening of all worldly events or activities. The various combinations of these acts or happenings determine the ethical or unethical values. The middle path of the Buddha presents a specific direction towards morality, religion and philosophy, and also presents a middle lifestyle in which it tries to see a social economic system in a new perspective between enjoyment and extreme and *śāśvatavāda* - perpetualism or *rahasyavāda* - mysticism, and materialism. As a matter of fact, the rising of an individual or society is possible by equality only. They are dependent on each other. As it is stated desire has very significant role in *Kamma,* the middle path stands in the opponent of this desire, while philosophy based on this desire are *śāśvatavāda,* and *ucchedavāda* - eradicationalism. The perpetualistic view is imaginary and mysticiuos towards life which forms the faith of eternity in God, soul, castism etc. and principle of scriptural validity, purity of language etc.' Beingness is another form of desire which is eradicative view, its main view towards life is worldly enjoyment by which moralistic view cease to develop after one stage.[40] The Buddha has given stress to avoid the two extremes : i) first view is the faith that the one who performs the deed experiences the result himself, and ii) the view that the one who acts the deed is other than the one who experiences the result.

Middle path is a mobile view of life in the usage of which any individual, accomplishes the conduct, meditation and intuition by individual point of view[41] and of all these the completeness of transcendental virtue by sociological view point. These kinds of dual usage reflects various ethical and sociological paragon.

Doctrine of *Kamma* and Rebirth :

Almost all the religions and philosophical traditions which accept rebirth,

have discussed the doctrine of *Kamma* because *Kamma* and rebirth are deeply correlated. Buddhists do not believe in any permanent soul but admit rebirth. The Buddha was *Kammavādin* because he distincts the *Kamma,* as to past doctrines only those past actions which had not yet produced their results could be said in any sense to exist, but even these could not be considered as existing themselves in the same way as present doctrines. No future doctrines could be said to exit, so, he is called *Vibhajjavādin* (Distinctionists).[42] He was against in-activity and he was supporter of theory of *Kamma.* He preached about acts of bodily virtuous deeds, verbal virtuous deeds and mental virtuous deeds. In Buddhism, only two elements are present - actions, and ripening of actions. Action produces rewards and rewards of action done in a former life produces *Kamma,* and hence rebirth from action. In this way present world continues, this is called world-cycle. According to Buddhism, continuous flow of lineage of mind gives new birth. Buddhist establishing the theory of non-soul and non-eternity presents the doctrine of rebirth in a new perspective. When *Kamma* abolishes then ripening of *Kamma* also ceases and they do not bring life to births. ***Vissuddhimagga*** states that 'there is no doer of action and recipient of rewards. The virtuous *Kamma i.e. saṁskāra,* cause to roll on, knowing in this form is right view only.[43] Buddhas discussed his 550 previous births which have collected in the ***Jātakakathā*** (story of *Jātakas*). In other systems of Indian philosophy, after the death of an individual *attā* (*ātmā*) is considered to be an entity which abandons the aggregates - *khandha,* of one existence, but in Buddhism there is no such concept of *attā* exchanging them for the aggregates of another and which exists independently of the casual relationship between *dharmas.*

In Buddhism, when an individual dies then five aggregates of presents life remain here only. The course into which an individual is to be reborn is largely determined by the nature of his deeds. It is called *paṭisandhi*[44] - rebirth-linking of the present state with the immediately preceding state of existence or better state of becoming. Thus, the cause of rebirth is *Kamma.* An individual whose mental state of mind is covered with the evils of murder, desire, anger, dislike and proudness, he after the death leaving his body here takes birth in unhappy realms of existence - *apāya* or *durgati.* And in contrast to these by following good deeds like non desire, non dislike, non anger etc. in happy condition.[45] The Buddhist tradition does not accept any real, lasting unity like *ātman* behind the elements

that make up an individual.[46] Therefore, here we find an exclusive thoughts about the concept of rebirth. There are five aggregates or *khandas, rūpa* -material body', *vedanā* - feelings, *saṁjñā* - perception, *saṁskāra* - predisposition and *vijñāna* - consciousness. The combination of these five is cause of beings. These five aggregates proceed to the place of rebirth, so these are called suffering or pain[47].

The sensation springing from contact of the senses with outer world is *vedanā* (of feelings), perception depending on contact of senses is *saṁjñā*, the sense of all created things is predisposition - *saṁskāra* and consciousness is *vijñāna*. When these five aggregates combine with *vāsanā* then they are called *upādāna-skandha* and these cause rebirth. These five aggregates combine in the next birth by performing good and evil deeds in present life. When the *Vāsanā* or *saṁskāra* completely destroy then these aggregates called *skandha* only otherwise *upādānaskandha*[48] because there is no possibility of rebirth again. After the attainment of *arhat* -position - the highest rank in Buddhist hierarchy the all created things are destroyed. The five aggregates remain till death of the individual who has attained the highest rank. But, *saṁskāra* vanishes after the attainment of highest rank i.e. *arhatship*. At the time of death the aggregates of a sainthood dissolve in *nirvāṇa*, which means five aggregates never combine.[49] According to Buddhism the death indicates that moment when ripening of aggregates of new deeds begins in new conditions. In ***Milindapañho***, if there is no one to pass from present body to the next, then he will be free due to not taking birth through his evil deeds, but if he will not come into existence of birth then will not be free. The course into which an individual takes another birth is determined by the effects of his good and evil deeds therefore he cannot be free from his evil deeds. Similarly, the rebirth occurs without passing anything from a body to another.[50]

It is clear from the above statement that deeds are the main cause of birth. After death everyone comes into existence of another birth in accordance with his own deeds in various origin. Indeed, the subtle process of deeds and ripening of deeds continue every moment due to *taṇhā* - desire of an individual. Like a stream of a river, lineage of consciousness (*cittasaṁtati*) also flows continuously passing through various origins again and again.[51] After death, accepting another life by an individual justifies the ripening of deeds - *Kamma-vipāka,* of present life have to experience to its doer in this present life otherwise in next birth definitely, if it is not so, then an individual will not be responsible himself towards his deeds.

After discussing the deeds and ripening of deeds it is maintained that there are various forms of *Kamma*, some deeds are *Diṭṭhadhammavedanīya-kamma*, it is *Kamma* manifesting itself in this life, the *Uppajjavedanīya-kamma* in next birth, and, *Aparāpara-kamma* produces results in any other birth after next birth. There are also some other deeds which do not produce results, these are *Ahosi-kamma*. On the other hand, *Upaghātaka- kamma* is a kind of ablation offered in small portions at a time, it produces results by way of obstructing others deeds. According to Pāli literature, an individual renews existence by performing sinful actions such as acting wrongly in the matter of the desires, i.e. a fornicator or adulterer etc. *Kāmesumithyācāra etc.* in brute creation, the realm of animals and abstinence from sinful actions in celestial origin. Those who are endowed with good conduct of good deeds, after the breaking up of the body after death, attain happiness, a heaven world, and those who are endowed with misconduct of evils, after the breaking up of the body after death, attain unhappy realms of existence like hell etc.[52] The rebirth in the form of human beings is the result of good deeds. The result of completeness of ten perfections (*Pārmitas*) like *dāna-pāramitā etc.* is the rise of Buddhahood or enlightenment in this world.

The series of *Kamma* and rebirth remains till the attainment of *nirvāṇa*. After the attainment of *nirvāṇa, Kamma* and rebirth both cease. In fact, ignorance is the main cause of performing deeds and all deeds of action form 'cycle of world' (*saṁsāra-cakra*) and whole of this always moves. Therefore, when the ignorance will disappear through knowledge then there is cessation of *Kamma,* and combining of all aggregates stops. He will not return again to birth, it means rebirth does not occur. Thus, it is quiet clear that the main cause of rebirth is ignorance which is mainly based on will of an individual. According to the Buddhist doctrine, rebirth does not occur by cessation of desire. The desire is will of mind which changes in the form of deeds by consciousness. Therefore the Buddha preached : '*cetanāahaṁ bhikkhave kammaṁ vadāmi*'. In Buddhism, the experience of previous state of mind is also considered as rebirth. In the Pāli literature specially in ***Vimānavatthu*** and ***Pettavatthu*** etc. we find the concept about the birth of *Upāsaka - Upāsikās* and *Bikkhus-Bhikkhunis* in the form of God. These concepts are based on good and evil nature of deeds. The human realms of existence is the only such existence in which attainment of *Nirvāṇa* or emancipation is possible. An individual may be emancipated in the form of renewal in human-birth by his good deeds. There is no boundation of colour, caste, place, time, age, sex etc.

The only thing is to perform good deeds properly and very carefully which is possible by following the eightfold path. All these are also elaborated in 37 *Bodhipakṣīya dharmas.* Indeed there are several examples of accomplishment who made their deeds causeless or completely free from ripening after examining the good and the evil deeds. For the attainment of emancipation, it is essential to follow the path of conduct, meditation and knowledge. The Buddha used to know on the basis of deeds of an individual about the future existence of his birth. The Buddha after knowing the right nature of *Kamma* said that 'O Monk ! after the detachment from anger, desire, attachment, dislike etc., you will be free from this travel. On the basis of own deeds, an individual becomes *Brahmin* and not by birth. An individual, even if he is an outcast by birth, he may attain *nirvāṇa* by mindfulness.[53] One is promoting long life by means of good deeds. According to the Buddha only good deeds may be redemptive. Thus, the doctrine of *Kamma* of the Buddha is more practical, here much importance is given to own deeds of an individual rather than prayer, worship etc. Only good deeds may cause self - redemption not the prayer.[54]

Result of *Kamma* and the Theory of *Kṣaṇikavāda* (Momentary) :

As stated earlier that in Buddhist doctrine consciousness and deeds only are not *Kamma* but the result of *Kamma,* is also considered as *Kamma.* In doctrine of *Kamma,* results of deeds are one's own. It means only the doer can get the good or evil result. But there is a concept of *puññapariṇāmnā* or *prāptidāna* in *Pāli-nikāyas,* which indicates transformation of good virtues of the individual. We can share with others merely the results of our good deeds and not of the evil deeds. The future life of an individual is the result of his own *Kamma* and not of his ancestors. In Buddhist theory about the transmigration from this body to another on ripening of *Kamma,* it is said that one who performs deeds does not experience their fruits, or one performs deeds and another experiences its result. According to the Buddhist concept, man is made of five aggregates - material body, feelings, perception, predispositions, and consciousness. At any given time man is but a temporary combination of these aggregates; for the *khandhas* are subject to continual change. An individual cannot be the same for any two consecutive instances. Whosoever performs deeds is changeable, so till the gaining of the result, in fact, he does not remain the same. It means although he has changed even then he is not completely different from earlier.

Buddhist theory of *Kamma* is linked with the theory of momentary and Law of causation. All creatures and other substances are in a continual flow. Therefore an individual cannot be the same at any two consecutive instances. Only after completion of one moment, another moment starts, for example : after cessation of seed only sprout may arise. The sprout arising from seed cannot be the same seed but that is not quiet different from that because the qualities of seed transmigrate into sprout and cause some changes according to the firmness of land, water, air etc. In this way the Buddhist tradition deny any real, lasting unity such as *ātman* behind the elements that make up an individual which is unchangeable because *ātmā* or pudgala is combine with the five aggregates and they do not have a separate existence from that. A small lighted matchstick may cause huge fire but no one can say that both fires are same or both are absolutely different from each other. In the same manner, a seed of mango fruit and the fruit of tree from that are not the same. Thus, in conclusion it is not justified to say that *'So karoti so paṭisaṁvedayati' or 'añño karoti añño paṭisaṁvedayati'.* These both are the two extreme opinions. The Buddha, after avoiding these two, taught the doctrine of *Pratītyasamutpāda-* dependent co-origination, as the middle way between them which according to him is - the being who experiences the fruits of a deed in one life is neither the same as nor different from the being who performed that deed in a previous existence. The being who is reborn is neither the same as nor different from the being who dies in a previous existence.

Theory of *Karma* and *Karma-swātantrya*

In Buddhism, as we have seen earlier that deeds are consciousness, and bodily action and verbal-sound relating to the consciousness. It indicates the nature of self dependence of deeds. Most common classification of deeds - acts of body, acts of speech and acts of mind, all these three also indicate the same. This thought of nature of self dependence of deeds is not accepted by many systems. Those who have trust in God, they think that the God is only performing authority of deeds of creatures. According to the fatalists, it is the fate which impels to individual in deeds and causes pain and pleasures. The fate (*daiva*) here indicates sopntaneous - deeds (*yadṛkṣā-karma*). It means we perform deeds without any cause or these are our *purātana-karma* - past acts. Our deeds of present life are consequences of deeds of previous birth. It is to be noted that if we are not

independent then how can we perform sinful acts, if it all depends on fate, spontaneous acts or God or past acts then we are not independent. In ***Jātakamālā*** five concepts have been refuted : i) All are causeless, ii) all are controled by God, iii) all are dependent on past deeds, iv) there is no rebirth, and v) All should obey the caste based duties. Yet, we should not have faith in the independence of own neighbour. In ***Aṅguttaranikāya,'*** when a *Bhikkhu* observes someone committing the crime towards him then he thinks that this fellow who abuses him is the receiver of a portion of old deeds.[55] The theory of *Kamma* inspires an individual to be self-dependent. An individual makes himself evil by not doing own good deeds and becomes good by not performing himself evil deeds. All these depend on individual that how he wishes to make himself. No one else can make good to anyone 'For self is the lord of self; who else could be the lord ? With self well subdued a man finds a lord who is difficult to obtain.'[56] In this manner, in Buddhism an individual is himself responsible for being good or evil. The person may set his present and future life pleasant and stress-free by performing his good deeds. In this context of Buddhist theory of *Kamma* the doctrine of dependent co-origination - *Pratītyasamutpāda,* is most important. Infact it is very essential for proper and clear understanding of the theory of *Kamma* because the *saṁskāra* is also included here in the sense of *Kamma.*It means, the deeds of previous birth is *saṁskāra.* The results of good and evil deeds produced from ignorance cause travelling of creatures in this universe. These good and evil acts are *Saṁskāra.* Aggrergation depending upon ignorance, consciousness depending on aggregation and *vijñāna* is *ṣaḍavijñānakāya* - six sense organs. Name and form depends on consciousness. This is called *pañcaskandha* - five aggregates. Contact depending on the six organs of sense : sensation depending on contact, desire depending on sensation, grasping depending on desire, the process of becoming, old age and death depending on birth, sorrow, suffering, grief and despair arise, so, it is the origin of all this aggregation of suffering.[57]

Thus, the Doctrine of *Kamma* can be properly understand by nature of causal chain of dependent co-origination which is also called *Kamma,* and with the present theory it is deeply correlated. This chain of dependent co origination gives a general survey of the causes of deeds and remedies for its annihilation. Through this theory a connection is made between the acts of deeds and after that experiencing of their fruits between ignorance and craving, on the other hand, and

rebirth on another. Rebirth thus conditions rebirth. According to this theory in gaining result of deeds there is not only one reason, but there are several other elements also such as place, time, society etc. The Buddhist teaching of *Pratītyasamutpāda* has been clarified by Nāgārjuna by way of *Śūnyatā* - nihilism. The nihilism is the cause fullness and Law of 'Transition'. The proper understanding of nihilism for worldly affairs is essential like other world's affairs. Nāgārjuna has seen all activities of this world and others very carefully and he found that theories are dependent on each other to their transitional existence. Whatever state of a being is used, all are dependent entities. But the real is beyond the being because *dharmas* have neither origination nor annihilation. Origination and annihilation are for use only. Indeed, when the same element in the flow of transition, changes in another form, if that form is useful to us then we say that it is originated otherwise if it is useless for us then we say it is annihilated. Prior to Nāgārjuna, Śramaṇas and Brahmins were giving more stress on liberation. For the liberation they preached about cessation from desire. Nāgārjuna examined this teaching and its prevalent inclination. He observed that even after detachment from worldly affairs for the attainment of deliverance, they do not become free from desire. The person by surpassing the desire accuinulates and brings together many things but those whose desire is towards deliverance they are more anxious towards accumulations and bring together many things. According to Nāgārjuna 'the persons who think that by withdrawing the organs of sense and perception from the outer world, they will attain anything which they have conceived, they are entrapped with a very big desire'. But the Buddha and his followers not only denied the eternity of self or soul but they did not accept anything eternal. Of course they accepted the theory of rebirth, result of deeds, heaven - hell, liberation etc. Although they have given some new perspective in that recognition but they could not compromise with the eternity of self. The basic concept of the Buddhist theory of *Kamma* is in its universal applicability which is summed up in the following thoughts of ***Dhammapada*** : 'Not to perform evil or sinfull acts, to practice virtuous deeds, to purify one's heart[58] - these three maxim represent the essence of the teachings of the Buddhas of all ages'. This is the real aspect behind the theory of *Kamma*. Its teachings are the immortality of deeds and the inevitability of moral responsibility for an individual, family, society and country.

References :

1. *kammaṁ vijjā ca dhammṁ ca sīlaṁ jivitamuttamaṁ. etena maccā sujjhanti, no gottena dhanenavāti* - ***Majjhimanikāyo*** - *anāthapiṇḍikovāda suttaṁ,* Vipaśyanā Viśodhana Vinyāsa - Igatpuri,1998, pg.-314, ***Aṅguttaranikāya,*** *2.Devaputtasaṁyuttaṁ - 1.1.101, Ibid*-pg.-67-68, ***Saṁyuttanikāya,*** *Jetavanasuttaṁ,* 1.48.61, Pāli Publication Board,(Bihar Gov.).Bhikkhu J.Kashyap, 1951, pg. 32.
2. *Kamma* - **Buddhist Essays** by Paul Dahlke - trans. from the German by Bhikkhu Sīlācāra, Macmillan and Co.Limited, London, 1908, pg.-112
3. *arogyaparamā lābhā, nibbānaṁ paramaṁ sukhaṁ aṭṭhaṅgiko ca maggānaṁ,*

   khemaṁ amatagāmina,nti -Majjhimanikāyo - Māgaṇḍiya-sutta, 25.3.1. l, Vipaśyanā-viśodhana-vinyāsa-Igatpuri,1998,p.l86
4. *—n'atthi khandhādisā dukkha n 'atthi santiparaṁ sukhaṁ* - ***The Dhammapada*** - *sukhavaggo-202,* with introductory essays, Pāli text with English trans. and notes by S. Radhakrishnan, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, London, New York, Toronto 1950, pg.-126
5. *dukkhaṁ dukkhasamuppādaṁ, dukkhassa ca atikkammaṁ, ariyañ ca aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ, dukkhūpasamagāminaṁ* ***Ibid,*** *Buddhavagga*-191, pg. 121
6. *seyyathīdaṁsammādihi, sammāsaṅkappo, sammāvācā, sammākammanto, sammāājīvo, sammāvāyāmo, sammāsati, sammāsamādhi* - ***Majjhimanikāyo*** -3.2.137, p. 118,
7. *sabbadā sīlasampanno, paññāvā susamāhito,* ***Saṁyuttanikāya***- pg. 51
8. *sabbe saṅkkhārā aniccā'ti-sabbe saṅkkhārā dukkhā'ti - sabbe dhammā anattā'ti— yadā paññāya passati atha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā* - ***Dhammapada*** -277-279, pg. 146
9. *Aṅguttaranikāyo* - iii(41)
10. *—tikkhatarāti anulomañānuppattiyā paccayo bhavituṁsamatthabhāvena sātisayaṁ tikkhā sūrā.- saṅkhārān- aṁvicinanepi majjhattabhū tasaṅkhā rupekkha paññā uppajjati - aniccāti vā sammasitvā bhavaṅga otaratīti- aniccādisu* - **(*Visuddhimaggo*-**21-128-133)
11. *ye ariyasaccāni vibhāvayanti gaṁbhīra-paññena sudesitāni, kiñcāpi te honti musappamanā* na te bhavaṁ aṭṭhamaṁ ādiyanti. Ibid
12. —' imassa kammassa kaṭattā idaṁ lakkhaṇaṁ paṭilabhati'ti - **Dīghanikāya** - 7. *Lakkhaṇasutta*- pg. 106 -108, *'khattiyopi kho, — samaṇopi kho, vāseṭṭha, kāyena saṁvuto vācāya saṁvuto manasā' saṁvuto sattannaṁbodhipakkhiyānaṁ dhammānaṁ bhāvanamanvāya diṭṭheva dhamme parinibbāyati - Aggaññasutta- Bodhipakkhhiyabhāvanā.*

Vipaśyanā-viśodhana-vinyāsa - Igatpuri, 1998, *4-pg*

13. *evamevaṁ manussesu, yo hoti sethasammato. so ce adhammaṁ carati pageva itarāpajā. sabbaṁ haṭṭhaṁ dukkhaṁseti, rājā ca hoti* - ***Aṅguttaranikāya*** - *Adhammikasutta* - 1.4.70, pg. 88

14. *ādimetaṁ mukkhametaṁ pramukhametaṁ kusalānaṁ dhammānaṁ* - ***Vinayapiṭaka*** *pg. 75*

15. *anekajātisaṁsāraṁ sandhāvissaṁ anibbisaṁ.*
 gahakārakaṁ gavesanto dukkhā jāti punappunaṁ.
 gahakāraka ! diṭṭho' si, puna gehaṁ na kāhasi
 sabhā te phāsukā bhaggā, gahakūṭaṁ visaṅkhitaṁ
 visaṅkhāragataṁ cittaṁ taṇhāṇam khayam ajjhagā, The ***Dhammapada*** - 153- 154, pg. - 110

16. ***Ibid*** - introductin, pg. 40-42

17. *kammā vipākāvattanti vipāko kammasaṁbhavo, kammā punabbhavo hoti evaṁ loko pavattatīti* - ***Vibhaṅga*** - 42/43

18. ***Itivuttaka*** - *cittasutta, ḍuṭṭha-sutta & sakkāra-sutta.*

19. ***Dīghanikāya*** - 3/4 - *aggaññasutta,* ***Dhammapada*** - *Brāhmaṇavaggo* - 11, pg. - 180

20. *akammaṁ hetaṁ jinaputtānaṁ yadidaṁ pūjā. sammasaṁ, saṁkhā kilesa yuddhasadatthamaniyujjanā.* ***Milindapañho, Dīghanikāya*** - 2/3 - *Mahāparinibbānasutta*

21. ***Dhammapada-*** by Radhakrishanan - Introduction - pg. - 39

22. *madhuvā maññatī bālo yāva pāpaṁ na paccati, yadā ca paccati pāpam atha (bālo) dukkhaṁ nigacchati.* ***Dhammapada***-69, pg. - 81

23. *silepatiṭṭhā naro sa pañño cittaṁ paññañca bhāvayaṁ,*
 ātāpi nipako bhikkhu so imaṁ vijaṭaye jaṭanti - ***Visuddhimaggo*** - *āhuneyyabhāvādisiddhikathā* pg.351 - ***Saṁyuttanikāya*** 1 / 13.

24. ***Dhammapada*** - by Radhakrishanan - Introduction - pg.-43

25. Vāsanā, is an impression remaining unconsciousness in the mind from past good or evil actions and hence producing pleasure or pain, *Abidhānappadīpikā,* edited by Waskaḍuwe Subhuti, Colombo, 1863, see ***Dictionary of the Pāli language*** - Robert Caesar Childers, London, P.551

26. *lobhajaṁ dosajañceva, mohajañcāpaviddvadsu, yaṁ tena pakaṭaṁ kammaṁ, appaṁ vā yadi vā bahuṁ.idheva taṁ vedaniyaṁ, vatthu aññaṁ na vijjati* -***Aṅguttaranikāyo,*** Varanasi, 1988, pg.136

27. *cetanāhaṁ bhikkhave kammaṁ vadāmi, cetayitvā hi kammaṁ karorti kāyena vācā manasā vā* - ***Aṅguttaranikāya*** - *tatiyo bhāgo* - pg.-120, ***Aṭṭhsālini*** p.-13.

28. *manopubbaṅgamā dhammā manoseṭṭhā manomayā,*
manasā ce paduṭṭhena bhāsati vā karoti vā
tato naṁ dukkhaṁ anveti cakkaṁ va vahato padaṁ.
manopubbaṅgamā dhammā manoseṭṭhā manomayā,
manasā ce pasannena bhāsati vā karoti vā
tato naṁ sukhaṁ anveti chāyā va anapāyinī - ***Dhammapada,*** pg.-58-59

29. ***Dhammapada***-*Yamakavaggo*- notes by Radhakrishnan, pg.58

30. *avyākṛtaṁ=uttararahitaṁ, akathitaṁ-aniscittaṁ* - ***Abhidharmakośa*** - 5:21

31. *rūpa* designate the material or physical elements and attributes of the individual. *rūpakhandho* is the first of the *khandhas*: it consists of twenty eight subdivisions enumerated - Hardy, ***Dict. of Pāli*** - Childers, pg.- 405

32. *kammassakā māṇava sattā kammadāyādā, kammayoni kammabandhū kammappaṭ-isaraṇā kammaṁ satte vibhajati ydidaṁ-hīnappaṇītatāyati.* ***Majjhimanikāyo***- *tatiyobhāgo uparipaṇṇāsapālli - 5. Cūḷakammavibhaṅ-gasuttaṁ,* Vippassana Research Institute, Igatpuri,1998, pg. 250

33. *kammassa dāyādoti kammadāyādo, kammani mayhaṁ dāyjjaṁ santakanti attho. kammaṁ mayhaṁ yoni kāraṇanti kammayoni. kammaṁ mahyaṁbandhūti kammabandhu, kammañātakoti attho. kammaṁ mayhaṁ paṭisaraṇaṁpatiṭṭhātiṭ kammpaṭisaraṇo. tassa dāyādo bhavissāmiti attho. Ibid*

34. — *idha kho pana vo, Cunda, sallekho karṇiyo . parevihiṁsakā bhavissanti, mayametha avihiṁsikā bhavissāmā' ti sallekho karaṇyo* - ***Majjhinianikāyo***- *8,* sallekkha-sutta - pg.-53

35. *gabbhaṁ eke upapajjanti nirayaṁ pāpakammino,*
saggaṁ sugatino yanti parinibbanti anāsavā - ***Dhammapada*** - *126*

36. ***Majjhimanikāyo*** - *cūlamālukyasuttam*- 3/2.2/124-128,pg. 197-202

37. *yatkiñcijjagato dukkhaṁ tatsarvaṁ mayi pacyatāṁ,*
bodhisatvasubhaih sarvaijagatsukhitamastu ca.

38. *na jaṭāhi na gottena na jaccā hoti brāhmaṇo,*
yamhi saccaṁ ca dhammo ca so sukhi, so ca brāhmaṇo.
Dhammapada- Brāhmaṇavagga-393, pg.180

39. ***Bauddha Dharma Aura Mārksavāda*** - *Bauddha Dharma aoura Marksvāda: virodha evaṁ* Sambhāvanāyen by Ramkarana Sharma Varanasi, pg.41

40. ***Saṁyuttanikāya**-Vachagottasutta-2.76, 2.19, see-* ***Karma and Rebirth in Classical Indian traditions*** by Wendy Doniger O'flaherty - Motilal Banarsidasa -Delhi-1983, pg.-166

41. *'sabbe saṅkhārā aniccā' ti yadā paññāya passati,*
atha nibbindatī dukkhe, esa maggo visuddhiyā.
'sabbe saṅkhārā dukkhā' ti yadā paññāya passati,
atha nibbindatī dukkhe, esa maggo visuddhiyā.
'sabbe dhammā anattā' ti yadā paññāya passati,
atha nibbindatī dukkhe, esa maggo visiiddhiyā .
Dhammapada *- maggavoggo* - 277-279, pg.-146

42. All those schools of Buddhism which make the distinction of doctrines in time into two categories, those which 'exists' and those which do not 'exist', are sometimes called *Vibhajyavādins*, 'distinctions', as opposed to the *Sarvāstivādins (*the *Mahāsaṁgha* and *Vātsipūtrīya* Schools were distinctionists, like the *Sthaviravādin*). *Indian Buddhism* - A.K. Warder, MLBD,1980,p.274

43. *kammā vipākā vattanti, vipāko kammasambhavo, kammā punabbhavo hoti, evaṁ loko pavattatīti-* ***Visuddhimaggo*** *- kaṅkhāvitaraṇavisuddhiniddesa,* pg.-236 ***Visuddhimaggo*** - part-II, pg.-205

44. Entering the womb in a new exictence, –Dictionary of the Pāli language. R. C. childers, Pg. 368

45. *cattāro me, Ānanda, puggalo santo saṁvijjamānā lokasmiṁ. katame cattāro? idhānanda, ekacco puggalo idha pāṇātipāti hoti, addinnādāyi hoti. so kāyassa bhedā paraṁ maraṇā apāyaṁ duggatiṁ vinipātaṁ nirayaṁ upajjati. 'idha panānanda, ekacco. so kāyassa bhedā paraṁ maraṇā sugatiṁ saggaṁ lokaṁ upapajjati-* ***Majjhimanikāyo* -6.** *Mahākammabibhaṅgasutta* -pg.258

46. for detail discussion on *'Kamma and Anatta* Thought in early Buddhism' please see - ***Linguistic Approach to Buddhist Thought*** *by Genjum H. Sasaki- Motilal Banarsidas Publishers Private Limited, Delhi, 1992, pg. 24-42*

47. *pañicaime, bhikkhave, upādānakkhandhā, katame pañca? rūpupādānakhandho, vedanupādānakkhandho, saññupādānakhandho, saṇkhārupādānakkhandho, viññāṇupādānakkliando, - ime kho, bhikkhave, pañcupādānakkliando,* - **Aṅguttaranikāya**-p.-263

48. When a man dies his khandhas perish, but by the force of *Kamma* a new set of khandhas instantly starts into existence. This is true, but the *Kamma* strictly speaking works through

Upādana, which is the immediate cause of renewed existence, while *Kamma* is the abiding cause. The khandhas are generally called upādānak-khandhā Childers, Pg. 525

49. *santaṁ tassa manaṁ hoti, santā vācā ca kamma ca, sammadaññā vimuttassa upasantassa tādino. assaddho akataññu ca sandhicchedo ca yo naro, hatāvakāso vantāso sa ve uttamaporiso* - ***Dhammapada*** - *arihasntavaggo-96-97*

50. ***Milindapañho***- 46-48,72

51. *-bhavo, bhaveti.bhantevuccati.kittāvatā nu kho, bhante bhavo hoti' ti? 'kāmadhātu vepakañca, ānandaṁ kammaṁ nābhavissa api nu kho kāmabhavo paññāyethā ti? Ṣ no hetaṁ, bhante Ṣ iti kho, ānandaṁ, kammaṁ khetaṁ, viññāṇaṁ bījaṁ taṇhā sneho. avijja nivaraṇānaṁ sattenan taṇhāsaṁyajanānaṁ hināya dhātuyā viññāṇaṁ patiṭṭhitaṁ evaṁ āyati punabbhāvdbhinibbatti hoti* - ***Aaguttaranikayo*** - *Anandavaggo - pp. 254 - 255.*

52. ***Majjhimanikāyo*** - 3, 6.*Mahākammavibhaṅgasutta* - 3.4.301 - pg.259

53. *na jaṭāhi' na gottena na jaccā hoti brāhmaṇo,*
yamhi saccaṁ ca dhamo ca so sukhi, so ca brāmaṇo. ***Dhammapada*** - Brāhmaṇavagga-393, pg.180

54. ***Dīghanikāya*** - *2/3 Mahāparinibbānasutta*

55. *— so navañca kammaṁ na karoti, purāṇañca kammaṁ phussa byantīkaroti. sandiṭṭ-hikā nijjarā akāsiāṭviññūhiti* ***Aṅguttaranikāya*** - Ānandavaggo - p.-251-252

56. *attā hi attano nātho ko hi nātho paro siyā attanāva sudantena nāthaṁ labhati dullabhiaṁ. Dhammapada* - 12/4

57. *—tatra, bhikkhave, ye te samaṇabrāhmaṇā evaṁ vādino evaṁ diṭṭhino ṭyaṁ kiñcāyaṁ purisapuggalo paṭ-tsaṁvedeti sukhaṁ vā dukkhaṁ vā adukkhamasukkhaṁ vā sabbaṁ - taṁissaranimānahetū' ti, ṭṭetyāhaṁ evaṁ vadāmi ti' tenahāyasamanto pāṇāpātino bhavissanti-issarimmānahetu,-* ***Aṅguttaranikāyo*** - *(paṭṭhamobhāgo) - mahāvaggo* - pg. 202-203

58. *sabba pāpassa akaraṇaṁ kusalassa upasampadā,*
sacittapariyodapanaṁ evaṁ buddhānaṁ sāsanaṁ - ***Dhammapada,*** 14/5

□ □ □

PUṀSKOKILAKŪJITA IN KĀLIDĀSA

SUSHMA KULSHRESHTHA & ABHA KULSHRESHTHA

साकूतमधुरकोकिलविलासिनीकण्ठकूजितप्राये ।
शिक्षासमयेऽपि मुदे रतलीलाकालिदासोक्ती ॥

Dīpaśikhā Kālidāsa, a peerless poet *par excellence,* was acquainted with and affluent in various systems of Philosophy, several schools of religious beliefs, Politics, Economics, Dramaturgy, Erotology, Music and Fine Arts and Plant-science too. Just as the works of Kālidāsa abound in numerous references to Philosophy, Musicology, Erotics *etc.,* in the same way multiple references to more than 50 birds and animals adorn his works.

Among the birds, the male cuckoo is the most famous for his sweet voice and singing. In the spring season, quarters are filled with the melodious singing of male and female cuckoos. Sanskrit literature is laden with the sweetness of the music of cuckoos. Each and every intricacy with regard to the music of the cuckoo is found in the works of Kālidāsa. In the present paper, an attempt is made to bring forth the expertise of Kālidāsa in music of birds particularly of the cuckoo.

चूताङ्कुरास्वादकषायकण्ठः पुंस्कोकिलो यन्मधुरं चुकूज ।
मनस्विनीमानविघातदक्षं तदेव जातं वचनं स्मरस्य ॥[१]

Among the birds, the male and the female cuckoos are the luckiest and the most famous ones for singing. The poetic eulogy showered on the sweet notes of music is that of the male cuckoo, which is a zoologically proved fact and was known to our magnificent poet. For the music of the male cuckoo, he very adeptly uses the term पुंस्कोकिलकूजित. पञ्चम, the fifth note of music is generated from the throat of कोकिल[२]. In spring, the king of seasons, mango trees are full of mango sprouts. The male cuckoo feasts on these and by sipping the fresh juice of these

sprouts, he sings sweetly with an impassioned throat. This is his melodious music which becomes Cupid's eloquent mandate empowered to break down the pride of the high-minded damsels.

Here the word कषाय denotes various meanings-(i) a throat tinged with passion; (ii) a throat clear on account of the astringency of the mango-sprout; (iii) a throat which has become reddish brown by the juice of mango-sprouts, (iv) a throat which is सुरभित (fragrant) and hence capable of producing sweet sounds.[3]

Ladies having a proper sense of their honour are called मनस्विनी (High-minded ladies). When a lady's lover is attached to another woman, the wrath generated out of jealousy is called मान :

स्त्रीणामीर्ष्याकृतः कोपो मानोऽन्यासङ्गिनि प्रिये ।[४]

As soon as the high-minded ladies listen to the sweet notes uttered by the male cuckoo, they at once give up their मान with regard to their sweet hearts as if they have been directed by the eloquent command of the God of Love :

कोकिलकूजितश्रवणानन्तरं स्मराज्ञप्ता इव मानं जहुरित्यर्थः ।[५]

Now in a single verse, we come across the poet's high expertise in the science of love, science of seasons, science of trees, science of birds and science of music.

त्यजत मानमलं बत विग्रहैर्न पुनरेति गतं चतुरं वयः ।
परभृताभिरितीव निवेदिते स्मरमते रमते स्म वधूजनः ।।[६]

King Daśaratha is celebrating the spring festival along with his beloved damsels. At the cooing of the female cuckoos in the spring season, it appears as if they are instructing the royal dames in the science of love propounded by Cupid Himself. 'Give up *māna,* abandon quarrel as the prime of youth once gone does never return.' Having understood and followed this command obtained from the music of the female cuckoos, the damsels of King Daśaratha enjoyed fully. In रमते रमते the beauty of *yamaka* can be enjoyed. Listening to the sweet singing of the female cuckoos, the libido of the dames was aroused and they at once plunged themselves in love-sports :

कोकिलकूजितोद्दीपितस्मरः स्त्रीजनः
कामशासनभयादिवोच्छृङ्खलमखेलदिति भावः ।[७]

Parabhṛtā, the female cuckoo is the loving friend of the damsels as they offer their body (own self-persona) to their lovers. Poet Māgha expresses this idea in the following verse which is definitely based on the views expressed by Kālidāsa in the above-quoted two verses :

प्रियसखीसदृशं प्रतिबोधिताः किमपि काम्यगिरा परपुष्टया ।
प्रियतमाय वपुर्गुरुमत्सरच्छिदुरयाऽदुरयाचितमङ्गनाः ॥[८]

Māgha has very adeptly painted the beauty of *yamaka* in 'दुरयाऽदुरया'. The male cuckoo gets intoxicated by sipping the fresh juice of the mangosprouts. His libido is aroused and he kisses his beloved darling :

पुंस्कोकिलश्चूतरसासवेन मत्तः प्रियां चुम्बति रागहृष्टः ।[९]

By sipping the liquor made of fresh juice of the mango-sprouts, its throat gets tinged with passion and the male cuckoo begins its sweet music. The male cuckoo's sweet notes, the pleasant evenings, the moon beams, the fragrant breeze, humming of intoxicated swarms of blackbees and the drinking of wine at night-all this is elixir (panacea) to Cupid (Love) :

रम्यः प्रदोषसमयः स्फुटचन्द्रभासः
पुंस्कोकिलस्य विरुतं पवनः सुगन्धिः ।
मत्तालियूथविरुतं निशि शीधुपानं
सर्वं रसायनमिदं कुसुमायुधस्य ॥[१०]

The conqueror of the world is Kāma. Just as kings have at their disposal the bards who praise them and eulogise them, similarly cuckoos are the bards of Kāma. They are the court singers of Kāma whose prime duty is to sing eulogy of their lord. In the concluding verse of *Ṛtusaṁhāra,* the sovereignty of Kāma is described with a wish that may the Bodiless one (Cupid) in the company of his beloved friend spring shower happiness on all, whose bards are the sweet-singing cuckoos :

आम्रीमञ्जुलमञ्जरीवरशरः सत् किंशुकं यद्धनु-
र्ज्या यस्यालिकुलं कलङ्करहितं छत्रं सितांशुः सितम् ।
मत्तेभो मलयानिलः परभृता यद्बन्दिनो लोकजित्
सोऽयं वो वितरीतरीतु वितनुर्भद्रं वसन्तान्वितः ॥[११]

Being the bard of Kāmadeva, the male cuckoo is adept in music. It renders *ālāpa,* the elaboration of musical notes. *Ālāpa* is a technical term of musicology which means the presentation of any *rāga* through elaboration of musical notes. The grand season spring is attractive with the sweet music of cuckoos. Kālidāsa wishes that may the spring shower happiness on all !

मलयपवनविद्धः कोकिलालापरम्यः
सुरभिमधुनिषेकाल्लब्धगन्धप्रबन्धः ।
विविधमधुपयूथैर्वेष्ट्यमानः समन्ताद्
भवतु तव वसन्तश्रेष्ठकालः सुखाय ।।[१२]

The god of love Kāmadeva is Puṣpabāṇa. He is so called as he is supposed to use five flowers as his arrows. The flowers are *Aravinda* (red lotus), *Aśoka* (Jonesia asoka Roxb), *Cūta* (mango-blossom), (*Navamallikā* (Jasminum sambac) and *Nīlotpala* (blue lotus) :

अरविन्दमशोकश्च चूतं च नवमल्लिका ।
नीलोत्पलञ्च पञ्चैते पञ्चबाणस्य सायकाः ।।[१३]

According to some authorities, the following are the names of the arrows of Kāma : *Sammohana* (causing delusion), *Unmādana* (causing excitement). *Śoṣaṇa* (drying up), *Tāpana* (heating) and *Stambhana* (paralysing). The cooing of cuckoos brings information of Kāmadeva's arrow of mango-blossom. At the advent of spring, when mango-trees are laden with fresh *mañjarīs,* the male cuckoo sips its fresh juice, its throat gets intoxicated and it begins its music. Thus, it pierces people with mango-blossom-arrows. When Kāma is reduced to ashes by *Śiva,* his sweet-heart Rati laments thus : 'O Kusumāyudha ! Say, by whom will the fresh blossom of mango-tree, the beautiful stem of which is reddishgreen and the sprouting of which is proclaimed by the notes of the male cuckoo, be now used as his arrow ?' :

हरितारुणचारुबन्धनः कलपुंस्कोकिलशब्दसूचितः ।
वद सम्प्रति कस्य बाणतां नवचूतप्रसवो गमिष्यति ।।[१४]

Kālidāsa is of the firm belief that the voice of the cuckoo becomes clear and sweet when it tastes the mango-sprouts. Hence, the melodious voice of the cuckoo indicates the presence of mango-blossoms.

Commentator Mallinātha also says :

कलपुंस्कोकिलशब्देन पुरुषकोकिलनादेन सूचितोऽनुमापितश्चूत-
चर्वणकार्यत्वात्कलशब्दस्येति भावः ।[१५]

The sweet notes of cuckoos are the great helpers of the spring season. It utilizes them in arousing libido in damsels. Listening to the sweet tones produced by cuckoos, the minds of maidens are filled with a sweet piercing pain. Kāmadeva possesses five flower-arrows. His bosom friend spring also possesses arrows in the form of sweet notes of cuckoos and intoxicated black-bees, blossomed mango-trees and charming *Karṇikāra* flowers with whose help he pains, so as to arouse love in the minds of proud dames :

समदमधुकराणां कोकिलानाञ्च नादै-
र्कुसुमितसहकारैः कर्णिकारैश्च रम्यः ।
इषुभिरिव सुतीक्ष्णैर्मानसं मानिनीनां
तुदति कुसुममासो मन्मथोद्दीपनाय ।।[१६]

Here, the poet has aptly used the word *nāda,* a technical term of musicology. Like the musical *nāda,* the effect of *kokilanāda* is also wonderful.

Intoxicated with joy, when the male cuckoo begins its music of sweet notes, the minds of youths are at once attracted to young damsels. Similarly, the hearts of house-ladies also get perturbed listening to the sweet notes of male cuckoos :

किं किंशुकैः शुकमुखच्छविभिर्न भिन्नं
किं कर्णिकारकुसुमैर्न कृतं न दग्धम् ।
यत्कोकिलः पुनरयं मधुरैर्वचोभि-
र्यूनां मनः सुवदनानिहितं निहन्ति ।।
पुंस्कोकिलैः कलवचोभिरुपात्तहर्षैः
कूजद्भिरुन्मदकलानि वचांसि भृङ्गैः ।
लज्जान्वितं सविनयं हृदयं क्षणेन
पर्याकुलं कुलगृहेऽपि कृतं वधूनाम् ।।[१७]

With golden girdle-strings dangling on their waists and necklaces adorning their breasts, their slender bodies languishing due to Cupid's intensity, damsels with the help of the sweet notes of cuckoos and blackbees, forcibly distract the

minds of men in the month of *caitra* :

आलम्बिहेमरसनाः स्तनसक्तहाराः
कन्दर्पदर्पशिथिलीकृतगात्रयष्ट्यः ।
मासे मधौ मधुरकोकिलभृङ्गनादै-
र्नार्यो हरन्ति हृदयं प्रसभं नराणाम् ॥[१८]

Beholding the mountains, the regions of whose summits are resonant with the sweet notes of delighted cuckoos, people experience great pleasure :

नानामनोज्ञकुसुमद्रुमभूषितान्तान्
हृष्टान्यपुष्टनिनदाकुलसानुदेशान् ।
शैलेयजालपरिणद्धशिलातलान्तान्
दृष्ट्वा नतः क्षितिभृतो मुदमेति सर्वः ॥[१९]

The importance of the sweet music of cuckoos is enhanced by the spring breeze. Shaking the blossoming branches of the mango-tree and spreading in all quarters the sweet notes of the male cuckoo, the spring breeze, pleasant due to the cessation of dew-fall, is blowing, pilfering the hearts of men :

आकम्पयन् कुसुमिताः सहकारशाखा
विस्तारयन् परभृतस्य वचांसि दिक्षु ।
वायुर्विवाति हृदयानि हरन्नराणां
नीहारपातविगमात् सुभगे वसन्ते ॥[२०]

The sweet notes of the cuckoo are capable of striking the hearts of even the high-minded ladies, what to say of ordinary women. The hearts of women are made to quiver by breezes fragrant with blossomed mango-trees. The sweet notes of the intoxicated male cuckoos and the black-bees' appealing music are pleasant to the ears :

आकम्पितानि हृदयानि मनस्विनीनां
वातैः प्रफुल्लसहकारकृताधिवासैः ।
उत्कूजितैः परभृतस्य मदाकुलस्य
श्रोत्रप्रियैर्मधुकरस्य च गीतनादैः ॥[२१]

Generally, ladies feel pride over their one or the other possession. But spring season mocks at the damsels' excellent words with the enjoyable, sweetly indistinct notes of the cuckoos, the beams of their teeth in smile, with the lustres

of the *kunda* flowers and the charm of their sprout-like hands with young shoots of trees readiant like coral :

परभृतकलगीतैर्ह्लादिभिः सद्वचांसि
स्मितदशनमयूखान् कुन्दपुष्पप्रभाभिः ।
कलकिसलयकान्तिं पल्लवैर्विद्रुमाभै-
रुपहसति वसन्तः कामिनीनामिदानीम् ॥[२२]

At one place, Kālidāsa describes the sweet notes of cuckoos as excelling the sweet words of esteemed women. At an other place, he narrates the first cooings of female cuckoos as the limited utterances by innocent yount maidens :

प्रथममन्यभृताभिरुदीरिताः
प्रविरला इव मुग्धवधूकथाः ।
सुरभिगन्धिषु शुश्रुविरे गिरः
कुसुमितासु मिता वनराजिषु ॥[२३]

There in the rows of forests fragrant with scent and abounding in flowers were heard the measured cooings first uttered by the cuckoos, like the moderate expressions given out by bewitching bashful females.

The female cuckoo is the most efficient amongst the birds. She is adorned with the coveted title *'Madanadūtī',* The sweet music presented by the cuckoo is capable of iminishing the pride of women. In the absence of Urvaśī, the lovelorn Purūravas asks each bird and animal about her. Beholding a female cuckoo, he asks her thus :

इयमातपान्तसंधुक्षितमदा जम्बूविटपमध्यास्ते परभृता । विहङ्गमेषु पण्डिता जातिरेषा । यावदेनामभ्यर्थये । भवति,
त्वां कामिनो मदनदूतिमुदाहरन्ति
मानावभङ्गनिपुणं त्वममोघमस्त्रम् ।
तामानय प्रियतमां मम वा समीपं
मां वा नयाशु कलभाषिणि ! यत्र कान्ता ॥[२४]

Here is a cuckoo seated on a branch of the *Jambū* tree, with her passion inflamed by the termination of the sultry season. Of all the species of birds, this species is very clever. I will, therefore, entreat her. Madam, lovers describe you as the messenger of love, and you are an unfailing weapon, skilled in taming the

pride of women. Either quickly bring to me my beloved Urvaśī, or take me, O sweet warbler ! to where the charming lady may be.

The female cuckoo is the cleverst and the most efficient amongst the birds. Her first cleverness lies in the fact that she gets her offsprings nurtured by other birds, particularly female crows. Hence, cuckoos are called *'parabhṛta'* or 'anyabhṛta.' Her voice is very sweet, hence the address for her *'kalabhāṣiṇi'* by Purūravas. The sweet notes rendered by her are so appealing and love-arousing that any high-minded lady will give up her *'māna'* all at once. Hence, she is conferred with the title *'Kāmadūtī'*. She is capable of accomplishing the union of the lover and the beloved. Kālidāsa has referred to her expertise of *mānabhaṅga* at a number of places in his works.[25]

Although there is long *'ī'* in *'dūtī'*, Kālidāsa has used short *'i'* many times due to the requirement of the metre.[26] Keeping in mind the *'madanadūtiva'* of the female cuckoo, Purūravas requests her either to bring Urvaśī to him or to take him to her. Purūravas likes the sweet voice of the female cuckoo because it is as sweet as the voice of Urvaśī. Therefore, he is not enraged on the female cuckoo, although she has not preformed her job of a love-messenger :

एवंगतेऽपि प्रियेव मे मञ्जुस्वना न कोपोऽस्याम् ।[२७]

A similar verse is to be found in *Kumārasambhava* too. When Kāma is reduced to ashes by Śiva, Rati laments thus—O Smara ! rise again, recovering thy graceful form. and once more appoint the female cuckoo, naturally clever in sweet (persuasive) talk to the post of a messenger in love :

प्रतिपद्य मनोहरं वपुः पुनरप्यादिश तावदुत्थितः ।
रतिदूतिपदेषु कोकिलां मधुरालापनिसर्गपण्डिताम् ॥[२८]

Here also, the female cuckoo is adorned with the coveted title of *'Ratidūtī'* or *'Suratadūtī'* and *'Madhurālāpanisargapaṇḍitā.'* *'Madhurālāpa'* indicates her sweet-cooing music. In her title *'Madhurālāpanisargapaṇḍitā'* the musicological term *ālāpa'* is also used.

The sweet cuckoo-cooings are the troops of the God of Love by which the voluptuous gallants are made subject to the all-pervading sentiment of love for young women :

अरुणरागनिषेधिभिरंशुकैः श्रवणलब्धपदैश्च यवाङ्कुरैः ।
परभृताविरुतैश्च विलासिनः स्मरबलैरबलैकरसाः कृताः ॥[29]

No bigger eulogy on female cuckoos can be showered than this : that listening to their sweet notes, the libidinous males are attracted to women. This is the biggest victory of the God of Love that by appointing the female cuckoo as the love-messenger, He succeeds in arousing love among the males and the females.

There is such a remarkable sweetness in the musical notes of the cuckoo that Kālidāsa compares it with an aerophone called *'Tūrya.'* There is a reference to dance by *Kalpataru* in *Vikramorvaśīya.* In that dance-performance, the accompaniment of vocal music is being provided by the black-bees, whereas the instrumental accompaniment is being extended by *Tūryas* in the form of sweet music presented by cuckoos :

गन्धोन्मादितमधुकररवगीतैर्वाद्यमानैः परभृतरवतूर्यैः ।
प्रसृतपवनोद्वेल्लनशीलपल्लवनिकरः सुललितविविधप्रकारेण नृत्यति कल्पतरुः ॥[30]

Kalpataru, the heavenly tree, dances in a number of charming ways to the accompaniment of the songs of the bees exhilarated with fragrance, and the playing of musical instruments in the form of the notes of the cuckoos, with the clusters of its foliage waving in the blowing gale.

Here the threefold music—vocal, instrumental and dance—is beautifully described. The female cuckoo, famous for her sweet voice, is the standard of comparison for the sweet voice of a damsel. When Śūrpaṇakhā appears before Lakṣmaṇa in the guise of a pretty dame, her voice is sweet like that of a female cuckoo :

लक्ष्मणः प्रथमं श्रुत्वा कोकिलामञ्जुभाषिणीम् ॥[31]

Although the voice of the female cuckoo is exceedingly sweet, yet Pārvatī's sweet voice excelled her too in Sweetness of voice.

While Pārvatī, who had a musical sound, spoke in a voice that distilled nectar as it were, even the female cuckoo was to the ears of the listeners full of jarring notes, like a *tantrī* (harp), out of tune, when played upon :

स्वरेण तस्याममृतस्त्रुतेव प्रजल्पितायामभिजातवाचि ।
अप्यन्यपुष्टा प्रतिकूलशब्दा श्रोतुर्वितन्त्रीरिव ताड्यमाना ॥[३२]

In this verse alone, Kālidāsa has degrade the voice of the female cuckoo and that too to bring forth the fine qualities of the voice of Pārvatī, *viz.*, the softness, the sweetness, the delicacy *etc.*, as the commentator Nārāyaṇa clarifies :

अत्रामृतस्त्रुतेवेत्युत्प्रेक्षा माधुर्यसौकुमार्यादिगुणैः परभृताविरुताद्देवीसञ्जल्पितस्य व्यतिरेकं द्योतयति ।[३३]

For a detailed critical appreciation of this verse, the titles namely *'Madhurakaṇṭhī Pārvatī'* and *'Sutantrī evaṁ vitantrī vīṇā'* of my book entitled *Kālidāsa-sāhitya evaṁ Saṅgīta-kalā'* may be referred to.[34]

Śakuntalā, the foster daughter of Maharṣi Kaṇva, was highly attached to the creepers and trees, animals and birds of the hermitage. When she is leaving for her husband's house, Śārṅgarava, a disciple of Kaṇva, addresses the hermitage-trees seeking their permission for her departure. At that very moment he listens to the voice of a cuckoo which in a way suggests that the permission in granted :

अनुमतगमना शकुन्तला तरुभिरियं वनवासबन्धुभिः ।
परभृतविरुतं कलं यथा प्रतिवचनीकृतमेभिरीदृशम् ॥[३५]

Here the sound produced by the cuckoo has been treated as the benedictiory words uttered by close relatives at the time of departure. It also reveals that the cuckoo-cooing was considered auspicious in Kālidāsa's time too.

The sipping of juice of the fresh sprouts, especially mango-blossoms, renders sweetness to the cuckoo-cooing. This fact is brought to light in *Raghuvaṁśa* :

कुसुमजन्म ततो नवपल्लवास्तदनु षट्पदकोकिलकूजितम् ।
इति यथाक्रममाविरभून्मधुर्द्रुमवतीमवतीर्य वनस्थलीम् ॥[३६]

There was first the blowing (birth) of flowers, then there were sprouts of fresh leaves; then there were heard the humming of bees and the notes of the cuckoos. In this order did Madhu, the vernal season, who descended incarnate to the forest ground that was abounding in trees exhibit himself. Here Kālidāsa wishes to say that the black-bees love to sip the fresh juice of the flowers blossoming in spring season and the cuckoos love to sip the fresh juice of the

sprouts of leaves. Being intoxicated by sipping the fresh juice of flower-blossoms and leaf-sprouts, the black bees and the cuckoos begin singing sweet notes. Commentator Hemādri also corroborates this view :

पुष्पप्रियो भृङ्गः पल्लवप्रियः पिकः इति विक्रमोक्तेरभिप्रायः ।[३७]

Here it is noteworthy that the singers—the black-bees and the cuckoos—first drink the fresh juice of flower-blossoms and mango-blossoms and then start their performance of *'guñjāra-saṅgīta'* and *kūjita-saṅgīta'* respectively. For the fine performance of any art, it is required that the artist should be served with the drinks and eatables of his choice and that too on time. Kālidāsa has brought to light this fact very effectively with regard to the black-bees and the cuckoos.

The voice of Princess Indumatī was exceedingly sweet. When she used to speak, it appeared as if sweet music was being played upon. One day on her sudden demise, her husband King Aja laments thus: Sweet music of words in the cuckoos, gait slow in consequence of youthfulness in female swans, the loving tremulous glances in the hinds and sportiveness in the creepers shaken by the wind—these qualities have been, indeed, deposited by thee for my sake, though thou were then eager for heaven; but I think they are not able to bear up my mind against the deep grief produced by thy separation :

कलमन्यभृतासु भाषितं कलहंसीषु मदालसं गतम् ।
पृषतीषु विलोलमीक्षितं पवनाधूतलतासु विभ्रमाः ॥
त्रिदिवोत्सुकयाप्यवेक्ष्य मां निहिताः सत्यममी गुणास्त्वया ।
विरहे तव मे गुरुव्यथं हृदयं न त्ववलम्बितुं क्षमाः ॥[३८]

Indumatī's voice was as sweet as the sweet notes of the female cuckoo is evident by the usage कलमन्यभृतासु भाषितम् ।

Here, a critical appraisal of 25 illustrations with reference to the music of the male cuckoo and female cuckoo in the works of Kālidāsa has been presented. All these illustrations with regard to the music of cuckoos prove that Kālidāsa was well-versed in the science of birds and animals. He has brought to light each and every detail regarding the music of cuckoos. The sweetness of the music of male and female cuckoos delights the people in spring season. Hence, in VI canto alone of the *Ṛtusaṁhāra* that comprises a description of the vernal season, music of cuckoos is referred to 12 times.[39] Similarly, in the IX canto of *Rahuvaṁśa,* which

comprises vernal love-sports of damsels of King Daśaratha, cuckoo-cooing is mentioned four times.[40] Kālidāsa has used many words to denote cuckoo with reference to its music. The details are as follows :

Word	Usage
1. Puṁskokila	6 times
2. Parabhṛta	6 times
3. Kokila	5 times
4. Anyapuṣṭa	once
5. Parabhṛtā	thrice
6. Anybhṛtā	twice
7. Kolilā	twice
8. Anyapuṣṭā	once

References & Notes

1. *Kumārasambhava* (Kale Edition) - 3.32
2. *Saṅgītadarpaṇa :*
   षड्जं वदति मयूरः पुनः स्वरमृषभं चातको ब्रूते ।
   गान्धाराख्यं छागो निगदति च मध्यमं क्रौञ्चः ॥
   गदति पञ्चममञ्चितवाक् पिको रटति धैवतमुन्मददर्दुरः ।
   शृणि समाहतमस्तरुकुञ्जरो गदति नासिकया स्वरमन्तिमम् ॥१७०-१७१
3. *Kumārasambhava* - Mallinātha's commentary on 3.32.
   चूताङ्कुराणामास्वादेन कषायकण्ठो रक्तकण्ठः । 'सुरभावपथे रक्ते कषायः' इति केशवः ।
4. *Kumārasambhava* - 3.32, Notes, p. 62
5. *Kumārasambhava*-Mallinātha's commentary on 3.32
6. *Rahuvaṁśa* (Nandargikar Edition) - 9.47
7. *Raghuvaṁśa* - 9.47, Mallinātha-ṭīkā, p. 278
8. *Śisupālavadha* - 6.8
9. *Ṛtusaṁhāra* - 6.16
10. *Ṛtusaṁhāra* - 6.35
11. *Ṛtusaṁhāra* - 6.38
12. *Ṛtusaṁhāra* - 6.37
13. *Kumārasambhava* - Quoted in Notes on 1.31, p. 18

14. *Kumārasambhava* - 4.14
15. *Kumārasambhava* - 4.14, Mallinātha-ṭīkā, p. 61
16. *Ṛtusaṁhāra* - 6.29
17. *Ṛtusaṁhāra* - 6.22-23
18. *Ṛtusaṁhāra* - 6.26
19. *Ṛtusaṁhāra* - 6.27
20. *Ṛtusaṁhāra* - 6.24
21. *Ṛtusaṁhāra* - 6.34
22. *Ṛtusaṁhāra* - 6.31
23. *Raghuvaṁśa* - 9.34
24. *Vikramorvaśīya* (Kale Edition) - 4.11
25. *Raghuvaṁśa* - 9.47; *Kumārasambhava* - 3.32
26. *Raghuvaṁśa* - 18.53; 19.18, 23; *Kumārasambhava* - 4.16
27. *Vikramorvaśīya* - IVth Act, p. 110
28. *Kumārasambhava* - 4.16
29. *Raghuvaṁśa* - 9.43
30. *Vikramorvaśīya* - (IV Act in Appendix) - 4.9.
31. *Raghuvaṁśa* - 12.39
32. *Kumārasambhava* - 1.45
33. *Kumārasambhava* - Quoted in Notes on 1.45, p. 24
34. *Kālidāsa-sāhitya evaṁ Saṅgīta-kalā* (Dr. Sushma Kulshreshtha), Eastern Book Linkers, Delhi, 1988 - pp. 197-198, 379-380
35. *Abhijñānaśākuntala* - 4.10
36. *Raghuvaṁśa* - 9.26
37. *Raghuvaṁśa* - Quoted in Notes on 9.26, p. 780
38. *Raghuvaṁśa* - 8.59-60
39. *Ṛtusaṁhāra* - 6.16, 22, 23, 24, 26, 27, 29, 31, 34, 35, 37, 38
40. *Raghuvaṁśa* - 9.26, 34, 43, 47

□ □ □

THE EIGHTEEN DEFECTS OF A SPEAKER-A NOTE ON THE MĀRKAṆḌEYAPURĀṆA (1.18)

M.L. WADEKAR

Introductory-

The *Mārkaṇḍeyapurāṇa* is one of the important eighteen Mahāpurāṇas, available in several Printed Editions. The Translation of the text is also found in several languages-especially, English, Hindi, Gujarati etc. F.E. Pargitar, Judge of the High court of Judicature, Calcutta and a Boden scholar, Oxford, has translated it into English, along with Table of contents, several footnotes and an Index. The Nag publishers, Shriram Sharma Acharya and Dr. Satyavrat Singh have also severally published the Hindi Translations of the text of the *Mārkaṇḍeyapurāṇa.* The Text of the *Mārkaṇḍeyapurāṇa* is translated by the above scholars, still however, the simple *Anuṣṭubh* verses of the text sometimes pose several problems in translating and interpreting. Here in this paper, an attempt is made in interpreting and translating the verse number 18 of the first *Adhyāya* of the *Mārkaṇḍeyapurāṇa*[1]. It is as follows:

इति तस्य वचः श्रुत्वा मार्कण्डेयो महामुनिः ।
दशाष्टदोषरहितं वक्तुं समुपचक्रमे ॥

Translation-On listening to words of him (Jaimini), the great sage Mārkaṇḍeya began to speak in a manner free from the eighteen kinds of defects.

Here two variants are found in the manuscripts of the *Mārkaṇḍeyapurāṇa* दशाष्टदोषरहितः and दशाष्टदोषरहितं.

1. दशाष्टदोषरहितः can be connected with महामुनिः मार्कण्डेयः,

2. दशाष्टदोषरहितं can be connected with जैमिनिं. To state that the listener

Jaiminī was free from 18 defects is not proper in the context and it is not intended.

Dr. Satyavrat Singh[2] and Dr. Nag Sarana Singh[3] in their Hindi translations and Shri Tulajaram Dhirajram Pandya[4] in his Gujarati translation have followed the first variant and interpreted that the Mārkaṇḍeya, the speaker is free from the eighteen defects. When understood in this sense, they have also tried to enumerate 18 such defects from which Mārkaṇḍeya is supposed to be free from. They are:

निद्रा, तन्द्रा, भयः, क्रोधः, मोहः, मदः, उन्मादः, प्रमादः, विस्मयः, संदेहः, लोभः, असूया, मात्सर्यम्, कापट्यम्, मिथ्यात्वम्, नास्तिकता, अगमदर्शिता, अशिक्षा ।

They have not stated the original source of enumeration of these defects. Shri Pandya[5] simply writes that they are given in the *Yogaśāstra.* I have come across one passage of Hārīta[6] - the *Dharmasūtrakāra,* who has explicitly enumerated the eighteen kinds of faults or defects of a person. The passage is as follows:

सर्वाभक्ष्यभक्षणमभोज्यभोजनमपेयपानमगम्यागमनमयाज्ययाजनमसत्परिग्रहणं परदाराभिगमनं द्रव्यापहरणं प्राणिहिंसा चेति शारीराणि । पारुष्यमनृतं विवादः श्रुतिविक्रयश्चेति वाचिकानि । परोपतापनं पराभिद्रोहः क्रोधो लोभो मोहोऽहंकारश्चेति मानसानि तदेतान्यष्टादशनैरेयाणि कर्माणि ।

F.E. Pargitar also translated in English the above verse of the *Mārkaṇḍeyapurāṇa* in the same manner as is done by the above translators, by connecting the above phrase as going with Mārkaṇḍeya, who is said to be free from 18 defects. Here is the translation of F.E. Pargitar:

Having thus heard his speech, the great *muni* Mārkaṇḍeya, devoid of eighteen defects began to speak.

Following K. M. Banerjea, Pargiter has enumerated in his commentary the eighteen defects of a person, from which Mārkaṇḍeya was naturally free. These are:

Palpitation, fear, thickness in speech, indistinctness, speaking through nose, discordancy, want of emotion, disconnectedness, roughness, hoarseness, high pitch, inaccuracy in pronunciation, perturbation, want of cadence, singsong, shaking the head, weakness of voice, and unmeaningness.

Both the scholars, however, have not given the source of their explanation. However three *Devanāgarī* manuscripts (D1.3.6) referred to for the Critical Edition of the *Mārkaṇḍeyapurāṇa* have added the following verses as marginal gloss in explanation of the above phrase of eighteen defects.

शंकितं भीतमुद्धृष्टमव्यक्तमनुनासिकम् ।
विस्तरं विरसं चैव विश्लिष्टं विषमाहतम् ॥
काकस्वरं शिरसिगं तथा स्थानविवर्जितम् ।
व्याकुलं तालुहीनं च पाठदोषाश्चतुर्दश ।
संगीतं शिरसः कम्पमल्पकण्ठमनर्थकम् ॥

The *Pāṇini-śikṣā*[7] (32-33) has mentioned some six qualities and six defects of a reader/*pāṭhaka*.

गीती शीघ्री शिरःकम्पी तथा लिखितपाठकः ।
अनर्थज्ञोऽल्पकण्ठश्च षडेते पाठकाधमाः ॥
माधुर्यमक्षरव्यक्तिः पदच्छेदस्तु सुस्वरः ।
धैर्यं लयसमर्थं च षडेते पाठकागुणाः ॥

Moreover, there is also enumeration of Eighteen defects of the Speaker in the *Pāṇini-śikṣā* (34-35)-

शंकितं भीतमुद्धृष्टमव्यक्तमनुनासिकम् ।
काकस्वरं शिरसि गतं तथा स्थानविवर्जितम् ॥
उपांशुदष्टं त्वरितं निरस्तं विलम्बितं गद्गदितं प्रगीतम् ।
निष्पीडितं ग्रस्तपदाक्षरं च वदेन्न दीनं न तु सानुनास्यम् ॥

The *Yājñavalkyaśikṣā*[8] also contains some such verses, with slight variations. The six virtues of a good speaker and six defects of a bad speaker are also referred to.

गीती शीघ्री शिरःकम्पी तथा लिखितपाठकः ।
अनर्थज्ञोऽल्पकण्ठश्च षडेते पाठकाधमाः ॥
माधुर्यमक्षरव्यक्तिः पदच्छेदस्तु सुस्वरः ।
धैर्यं लयसमत्वं च षडेते पाठका गुणाः ॥ -याज्ञवल्क्यशिक्षा

It is to be noted here that the *Yājñavalkyaśikṣā* also contains the enumeration of the fourteen defects of the reciter. By adding one more line to be

above fourteen mentioned by *Yājñavalkya*, the learned scribe has tried to complete the 18 number.

शंकितं भीतमुद्धृष्टमव्यक्तमनुनासिकम् ।
काकस्वरं मूर्ध्निगतं तथा स्थानविवर्जितम् ॥
विस्वरं विरसं चैव विश्लिष्टं विषमाहतम् ।
व्याकुलं तालुहीनं च पाठदोषाश्चतुर्दश ॥ - याज्ञवल्क्यशिक्षा-श्लोकाः २८-२९

Concluding Remarks-

1. The verse refers to eighteen defects of a bad speaker. They are found enumerated in the verses / marginal gloss of some *Devanāgarī* Manuscripts and also in the *Pāṇini-śikṣā*. This shows how even the marginal additions/notes/glosses are also helpful in understanding and interpreting the text.

2. All the scholars mentioned previously have taken the reading दशाष्टदोषरहितः and connected it with Mārkaṇḍeya, and explained the defects in his context.

Between the two important variants दशाष्टदोषरहितः and दशाष्टदोषरहितं the latter one is found to be most befitting the context. It is to be taken and interpreted adverbially as दशाष्टदोषरहितं यथा स्यात् तथा वक्तुं समुपचक्रमे. It is to be taken as adverb and not adjective of the speaker. He spoke in such a manner as was free from all the eighteen defects in the speech of the speaker. Pargiter, following K. M. Banerjea has enumerated the 18 defects of the speaker, but preferred the variant दशाष्टदोषरहितः and connected it with Mārkaṇḍeya.

Footnotes :

1. *Mārkaṇḍeyapurāṇa,* Critical Edition, Oriental Institute, M.S. University of Baroda. (in Press) *Adhyāya* 1 verse 18.
2. *Śrīmārkaṇḍeyapurāṇa:* chapters 1-45, part I Translated and edited by Dr. Satyavrat Singh, Institute of Vedic and Pauranic Studies and Research, Naimisharanya, Sitapur, 1984.
3. *Śrīmārkaṇḍeyapurāṇa* edited by Nag Sharan Singh, Nag Publishers, Delhi, 1984 *Adhyāya* 1, Śloka 18.
4. *Śrīmārkaṇḍeyapurāṇa, Gujarātī bhāṣāntara* by Tulajashankara Dhirajram Pandya, 1936.
5. *Ibid* p.3.
6. Hārīta, quoted in *Parāśaradharmasaṁhitā* or *Parāśarasmṛti* with Commentary by Mādhavācārya-*Prāyaścittakāṇḍa,* edited by Vaman Shastri Islampurkar, Bombay Sanskrit

Series, Bombay, 1906, Vol. II, Part II, PP. 212-213.

7. *Siddhāntakaumudī,* with the *Tattvabodhinī* Commentary of Jñānedra Sarasvatī and *Subodhinī* Commentary of Jayakṛṣṇa, ed. Dinakar Keshava Shastri Gadgil and Vasudeva Laxman Shastri Panshikar, (Second Edition), Nirnaysagar Press, Bombay, 1901, *Siddhāntakaumudī -Pariśiṣṭāni, Pāṇini-śikṣā.*

8. *Śuklayajurvedasaṁhitā,* with Uvaṭa and Mahīdhara *bhāṣya,* edited by Vasudeva Laxman Shastri Panshikar, Second edition, Nirnaysagar Press, Bombay, 1929, *Pariśiṣṭa,* p. 2, *Yājñavalkyaśikṣā.*

□ □ □

THE BRAHMĀ IMAGE OF CHOḶA PERIOD FROM LALBHAI DALPATBHAI MUSEUM

INDUBALA NAHAKPAM

The Lalbhai Dalpatbhai Museum of the L. D. Institute of Indology is the Museum of Art and Archaeology in Ahmedabad. Ever since its inception in 1956 the Institute has been collecting and preserving the rare artifacts, antiques, manuscripts of various kinds and one of the leading Indological Research Institute in India. Consequently, to house separately and the need of addition to its collection a new building was constructed named as L. D. Museum and opened to the public in 1984, having different Galleries starting from Sculpture (stone/ bronze), Manuscripts, Miniature painting, Scrolls, Nepalese and Tibetian Art and as well as Numismatics that are treasured in the Museum.

THE CHOḶAS

The Choḷas were the greatest rulers in the South among the Dravidians dynasties. The middle of the 8th century show the deadly struggle for supremacy between the mighty Pallavas and the powerful Pandyas, in which no small part was played by the local chieftains. With the gradual decline of these two powers towards the middle of the 9th century A. D., the Choḷas, rose to power under the leadership of Vijayalaya who laid the foundations of an empire which lasted well over four centuries from around 850 - 1270 A. D. They ruled the land with glory for a long and unbroken period of around 430 years. They have built hundreds of temples all over the land of South India and annexed their territory. They established their power and claimed as greatest rulers of that period, but their Art continued to be always in a state of dynamic development throughout their era. Their unique stylistic features in temples, music, drama received a tremendous encouragement and patronage with the highest level of progress make their appearance in almost every king's reign.

BRAHMĀ AND MYTHOLOGY

Brahmā is the God of Creation, in the Hindu pantheon, and Lord of beings (*Prajāpati.*) He is one of the three principal deities others, being Vishnu and Shiva, that had acquired the equal status with them. *Brahmā* respresenting *raj o -guna is described as the creator of all the worlds* while Vishnu is the preserver and Shiva is the destroyer. The legend relates that he appeared as self -born (svayambhū) on the lotus which sprang from Vishnu's navel. He performed penance seeking Vishnu's favour and he was assigned the task of creating the world and denizens in them.

Brahma being one in charge of the creative function, he is always benign and merciful. He is neither ferocious nor dynamic in the sense of destructive function. He is the leader of the anchorites and as a creator and guardian of *varnārsamadharma* maintains the respectable place in the society.

Brahma has four faces represents four vedas, and four arms represent the four diretions –

Rig Veda	-	Eastern
Yajur Veda	-	Southern
Sāma Veda	-	Western
Atharva Veda	-	Northern

Brahmā carries water in a *kamaṇḍalu* and sacrificial ladle known as *shruk* and rosary (*asksa-mālā*). The lotus itself, suggesting the origin of *Brahmā,* who according to ancient myths, was born out of a lotus (*Padmā*–yoni)

According to the Vedas of *Kṛtā - karmā* and *Kali* - age he was *Kamalāsana.* While *Matsya - puranā* makes him ride a swan, Sāradā - tilaka and *Vishnu - puranā* provide him with a chariot and *Vaikhanānasa - pratisthānukramanikā* makes him seated upon a lotus (*padmāsanastha*)

Among the mudras are *abhaya, dhyāna, kati and avahana.* The ornaments include *jaṭāmukta, kirīṭamakuṭa., uttariya, kankanas, keyuras* and so on. [The uttariya is marked with the head of an antelope which makes it krasnajina.]

THE BRAHMA IMAGE FROM L.D. MUSEUM

According to the Hindu mythology Brahmā has four face (epithet) but actually three are seen in this image and four hands in the standing position displayed in Madhuri Desai Gallery.

As an unique art work done during the Choḷa period, this Brahma image also possess a clearly differentiated stylistic convention with a strong affinity to the style of the famous Choḷa bronze images. This is very well illustrated as an example given in figure. This image not only represents the identical iconographic conception in all details, it is also a consummate apotheosis of static serenity and dignity, in the profundity of the facial expressions with wonderful sensitiveness.

The other iconographic studies reveals that the right hand possess *aksamālā* and *kamaṇḍalu* in the left hand.

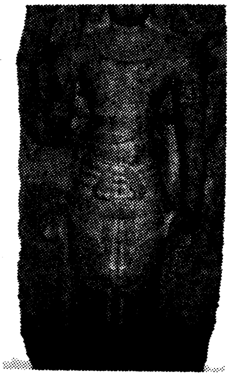
Of the front two hands, one is already damaged (might be due to excavation from the area or transportation from the field of mishandling due to negligience) but the position can be of *Abhaya* mudra, the another hand is in *kaṭyavalaṃbita* position where the hand is placed on or near the waist while standing. The arm is brought down straight and bent to bring the hand to the level of the loins and it indicates the dignity of bearing.

His head is adorned with the *jaṭā-mukaṭa* decorated with ornamental crest or diaden, which signifies the power and glory. It is tall and tapering bedecked with many jewels. A decorative band encircles the head and in the *mukata* the moon is prominent which is very significant of the Choḷa *jaṭā-mukaṭa.* The topmost pair of *jaṭā* locks combines to form a loop or matted hair at either end of the shoulder which becomes more schematic or symbolic of the image.

On his chest a sacred thread runs continously downwards touching the *udarabandha* which becomes an important ornament of the deity called as *yajñōpavīta*

The *keyura* or an armlet is worn on the arm above the elbow and the necklace worn are very simple floral usually a broad *kaṇṭhī* with a large flower pattern and decorative flower designs. The hands are ornamented with kankana also called as 'valaya' and 'kataka', especially on the wrist, which are in circular shape.

On onramented band encircles the belly just above the navel, called *'udharabandha'*, udhara is the region of the body between the heart region (*hrdaya*) and the navel (*nāvhi*). The *Kuṇḍalas* are of makara shaped earrings



A *kaṭisūtra* or *kamarbandha* tied on the girdle or the waist band, suggests the power and strength of the deity. It is held tight by two ribbon bands proceeding with the form of a lion clasp on either side. In this image the side tassel (hanging threads as ornaments) and strips become more stylized. The *Antarīya* arrangement is like a ribbon fashion drapery having double lines at intervals, indicating the folds. The space between them is filled with circular and patterns designs covering the whole length of the leg of the image.

At the toes of the feet an ornament covere them loosely, called as *pāda-saras,* which are in single coil-shaped band.

Reference

1. Balasubramanium, S. R., (1966), *'Early Chola Art Part One',* Bombay (now Mumbai), p.p. 35-37
2. Gangoly, O.C. (Ed.), (1920), 'A Buddhist Image from Burma', *Rupam,* Calcutta (now Kolkatta), p.p. 16 -19.
3. Gupte, R.S., (1972), *'Iconography of the Hindus, Buddhist and Jains'*, Bombay (now Mumbai), p.p. 26-27.
4. Ramachandra Rao, S.K., (2003) S. E., *'Encyclopedia of India Iconography - Hinduism - Buddhism - Jainism' Volume I and II,* Delhi.
5. SIVARAMAMURTI, C., (1963), *'South Indian Bronzes'*, Lalit Kalā Academy, New Delhi, p.p. 18-37.

CASE STUDY : "CONSERVATION OF PAPER DOCUMENT"

VISMAY H. RAVAL

Introduction:-

Lalbhai Dalpatbhai Institute of Indology is one of the premere Institute in India which houses the treasure of invaluable and irreplaceable thousands of manuscripts in its premises. By invaluable contributions from Agamaprabahkar Muni Sri Punyavijayaji Maharaj for his scholarly interest in discovering various manuscripts lying in with different people or repositories and bringing them at one place, and from Shri Kasturbhai Lalbhai who has encouraged the Muni Shree's effort by making arrangement for the set up of the Lalbhai Dalpatbhai Institute of Indology for the preservation of manuscripts and their use for research. As a result the Institute was inaugurated by the then Prime Minister of India, Pandit Jawaharlal Nehru, in 1963. Today, the Institute has a rich collection of nearly seventy five thousand manuscripts of different subjects, including an encouraging number that have been gifted for the purpose of custody and preservation.

The Institute has been chosen by National Mission for Manuscripts as one of the regional center, and by the guidance of NMM, the Institute has both Manuscript Resource Center and Manuscript Conservation Center. It was recently established, and still growinga Manuscript Conservation Center in Ahmedabad while carrying out preventive conservation work a handwritten paper document (recently gifted) was found in a badly damaged condition, and later was decided to give immediate attention for curative conservation treatment.

Description:-

The document is believed to be more than 350 years old according to the mention date on the document (*Vikram Samvat 1696)*. The shape of the document is rectangular with the length of 66.5 cms[1] and width of 23.4 cms. Writing has

been done on the handmade paper, and the ink used for writing was a *lamp-black ink*. The writing has been done in two scripts, namely *Persian and Devanagri.*

Condition of the Document:-

The document was received in a very badly damaged condition, weak and very fragile, and at many place holes were noted and even few portion were torn out and lost *(figure 1)*. Previously the document was restored by someone in the unscientific manner and produced brittleness on the paper and unidentified heavy dark stains on the writing portion because of the choice of faulty adhesive used for lining of cotton cloth from rear side *(figure 2)*. The acidity of 5 pH has been recorded by the pH strip reading. The length of this document is pretty long to store without fold or roll, but by the faulty choice of folding the long document has resulted in crease and tear on the same portion *(figure 3)*

figure 1 - fragility of paper document

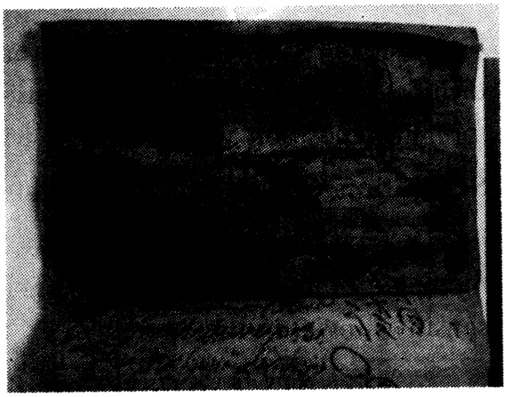


figure 2 - stain caused by faulty adhesive

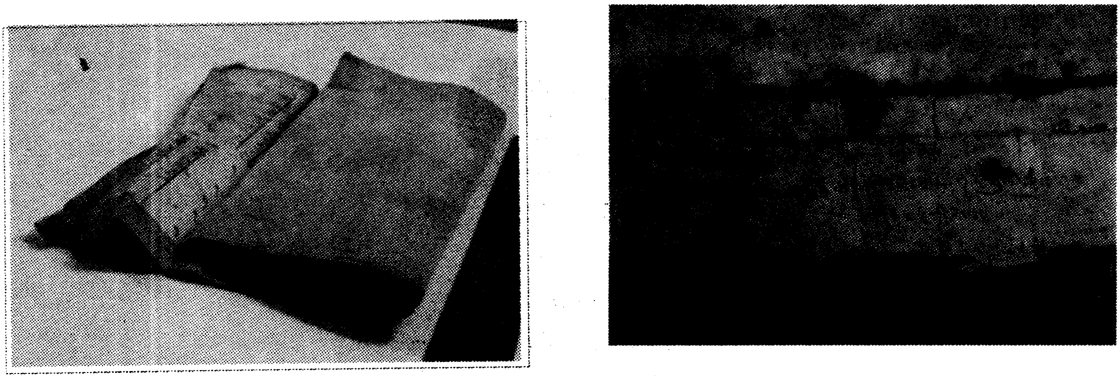


figure 3 a, b - unscientific storage practice has caused folds and cracks from creases

Problem of Conservation:-

It was necessary to remove the faulty adhesive from the document as it has resulted in dark stains, and for that it was necessary to remove the cotton cloth lining in a manner that the ink was not damaged so as the paper document.

The second problem was to remove the Sellotape and paper stripes found by removal of cotton cloth lining.

Third problem was to remove the heavy dark black stains from the writing portion without damaging the ink.

We had also to consider the consolidation and strengthening of the paper, as well as of cotton cloth used for lining previously.

Conservation Treatment

Fumigation:-

First of all the document was fumigated by Thymol and Para dichlorobenzene. After the completion of fumigation the superficial dust and other foreign deposition were removed with soft flat headed brush.

Separation of Cotton Cloth Lining:-

Firstly the document was relaxed by the fine sprinkle of water and methanol (1:1) solution with the help of water sprayer, because the ink was found sensitive towards the water.

After that from corner with the help of round brush solution of water and methanol (1:1) applied and very slowly and carefully paper document and cotton cloth separated from each other, the process was done very carefully because the paper document was very fragile *(figure 4)*.

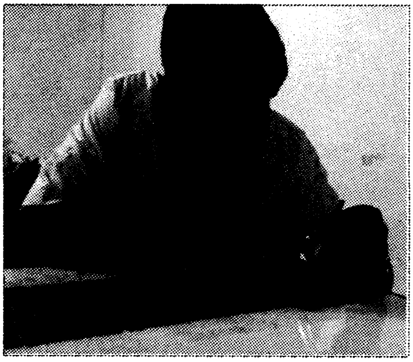


figure 4 - Separation of paper document and textile backing.

Paper Strips and Sellotape Removal:-

Paper strips and sellotape were found at the rear side of paper document after removal of cotton cloth lining. Paper strips were removed by the solution of water and methanol (1:1) solution.

Sellotape was removed by dichloromethane.

Cleaning:-

After removal of cotton cloth at many portion dark black powdery substance was left because of previously chosen faulty adhesive, and its uneven application. The paper document was given a bath in tray with the solution of water and methanol. By this bath almost all the dirt and stains from document has been removed *(figure 5)*. The remaining stains were removed by the carbon tetra chloride and dichloromethane.

The cotton cloth has given a bath of water.

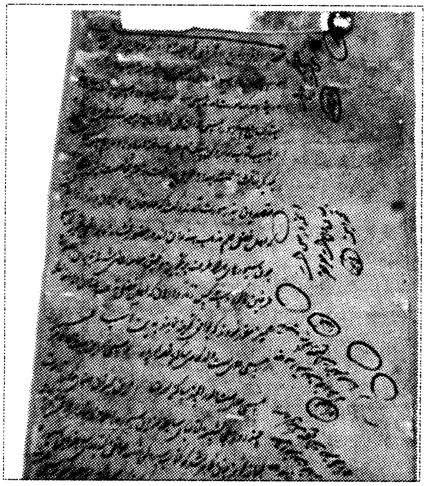


figure 5 - removal of stain from same portion of figure 2

De-acidification:-

After the removal of stains from the document application of 2% buffer solution of Barrium Hydroxide has been done to neutralize the acidity (pH 8 by pH strip) and to protect the document from further threat in increasing of acidity.

The cotton cloth was also found acidic (pH 5) and it was given a bath of Calcium Hydroxide and Calcium Bicarbonate in respective manner. After the process the pH was checked by the pH strip and it was recorded 8.

Lining of Document:-

A vasli was made by two 9-10 GSM banana tissue paper[2] with the help of CMC[3] paste. The document was then pasted on the vasli with the help of CMC paste. The process was done to strengthen and to consolidate the paper document. Later the holes and missing portion were filled by the 9-10 GSM[4] banana tissue paper. After the process again the cotton cloth lining was given to the document, to retain the original look of the document *(figure 5)*.

Preparing the document for the storage:-

One roll was prepared by cutting PVC[5] pipe according to the size of document and it was covered by acid free handmade paper and then by de-starched muslin cloth to avoid any direct action of PVC pipe on the document.

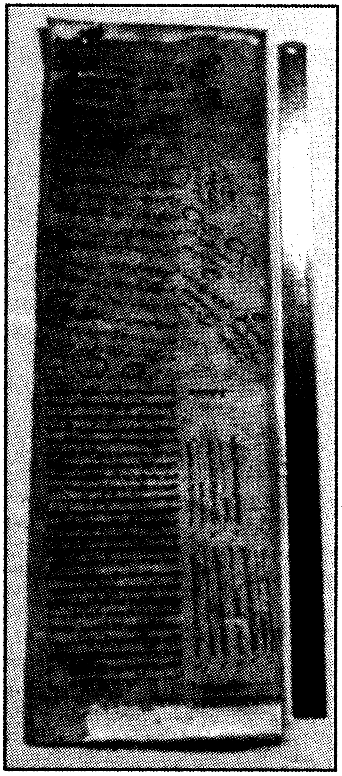


figure - 5 after lining of the document

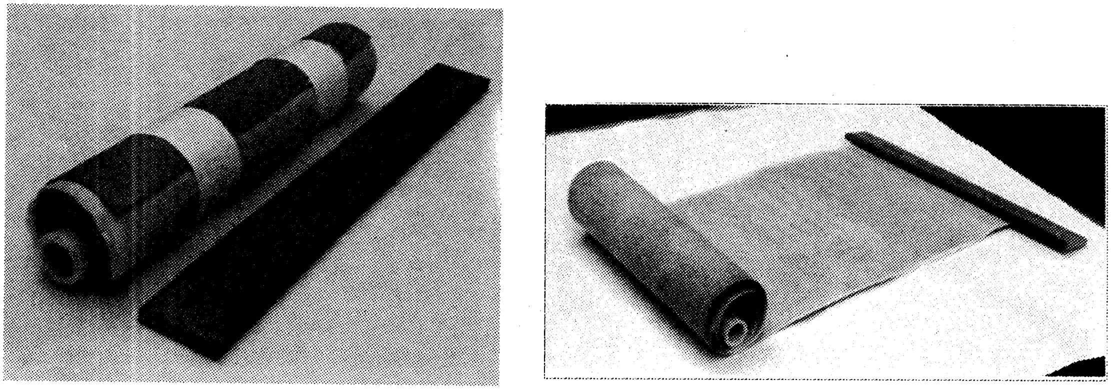


Figure 6 a, b - paper document is stored as scroll and protection given to avoid abrasion.

Then with three strips of acid free handmade paper the document was attached with the roller and one wax paper was placed on the document to avoid the action of abrasion *(figure 6a)*. Then the document was rolled and stored as a scroll for its better preservation *(figure 6b)*.

1 = centimeter

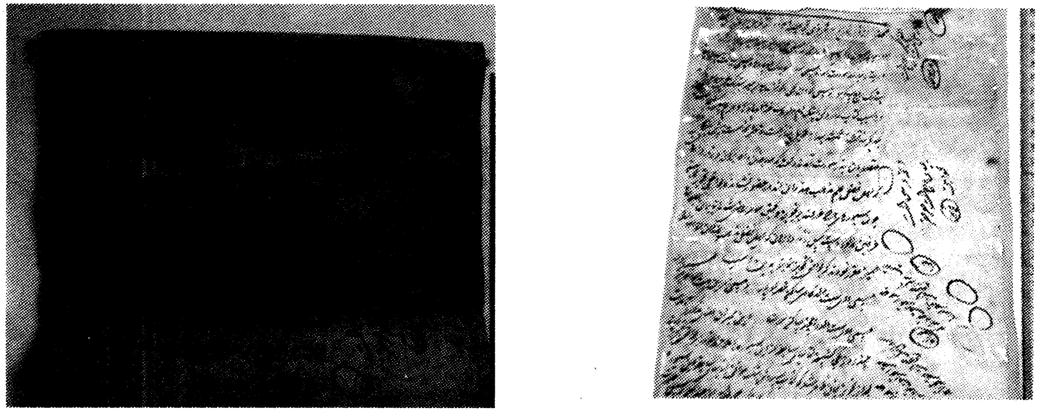
2 = tissue paper made from a-cellulose about 89% and lignin only 0.28% (Agrawal, O.P.)

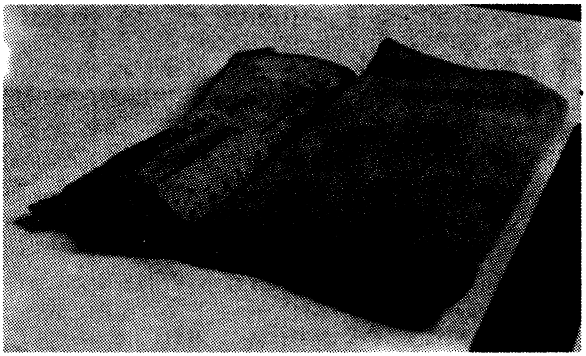
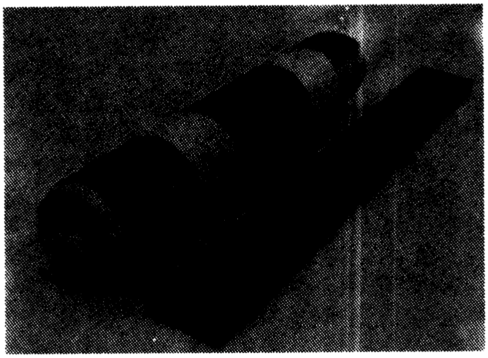
3 = carboxy methyl cellulose

4 = gram per centimeter

5 = poly venyl chloride

Before **After**



Reference:-

Agrawal, O.P., *'Conservation of Manuscripts and Paintings of South-east Asia'*, Butterworths, London, 1984.

Agrawal O.P. & Barkeshli, M. *'Conservation of Books, Manuscripts and Paper Documents'*, Indian Council of Conservation Institutes, Lucknow, 1991.

Herman, K, *'Conservation and Restoration of Work of Art and Antiquities Volume 1'*, Butterworths, London, 1986.

Jeyaraj, V. *'Handbook on Conservation in Museums'*, Government Museum, Chennai, 2002 (Reprint).

Shah, J.B., 'Institute in Focus : Lalbhai Dalpatbhai Institute of Indology', *Kriti Rakshana,* Delhi, Vol. 1, no. 5, pp 11-14, 2006.

Shah, N.R., 'Conservation of Decorative Fan (Vinjhana)', *Studies in Museology,* Vadodara, Vol. XXXIII, pp 48-50, 2000.

□ □ □

वैदिकसूक्ते निउटन्नियमानां सांकेतिकरूपम्

पराम्बा श्रीयोगमाया

१. उपक्रमः

'वेदे विज्ञानं' स्थूलदृष्ट्या पारस्परिकविरोधितं शब्दद्वयमिति प्रतीयते । शास्त्रीयार्थे यदि 'विज्ञान' शब्दस्यात्र विशिष्टज्ञानार्थे ग्रहणं स्यात् तर्हि विषयस्य परिचर्यायै नास्ति काचित् बाधा । परन्त्वाधुनिक-विज्ञानार्थेऽत्र समस्या वर्त्तते । 'किं नामाधुनिकं विज्ञानं' तथा 'किं नाम वैदिकविज्ञानम्' ? एतयोर्मध्ये वर्त्तते किञ्चित् सामञ्जस्यं न वा ? यदि वर्त्तते तर्हि कुत्र तथा कथम् ? किमाधुनिकवैज्ञानिकतथ्यानां प्रत्यक्षोपलब्धिः वैदिकमन्त्रेषु भवति न वा ? यथार्थेनाधुकिनवैज्ञानिकतथ्यानां प्रत्यक्षोपलब्धिः वेदे नास्तीति ।

(क) वैदिकाधुनिकविज्ञानयोः भेदः

वैदिकविज्ञानं तथाधुनिकविज्ञानमित्येतयोः मध्ये महान्नन्तरः । सम्प्रति विज्ञानस्य परिभाषा भवति- 'प्रकृतेः व्यवहारवस्तुगतस्य तथा पदार्थजगतः ज्ञानं यदधिगतं भवति पर्य्यवेक्षणेन, परीक्षणेन तथा मूल्यायनेन, तत् पुनः प्रमाणितं तथा सत्यापितं भवेदि'ति । परन्तु वैज्ञानिकं पर्य्यवेक्षणं केवलं वस्तुनिष्ठपद्धत्या एव क्रियते यस्यान्तर्भुक्तिः पञ्चविधेन्द्रियलब्धज्ञाने भवति । अतः विज्ञानशब्दनेदानीं पदार्थविज्ञानं, रसायनविज्ञानं, जीवविज्ञानं, ज्योतिर्विज्ञानम्, गणितविद्येत्यादयः विषयाः, गृहीताः सन्ति । परन्तु वैदिकसाहित्ये विज्ञानशब्देन ज्ञानस्य विशिष्टांशत्वेन सर्वातिशायिनी अध्यात्मविद्या एव स्वीक्रियते । आधुनिकविज्ञानीनां या दिक्, दृष्टिस्तथा यदभिलक्ष्यं, न तदेवासीत् वैदिकऋषीणाम् । यतः समयः भिन्न आसीत्, अत आवश्यकतापि । सामग्रिकविकाशस्तु उभयत्राभिलक्ष्यमासीत् । परन्तु भौतिकविकाशाय यथाधुनिकविज्ञानं तथैवात्मिकोन्नतयेऽध्यात्मविज्ञानस्यानुभवः आवश्यकः ।

मन्त्रद्रष्टृणामृषीणां कृतेऽऽत्मिकोन्नतिरेव प्रधानविषयभूतासीत् । अत अध्यात्मिकविकाशं दृष्टौ निधाय तैः ज्ञानस्यान्तिमसोपानं विज्ञानरूपेण प्रदर्शितम् । वस्तुगत अथवा भौतिकविकाशः तदानीं नगण्य आसीत् । अतः भौतिकविज्ञानस्य यद्यपि वेदेषु नास्ति आधुनिकविज्ञानदृष्ट्या परिचर्चा तथाप्याधुनिकी बौद्धिकी जिज्ञासा (modern intellectual quest) स्वाभाविकी तथानुसन्धानात्मिका ।

२. वैदिकवाङ्मये आधुनिकविज्ञानस्योन्मेषबिन्दुः

आधुनिकं विज्ञानं केवलं पञ्चाशदधिकं त्रिंशत् वर्षपुरातनम् । वैज्ञानिकस्य Gallilio महोदयस्य

समयत आधुनिकविज्ञानस्य जन्म । आधुनिकविज्ञानस्याध्ययनं यदा (१६००-१७०० A.D.) सुव्यवस्थितरूपेण विश्वविद्यालयेषु प्रारब्धं तदास्य स्वरूपं "प्राकृतिकं दर्शनम्" इत्याख्यया जातम् । सर्वपुरातनं वैज्ञानिकं शोधपत्रं "Philosophical Magazine" नाम्ना प्रकाशितमासीत् युक्तराज्यत: । अधुनापि कश्चित् मनस: गुरुत्वं स्वीकरिष्यति यदि स: विश्वस्य साम्प्रतिकवैज्ञानिकस्य तथा केम्ब्रिजविश्वविद्यालयस्य प्रध्यापकस्य "Stephen Hawking" महोदयस्योदाहरणं पश्यति यो शरीरिकाक्षम: । स: मनसा एवाविष्करोत्यन्तरीक्षे आकाशगंगां, मध्ये घटितानां तारकाणां विवरणं तथा प्रसारयत्यस्माकं दृष्टिदिगन्तं विश्वोत्पत्तिसम्बन्धे-कथं वयं, के वयं, किमस्माकमन्तिमं लक्ष्यम् । स: निगदति-

"I work on intuition thinking that an idea ought to be right. Then I try to prove it".[1] (क)

स: पुन: प्रतिपादयति-

"It is quite possible that God acts in ways that cannot be described by scientific laws, as we know them today." (ख)

[(Stephen Hawking's Universe-John Boslough, Avon Books, New York. 1989)[b]]

यदि सूक्ष्मतया निरीक्ष्येत तर्हि अस्याधुनिकविज्ञानस्य प्रारम्भोऽप्याध्यात्मिक:, सहजातस्तथा भूयोदर्शनपेतश्च । अनुमानं प्राथमिकं, तदनन्तरं तर्कस्तत: तथ्यम् । स्थूलत: वैदिकसंहितास्वाधुनिकं वस्तुविज्ञानं सन्निहितं वर्त्तते यस्य सूक्ष्मेक्षिकं निरीक्षणमावश्यकम् । यद्यपि वैदिकविज्ञानमात्मप्रधानं तथापि उच्चतरज्ञाने निम्नांशा अन्तर्भाविता: सन्ति । वैदिकज्ञानमिदानीमपि रहस्यविद्येति उच्यते । अतोऽस्य रहस्योन्मोचने यदि वयं विज्ञानमनुसन्धिष्याम: तर्हि वैदिकसांकेतिकविवरणस्य समुचितार्थकरणमावश्यकम् ।

३. वेदव्याख्याने भिन्नता

वेदस्य विज्ञानभित्त्या भाष्यरचनयैव विज्ञानमुद्घाटितं स्यात् । वैदिकमन्त्राणां व्याख्यानं न तथैव सरलतरं कार्यम् । पुन: प्रतिव्यक्ति दृष्टिरपि परिवर्त्तते । यदा वेद अपौरुषेयस्तथा नित्य: तथा पुन: ऋषय: मन्त्रद्रष्ट्रार इति भारतीयविचारस्तदा कथं मन्त्राणां यथार्थार्था: सम्भाविता: स्यु: ? यत: मन्त्रार्थकर्त्तापि मन्त्रदर्शनक्षमतां प्रत्युन्नीत: स्यात् । मन्त्राणां यथार्थोऽर्थ: तत्रैव निहितोऽस्ति । बहुप्राच्यपाश्चात्यविद्वांस: वेद-व्याख्यानानि कृतवन्त: दृश्यन्ते । भारतीयपरम्परायान्तु मन्त्राणां व्याख्यानं प्रायत: ब्राह्मणग्रन्थेभ्य एव प्रारभते ।

धर्मीयविश्वासानां, याज्ञिकानुष्ठानानां, सांस्कृतिकपृष्ठभूमेश्च यथार्थस्वरूपज्ञानाय मन्त्रार्थज्ञानमावश्यकम् । परन्तु मन्त्राणां बहुविधव्याख्यानेषु सामान्यजन: कदाचित् संशयास्पद: भवति । ऐतिहासिक-नैदान-नैरुक्त-परिव्राजक-याज्ञिक-वैयाकरणा: एवं बहुविधवेदव्याख्याकारा: प्राप्यन्ते । स्वस्वव्याख्यानेषु तत्तत् मतानां प्राधान्यं वर्त्तते ।

आधुनिकवेदव्याख्याकाररूपेण श्रीअरविन्द: महर्षिदयानन्दश्च परिचितौ । श्रीअरविन्दस्य

वेदव्याख्यानमाध्यात्मिकं तथा महर्षिदयानन्दस्य वेदव्याख्यानं वैज्ञानिकमिति । अतः वेदे कस्यापि वैज्ञानिकतथ्यस्यान्वेषणे तदेव वैज्ञानिकभाष्यमनुशीलनीयम् ।

शोधपत्रस्याभिमुख्यम्

शोधपत्रेऽस्मिन् निउटन्नियमाः वेदमन्त्रे वर्त्तन्ते न वेति परीक्षायै स्वीकृताः सन्ति । एतदर्थं महर्षिदयानन्दमहोदयानां वैज्ञानिकव्याख्याशैली एवाधारशिलारूपेण स्वीकृतास्ति ।

४. निउटन् महोदयस्य प्रथमनियमस्य संकेतः

सूर्यस्य महाकर्षणबलस्य तथा ग्रहेभ्यः प्रकाशदानस्य वर्णनं यद्यपि मन्त्रे सुस्पष्टं तथापि सवितृदेवस्य प्रसिद्धे मन्त्रेऽस्मिन् कस्यचिदाधुनिकतथ्यस्य सम्भावनात्रालोच्यते ।

आ कृष्णेन रजसा वर्त्तमानो निवेशयन्नमृतं मर्त्यं च ।
हिरण्मयेन सविता रथेन देवो याति भुवनानि पश्यन् ॥ (**ऋक्**-१.३५.२)

अर्थात् आकर्षणयुक्तगत्यामृतं तथा मर्त्यं संस्थापयन् सविता हिरण्मयेन रथेन लोकसकलं दृष्ट्वा गच्छति ।

(क) विशेषार्थः

'कृष्' धातु आकर्षणार्थे प्रयुज्यते । सूर्य आकर्षणयुक्तमिति मन्त्रादनुमीयते । 'रजस्' शब्दस्याभिप्रायः 'गति' एव भवति यथा सृष्टिविज्ञाने स्पष्टीकृतोऽस्ति । सूर्यः स्वाकर्षकगत्या मर्त्यममृतं च स्थापयति । प्रतीयते ते एव ग्रहा अमृताः यत्र मरणधर्मिणः जीवनस्य सत्ता नास्ति तथा मर्त्यलोकः सः यत्र जीवनमृत्योः सत्ता विद्यते । प्रायेण सर्वैरेव भाष्कारैरमृतमर्त्ययोः मध्ये भिन्नता स्वीकृतास्ति ।

गुणगुणिनोः तादात्म्यं बहुशः परिदृश्यते । अतः मरणधर्मयुक्तपदार्थैः युक्तान् ग्रहान् मर्त्याः तथैतादृशानां विनाशशीलपदार्थनामभावात् स्वस्य स्वाभाविकरूपेऽवस्थानकारणादपरे ग्रहा अमृता इत्युच्यन्ते । एतान् सर्वान् सूर्यः स्वस्याकर्षणबलेन तत्तत्कक्षपथेषु अवस्थापयितुं समर्थः भवति । अन्यथा गतिहीनावस्थायां सूर्यस्य महाकर्षणबलेनाकृष्यमाणाः ग्रहाः सूर्यस्योपरि निपतिताः भवेयुः । आधुनिकविज्ञानमपि तथ्यस्यास्य कथ्यं प्रस्तौति यत् ग्रहाः गतिशीलाः । यद्यैते ग्रहाः गत्यौ न भवेयुः तर्हि सूर्येऽऽपतिताः स्युः । तथ्यमेतत् वैज्ञानिकानां कृते सुबहुगुरुत्वपूर्णम् । यतः विशिष्टज्ञानमेतत् सामान्यज्ञानं संकेतयति तथा नियमयति ।

(ख) गतितत्त्वस्य प्रथमः नियमः

"यदि किञ्चित् वस्तु गत्यौ स्यात् तर्हि एकयैव सरलरेखया गतिशीलं स्यात् यावत्पर्य्यन्तमेतत् केनचिदपरेण बलेन नाकर्षितं भवति ।"

Newton's 1st Law-A body is at rest or is moving with uniform velocity (speed and direction) as long as no external force is acting on it.

गतिप्राप्ता: ग्रहा: यदि नैरन्तर्येणापरेण केनचित् बलेन तत्प्रति आकर्षितं न स्यात् तर्हि तेषां मार्ग: सरल: स्यात्। परन्तु सूर्यस्य गुरुत्वबलं गतियुक्तान् ग्रहान् सदैव आ समन्तात् समाकर्षति यस्मादेव कारणात् तेषां कक्षा: (orbit) वृत्ताकारा अथवाण्डाकारा: (elliptical) ।

(ग) गतिनियमेन जागतिकतत्त्वानि व्यवस्थितानि

सविता हिरण्मयेन रथेनायाति । अभिप्राय एष यत् सूर्य: पीतकान्तियुक्तस्तथा प्रकाशयुक्त: । एष: भुवनानि पश्यन् अर्थात् , सर्वान्निव ग्रहान् स्वप्रकाशेन प्रकाशितान् कृत्वायाति । यथा पृथिवी जनान् धारयति तथैव सूर्य: स्वस्याकर्षणबलेन पृथिव्यादिलोकान् धारयति । एवंरूपेण जागतिकतत्त्वानि अन्तरीक्षे अनायासेन विधृतानि सन्ति, नो चेत् अतीवभारयुक्तलोकानां स्वपरिधाववस्थानमसम्भवं स्यात्। पुन: ग्रहाणामथवा लोकानां परिक्रमणं विना क्षण-मुहूर्त्त-प्रहर-दिवा-रात्रि-पक्ष-मास-ऋतु-संवत्सरादीनां कालावयवानां समुत्पन्नं नैव शक्यमभूत् ।

५. निउटन्महोदयस्य द्वितीयनियमस्य सङ्केत:

(क) गतितत्त्वस्य द्वितीय: नियम:

कस्यचित् वस्तो: वस्तुत्वपरिवेगयो: परिमाण: तत्प्रति प्रयुक्तस्य बाह्यबलस्य परिमाणेन सह समानस्तथा तस्य परिणति: तस्यामेव दिशि भवति यस्यां बलस्य प्रयुक्ति: ।

Newton's 2nd Law- The rate of change of momentum is proportional to the applied force and takes place in the direction in which the force acts.[2]

प्रथमनियमद्वितीयनियमयो: पारस्परिकसम्बन्ध: वर्त्तते । प्रथमनियम: यदा बलस्य सञ्ज्ञां ददाति तदा द्वितीयनियम: बलस्य परिमापं प्रस्तौति । द्वितीयनियमस्य प्रायोगिकं प्रमाणं तु महाविस्फोटात् विशालविश्वस्य प्रसार इति वक्तुं शक्नुम: ।

६. निउटनमहोदयस्य तृतीयनियमस्य सङ्केत:

दशानामेकं कपिलं समानं तं हिन्वन्ति क्रतवे पर्य्याय

(**ऋक्**-१०.२७.१६)

अर्थात्, दशानां (ग्रहाणां) समरूपेणैक एव संचालकत्वेन कपिल: वर्त्तते । (ते) तं यज्ञस्य पूर्णतायै प्रेरयन्ति ।

(क) विशेषार्थ:

'कपिल' शब्द: 'कपि' (चलने) धातुत: निष्पन्न: भवति, उणादिकोशानुसारं कामयतेऽसौ कपिल:। गतीच्छेति अर्थद्वयं कपिलं सञ्चालक इति सिध्यति । शब्दकोशेऽपि सूर्यस्य कृते 'कपिलद्युति' शब्द: प्रयुक्तोऽस्ति ।[3] अतोऽत्रापि 'कपिल' शब्दस्यार्थ: सूर्य इति । पुन: स एव सूर्य: दशग्रहाणां संचालक इति। 'क्रतु' शब्देन यज्ञार्थोऽभिप्रेतो भवति । सूर्यस्य परित: ग्रहणां परिक्रमणमेकस्य यज्ञस्य प्रारूपं नयति । यज्ञस्य

पूर्णतायै ग्रहा: सूर्यं प्रेरयन्ति । प्रेरणात्र उभयत्र प्रयुज्यते । अर्थात्, सूर्य: ग्रहान् समाकर्षति तथा ग्रहा अपि सूर्यम् । फलस्वरूपं ग्रहा: सूर्यस्य परित: परिक्रामन्ति, अन्यथा नैतत् सम्भवेत् । तथ्यमेतत् यथाधुनिकं तथैव विज्ञानदृष्ट्या गुरुत्वपूर्णम् । सूर्यग्रहाणां परस्परेषु समाकर्षणं विशिष्टवैज्ञानिकस्य निउटनमहोदयस्य तृतीयं नियमं सूचयति ।

"क्रिया तथा प्रतिक्रिया परस्परयो: कृते समाने तथा विपरीतधर्मविशिष्टे" इति

Newton's 3rd Law- Action and reaction are equal and opposite to each other.

७. वैशेषिकदर्शने निउटनमहोदयस्य नियमत्रयम्

सम्पूर्णं विज्ञानं द्विधा विभक्तुं शक्यते-

(क) वस्तुनिष्ठपद्धत्या सिद्धं विज्ञानम्

तथा (ख) आत्मनिष्ठानुभवसिद्धं विज्ञानम्

वैदिकं वाङ्मयमुभयमावहति । अत्र प्रथमं वैदिकवाङ्मये विज्ञानं तथा द्वितीयं वैदिकं विज्ञानमिति वक्तुं शक्यते । वस्तुविज्ञानस्य मौलिकतथ्यानि साङ्केतिकरूपेण वैदिकमन्त्रेषु विद्यन्ते । कतिपयानि परवर्त्तिषु साहित्येषु विशदतया विवर्णिता: दृश्यन्ते ।

वेगसंस्कारप्रकरणे वैशेषिकदर्शने आचार्यकणादस्य सूत्रोपरि प्रशस्तपादेन कृते भाष्ये निउटन-महोदयस्य नियमत्रयं सङ्केतितं भवति ।

'वेगो पञ्चसु द्रव्येषु निमित्त-विशेषापेक्षात् कर्मणो जायते नियतदिक् क्रियाप्रबन्धहेतु: स्पर्शवद् द्रव्यसंयोगविशेषविरोधी क्वचित् कारणगुणपूर्वक्रमेणोत्पद्यते ।'[४]

(i) वेग: निमित्तविशेषात् कर्मणो जायते (The change of motion is due to impressed force) ।

(ii) वेग: निमत्तापेक्षात् कर्मणो जायते नियतदिक्क्रियाप्रबन्धहेतु: (The change of motion is proportional to the motive force impressed and is made in the direction of the right line in which the force is impressed ।)

(iii) वेग: संयोगविशेषविरोधी । (To every action (संयोग:) there is alwaya an equal and opposite reaction ।)

८. उपसंहार:

एवं वयं पश्याम: यत् वैदिकगतितत्त्वस्याथवा वेगसंस्कारस्य बीजं स्वीकृत्य महर्षिकणाद एव प्रथम: गतिनियमाविष्कारक: । अनन्तरमाधुनिकविज्ञानस्य विकासकाले निउटन्महोदयेन स्वीयप्रचेष्टया तथा

पर्यवेक्षणेन नियमत्रयमाविष्कृतम् । यदि वेदविज्ञानयोः पारस्परिकसमन्वयः भवेत् तर्हि बह्वानाविष्कृततथ्यानां सत्यापितं रूपमचिरमेव लोकलोचनमागच्छेत् इति आधुनिकगवेषणाक्षेत्रे आशास्यते तथा विश्वस्यते ।

पादटीप

१. (क), (ख) John Boslough, *Stephen Hawking's Universe.*

२. K. Samal, N. B. Mishra, J. N. Mohanty, A. C. Naik, *A Text Book of Higher Secondary Physics,* p. 103.

३. V. S. Apte, *Student's Sanskrit English Dictionary,* p. 133.

४. N. G. Dongre, *The Physics,* p. 27.

सहायकग्रन्थाः

१. *ऋग्वेद-संहिता* (वैदिकसंशोधनमण्डलेन प्रकाशिता). एन्. एस्. सोन्टाक्के तथा टि. एन्. धर्माधिकारि, वैदिक-संशोधन-मण्डलम्, पुना-९ द्वितीयं सम्पादनम् १९७२ ।

२. Apte, Vaman Shivram, *The Student's Sanskrit English Dictionary.* Motilal Banarsidas Publishers Private Limited, Delhi, Reprint 1993.

३. कण्णरू, ईश्वरन् ई. एन्, ''संस्कृते किं नास्ति'', *अमृतभाषा,* षष्ठवर्षम्, पञ्चमसंख्या, अक्टोवर २००२. मुख्यसम्पादक प्रो. हरेकृष्णशतपथी, सम्पादकः डॉ. कुमारचन्द्रमिश्रः, कालिदासपुरम् (शान्तिनगरम्), हरिपुरम्, मोतिगञ्ज बालेश्वर-७५६००३ ।

४. Krishnaji, *Science and Technology in the Vedas,* Dharma Hinduja International Centre of Indic Research, Delhi. 1st ed. 1995.

५. गुलेरी, विद्याधरशर्मा, *संस्कृत में विज्ञान,* मातामन्दिर गली, झण्डेवाला, नई दिल्ली, ११००५५. प्रथम मुद्रण अगष्ट २००० ।

६. John Boslough, *Stephen Hawking's Univers,* Avon Books, New York, 1989..

७. Dongre, N.G., *The Physics,* Samskrita Bharati, Mata Mandir Gali, Jhandewala, New Delhi, 110055, 1st print June 2000.

८. Mohanty, Madhusudan (Oriya translator), *Ṛgveda* (with commentary by Maharshi Dayananda Sarasvatī), Dharmagrantha Store,. Alisha Bazar, Cuttack-2

९. मिश्रः, श्रीनारायणः, *वैशेषिक-दर्शनम्.* चौखम्बा संस्कृत संस्थान, पो. आ. चौखम्बा, पोस्ट बाक्स नं ११३९ चौक, वाराणसी, द्वितीय संस्करण २०४३ वि. सं.

१०. मूर्त्तिः, आचार्य के सच्चिदानन्दः, अखिलभारतीयप्राच्याधिसंगोष्ठ्याः चतुस्त्रिंशतम् अधिवेशने कृतम् *उपक्रमाभिभाषणम्,* आन्ध्रविश्वविद्यालयः, वालतेर, विशाखापटनम्, त्रयोदशी, पौष. २०४५ (Jan 1989)

११. Ram Gopal, *The History and Principles of Vedic Interpretation,* Naurang Rai Concept Publishing Company. H-13. Bali Nagar. New Delhi-110015. 1st Pub. 1983.

१२. Wilson, H. H. *The Rig-Veda Samhitā*. Cosmo Publications. 24-B. Ansari Road. New Delhi. 1st Publication 1888. 1st Cosmo. reprint. 1977.

१३. Samal K, Mishra N. B., Mohanty, J. N., Naik A. C., *A Text book of Higher Secondary Physics* Part-1. Vidyapuri. Balubazar. Cuttack 753002. 1st ed. 1992. 3rd revised & enlarged ed. 1995.

१४. Shastri, Acharya V. M., *Science in the Vedas.* Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha. Maharshi Dayananda Bhawan. Ramlila Ground. New Delhi-1. 1st ed. 1970. reprint 1990.

• • •

कानून व्यवस्था के संरक्षक वैदिक वरुण देवता

शशि कश्यप

जीवन के सर्वाङ्गीण विकास के लिए भारतीय धर्मवेत्ताओं ने चार पुरूषार्थों की व्यवस्था की है – धर्म, अर्थ, काम, व मोक्ष। इन चारों पुरूषार्थों में धर्म को प्रमुखता दी गयी है क्योंकि वह शेष तीनों पुरूषार्थों में अनुस्यूत है। मोक्ष प्राप्ति के लिए अर्थ अनर्थकारी न हो, कामसेवन चारित्रिक अध:पतन का कारण न बने इसलिए इनके नियन्त्रण और सम्यक् परिपालन के लिए धर्म की व्यवस्था की है। धर्म एक व्यवस्था है, एक कानून है जिस कानून के अनुसार प्राप्त धन ही वास्तव में अर्थ है। जिस प्रकार अधर्म, भ्रष्टाचार, पापयुक्त नीति व छल-कपट (अन्याय) से प्राप्त धन अनर्थकारी होता है उसी प्रकार अनियन्त्रित कामसेवन कानून (धर्म) द्वारा मान्य नहीं होता है। अत: धर्मरहित अर्थ व काम का त्याग करना चाहिए –

> ''**परित्यजेदर्थकामौ यौ स्यातां धर्मवर्जितौ।**
> **धर्मं चाप्यसुखोदर्कं लोकविक्रुष्टमेव च।**'' मनुस्मृति, ४/१७६.

'धर्म' शब्द का प्रयोग ऋग्वेद के अनुसार स्वभाव, विधि, निश्चित-नियम अथवा यज्ञानुष्ठान अर्थ में ग्रहण किया जाय अथवा मीमांसकों के अनुसार 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्म:' को माना जाय या फिर वैशेषिक के 'अभ्युदय व नि:श्रेयस' के हेतु को धर्म कहा जाय अथवा धर्मशास्त्रों में मान्य धर्म के सामान्य व विशेष लक्षणों को माना जाय, सबका मूल एक ही है। सभी का मुख्य सूत्र है 'स्व–स्वनिर्धारित नियमों (धर्मों) का पालन करना व कर्त्तव्य कर्मों को करना। जिनका पालन न करने पर दण्ड का भागी बनना पड़ता है।

ऋग्वेद के पंचम मंडल में निश्चितनियम (व्यवस्था) अर्थ में 'धर्म' शब्द का प्रयोग मिलता है। वहाँ मित्र व वरुणदेव धर्मपूर्वक देव के विधान से अपने-अपने नियमों की रक्षा करते हुए प्रतीत होते है –

> '**धर्मणा मित्रावरुणा विपश्चिता व्रता रक्षेथे असुरस्य मायया।**' ऋग्वेद, ५.६३.७।

ऋग्वैदिक नियम 'ऋत' व 'सत्य'रूपी दैवी व्यवस्था थी जिस व्यवस्था (कानून, नियम) में बंधे हुए सभी देवगण तारागण, चन्द्रमा आदि सम्पूर्ण प्रकृति, अपने-अपने कार्यों में लगी रहती है।

लेकिन यह दैवी कानून (व्यवस्था-नियम) क्या है ? का उत्तर जानने के लिए हमें प्राकृतिक जगत पर दृष्टिपात करना होगा - इस दृश्यमान जगत् की छोटी से छोटी वस्तु भी स्वेच्छा से प्रवृत्त नहीं होती है, अपितु एक व्यापक नियम के वशीभूत होकर अपने जीवन का विस्तार करती है । दिन के पश्चात् रात्रि का आगमन, नित्यप्रति अपनी किरणों से सम्पूर्ण जगत् को प्रकाशमान करते हुए सूर्य का पूर्व दिशा में उदय, व रात्रि में रजत रश्मियों वाले चन्द्रमा का आविर्भाव आदि सभी दृश्य जगत् में विद्यमान व्यवस्था का प्रतिपादन करते हैं । इस समस्त चराचर में व्याप्त जगत् विषयक नियमों को संहिताओं में 'ऋत' की संज्ञा दी गयी है । यह 'ऋत' ही देवताओं का संचालक और नियन्ता है ।

'ऋत' शब्द गत्यर्थक 'ऋ' (जाना) धातु से निष्पन्न माना गया है । 'ऋत' की इस गत्यर्थक व्युत्पत्ति के आधार पर 'ऋत' का अर्थ प्राकृतिक नियम यथा सूर्य, चन्द्र, तारे, पृथिवी, आकाश और निरन्तर गतिशील पदार्थों की निश्चित गति भी माना जा सकता है । प्रकृति एवं उससे नियन्त्रित समस्त पदार्थों की सतत गति में एक निश्चित व्यवस्था, नियम या निश्चित क्रम दिखाई देता है जो अनादिकाल से चला आ रहा है, और जब तक विश्व है तब तक चलता रहेगा । इसी अभिप्राय से 'ऋत' को जगत् का नियन्ता कहा गया है । 'ऋत' के नियम का कोई भी उल्लंघन नहीं कर सकता । 'ऋत' के इस कठोर नियमों से आबध्द ऊषा से सम्बद्ध एक ऋचा में कहा गया है – "द्यु लोक की दुहितृस्थानीय, ज्योतिर्मय वस्त्रों को धारण किए हुए सबके प्रति सद्भावना रखने वाली यह ऊषा-देवी सामने दृष्टिगोचर हो रही है । वह सत्य के मार्ग का बुद्धिपूर्वक अनुसरण करती है, और सब जानती हुई भी अपने नियमों का अतिक्रमण नहीं करती ।"

"एषा दिवो दुहिता प्रत्यदर्शि ज्योतिर्वसाना समना पुरस्तात् ।
ऋतस्य पन्थामन्वेति साधु प्रजानतीव न दिशो मिनाति ॥" ऋग्वेद १/१२४/३

वेदों का यह 'ऋत' नित्य, शाश्वत और सबका पिता है । सूर्य, चन्द्र, रात-दिन, सुबह-साँय व ऋतुएं आदि सबका नियमन इसी 'ऋत' के द्वारा होता है । 'ऋत सभी प्रकार की सुख-शान्ति का स्रोत है ।' 'ऋत' के मार्ग का अनुसरण करने से मनुष्य पाप में लिप्त नहीं होता । तथा उसके समस्त दुःखों का नाश हो जाता है ।

'सुगः पन्था अनृक्षर आदित्यास ऋतं यते' ऋग्वेद १/४१/४

वैदिक काल में 'ऋत' के द्वारा ही सबका नियमन होता था । 'ऋत' की स्थिति बने रहने पर ही जगत् की प्रतिष्ठा बनी रहती है और इस संतुलन के अभाव में जगत् का विनाश अवश्यंभावी है । लेकिन इस 'ऋत' को नियमित करने वाले इस कानून के नियामक के अभाव में व्यवस्था भी संभव नहीं है । 'ऋत' (कानून) के इसी नियामक (संरक्षक) के रूप में हम वरुण की सत्ता पाते हैं । वरुण का स्वरूप नैतिक व्यवस्था के नियामक के रूप में अत्यन्त प्रभावशाली है । वरुण जिस 'ऋत' के अभिरक्षक हैं; और जिससे सारे देव भी आवद्ध हैं, उसका तात्पर्य सामान्यतः सृष्टिगत धर्म एवं सब प्रकार के नियमों से है ।

वरुण का स्थान वैदिक देवताओं में नितान्त महत्त्वपूर्ण है। उन्हें 'विश्वतश्चक्षुः' (सर्वत्र दृष्टि रखने वाले) 'धृतव्रत' (नियमों को धारण करने वाले) 'सुक्रतु' (शोभन कर्मों का सम्पादन करने वाला) तथा सम्राट (शासन करने वाला) कहा गया है।

'वेद मासो धृतव्रतो द्वादश प्रजावतः। वेदा य उपजायते। ऋग्वेद, १.२५.८

सर्वत्र वरुण प्राणिमात्र के शुभाशुभ कर्मों का द्रष्टा तथा फलों का दाता है। वेद में वरुण राजा है। वह सब पर छाये हुए उच्चतम व्योम का तथा साथ ही सब सागरों का राजा है। सब विस्तार वरुण के हैं। एक मन्त्र में उन्हें 'सत्यधर्मा' कहा गया है–

ऋतस्य गोपावधि तिष्ठथो रथं सत्यधर्माणा परमे व्योमनि। वही, ५.६३.१

इसलिए राजा वरुण लोगों के सत्य और असत्यों को देखते हुए उनके मध्य घूमते हैं–

'यासां राजा वरुणो याति मध्ये सत्यानृते अवपश्यञ्जनानाम्। वही, ७.४९.३

मित्रावरुण को सम्बोधित एक मन्त्र में सूर्य को सत्य की आपूर्ति और असत्य का विनाश करने वाला कहा गया है। वह सत्य की पूर्ति वास्तव में दिन निकलने के नियम के रूप में करते हैं व अन्धकार रूप असत्य का विनाश करते हैं–

'गर्भो भारं भरत्या चिदस्या ऋतं पिपर्त्यनृतं नि पाति। अथर्ववेद, ९/१०/२३

वरुण प्राकृतिक व्रतों के सर्वोच्च स्वामी हैं। वे पृथिवी लोक एवं द्युलोक को स्थिर करने वाले हैं, और सभी लोकों में संचरित रहते हैं (अथर्ववेद, ८.४२.१)। तीनों द्युलोक और तीनों पृथिवीलोक उन्हीं के भीतर निहित हैं।

''तिस्रो द्यावो निहिता अन्तरस्मिन् तिस्रो भूमिरूपराः षड्विधानाः। ऋग्वेद, ७.८७.५

वे सम्पूर्ण पृथिवी पर शासन करते हैं (ऋतेन विश्वं भुवनं विराजथः। ऋग्वेद, ५.६३.७)। सम्पूर्ण संसार के संरक्षक हैं। वरुण के व्रत से ही आकाश एवं पृथिवी पृथक्-पृथक् विधारित हैं (द्यावापृथिवी वरुणस्य धर्मणा विष्कम्भिते अजरे भूतिरेतसा। (६.७०.१)

अमरदेवता भी मित्र औरं वरुण के अटल व्रतों को टालने में असमर्थ हैं –

'न वां देवा अमृता आ मिनन्ति व्रतानि मित्रावरुणा ध्रुवाणि। वही, ५.६९.४

'धर्मणा मित्रावरुणा विपश्चिता व्रता रक्षेथे असुरस्य मायया। वही, ५.६३.७

उपर्युक्त स्थल पर 'व्रत' शब्द से अभिप्राय वरुण के 'कानून' से है। वरुण सदैव अपने कर्म में तत्पर रहते हैं। उनका कर्म ही उनका धर्म है। उसमें कदापि त्रुटि नहीं आती है। यही कारण है कि जो कोई मनुष्य स्वकर्म (धर्म) का पालन नहीं करता, उसे वह दण्ड देते हैं। इसीलिए उषाएं न केवल ऋत का अपितु वरुण के नियम का अनुपालन करती हैं।

आकाश के तारे वरुण के इशारे पर दिन में छिप जाते हैं। वरुणदेव ही रात्रि और दिन को नियमित एवं विभक्त करते हैं। अशेष भौतिक नियम वरुण के नियन्त्रण में हैं और दिन को नियमित एवं विभक्त करते हैं। अशेष भौतिक नियम वरुण के नियन्त्रण में हैं। वरुण के विधान से चन्द्रमा रात्रि में चमकता है और तारे झिलमिलाते हैं। ऋतुओं का नियमन भी वरुण ही करते हैं –

'वि ये दधुः शरदं मासमादहर्यज्ञमक्तुं चादृचम् ।' ऋग्वेद, ७/६६.११ ।

विख्यात यम-यमी सूक्त में, जिसमें यम की बहन यमी मानव जाति की उत्पत्ति के निमित्त यम से प्रणय याचना करती है, उसके प्रस्ताव को ठुकराते हुए यम न केवल ऋत अपितु मित्र एवं वरुण के विधानों का भी उल्लेख करते हैं। इससे प्रतीत होता है कि देवता-गण वरुण के नियमों को तोड़ने का विचार भी नहीं कर सकते हैं।

ऋग्वेद में वरुण के स्वरूप वर्णन विषयक व स्तुतिविषयक मन्त्रों से वरुण का सृष्टि नियामक का रूप स्पष्ट होता है –

साधक प्रार्थना करते हुए कहता है - प्रभु आप वरुण हैं, वरणीय हैं, सर्वश्रेष्ठ हैं। आप ही पापों के वर्जक हैं व विघ्नों के निवारण करने वाले हैं। परिस्थितिजन्य विघ्नों के साथ कुछ पाशों ने मुझे भी बांध रखा है। इन पाशों से मुझे छुडा दो। वरुणदेव के ये पाश व्रत (नियम, कानून) भंग करने वालों को सभी स्थानों और कालों में आबद्ध कर लेते हैं।

'उदुत्तमं वरुण पाशमस्मदवाधामं वि मध्यमं श्रथाय ।
अथा वयमादित्य व्रते तवानागसो अदितये स्याम ॥ ऋग्वेद, १.२४.१५ ।

जो पाप करता है वह इन पाशों में जकड़ा जाता है। व्रतों (कानूनों) को तोड़ने वाला दण्ड का भागी बनता है। स्वास्थ्य के नियमों का पालन न करना प्राकृतिक व्रत का भंग है। झूठ बोलना, चोरी करना आदि नैतिक व्रत भंग के अन्तर्गत आ जाते हैं। एक स्थान पर अपराधी अपने द्वारा किये गये वरुण अथवा देवों के विधानों के उल्लंघन की हामी भरता है (ऋग्वेद, १०.२.४)। अथर्ववेद के अनुसार वरुण की सत्ता सार्वजनिक है। जब दो मनुष्य मिलते हैं, तब वरुण तीसरे बनकर वहाँ वर्तमान रहते हैं। वे मनुष्यों के निमेषों तक को गिन लेते हैं। यदि कोई मनुष्य स्वर्ग के भी परे चला जाय, फिर भी वह वरुण से नहीं बच पाता, क्योंकि वरुण के सहस्रों स्पश हैं। वरुण के संदेशवाहक द्युलोक से उतरकर संसार में विचरते और अपने अगणित नेत्रों द्वारा अशेष जगती के आर-पार देख लेते हैं –

'दिवस्पशः प्र चरन्तीदमस्य सहस्राक्षा अति पश्यन्ति भूमिम् । अथर्ववेद, ४.१६.४ ।

वरुण अपने भवन में बैठकर लोक के समग्र कार्य–कलाप का निरीक्षण करते हैं।

'निषसाद धृतव्रतो वरुणः पस्त्याउस्वा । ऋग्वेद, १.२५.१ शून्य

दौ सन्नि षद्य यन्मन्त्रयेते राज तद् वेद वरुणस्तृतीयः । अथर्ववेद, ४.१६.२

उपर्युक्त वर्णन में वरुण को मातृभाव से युक्त दिखाया है। जिस प्रकार, बच्चा चाहे कहीं भी छिपकर अपराध करता है, लेकिन माँ की निगाहों से उसका उपराध नहीं छिप सकता है; उसी प्रकार पापकर्ता कहीं भी छिपकर पाप क्यों न करे, वरुण के नेत्रों से नहीं बच सकता है। वरुण सूर्य रूपी नेत्र के द्वारा मानव जाति का सर्वेक्षण करते हैं। प्रस्तुत प्रसंग में पाप से तात्पर्य है – दिव्य सत्य और ऋत (नियम) की पवित्रता का उल्लंघन, जिसके परिणामस्वरूप पापकर्ता को वरुण के कोप का भाजन बनना पड़ता है। पापकर्ता के विरूद्ध दिव्यविधानयुक्त राजा वरुण वेगपूर्वक अपने अस्त्र फैंकता है, उन पर उसका पाश उतर आता है व वे वरुण के जाल में फँस जाते हैं। परन्तु जो व्यक्ति यज्ञ के द्वारा सत्य की खोज करते हैं वे रस्से से खोले गये बछड़े की तरह या वधस्तम्भ से छोड़े गये पशु की तरह पाप के बंधन से मुक्त हो जाते हैं।

ये ते पाशा वरुण सप्त सप्त त्रेधा तिष्ठन्ति विषिता रूशन्तः ॥
छिनन्तु सर्वे अमृतं वदन्तं यः सत्यवाद्यति तं सृजन्तु ॥ अथर्ववेद, ४.१६.६।

ऋषिगण वरुण की प्रतिशोधात्मक हिंसा की बार-बार निंदा करते हैं। वे उससे प्रार्थना करते हैं कि वह उन्हें पाप से और उसके प्रतिफल-रूप मृत्यु से मुक्त कर दे। वे कहते हैं– विनाश को हमसे दूर कर दो। जो पाप हमने किया है उसे भी हमसे अलग कर दो। अज्ञानवश हमने तुम्हारे नियमों की जो अवहेलना की है, हे प्रभो ! उन पापों के कारण हमारी हिंसा न करना -

यत्किं चेदं वरुण दैव्ये जनेऽभिद्रोहं मनुष्याश्चरामसि
अचित्ती यत्तव धर्मा युयोपिम मा नस्तस्मादेनसो देव रीरिषः ॥ ऋग्वेद, ७/८९/५।

ऋषिगणों की यह प्रार्थना वरुण के 'दयालु' या 'कृपालु' रूप पर प्रकाश डालती है। अपराध करने पर भी प्रायश्चित करने वालों पर दया करते हैं। वे पापों को मानो रस्सी से बांधते और उसे ढीला कर देते हैं (ऋग्वेद, २.२८.५)। वे मनुष्यों के स्वयं किये पापों को ही नहीं, अपितु पितृगण द्वारा किये पापों को भी माफ कर देते हैं। वे हर घड़ी व्रतों (नियमों) को तोड़ने वाले मनुष्यों के अपराधों को भी क्षमा कर देते हैं।

वैदिक देव वरुण के स्तुतिपरक मन्त्रों से उनकी सर्वज्ञता की भी सिद्धि होती है। सर्वज्ञ व्यक्ति ही दुष्टों का दमन अथवा नियमन करने में समर्थ हो सकता है। वही जान सकता है कि कहाँ पर नियमों का उल्लंघन हो रहा है। व उल्लंघन कर्ता को दण्ड दे सकता है। वरुण अपने इसी सर्वज्ञ स्वरूप के कारण सम्पूर्ण सृष्टि के व 'ऋत' के नियामक हैं। वे आकाश में पक्षियों की उड़ान को, समुद्र में जहाजों के यातायात को और सुदूरगामी वायुके मार्ग को जानते हैं –

वेदा यो वीनां पदमन्तरिक्षेण पतताम्। वेद नावः समुद्रियः। ऋग्वेद, १.२५.७

वेद वातस्य वर्तनिमुरोर्ऋष्वस्य बृहतः। वही, ९।

अतो विश्वान्यदभुता चिकित्वाँ अभि पश्यति ।
कृतानि या च कर्त्वा । वही, ११ ।

वरुण, सभी गुप्त बातें जो हो चुकी हैं या होने वाली हैं – उन्हें देखते हैं । सम्पूर्ण मानव के सत्य व असत्य को जानने वाले हैं (यासां राजा वरुणो याति मध्ये सत्यानृते अवपश्यञ्जनानाम् 'वही, ७.४९.३ । उनके बिना कोई भी प्राणी पलक नहीं झपक सकता है । मनुष्यों की पलकें भी उनके गिनती में हैं । मनुष्य जो कुछ भी सोचता या करता है, उन सभी को वरुण जानते हैं ।

इस प्रकार उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि वैदिक काल में सम्पूर्ण सृष्टि में व्याप्त निश्चित व्यवस्था ही कानून का सर्वोत्कृष्ट उदाहरण है, जिस कानून का मानव तो क्या प्रकृति भी उल्लंघन नहीं कर सकती थी । इसी व्यवस्था को वैदिक युग में 'ऋत' व 'सत्य' के नाम से कहा गया है । इस 'ऋत' व 'सत्य' के संरक्षण कर्ता वरुण थे जो कि नियम भङ्ग करने वालों को (कानून तोड़ने वालों को) कड़ा दण्ड देते थे । यहाँ तक कि देवता भी उनके कानून को तोड़ने पर दण्ड के भागी बनते थे ।

• • •

पञ्चीकरणम् : एक विश्लेषण

जयपाल विद्यालंकार

पञ्चीकरणम् शंकराचार्य की एक अति लघु किन्तु महत्वपूर्ण रचना है । इस पर शंकराचार्य के समकालीन शिष्य श्री सुरेश्वराचार्य (प्रसिद्ध मींमांसक मण्डनमिश्र ने शंकराचार्य से शास्त्रार्थ में पराजित होकर अद्वैत सिद्धान्त का अनुयायी होकर यह नाम धारण किया था) के सारगर्भित वार्तिक हैं । सुरेश्वराचार्य ने चौंसठ अनुष्टुप् पद्यों में शंकराचार्य की इस लघु रचना की व्याख्या में प्रणव (ओ३म्) की अद्वैत वेदान्त के अनुसार व्याख्या की है । सुरेश्वराचार्य के इस लघु व्याख्या ग्रन्थ का नाम **पञ्चीकरण-वार्तिकम्** है। परन्तु इसकी विषयवस्तु को ध्यान में रखकर श्री महादेव शास्त्री ने अड्यार संस्करण में इसे **प्रणववार्तिकम्** शीर्षक देना ही अधिक उचित समझा है । यद्यपि इसके लिये शास्त्री जी ने कोई प्रमाण नहीं दिया है। प्रस्तुत विवेचन का सम्बन्ध क्योंकि पञ्चीकरण से है अत: हमें आचार्य तथा वार्तिककार प्रदत्त शीर्षक ही अभिप्रेत है ।

ओ३म् । पञ्चीकृतपञ्चमहाभूतानि तत् कार्यं च सर्वं विराडित्युच्यते । एतत्स्थूलशरीर-मात्मन: .....। यह मूलपाठ है । अर्थ स्पष्ट है - पञ्चीकृत पंचमहाभूत हैं और इनके सकल कार्यजात को विराट् कहा जाता है । यह आत्मा का स्थूल शरीर है । **अपञ्चीकृतपञ्चमहाभूतानि पञ्चतन्मात्राणि, तत् कार्यं च पञ्चप्राणा:, दशेन्द्रियाणि, मनोबुद्धिश्चेति सप्तदशकं लिंगम् भौतिकं हिरण्यगर्भमित्युच्यते । एतत्सूक्ष्मशरीरमात्मन:.....।** अपञ्चीकृत महाभूत पञ्चतन्मात्र हैं । भौतिक सूक्ष्मशरीर (Material subtle body) इनका कार्य है तथा पाँच प्राण, दस इन्द्रियाँ, मन और बुद्धि यह सत्रह इस सूक्ष्मशरीर के अंग हैं । पञ्चतन्मात्र तथा इनका कार्य (सूक्ष्मशरीर) इनका सम्मिलित नाम हिरण्यगर्भ है । यह आत्मा का सूक्ष्मशरीर है ।

आकाशानिलानलसलिलावनि ये पञ्चीकृत होने पर पंचमहाभूत तथा अपञ्चीकृत अवस्था में तन्मात्र कहे गये हैं । तन्मात्र अन्वर्थक संज्ञा है । सांख्य शास्त्रानुसार (वेदान्त ने तन्मात्र शब्द संभवत: इसी शास्त्र से लिया है) अभिप्राय यह है कि इस तन्मात्र अवस्था में शब्दादि अभिव्यक्त नहीं हैं । आकाश या शब्दादि की यह वह सूक्ष्म अवस्था है जहाँ उसका आकाशत्व या शब्दत्व अपने स्वरूप को त्याग देता है । इस अवस्था में वह केवल एक पदार्थ मात्र होता है इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं होता । यही शब्द अथवा आकाशादि का सूक्ष्मत्व है । इसी कारण इन्हें तन्मात्र कहा गया है । वस्तुत: इस सूक्ष्मावस्था (तन्मात्रावस्था) में तो इनकी शब्द या आकाशादि संज्ञा भी नहीं है । बाद में स्थूलावस्था में होने वाले आकाशादि नाम

के कारण व्यवहार के लिए इन्हें इस तन्मात्र स्थिति में भी यह औपचारिक संज्ञा दे दी जाती है। अन्वर्थक तन्मात्र पद से यही प्रतीत होता है कि शब्दादि की अनभिव्यक्त अवस्था में ऐसी स्थिति है जैसे किसी पदार्थ का संसर्गानवगाहि निर्विकल्पक ज्ञान होता है। या फिर व्याकरण में प्रयोगानर्ह प्रातिपदिक का होता है। या साहित्य शास्त्र में साधारणीकृत रत्यादि भाव होते हैं। पञ्चप्राणाः, दशेन्द्रियाणि, मनोबुद्धिश्चेति सप्तदशकं....यह तन्मात्राओं के कार्य हैं। तन्मात्राओं के कार्य पंचमहाभूतों का परिगणन इस सूचि में नहीं किया गया है। पञ्चीकरणम् के मूल पाठ में केवल इतना ही कहा गया है कि पञ्चीकृत होने पर ये आकाशानिलानलसलिलावनि पंचमहाभूत हैं और अपञ्चीकृत अवस्था में ये तन्मात्र हैं। आचार्य का अभीष्ट यह प्रतीत होता है कि तन्मात्र और पञ्चीकृत महाभूत में पौर्वापर्य होने पर भी परस्पर साक्षात् कारणकार्य भाव सम्बन्ध नहीं है। दोनों एक ही हैं, सूक्ष्म अव्याकृत अवस्था में ये तन्मात्र हैं तथा स्थूल व्याकृत अवस्था में यही महाभूत हैं। सूक्ष्म शरीर के सत्रह अंग तन्मात्राओं के कार्य हैं तथा इन्हीं की अभिव्यक्ति पुनः स्थूल शरीर के रूप में होती है। यह स्थूल शरीर पाञ्चभौतिक है। इस प्रकार परम्परा सम्बन्ध से स्थूल महाभूतों के प्रति इन तन्मात्राओं की कारणता को समझा जा सकता है।

पञ्चीकृत पञ्चमहाभूत आत्मा का स्थूल शरीर है और अपञ्चीकृत पञ्चमहाभूत अर्थात् पंचतन्मात्रायें आत्मा का सूक्ष्म शरीर है। **बुद्धिकर्मेन्द्रियप्राणपञ्चकैर्मनसा धिया। शरीरं सप्तदशभिः सूक्ष्मं तल्लिङ्ग-मुच्यते ॥** पंचदशी -२३। इन दोनों शरीरों का कारण आत्मा का अज्ञान है। यह 'माया' अपर नाम अज्ञान शुद्धचैतन्यब्रह्म से अभिन्न तथा उसकी ज्योति से आभासित है - **शरीरद्वयकारणमात्माज्ञानं साभासमव्याकृतमित्युच्यते**। शंकराचार्य के मूलपाठ पर सुरेश्वराचार्य सृष्ट्युत्पत्ति की प्रक्रिया को समझाते हुए कहते हैं -

आसीदेकं परं ब्रह्म नित्यमुक्तमविक्रियम्।
तत्स्वमायासमावेशाद्बीजमव्याकृतात्मकम् ॥२॥

तस्मादाकाशमुत्पन्नं शब्दतन्मात्ररूपकम्।
स्पर्शात्मकस्ततो वायुस्तेजोरूपात्मकं ततः ॥३॥

आपो रसात्मिकास्तस्मात्ताभ्यो गन्धात्मिका मही।
शब्दैकगुणमाकाशं शब्दस्पर्शगुणो मरुत् ॥४॥

शब्दस्पर्शरूपगुणैस्त्रिगुणं तेज उच्यते।
शब्दस्पर्शरूपरसगुणैरापश्चतुर्गुणाः ॥५॥

शब्दस्पर्शरूपरसगन्धैः पञ्चगुणा मही।
तेभ्यः समभवत्सूत्रं भूतं सर्वात्मकं महत् ॥६॥

नित्यमुक्त तथा क्रिया रहित परम ब्रह्म एकाकी था। स्वयं अपनी शक्ति, माया (ब्रह्म की वह शक्ति जिसके कारण वह स्वयं प्रातिभासिक जगत् के रूप में प्रतीत होने लगे) के आवरण से वही ब्रह्म (ईश्वर), नाम-

रूप रहित संसार का बीज हुआ। इस मायोपहित ब्रह्मरूप (ईश्वर) बीज से शब्द तन्मात्र-रूप आकाश हुआ। उससे (आकाश से) स्पर्श तन्मात्र-रूप वायु, वायु से रूप तन्मात्र-रूप तेज, तदनन्तर तेज से रस तन्मात्र-रूप अपस् और जल से गन्ध तन्मात्र-रूप पृथिवी हुई। यहाँ तक पंच तन्मात्राओं की सृष्टि बताई गई। इन्हीं तन्मात्राओं के गुणों का विवेचन करते हुए वार्तिककार आगे कहते हैं - एक शब्द गुण वाले आकाश, शब्दस्पर्श गुण वाले वायु, शब्दस्पर्शरूप गुण वाले तेज, शब्दस्पर्शरूपरस गुण वाले जल तथा शब्दस्पर्शरूपरसगन्ध गुण वाले पृथिवी - इन सूक्ष्मभूतों से यह "महान्" सर्वत्र व्याप्त समस्त संसार स्थिति में आया। इस समस्त संसार में माला के पुष्पों में धागे की तरह सूत्र भूत वह आत्मा विद्यमान है। प्रस्तुत वार्तिक में इसे 'सूत्र' पद से कहा गया। इसी को **प्राण** भी कहा जाता है और यही **हिरण्यगर्भ** है। श्रुति वाक्य है - **हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे....ऋग्० १०-१२१-१ । हिरण्यगर्भं जनयामास पूर्वम्....**श्वेता० ३-४। बृहदारण्यकोपनिषद् में कहा गया - **कतम एको देव इति प्राणः ।** वार्तिककार आचार्य सुरेश्वर यहाँ अपञ्चीकृत महाभूत अर्थात् पंचतन्मात्रों का विवेचन कर रहे हैं जिन से महान्, सर्वव्यापक, भूत आविर्भूत हुए। यही वह सूत्र (शक्ति) है जो स्थूल रूप में आने से पहले समस्त विश्व में माला में सूत्र की भांति व्याप्त होती है।

प्रथम आपत्ति यह है कि यहाँ अपञ्चीकृत पंचतन्मात्र आकाश, मरुत्, तेज, आपः, मही को क्रमशः अपने अपने गुणों से युक्त कहा गया है। अर्थात् तन्मात्र अवस्था में भी आकाश शब्द गुण से युक्त है। इसी प्रकार वायु स्पर्श से, तेज रूप से, आप : रस से, पृथिवी गन्ध से युक्त हैं। ऐसा होने पर इनका तन्मात्रत्व क्या हुआ ? तन्मात्र अवस्था में आकाश या तो मात्र आकाश है या मात्र शब्द है। आगे इन्हीं आकाशादि तन्मात्राओं को क्रमशः एक, दो, तीन चार और पाँच गुणों वाला कहा गया। ऐसा कहने पर वक्ष्यमाण पञ्चीकृत महाभूतों से इन तन्मात्र (सूक्ष्म) भूतों का सूक्ष्मत्व क्या हुआ ? स्थूल महाभूत इन से भिन्न क्या हुए ? क्रमशः एक दो तीन....गुणों के होने पर इनका अपञ्चीकृतत्व क्या हुआ ? इसके अतिरिक्त शंकराचार्य के पञ्चीकरणम् में मूल पाठ के साथे इस व्याख्या की संगति कैसे बैठेगी ?

वार्तिककार सुरेश्वराचार्य इसके बाद पञ्चीकृत स्थूल महाभूतों का विवेचन करते हैं। तथाहि -

ततः स्थूलानि भूतानि पञ्च तेभ्यो विराडभूत् ।
पञ्चीकृतानि भूतानि स्थूलानीत्युच्यते बुधैः ॥७॥

पृथिव्यादीनि भूतानि प्रत्येकं विभजेद् द्विधा ।
एकैकं भागमादाय चतुर्धा विभजेत्पुनः ॥८॥

एकैकं भागमेकस्मिन् भूते संवेशयेत् क्रमात् ।
ततश्चाकाशभूतस्य भागाः पञ्च भवन्ति हि ॥९॥

वाय्वादिभागाश्चत्वारो, वाय्वादिष्वेवमादिशेत् ।
पञ्चीकरणमेतत्स्यादित्याहुस्तत्ववेदिनः ॥१०॥

पञ्चीकृतानि भूतानि तत्कार्यं च विराड् भवेत् ।
स्थूलं शरीरमेतत्स्यादशरीरस्य चात्मनः ॥११॥

उसके बाद उन सूक्ष्म पञ्चतन्मात्राओं से स्थूल पञ्चमहाभूत हुए । उन महाभूतों से विराट् हुआ (विराट् या वैश्वानर वह चेतन तत्व [आत्मा] है, जो सृष्टि के सभी स्थूल पदार्थों में अभिमानी होकर विद्यमान है)। अगले पद्यों में पञ्चीकरण की प्रक्रिया को समझाया गया है । पहले पृथिवी आदि सभी (सूक्ष्म) भूतों के दो दो भाग करें । पुनः इनमें से एक एक भाग के चार चार भाग करके एक एक भाग सब भूतों में क्रमशः जोड़ दें । इस प्रकार आकाश में पाँच भाग (तत्व) होते हैं - अपना आधा, तथा वायु इत्यादि अन्य चार सूक्ष्मभूतों में से प्रत्येक के आधे का चतुर्थांश (समग्र का १-८) । इन पाँच भागों के सम्मेलन से आकाश महाभूत बनता है । वायु में आधा भाग अपना तथा अन्य प्रत्येक चार के आधे-आधे भाग का चतुर्थांश सम्मिलित होता है । इसी प्रकार अन्य भूतों में यह पञ्चीकरण की प्रक्रिया होती है । इन पञ्चीकृत स्थूल भूतों का कार्य विराट् है यही आत्मा का स्थूल शरीर है **(विविधं राजमानत्वात् विराट्)** सृष्टि के सभी तत्वों में पंचमहाभूतों की विद्यमानता की विवधता के कारण यह विराट् है । इसी का नाम **वैश्वानर** है **(विश्वेषु समस्तेषु नरेषु अहमित्यभिमानित्वात् वैश्वानरः)** ।

पञ्चीकरण की इस प्रक्रिया को आचार्य सदानन्द (सोलहवीं शती उत्तरार्ध) ने वेदान्तसार में इसी प्रकार परन्तु कुछ अधिक स्पष्ट करके समझाया है ।

................एवं सूक्ष्मशरीरोत्पत्तिः । स्थूलभूतानि तु पञ्चीकृतानि । पञ्चीकरणं त्वाकाशादिपञ्चस्वेकैकं द्विधा समं विभज्य तेषु दशसु भागेषु प्राथमिकान्पंचभागान् प्रत्येकं चतुर्धा समं विभज्य तेषां चतुर्णां भागानां स्वस्वद्वितीयार्धभागपरित्यागेन भागान्तरेषु योजनम् । तदुक्तम्-

द्विधा विधाय चैकेकं चतुर्धा प्रथमं पुनः । स्वस्वेतर द्वितीयांशैर्योजनात्पञ्चपञ्च ते ॥ पंचदशी से उद्धृत। स्थूल महाभूतों की उत्पत्ति पञ्चीकरण की प्रक्रिया से हुई । आकाशादि सूक्ष्मभूतों (पंचतन्मात्राओं) में से प्रत्येक को पहले दो भागों में विभक्त करके प्रथम भाग के पुनः चार चार समभाग करें । प्रत्येक महाभूत में आधा भाग अपना है और शेष आधा अंश अन्य चार भूतों के अर्ध-अर्धांश का चतुर्थ भाग है । पञ्चीकरण की यही प्रक्रिया है ।

ऐसा मानने पर प्रत्येक महाभूत में शब्दस्पर्शरूपरसगन्ध पाँचों गुणों की स्थिति हो जाती है । इन पाँचों गुणों की प्रत्येक महाभूत में उपस्थिति होने पर इनको आकाशादि एक नाम से क्यों कहा जाता है इसके उत्तर की अपेक्षा में यह कहना आवश्यक हुआ - **पञ्चानां पञ्चात्मकत्वे समानेऽपि तेषु च "वैशेष्यात्तु तद्वादस्तद्वादः"** (ब्र. शांकरभाष्य २-४-२२) **इति न्यायेनाकाशादि व्यपदेशः सम्भवति । तदानीमाकाशे शब्दोऽभिव्यज्यते, वायौ शब्दस्पर्शौ, अग्नौ शब्दस्पर्शरूपाणि, अप्सु शब्दस्पर्श-रूपरसाः, पृथिव्यां शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाश्च ।** प्रत्येक महाभूत में स्वकीय गुण के आधिक्य तथा वैशेष्य के कारण आकाशादि संज्ञा होती है । संज्ञाकरण तक तो बात ठीक है परन्तु एक ओर तो जिस पञ्चीकरण प्रक्रिया को प्रस्तुत किया जा रहा है उसके अनुसार प्रत्येक महाभूत में पाँच-पाँच गुणों की स्थिति बनती

है और दूसरी ओर आकाशादि महाभूतों में क्रमशः एक, दो तीन, चार और पाँच गुण मान रहे हैं। वार्तिककार सुरेश्वराचार्य और बाद में इन्हीं का अनुसरण करते पंचदशीकार तथा वेदान्तसार के रचनाकार आचार्य सदानन्द का यह वदतो व्याघात दूसरा आपत्ति का कारण है ।

आकाश में शब्दातिरिक्त रूपरसगन्धस्पर्श चारों गुणों की वस्तुतः सत्ता है परन्तु हम उपर्युक्त वैशेष्य के कारण आकाश में व्यवहार के लिये केवल एक ही गुण मानते हैं और इसी प्रकार वायु में गुण तो पाँचों हैं परन्तु हम वैशेष्यात् अर्थात् **प्राधान्येन व्यपदेशाः भवन्ति** के सिद्धान्त की सहायता से वायु में केवल दो ही गुणों की स्थिति मानते हैं यह तर्कसंगत नहीं है । जिस प्रकार पृथिवी में रूपरसगन्धशब्दस्पर्श पाँचों गुणों की स्थिति साक्षात् सिद्ध है उसी प्रकार आकाश में शब्देतर, वायु में शब्दस्पर्शेतर, तेज में शब्दस्पर्शरूपेतर, और आप : में शब्दस्पर्शरूपरसेतर गुणों का अभाव अनुभव-सिद्ध है । शंकराचार्य छांदोग्योपनिषद् के त्रिवृतकरण प्रसंग में स्पष्ट कहते हैं कि तेज में गन्ध और रस हो ही नहीं सकते **गन्धरसयोरनुदाहरणं त्रयाणामसम्भवात्, न हि गन्धरसौ तेजसि स्थः ६-४-४।** स्थूलभूतों में इन अविद्यमान गुणों को अनभिव्यक्त अवस्था में भी नहीं स्वीकार किया जा सकता । स्वीकार करने पर इन महाभूतों का स्थूलत्व क्या होगा । इसे मानने में न तो कोई प्रमाण है और न ही यह तर्क-सह्य है । ऐसा मानने पर तो यहाँ पाँचों महाभूत एक अंश (स्वकीय) से स्थूल और दूसरे अंश, जो सम्मिलित रूप में प्रथम अंश के सर्वथा तुल्य है, से सूक्ष्म होकर उभयांश से अपनी ओर खींचे जाने पर स्थूल या सूक्ष्म कुछ भी नहीं रह जायेंगे । ऐसी असंगत प्रक्रिया मानने योग्य नहीं है । सूक्ष्मभूत् क्रमशः तन्मात्रावस्था से स्थूल होने पर पञ्चमहाभूत होकर नानारूप जगत् के रूप में व्यवहार के विषय बनते हैं तथा इस प्रक्रिया में प्रत्येक महाभूत में, स्व-स्व गुण के अतिरिक्त पूर्व-पूर्व महाभूत से वहां अभिव्यक्त गुणों का समावेश होता है । यह श्रुत्यनुमोदित भी है - **तस्माद्वा एतस्मादात्मनः आकाशः संभूतः । आकाशाद्वायुः । वायोरग्निः । अग्नेरापः । अद्भ्यः पृथिवी । पृथिव्या ओषधयः ।** ....तैत्तिरीयोपनिषत् २-१-१

यह श्रुतिवाक्य मायोपहित ब्रह्म (ईश्वर) से सृष्ट्युत्पत्ति, जो वस्तुतः विवर्त (**पूर्वरूपापरित्यागेनासत्यनानाकारप्रतिभासः**) है, को समझा रहा है । अध्यारोप के परिप्रेक्ष्य में ब्रह्म का विवर्त आकाश, वायु, अग्नि, जल और पथिवी हैं । इनमें पूर्व पूर्व उत्तरोत्तर को अपनी सत्ता (व्यावहारिक) से प्रभावित करता है । इसी कारण पूर्व के गुण उत्तर में सन्निविष्ट होते हैं । "**तस्मादेतस्माद्ब्रह्मण आत्मस्वरूपादाकाशः संभूतः समुत्पन्नः । आकाशो नाम शब्दगुणोऽवकाशकरो मूर्तद्रव्याणाम् । तस्मादाकाशात्स्वेन स्पर्शगुणेन पूर्वेण चाकाशगुणेन शब्देन द्विगुणो वायुः । संभूत इत्यनुवर्तते । वायोश्च स्वेन रूपगुणेन पूर्वाभ्यां च त्रिगुणोऽग्निः संभूतः । अग्नेश्च स्वेन रसगुणेन पूर्वैश्च त्रिभिश्चतुर्गुणा आपः संभूताः । अद्भ्यः स्वेन गन्धगुणेन पूर्वैश्च चतुर्भिः पञ्चगुणा पृथिवी संभूता ।**" शांकरभाष्य तैत्तिरीयोपनिषत् २-१-१ । सृष्ट्युत्पत्ति के इस प्रसंग में उस ब्रह्म से आकाशादि महाभूतों का आविर्भाव हुआ बस इतना ही कहा गया है । पञ्चतन्मात्राओं के विवेचन का यहाँ प्रसंग नहीं है । भाष्यकार शंकराचार्य ने भी यहाँ स्थूलभूतों का ही विवेचन किया है । इस सन्दर्भ की पञ्चतन्मात्राओं के सन्दर्भ में संगति नहीं करनी चाहिये । इस श्रुति वाक्य के अनुसार भी आकाशादि महाभूत क्रमशः एक दो, तीन, चार तथा पाँच गुणों से युक्त होते है।

यह समस्त जगत् इन पाँच महाभूतों का ही प्रपंच है। नित्यशुद्धबुद्ध ब्रह्म और जगत् के मध्य जिस प्रकार माया उपस्थित है उसी प्रकार नाम रूप से व्याकृत् जगत् की पूर्वावस्था यह पञ्चीकरण की अवस्था है। इसी दृष्टि से इस पञ्चीकरण सिद्धान्त की स्थिति को समझा जा सकता है। सुरेश्वरचार्य और बाद में पंचदशीकार श्रीमद्विद्यारण्य मुनि, जिन्हें सायण का भाई माधव माना जाता है (ई० १३५०) तथा वेदान्तसार के रचयिता आचार्य सदानन्द (सोलहवीं शती, उत्तरार्ध) ने पंचीकरण को जिस प्रकार प्रस्तुत किया है वह तर्क संगत प्रतीत नहीं होता।

इसी प्रसंग में पञ्चीकरण को श्रुत्यनुमोदित बताते हुए वेदान्तसार में कहा गया - **अस्याप्रामाण्यं नाशंकनीयं, त्रिवृत्करणश्रुतेः पञ्चीकरणस्याप्युपलक्षणत्वात्**। छांदोग्य उपनिषद् के छठे अध्याय के तृतीय खण्ड का यह प्रसंग है -

तासां त्रिवृतं त्रिवृतमेकैकां करवाणीति सेयं देवतेमास्तिस्रो देवता अनेनैव जीवेनात्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरोत् ॥३॥ तासां त्रिवृतं त्रिवृतमेकैकामकरोद्यथा तु खलु सोम्येमातिस्रो देवतास्त्रिवृत् त्रिवृदेकैका भवति तन्मे विजानीहीति ।४। वेदान्तसार में इसी का सहारा लिया गया - **पृथिव्यप्तेजसां त्रयाणां भूतानां मध्ये एकैकं भूतं द्विधा विभज्य तत्राप्येकं भागं द्विधा विभज्य स्वांशं परित्यज्येतरयोर्योजनीयमिदं तावत् त्रिवृत्करणम्**। वे. सार टीका। उद्धृत उपनिषद् वाक्य का प्रसंग यों है -

आरुणि-पुत्र श्वेतकेतु बारह वर्ष तक गुरुकुल से अध्ययन करके घर लोटै तो पिता ने पूछा है सौम्य ! क्या तुम ने उस तत्त्व को जान लिया है जिस एक के जान लेने से सब जाना जाता है। श्वेतकेतु ने कहा नहीं। उसने पिता से कहा आप ही मुझे बतायें वह आदेश (परब्रह्म विषयक उपदेश) क्या है।

पिता ने कहा हे सौम्य ! पहले एकाकी एक सत् ही था, सत् के अतिरिक्त दूसरा कुछ नहीं था। उस सत् ने चाहा (ईक्षण किया) मैं बहुत हो जाऊँ, मैं बहुत होकर उत्पन्न होऊँ। उसने तेज उत्पन्न किया। उस तेज ने चाहा मैं बहुत हो जाऊँ, मैं बहुत होकर उत्पन्न होऊँ। उसने जल उत्पन्न किया। इस जल ने चाहा मैं बहुत हो जाऊँ, मैं बहुत होकर उत्पन्न होऊँ। उसने अन्न (पृथिवी) को उत्पन्न किया।

उस देवता (सत्) ने चाहा मैं इन तीन (तेज, अप् और अन्न) में जीवात्म रूप से प्रविष्ट होकर नाम तथा रूप का व्यक्तिकरण करूँ (बहुत होना रूप प्रयोजन अभी भी समाप्त नहीं हुआ है) यही सोचकर उस सत् ने तेज, आप : और अन्न इन तीन में जीवात्म रूप से प्रविष्ट होकर नाम तथा रूप की अभिव्यक्ति के लिये इन तीनों देवतओं में से प्रत्येक को त्रिवृत् किया। इस त्रिवृत्करण में एक की प्रधानता तथा अन्य दो का गौण भाव होता है। इसी कारण त्रिवृत् होने पर भी इनका पृथक् पृथक् नाम तेज, जल, अन्न रहता है। यह त्रिवृत्करण किस प्रकार होता है यह आगे उदाहरण से यों समझाया गया है -

अग्नि में जो लोहित रूप है वह अग्नि का, जो शुक्ल रूप है वह जल का और जो कृष्ण रूप है वह अन्न (पृथिवी) का है। त्रिवृत् होने पर अग्नि का जो अग्नित्व था - अग्नि यह बुद्धि तथा अग्नि यह शब्द था, जो केवल शाब्दिक और नाम रूप था, समाप्त हो जाता है। अब बस त्रित्व हुए तीन रूपों का

समन्वित रूप ही शेष रहता है और यही सत्य है। यही बात पुनः आदित्य, चन्द्रमा और विद्युत् के उदाहरणों से समझाई है।

श्रुति यह प्रतिपादित करती है कि यह समस्त जगत् त्रिवृत्कृत है। जिस प्रकार अग्नि में रोहित, शुक्ल तथा कृष्ण यह तीन रूप ही सत् हैं अग्नि (शब्द एवं बुद्धि) केवल शाब्दिक व्यवहार है उसी प्रकार जगत् में भी यह तीन रूप ही सत् हैं इनके अतिरिक्त जो है वह वाचारंभणनामधेय मात्र है। अन्न, जल का कार्य होने से स्वयं वाचारंभणमात्र है जल ही सत् है। जल भी तेज का कार्य होने से वाचारंभणमात्र है तेज ही सत् है। यह तेज भी सत् का कार्य होने से स्वयं तो वाचारंभणमात्र ही है, वह सत् ही वस्तुतः सत्य है। इस सत् को जान लेने पर सब जाना जाता है।

इस प्रसंग में केवल तेज के उदाहरण से और पञ्चीकरण के बजाए त्रिवृत्करण के माध्यम से सब समझाया गया है। शंकराचार्य ने भाष्य में इसका समाधान यह दिया है कि तेज, जल और अन्न तीनों के रूपवान् एवं मूर्त द्रव्य होने के कारण इस उदाहरण में स्पष्टता है। रूपवान् द्रव्य में सब सहजता से दृष्टिगत होता है तथा शब्दस्पर्श गुण वाले आकाश और वायु का इसी में अन्तर्भाव हो जाता है – **रूपवद्द्रव्ये सर्वस्य दर्शनात्। तेजसि तावद्रूपवति शब्दस्पर्शयोरप्युपलम्भात् वाय्वन्तरिक्षयोस्तत्र स्पर्शशब्दगुणवतः सद्भावोऽनुमीयते।** इसी प्रकार रूपवान् जल और अन्न में रस और गन्ध का अन्तर्भाव हो जाता है। इस प्रकार तेज, जल और अन्न इन तीन मूर्त रूपवान् द्रव्यों का त्रिवृत्करण प्रदर्शित करने से सत् के समस्त कार्य का प्रदर्शन हो जाता है। पञ्चीकरण की पुष्टि में इस त्रिवृत्करण प्रदर्शित करने से सत् के समस्त कार्य का प्रदर्शन हो जाता है। पञ्चीकरण की पुष्टि में इस त्रिवृत्करण को उपलक्षण समझाना चाहिये। जिस प्रकार श्रुति ने समझाया कि तेज में यह त्रिवृतत्व ही सत्य है शेष सब वाचारम्भणमात्र है उसी प्रकार इस समस्त जगत् में भी पञ्चीकृत महाभूत ही सत्य हैं शेष सब वाचारम्भणनामधेय मात्र है।

वेदान्त दर्शन के अनुसार सम्भवतः पञ्चीकरण की प्रक्रिया अधोलिखित प्रकार से होती है –

पञ्चीकृत महाभूत स्थूल हैं। इन महाभूतों की यह अभिव्यक्तावस्था है। इस अवस्था में शब्दस्पर्शरूपरसगन्ध अभिव्यंजित होकर अनुभव एवं उपभोग के योग्य हो जाते हैं। स्थूलीकरण अथवा अभिव्यंजन की इस प्रक्रिया को ही पञ्चीकरण कहा गया है। यह अधोलिखित प्रकार से होती है –

अपञ्चीकृत महाभूत परस्पर मिलकर ही पञ्चीकृत, स्थूल या अभिव्यंजित होते हैं। आकाश में शब्द की अभिव्यक्ति के लिये स्पर्शरूपरसगन्ध की सहायता की अपेक्षा होती है स्पर्शरूपरसगन्ध शब्द को अभिव्यंजित करके भी स्वयं अनभिव्यक्तावस्था में ही वहाँ उपस्थित रहते हैं। इनकी अनभिव्यक्ति का कारण अपने अपने आश्रय द्रव्य वायु आदि में अभी इनकी स्वयं की अनभिव्यक्ति है। आकाश में केवल शब्द ही अभिव्यंजित होता है। शेष स्पर्शादि आकाश में अनभिव्यक्त अत एव गौण अवस्था में होते हैं। शब्द की प्रधानता के कारण ही इस का नाम आकाश होता है।

पञ्चीकृत वायु में इसी प्रकार स्पर्श की अभिव्यंजना में शब्दरूपरसगन्ध निमित्त बनते हैं। यहाँ आकाश की अपेक्षा एक अन्तर और होता है। क्योंकि आकाश में शब्द अभिव्यंजित हो चुका है अतः

वायु में वह अभिव्यंजित अवस्था में ही सम्मिलित होता है। परन्तु वायु के स्वकीय गुण स्पर्श से अभिभूत होकर ही इसकी वहाँ स्थिति होती है। इस प्रकार वायु में स्पर्श प्रधान रूप से अभिव्यक्त, शब्द गौण भाव से अभिव्यक्त तथा रूपरसगन्ध अनभिव्यक्त अवस्था में पञ्चीकृत होते हैं।

इसी प्रकार तेज में शब्दस्पर्शरसगन्ध की सहायता से रूप गुण प्रधान होकर अभिव्यक्त होता है। पहले से अभिव्यंजित शब्दस्पर्श रूप के साथ अभिव्यक्त अवस्था में परन्तु गौण होकर उपस्थित रहते हैं। रस और गन्ध अनभिव्यक्त अवस्था में रहते हैं। इस अवस्था में न ये उपयोगी होते हैं और न अनुभव किये जा सकते हैं। वस्तुतः इन पञ्चीकृत महाभूतों में स्वकीय गुण के अतिरिक्त अन्य गुणों की उपस्थिति संसर्गजन्य होती है। इसी कारण इन में वैविध्य भी होता है। जैसे वायु का स्वकीय स्पर्श न शीत होता है और न उष्ण परन्तु पृथिवी या जल में यह संसर्ग के कारण शीत या उष्ण प्रकार का हो सकता है। तेज में रस और गन्ध के अभाव का तात्पर्य यही है कि वहाँ इनकी उपस्थिति को अनुभव कराने के लिये किसी प्रकार के संसर्ग का अभाव होता है।

जल में शब्दस्पर्शरूपगन्ध की सहायता से रस की मुख्य रूप से अभिव्यक्ति होती है। शब्दस्पर्शरूप गौण होकर अभिव्यक्त होते हैं। गन्ध क्योंकि अभी तक अभिव्यक्त नहीं हुआ है अतः वह यहाँ जल में अनभिव्यक्त होकर ही रहता है। रस के प्राधान्य के कारण इस महाभूत का नाम जल होता है।

पृथिवी में शब्दस्पर्शरूपरस की सहायता से गन्ध अभिव्यक्त होता है। क्योंकि शब्दस्पर्शरूपरस सभी गुण अभिव्यक्तावस्था में आ चुके हैं अतः पृथिवी में यह सभी अभिव्यक्त होते हैं परन्तु प्रभुता गन्ध की ही रहती है। इसी कारण इसका नाम पृथिवी होता है।

व्यवहार में समस्त जगत् यह पञ्चीकृत महाभूत ही हैं। प्रत्येक महाभूत में अपना एक गुण प्रमुख तथा अन्य चार गुण गौण अथवा अनभिव्यक्त होकर रहते हैं। आकाशानिलानलसलिलावनि में क्रमशः अभिव्यक्त हुए गुण उत्तरोत्तर महाभूत में अभिव्यक्तावस्था में ही प्रकट होते हैं परन्तु यह गुण महाभूत के स्वकीय गुण से अभिभूत होकर ही वहाँ उपस्थित होते हैं। अनभिव्यक्त गुणों की स्थिति भी महाभूतों में होती है परन्तु अनभिव्यंजित होने के कारण यह अनुभव या उपभोग के योग्य नहीं होते। महाभूतों में उत्तरोत्तर एक, दो, तीन, चार और पाँच गुणों के अभिव्यंजित अवस्था में होने के कारण ही इन्हें क्रमशः एक, दो, तीन, चार और पाँच गुणों वाला कहा जाता है। वेदान्त के अनुसार संभवतः यही पञ्चीकरण की प्रक्रिया है। इस की पुष्टि व्यावहारिक जगत् में श्रुति के त्रिवृत्करण से होती है।

सांख्य दर्शन में भी पञ्चतन्मात्राओं से पंचमहाभूत की उत्पत्ति बताई गई है। परन्तु वहाँ यह पञ्चीकरण की उद्भावना नहीं है। वस्तुतः वहाँ व्यक्त अत एव प्रत्यक्ष पञ्चमहाभूतों के कारण के रूप में अव्यक्त पञ्चतन्मात्र की परिकल्पना है। तथाहि **तन्मात्राण्यविशेषास्तेभ्यो भूतानि पञ्च पञ्चभ्यः। एते स्मृता विशेषाः शान्ता घोराश्च मूढाश्च**। सा० तत्त्वकौमुदी का० ३८। शब्दादि तन्मात्र सूक्ष्म हैं। इनमें विद्यमान् सुखदुःखमोह (सत्वरजस्तमस्) विशेष अर्थात् उपभोग के योग्य नहीं हैं। तन्मात्र में प्रयुक्त मात्र पद का यही अर्थ है। **शब्दादि तन्मात्राणि सूक्ष्माणि। न चैतेषां शान्तत्वादिरस्ति उपभोगयोग्यो विशेष इति**

मात्र शब्दार्थः (वाचस्पति मिश्र) । युक्तिदीपिका ने इसी बात को अधिक स्पष्टता से कहा है - **कथं पुनस्तन्मात्राणीत्युच्यते, तुल्यजातीयविशेषानुपपत्तेः । अन्ये शब्दजात्यभेदेऽपि सति विशेषा उदात्तानुदात्तस्वरितानुनासिकादयस्तत्र न सन्ति, तस्माच्छब्दतन्मात्रम् । एवं स्पर्श तन्मात्रे मृदुकठिनादयः, एवं रूपतन्मात्रे शुक्लकृष्णादयः, रसतन्मात्रे मधुराम्लादयः, एवं गन्धतन्मात्रे सुरभ्यादयः । तस्मात् तस्य तस्य गुणस्य सामान्यमेवात्र न विशेष इति तन्मात्रास्वेतेऽविशेषाः ।**

इन तन्मात्राओं से क्रमशः पञ्चमहाभूत अभिव्यक्त होते हैं - **तेभ्यस्तन्मात्रेभ्यो यथासंख्यमेक-द्वित्रिचतुष्पञ्चभ्यो भूतानि आकाशानिलानलसलिलावनि रूपाणि पञ्चभ्यस्तन्मात्रेभ्यः** । वाचस्पति मिश्र की अपेक्षा माठर ने इसी बात को अधिक स्पष्टता से कहा है - **शब्दादिभ्यः पञ्चभ्य आकाशादीनि पञ्चमहाभूतानि पूर्वपूर्वानुप्रवेशादेकद्वित्रिचतुष्पञ्चगुणान्युत्पद्यन्ते** । युक्तिदीपिकाकार ने इससे भिन्न स्वमत दिया है - **तत्र शब्दतन्मात्रादाकाशम्, स्पर्शतन्मात्राद्वायुः, रूपतन्मात्रात्तेजः, रसतन्मात्रादापः, गन्धतन्मात्रात् पृथिवी** । इन महाभूतों की सुखदुःखमोहात्मकता पृथक् पृथक् अनुभव का विषय बनती है । यही इनका विशेष और महाभूतत्व है ।

वैशेषिक दर्शन परमाणुवादी है । **द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाभावाः सप्त पदार्थाः** । इन सात पदार्थों को आधार मानकर जगत् की व्याख्या की गई है । नव द्रव्यों में पृथिव्यप्तेजोवायु यह चारों महाभूतों की उत्पत्ति इनके अपने अपने परमाणुओं से हुई है ।

पृथिवी - पृथिवित्वसामान्यवती गन्धवती च पृथिवी (सप्तपदार्थी -शिवादित्य) । गन्ध पृथिवी का असाधारण धर्म है । गन्ध केवल पृथिवी में ही पाया जाता है अन्य द्रव्यों में गन्ध की प्रतीति औपाधिक होती है । अग्नि में केवल भास्वर शुक्ल रूप होता है पृथिवी में सातों प्रकार का रूप पाया जाता है इस कारण **नानारूपवती** यह पृथिवी का एक दूसरा लक्षण भी माना गया है । इसी प्रकार छह प्रकार का रस भी केवल पृथिवी में ही पाया जाता है । जल मे केवल मधुर रस ही होता है । उष्णस्पर्श तेज का धर्म है । शीतस्पर्श जल का धर्म है । पृथिवी में न उष्ण न शीत स्पर्श गुण पाया जाता है । इसके अतिरिक्त संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, संस्कार यह सामान्य गुण (कुल चतुर्दश) पृथिवी में पाये जाते हैं । परमाणु रूप पृथिवी नित्य और कार्य रूप पृथिवी अनित्य है ।

आप : - अप्त्वजातिमत्यः शीतस्पर्शवत्य आपः (सप्तपदार्थी-शिवादित्य) । वै.सू. में जल का लक्षण यह दिया गया है - **रूपरसस्पर्शवत्य आपो द्रवाः स्निग्धाः** २-१-२ । अभास्वरशुक्ल रूप, केवल मधुर रस, केवल शीत स्पर्श, स्नेह, जो केवल जल में ही पाया जाता है, तथा स्वाभाविक द्रवत्व यह जल के स्वाभाविक गुण हैं । इसके अतिरिक्त संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, संस्कार यह सामान्य गुण (कुल चतुर्दश) जल में पाये जाते हैं । परमाणुरूप जल नित्य तथा कार्य रूप अनित्य है ।

तेजस् - तेजस्त्वजातियोगि उष्णस्पर्शवत्तेजः (सप्तपदार्थी-शिवादित्य) । **तेजो रूपस्पर्शवत्** (वै. सूत्र २-१-३) । भास्वरशुक्ल रूप और उष्ण स्पर्श यह दोनों ही तेज के विशेष एवं व्यावर्तक गुण

हैं। इनके अतिरिक्त संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, द्रवत्व (अग्निसंयोगेन नैमित्तिकः) और संस्कार यह साधारण गुण मिलाकर कुल ग्यारह गुण तेज के होते हैं। तेज भी परमाणु रूप नित्य तथा कार्य रूप अनित्य होता है।

वायु - वायुत्वजातियोगि अरूपस्पर्शवान् वायुः (सप्तपदार्थी - शिवादित्य)। वायुत्व जाति से समवाय सम्बन्ध से सम्बद्ध रूप रहित और स्पर्श गुण से युक्त द्रव्य वायु है। पृथिवी, जल और तेज में रहने वाले स्पर्श से विलक्षण स्पर्श वायु का विशेष अर्थात् व्यावर्तक धर्म है। पृथिव्यादि द्रव्य दृश्य और स्पृश्य दोनों प्रकार के हैं, वायु रूप रहित अदृष्य है। वायुगत स्पर्श अदृष्ट वायु का लिंग (परिचायक) है - **न च दृष्टानां स्पर्श इत्यदृष्टलिङ्गो वायुः** वै. सू. २-९-१०। पृथिवी, जल, तेज में स्पर्श क्रमशः पाकज अनुष्णाशीत, शीत और उष्ण होता है। इनसे भिन्न वायु का स्पर्श अपाकज अनुष्णाशीत होता है। इसके अतिरिक्त वायु के सामान्य गुण संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, एवं (वेग) संस्कार होते हैं। यह वायु भी परमाणु रूप नित्य तथा कार्य रूप अनित्य है।

आकाश - हमारी सभी सांसारिक क्रियाओं तथा सभी द्रव्य पदार्थो की स्थिति का एक मात्र आधार होने के कारण अति महत्त्वपूर्ण द्रव्य आकाश है। यह पूर्वोक्त चारों महाभूतों से अलग है। यह **एक, विभु, नित्य और अखण्ड** है। एक होने के कारण इसकी आकाशत्व जाति भी नहीं बनती अतः इसको लक्षित करना भी सहज नहीं है। वैशेषिक दर्शन में **शब्दगुणकमाकाशम्** यही इसका लक्षण है और शब्द गुण का परिशेष न्याय से एक मात्र सम्भव आश्रय होना ही इसकी सिद्धि में प्रमाण है। प्रशस्तपादभाष्य के अनुसार शब्द विशेष गुण के अतिरिक्त आकाश के संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग और विभाग यह पाँच और गुण हैं।

वेदान्त में स्थूल महाभूत पञ्चीकृत हैं। इनके कारण पञ्चतन्मात्र सूक्ष्म तथा अपञ्चीकृत हैं। स्थूलभूतों में गुण अभिव्यंजित होते हैं तथा सूक्ष्म तन्मात्र में यह गुण अनभिव्यंजित होते हैं यही इनका स्थूलत्व और सूक्ष्मत्व है। पञ्चीकरण का सीधा सा अर्थ है पाँचों गुणों को पाँचों भूतों में (भले ही वह गौण प्रधान भाव से हो) रहना। वेदान्त पञ्चीकरण को तो मानता है परन्तु महाभूतों में सभी गुणों को अभिव्यंजित अवस्था में नहीं मानता। आकाशादि में क्रमशः एक, दो, तीन...गुणों को ही अभिव्यंजित मानता है - **तदानीमाकाशे शब्दोऽभिव्यज्यते, वायौ शब्दस्पर्शौ, अग्नौ शब्दस्पर्शरूपाणि, अप्सु शब्दस्पर्शरूपरसाः, पृथिव्यां, शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाश्च** । वेदान्तसार। शंकराचार्य का भी यही मन्तव्य श्रुति वाक्यों के भाष्य से स्पष्ट प्रकट होता है - **तस्मादेतस्माद्ब्रह्मण आत्मस्वरूपादाकाशः संभूतः समुत्पन्नः। आकाशो नाम शब्दगुणोऽवकाशकरो मूर्तद्रव्याणाम्। तस्मादाकाशात्स्वेन स्पर्शगुणेन पूर्वेण चाकाशगुणेन शब्देन द्विगुणो वायुः। संभूत इत्यनुवर्तते। वायोश्च स्वेन रूप गुणेन पूर्वाभ्यां च त्रिगुणोऽग्निः संभूतः। अग्नेश्च स्वेन रसगुणेन पूर्वैश्च त्रिभिश्चतर्गुणा आपः संभूताः। अद्भ्यः स्वेन गन्धगुणेन पूर्वैश्च चतुर्भिः पञ्चगुणा पृथिवी संभूता।"** शांकरभाष्य तैत्तिरीयोपनिषत् २-१-१। सांख्य, वैशेषिक, न्याय भी ऐसा ही मानते हैं। न्याय दर्शन तो न महाभूतों को पञ्चीकृत मानता है और न शरीर को पाञ्चभौतिक। आकाशादि में क्रमशः एक, दो, तीन....गुणों की स्थिति अनुभव सिद्ध भी है। इसका अपलाप नहीं किया जा सकता।

इस वस्तुस्थिति के रहते पञ्चीकरण को यदि मानना ही हो तो वेदान्त को प्रत्येक महाभूत में कुछ गुणों को अनभिव्यंजित मानना ही पड़ेगा । केवल पृथिवी में पाँचों गुण अभिव्यंजित होंगे शेष आकाशादि में क्रमशः चार, तीन, दो तथा एक गुण अनभिव्यंजित ही होगा । स्थूलभूतों में अनभिव्यंजित गुणों के सहारे पञ्चीकरण का प्रतिपादन तर्क संगत नहीं है । त्रिवृत्करण श्रुति को उपलक्षण मानकर इसका विस्तार करना हो तो वह भी तेज से आपः तथा अन्न तक ही हो सकेगा । आकाश और वायु को वहाँ भी स्पष्ट रूप से छोड़ दिया गया है । इसके अतिरिक्त जिस प्रकार त्रिवृत्करण में तेज में रूप की त्रिविधता दर्शाई गई है उसी प्रकार आप : में रस की तथा पृथिवी में गन्ध की त्रिविधता ही मान्य होगी । इसका विस्तार पञ्चीकरण तक करना बहुत समीचीन प्रतीत नहीं होता ।

सांख्य दर्शन में अहंकार से तन्मात्र तथा इन तन्मात्रों से महाभूतों की उत्पत्ति (अभिव्यक्ति) मानी है । दोनों में अन्तर अविशेष तथा विशेष का है । शब्दादि तन्मात्र जब सूक्ष्म होते हैं तब उपभोग के योग्य नहीं होते । स्थूल होने पर इनमें विशिष्टता आजाती है और ये उपभोग के योग्य होकर सुख दुःख मोह के कारण बनते हैं । यह विशेष सामान्य (निर्विशेष) के बिना हो नहीं सकता (सामान्यं विशिष्टात् नातिरिच्यते) अतः व्यक्त अत एव प्रत्यक्ष पञ्चमहाभूतों के कारण के रूप में अव्यक्त पञ्चतन्मात्राओं को मानने की आवश्यकता सांख्यों को हुई । अन्य किसी दर्शन में या श्रुति में तन्मात्राओं को मानने की आवश्यकता नहीं है । वेदान्त का काम भी इन तन्मात्राओं को माने बिना चल सकता था । वेदान्त में इन तन्मात्राओं का मानना भी अनावश्यक प्रतीत होता है न तो श्रुति से इसका अनुमोदन होता है और न तर्क से ।

• • •

साङ्ख्यदर्शनस्य वैशिष्ट्यम्

देवनारायण झा

अथेदानीं सांख्यदर्शनस्य वैशिष्ट्यविषयमधिकृत्य कञ्चन विचारं प्रस्तोतुमुपक्रमते । इह हि विरञ्चिप्रपञ्चिते संसारे समेषां प्रेक्षावतां जनानां दुःखनिवृत्तिपुरस्सरं निरतिशयसुखावाप्तौ सोत्साहं प्रवृत्तिर्दृश्यते। तत्र न केवलं मुमुक्षुरेव यतमानः संलक्ष्यते, अपितु पामरोऽपि जनो निरतिशयसुखावाप्तिलक्षणस्य मोक्षस्य कृते यततेतरामिति । सा च मोक्षावाप्तिर्विधिमुखेन निषेधमुखेन वा आत्मज्ञानमन्तरा न भवितुमर्हतीति पक्षः सर्वसिद्धान्तवेद्यो विद्यते। अत एव दर्शनशास्त्रमर्मज्ञैः शास्त्रकृद्भिर्दर्शनाख्यो ग्रन्थो न्यबन्धि। न हि लौकिकेभ्यो वस्तुभ्यः कथमपि चिरस्थायि-सुखावाप्तिप्रत्याशा कर्त्तव्येति समीचीनः पन्थाः प्रतिभाति । सत्सु विविधेषु दर्शनेष्वात्मतत्त्वप्रतिष्ठापकेषु स्थितस्य गतिश्चिन्तनीयेतिसिद्धान्तमुररीकृत्य सांख्यदर्शनदिशा कश्चन सिद्धान्तः संसाध्यते। तत्रभवन्तस्तत्त्वविदो विद्वांसो जानन्त्येव यत्सांख्यदर्शनं निरीश्वरसांख्यदर्शनमित्युच्यते। तस्य प्रणेता कपिलो मुनि र्वर्तत इति दार्शनिकाः प्रमाणयन्ति, स्वीकुर्वन्ति च । एतन्मते पदार्थमात्रस्य संक्षेपतश्चत्वारो भेदाः सम्भवन्तीति तदीयः सर्वमान्यः सिद्धान्तः । तच्च प्रकृतिः, विकृतिः प्रकृति-विकृतिः तदुभयरहितः पदार्थश्चेति। यद्यपि विश्वेस्मिन् तत्त्वज्ञानप्रतिपादकानि सन्ति बहूनि दर्शनानि, यथा—न्याय-वैशेषिक-पूर्वमीमांसोत्तरमीमांसायोगाख्यानि प्रधानभूतानि षड्दर्शनानि—इति। तेषु प्रथितेषु षड्विधदर्शनेषु सर्वोत्कृष्टतमं सर्वशास्त्रनिष्यन्दभूतं सांख्यदर्शनमिदमादिमं स्थानं लभत इति बुधा आमनन्ति। तत्र सर्वे विचारदक्षाः प्राणिनः स्वकीयसामर्थ्यबलात्सूक्ष्मविचारदृष्ट्या वा जगतः सत्यत्वस्वरूपावबोधाय सर्वोत्कृष्टतां गतस्य सांख्यदर्शनस्य वैशिष्ट्यं स्वीकुर्वन्ति । श्रीमता भगवता श्रीकृष्णेनापि भागवताख्ये महापुराणे देवहूतिमधिकृत्य निसर्गदुर्बोधं ज्ञानप्रदं सांख्यतत्त्वं समुपदिष्टं तन्नाविदितं तत्त्वविदां शेमुषीजुषां जनानामिति । ततश्च प्रसिद्धेयं परम्पराऽऽधुनाप्यविच्छिन्नगत्या शिष्योपशिष्यैरनुगीयमाना प्रवर्धमाना च समवलोक्यते। इत्थञ्च सर्वदर्शनस्वतन्त्रो वाचस्पतिमिश्रः सांख्यतत्त्वकौमुद्यां प्रतिबोधयति यदस्य शास्त्रस्य प्रवर्त्तकः सूत्रप्रणेता वा सर्वप्रथमोऽत्रभवान् कपिलो महामुनिः सर्वज्ञान-विज्ञान-वैराग्यैश्वर्यादि-सम्पन्नो जगदिदं स्वजन्मना समलञ्चकार। तदनन्तरं यथाक्रमं शास्त्रमिदम्, ईश्वरकृष्णेनाधिगतमिति। तेन च विदुषा सप्ततिसंख्याककारिकोपेता सांख्यकारिका निर्मिता। सा च अधुनापि प्रमाणभूता विद्यते । वस्तुतस्तु भारतेऽध्यात्मविद्याया विकासः सांख्यशास्त्रद्वारैव सर्वत्र संजात इति—अद्वैतिनः शङ्कराचार्यादयोऽपि मन्वते । यथैव प्राचीनाः सांख्यशास्त्रस्य महत्त्वम् उररीकुर्वन्ति तथैव अर्वाचीना अपि तस्य दर्शनस्य महन्महत्त्वं संसाधयन्ति ।

अतश्चास्य वैशिष्ट्यं सर्वत्र शास्त्रे विजृम्भते । इत्थञ्च यानि पञ्चविंशति तत्त्वानि सांख्ये प्रतिपादितानि

सन्ति तान्येव योगशास्त्रेऽपि परिगणितानि सन्ति । अत एव सांख्ययोगयोः समानतन्त्रत्वं प्रतिपादितवता भगवता श्रीकृष्णेन गीतायामुक्तम्—

सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदन्ति न पण्डिताः ।
एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फलम् ॥ (गी० ५-४)

तत्रेदं प्रतिपादितं भवति यत् सांख्यमते प्रकृतिरेव जगत्कर्त्रीति । सैव मूलप्रकृतिरपि कथ्यते । मूलप्रकृतिश्च सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था इत्युच्यते । सांख्यानां पदार्थविभागप्रकारस्तु ईदृशो विद्यते—

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृति र्न विकृतिः पुरुषः ॥ (सां० का० ३)

सांख्यमते मूलप्रकृतिः स्वतन्त्रा वर्तते । वेदान्तदिशा प्रकृतेः स्वातन्त्र्यं नाभ्युपगतमस्ति । तन्मते मायैव प्रकृतिशब्दवाच्या विद्यते । वेदान्तमते जगन्निमित्तोपादानकारणत्वं ब्रह्मणः प्रतिपादितमस्ति । सांख्यदर्शने गुणत्रयात्मिकायां प्रकृतौ गुणवैषम्यान्महदादिक्रमेण सूक्ष्म-स्थूलभौतिकादिजगतः संसृष्टिः सञ्जायत इति मतं स्वीकृतम् अस्ति । इत्थञ्च प्रकृतेश्चेतनत्वाज्जगदुत्पत्तिकारणसामर्थ्ययोग्यताविरहाच्च तन्मतखण्डनायैव भगवता व्यासेन 'ईक्षतेर्नाशब्दम्' इति सूत्रयाञ्चक्रे । सूत्रार्थस्तु अशब्दं शब्दप्रमाणशून्यं स्वतन्त्रं=प्रधानं न जगत्कारणम् । जगत्कारणस्येक्षितृत्वश्रवणविरोधात् इति । वस्तुतस्त्वत्र सांख्यदर्शने पञ्चविंशतितत्त्वानि विश्रुतानि सन्ति । तथा च सर्वविधप्रमेयसाधकतया कानिचित् प्रमाणान्यपि स्वीकर्त्तव्यानि भवन्तीतिधिया प्रत्यक्षानुमानशब्दात्मभूतानि त्रीणि प्रमाणानि स्वीकृतानि सन्ति सांख्यदर्शने । तद्यथा—

दृष्टमनुमानमाप्तवचनं च सर्वप्रमाणसिद्धत्वात् ।
त्रिविधं प्रमाणमिष्टं प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि ॥ (सां० का० ४)

महादर्शभूतस्यास्य दर्शनशास्त्रस्य सिद्धान्तपक्षः सत्कार्यवादमादायैव प्रवर्तते । अत्र दर्शने कारणावस्थायामपि कार्यं सूक्ष्मरूपेण तिष्ठति । यदुक्तम्—

असदकरणादुपादानग्रहणात्सर्वसम्भवाभावात् ।
शक्तस्य शक्यकरणात्कारणभावाच्च सत्कार्यम् ॥ (सां० का० ९)

अत्रायमाशयो यद् अत्र जगति यद् यद् क्रियमाणं भवति तत् तद् सदेव भवति । यदेवं न भवति तत् क्रियमाणमपि न भवति यथा शशशृङ्गादिकम् । किं बहुना इतोऽपि सत्कार्यवादः समाश्रियते यद् घटार्थी उपादानकारणमेव उपादत्ते न त्वन्यत्किञ्चित् । इतोऽपि कार्यं सद् भवति यदा कारणे सूक्ष्मरूपेण कार्यं तिष्ठति अत एव सर्वस्मात् सर्वस्योत्पत्तिर्न सञ्जायते । इतोऽपि कार्यं सद् वर्तते यच्छक्त्याश्रयेषु एव तत्त्वादिषु शक्यकारणं भवति । इतोऽपि कार्यं सद् विज्ञायते यत् कार्यात् पूर्वमपि कार्योत्पादिका शक्तिः कारणेषु तिष्ठति । इतोऽपि कार्यं सत् भवति यर्त्सर्वं खलु कार्यं कारणात्मकं भवति । नहि खलु बालुकाभ्यस्तैलोत्पत्तिर्दृश्यते । अमुमेवाभिप्रायं मनसि निधाय भगवता श्रीकृष्णेन गीतायां स्वकीयाभिप्राय ईदृश एव प्रकटीकृतः । यथा—

नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ।
उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥ (गी० २/१६)

इत्थञ्च सत्कार्यवादसिद्धान्ताभ्युपगमदिशैव सिकताभ्यस्तैलोपलब्धिर्न जायते प्रत्युत तिलेभ्यस्तैलं दुग्धेभ्यो दधि सञ्जायते परिणमते वा । अत्र च शास्त्रे परिणामवाद एव स्वीकृतो विद्यते । अत एव च सांख्यदर्शने प्रकृतौ परिणामरूपा क्रियाऽपि स्वीकृता विद्यते । सांख्यदर्शने द्विविधा क्रिया स्वीक्रियते—एका स्पन्दरूपा अपरा च परिणामरूपा । परिणामरूपा क्रिया मूलप्रकृतावेव तिष्ठति । स्पन्दरूपा क्रिया महदादिषु तिष्ठति । न हि क्रियां विना जगतः समुत्पत्तिः सम्भवेति विज्ञाय परिणामरूपा क्रिया मूलप्रकृतावकामेनैव स्वीकृता सांख्यतत्त्वविद्भिरिति । सा च प्रकृतिः कार्य-कारणरूपेण सत्त्वादिरूपगुणानां समुद्रेकवशात् परिणमते इति तत्त्वविदां सरणिः । किं बहुना इह संसारे कार्यमात्रस्य गुणत्रयात्मकत्वेऽपि क्वचित् सत्त्वगुणस्याधिक्यं, क्वचिद् रजोगुणस्य, क्वचित् तमोगुणस्याधिक्यं समनुभूयते । अत एव जगदिदं त्रिगुणात्मकं सत्त्वगुणादिप्रधानं कथ्यते। अत एव देवीभागतेऽपि तथ्यमिदं निरूपितं दृश्यते । तद्यथा—

गुणत्रयकृतं सर्वं जगत्स्थावरजङ्गमम् ।
विना गुणैर्न संसारो वर्तते किञ्चिदप्यदः ॥ (देवीभा० ६.३१.४८)

अत्र दर्शने प्रतिपादितः पुरुषः सर्वथा उदासीनो निर्गुणः किन्तु चेतनः द्रष्टा साक्षी चेति सांख्यसिद्धान्तसिद्धः । सांख्यमते आत्मनोऽनेकत्वं ज्ञानरूपत्वं व्यापकत्वञ्च प्रसिद्धमिति । एतन्मते सुख-दुःखादिकं बुद्धावेव आविर्भवति । अत्रेदमवधेयं भवति यत्सांख्यदर्शने कस्यापि पदार्थस्य नाशो जन्म च न भवति किन्तु आविर्भाव-तिरोभावावेव भवतः । अत्र दर्शने पुरुष-प्रकृत्योः संयोगः पङ्ग्वन्धवत्स्वीकृतो विद्यते। प्रकृतिर्भोग्या पुरुषश्च आध्यासिको भोक्ता वर्तते न तु वास्तविक इति । अत्र भगवता भर्तृहरिणाप्यवादि—

एकस्य सर्वबीजस्य यस्य चेयमनेकधा ।
भोक्तृभोक्तव्यरूपेण भोगरूपेण च स्थितिः ॥ (वा० प० १/४)

अत एव उभयोः सम्बन्धः आध्यासिक एव स्वीकृतो विद्यते । एतन्मते सुखदुःखादीनि बुद्धिगतानि एव सन्ति किन्तु बुद्धौ प्रतिबिम्बवशादेव पुरुषोऽपि तानि समनुभवति । उक्तञ्च वाचस्पतिमिश्रचरणैः—

एवं तत्त्वाभ्यासान्नास्मि न मे नाहमित्यपरिशेषम् ।
अविपर्ययाद्विशुद्धः केवलमुत्पद्यते ज्ञानम् ॥ (सां० तत्त्वकौ० २)

तद्यथा न्यायशास्त्रदिशा सुखदुःखादय आत्मनि तिष्ठन्ति । वेदान्तरीत्याऽन्तःकरणस्य मनसो धर्मत्वं सुखदुःखादीनां संसाधितं वर्तते तथैव सांख्यदर्शनदिशा सुखदुःखादयो धर्मा बुद्धावेव सन्तिष्ठन्ते । इयान् एवात्र विशेषः । पुरुषस्तु भेदाग्रहात् प्रकृतिगतं दुःखत्रयं स्वस्मिन् मन्यमानस्तदपाकरणाय कैवल्यमभीप्सति । पुरुषपदवाच्यश्चात्र जीव एव स्वीक्रियते । जीवातिरिक्तो नास्ति कश्चन ईश्वरपदार्थः । अत एव दर्शनमिदं निरीश्वरसांख्यदर्शनमित्युच्यते । युक्त्या विचार्यमाणे मतमिदं विद्योतते यत्त्रिविध-दुःखनिवृत्तिः कथं स्यादिति। सांख्यदर्शने आधिदैविकम् आधिभौतिकम् आध्यात्मिकञ्चेति त्रिविधं दुःखं प्रसिद्धमस्ति । अत्रेदं बोध्यं यत्

पुरुषो द्रष्टा चेतनः किन्तु प्रकृतिश्चेतना जडीभूता विद्यत इति । प्रकृतौ क्रियाशक्तिर्विद्यते किन्तु दर्शनशक्तेरभावादुभयोः समागमादेव सर्गकृतं कार्यं पूर्णतामधिगच्छतीति सांख्याः समनुमन्वते । ततश्चेदं निर्णीतं भवति यद् यदवधि पुरुषस्य विमोक्षो न भवति तदवधि जरामरणजं दुःखमनुभवन्नेव पुरुषोऽवतिष्ठते । मोक्षश्च विवेकख्यातिवशादेव सञ्जायते । विवेकख्यातिश्च प्रकृतिपुरुषयोर्भेदज्ञानरूपा । सांख्यरीत्या व्यक्ताव्यक्त-पुरुषादीनां विज्ञानं नाम साधर्म्य-वैधर्म्यविज्ञानं, तद् ज्ञानादेव विवेकख्यातिराविर्भवति । तत्सकाशादेव मोक्षावाप्तिः सञ्जायते । यदुक्तम्—

एवं तत्त्वाभ्यासान्नास्मि न मे नाहमित्यपरिशेषम् ।
अविपर्ययाद्विशुद्धः केवलमुत्पद्यते ज्ञानम् ॥

अत्र चैतद् विभावनीयं भवति यद् निसर्गरम्या कोमला सलज्जा प्रकृतिस्तथैव पुरुषं प्रति आत्मानं प्रदर्श्य निवृत्तिमुपैति यथा रंगभूमौ समागता काचन नर्तकी स्वकीयां नृत्यकलां प्रदर्श्य निवृत्तिमधिगच्छतीति । यथा—

रंगस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात् ।
पुरुषस्य तथात्मानं प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृतिः ॥ (सां० का० ५९)

एतन्मते जगतः असत्यत्वं नैव अभ्युपेयमस्ति । जगदिदं यत्त्रिगुणात्मकं दृश्यते, तस्य कारणमव्यक्तमेव बोध्यम् । नहि कुत्रचिद् वस्तुनि अभावजन्यत्वं स्वीकृतमस्ति किन्तु प्रत्यक्षादिगोचरत्वेन भावजन्यत्वमेव । कार्यस्य कारणात्मभूतत्वस्यैव स्वीकारात् । अत्रेदमनुसन्धेयं भवति यत्सांख्यमते द्विविधः परिणामो भवति । तत्र कदाचित् क्रियात्मकः परिणामो यथा महदादौ । उक्तञ्च साधर्म्यवैधर्म्यनिरूपणावसरे—

हेतुमदनित्यमव्यापि सक्रियमनेकमाश्रितं लिङ्गम् ।
सावयवं परतन्त्रं व्यक्तं विपरीतमव्यक्तम् ॥ (सां० का० १०)

अत्रेदं नैव विस्मर्त्तव्यं यत् प्रकृतौ प्रधानीभूतायाम् अर्थात् मूलप्रकृतौ स्पन्दात्मिका क्रिया नैव तिष्ठतीति । यतो हि मूलप्रकृतिर्व्यापिका सिद्धा च सांख्यमतेऽवगम्यते । किं बहुना इदानीन्तने प्राचीनकाले वा एतादृशं स्थानं तत्त्वं वा नासीद् न वा विद्यते यत्र सूक्ष्मरूपेण प्रकृतेरस्तित्वं न स्यादिति । अत एव च सांख्याचार्यमते साकल्येन उक्तं संगच्छते यद् जगदिदं त्रिगुणात्मकं वर्तत इति । एतादृशं स्थानं नास्ति यत्र गुणत्रयस्य एकत्र सम्मेलनं न स्यात् । अत एव त्रिषु गुणेषु सत्स्वपि कुत्रचित् सत्त्वगुणस्याधिक्यं क्वचित् रजोगुणस्य, कुत्रचिच्च तमोगुणस्य । उक्तञ्च ईश्वरकृष्णेन—

जन्ममरणकरणानां प्रतिनियमादयुगपत्प्रवृत्तेश्च ।
पुरुषबहुत्वं सिद्धं त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव ॥ (सां० का० १८)

अत्रायमभिप्रायो यत् सांख्यमते न्यायदर्शनवद् आत्मा पुरुषविशेषोऽनेकविधः स्वीकृतो विद्यते । अत एव लोके दृश्यते यत्कश्चित् पुरुषः सत्त्वगुणप्रकृतिकः संसारस्योपकारमेव वाञ्छति कदाचिदपि परेषामनुपकारं कर्त्तुं नैव समुत्सहते अयमेव पुरुषः साधुपदवाच्यो भवति । कश्चित्पुरुषः क्रोधाग्निना सर्वदैव परेषां दुःखं दित्सुः आस्ते । कश्चित् पुरुषस्तमोगुणप्रकृतिको भवति । अत्र हि सांख्यमतेनैव भगवता श्रीकृष्णेन गीतायां त्रिविधः पुरुषो निरूपितः । तद्यथा—

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।
क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

एवञ्च क्षरः पुरुषः भूतपदवाच्यः अक्षरो जीवपदवाच्यः । ईश्वरः परमात्मपदवाच्यो भवति । आत्मनि परमत्वम् अकारणकरुणाकारित्वमेव । ईश्वरो वा साधुर्वा परेषां साधुवादेन कल्याणमेव वाञ्छति । यद्यपि सांख्यदर्शनं निरीश्वरवादत्वेन प्रतिपादितमस्ति तथापि तन्मते प्रकृत्या सह पुरुषविशेषस्य संयोगवशादेव सृष्टिर्भवति - इति तु यत्र तत्र सर्वत्र व्याख्यानेनावगतं भवति । परञ्च विचार्यताम्—सांख्ययोगौ न तावत् पृथग् वर्त्तेते । एवं हि पृथगिति कथनेन इदमेव ज्ञातं भवति यद् यथा पातञ्जलयोगदर्शने ईश्वरस्य अस्तित्वं स्वीकृतमस्ति न तथा तस्य अस्तित्वं सांख्यमते स्पष्टतया खण्डितमस्ति । इत्यनेनापि अवगम्यते यत्सांख्यदर्शनं योगदर्शनञ्च समानतन्त्रं विद्यत इति । यथा न्यायदर्शनं वैशेषिकदर्शनञ्च पार्थक्येनापि समानतन्त्रत्वेन स्वीकृतमस्ति तत् कस्य हेतोः । तत्र इदमेव तथ्यं प्रतिभाति यत् यत्तत्त्वं प्रमेयरूपं न्यायदर्शनं स्वीकरोति तदेव तत्त्वं वैशेषिकदर्शनमपि, किन्तु इयानेव द्वयोर्विशेषः परिलक्ष्यते यत्सांख्यदर्शनम् ईश्वरस्यास्तित्वविषये भवतु नाम उदासीनं किन्तु तत्कथनस्याभिप्रायो वर्तते यद् यथावेदान्तदर्शने माया अविद्या वा चेतनाधिष्ठिता चैतन्यवशादेव जगदिदं सृजति न तथा सांख्यमते । सांख्यमते प्रधानीभूता प्रकृतिः स्वतन्त्रा न तावच्चेतनाधिष्ठिता। इदमेव कारणं वर्तते यत्प्रकृतौ प्रधानत्वं सांख्याचार्यैः स्वीकृतम् । तत्र सांख्यमते या प्रकृतिः सैव वेदान्तमतेऽविद्या माया वा । केषाञ्चिद् आचार्याणां मते अविद्या माया च पृथक्-पृथग् वर्तते किन्तु केचन आचार्यास्तयोरभेद इति स्वीकुर्वन्ति । अत एव भामतीकारेण वाचस्पतिमिश्रेण अविद्यापदेन एकः मायाविशेषः स्वीकृत अपरश्च संस्कारविशेषः । किन्तु सांख्यमते एकविधैव प्रकृतिः । इदं च न विस्मर्त्तव्यं यत् प्रारम्भे एव ईश्वरकृष्णेन—

अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमानां नमामः ।
अजा ये तां जुषमाणां भजन्ते जहत्येनां भुक्तभोगां नुमस्तान् ॥ (सां० तत्त्वकौ०)

इत्युक्तं सङ्गच्छते । अत एव संक्षेपतः सांख्यमते त्रिविध एव पदार्थः । कश्चित् प्रकृतिरूपः कश्चित् विकृतिरूपः । कश्चिच्चानुभयरूपः । प्रकृतित्वञ्च तत्त्वान्तरोपादानकत्वम् । अत एव गोघटादीनां तत्त्वपरिगणने न तावत् सांख्याचार्यैः परिगणनं कृतम् । एतत् कारणवशादेव इदं दर्शनं सांख्यं संख्याप्रधानमिति कथ्यते । वेदान्तमते पुरुषो न तावदुदासीनः । एतन्मते पुरुषः उदासीनो भवति । अत्र नये बिम्बप्रतिबिम्बभावः स्वीकृतो विद्यते । सांख्यमते यज्ज्ञानं तच्च न बुद्धिर्या बुद्धिस्तत्र ज्ञानमिति । अन्यमते ज्ञानं पृथग् बुद्धिरपि पृथग् भवति । एतन्मतखण्डनायैव न्यायदर्शने गौतमीयं सूत्रं 'सर्वव्यवहारहेतुर्बुद्धिर्ज्ञानम्' इति सामानाधिकरण्येन उक्तं वचनं संगच्छते । किन्तु एतन्मते बुद्धावेव ज्ञानं भवति ज्ञानं चात्र वृत्तिरूपम् परञ्च अन्येषां दार्शनिकानां मते बुद्धिर्गुणरूपम् । सांख्यमते बुद्धावेव सुखदुःखादिकं सर्वम् आविर्भवति । तच्च बुद्धौ प्रतिबिम्बवशादेव पुरुषोऽनुभवति । तत्र पुरुषविशेषः प्रतिबिम्बते । एतस्मात् कारणात् प्रतिबिम्बवशात् पुरुषः अहं सुखी अहं दुःखी इति समनुभवति । बिम्बप्रतिबिम्बभावस्तु न तावद् वास्तविक अपितु अवास्तविक एव । अत एव

पुरुषस्तु पुष्करपलाशवन्निर्लेप इत्युक्तं सङ्गच्छते । एतन्मते विवेकस्य मोक्षप्राप्तिमार्गे साधनत्वेन प्राधान्यं स्वीकृतमस्ति । विवेकश्चात्र प्रकृतिपुरुषयोर्भेदः । एतच्च सर्वं प्रारम्भे एव ईश्वरकृष्णेन साभिप्रायं प्रतिपादितम्—यथा—

दृष्टवदानुश्रविकः स ह्यविशुद्धिक्षयातिशययुक्तः ।
तद्विपरीतः श्रेयान् व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानाद् ॥ (सां० का० २)

अत्र कारिकायाम् इदमेव ईश्वरकृष्णेन निगदितं यद् व्यक्तं=महदादिकम्, अव्यक्तं=प्रधानं ज्ञश्च=पुरुषः । एतत्पदार्थत्रयस्य भेदपरिज्ञानादेव मोक्षो भवतीति सांख्यमतानुसारिव्याख्यानम् । इति दिक् ।

• • •

नैयायिक ज्ञान का साधन प्रत्यक्ष प्रमाण

हेमलता श्रीवास्तव

'प्रत्यक्ष' शब्द को एक व्यापक अर्थ में ग्रहण किया जाता है । इसका प्रयोग प्रमाण और प्रमा दोनों ही अर्थों में होता है । यह यथार्थ ज्ञान का एक साधन (प्रमाण) भी कहा जाता है और साध्य (प्रमा) भी । ऐसी बात अन्य प्रमाणों के सन्दर्भ में नहीं पायी जाती । प्रत्यक्ष अन्य सभी प्रमाणों का मूल आधार है क्योंकि यह सभी प्रमाणों के पहले लगा रहता है ।[१]

पाश्चात्य तर्कशास्त्री **जे. एस. मिल** का कहना है कि "प्रत्यक्ष द्वारा प्राप्त ज्ञान ही वह मौलिक आधार है जिस पर अन्य सभी ज्ञान अवलम्बित हैं ।"[२] परन्तु भारतीय दर्शन को समझने वाले चिन्तकों ने प्रत्यक्ष प्रमाण को द्वितीय स्तर का माना है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार द्वितीय स्तर की नागरिकता को माना गया है । हम यहाँ विवेचनात्मक ढंग से प्रत्यक्ष प्रमाण के उस पक्ष पर अपना ध्यान आकर्षित करेंगे जिस पर विद्वानों ने अपेक्षाकृत कम ध्यान दिया है ।

सर्वप्रथम **चार्वाक** दर्शन प्रत्यक्ष को एक महत्त्वपूर्ण और सशक्त भूमिका में प्रस्तुत करता है । उनके अनुसार यथार्थ ज्ञान का एक ही प्रामाणिक साधन है । चार्वाक दर्शन के अनुसार प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है ।[३] चार्वाक प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अन्य प्रमाणों की वैधता को स्वीकार नहीं करता है । प्रत्यक्ष को किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं है । वह सभी प्रमाणों की अपेक्षा अधिक स्पष्ट, तात्कालिक और प्रामाणिक है । **शंकराचार्य** ने भी स्वीकार किया है कि प्रत्यक्ष के सम्भव रहने पर अनुमानादि की कोई प्रवृत्ति नहीं रह जाती ।[४] "प्रत्यक्ष" उस ज्ञान को कहते हैं जो इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से उत्पन्न होता है । इसका प्रमाण भी प्रत्यक्ष है । प्रत्यक्ष को एकमात्र प्रमाण मानने का कारण इस प्रमाण में प्राप्त अभ्रान्तता और निश्चयात्मकता है जो अनुमानादि प्रमाणों में सम्भव नही है । किन्तु चार्वाक द्वारा प्रत्यक्ष को ज्ञान का एकमात्र स्त्रोत मानने के कारण उसके विरुद्ध आलोचना का एक अनवरत क्रम आरम्भ हो गया । किसी ने भी यह जानने की चेष्टा नहीं की कि प्रत्यक्ष के अन्दर ज्ञान का ऐसा पक्ष भी है जो हमें अतीन्द्रिय ज्ञान की झलक भी देता है । वह नितान्त एन्द्रिक होते हुए भी एन्द्रिकता से परे के ज्ञान की ओर संकेत भी दे सकता है । चार्वाक दर्शन यह भूल गया कि प्रत्यक्ष कितना भी प्रामाणिक क्यों न हो वह भी त्रुटिपूर्ण हो सकता है और वही एकमात्र सम्पूर्ण ज्ञान नहीं है ।

चार्वाक के बाद **जैन** प्रत्यक्ष को अपरोक्ष ज्ञान के रूप में स्वीकार करके उसके सूक्ष्म और महत्त्वपूर्ण पक्ष की ओर हमारा ध्यान आकर्षित करते हैं । जैन दर्शन के अनुसार ज्ञान दो प्रकार का है,

अपरोक्ष एवं परोक्ष । अपरोक्ष एवं परोक्ष का यह भेद जैनेतर दर्शनों से भिन्न है । अन्य दर्शनों में यह भेद निर्विकल्प और सविकल्प के आधार पर किया गया है । अपरोक्ष ज्ञान को निर्विकल्प एवं परोक्ष ज्ञान को सविकल्प माना गया है । साधारणतया इन्द्रिय-प्रत्यक्ष को प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं किन्तु इसमें निर्विकल्पता केवल इन्द्रिय-सम्वेदनांश में ही रहती है और इन्द्रिय-संवेदन को 'ज्ञान' के रूप में परिणत होने के लिए बुद्धि-विकल्पों द्वारा नियमित होना पडता है । अत: समस्त लौकिक ज्ञान, इन्द्रिय प्रत्यक्ष-'ज्ञान' सहित, सविकल्प ही होता है । यह जान लेना आवश्यक है कि जैन दर्शन में अपरोक्ष और परोक्ष ज्ञान के भेद का आधार जैनेतर दर्शनों से भिन्न है । जो ज्ञान आत्म-सापेक्ष है अर्थात् जिस ज्ञान को आत्मा स्वयं जानता है उस ज्ञान को प्राप्त करने के लिए उसे ज्ञानेन्द्रिय एवं मन आदि साधनों की आवश्यकता नहीं होती । वस्तुत: यह ज्ञान व्यवधान उत्पन्न करनेवाले कर्मों का नाश होने पर बिना किसी 'ज्ञान' अथवा 'साधन' की अपेक्षा के स्वत: ही अपना तथा अपने विषय का प्रकाश करता है ।[५] इस लिए यह पारमार्थिक अपरोक्ष ज्ञान है । इसमें जीवात्मा का ज्ञेय वस्तुओं से साक्षात सम्बन्ध होता है । इसकी प्राप्ति अंशत: या पूर्णत: कर्म बन्धनों के नष्ट होने पर होती है । इसके विपरीत व्यावहारिक अपरोक्ष ज्ञान में ज्ञान की अभिव्यक्ति इन्द्रियों पर आश्रित होती है । यह ज्ञान इन्द्रिय-मन: सापेक्ष है अर्थात् जिस ज्ञान के लिए आत्मा को इन्द्रिय या मन या दोनों की आवश्यकता होती है वह व्यावहारिक अपरोक्ष ज्ञान या परोक्ष ज्ञान है । जैनों ने बतलाया है कि जिस ज्ञान को साधारणत: अपरोक्ष माना जाता है वह अपेक्षाकृत अपरोक्ष है । इन्द्रियों और मन के द्वारा जो ज्ञान प्राप्त होता है वह अनुमान की तुलना में अवश्य अपरोक्ष है । फिर भी ऐसे ज्ञान को पूर्णत: अपरोक्ष कहना भ्रामक है । इस ज्ञान में स्पष्टता, तात्कालिकता और असन्दिग्धता होती है । यह मन और इन्द्रिय के द्वारा प्राप्त होता है । अत: यह पारमार्थिक अपरोक्ष ज्ञान की अपेक्षा कम पूर्ण है । जैनों के अनुसार मति और श्रुत ज्ञान शुद्ध इन्द्रिय ज्ञान के उदाहरण हैं । इनमें बाह्य और आन्तर प्रत्यक्ष व्यावहारिक अपरोक्ष ज्ञान इस लिए है क्योंकि वह स्मृति, प्रत्यभिज्ञा और अनुमान आदि की अपेक्षा अधिक अपरोक्ष है । जैनों के इस विवेचन से प्रत्यक्ष की उस भूमिका पर प्रकाश पड़ता है जिसमें उसके द्वारा प्राप्त किया जानेवाला ज्ञान केवल इन्द्रिय या स्थूल ज्ञान नहीं है । उसका ज्ञान, स्थूल इन्द्रिय ज्ञान की अपेक्षा थोड़ा अधिक पूर्ण, स्पष्ट, तात्कालिक और असन्दिग्ध है । कम से कम जैनों ने प्रत्यक्ष को अपरोक्ष कहा । उसे अनुमान की अपेक्षा अपरोक्ष स्वीकार करते हुए व्यावहारिक अपरोक्ष ज्ञान की कोटि में रखा । यह स्वयं प्रत्यक्ष ज्ञान की एक विशिष्ट स्थिति का सूचक है ।

प्रत्यक्ष की उपर्युक्त परिभाषा के अनुसार यद्यपि 'व्यावहारिक प्रत्यक्ष' की गणना 'प्रत्यक्ष' के अन्तर्गत नहीं की जानी चाहिए तथापि नवीन जैनाचार्यों ने लौकिक-प्रत्यक्ष में इन्द्रियों की उपयोगिता का महत्त्व समझकर उसे भी एक प्रकार का प्रत्यक्ष मानना स्वीकार किया है । प्राचीन सिद्धान्त में यद्यपि 'मति-ज्ञान' और 'श्रुत-ज्ञान' की गणना परोक्ष ज्ञान के अन्तर्गत की गयी है तथापि जैन-दर्शन के नवीन आचार्यों ने व्यावहारिक दृष्टि से इनको भी प्रत्यक्ष के अन्तर्गत माना है । उनके अनुसार इन्द्रिय एवं मन के द्वारा भी जिस ज्ञान की अभिव्यक्ति होती है उसे भी 'प्रत्यक्ष' की कोटि में माना जा सकता है ।

पारमार्थिक अपरोक्ष ज्ञान के तीन भेद हैं-अवधि, मन:पर्याय और केवल ज्ञान । जैनदर्शन के

अनुसार मति-ज्ञान, श्रुत-ज्ञान तथा अवधि-ज्ञान में दोष की सम्भावना रह जाती है । किन्तु मन:पर्याय-ज्ञान तथा केवल-ज्ञान सर्वथा दोषरहित हैं ।[६] वस्तुत: यही शुद्ध ज्ञान है जिसे **हेमचन्द्राचार्य** ने आत्मा के 'स्वरूपाविर्भाव' की संज्ञा दी है[७] और जिसे आचार्य **गुणरत्न** ने 'पारमार्थिक-प्रत्यक्ष' कहा है । जब ज्ञान के सभी बाधक-कर्म जीवात्मा से दूर हो जाते हैं तब केवल ज्ञान प्राप्त होता है । यह सभी पदार्थों एवं उनके परिवर्तनों का पूर्ण ज्ञान है ।[८] यह ज्ञान मुक्त जीवों को ही प्राप्त होता है[९] । यद्यपि जैन अवधि और मन:पर्याय ज्ञान को पारमार्थिक अपरोक्ष ज्ञान की कोटि में रखते हैं और यह मानते हैं कि यह ज्ञान बिना इन्द्रियों की सहायता के प्राप्त किया जाता है किन्तु यह सर्वविदित है कि मन की थोड़ी एकाग्रता और उसके थोड़े प्रशिक्षण के द्वारा इस प्रकार का अथवा इसके जैसा अवधि और मन:पर्याय ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है ।

तीसरे स्थान पर **न्याय** का विवेचन है जो सम्भवत: सर्वाधिक स्पष्ट और विस्तृत है । उसमें भी प्रत्यक्ष को केवल इन्द्रिय प्रत्यक्ष के रूप में ही ग्रहण नहीं किया गया है । वहाँ प्रत्यक्ष का विशिष्ट स्वरूप अलौकिक प्रत्यक्ष के रूप में दिखाई देता है किन्तु इसकी चर्चा करने के पूर्व थोड़ी लौकिक-प्रत्यक्ष की चर्चा करना भी अपेक्षित है ।

सामान्यत: इन्द्रिय और वस्तु के सन्निकर्ष से उत्पन्न ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान कहलाता है । **गौतम** ने न्यायसूत्र में प्रत्यक्ष को परिभाषित करते हुए कहा है कि प्रत्यक्ष इन्द्रियार्थ-सन्निकर्षोत्पन्न ज्ञान है जो अव्यपदेश्य, अव्यभिचारी और व्यवसायात्मक होता है ।[१०] **वाचस्पति मिश्र** अव्यपदेश्य का अर्थ नामजात्यादिकल्पनारहित निर्विकल्प ज्ञान, व्यवसायात्मक का अर्थ नामजात्यादिविशिष्ट सविकल्प प्रत्यक्ष तथा अव्यभिचारी का अर्थ अभ्रान्त करते हैं । **अन्नंभट्ट** ने भी प्रत्यक्ष का अर्थ इन्द्रियों का विषय से सम्पर्क होने के परिणामस्वरूप उत्पन्न ज्ञान किया है ।[११]

वस्तु के साथ इन्द्रिय के सम्पर्क होने से जो अनुभव उत्पन्न होता है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं । प्रत्यक्ष के इस लक्षण को अनेक भारतीय दार्शनिक स्वीकार करते हैं । पाश्चात्य दार्शनिक भी इसे मानते हैं । कालान्तर में **आचार्य विश्वनाथ** एवं **गंगेश उपाध्याय** आदि नव्य-न्याय के विचारकों ने दिखाया कि प्रत्यक्ष की उपरोक्त परिभाषाएँ अत्यन्त संकीर्ण हैं । इनमें प्रत्यक्ष ज्ञान के वे ही प्रकार आते हैं जो इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष अपेक्षित हैं । किन्तु योगज आदि प्रत्यक्ष ज्ञान के ऐसे भी प्रकार हैं जो इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष के बिना प्राप्त होते हैं । ईश्वर को सभी विषयों का प्रत्यक्ष ज्ञान है, किन्तु उसके कोई भी इन्द्रिय नहीं है । उदाहरण के लिए, जब रस्सी को भ्रमवश मैं साँप समझ लेती हूँ तो इन्द्रिय-संयोग का अभाव रहता है, क्योंकि वहाँ कोई वास्तविक साँप नहीं है जिसके साथ आँखों का सम्पर्क हो । सुख-दु:ख आदि जितने मनोभाव हैं सभी का प्रत्यक्ष इन्द्रिय-संयोग के बिना ही होता है । इन सब दोषों के कारण **गंगेश उपाध्याय** 'इन्द्रिय वस्तु सम्पर्क' को प्रत्यक्ष का सामान्य लक्षण नहीं मानते । उनके अनुसार प्रत्यक्ष का सामान्य लक्षण है विषय की साक्षात प्रतीति ।[१२] उदाहरण के लिए जब अचानक हमारे सामने एक बाघ उपस्थित हो जाता है तो हमें सीधे उसका ज्ञान होता है, इसमें न किसी तर्क या अनुमान की आवश्यकता होती है और न इसके लिए समय ही रहता है ।

आचार्य विश्वनाथ ने प्रत्यक्ष की दूसरी परिभाषा दी है - प्रत्यक्ष वह अपरोक्ष ज्ञान है जो ज्ञानान्तरजन्य नहीं है ।[१३] इस परिभाषा में लौकिक या अलौकिक सभी प्रकार के प्रत्यक्ष की व्याख्या हो जाती है और साथ ही अनुमानादि अन्य प्रमाणों से प्रत्यक्ष का अन्तर भी स्पष्ट हो जाता है । चूंकि ज्ञान आत्मा में उत्पन्न होता है अत: आत्मा भी प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए आवश्यक है । लौकिक प्रत्यक्ष इन्द्रिय, पदार्थ, मन और आत्मा की तथा इनके पारस्परिक सम्बन्ध की अपेक्षा करता है । आत्मा मन के संसर्ग में आता है, मन इन्द्रियों के संसर्ग में और इन्द्रियाँ पदार्थों के संसर्ग में आती हैं । इन्द्रियों का पदार्थों से संसर्ग तब तक सम्भव नहीं है जब तक मन पहले इन्द्रियों के संसर्ग में न आ जाय और इन्द्रियों से मन का संसर्ग तब तक संभव नहीं है जब तक आत्मा पहले मन के संसर्ग में न आ जाय । मन, आत्मा और इन्द्रिय के बीच मध्यस्थ है । बाह्य पदार्थ इन्द्रिय और मन के माध्यम से आत्मा के ऊपर एक संस्कार (प्रभाव) डालते हैं । इस प्रकार न्याय का प्रत्यक्ष सिद्धान्त वस्तुवादी बन जाता है ।

प्रत्यक्ष ज्ञान के अन्दर न्यायवार्तिककार **उद्योतकर** ने सन्निकर्ष के छ: प्रकार बताये हैं संयोग, संयुक्त समवाय, संयुक्त-समवेत-समवाय, समवाय, समवेत समवाय तथा विशेषण विशेष्य भाव इनमें से सभी सन्निकर्ष इन्द्रिय और पदार्थ की उपस्थिति और भाव से सम्पन्न होते हैं किन्तु नैयायिक अभाव को भी अपने प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय बना लेते हैं । यह उनके प्रत्यक्ष ज्ञान की एक और विशिष्टता है। नैयायिकों के अनुसार किसी भी अभाव के प्रत्यक्ष में विशेषण-विशेष्य-भाव का सन्निकर्ष होता है । जब किसी वस्तु का अभाव परिलक्षित होता है तब स्वत: अभाव को नहीं देखा जाता बल्कि अभाव से युक्त उसके आधार को देखा जाता है उदाहरणार्थ, 'भूतल में घट नहीं है' इस विशेषण (घटाभाव) को हम अपने आप में नहीं देखते बल्कि इसे अपने विशेष्य (भूतल) की विशेषता के रूप में देखते हैं । इसी प्रकार घट के प्रत्यक्ष में संयोग, घटरूप (वर्ण) के प्रत्यक्ष में संयुक्त समवाय, घटरूपत्व के प्रत्यक्ष में संयुक्त-समवेत-समवाय शब्द के प्रत्यक्ष में समवाय, शब्दत्व के प्रत्यक्ष में समवेतसमवाय के सन्निकर्ष को मानते हैं ।[१४] किन्तु दार्शनिकों के द्वारा अभाव विषयक प्रतीति के प्रसंग में पर्याप्त मतभेद हैं । उनके अनुसार अभाव-ज्ञान प्रत्यक्ष द्वारा संभव नहीं है । अनुमान द्वारा ही इसका ज्ञान किया जा सकता है । **भाट्ट मीमांसा** और **वेदान्त** में इसके ज्ञान के लिए 'अनुपलब्धि' नामक एक स्वतन्त्र प्रमाण ही मान लिया गया है ।

यहाँ हमारा मूल उद्देश्य प्रत्यक्ष के भेदों और उसकी प्रत्यक्षीकरण की प्रक्रिया को विवेचित करना नहीं है । इसलिए हम न्याय द्वारा अलौकिक प्रत्यक्ष के उन भेदों को लेते हैं जिनमें प्रत्यक्ष का विशिष्ट रूप परिलक्षित होता है । इसमें इन्द्रियार्थसन्निकर्ष असाधारण ढंग से होता है । यही अलौकिकत्व इस प्रत्यक्ष की विशेषता है । यह प्रत्यक्ष ज्ञान होते हुए भी प्रत्यक्ष की रीति से ग्रहण किये जानेवाला ज्ञान नहीं है । इन्द्रिय प्रत्यक्ष का विषय न होते हुए भी इन्द्रिय प्रत्यक्ष का विषय है ।

सामान्य लक्षण प्रत्यक्ष में हम सामान्यों का प्रत्यक्ष करते हैं । वस्तुवादी नैयायिक सामान्यों को सत् मानते हैं । मनुष्य को देखकर मनुष्यत्व और गाय को देखकर गोत्व का प्रत्यक्ष सामान्य लक्षण प्रत्यक्ष के द्वारा होता है । प्राचीन नैयायिक इस प्रकार के प्रत्यक्ष की व्याख्या 'संयुक्त समवेत समवाय' नामक सम्बन्ध द्वारा करते हैं । किन्तु नव्य न्याय इस व्याख्या को पर्याप्त नहीं मानता क्योंकि इस प्रकार के ज्ञान

को मानने पर सभी आदमी सर्वज्ञ बन जायेंगे, कारण कि संसार के जितने भी ज्ञेय पदार्थ हैं, सभी में ज्ञेयत्व नामक सामान्य गुण होगा। अब यदि किसी एक पदार्थ का प्रत्यक्ष होगा तो उसके ज्ञेयत्व के प्रत्यक्ष के द्वारा सभी ज्ञेय पदार्थों का प्रत्यक्ष हो जायेगा। दूसरे ज्ञान-लक्षण प्रत्यक्ष में हमारी इन्द्रियों को अपने साधारण विषयों से भिन्न विषय का भी प्रत्यक्ष होता है। जैसे हम प्राय: कहते हैं 'चन्दन सुगन्धित दीख पडता है।' इसमें चन्दन से सन्निकर्ष दृश्य इन्द्रिय का होता है किन्तु ज्ञान घ्राणेन्द्रिय का विषय होता है। **वुण्ट, वार्ड** तथा **स्टॉट** जैसे पाश्चात्य मनोवैज्ञानिक ऐसे अनुभवों को 'complication' की संज्ञा देते हैं। न्यायदर्शन में भ्रम या विपर्यय की व्याख्या इसी प्रत्यक्ष के सहारे की गयी है। तीसरे अलौकिक ज्ञान को हम योगज प्रत्यक्ष कहते हैं। यह ज्ञान योगियों को होता है। इसके द्वारा भूत, वर्तमान भविष्य, गूढ़, सूक्ष्म, दूर-सभी प्रकार की वस्तुओं की साक्षात अनुभूति होती है।

अत: नैयायिक प्रत्यक्ष के विशिष्ट स्वरूप का उद्घाटन तो करते ही हैं किन्तु ज्ञान को आत्मा का आगन्तुक गुण मानकर वेदान्तियों की प्रखर आलोचना का विषय बनते हैं।[१५] नैयायिकों के इस कथन को भी स्वीकार नहीं किया जा सकता कि इन्द्रियों के द्वारा प्राप्त पदार्थ का ज्ञान मन से ग्रहण कर आत्मा तक पहुँचाये जाने के कारण ही हम एक समय में एक ही वस्तु पर अपना ध्यान केन्द्रित कर सकते हैं। आधुनिक मनोविज्ञान विकसित मन की क्षमताओं को इतना कम करके नहीं आँकता है। प्राचीन समय में ऐसे अनेक संस्कृत कवि हुए हैं जिनके अनेकों ऐसे उदाहरण हैं जो एक ही समय में अपनी काव्य-शक्ति का परिचय देते हुए एक से अधिक विषयों की समस्या-पूर्ति अपने काव्य-कौशल के माध्यम से करते थे।[१६]

पादटीप :

१. सर्वप्रमाणानां प्रत्यक्षपूर्वकत्वात्। न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका १.१.३

२. ".......the truths known by intution are the original premises from which all others are inferred". -A system of logic Page. 3

३. प्रत्यक्षमेवैकं प्रमाणम्। वार्हस्पत्य सूत्र

४. प्रत्यक्षत्वादनुमानाप्रवृत्तेः। -ब्रह्मसूत्रभाष्य

५. उमास्वाति प्रभृति प्राचीन जैन दार्शनिकों के अनुसार अपरोक्ष ज्ञान उसी को कहते हैं जो बिना किसी माध्यम के हो। हेमचन्द्र आदि अन्य विद्वानों ने साधारण इन्द्रिय-ज्ञान को भी अपरोक्ष माना है। यही मत अन्यान्य भारतीय पण्डितों का भी है। पहले मत के समर्थन में यह कहा जाता है कि 'अक्ष' शब्द का अर्थ 'जीव' है, उसका अर्थ इन्द्रिय नहीं, जैसा साधारणत: समझा जाता है। (षडदर्शन-समुच्चय पर गुणरत्न की टीका देखिए, श्लोक ५५, चौखंबा संस्करण)।

६. तत्त्वार्थसूत्र, १/३१

७. सर्वथावरणविलये चेतनस्य स्वरूपाविर्भावो मुख्यं केवलम्। - प्रमाणमीमांसा १, १५

८. तत्वार्थसूत्र, १/२९

९. षड्दर्शन-समुच्चय पर गुणरत्न की टीका, श्लोक, २५

१०. इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानम् अव्यपदेश्यम् अव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम्। न्यायसूत्र १.१.४

११. इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम् । -तर्कसंग्रह, पृ. ७०

१२. प्रत्यक्षस्य साक्षात्कारित्वं लक्षणम् । -तत्वचिन्तामणि

१३. ज्ञानाकरणकं ज्ञानं प्रत्यक्षम् । -वही

१४. डॉ. चन्द्रधरशर्मा, भारतीय दर्शन आलोचन और अनुशीलन, पृष्ठ १८६

१५. न्याय मत में ज्ञान आत्मा का स्वाभाविक गुण नहीं माना गया है। ज्ञान इस मत में आगन्तुक गुण के रूप में स्वीकृत है। शरीर में एक पुरातित नाड़ी रहती है। इस नाड़ी से जब मन बाहर आता है और आत्मा से सम्बद्ध होता है, तब ज्ञान उत्पन्न होता है।

१६. इस दृष्टि से दक्षिण-भारत के वशिष्ठ गणपति मुनि की काव्य-प्रतिभा 'अष्टावध्यायी' के प्रयोग में मन के एक से अधिक विषयों पर एक ही समय में एकाग्र होने की क्षमता को एक उपयुक्त उदाहरण के रूप में देखा जा सकता है।

● ● ●

जयन्त भट्ट : दर्शन की साहित्यिक भूमिका

जयन्त उपाध्याय

'न्यायमञ्जरी' जयन्त भट्ट की अप्रतिम कृति है जिसकी रचना नवीं सदी के उतरार्द्ध में हुई। जयन्त भट्ट इसे अक्षपाद के चुने हुए सूत्रों की व्याख्या मानते हैं।[१] गंगाधर शास्त्री ने इसी आशय को 'गौतम सूत्र-तात्पर्य-विवृत्ति' कहकर प्रकट किया है। आज जिस रूप में यह ग्रन्थ प्राप्त है,[२] अपने उस कलेवर में यह बारह आह्निकों में विभक्त है। प्रथम छः आह्निक प्रथम खण्ड में और शेष छः आह्निक द्वितीय खण्ड में है। इसके विस्तार में न्यायशास्त्र में वर्णित सोलह पदार्थो का विवेचन है। इसमें पदार्थ विवेचन अधिमानी स्तर पर हुआ है। मुख्य रूप से प्रथम छः आह्निकों में जहाँ 'प्रमाण' का ही विवेचन है उसमें से तृतीय, चतुर्थ, पंचम एवं षष्ठम् आह्निकों में शब्द सम्बन्धी अवधारणाओं का विवेचन हुआ है अर्थात् पूरे ग्रन्थ का तिहाई भाग परवर्ती शब्द प्रमाण के लिए समर्पित है। परवर्ती छः आह्निकों में शेष पन्द्रह पदार्थो[३] का विवेचन है।

'न्यायमञ्जरी' जयन्त भट्ट की दार्शनिक प्रतिबद्धता का प्रमाण है। न्यायदर्शन के प्रति समर्पित जयन्त भट्ट ने परम्परागत न्याय-मान्यताओं (विशेष रूप से 'न्यायभाष्य' और 'वार्तिक' के विरोध में) के विरुद्ध उठाये गये बौद्धों – विशेष रूप से दिङ्नाग सम्प्रदाय और मीमांसकों के आक्षेपों को निरस्त कर न्याय दर्शन सम्मत मान्यताओं को पुर्नस्थापित किया है। ध्यातव्य है कि ग्रन्थ में अधिकांश दर्शनों की मान्यताओं को मूल रूप में प्रस्तुत किया गया है जिससे यह ग्रन्थ 'सर्वदर्शन मान्यता' की प्रमाणिक प्रस्तुति का सफल मंच बन गया है जिसकी उपयोगिता कोई भी स्वीकार करेगा। यद्यपि ग्रन्थ न्याय मान्यताओं का परिक्षण करता है, परन्तु यह रक्षा हठधर्मिता या साम्प्रदायिक स्तर पर नहीं हुई है। प्रत्येक मान्यता के ग्रहण के लिए एक बौद्धिक तर्क श्रृंखला दी गई है। अत: रचना ने सहज तर्क के अनेक क्षितिज उद्घाटित किये हैं। सूत्रों की शास्त्रीय व्याख्या पर रचना ने निजता का आवरण चढ़ाकर बहुत कुछ अपना बना लिया है और कई मान्ताएं 'न्यायमञ्जरी' की निजी मान्यताएं बनकर उभरी हैं; जैसे–सामग्रीकारणवाद और संहत्यकारितावाद।

परवर्ती काल में नव्यन्याय की जो परम्परा चली, उसके कई प्रस्थान बिन्दु 'न्यायमञ्जरी' को अपने विवेचन का आधार बनाते हैं। अन्य दार्शनिक सम्प्रदाय भी 'न्यायमञ्जरी' के उल्लेख के बिना अपने प्रतिपादन को अपूर्ण पाते है–जैसे 'सामग्रीकरणवाद' का अनुकरण 'न्याय-भाष्य' के व्याख्याकार विश्वरूप ने किया है।[४] इसी प्रकार 'संहत्यकारितावाद' का प्रभाव भोज पर पड़ा जिसका विवेचन

उन्होनें अपने ग्रन्थ 'श्रृंगार प्रकाश' में किया है ।[५] यह ग्रन्थ मतमतान्तरों के खण्डन-मण्डन का नीरस पिटारा भर नहीं है, अपितु इसमें चतुर्दिक साहित्यभाव की अन्तः सलिला भी प्रवाहित है जो इसे अन्य दार्शनिक ग्रन्थों से विशिष्ट बताती है । रचनाकार का पाण्डित्य इसमें कहीं भी बौद्धिक आतंक का पर्याय बनाकर नहीं उभरा है, अपितु जयन्त भट्ट के सरस साहित्यिक व्यक्तित्व के अनुरूप इस ग्रन्थ में सर्वत्र सरस विवेचन के दर्शन होते हैं । नवीं सदी तक भारत में लौकिक साहित्य के समानान्तर देशभाषा के साहित्य का भी विकास हो चुका था । प्रबन्धात्मक ग्रन्थ दोनों भाषाओं के शिल्पो से अंत:क्रिया कर एक परिपाटी ग्रहण कर चुके थे । 'न्यायमञ्जरी' में भी उस परिपाटी के दर्शन होते हैं यद्यपि इसे प्रबन्ध ग्रन्थ मानना अनुचित नहीं होगा । सर्गो की भाँति ही यह ग्रन्थ भी बारह आह्निकों में विभाजित है । इसमें भी ईश:वन्दना, गुरू अभ्यर्थना, रचनाकार के मन्तव्य का प्रतिपादन है। ग्रन्थ का पहला ही श्लोक पूर्ण रूप से मान्यता के अनुरूप न होकर भी इतर साहित्यकारों के समान शिववंदना करता है ।[६] चौथे श्लोक में अक्षपाद की महत्ता बताकर रचनाकार एक प्रकार से गुरू-अभ्यर्थना का संकेत करते हैं ।[७] चौदहवें श्लोक में रचना-उद्देश्य का कथन है ।[८] यद्यपि संपूर्ण रचना तार्किक विवेचन का प्रतिफलन मात्र है, परन्तु रचनाकार अपने घोषित उद्देश्य के अतिरिक्त कुछ अपने निष्कर्ष भी देता है । यह प्रयास संपूर्ण रचना में 'उत्तम पुरुष' में विवेचित है । अत: यह ग्रन्थ आत्म कथात्मक शैली में पर्यवसित होकर उत्कृष्ट साहित्य का रूप ग्रहण करते लगता है । पूरे ग्रन्थ में विषयानुकूल शान्तरस का परिपाक है, परन्तु प्रसंगानुकूल अन्य रस (विशेषत: श्रृंगाररस) भी आये है ।[९] यद्यपि लक्ष्य 'सामाग्रीकारणवाद' को पुष्ट करता है, परन्तु प्रतिवादि के आक्षेप को एवं लम्बे-लम्बे सामासिक पदों की व्यंजना परिलक्षित होती है ।[१०] रचना में रूपक के बाहुल्य के साथ-साथ जनसामान्य के जीवन के शब्दों दृष्टान्तो का भी प्रयोग हुआ है ।[११] रचना की शैली में व्यासत्व की प्रधानता है जो प्रसंगानुकूल विविध रूप ग्रहण करती है । संपूर्ण रचना को 'चम्पू-काव्य' कहा जा सकता है । इस प्रकार 'न्यायमञ्जरी' अपनी साहित्यिक श्रेष्ठता के कारण भी लोकप्रिय है ।

आत्म-विज्ञापन-निषेध हमारे ऋषियों और मनीषियों की सहज प्रवृत्ति रही है । अपने दाय के मूल्यांकन के प्रति अपेक्षा वस्तुत: उनके उदार मना होने का परिचय देती है; परन्तु जिज्ञासा के लिए जहाँ यह एक संभावना प्रस्तुत करता है, वहीं अनेक चुनैतियाँ भी खड़ी करता है । यह बात न्यायमञ्जरीकार जयन्त भट्ट के लिए पूरी तरह सत्य है । ग्रन्थ-रचना को दिवस-यापन का व्यसन मानने वाले जयन्त भट्ट हमारे सामने जिस गोपन-पुरुष के रूप में आते है, उस आवरण को भेद कर उनके आलोक प्रकीर्ण व्यक्तित्व को समाने लाना एक कठिन कार्य है तथापि उपलब्ध साक्ष्यों (विशेष रूप से न्यायमञ्जरी) के आधार पर कहा जा सकता है कि जयन्त भट्ट हमारे सामने एक ऐसे दार्शनिक आचार्य के रूप में उभरकर आते है जिनकी मेधा चली है बुद्धि के साथ, पर हृदय वृत्ति ने थोड़ा सा श्रम-परिहार का उद्योग किया और संपूर्ण विवेचन सहजता से ग्राह्य होता चला गया । इसी हृदयवृत्ति ने उनके साहित्यिक व्यक्तित्व को भी उभारा । इसी तथ्य को जयन्त भट्ट पुत्र अभिनन्द ने भी स्वीकार किया है ।[१२]

जयन्त भट्ट ने वस्तुत: पूर्ववर्ती दार्शनिक परम्पराओं का गहन अध्ययन किया था । चार्वाक सांख्य, बौद्ध, जैन, वैशेषिक के साथ–साथ मीमांसा एवं अपने पूर्ववर्ती न्याय–आचार्यो का उल्लेख वस्तुत: उनके अध्ययनशील होने का ही संकेतक है । उनका अध्ययन अभ्रान्त था जिससे वे निरपेक्ष होकर सभी के मतो को यथातथ्य उद्धृत कर सके । यह पूर्वग्रह रहितता जहाँ एक ओर उनकी निष्पक्षता, सदाशयता को द्योतित करती है, वहीं दुसरी ओर इस तथ्य को भी रेखांकित करती है कि प्रतिपक्षियों की न्यनूताओं को प्रकट करने में उनकी मेधा सक्षम है और इसके लिए किसी वितण्डा, जल्प या मिथ्या कथन की कोई आवश्यकता नहीं । इस प्रकार जयन्त भट्ट ने एक स्वच्छ वाद–विवाद एवं चिन्तन परम्परा का मार्ग प्रशस्त किया । प्रतिपक्षियों के तर्को के खण्डन में उनकी स्पष्टवादिता वस्तुत: किसी अहंमन्यता का रूप ग्रहण नहीं करती, अपितु उनकी प्रतिबद्धता को ही उजागर करती है । अत: जब वे कहते हैं कि ''प्रभाकर अपने कृतित्व का अमुक–अमुक अंश बौद्धों से बिना उनकी स्वीकृति के लिया है[१३] तो इस कथन को उपर्युक्त आशय के रूप में ही ग्रहण करना चाहिए । अपनी मातृभूमि के दर्शन से अलग जब एक बार उन्होनें न्याय मार्ग का अवलम्बन लिया तो आजीवन उसे ही निष्कंटक और संवृद्ध बनाते रहे । यह उनकी न्याय के प्रति अभ्रान्त निष्ठा का परिणाम था । अपने लक्ष्य में न्याय के प्रति उनके मन में कोई संशय नहीं था । उन्हें अपनी प्रक्रिया विकल्पक नहीं लगी । जब सभी दर्शन–मार्ग एक ही लक्ष्य (मोक्ष) के प्रतिपादक हैं तो जयन्त भट्ट की दृष्टि में उनमें न्यूनता खोजना वस्तुत: अपनी आस्था की बलि चढ़ाना है । अत: उनकी दृष्टि में प्रतिपक्षियों का प्रत्युत्तर एक प्रकार से न्यायमार्ग की शुचिता को स्थापित करना ही अधिक जान पड़ता है; और यह ऐतिहासिक तथ्य है कि तीसरी सदी में 'न्यायभाष्य' की रचना के बाद बौद्धों ने न्याय–सूत्रों की आलोचना की । पाँचवी सदी में बौद्ध तार्किक वसुबन्धु तथा दिङ्नाग ने 'न्याय–सूत्र' की प्रासंगिकता पर प्रश्नचिह्न लगा दिया था । अत: न्यायदर्शन को पुनर्जीवित करने के लिए उद्योतकर (छठी सदी) ने बौद्ध आक्षेपों पर प्रहार किया, परन्तु यह प्रहार दीर्घकालीन न रह सका । अत: तीन सदी बाद जयन्त भट्ट के अवतरण ने इस अधूरे कार्य को पूरा किया । जयन्त भट्ट की निष्ठा का पता हमें तब चलता है जब हम देखते है कि उनके ही समकालीन वाचस्पति मिश्र अपनी ही न्याय–मान्यताओं का खण्डन कर अद्धैत वेदान्त की ओर मूड़ गए, परन्तु जयन्त भट्टने मार्ग–परिवर्तन को धर्म–परिवर्तन के समान पाप समझा ।

जयन्त भट्ट हमेशा अपनी क्षमता, अपने प्रयास मूल्य को कम आंका जो वस्तुत: उनके अत्यधिक उदारमना और सहिष्णु होना सिद्ध करती है जब वे स्पष्टत: अपनी अक्षमता की घोषणा करते हुए कहते है कि हम नवीन बात कहने में कहाँ समर्थ है हम तो सर्वथा अमौलिक बात कह रहें हैं ।[१४] यद्यपि 'सर्वथा मौलिक' न करने का दावा करने वाले जयन्त भट्ट ने बहुत कुछ मौलिक कहा है। 'सामग्रीकारणवाद' और 'संहत्यकारितावाद' का प्रतिपादन उनकी मौलिकता के ही प्रमाण है । 'अथर्ववेद' को वेदत्रयी के स्तर पर प्रतिष्ठित करने का उनका प्रयास स्तुत्य है । कोई भी सत्य किसी व्यक्ति या वर्ग की धरोहर नहीं होता, जिस किसी ने भी उसे पूर्ण निष्ठा से प्रतिपादित किया वह

उसका ही हो गया और इस आधार पर जयन्त भट्ट का नितान्त मौलिक विचारक कहा जा सकता है। एक साथ पौरोहित्य (जयन्त भट्ट दो मंदिरों के प्रभारी थे), राजधर्म (शंकरवर्मा का मंत्री होना) और रचनाधर्म साधने वाले जयन्त भट्ट में सन्तुलनकारी अद्भुत मौलिकता थी । 'न्यायमञ्जरी' के प्रणयन काल की ऐकान्तिकता जहाँ उनकी 'बन्धन' कहना बताता है कि वे रचना–धर्म को अधिमान्यता देते हैं । मालवीय दुर्बलता रूप कहीं-कहीं सौम्यता का अतिक्रमण कर बैठते है[१५] यद्यपि ऐसे प्रसंग अत्यल्प है, जहाँ भाषा में अमर्यादापन, विरोधियों व्यंगात्मक प्रहार के लिए उन्हें प्रेरित होना पड़ा । ऐसे कथनों का निरूपण बहुत कुछ परम्परा में हुआ है और कुछ मानवीय दुर्बलता के कारण जिसे उनको मौलिक चिन्तन के नाम पर जयन्त भट्ट को इतनी छूट तो दी ही जा सकती है ।

जयन्त भट्ट की भाषा संयत है । शब्द चयन प्रसंगानुकूल है । पदो की समासिकता बाणभट्ट का स्मरण कराती है । सूत्रों की व्याख्या में उन्होनें विविध शैलियों का प्रयोग किया है । सर्वप्रथम वे सूत्र उद्धृत करते हैं, यहाँ सूत्रात्मक शैली है । इसके बाद वे अपने आशय को प्रकट करते है, यहाँ शैली में विवरणात्मकता से अधिक व्यासत्व का प्राधान्य है । तत्पश्चात् प्रतिपक्षियों के आक्षेप प्रस्तुत करते हैं कहीं–कहीं यह क्रम बदल भी गया है । प्रतिपक्षियों के आक्षेप के परिहार में वे कभी तो आधार वाक्य का ही खण्डन करते है और कहीं-कहीं विपक्षी–तर्क–श्रृंखला की मध्यवर्ती किसी मान्यता का खण्डन कर पूरी श्रृंखला ध्वस्त कर देते हैं । कभी-कभी जयन्त भट्ट अपनी आधारभूत मान्यता का कोई विशेष अर्थ नहीं बताते और उसे पूर्वमान्यता के रूप में स्वीकार कर प्रतिपक्षी का खण्डन करते हैं । उदाहरण के लिए 'वर्ण–भेद' के सन्दर्भ में जयन्त भट्ट ने माना कि उच्चारण भेद में उदात्त-अनुदात्त–स्वरित के क्रम में भेद है जिससे वर्ण–भेद हैं वे क्रम-भेद का स्पष्टीकरण नहीं मानना ही उचित है । वे लौकिक साक्ष्य को अधिमान्यता देते हैं । वस्तुत: सम्पूर्ण 'न्यायमञ्जरी' में लौकिक साक्ष्यों को सार्वधिक वैधता दी भी है ।

यदि विषय प्रतिपादन पर बल न दिया जाये तो, 'न्यायमञ्जरी' की संरचना प्रबंधतंत्रीय लगती है । ईश्वर–गुरू अभ्यर्थना एवं लक्ष्य निरूपण का उल्लेख करके अपने साहित्यिक अभिरूचि का प्रमाण दिया है । अनुप्रास, रूपक, उपमा, अलंकारों का बाहुल्य, वर्ण–मैत्री का लालित्य, श्लोको के रूप में छन्दों का यथाशक्य निर्वहन, आत्मने पद का बाहुल्य उन्हें ललित और आत्माभियंजक निबंधकार के रूप में प्रतिष्ठित करता है तथापि जयन्त भट्ट ने यह भी ध्यान रखा कि साहित्यिक–मोह कहीं वर्ण्य-विषय के साथ अन्याय न कर दे । इस एकल ग्रन्थ अध्येता के रूप में उनका व्यक्तित्व बहुआयामी होकर उभरा है । बाद में जयन्त भट्ट अपने साहित्यिक लगाव को दबा न सके । यह प्रवृत्ति उनके नाटक 'आगमडम्बर' में पूर्ण रूप से प्रकट हुई । यद्यपि इस ग्रन्थ का वर्ण्य–विषयक दर्शन ही है, जिसे जयन्त भट्ट ने भी स्वीकार किया है, परन्तु यह कमी ही इस नाट्य-रचना को विशिष्ट बनाती है । 'आगमडम्बर' के पूर्व किसी रचना में दार्शनिक व्यक्तित्वों का वाचवी प्रयोग नहीं दिखायी देता है–यह बात उस युग में जितनी क्रांतिकारी थी उससे अधिक आज सर्जनात्मक है । जिस बात सूर्यकान्त निराला ने 'खुले गए छन्द के बन्ध' कह कर व्याख्यायित किया उसका प्राचीनतम

उदाहरण 'आगमडम्बर' को माना जा सकता है । यह शिल्प-विद्रोह वस्तुतः रचनाकार के रूप में **जयन्त भट्ट** के क्रांतिकारी व्यक्तित्व का ही रूप है । यदि 'विजन' को साहित्य की कसौटी माना जाये तो उक्त नाटक एक 'फंतासी' की सर्जना करता है जिससे देस-काल निरपेक्ष पात्रों ने एक ही धरातल पर आकर दार्शनिक मतवादों की चर्चा की ।

इस प्रकार डॉ० वी० राघवन के निष्कर्षो को सहमति व्यक्त की जाए तो कहा जा सकता है कि **जयन्त भट्ट** का उनके पूरे रचनाकाल में व्यक्तित्वातरण दार्शनिक से कवि (न्यायमञ्जरी में), कवि से दार्शनिक (आगमडम्बर में) और समेकित रूप में दार्शनिक–कवि के रूप में हुआ है ।

संदर्भ :

१. ४, १४, श्लोक न्यायमञ्जरी भाग-१ ।

२. मैंने मुख्य रूप से पंडित सूर्य नरायण शुक्ल द्वारा सम्पादित और जय कृष्ण दास हरिदास गुप्त, चौखम्बा संस्कृति सीरिज आफिस, वाराणसी द्वारा प्रकाशित, 'न्यायमञ्जरी' को ध्यान में रखा है ।

३. प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टांत, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितन्डा, हेत्वाभास, छल, जाति और निग्रहस्थान ।

४. Thakur, Vishwaroop the Naiyayaika-Jaournal of oriental Research, Madras, Vol. 28, page-29-30.

५. V. Raghwan, Bhaja's Sringar Prakash - 1963.

६. नमः शाश्वतिकानन्दज्ञानैश्वर्यमयात्मने ।
संकल्पसफलब्रह्मस्तम्भारम्भाय शम्भवे ॥

७. जयन्ति पूरजिद्छत्तसाधुवादपवित्रिताः ।
निदानं न्यायरत्नानामक्षपादभुनेर्गिरः ॥

८. तदेकदेशलेशे तु कृतोऽयं विवृतिश्रमः ।
तमेव चानुगृहन्तु सन्त प्रणयवत्सलाः ॥

९. अविरलजलधरधाराप्रबन्धबद्धान्धकारनिवहे बहुलनिशीये सहसैव स्फुरता विधुकुतालोकेन कामिनीज्ञानमादधनेन तच्जन्मनि सतिशयत्वमवाप्यते.........। न्यायमञ्जरी पृ० १२-१३.

१०. सामग्रयास्त सोऽतिशयः सुवचः सन्निहिता चेतत्सामग्री सम्पन्नमेव.........न्यायमञ्जरी पृ० १३ (अनुप्रास प्रवृत्ति) फलोपजननाविभाविस्वभावत्वाख्यसामग्रीसरूपसमारोपणनिबन्धनः न्यायमञ्जरी पृ० १३ । (सामासिक प्रवृत्ति)

११. यथा हि वाह्यानि कारणनि काष्ठादीनि पाके व्याप्रियन्ते यथा च शिबिकाया उधन्तारः सर्वे शिबिकामुधच्छन्ति यथा त्रयोऽपि प्रावाण उरवां बिभ्रति तथा सर्वाराथेव पदानि वाक्यार्थमवबोधयन्ति-१ न्यायमञ्जरी १ पृ० ३६६ ।

१२. सरसा सदलंकाराः प्रसादमधुराः गिर ।
कान्तास्तातजयन्तस्य जयन्ति जगतां गुरोः ॥ कादम्बरीकथासार १-२ ।

१३. जानकी वल्लभ भट्टाचार्य, न्यायमञ्जरी (अंग्रेजी अनुवाद) भूमिका पृ० ३१ ।

१४. कुतो वा नूतनं वस्तु वयमुत्प्रेक्षित क्षमाः ।
वचोविन्यासवेचित्रयमात्रमत्र विचार्यताम् ॥ न्यायमञ्जरी भाग-१ पृ० १ ।

न हीयं कविभिः पूर्वैरदृष्टं सूक्ष्मदर्शिभिः ।
शकता तृणमपि द्रष्टु मतिमर्म तपस्विनी ॥ वही, पृ० ३६३ ।

१५. **जयन्त भट्ट** अपने कट्टर विरोधियों के प्रति अमर्यादित शब्दावली का प्रयोग करते हुए कहते हैं–ये त्वीश्वरं निरपवाददृदप्रमाणसिद्धस्वरूपमपि नाभ्युपयन्ति मूढ़ाः ।

पापाया तै सहकथापि वितन्यमाना जातेय नूनमति युक्तमतो विरन्तुम् ॥ न्यायमञ्जरी भाग-१, पृ० १८७-१८८

कहीं-कहीं वे विरोधियों के तर्कों का उपहास करते हैं और व्यंगात्मक भाषा का प्रयोग करते हैं–मीमांसाकाः यशः पिवन्तु पायः वा पिवन्तु बुद्धिजाडयापनयनाय ब्राह्मी घृंतं वा विन्तु, वेदस्तु पुरूषप्रणीत एवनात्र भ्रन्तिः ।–न्यायमञ्जरी भाग-१, पृ० २१६

• • •

यूनानी सम्राट् मिलिन्द तथा बौद्ध भिक्षु नागसेन का आर्यसत्य विषयक दार्शनिक संवाद

कौशल्या चौहान

हिन्द-यूनानी राजाओं ने भारत के विस्तृत भू-भाग पर लगभग दो शताब्दियों तक शासन किया।[१] इस दीर्घकालीन शासन-परम्परा का एक-दूसरे पर प्रभाव पड़ना स्वाभाविक था। धार्मिक क्षेत्र में भारत का यूनानियों पर काफी प्रभाव पड़ा। विजेता होते हुये भी यूनानियों ने विभिन्न भारतीय धर्म ग्रहण किये।[२] गुफालेखों से हमें पता चलता है कि अनेक यवनों ने बौद्ध-धर्म स्वीकार कर लिया था।[३] उत्तरी भारत में शासन करने वाले कई यूनानी राजा बौद्ध-धर्म के प्रबल पोषक थे। इनमें सर्वोच्च स्थान 'मिलिन्द' का है।[४] ग्रीक-समाट् 'मिनेन्डर', 'मेनान्डर' या 'मेनान्ड्रोस' को ही 'मिलिन्द' कहा गया है।[५] 'मिलिन्द' विद्वान् था, तार्किक था, परन्तु अभारतीय था। इसे भारतीय धर्म-दर्शन एवं शास्त्र के विषय में कोई श्रद्धा नहीं थी। वह अपने देश के विद्वानों तथा भारत और यूनान के बीच पड़ने वाले देशों के अन्य विद्वानों को अपनी तर्कबुद्धि से परास्त कर चुका था।[६] भारत में भी वह नागसेन से संवाद होने से पूर्व पूर्ण काश्यप[७] आदि अन्य भारतीय धर्मपीठाधीशों, दर्शनाचार्यों एवं आयुपाल[८] जैसे बौद्धों को अपनी अनुपम तर्कशक्ति से चुप करा चुका था। इस कारण उसे अपने तर्कबल का बहुत दम्भ हो गया था। वह कह बैठा - "अरे, यह जम्बुद्वीप तुच्छ है, बिल्कुल खोखला है। यहाँ ऐसा कोई श्रमण या ब्राह्मण विद्वान् नहीं दिखाई देता जो मेरे सामने आने की हिम्मत कर सके ! मेरे प्रश्नों का उत्तर देना तो बहुत दूर की बात है।"[९] ऐसी परिस्थिति में वह नागसेन से मिला। नागसेन जैसे सिद्ध विद्वान् के सामने उसकी एक भी न चली और जब उसके सभी छोटे-बड़े प्रश्नों का शास्त्रानुकूल एवं तर्कसम्मत उत्तर मिलता गया तब जीवन में पहली बार उसके दम्भ, दर्प एवं अभिमान विगलित हुये और वह हृदय से एक वास्तविक विद्वान् के सामने नतमस्तक हुआ।[१०] उसके मुख से अचानक ये नम्रता भरे उद्‌गार निकले - "तुम ठीक ही कह रहे हो, भदन्त नागसेन विद्वान् है ! ऐसा (नागसेन जैसा) आचार्य (उपदेष्टा) हो और मेरे जैसा अन्तेवासी जिज्ञासु, तभी वह धर्म की गुत्थियों को इतनी जल्दी सुलझा सकता है।" और वह भदन्त नागसेन का वस्तुत: अन्तेवासी बन गया।[११]

भिक्षु नागसेन के साथ राजा 'मिलिन्द' के संवादों की रचना जिस ग्रन्थ में की गई है उसका सार्थक नाम 'मिलिन्दपञ्ह' (मिलिन्दप्रश्न) है।[१२] 'मिलिन्दपञ्ह' भारतीय गद्य-शैली का सर्वोत्तम नमूना है।[१३] इसमें 'मिलिन्द' द्वारा पूछे गये बौद्ध-धर्म और दर्शन के जटिल प्रश्नों का नागसेन ने बड़ा सुन्दर

और सन्तोषजनक समाधान किया है।[१४] पाश्चात्य विद्वान् इस ग्रन्थ के गौरव पर इतने मुग्ध हैं कि उन्हें इसमें ग्रीक प्रभाव और प्लेटो के विचारों की गन्ध आ गयी, क्योंकि उनकी दृष्टि में भारतीयों में ऐसा उत्कृष्ट ग्रन्थ लिखने की क्षमता कहाँ थी ![१५] परन्तु वास्तविकता तो यह है कि नागसेन भारतीय ज्ञान के साथ-साथ यूनानी ज्ञान का भी परिचय रखने के कारण ही "मिलिन्द" जैसे तार्किक के प्रश्नों का समाधान कर सके थे।[१६] यूनानी राजा 'मेनान्डर' ने लगभग १२५ से ९५ ईसा पूर्व तक सिन्धु प्रदेश एवं गङ्गा की घाटी में शासन किया और यह 'मिलिन्दपञ्ह' ईसाई युग के प्रारम्भ के लगभग या उसके बाद किसी समय लिखा गया।[१७] 'मिलिन्दपञ्ह' में बौद्ध-दर्शन विषयक अनेक संवादों का उल्लेख प्राप्त होता है। परन्तु अग्रिम पृष्ठों में यूनानी सम्राट् 'मिलिन्द' और बौद्ध-भिक्षु नागसेन के मध्य हुए "आर्यसत्य" विषयक दार्शनिक संवाद का ही उल्लेख किया जायेगा।

आर्यसत्य भगवान् बुद्ध की शिक्षाओं में चार आर्यसत्यों का बड़ा महत्त्व है। यह उनका मौलिक अनुसन्धान है जिस पर सम्पूर्ण बौद्ध-विचारधारा आधारित है। कर्त्तव्यशास्त्र की दृष्टि से बुद्ध ने चार सत्यों का पता लगाया है। इन्हीं सत्यों के सम्यक् ज्ञान के कारण उन्हें सम्बोधि प्राप्त हुई।[१८] ये चार आर्यसत्य तथ्य, अवितथ, न अन्यथा होने वाले हैं, इसीलिए आर्यसत्य कहे जाते हैं।[१९] आर्यसत्यों को बुद्धों का स्वयं उत्पादित एवं उत्कर्ष की ओर ले जाने वाला धर्मोपदेश कहा गया है। भगवान् बुद्ध ने कहा है 'भिक्षुओ! चार आर्यसत्यों को न जानने के कारण मेरा तथा तुम्हारा चिरकाल तक संसार में घूमना लगा रहा। हम लोग चार आर्यसत्यों को ठीक से न देखने के कारण ही आज तक चक्कर काटते रहे, किन्तु अब उसे हम लोगों ने देख लिया है, तृष्णा नष्ट हो गयी, दुःख का मूल कट गया। फिर जन्म लेना नहीं है।[२०] बौद्ध-दर्शन में इन आर्यसत्यों की व्याख्या करते हुये कहा गया है कि आर्य लोग ही इनका ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं, अतः इन्हें आर्यसत्य कहते हैं।[२१] धम्मपद में दुःख, दुःखसमुदय, दुःखनिरोध तथा *दुःखनिरोधगामिनी प्रतिपद् को आर्यसत्य कहा गया है।[२२] 'मिलिन्द' नागसेन से प्रश्न करते हैं कि "भन्ते!* नागसेन! उनकी (बुद्ध की) "अगद (विष-औषध) की दुकान" क्या है?[२३] 'नागसेन' उत्तर देते हैं कि "राजन्! भगवान् (बुद्ध)ने वह दवाई बतलायी है जिससे उन्होंने देवताओं और मनुष्यों के साथ सारे संसार को क्लेश से मुक्त कर दिया था और यह दवाई चार आर्यसत्य है[२४] - १. दुःख आर्यसत्य २. दुःखसमुदय आर्यसत्य ३. दुःखनिरोध आर्यसत्य ४. दुःखनिरोधगामी मार्ग आर्यसत्य।" आर्यसत्यों के ज्ञान होने के विषय में नागसेन उपमा द्वारा समझाते हुये कहते हैं कि जैसे कोई आदमी हाथ में एक जलता चिराग लेकर किसी अन्धेरी कोठरी में जाये, उसके जाते ही अन्धेरा हट जाये, सारी कोठरी प्रकाश से भर जाये और सभी वस्तुयें दीखने लगे, वैसे ही प्रज्ञा के उत्पन्न होने से अविद्यारूपी अन्धेरा दूर हो जाता है और विद्यारूपी प्रकाश पैदा होता है जिसमें चारों आर्यसत्य साफ-साफ दिखायी देते हैं। तब योगी अनित्य, दुःख और अनात्म को भली-भान्ति जान लेता है।[२५]

१. दुःख "दु" यह शब्द कुत्सित के अर्थ में दिखलाई देता है। "ख" शब्द तुच्छ के अर्थ में। यह पहला सत्य अनेक उपद्रवों का वासस्थान होने से कुत्सित है।[२६] बौद्ध-दर्शन में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि यह जगत् दुःखों से परिपूर्ण है। इस सत्य का कथमपि अपलाप नहीं हो सकता है।[२७]

दुःखी की व्याख्या करते हुये तथागत का कथन है : "जन्म भी दुःख है, जरा भी दुःख है, व्याधि भी दुःख है, मृत्यु भी दुःख है, रोना भी दुःख है, कल्पना भी दुःख है, मनःसन्ताप भी दुःख है । अप्रिय के साथ संयोग और प्रिय से वियोग भी दुःख है ।[२८] आशय यह है कि जगत् के प्रत्येक कार्य, प्रत्येक घटना में दुःख की सत्ता बनी हुई है ।[२९] "मिलिन्द" नागसेन से प्रश्न करते हैं कि "किस कारण उन्होंने (बुद्ध ने) जन्म इत्यादि से छूट जाना बतलाया है ।[३०] नागसेन उत्तर देते हैं कि "महाराज ! जैसे हिमालय पहाड़ पर वृष्टि होने से जल की धारा वृक्ष और पत्थरों को गिराती हुई पार हो जाती है वैसे ही संसार में जीव पाप में पड़कर अनेक दुःख भोगते हैं । संसार में बार-बार जन्म लेना ही सबसे बड़ा दुःख है। जन्म और मृत्यु के इस प्रवाह का रुक जाना ही यथार्थ सुख है । इसी प्रवाह को रोकने का उपदेश करते हुये जन्म लेना इत्यादि से मुक्त हो जाने को बतलाया है ।[३१] "मिलिन्द" के समक्ष दुःख की विस्तृत व्याख्या करते हुये नागसेन कहते हैं कि "महाराज ! जन्म लेना भी दुःख है, बूढ़ा होना भी दुःख है, बीमार होना भी दुःख है, शोक करना भी दुःख है, रोना-पीटना भी दुःख है, दौर्मनस्य भी दुःख है, परेशानी भी दुःख है, माता-पिता, भाई, बहन, पुत्र, स्त्री, दास का मर जाना भी दुःख है, बन्धु-बान्धवों पर आपत्ति पड़ना, रोग से पीड़ित रहना, सम्पत्ति का नाश होना, शील से गिर जाता, सिद्धान्त से गिर जाना, राजा से भय खाना, चोर का डर, शत्रुओं से डरा रहना, अकाल पड़ जाना, घर में आग लग जाना, बाढ़ की लहरों में पड़ जाना, भँवर में पड़ जाना, मगर से पकड़े जाना, घड़ियाल से पकड़े जाना, अपनी निन्दा होना, दूसरे किसी की निन्दा होना, दण्ड पाने का भय, दुर्गति हो जाने का भय, भरी सभा में घबरा जाना, जीविका चले जाने का भय, मरण भय, बेंत से पीटा जाना, चाबुक से पीटा जाना, डण्डों से पीटा जाना, हाथ काट लिया जाना, पैर काट लिया जाना, हाथ-पैर दोनों काट लिया जाना, कान काट लिया जाना, नाक काट लिया जाना, नाक-कान दोनों काट लिया जाना...आदि दुःख हैं ।[३२] दुःखों की ऐसी विस्तृत व्याख्या सुनकर "मिलिन्द" कहते हैं - "ठीक है भन्ते नागसेन ! आपने दुविधा को स्पष्ट कर दिया । तर्कों के सहारे आपने जो कहा, मुझे स्वीकार है" ।[३३]

२. दुःख समुदय समुदय का अर्थ है कारण क्योंकि यह "सम" पद समागम और समवेत का वाचक है, "उ" उत्पन्न या उदित होने के अर्थ में है तथा "अय' कारण का द्योतक है ।[३४] दुःख की उत्पत्ति को ही दुःख समुदय कहा जाता है । दुःख की उत्पत्ति तृष्णा के कारण होती है ।[३५] इन्द्रियों के जितने प्रिय-विषय या काम हैं उन विषयों के साथ सम्पर्क, उनका ख्याल तृष्णा को पैदा करता है ।[३६] नागसेन "मिलिन्द" को कहते हैं कि "महाराज ! सभी संसारी जीव इन्द्रियों और विषयों के उपभोग में लगे रहते हैं उसी में आनन्द लेते हैं और उसी में डूबे रहते हैं । वे उसी की धारा में पड़े रहते हैं, बार-बार जन्म लेते, बूढ़े होते, मरते, शोक करते, रोते-विलापते, दुःख, बेचैनी और परेशानी से नहीं छूटते हैं। दुःख ही दुःख में पड़े रहते हैं ।[३७]

३. **दुःख-निरोध** "नि" शब्द अभाव और "रोध' शब्द बन्धनागार प्रकट करता है अथवा दुःख के अनुत्पाद-निरोध का प्रत्यय होने से दुःख-निरोध है ।[३८] धम्मपद में कहा गया है कि जिस प्रकार दृढ़मूल के बिल्कुल नष्ट न हो जाने से कटा वृक्ष फिर बढ़ जाता है उसी प्रकार तृष्णा के समूल नष्ट न होने से

यह दुःख बार-बार उत्पन्न होता रहता है ।[४०] प्रिय-विषयों और तद्विषयक विचारों, विकल्पों से जब तृष्णा छूट जाती है तभी तृष्णा का निरोध होता है ।[४१] तृष्णा से सम्पूर्ण रूप से मुक्ति पाना अर्थात् तृष्णा का नाश हो जाना ही दुःख-निरोध आर्यसत्य है ।[४२]

भिक्षु नागसेन ''मिलिन्द'' को दुःख-निरोध के विषय में स्पष्ट करते हुये कहते हैं कि ''महाराज ! ज्ञानी आर्यश्रावकजन इन्द्रियों और विषयों के उपभोग में नहीं लगे रहते, उसमें आनन्द नहीं लेते और उसी में डूबे नहीं रहते । इससे उनकी तृष्णा का निरोध हो जाता है । तृष्णा का निरोध हो जाने से उपादान का निरोध हो जाता है । उपादान के निरोध से भव का निरोध हो जाता है । भव के निरोध से जन्म लेना बन्द हो जाता है । पुनर्जन्म के बन्द होने से बूढ़ा होना, मरना, शोक, रोना-पीटना, दुःख, बेचैनी और परेशानी आदि सभी दुःख रुक जाते हैं ।[४३]

४. **दुःखनिरोधगामिनी प्रतिपद्** प्रतिपद् का अर्थ है मार्ग, यही चतुर्थ आर्यसत्य है जो दुःख-निरोध तक पहुंचाने वाला मार्ग है ।[४४] दुःख की शान्ति अर्थात् निर्वाण प्राप्ति की ओर ले जाने वाले मार्ग को दुःखनिरोधगामिनी प्रतिपद् कहते हैं ।[४५] नागसेन ने इस मार्ग को जड़ी-बूटियों वाला मार्ग बतलाया है जिससे उन्होंने (बुद्ध ने) देवताओं और मनुष्यों की चिकित्सा की थी । नागसेन 'मिलिन्द' से कहते हैं कि ''महाराज ! इन बूटियों से भगवान् विरेचन देकर मिथ्यादृष्टि, मिथ्यासङ्कल्प, मिथ्यावचन, मिथ्याकर्मान्त, मिथ्याजीविका, मिथ्याव्यायाम, मिथ्यास्मृति और मिथ्यासमाधि को हटा देते हैं ।[४६] यह मार्ग प्रत्येक व्यक्ति के लिये खुला है । इस मार्ग को अष्टाङ्गिक मार्ग कहा जाता है ।[४७] दर्शन की विशुद्धि अर्थात् सम्यक् दृष्टि के लिये यही एक मार्ग है, दूसरा नहीं । निर्वाणगामी मार्गों में अष्टाङ्गिक मार्ग श्रेष्ठ है ।[४८] अष्टाङ्गिक मार्ग के आठ अङ्ग ये हैं - सम्यक् दृष्टि, २. सम्यक् सङ्कल्प, ३. सम्यक् वाक्, ४. सम्यक् कर्मान्त, ५. सम्यक् आजीव, ६. सम्यक् व्यायाम, ७. सम्यक् स्मृति, ८. सम्यक् समाधि ।[४९]

'मिलिन्द' के समक्ष नागसेन ने अष्टाङ्गिक मार्ग के प्रत्येक अङ्ग की चर्चा निम्नलिखित प्रकार से की है-

४.१ **सम्यक् दृष्टि** दुःख, दुःखसमुदय, दुःखनिरोध और दुःखनिरोधगामिनी प्रतिपद् इन चार आर्यसत्यों का यथार्थ ज्ञान सम्यक् दृष्टि है ।[५०] धम्मपद में कहा गया है कि जो दोषयुक्त कार्य को दोषयुक्त जानकर तथा दोषरहित कार्य को दोषरहित जानकर यथार्थ धारण करते हैं वे प्राणी सम्यक् दृष्टि को धारण करके सद्गति को प्राप्त होते हैं ।[५१]

'मिलिन्द' नागसेन से प्रश्न करते हैं कि - ''भन्ते ! प्रज्ञा की क्या पहचान है ?'' नागसेन स्पष्ट करते हैं कि ''काटना'' प्रज्ञा की पहचान है और ''दिखा देना'' भी एक दूसरी पहचान है ।[५२] ''मिलिन्द'' पुनः प्रश्न करते हैं-''भन्ते ! 'दिखा देना' प्रज्ञा की पहचान कैसे है ?'' ''महाराज ! प्रज्ञा उत्पन्न होने से अविद्यारूपी अन्धेरा दूर हो जाता है और विद्यारूपी प्रकाश पैदा होता है, जिससे चारों आर्यसत्य साफ-साफ दिखायी देते हैं ।[५३] अतः नागसेन के अनुसार चार आर्यसत्यों का ज्ञान की सम्यक् दृष्टि है ।

४.२ **सम्यक् सङ्कल्प** सही इच्छा या इरादा अथवा विचार ही सम्यक् सङ्कल्प है ।[५४] मिथ्या सङ्कल्पों को त्यागकर कल्याणकारक सङ्कल्पों में लगना ही सम्यक् सङ्कल्प है ।[५५] 'मिलिन्द' के समक्ष नागसेन सम्यक्-सङ्कल्प की व्याख्या इस प्रकार करते हैं कि जब कोई भिक्षु किसी गृहस्थी के घर धर्म का उपदेश दे तो उसे वहाँ भोजन नहीं लेने का सङ्कल्प लेना पड़ता है । धर्मोपदेश करने के लिये कुछ ग्रहण करने में बुद्ध सहमत नहीं होते ।[५६]

४.३ **सम्यक् वाक्** झूठ, चुगली, कटु भाषा और बकवास से रहित सच्ची-मीठी बातों का बोलना सम्यक् वाक् है ।[५७] नागसेन "मिलिन्द" को सम्यक् वाक् के विषय में समझाते हुये कहते हैं कि "महाराज ! किसी बात को अलग-अलग अर्थों में बांट लेने के पाँच प्रकार हैं[५८] - १. कहने के आगे-पीछे का प्रसङ्ग देखकर, २. कही गयी बात को तोलकर, ३. कहने वाले आचार्यों की परम्परा देखकर, ४. कहने का उद्देश्य क्या है, इसे समझकर, ५. बातों के प्रमाणों को देखकर ।

४.४ **सम्यक् कर्मान्त** बुद्ध ने भिक्षुओं के निवृत्ति प्रधान जीवन को आदर्श बनाने के लिये कर्म-सिद्धान्त को अधिक महत्त्व दिया है । सत्व की सद्गति या दुर्गति का कारण उसका कर्म ही होता है। जीव हिंसा न करना, चोरी न करना, कामभोगों में मिथ्याचार न करना ही सम्यक् कर्मान्त है ।[५९]

'मिलिन्द' नागसेन से प्रश्न करते हैं कि किस कारण से सभी मनुष्य एक से नहीं होते ?[६०] "नागसेन" उत्तर देते हैं कि जिस प्रकार बीजों के भिन्न-भिन्न होने से वनस्पतियाँ भिन्न-भिन्न रस वाली होती हैं उसी प्रकार सभी मनुष्यों के अपने-अपने कर्म भिन्न-भिन्न होने से सभी एक ही तरह के नहीं होते हैं । "महाराज ! भगवान (बुद्ध) ने यही कहा है कि "हे मानव ! सभी जीव अपने कर्मों के फल ही का भोग करते हैं, सभी जीव अपने कर्मों के आप मालिक हैं, वे अपने कर्मों के अनुसार ही नाना योनियों में उत्पन्न होते हैं, अपना कर्म ही अपना बन्धु है, अपना कर्म ही अपना आश्रय है । कर्म ही से लोग ऊँचे और नीचे हुये हैं ।[६१]

४.५ **सम्यक् आजीव** बौद्ध-दर्शन में सम्यक् आजीविका से तात्पर्य झूठी जीविका छोड़कर सच्ची जीविका से शरीर यात्रा चलना है ।[६२] दीर्घनिकाय के लक्खणसुत्त में महात्मा बुद्ध ने - तराजू की ठगी, कंस की ठगी, मान की ठगी, रिश्वत, कृतघ्नता, वध, बन्धन, डाका तथा लूटपाट की जीविका - को गर्हणीय बतलाया है ।[६३]

नागसेन "मिलिन्द" को सम्यक् आजीविका के विषय में इस प्रकार बतलाते हैं कि कोई भिक्षु गृहस्थ के घर पर जाकर अनुचित स्थान में खड़ा हो जाता है । यह बुरा "करके उल्टे या सीधे दान माँगना" है । अच्छे भिक्षु, इस तरह "करके उल्टे या सीधे दान माँगकर" ग्रहण नहीं करते हैं । जो व्यक्ति ऐसा करता है वह बुद्ध शासन में निन्दित, बुरा, पतित और अनुचित समझा जाता है । वह बुरी आजीविका वाला जाना जाता है ।[६४] नागसेन आगे कहते हैं - "महाराज ! कोई भिक्षु भिक्षाटन के लिये निकलकर गृहस्थ के दरवाजे पर उचित स्थान में खड़ा होता है, सावधान, शान्त और सतर्क रहता है । यदि कोई देना चाहता है तो खड़ा रहता है, नहीं तो आगे बढ़ जाता है । यह अच्छे करके माँगना है । जो अच्छे

भिक्षु हैं वे इस तरह ग्रहण करते हैं । जो व्यक्ति ऐसा करता है वह बुद्ध शासन में प्रशंसित और उचित समझा जाता है । वह अच्छी जीविका वाला जाना जाता है ।[६५] मिलिन्द प्रश्न करते हैं - भन्ते ! "कह के माँगना" कौन सा उचित समझा जाता है ? नागसेन उत्तर देते हैं । "महाराज ! किसी भिक्षु को आवश्यकता पड़ जाने पर अपने बन्धु-बान्धवों को या वर्षाकाल के लिये जिन लोगों ने निमन्त्रण दिया है, उनको, सूचित करता है । यह "कहके दान माँगना" अच्छा समझा जाता है । जो अच्छे भिक्षु हैं वे इस तरह ग्रहण करते हैं । जो व्यक्ति ऐसा करता है वह सम्यक्-आजीव ज़ाना जाता है ।[६६]

४.६ **सम्यक् व्यायाम** उचित प्रयत्न करने को सम्यक् व्यायाम कहते हैं । सम्यक् वचन, सम्यक् कर्मान्त और सम्यक् आजीव कहलाने वाले शील की भूमि पर प्रतिष्ठित हुये व्यक्ति का उसके अनुरूप आलस्य को नाश करने वाला जो प्रयत्न है, वह सम्यक् व्यायाम है ।[६७] सम्यक् व्यायाम उन क्रियाओं को कहते हैं जिनसे अशुभ मन:स्थिति का अन्त होता है तथा शुभ मन:स्थिति का प्रादुर्भाव होता है ।[६८]

नागसेन "मिलिन्द" को स्पष्ट करते हैं कि व्यक्ति को दृढ़ता के साथ अपने काम में डटे रहना चाहिये । समय (जरूरत) पड़ने पर प्रयत्न करना कोई महत्व नहीं रखता ।[६९] "मिलिन्द" प्रश्न करते हैं "कृपया उपमा देकर समझाये ।" नागसेन स्पष्ट करते हैं "महाराज ! क्या आप भूख लगने पर भात खाने के लिये खेत जोतवाना, धान रोपवाना और कटवाना आरम्भ करते हैं ? नहीं भन्ते ! महाराज ! इसी तरह समय (आवश्यकता) पड़ने पर प्रयत्न करना कोई महत्व नहीं रखता ।"[७०]

४.७ **सम्यक् स्मृति** व्यायाम करने वाले व्यक्ति का मिथ्या-स्मृति को नाश करने वाले चित्त का न भूलना सम्यक् स्मृति है । वह (आलम्बन के यथार्थ रूप से) जान पड़ने के स्वभाववाली है । नहीं भूलना उसका कृत्य है ।[७१] सम्यक् स्मृति का पालन करना तलवार की धार पर चलना है । सम्यक् स्मृति का अर्थ वस्तुओं के वास्तविक स्वरूप के सम्बन्ध में जागरूक रहना है ।[७२]

"मिलिन्द" नागसेन से प्रश्न करते हैं - "भन्ते नागसेन ! स्मृति की क्या पहचान है ?" महाराज ! १. निरन्तर याद रखना और २. स्वीकार करना स्मृति की पहचान है ।" नागसेन आगे स्पष्ट करते हैं कि स्मृति हित और अहित का अन्वेषण कर अहित का त्याग और हित का उपादान कराती है । स्मृति उत्पन्न होकर यह खोज करती है कि "यह छोड़ना चाहिये, यह नहीं छोड़ना चाहिये, यह ग्राह्य है, यह अग्राह्य है । स्मृतिवान् बुरे धर्मों का प्रहाण करता है और सुखकर धर्मों को स्वीकार करता है ।[७३] स्मृतियों की उत्पत्ति मन से भी होती है और बाहर की चीजों से भी ।[७४] 'मिलिन्द' के समक्ष नागसेन ने स्मृति की उत्पत्ति के सत्तरह प्रकारों का उल्लेख किया है ।[७५]

४.८ सम्यक् समाधि चित्त की एकाग्रता को समाधि कहते हैं ।[७६] स्मृति से भली प्रकार बचाये जाते हुये चित्तवाले (व्यक्ति) की उससे सम्प्रयुक्त मिथ्या-समाधि को विध्वंस करने वाली चित्त की एकाग्रता, सम्यक् समाधि है ।[७७] विक्षेप न होना समाधि का लक्षण है । विक्षेप को मिटाना इसका रस है । विकम्पित न होना प्रत्युपस्थान (जानने का आकार) है ।[७८]

'मिलिन्द' नागसेन से प्रश्न करते हैं - "भन्ते ! समाधि की क्या पहचान है ?"[७९] नागसेन उत्तर देते हैं - "महाराज ! प्रमुख (अग्रसर) होना' समाधि की पहचान है। जितने कुशल धर्म हैं सभी समाधि के प्रमुख होने से होते हैं, इसी की ओर झुकते हैं, यहीं ले जाते हैं और इसी में आकर व्यवस्थित होते हैं।"[८०] 'मिलिन्द' संवाद को आगे बढ़ाते हुये कहते हैं कि कृपया उपमा देकर समझाइये।[८१] नागसेन स्पष्ट करते हैं "महाराज ! जैसे किसी मीनार की सभी सीढ़ियाँ सबसे ऊपर वाली मंजिल की ही ओर प्रमुख (ले जाने वाली) होती हैं, उसी ओर जाती हैं, वहीं जाकर समाप्त होती हैं, और वही सबसे श्रेष्ठ समझी जाती है, वैसे ही जितने पुण्य धर्म हैं वे सब समाधि की ओर अग्रसर होते हैं।"[८२]

नागसेन 'मिलिन्द' के समक्ष समाधि के अट्ठाइस गुणों का वर्णन करते हुये कहते हैं कि समाधि से - १. अपनी रक्षा होती है, २. दीर्घ-जीवन होता है, ३. बल बढ़ता है, ४. सभी अवगुणों का नाश होता है, ५. सभी अपयश दूर हो जाते हैं, ६. यश की वृद्धि होती है, ७. असन्तोष हट जाता है, ८. पूरा सन्तोष रहता है, ९. भय हट जाता है, १०. निर्भीकता आती है, ११. आलस्य चला जाता है, १२. उत्साह बढ़ता है, १३-१५, राग, द्वेष और मोह नष्ट हो जाते हैं, १६. झूठा अभिमान चला जाता है, १७. सभी सन्देह दूर हो जाते हैं, १८. चित्त की एकाग्रता होती है, १९. मन बहुत हल्का हो जाता है, २०. मन सदा प्रसन्न रहता है, २१. गम्भीरता आती है, २२. बड़ा लाभ होता है, २३. नम्रता आती है, २४. प्रीति पैदा होती है, २५. प्रमोद (हर्ष) होता है, २६. सभी संस्कारों की क्षणिकता का दर्शन हो जाता है, २७. पुनर्जन्म से छुटकारा हो जाता है और २८. श्रमण-भाव के यथार्थ फल प्राप्त होते हैं। महाराज ! समाधि के इन अट्ठाइस गुणों को देखते हुये सभी भगवान् उसका सेवन करते हैं।[८३]

बौद्ध धर्म के स्वरूप को समझने के लिये चार आर्यसत्यों का ज्ञान अत्यन्त आवश्यक है। दुःख क्यों होता है और दुःख के निरोध का क्या उपाय है, इस समस्या का समाधान आर्यसत्यों के ज्ञान से ही सम्भव है। दुःखों के उपशमन के लिये ही बुद्ध ने अष्टाङ्गिक मार्ग की खोज की। इस अष्टाङ्गिक मार्ग के द्वारा भगवान् बुद्ध ने तप और त्याग का तथा भोग का यथार्थ भेद बतलाया। उन्होंने कहा कि प्राणिमात्र का हित करना ही सर्वश्रेष्ठ है। 'मिलिन्द' के समक्ष नागसेन ने यही समझाने का प्रयास किया है कि बुद्ध द्वारा उपदिष्ट अष्टाङ्गिक मार्ग का आचरण करने से व्यक्ति चोरी, शोषण, अत्याचार तथा अन्याय जैसे अमानवीय व्यवहार से पीछे हट जाता है। उसका नैतिकता के प्रति विश्वास बढ़ता चला जाता है और समाज के सभी प्राणियों के प्रति उसके मन में मैत्री तथा भाई-चारे की भावना प्रबल होती जाती है। आज के भोग-प्रधान युग में जब चारों ओर हिंसा, क्रूरता, लोलुपता तथा मिथ्यात्व का साम्राज्य है तो बुद्ध उपदिष्ट अष्टाङ्गिक मार्ग की महत्ता और भी बढ़ जाती है। यद्यपि 'मिलिन्द' तथा 'नागसेन' के मध्य हुआ संवाद दो ऐतिहासिक पुरुषों के मध्य हुआ संवाद है परन्तु इसकी सार्वभौमिकता तथा सार्वकालिकता स्वयंसिद्ध है। आज के युग में मनुष्य दूसरे की सुख-समृद्धि को देखकर ईर्ष्या और द्वेषवश व्याकुल हो जाता है और दूसरे का दमन करना चाहता है, अनधिकृत क्षेत्र में प्रवेश करना चाहता है जिससे अशान्ति और संघर्ष का वातावरण पैदा हो जाता है, ऐसी दशा में मनुष्य को पथ-भ्रष्ट होने से बचाने के लिये अष्टाङ्गिक मार्ग का आचरण सहायक हो सकता है।

सन्दर्भ सूची :

१. प्राचीन भारत का राजनीतिक एवं सांस्कृतिक इतिहास, पृ० ८१ ।

२. वही, पृ० ८५ ।

३. पूर्व और पश्चिम कुछ विचार, पृ० ६५ ।

४. प्राचीन भारत का राजनीतिक एवं सांस्कृतिक इतिहास, पृ० ३७८ ।

५. बौद्ध धर्म-दर्शन, पृ० ३३ ।

६. मिलिन्दपञ्हपालि, पूर्वपीठिका, पृ० १४ ।

७. एवं वुत्ते पूरणो कस्सपो नेव सक्खि ओगिलितुं नेव सक्खि उग्गिलितुं । अधोमुखो पत्तक्खन्धो तुण्हीभूतो पज्झायन्तो निसीदि। वही, बाहिरकथा, पुब्बयोगो, पूरणेन कस्सपेन रञ्ञो समागमो, पृ० ३ ।

८. एवं वुत्ते आयस्मा आयुपालो तुण्ही अहोसि। न किञ्चि पटिभासि। अथ खो पञ्चसतां योनका राजानं मिलिन्दं एतदवोचुं - "पण्डितो, महाराज, थेरो। अपि च खो अविसारदो, न किञ्चि पटिभासती" ति। वही, आयुपालेन सद्धिं मिलिन्दस्स समागमो, पृ० १५ ।

९. योनके एतदवोच - "तुच्छो बत, भो, जम्बुद्दीपो ! पलापो बत, भो, जम्बुद्दीपो ! नत्थि कोचि समणो ब्राह्मणो वा यो मया सद्धिं सल्लपितुं उस्सहति, कङ्खं पटिविनेतुं" ति। वही, पृ० १५-१६ ।

१०. वही, पूर्वपीठिका, पृ० १५ ।

११. "आम, भणे, पण्डितो थेरो। एदिसो आचरियो भवेय्य, मादिसो च अन्तेवासी, न चिरस्सेव पण्डितो धम्मं आजानेय्या"ति। वही, अरूपधम्मववत्थानवग्गो, मिलिन्दपञ्हपुच्छाविसज्जना, पृ० ७१ ।

१२. दर्शन-दिग्दर्शन, पृ० ५५० ।

१३. मिलिन्दपञ्हपालि, पूर्वपीठिका, पृ० १९ ।

१४. प्राचीन भारत का राजनीतिक एवं सांस्कृतिक इतिहास, पृ० ६७ ।

१५. मिलिन्दपञ्हपालि, पूर्वपीठिका, पृ० १० ।

१६. दर्शन-दिग्दर्शन, पृ० ५५८ ।

१७. मिलिन्दप्रश्न, भूमिकाभाग, पृ० १९ ।

१८. बौद्ध-दर्शन-मीमांसा, पृ० ४६ ।

१९. इमे चत्तारो मग्गस्स मग्गट्ठा तथा अवितथा अनञ्ञथा। विसुद्धिमग्गप्पकरणं, इन्द्रियसच्चनिद्देसो, सच्चवित्थारकथा, पृ० ४१७॥

२०. इदमवोच भगवा, इदं वुत्वा सुगतो अथापरं एतदवोच सत्था-

चतुन्नं अरियसच्चानं, यथाभूतं अदस्सना ।
संसरितं दीघमद्धानं, तासु तास्वेव जातिसु ॥
तानि एतानि दिट्ठानि, भवनेत्ति समुहता ।
उच्छिन्नं मूलं दुक्खस्स, नत्थि दानि पुनब्भवो'ति ॥ महापरिनिब्बानसुत्तं, पृ० ४४ ।

२१. बौद्ध-दर्शन-मीमांसा, पृ० ४६ ।

२२. दुक्खं दुक्खसमुप्पादं दुक्खस्स च अतिक्कमं ।
अरियञ्चट्ठाङ्गिकं मग्गं दुक्खूपसमगामिनं ॥ धम्मपद, बुद्धवग्गो, गाथा, १३ ।

२३. 'भन्ते नागसेन, कतमं बुद्धस्स भगवतो अगदापणं''ति ? मिलिन्दपञ्हपालि, अनुमानपञ्हो, अनुमानवग्गो, पृ० २३७ ।

२४. भगवता चत्तारि अरियसच्चानि अक्खातानि, सेय्यथीदं-दुक्खं अरियसच्चं, दुःखसमुदयं अरियसच्चं, दुःखनिरोधं अरियसच्चं, दुःखनिरोधगामिनी पटिपदा अरियसच्चं । वही ।

२५. ''यथा, महाराज, पुरिसो अन्धकारे गेहे पदीपं पवेसेय्य । पविट्ठो पदीपो अन्धकारं विधमेति, ओभासं जनेति, आलोकं विदंसेति, रूपानि पाकटानि करोति, एवमेव खो, महाराज, पञ्ञा उप्पज्जमाना अविज्जन्धकारं विधमेति, विज्जोभासं जनेति, ञाणालोकं विदंसेति, अरियसच्चानि पाकटानि करोति । ततो योगावचरो अनिच्चं ति दुक्खं ति वा अनत्ता ति वा सम्मप्पञ्ञाय पस्सति । वही, लक्खणपञ्हो, महावग्गो, पञ्ञालक्खणपञ्हो, पृ० ३० ।

२६. 'दु' - इति अयं सद्दो कुच्छिते दिस्सति । कुच्छितं हि पुत्तं दुप्पुत्तो ति वदन्ति । 'खं' - सद्दो पन तुच्छे । इदं च पठमसच्चं कुच्छितं अनेकउपद्दवधिट्ठानतो ॥ विसुद्धिमग्गप्पकरणं, इन्द्रियसच्चनिद्देसो, सच्चवित्थारकथा, पृ० ४१७ ।

२७. बौद्ध-दर्शन-मीमांसा, पृ० ४७ ।

२८. ''जाति पि दुक्खा, जरा पि दुक्खा, मरणं पि दुक्खं, सोकपरिदेवदुक्खदोमनस्सुपायासा पि दुक्खा, अप्पियेहि सम्पयोगो दुक्खो, पियेहि विप्पयोगो दुक्खो ।'' विसुद्धिमग्गप्पकरणं, इन्द्रियसच्चनिद्देसो सच्चवित्थारकथा, पृ० ४२० ।

२९. बौद्ध-दर्शन-मीमांसा, पृ० ४८ ।

३०. केन कारणेन भगवा समादपेसि । मिलिन्दपञ्हपालि, मेण्डकपञ्हे, सब्बञ्ञुतञाणवग्गो, अत्तनिपातनपञ्हो, पृ० १४४ ।

३१. यथा महाराज हिमवन्तपब्बते अभिवुट्ठं उदकं गंगाय नदिया पासाणसक्खरखरमरुम्बआवट्टगग्गल-कऊमिकवंकचदिकआवरणनावरणमूलकं साखासु परियोत्थरति, एवमेव, खो महाराज, एवरूपानि बहुविधानि अनेकविधानि दुक्खानि संसारगतो अनुभवति । पवत्तं, महाराज, दुक्खं, महाराज, भगवा जातिजराव्याधिमरणसमतिक्कमाय समादपेसि । इदमेत्थ, महाराज, कारणं, येन कारणेन भगवा समादपेसी ॥ वही ।

३२. 'जाति पि, महाराज, दुक्खा, जरा पि दुक्खा, ब्याधि पि दुक्खा, मरणं पि दुक्खं, उपायसो पि दुक्खो, अप्पियेहि सम्पयोगो पि दुक्खो, पियेहि विप्पयोगो पि दुक्खा, मातुमरणं पि दुक्खं, पितुमरणं...भातुमरणं .... भगिनीमरणं....पुत्तमरणं-....दारमरणं...दासमरणं...ञातिमरणं....ञातिब्यसनं....रोगब्यसनं...भोगब्यसनं....सीलब्यसनं....दिट्ठिब्यसनं....राजभयं....चोरभयं....वेरिभयं....दुब्भिक्खंभयं.... अग्गिभयं....उदकभयं.... आवट्टभयं....कुम्भीलभयं....सुसुकाभयं....अत्तानुवादभयं.... परानुवादभयं... दण्डभयं...दुग्गतिभयं....परिसासारज्जभयं... आजीविकभयं...मरणभयं....वेत्तेहि ताळनं....हत्थच्छेदनं....पादच्छेनं....हत्थपादच्छेदनं....कण्णच्छेदनं....नासच्छेदनं....कण्णनासच्छेदनं....-विलंगथालिकं....सङ्खमुण्डितं....राहुमुखं....जोतिमालिकं....हत्थपज्जोतिकं....एकवत्तिकं....चोरकवासिकं...एणेय्यकं....बळिसमंसिकं....कहापणिकं.... खारापतच्छिकं....परिघपरिवत्तिकं....पलालपीठकं....तत्तेन तेलेन ओसिञ्चनं....सुनखेहि खादापनं....जीवसूलारोपनं....असिना सीसच्छेदनं दुक्खं स्वरूपानि महाराज, बहुविधानि अनेकविधानि दुक्खानि संसारगतो अनुभवति । वही ।

३३. ''साधु, भन्ते नागसेन, सुनिब्बेठितो पञ्हो सुकथितं कारणं, एवमेतं तथा सम्पटिच्छामी''ति । वही ।

३४. सं-इति च अयं सद्दो ''समागमो समेतं'', उ - इति अयं ''उत्पन्नं उदितं'', अय - सद्दो कारणं दीपेति ॥ विसुद्धिमग्गप्पकरणं, इन्द्रियसच्चनिद्देसो, सच्चवित्थारकथा, पृ० ४१७ ।

३५. भारत में बौद्ध-निकायों का इतिहास, पृ० २२ ।

३६. दर्शन-दिग्दर्शन, पृ० ५०५ ।

३७. सब्बे बालपुथुज्जना खो, महाराज, अज्झत्तिकबाहिरे आयतने अभिनन्दन्ति अभिवदन्ति, अज्झोसाय तिट्ठन्ति, ते तेन सोतेन वुय्हन्ति, न परिमुच्चन्ति जातिया मरणेन सोकेन परिदेवेन दुक्खेहि दोमनस्सेहि उपायासेहि, न परिमुच्चन्ति दुक्खस्मा ति वदामि'' । मिलिन्दपञ्हपालि, लक्खणपञ्हो, निब्बानवग्गो, निरोधनिब्बानपञ्हो, पृ० ५५ ।

३८. नि - सद्दो अभावं, रोध-सद्दो च चारकं दीपेति । दुक्खस्स वा अनुप्पादनिरोधपच्चयत्ता दुक्खनिरोधं ति । विसुद्धिमग्गप्पकरणं, इन्द्रियसच्चनिद्देसो, सच्चवित्थारकथा, पृ० ४१७ ।

३९. बौद्ध-दर्शन-मीमांसा, पृ० ५० ।

४०. तं वो वदामि भददं वो यावन्तेत्थ समागता ।
तण्हाय मूलं खणथ उसीरत्थो व वीरणं ।
मा वो नलं व सोतो व मारो भञ्जि पुनप्पुनं ॥ धम्मपद, तण्हा वग्गो, गाथा, ४

४१. दर्शन-दिग्दर्शन, पृ० ५०५ ।

४२. भारत में बौद्ध-निकायों का इतिहास, पृ० २३ ।

४३. अरियसावको अज्झत्तिकबाहिरे आयतने नाभिनन्दति, नाभिवदति, नाज्झोसाय तिट्ठति । तस्स तं अनभिनन्दतो अनभिवदतो अनज्झोसाय तिट्ठतो तण्हा निरुज्झति, तण्हानिरोधा उपादाननिरोधो, उपादाननिरोधा भवनिरोधो, भवनिरोधा जातिनिरोधो, जातिनिरोधा, जरामरणसोकपरिदेवदुक्ख-दोमनस्सुपायासा निरुज्झन्ति । मिलिन्दपञ्हपालि, मिलिन्दपञ्हे, निरोधनिब्बानपञ्हो, पृ० ५५ ।

४४. बौद्ध-दर्शन-मीमांसा, पृ० ५१ ।

४५. भारत में बौद्ध-निकायों का इतिहास, पृ० २३ ।

४६. येहि ओसधेहि सो भगवा देवमनुस्से तिकिच्छति, सेय्यथीदं - अरियो अट्ठङ्गिको मग्गो । एतेहि ओसधेहि भगवा मिच्छादिट्ठिं विरेचेति, मिच्छासङ्कप्पं विरेचेति, मिच्छावाचं विरेचेति, मिच्छाकम्मन्तं विरेचेति, मिच्छाआजीवं विरेचेति, मिच्छावायामं विरेचेति, मिच्छासतिं विरेचेति, मिच्छासमाधिं विरेचेति । मिलिन्दपञ्हपालि, अनुमानपञ्हे, अनुमानवग्गो, अनुमानपञ्हो, पृ० २३७ ।

४७. भारतीय दर्शन की रूपरेखा, पृ० १३१ ।

४८. मग्गानट्ठङ्गिको सेट्ठो । धम्मपद, मग्गवग्गो, गाथा, १ ।

४९. बौद्ध धर्म एवं दर्शन, पृ० २५ ।

५०. बौद्ध-दर्शन-मीमांसा, पृ० ५५ ।

५१. वज्जञ्च वज्जतो ञत्वा अवज्जञ्च अवज्जतो ।
समादिट्ठिसमादाना सत्ता गच्छन्ति सुगतिम् ॥ धम्मपद, निरयवग्गो, गाथा, १४ ।

५२. राजा आह - ''भन्ते नागसेन, किंलक्खणा पञ्ञा'' ति ?

पुब्बेव खो, महाराज, मया वुत्तं - ''छेदनलक्खणा पञ्ञा'' ति ? अपि च ''ओभासनलक्खणा पञ्ञा'' ति । मिलिन्दपञ्हपालि, लक्खणपञ्हो, महावग्गो, पञ्ञालक्खणपञ्ञो, पृ० ३० ।

५३. ''कथं भन्ते, ओभासनलक्खणा पञ्ञा'' ति ? ''पञ्ञा, महाराज, उप्पज्जमाना अविज्जन्धकारं विधमेति, विज्जोभासं जनेति, ञाणलोकं विदंसेति, अरियसच्चानि पाकटानि करोति ॥'' वही ।

५४. बौद्ध तथा जैन धर्म, पृ० १३६ ।

५५. तथासम्पन्नदिट्ठिनो तंसम्पयुत्तं मिच्छासङ्कप्पनिघातकं चेतसो निब्बानपदाभिनिरोपनं सम्मासङ्कप्पो । विसुद्धिमग्गप्पकरणं, इन्द्रियसच्चनिद्दसो, मग्गनिद्देसकथा, पृ० ४३० ।

५६. ''भन्ते नागसेन, भासितं पेतं भगवता -

गाथाभिगीतं मे अभोजनेय्यं, सम्पस्सतं, ब्राह्मण नेस धम्मो ।

गाथाभिगीतं पनुदन्ति बुद्धा, धम्मे सति ब्राह्मणवुत्तिरेसा । मिलिन्दपञ्हपालि, मेण्डकपञ्हो, सन्थववग्गो, गाथाभिगीतभोजनकथापञ्हो, पृ० १६४ ।

५७. दर्शन-दिग्दर्शन, पृ० ५०७ ।

५८. पञ्चविधेहि, महाराज, कारणेहि अत्थो सम्पटिच्छितब्बो - ''आहच्चपदं'' ति सुत्तं अधिप्पेतं, 'रसो' हि सुत्तानुलोमं, 'आचरियवंसो' ति आचरियवादो, 'अधिप्पायो' ति अत्तनो मति, 'कारणुत्तरियता' ति इमेहि चतूहि समेन्तं कारणं । मिलिन्दपञ्हपालि, मेण्डकपञ्हो, अभेज्जवग्गो, मच्चुभायनाभायनपञ्हो, पृ० ११२ ।

५९. तथा विरमतो तंसम्पयुत्ता व मिच्छाकम्मन्तसमुच्छेदिका पाणातिपातादिविरति सम्माकम्मन्तो नाम । विसुद्धिमग्गप्पकरणं, इन्द्रियसच्चनिद्देसो, मग्गनिद्देसकथा, पृ० ४३० ।

६०. राजा आह - ''भन्ते नागसेन, केन कारणेन मनुस्सा न सब्बे समका ?'' मिलिन्दपञ्हपालि, मिलिन्दपञ्हे, विमतिच्छेदनपञ्हो, कम्मनानाकरणपञ्हो, पृ० ५२ ।

६१. ''महाराज, 'रुक्खा न सब्बे समका, बीजानं नानाकरणेना'' ति । ''एवमेव, खो, महाराज, कम्मानं नानाकरणेन मनुस्सा न सब्बे समका । भासितं पेतं, महाराज, भगवता - ''कम्मस्सका, माणव, सत्ता, कम्मदायादा कम्मयोनी कम्मबन्धू कम्मपटिसरणा । कम्मं सत्ते विभजति यदिदं हीनप्पणीतताया'' ति । वही ।

६२. दर्शन-दिग्दर्शन, पृ० ५०७ ।

६३. दीघनिकाय, पृ० २६९ ।

६४. इधेकच्चो भिक्खु कुलानि उपगन्त्वा अनोकासे ठितो ठानं भञ्जति, अयं कायविञ्ञत्ति सावज्जा, ताय च विञ्ञापितं अरिया न परिभुञ्जन्ति । सो च पुग्गलो अरियानं समये ओञातो होति हीळितो खीळितो गरहितो परिभूतो अचित्तीकतो, 'भिन्नाजीवो' त्वेव सङ्खं गच्छति । मिलिन्दपञ्हपालि, मेण्डकपञ्हे, सन्थववग्गो, गाथाभिगीतभोजनकथापञ्हो, पृ० १६४ ।

६५. इध भिक्खु कुलानि उपगन्त्वा सतो समाहितो सम्पजानो ठाने पि अट्ठाने पि यथानुसिट्ठिं गन्त्वा ठाने तिट्ठति, दातुकामेसु तिट्ठति, अदातुकामेसु पक्कमति । अयं कायविञ्ञत्ति अनवज्जा, ताय च विञ्ञापितं अरिया परिभुञ्जन्ति । सो च पुग्गलो अरियानं समये वण्णितो होति थुतो पसत्थो, सल्लेखिताचारो, परिसुद्धाजीवो त्वेव सङ्खं गच्छति । वही, पृ० १६५ ।

६६. कतमा वचीविञ्ञत्ति अवज्जा ? इध, महाराज, भिक्खु सति पच्चये भेसज्जं विञ्ञापेति ञातिपवारितेसु कुलेसु, अयं वचीविञ्ञत्ति अनवज्जा, ताय च विञ्ञापितं अरिया परिभुञ्जन्ति । सो च पुग्गलो अरियानं समयेहोति थोमितो पसत्थो, 'परिसुद्धाजीवो' त्वेव सङ्ख गच्छति । वही, पृ० १६६ ।

६७. यो तस्सा सम्मावाचाकम्मन्ताजीवखङ्खाताय सीलभूमियं पतिट्ठितस्स तदनुरूपो तंसम्पयुत्तो व कोसज्जसमुच्छेदको विरियारम्भो, एस सम्मावायामो नाम । विसुद्धिमग्गप्पकरणं, मग्गनिद्देसकथा, इन्द्रियसच्चनिद्देसो, पृ० ४३०-४३१ ।

६८. भारतीय दर्शन की रूपरेखा, पृ० १३३ ।

६९. महाराज, सम्पत्ते काले वायामो अकिच्चकरो भवति, पटिगच्चेव वायामो किच्चकरो भवति । मिलिन्दपञ्हपालि, मिलिन्दपञ्हे, विमतिच्छेदनपञ्हो, वायामकरणपञ्हो, पृ० ५३ ।

७०. "थिय्यो ओपम्मं करोही" ति । "तं किं मञ्ञसि, महाराज, यदा त्वं बुभुक्खितो भवेय्यासि तदा त्वं खेत्तं कस्सापेय्यासि, सालिं रोपापेय्यासि, धञ्ञे अतिहरापेय्यासि - भत्तं भुञ्जिस्सामी" ति ? "न हि, भन्ते" ति । एवमेव खो, महाराज, सम्पत्ते काले वायामो अकिच्चकरो भवति, पटिगच्चेव वायामो किच्चकरो भवती"ति । वही ।

७१. विशुद्धि मार्ग, इन्द्रिय-सत्य निर्देश, पृ० १२२ ।

७२. भारतीय दर्शन की रूपरेखा, पृ० १३३ ।

७३. राजा आह- "भन्ते नागसेन, किंलक्खणा सती" ति ? "अपिलापनलक्खणा, महाराज, सति, उपग्गण्हनलक्खणा चा" ति । एवमेव खो, महाराज, सति उप्पज्जमाना हिताहितानं धम्मानं गतियो समन्वेति - 'इमे धम्मा हिता, इमे धम्मा अहिता, इमे धम्मा उपकारा, इमे धम्मा अनुपकारा', ततो योगावचरो अहिते धम्मे अपनुदेति, हिते धम्मे उपग्गण्हाति, अनुपकारे धम्मे अपनुदेति उपकारे धम्मे उपग्गण्हाति । मिलिन्दपञ्हपालि, लक्खणपञ्हो, महावग्गो, सतिलक्खणपञ्हो, पृ० २८-२९ ।

७४. "अभिजानन्ता पि, महाराज, सति उपज्जति कटुमिका पि सती" ति । वही, अरूपधम्मववत्थानवग्गो, अभिजानन्तपञ्हो, पृ० ६३ ।

७५. सत्तरसहाकारेहि, महाराज, सति उप्पज्जती ति । वही, सतिउपज्जनपञ्हो, पृ० ६३-६४ ।

७६. दर्शन-दिग्दर्शन, पृ० ५०८ ।

७७. विशुद्धि मार्ग, इन्द्रिय-सत्य-निदेश, दूसरा भाग पृ० १२२ ।

७८. वही, कर्मस्थान ग्रहण-निर्देश, पहला भाग, पृ० ८१ ।

७९. राजा आह - "भन्ते नागसेन, किंलक्खणो समाधी" ति ? मिलिन्दपञ्हपालि, मिलिन्दपञ्हे, लक्खणपञ्हो, महावग्गो, समाधिलक्खणपञ्हो, पृ० २९ ।

८०. "पमुखलक्खणो, महाराज, समाधि । ये केचि कुसला धम्मा सब्बे ते समाधिपमुखा होन्ति समाधिनिन्ना समाधिपोणा समाधिपब्भारा" ति । वही ।

८१. "ओपम्मं करोही" ति । वही ।

८२. "यथा, महाराज, कूटागारस्स या कचि गोपानसियो सब्बा ता कूटङ्गमा होन्ति कूटनिन्ना कूटसमोसरणा, कूटं तासं अग्गमक्खायाति, एवमेव खो, महाराज, ये केचि कुसला धम्मा सब्बे ते समाधिपमुखा होन्ति समाधिनिन्ना समाधिपोणा समाधिपब्भारा"ति । वही ।

८३. अट्ठवीसति खो पनिमे, महाराज, पट्टिसल्लानगुणा ! कतमे अट्ठवीसति ? इध, महाराज, पटिसल्लानं पटिसल्लीयमानं रक्खति, आयुं वड्ढेति, बलं देति, वज्जं पिदहति, अयसमपनेति, यसमुपनेति, अरतिं विनोदेति, रतिमुपदहति, भयमपनेति, वेसारज्जं करोति, कोसज्जमपनेति, विरियमभिजनेति, रागमपनेति, दोसमपनेति, मोहमपनेति, मानं निहन्ति, वितक्कं भञ्जति, चित्तं एकग्गं करोति, मानसं स्नेहयति, हासं जनेति, गरुकं करोति, लाभमुप्पादयति, नमस्सियं करोति, पीतिं पापेति, पामोज्जं करोति, सङ्खारानं सभावं दस्सयति, भवप्पटिसधिं उग्घाटेति, सब्बसामञ्ञं देति । इमे खो, महाराज, अट्ठवीसति पटिसल्लानगुणा, ये गुणे समनुपस्सन्ता तथागता पटिसल्लानं सेवन्ति । वही, मेण्डकपञ्हे, इद्धिबलवग्गो, उत्तरिकरणीयपञ्हो, पृ० १०६-१०७ ।

सन्दर्भ ग्रन्थ-सूची

दर्शन-दिग्दर्शन : लेखक : राहुल सांकृत्यायन, प्रकाशक : किताब महल, इलाहाबाद, दिल्ली, पटना, नागपुर, पञ्चम संस्करण, १९८३ ।

दीर्घ-निकाय : अनुवादक : भिक्षु राहुल सांकृत्यायन, भिक्षु जगदीश काश्यप, प्रकाशक : भारतीय बौद्ध शिक्षा परिषद्, बुद्ध विहार, लखनऊ, द्वितीय संस्करण, १९७९ ।

धम्मपद : अनुवादक : सम्पादक, डॉ० भिक्षु धर्मरक्षित, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली : वाराणसी : पटना, तृतीय संस्करण, वाराणसी, १९८३ ।

पूर्व और पश्चिम कुछ विचार : लेखक : डॉ० राधाकृष्णन्, राजपाल एन्ड सन्ज, दिल्ली, छट्ठा संस्करण, १९७६ (East and West : Some Reflections) का हिन्दी अनुवाद, अनुवादक : रमेश वर्मा ।

प्राचीन भारत का राजनीतिक एवं सांस्कृतिक इतिहास : लेखक : हरिदत्त वेदालंकार, हिन्दी समिति, उत्तर प्रदेश शासन, राजर्षि पुरुषोत्तम दास टण्डन, हिन्दी भवन, महात्मा गांधी मार्ग, लखनऊ, प्रथम संस्करण, १९७२ ।

बौद्ध तथा जैन धर्म (धम्मपद और उत्तराध्ययनसूत्र के परिप्रेक्ष्य में तुलनात्मक अध्ययन) : लेखक : डॉ० महेन्द्रनाथ सिंह, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, प्रथम संस्करण, १९९० ।

बौद्ध दर्शन-मीमांसा : लेखक : आचार्य बलदेव उपाध्याय, चौखम्बा विद्याभवन, चौक, बनारस, द्वितीय संस्करण, १९५४ ।

बौद्ध दर्शन-मीमांसा : लेखक : आचार्य बलदेव उपाध्याय, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, तृतीय संस्करण, १९७८ ।

बौद्ध-धर्म-दर्शन : लेखक : आचार्य नरेन्द्रदेव, बिहार-राष्ट्रभाषा-परिषद्, द्वितीय संस्करण, १९७१ ।

बौद्ध धर्म एवं दर्शन : लेखक : डॉ० बद्रीनाथ सिंह, आशा प्रकाशन, डी० ४३/२०, सदानन्द बाजार, वाराणसी, प्रथम संस्करण, १९८६ ।

भारत में बौद्ध-निकायों का इतिहास : लेखक : श्रीनारायण श्रीवास्तव, किशोर विद्या निकेतन, भदैनी, वाराणसी, मार्च, १९८१ ।

भारतीय दर्शन की रूपरेखा : लेखक : हरेन्द्र प्रसाद सिन्हा, पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस, नई-दिल्ली, तृतीय संस्करण, १९७४ ।

महापरिनिब्बानसुत्तं : अनुवादक : भिक्षु धर्मरक्षित, प्रकाशक : ज्ञानमण्डल लिमिटेड, वाराणसी, प्रथम संस्करण, संवत्, २०१५ ।

मिलिन्दपञ्हपालि : सम्पादक : स्वामीद्वारिकादासशास्त्री, बौद्धभारती, वाराणसी, द्वितीय संस्करण, १९९० ।

मिलिन्दप्रश्न : अनुवादक : भिक्षु जगदीश काश्यप, सुगत प्रकाशन, ७८०, वैशालीनगर, नागपुर, तृतीयावृत्ति, १२ अक्तूबर, १९८६ ।

विसुद्धिमग्गप्पकरणं : आचार्यबुद्धघोषविरचित, सम्पादक : संशोधक, स्वामी-द्वारिकादासशास्त्री, बौद्धभारती, वाराणसी, प्रथम संस्करण, १९७७ ।

विशुद्धिमार्ग : आचार्य बुद्धघोषकृत, पहला भाग, अनुवादक : त्रिपिटकाचार्य भिक्षु धर्मरक्षित, प्रकाशक : महाबोधि सभा, सारनाथ, वाराणसी, प्रथम संस्करण, १९५६ ।

विशुद्धिमार्ग : आचार्य बुद्धघोषकृत, दूसरा भाग, अनुवादक : त्रिपिटकाचार्य भिक्षु धर्मरक्षित, प्रकाशक : महाबोधि सभा, सारनाथ, वाराणसी, प्रथम संस्करण, १९५७ ।

• • •

सद्धर्मपुंडरिक और उसकी पाण्डुलिपियाँ

कानजीभाई पटेल

बौद्ध साहित्य की मुख्य सामग्री प्रधानतः पालि, शुद्ध संस्कृत, मिश्रित संस्कृत, तिब्बती और चीनी भाषा में उपलब्ध है। एक समय था कि जब भारत में पालि, संस्कृत और मिश्रित संस्कृत में बृहद् बौद्ध साहित्य उपलब्ध था और एक समय यह भी आया कि सारा बौद्ध साहित्य भारत से लुप्त हो गया। वर्तमान में कुछ ग्रन्थों को छोड़कर बौद्ध धर्म संबंधी साहित्य भारत की सीमा के बाहर से उपलब्ध हुआ है। पालि साहित्य सिलोन में सुरक्षित रहा था और संस्कृत साहित्य काश्मीर, नेपाल, तिब्बत, मध्य एशिया से प्राप्त हो सका है।

बौद्ध धर्म का प्रचार मध्य एशिया, चीन, कोरिया, जपान, तिब्बत और नेपाल में होते होते महत्त्वपूर्ण कार्य उसके साहित्य का निर्माण है। पालि साहित्य में जैसे त्रिपिटक उपरान्त व्यक्ति विशेष की रचनाएँ हैं वैसे संस्कृत साहित्य में भी सांप्रदायिक और वैयक्तिक साहित्य का निर्माण हुआ था। साम्प्रदायिक साहित्य के निर्माण में कोई एक व्यक्ति का नहीं परंतु एक समूह का योगदान था। उसमें सर्वास्तिवादियों के संस्कृत त्रिपिटक का तथा महायानी सूत्रों का समावेश होता है। दूसरे प्रकार का जो साहित्य है वह विशेष व्यक्तियों की अपनी रचनाएँ हैं। संस्कृत साहित्य के निर्माताओं में नागार्जुन, आर्यदेव, असंग, वसुबन्धु, दिङ्नाग, धर्मकीर्ति, शान्तिदेव, शान्तरक्षित, कमलशील आदि के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं।

महायानी संस्कृत साहित्य का विचार करने के पहले यह देख लेना चाहिए कि जो संस्कृत बौद्ध साहित्य उपलब्ध हुआ है, वह संपूर्ण महायानी नहीं है। शुद्ध या मिश्रित संस्कृत में जो स्वतंत्र ग्रंथ या गद्यांश हैं, उनमें से कोई हीनयान से सम्बन्धित हैं तो कोई महायान के अन्तर्गत आते हैं। और विशिष्टता तो यह है कि कुछ संस्कृत ग्रंथ ऐसे हैं जो महायानी होते हुए हीनयान में गिने जाते हैं या हीनयानी होते हुए महायान से प्रभावित हैं। महावस्तु मिश्रित संस्कृत में लिखा हुआ हीनयान के लोकोत्तरवादियों का प्रथम विनय ग्रंथ है। फिर भी उसमें बोधिसत्त्वयान की चर्चा है। वह महायान से प्रभावित है। उससे ठीक उलटी बात ललितविस्तर के बारे में है। मिश्रित संस्कृत में रचित यह नौ वैपुल्यसूत्रों में से एक होते हुए भी सर्वास्तिवादियों का ग्रंथ माना जाता है। अश्वघोष सर्वास्तिवादी थे किन्तु उनका बुद्धचरित महायान प्रभाव से मुक्त नहीं है। अवदान साहित्य से भी दोनों का संबंध है। इस तरह हम देख सकते हैं कि कुछ संस्कृत ग्रंथ महायानी हैं; कुछ हीनयानी हैं (सर्वास्तिवाद का खंडित संस्कृतत्रिपिटक) और कुछ में दोनों के अंश हैं। विंटरनिट्ज का मानना है कि शुद्ध और मिश्रित संस्कृत साहित्य महायानी है या महायान संप्रदाय

से प्रभावित है । सर्वास्तिवाद के त्रिपिटक को छोड़ कर विचार करें तो विंटरनिट्ज का उपरोक्त विचार ठीक ही लगता है । और ऐतिहासिक दृष्टि से विचार करने पर भी यह बात ठीक बैठती है । बौद्ध संस्कृत साहित्य की रचना होने लगी तब महायान का प्रभाव बढ़ रहा था । उस परिस्थिति में हीनयानियों के लिए भी महायान के प्रभाव से बचना कठिन था । अत: हम संस्कृत साहित्य न तो पूर्णतया हीनयानी या न तो पूर्णतया महायानी कह सकते है। विंटरविट्ज ने ठीक कहा है - Buddhist Sanskrit Literature is in no way, However, exclusively Mahāyānistic (Winternitz - History of Indian Literature- vol.II, Part-I, para 265, Bharatiya Vidya Prakashan, (1912), Delhi.

किन्तु इस विशाल संस्कृत साहित्य की खोज अभी अभी हुई है जिसका अपना एक अलग इतिहास है । पालि साहित्य का अध्ययन युरोप में अठारवी शताब्दी में आरंभ हुआ । पर बौद्ध संस्कृत साहित्य से पश्चिमी विद्वान अपरिचित थे । ई०स० १८१६ में नेपालयुद्ध के बाद खटमंडु में अंग्रेज रेजीडेन्ट रहने लगे । विद्याव्यसनी और गवेषणात्मक प्रवृत्तिवाले रेजीडेन्ट महाशय श्री बायन हॉजसन का ध्यान नेपाल में बौद्ध धर्म की ओर आकृष्ट हुआ । उन्होंने बौद्ध पंडित अमृतानन्द की मदद से काफी हस्तलिखित प्रतियों का संग्रह किया और उनको उन्होंने बंगाल की एशियाटीक सोसायटी तथा पेरिस के राष्ट्रिय पुस्तकालय और लंदन की इन्डिया ऑफीस लायब्रेरी में बाँटकर भेज दिए। फ्रेंच विद्वान बर्नुफने पेरिस संग्रह के आधार पर बौद्ध धर्म का इतिहास फ्रेंच भाषा में लिखा । और पहली बार सद्धर्मपुंडरीक का अनुवाद किया ।

इसके बाद डॉ० राजेन्द्र लाल मित्र ने ई०स० १८८२ में Nepalese Buddhist Literature नामक ग्रंथ प्रकाशित करके नेपाल में सुरक्षित बौद्ध संस्कृत ग्रंथो की सूचि तथा संक्षिप्त वर्णन तैयार किया। इससे भी विद्वानों का ध्यान बौद्ध संस्कृत साहित्य की और गया । इसके बाद कुछ विद्वानों ने समय समय पर तिब्बत और नेपाली यात्रा कर काफी बौद्ध साहित्य को प्रकाशित किया । इधर युरोपिय विद्वानों ने मध्य एशिया में तुर्फान, काश्गर, खोतान, तोकारा और कुचा में खोज करके बहुत से हस्तलिखित ग्रंथ, लेख तथा चित्र प्राप्त किए । ई०स० १९०६-१९०८ तक स्टाइन महाशय ने तुंगहुंवान में पुस्तकों का एक बड़ा ढेर पाया । इस खोज से कई भाषाओं तथा लिपियों के अस्तित्व का पता चला है । बौद्ध संस्कृत साहित्य के ग्रंथों का मिलना बौद्ध जगत में एक अनुपम घटना थी । इससे बौद्ध धर्म के विकास पर काफी प्रकाश पड़ा है।

संस्कृत बौद्ध साहित्य की जो खोज हुई है उसमें महायानियों का अपना कोई विशेष त्रिपिटक नहीं है । और यह हो भी नहीं सकता क्योंकि महायान किसी एक संप्रदाय का नाम नहीं है । नेपाल में नवग्रंथ विशेष आदर तथा श्रद्धा की दृष्टि से देखे जाते है । उन्हें नव धर्म भी कहते हैं । यहाँ धर्म से अभिप्राय धर्मपर्याय (धार्मिक ग्रंथ) से हैं । ये ग्रंथ हैं - सद्धर्मपुंडरीक, गण्डव्यूह, तथागतगुह्यक या तथागतगुणज्ञान, अष्टसाहस्त्रिका प्रज्ञापारमिता, दशभूमिकसूत्र, ललितविस्तर, लंकावतारसूत्र, समाधिराज और सुवर्णप्रभ । इन्हें वैपुल्यसूत्र भी कहते हैं जो महायानसूत्रों की सामान्य संज्ञा है । ये ग्रंथ एक संप्रदाय के नहीं हैं और न एक समय की रचनाएँ हैं ।

इनमें सद्धर्मपुंडरीक का विशिट स्थान है ।

सद्धर्मपुंडरीकसूत्र महायान संप्रदाय के वैपूल्य सूत्रों में सर्वोत्कृष्ट तथा लोकप्रिय ग्रंथ है । ग्रंथ का नामकरण भी विशेष सार्थक है । पुंडरीक-श्वेतकमल-पवित्रता तथा पूर्णता का प्रतीक माना जाता है । जिस प्रकार मलिन पंकसे उत्पन्न होने पर भी कमल मलिनता से स्पृष्ट नहीं होता, उसी प्रकार बुद्ध जगत में उत्पन्न होने पर भी इसके प्रपंच तथा क्लेश से सर्वथा अस्पृष्ट हैं । चीन तथा जापान के बुद्धों में यह सदासे धार्मिक शिक्षा के लिए प्रधान ग्रंथ माना गया है । खास करके तेन्दइ और निचिरेन संप्रदाय का लोकप्रिय ग्रंथ है और झेन संप्रदाय के मंदिरो में उसका पाठ होता है । नेपाल, मध्य एशिया, गिलगिट आदि स्थानों से प्राप्त हस्तलिखित प्रतियों से यही बात सिद्ध होती है कि वह अत्यधिक लोकप्रिय ग्रंथ रहा है । इसकी बहुतसी हस्तलिखित प्रतिलिपियाँ प्राच्य तथा पाश्चात्य देशों के पुस्तकालयों में संग्रहीत तथा सुरक्षित हैं ।

नेपाल से प्राप्त हस्तलेख :

एशियाटीक सोसायटी, कलकत्ता में नेपाल से प्राप्त तीन हस्तलेख-हस्तप्रत हैं । इनमें से प्रथम हस्तप्रत की सूचना हमे डॉ० राजेन्द्रलाल मित्र द्वारा सम्पादित 'Nepalese Buddhist Literature' में मिलती है । यह हस्तप्रत प्राचीनतम है । दूसरी दो प्रतिलिपियों का उल्लेख डॉ० हरप्रसाद शास्त्री ने अपनी ग्रन्थ सूचि Catalogue of Buddhist Manuscripts में किया है । ये लेख अधिक प्राचीन नहीं है और उनका समय लगभग १७११-१२ ई०स० है ।

इसके दो और अच्छे और अधिक प्राचीन हस्तलेख केम्ब्रिज विश्वविद्याल के पुस्तकालय में सुरक्षित हैं । इनमें एक का समय ई०स० १०३६-३७ है और दूसरे का ई०स० १०६३-६४ । सद्धर्मपुंडरीक की नेपालीय और अन्य कई प्रतिलिपियों का वर्णन Bendall महाशयने Catalogue of Buddhist manuscript में किया है । नेपालीय और एक लेख बिटिश म्युजियम लन्दन में है, जिसका समय ११-१२ वीं शताब्दी का है । अन्य एक हस्तलेख रायल एशियाटीक सोसायटी, लंदन के पुस्तकालय में और दो नेशनल पुस्तकालय पेरिस में संग्रहीत हैं । परन्तु ये प्रतिलिपियां विशेष प्राचीन नहीं हैं, १८वीं शताब्दी के बाद की हैं ।

नेपाल से प्राप्त इन सभी प्रतिलिपियों में मौलिक भिन्नता नहीं है । परन्तु केम्ब्रिज विश्वविद्यालय तथा बिटिश म्युझियम में सुरक्षित लेख अधिक प्राचीन, स्पष्ट तथा प्रामाणिक माने जाते हैं ।

मध्य एशिया के हस्तलेख :

नेपाल से प्राप्त हस्तलेखों के अतिरिक्त मध्य एशिया के पूर्व तुर्किस्तान तथा काशगर, काश्मीर और गिलगिट में से भी काफी संख्या में हस्तप्रतें प्राप्त हुई हैं । इनका संग्रह स्टेन महाशय, पेट्रोव्हीस्की, ओहानी, काश्मीर के महाराजा हरिसिंह आदि सज्जनों ने किया है ।

पेट्रोव्हीस्की द्वारा काशगर से प्राप्त हस्तलेखों की जाँच डॉ० कर्न ने की थी। उन्होंने उनकी

विशेषताओं का उल्लेख करते हुए लिखा है कि इन हस्तलेखों में पद्यविभाग अधिक है और गाथाओं का क्रम एकसा नहीं है । विशेष ध्यान देने की बात यह है कि इसके गद्यविभाग में प्राकृत का प्रभाव अधिक है और नेपालीय हस्तलेखों की अपेक्षा इनमें अशुद्ध संस्कृतिकरण अधिक है।

हॉर्नेल ने भी पूर्वी तुर्किस्तान से तीन हस्तलेखों के कुछ अंश प्राप्त लिए हैं। इनकी सूचना हॉर्नेल द्वारा संपादित "Manuscript Remnants of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan" में मिलती है । ये सभी लेख सीधे गुप्ता अक्षरों में हैं । पहला लेख पंद्रहवे परिवर्त के अंतिम भाग तक एवं सोलहवे परिवर्त का आधा भाग है । अन्य दोनों अंशों में ग्यारहवे परिवर्त का कुछ भाग तथा बारहवा परिवर्त है । श्री स्टेन द्वारा संग्रहीत मध्य एशिया के सभी लेख पाँचवी शताब्दी के सीधे गुप्त अक्षरों में लिखे गए हैं । उनमें १९ वा एवं २० वा परिवर्त हैं ।

हॉर्नेल ने जो तीन हस्तलेख प्राप्त किए है उनमें से एक अंश का थोमसने और शेष दो अंशों का संपादन ल्युडर्स ने किया है । ल्युडर्स मध्य एशिया एवं नेपालीय हस्तलेखों का तुलनात्मक अध्ययन कर इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि ये सभी लेख एक ही स्रोत से विकसित हुए हैं । उनके मतानुसार उसके दो संस्करण थे जिनमें मध्य एशियावाला संस्करण प्राचीन था । मूल ग्रंथ में इन दोनों संस्करणों की अपेक्षा प्राकृत का प्रभाव अधिक था । उनका तो यहाँ तक मानना है कि मूल ग्रंथ प्राकृत में लिखा गया था। और शनैः शनैः संस्कृत में परिवर्तित किया गया । फिर भी उन्होंने यह स्वीकार किया है कि जब तक प्राकृत में सद्धर्मपुंडरीक उपलब्ध न हो तब तक यह मत अधिक विश्वनीय नहीं ठहरता । किन्तु मूल ग्रन्थ मागधी भाषा में या उस पर आधारित मिश्र संस्कृत में लिखा गया होगा ।

सीधे गुप्त अक्षरो में लिखे हुए अवशेषों का संग्रह स्टेन ने भी किया है जो मध्य एशिया से मिले हैं । उन में ११ वे परिवर्त के कुछ भाग नए परिवर्त में लिया गया । धर्मरक्ष और कुमारजीव के चीनी अनुवाद इससे साम्य रखते हैं । इस तरह विभागीकरण और क्रम के विषय में ये लेख दूसरे मध्य एशिया के लेखों से भिन्नता रखते है ।

ओहानी द्वारा संग्रहीत लेखों का अध्ययन मिशेनोव ने किया है । ये लेख पाँचवी शताब्दी के सीधे गुप्त अक्षरों में लिख गए हैं । मिशेनोव ने दूसरे लेखों के साथ तथा चीनी अनुवादों के साथ तुलना करके उनका अध्ययन किया है और इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि–

(१) गुप्त अक्षरों में लिखे गए ये पाँचवी शताब्दी के लेख हॉर्नेल द्वारा बताए गए सातवी शताब्दी के लेखों से प्राचीन और पुराने रूप में हैं ।

(२) हॉर्नेल द्वारा बताए लेख नेपाली लेखों से काफी प्राचीन हैं और उनमें प्राकृत का प्रभाव अधिक है ।

(३) मध्य एशिया में से प्राप्त लेखों की प्रतियाँ भिन्न भिन्न हैं और उनकी भाषा भी एक सी नहीं है ।

(४) गुप्त अक्षरों में लिखे हुए लेखों में समानता है किन्तु Calligraphic Style में लिखे गए लेखों से भिन्न हैं ।

(५) सीधे गुप्त अक्षरों में लिखे गए लेख Calligraphic Style लिपि में लिखे गए लेख प्राकृत से अधिक प्रभावित हैं और ल्युडर्स ने जैसे बताया वैसे उनकी भाषा प्राकृत जैसी ही थी ।

(६) मध्य एशिया और नेपाल के लेखों में संस्कृतिकरण करने का क्रम भिन्न है ।

(७) सीधे गुप्त अक्षरों में लिखे हुए लेखों का समय पाँचवी या छठ्ठी शताब्दी है और Calligraphic Style लिपि वाले सातवी शताब्दी के हैं । हॉर्नेल का भी यही मत है ।

गिलगिट के हस्तलेख :

गिलगिट से प्राप्त हस्तलेख सरल गुप्ता अक्षरों में लिखे हुए हैं । इन हस्तलेखों में सद्धर्मपुंडरीक का ३/४ भाग मिला है । उनमें से दो हस्तलेखों के कुछ अंश युरोपीय विद्वानों के हाथो में पहुँच गए और एशियाटीक सोसायटी के जर्नल में प्रकाशित हुए। डॉ० बरुआ द्वारा प्रकाशित काश्मीर संग्रह में उसकी सूचना मिलती है । उन्होंने उन पत्रों का चीनी अनुवादों के साथ तुलनात्मक अध्ययन किया है और पाँचवी या छठ्ठी शताब्दी के बताए हैं । गिलगिट के हस्तलेखों के पत्रों की संख्या करीब १५० है जिनमें अधिकांश मिट चुके हैं या अस्पष्ट हैं ।

इसके अतिरिक्त तुरफान में से झेकोव को सद्धर्मपुंडरीक के कुछ अंश उद्‌गीर-तुर्क लिपि में मिले हैं । उसमें अवलोकितेश्वर का महात्म्ययुक्त इस अंश के मिलने से वहाँ के मूल सामान्य लोगों में भी उसका लोकप्रियता का प्रमाण मिलता है ।

इस प्रकार हम देख सकते हैं कि सद्धर्मपुंडरीक के हस्तलेखों की सामग्री की कोई कमी नहीं है । इन हस्तलेखों पर और भी कई विद्वानोंने गवेषणात्मक अध्ययन किया है जो बहुत मुल्यवान है ।

समय :

मध्य एशिया में प्राप्त हस्तलेखों के आधार पर मिशेनोव, होर्नेल आदि विद्वानों ने इसका समय पाँचवी या छठ्ठी शताब्दी माना है । वसुबन्धु ने सद्धर्मपुंडरीक पर एक टीका लिखि थी । बसुबन्धु का समय छठ्ठी शताब्दी माना जाता है । अत: सद्धर्मपुंडरीक का समय उसके पहले का होना चाहिए । सद्धर्मपुंडरीक के तीसरी शताब्दी से लेकर सातवी शताब्दी तक कई अनुवाद हुए हैं । उन चीनी अनुवादों में सबसे प्राचीन, धर्मरक्ष का था जो ई०स० २८६ में हुआ था । अत: सद्धर्मपुंडरीकसूत्र का अस्तित्व तीसरी शताब्दीं में होना चाहिए । नागार्जुन ने (द्वितीय शताब्दी) इसे अपने ग्रंथ में उद्धृत किया है। अत: उसके पहले प्रथम शताब्दी के आसपास उसका संकलन हुआ होगा । फिर भी उपरोक्त बाह्य प्रमाणों से

सद्धर्मपुंडरीक का समय निश्चित नहीं किया जा सकता । नागार्जुन ने जो उद्धृत किया उसका क्या स्वरुप होगा यह तो निश्चित नहीं कहा जा सकता । जो अनुवाद हुए हैं वे भी हाल में उपलब्ध सद्धर्मपुंडरीक से भिन्न हैं । ल्युडर्स, होर्नेल और मिशेनोव आदि के मतानुसार इन अनुवादों का आधार कोई प्राकृत ग्रंथ था । वसुबन्धु की टीका भी उपलब्ध नहीं हैं अत: उसके स्वरूप के बारे में विचार नहीं किया जा सकता और हस्तलेख भी खंडित मिलते हैं । अत: बाह्य पुरावों के आधार पर हम यह कह सकते है कि प्रथम या द्वितीय शताब्दी में सद्धर्मपुंडरीक था किन्तु किस स्वरूप में यह निश्चित नहीं हो सकता । उसमें प्राचीन और बाद के तत्त्वों का मिलान है । ऐसा माना जाता है कि पहले मात्र पद्यांश होंगे और उनको जोड़ने का काम करते कुछ गद्यांश प्रस्तावना के रूप में होंगे और बाद में उनका विस्तृतिकरण हुआ होगा । फिर भी बौद्धशास्त्र विषयक विचारों, भाषा, गांधार कला, मूर्तिपूजा आदि को ध्यान में लेने पर वह एक ही समय की रचना न होने पर भी उसका समय प्रथम या द्वितीय शताब्दी मान सकते हैं ।

सन्दर्भग्रन्थसूचि

1. Winternitz : *History of Indian Literature, Vol. II, Part-I.*
2. B.C. Law : *Pali Literature.*
3. B.C. Law : *Buddhist Studies*
4. बलदेव उपाध्याय : **पाली साहित्य का उद्‌भव और विकास**
5. Gaiger : *Pali Literature and Language*
6. भरतसिंह उपाध्याय : **बौद्ध दर्शन तथा अन्य भारतीय दर्शन**
7. S. Bill : *Buddhism in China*
8. R.C. Dutta : *History of Civilization in Ancient India*
9. राहुल सांकृत्यायन : **पुरातत्त्व निबंधावलि**
10. Nalinaksha Dutta : *Aspects of Mahayan Buddhism and its Relation to Hinyāna*
11. Suzuki : *Outlines of Mahayana Buddhism*
12. Rajendra Lal Mitra : *Nepalese Buddhist Literature*
13. Harprasad Shastri : *Catalogue of Buddhist Manuscripts*
14. Bendall : *Catalogue of Buddhist Manuscripts.*
15. Hara Dayal : *The Bodhisattva Deoctric in Buddhist Sanskrit Literature*
16. Kern : *Mannual of Buddhism*
17. Hornel : *Manuscript Remnants of Buddhist Literature found in Eastern Turkistan*

□□□

"બૃહદારણ્યક-ઉપનિષદ અને શાંકરભાષ્ય."★

(ઐતિહાસિક સત્ય પર પ્રકાશ.)

બંસીધર ભટ્ટ

I પ્રાસ્તાવિક :–

(૧) સામાન્ય રીતે આદિ શંકરને એક મેધાવી વિભૂતિ તરીકે સ્વીકારતા, અને તેનાં **બ્રહ્મસૂત્ર**, ગીતા તથા કેટલાંક **ઉપનિષદો** ઉપરનાં ભાષ્યો તે તે ગ્રંથના મૂળ આશયને સ્પષ્ટ કરે છે એવી દૃઢ માન્યતા ધરાવતા ઘણા વિદ્વાનોને આ સંશોધન-લેખ વાંચી આશ્ચર્ય કરતાંય વધુ તો આઘાતની લાગણી થશે એમ લાગે છે. સંશોધનકાર વિદ્વાન સંશોધન માટે સ્વીકારેલા ગ્રંથમાં વણાયેલા સિદ્ધાંતોના સમર્થન માટે વકીલાત કરે તો તેમાં ન તો સંશોધનકારની વિવેચક-દૃષ્ટિની કદર થાય કે ન તો તેની તેવી વકીલાત એક "સંશોધન" તરીકે માન્ય થાય. પરંતુ તટસ્થ રહી સંશોધનકારે તે ગ્રંથને યોગ્ય ન્યાય આપવો તે જરૂરી છે અને તે જ તેની ફરજ છે. (જુઓ; ભટ્ટ : ૧૯૯૬, ૧૯૯૭, ૧૯૯૮). સંશોધનના આવા આદર્શના ઉદાહરણ-રૂપે વૈદિક સાહિત્યના ક્ષેત્રમાં જાણીતા જર્મન **વિદ્વાન વિલહેલ્મ રાઉ**ના ૧૯૬૦માં જર્મન-ભાષામાં પ્રસિદ્ધ થયેલા સંશોધન-લેખના આધારે અહીં **બૃહદારણ્યક-ઉપનિષદ** (=બૃ. ઉપ.) ઉપરના **શંકરના** ભાષ્યની (=શાંકરભાષ્યની) વિવેચના કરવામાં આવે છે. (જુઓ; રાઉ).

(૨) આ સંશોધન-લેખમાં બૃ. ઉપ. અને તે ઉપરનું શાંકરભાષ્ય; એ બંને ગ્રંથને સ્પર્શતા શક્ય એટલા બધા જ ગહન મુદ્દાઓને લક્ષ્યમાં લઈ તે બે ગ્રંથનું તદ્દન વસ્તુલક્ષી (objective) અને તલસ્પર્શી અધ્યયન કરવામાં આવ્યું છે. તેમાં કશુંય મર્યાદા બહાર નથી કે ક્યાંય પણ કોઈપણ જાતના અંગત પૂર્વગ્રહની (જેમ કે, બૃ. ઉપ. કે શંકર કે તેમનાં ભાષ્ય પ્રત્યે કાંઈક અહોભાવની, કે એવા અહોભાવની વિરોધી લાગણીની પણ) લેશમાત્ર પણ અસર નથી. સંશોધન કોને કહેવાય એ બાબતનું ઉત્તમ ઉદાહરણ પૂરું પાડનારા આ સંશોધન-લેખની સાથે

★ સ્વ. પ્રો. આર. સી. પરીખના હજી અપ્રકાશિત સ્મૃતિ-ગ્રંથમાં પ્રસિદ્ધ કરવા માગેલો મારો આ લેખ ડૉ. ગૌતમ પટેલે (પ્રધાન સંપાદક; ચેરમેન : સંસ્કૃત સાહિત્ય એકેડેમી; ગુજરાત રાજ્ય, અમદાવાદ/ગાંધીનગર) કોઈપણ કારણ દર્શાવ્યા વિના ''અસ્વીકાર્ય'' ગણ્યો. વિદ્વાન વાચક આ લેખ વાંચી જાતે જ વિચારે કે : આ લેખ સંશોધનોમાં અજ્ઞાની-કક્ષાનો છે ? **(લેખક)**.

સાથે આપણા વિદ્વાન સંશોધનકારો તેમનાં પોતાનાં ઔપનિષદ સાહિત્ય ઉપરનાં કે તે પરનાં શાંકરભાષ્યો ઉપરનાં અધ્યયનો / સંશોધનો કસી જુએ, અને યોગ્ય "ઊંડાણમાં" પહોંચ્યા વિના તેઓ પોતે ક્યાં કઈ "સપાટી" ઉપર—હજી રમત રમ્યા કરે છે–અટવાયા કરે છે–તેનો અંદાજ મેળવે. અન્ય **ઉપનિષદો**નાં અને તે પરનાં શાંકરભાષ્યનાં અધ્યયનો / સંશોધનો કરવા પણ આ સંશોધન-લેખ માર્ગદર્શક બની રહેશે. છતાં, કોઈ વિદ્વાનને આ સંશોધન-લેખમાં કાંઈક દોષ જણાઈ આવે તો તે સર્વ કાંઈ સંશોધન-લેખરૂપે પ્રસિદ્ધ કરવા વિનંતી છે.

(૩) **ઉપનિષદો** ઉપરનાં શંકરના નામે ચઢેલાં ભાષ્યો તે તે **ઉપનિષદોનાં** વિવરણ યથાર્થ કરી શક્યાં છે કે નહીં એવો આ પ્રશ્ન હજી પણ વિવાદગ્રસ્ત છે. આ દિશામાં લગભગ ૧૨૦ વર્ષથી થઈ રહેલા વિદ્વાનોના પ્રયાસો છતાં હજી **ઉપનિષદોના** ગ્રંથ-સમગ્રને યોગ્ય રીતે સમજવામાં મુશ્કેલીઓ રહી છે. કોઈ પરંપરાગત પંડિત પણ આ બાબતે વિસ્તારને બદલે બધું સંક્ષેપમાં જ આટોપે છે. આથી આ પ્રશ્ન હજી સંપૂર્ણ અણ-ઉકલ્યો રહ્યો છે. એક તત્ત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ, (કેવલ–) અદ્વૈત-વેદાંતના આદિ આચાર્ય તરીકે રજૂ કરેલા પોતાના **તત્ત્વજ્ઞાનના** વિવરણની / વિસ્તારની સમીક્ષા અહીં પ્રસ્તુત નથી, પરંતુ જે તેમની પોતાની બુદ્ધિમાંથી ઉદ્ભવ્યાં ન હોય, પણ કોઈકની અસર નીચે વિકસ્યાં હોય, એવાં તેમનાં વિવરણો કેટલે અંશે આધારભૂત કે વિશ્વાસ કરવા જેવાં છે તે મુદ્દો અહીં અગત્યનો બની રહે છે. આ કારણે બૃ. ઉપ. ઉપરના શાંકરભાષ્યનું વિવેચન કરવું અહીં આવશ્યક થઈ પડે છે. શંકરની પૂર્વે કોઈ સંપ્રદાય-પરંપરા હતી કે નહીં એ મુદ્દો પણ અહીં અગત્યનો છે. આવી પૂર્વ—આચાર્યોની પરંપરા કે પૂર્વ ગુરુ-પરંપરા શંકરને **ઉપનિષદોનાં** વિવરણ કરવામાં, તેમનો મર્મ સમજવામાં મદદરૂપ થયેલી ? આ પ્રશ્નનો હકારાત્મક જવાબ હજી સુધી નક્કી થઈ શક્યો નથી. જન્મથી જ આ પરંપરામાં પોષાતો રહેલો કોઈ પંડિત આવી પુરાણી પરંપરા લુપ્ત થવાનું કદાચ કોઈક કારણ જણાવે, તે જુદી બાબત છે. પરંતુ આ પ્રશ્નના નકારાત્મક જવાબથી તો શંકરના આવા પ્રયાસને—તેમનાં **ઉપનિષદો** પરનાં ભાષ્યને—આદરથી તોળતા વિદ્વાનોની અને પંડિતોની શ્રદ્ધા ડગી જવાનો સંભવ છે. શંકરની પૂર્વે ઔપનિષદ સાહિત્યની યથાર્થ વિવરણ-પરંપરા લુપ્ત થઈ હતી, પણ શંકરે "અલૌકિક પ્રક્રિયા" દ્વારા એ પરંપરા પુનઃ પ્રકાશમાં આણી :—આવા પ્રકારની માન્યતા સંશોધનક્ષેત્રમાં આવકારવા જેવી થઈ શકતી નથી.

(૪) કઈ અગત્યની બાબતોમાં શંકર અજ્ઞાત રહ્યા છે કે કઈ બાબતોમાં તેમણે ઉપેક્ષા સેવી છે એવા પ્રકારના મુદ્દા પ્રત્યે આ સંશોધન-લેખમાં ધ્યાન દોરવામાં આવ્યું છે; જયારે મારા એક બીજા ("कष्टेन लिखितं ग्रन्थं यत्नेन पतिपालयेत् ॥"...) સંશોધન-લેખમાં એવું ધ્યાન દોરવામાં આવ્યું છે કે : **ઉપનિષદોનાં** "સમીક્ષાત્મક (critical)" પ્રકાશન કરનારા કે સંશોધન કરનારા, ૧૯મી કે ૨૦મી સદીના, પાશ્ચાત્ય કે ભારતીય વિદ્વાનોએ પોતાનાં "ફીલોલોજીકલ ક્રીટીસીઝમના" (ભાષાવ્યુત્પત્તિમય વિવેચનના) નામે કે "ક્રીટીકલ એડીશનના"

("વિવેચનાત્મક આવૃત્તિના") નામે સમગ્ર વિદ્વત્–સમાજમાં તે તે ઉપનિષદોની પ્રાપ્ત હસ્તપ્રતોની, તથા તે ઉપરાંત; શંકરનાં તે તે **ઉપનિષદો** ઉપરનાં ભાષ્યમાં મળી આવતાં **ઉપનિષદોના** કોઈ કોઈ પાઠોની કે પાઠાન્તરોની આધારભૂતતા વિશે ઉપેક્ષા સેવવાની એક પ્રણાલી સર્જી છે ! (જુઓ. ભટ્ટ ૨૦૦૩)

(૫) પ્રસ્તુત સંશોધન-લેખમાં બૃ. ઉપ. અને તે પરનું શાંકરભાષ્ય, આ બંને ગ્રંથના સંદર્ભો–અવતરણો, અને તેમની સાથે સાથે કૌંસમાં પાનાંના નંબર તથા લીટીઓના નંબર પણ "આનંદાશ્રમ–સંસ્કૃત–ગ્રંથાવલિ ૧૫"માંથી દર્શાવવામાં આવ્યા છે (જુઓ; પૂના-૧૯૫૩). વળી, જ્યાં શક્ય હોય ત્યાં આવાં અવતરણો, તેમની શાખા–ભેદે, તેમનાં સ્વરાંકનો (=સ્વરોચ્ચારણ-ચિહનો) સાથે નાગરી-લિપિમાં તથા રોમન-લિપિમાં આપવામાં આવ્યાં છે. તેમાં બૃ. ઉપ. કાણ્વ–શાખાનો સ્વરાંકન સાથેનો કોઈ ગ્રંથ નાગરી લિપિમાં હજી મળી આવ્યો નથી, પણ તેના ફક્ત અધ્યાય ૧ સુધીનો ગ્રંથ રોમન-લિપિમાં **દીતેર માઉએના** ૧૯૭૬માં શોધ-નિબંધ તરીકે પ્રાપ્ત થઈ શક્યો છે (જુઓ; માઉએ, અને **પરિશિષ્ટ ૨**). આથી બૃ. ઉપ. કાણ્વ-શાખાના અધ્યાય ૧ સુધીનાં જ અવતરણો સ્વરાંકન સાથે, અને તે પણ રોમન-લિપિમાં જ આપવામાં આવ્યાં છે. જ્યારે, બૃ. ઉપ. માધ્યંદિન-શાખાનો સ્વરાંકન સાથેનો ગ્રંથ નાગરી-લિપિમાં **આ. વેબરે** પ્રકાશિત કરેલા **શતપથ-બ્રાહ્મણ**-માધ્યંદિન-શાખામાંથી મળી આવે છે (જુઓ; શ. બ્રા.). માધ્યંદિન-શાખાનું બૃ. ઉપ. સંપૂર્ણ **શતપથ-બ્રાહ્મણ**-માધ્યંદિન-શાખામાં (૧૦.૬.૪.૧ થી આગળ તથા ૧૪.૪.૧.૧થી ૧૪.૯.૪.૩૩ સુધી) સમાયેલું છે. બૃ. ઉપ. માધ્યંદિન-શાખાનાં સ્વરાંકનો સાથેનો ગ્રંથ રોમન-લિપિમાં **ઓટો બ્યોહતલિંકે** પ્રકાશિત કર્યો છે (જુઓ; બ્યોહતલિંક). આથી બૃ. ઉપ. માધ્યંદિન-શાખાનાં બધાં અવતરણો સ્વરાંકનો સાથે નાગરી-લિપિમાં (શ. બ્રા.માંથી) અને તરત જ કૌંસમાં રોમન-લિપિમાં (બ્યોહતલિંકમાંથી) દર્શાવ્યાં છે. પરંતુ, અહીં એટલું ધ્યાનમાં લેવું આવશ્યક છે કે શંકરે પોતાની ભાષ્ય-રચના માટે ઉપયોગમાં લીધેલા (કાણ્વ-શાખાના) બૃ. ઉપ.ના મૂળ ગ્રંથપાઠના ઉદાત્ત, અનુદાત્ત, સ્વરિત જેવા સ્વરાંકનોની ઉપેક્ષા કરી હોય એમ જણાય છે. ઉપરાંત, તેમના આ ભાષ્યમાં વિવરણાર્થે કોઈ કોઈ વાર કાણ્વ-શાખાના કે માધ્યંદિન-શાખાના બૃ. ઉપ.માંથી પ્રતીકરૂપે કે પાઠાન્તરરૂપે લીધેલા ગ્રંથપાઠમાં પણ શંકર સ્વરાંકનોને અનુસરતા હોય એમ લાગતું નથી. (જુઓ; આગળ II.૨). ટૂંકમાં, અહીં બૃ. ઉપ. માધ્યંદિન-શાખામાંથી તથા બૃ. ઉપ. કાણ્વ-શાખા-અધ્યાય ૧-માંથી આપેલાં અવતરણો પાછળ મૂળ આશય ફક્ત સ્વરાંકનો દર્શાવવા પૂરતો જ છે, તેમાં નાગરી-લિપિની સાથે સાથે અમે રોમન-લિપિ પણ ઉપયોગમાં લીધી છે.

II **શંકર** અને કાણ્વ-શાખાનું બૃ. ઉપ. :–

(૧) શંકરે જે બૃ. ઉપ. ઉપર ભાષ્ય રચ્યું તે કાણ્વ-શાખાનું **ઉપનિષદ્** હતું. તેમ છતાં, શંકરને અન્ય શાખાના બૃ. ઉપ. વિશે ખ્યાલ હતો. તેમણે તેમના આ બૃ. ઉપ. ઉપરના ભાષ્યમાં

૧-૯ સ્થળોએ દર્શાવેલાં પાઠાન્તરો માધ્યંદિન-શાખાના બૃ. ઉપ. માં મળી આવે છે તે નીચે મુજબ છે :

૧ ૨.૧.૨૦ (કાણ્વ-શાખા)=૨.૧.૨૩ (માધ્યંદિન-શાખા) :

सर्वाणि भूतानि (sàrvāṇi bhūtắni) પછી માધ્યંદિન-શાખામાં सर्व एत आत्मानः (Sárvā etā ātmắnaḥ) જેવો પાઠ મળે છે. શંકરે તેનું પણ વિવરણ કર્યું છે (૨૮૬:૨).

જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૫.૧.૨૩ (પા. ૧૦૬૧)

(૨) ૩.૧.૫ (કાણ્વ-શાખા)=૩.૧.૭ (માધ્યંદિન-શાખા) :

याज्ञवल्क्येति..........अतिमुच्यत इति । (Yắjñavalkyéti...........átimucyata íti.) પછી માધ્યંદિન શાખામાં ब्रह्मणर्त्विज मनसा ....सातिमुक्तिः ॥ (brahmáṇartvíjā mánasā.........sấtimuktiḥ.) જેવો જુદો પાઠ મળે છે. આ બંને પાઠો પરસ્પર વિરોધી નથી એવું જણાવવા **શંકર** પ્રયત્ન કરે છે (૩૯૭:૧૩).

જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૬.૧.૭ (પા. ૧૦૬૮)

(૩) ૩.૯.૩ (કાણ્વ-શાખા)=૩.૯.૪ (માધ્યંદિન-શાખા) :

શંકરે અહીં एते हीदं सर्वं वासयन्ते ॥ तद्यदिदं सर्वं वासयन्ते तस्माद् वसव इति ॥ (eté hīdám sárvaṃ vāsắyante. tád yád idám sárvaṃ vásáyante. tásmād vásava ítī.) એવા ફક્ત માધ્યંદિન-શાખાના પાઠ ઉપર જ ભાષ્ય કર્યું છે (૪૯૬:૨૪).

જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૬.૯.૪ (પા. ૧૦૭૭).

(૪) ૩.૯.૨૮.૭ (કાણ્વ-શાખા)=૩.૯.૩૪ (માધ્યંદિન-શાખા) :

શંકર અહીં કાણ્વ-શાખાના रातिः પ્રથમા વિભક્તિ એકવચનના વિવરણને બદલે માધ્યંદિન શાખાના रातेः (rātéḥ)નું—છઠ્ઠી વિભક્તિ એકવચન તરીકે વિવરણ કરે છે (૫૨૦ : ૨૫).

જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૬.૯.૩૪ (પા. ૧૦૮૦).

(૫) ૪.૩.૭ (કાણ્વશાખા)=૪.૩.૭ (માધ્યંદિન-શાખા) :

શંકરે અહીં કાણ્વ-શાખાના स हि स्वप्नो भूत्वा જેવા પાઠને બદલે सधीः स्वप्नो भूत्वा (sádhīḥ svápno bhūtvắ) જેવો માધ્યંદિન-શાખાનો પાઠ લીધો છે (૫૬૦:૬). સરખાવો જૈમિનીય-બ્રાહ્મણ ૩.૩૩૩; જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૭.૧.૭ (પા. ૧૦૮૪).

(૬) ૪.૪.૮ (કાણ્વ-શાખા)=૪.૪.૧૧ (માધ્યંદિન-શાખા) :

શંકરે અહીં કાણ્વ-શાખાના विततः પાઠની સાથે માધ્યંદિન-શાખાના वितरः (vítaraḥ) પાઠને પણ માન્ય ગણ્યો છે (૬૭૧:૨૭).

જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૭.૨.૧૧ (પા. ૧૦૮૮).

(૭) ૪.૫.૧૪ (કાણ્વ-શાખા)=૪.૫.૧૪ (માધ્યંદિન-શાખા) :

કાણ્વ-શાખાના અહીં आपीपिपत् પાઠની સ્પષ્ટતા **શંકરે** માધ્યંદિન-શાખા <u>आ</u>पीपदत् (ápīpadat) પાઠ મુજબ કરી છે (૭૧૨:૧૧).

જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૭.૩.૧૪ (પા. ૧૦૯૨)

(૮) ૫.૧૩.૪ (કાણ્વ-શાખા)=૫.૧૪.૪ (માધ્યંદિન-શાખા):

કાણ્વ-શાખાના અહીં क्षत्रमत्रम् પાઠની સાથે માધ્યંદિન-શાખાના क्षत्रमा<u>त्र</u>म् (kṣatra-mātrám) પાઠને પણ **શંકરે** સંભવિત માન્યો છે (૭૬૫:૧૧).

જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૮.૧૪.૪ (પા. ૧૦૯૭)

(૯) ૬.૨.૧૫ (કાણ્વ-શાખા)=૬.૧.૧૮ (માધ્યંદિન-શાખા)=**શંકરને** અહીં <u>ते</u>षामिह न <u>पु</u>न<u>रा</u>वृत्तिरस्ति (téṣām ihá nā púnar ā́vṛttir asti) જેવો માધ્યંદિન-શાખાનો પાઠ, કાણ્વ-શાખાના तेषां न पुनरावृत्तिः જેવા પાઠ કરતાં વધુ પસંદ પડ્યો લાગે છે (૮૧૫:૧૪).

જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૯.૧.૧૮ (પા. ૧૧૦૧).

ઉપર જણાવેલાં સ્થળોમાં નંબર(૨)માં श्रुत्यन्तर અને નંબર(૮)માં તથા નંબર(૯)માં शाखान्तर જેવા શબ્દ-પ્રયોગો **શંકરે** માધ્યંદિન-શાખાના પાઠાન્તર માટે કર્યા છે. તે સિવાયનાં છ સ્થળોએ (નંબર ૧,૩-૭) **શંકરે** श्रुत्यन्तर કે शाखान्तर જેવા શબ્દ-પ્રયોગો કર્યા વિના કે કોઈ ગ્રંથ-સ્રોત દર્શાવ્યા વિના ફક્ત પાઠાન્તરો જ આપ્યા / સમજાવ્યા છે.

(૨) અહીં, બૃ. ઉપ.ની સ્વરોચ્ચારણ-પ્રક્રિયા (સ્વરાંકનો) પર ધ્યાન કેંદ્રિત કરવું આવશ્યક છે. બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્ય ઉપરથી આવી સ્વરોચ્ચારણ-પ્રક્રિયા પૂર્વકની-સ્વરાંકનોવાળી-કાણ્વ-શાખાની બૃ. ઉપ.ના પાઠ નિશ્ચિત કરવાનું કાર્ય દુષ્કર છે. બૃ. ઉપ. કાણ્વ-શાખાનાં કેટલાંક સ્થળોએ આવતા ગ્રંથપાઠની સ્વરોચ્ચારણ-પ્રક્રિયા બૃ. ઉપ. માધ્યંદિન-શાખાના તે જ ગ્રંથપાઠની સ્વરોચ્ચારણ-પ્રક્રિયાથી જુદી પડે છે; તે પાઠો પરસ્પર ભિન્ન સ્વરાંકનોથી ભિન્ન તરી આવે છે. તેમ છતાં, બૃ. ઉપ.(કાણ્વ-શાખા)ના શાંકરભાષ્યમાં બૃ. ઉપ. માધ્યંદિન-શાખાના આવા ભિન્ન પાઠોને લક્ષ્યમાં લીધા વિના, તે તે સ્થળોના પાઠનું **શંકરે** કરેલું વિવરણ આધારભૂત ગણાય કે નહીં, તે નક્કી કરવું મુશ્કેલ છે. જો **શંકરે** આવા ભિન્ન પાઠ પ્રત્યે લક્ષ્ય ના આપ્યું હોય, તો એમ કહેવું પડે કે **શંકરે** જે બૃ. ઉપ.નો ઉપયોગ પોતાના ભાષ્ય માટે કર્યો હતો તે ગ્રંથ કદાચ સ્વરાંકન વગરનો હોય; અથવા, આપણા "તત્ત્વજ્ઞાની" **શંકરે** તેવાં સ્વરાંકનોને અનુસરવાનું તત્ત્વજ્ઞાનના ક્ષેત્રમાં યોગ્ય ન ગણ્યું હોય ! આવાં ૧-૮ સ્થળો નીચે દર્શાવવામાં આવે છે :

(૧) ૧.૨.૨ (કાણ્વ-શાખા) અને શાંકરભાષ્ય (૩૪:૫) :

तेजोरसः સરખાવો (કાણ્વ-શાખા) : téjo ráso અને પાઠાન્તર tejoraso (માઉએ. ૩),

પણ ૧.૨.૨ (માધ્યંદિન-શાખા)=तेजो रसः (téjo rásaḥ).

જુઓ શ. બ્રા. ૧૦.૬.૫.૨ (પા. ૮૦૭).

(૨) ૧.૩.૧૮ (કાણ્વ-શાખા) અને શાંકરભાષ્ય (૭૭:૨૬) :

प्रति प्रतिः સરખાવો (કાણ્વ-શાખા)=pratipratír(માઉએ.૧૩); પણ, ૧.૩.૨૦ (માધ્યંદિન-શાખા) : प्रतिप्रतिः (pratipratíḥ)

જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૪.૧.૨૦ (પા. ૧૦૪૯); સરખાવો प्रतिप्रतिम् **શતપથબ્રાહ્મણ** (માધ્યંદિન-શાખા) ૧૧.૪.૨.૧ (શ. બ્રા; ૮૫૦)

(૩) ૧.૫.૧૧.૧૩ (કાણ્વ-શાખા) અને શાંકરભાષ્ય (૨૨૪:૧) :

ज्योतीरूपम्, સરખાવો (કાણ્વ-શાખા): jyotīrūpám અને પાઠાન્તરો jyotīrūpam (માઉએ. ૩૨), પણ ૧.૫.૧૮-૨૦ (માધ્યંદિન-શાખા) : ज्योती रूपम् (.......) (jyotī rūpám) જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૪.૩.૧૮-૨૦ (પા. ૧૦૫૫-૧૦૫૬)

(૪) ૧.૫.૧૭ (કાણ્વ-શાખા) અને શાંકરભાષ્ય (૨૩૩ : ૩૧થી......):

एतन्मा सर्वं सन्नयमितोऽभुनजत्, સરખાવો (કાણ્વ-શાખા): etán mā sárvam sánn ayám itó bhunajat અને પાઠાન્તરઃ...abhunajad (માઉએ. ૩૫), પણ, ૧.૫.૨૬ (માધ્યંદિન-શાખા) : एतन्मा सर्वं सन्नयमितोभुनजत् (etan mā sarvaṃ sann ayam itō bhunajat). સરખાવો. આગળ IV. ૨.૨.૩.

જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૪.૩.૨૬ (પા. ૧૦૫૬)

(૫) ૨.૫.૧૭ (કાણ્વ-શાખા) અને શાંકરભાષ્ય (૩૮૧:૨૫) :

अपि कक्ष्यम्; પણ ૨.૫.૧૭ (માધ્યંદિન-શાખા)=अपिकक्ष्यम् (apikakṣyàm) જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૫.૫.૧૭ (પા. ૧૦૬૬); અને આગળ IV. ૨.૨.૬. સરખાવો=**ઋગ્વેદ** ૧.૧૧૭.૨૨.......अपिकक्ष्यम्...(વે. પ્ર. ૪૦૦) અને (...apikakṣíyaṃ...નો'ટન, ૭૧).

(૬) ૪.૩.૧ (કાણ્વ-શાખા) અને શાંકરભાષ્ય (૫૪૫:૧૨) :

स मेने न; પણ ૪.૩.૧ (માધ્યંદિન-શાખા) : समेनेन (sám enena) (?);

જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૭.૧.૧. (પા. ૧૦૮૩)

(૭) ૬.૨.૨ (કાણ્વ-શાખા) અને શાંકરભાષ્ય (૭૯૯:૧૩) :

यदन्तरा; પણ ૬.૧.૪ (માધ્યંદિન-શાખા) : यदन्तरा (yád antarā́)

જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૯.૧.૪ (પા. ૧૦૯૯).

(૮) ૬.૨.૭ (કાણ્વ-શાખા) અને શાંકરભાષ્ય (૮૦૨:૧૩) :

अभ्यवदान्यः અહીં **पाणिनि** ૨.૧.૫૯ गण श्रेण्यादि (પા. ૨૪૬) અને ૬.૨.૧૬૦ गण चार्वादि (પા. ૧૧૯૬) મુજબ वदान्य પદ યોગ્ય લાગે છે; પણ

૬.૧.૧૦ (માધ્યંદિન-શાખા) : अभ्यवदान्य; (abhyavadányaḥ);

જુઓ શ. બ્રા. ૧૪.૯.૧.૧૦ (પા. ૧૧૦૦).

(૩) બૃ. ઉપ.ની કાણ્વ-શાખા અને માધ્યંદિન-શાખા, બંને **શંકર** માટે પરંપરાગત શ્રુતિ તરીકે માન્ય હતી. તેથી તેમણે તે બંને શાખાના સ્વરાંકન-ભેદોનું કેવી રીતે સમાધાન કર્યું હશે એ જાણવાની સહેજે ઉત્કંઠા થાય. પરંતુ બૃ. ઉપ. ઉપરના તેમના ભાષ્યમાં તો આપણને તેવી બાબતો વિશે લેશમાત્ર પણ નિર્દેશ મળતો નથી. (કાણ્વ-શાખાના) બૃ. ઉપ. ૩.૪.૨ માં दृष्टे र्द्रष्टारम् (=૩.૫.૧. માધ્યંદિન-શાખા=શ. બ્રા. ૧૪.૬.૫.૧ પા. ૧૦૭૨: दृष्टे र्द्रष्टारम्— dṛṣṭer dṛṣṭāram) જેવા શબ્દો ઉપર **શંકર** નોંધ કરે છે કે : न च प्रमाद-पाठः सर्वेषामविगानात् (૪૪૬:૭); એટલે કે બધી જ શાખાઓના પ્રાપ્ત થતા પાઠોમાંથી કોઈ એકાદ પાઠ પણ દૂષિત હોઈ શકે એ તદ્દન અશક્ય છે, એવો **શંકરને** પૂરો વિશ્વાસ હતો. અહીં **આનંદજ્ઞાન** (=**આનંદગિરિ**) સાચેસાચ સ્પષ્ટ કરે છે કે, सर्वेषाम्=काण्व-माध्यन्दिनानामिति यावत् (૪૪૬=૧૮). પરંતુ આવા ઉલ્લેખો સ્વરાંકન-ભેદના પ્રશ્નનું નિરાકરણ કરવા મદદરૂપ થતા નથી. (**આનંદજ્ઞાન** માટે જુઓ, આગળ III. ૧).

(૪) એટલું તો નક્કી થઈ શકે છે કે, જો **શંકર** કોઈ કાણ્વ-શાખાની કે કોઈ માધ્યંદિન-શાખાની પ્રાચીન પરંપરામાં રહ્યો હોત તો તેમની પોતાની શાખાનો ગ્રંથ કંઠસ્થ—મૌખિક—શીખવાની સાથે સાથે, ફક્ત વિવિધ પાઠાન્તરો દર્શાવવા પૂરતું જ, કોઈ અન્ય શાખાનો ગ્રંથ પણ કંઠસ્થ-મૌખિક—શીખવા માટે તેમણે ન તો કોઈ આશા વ્યક્ત કરી હોત કે ન તો તેમને એવી કોઈ આવશ્યકતા જણાઈ હોત. સામાન્ય રીતે કોઈ પણ વૈદિક ગદ્યમય ગ્રંથ કંઠસ્થ—મૌખિક—યાદ રહે તે સહેલું તો નથી જ; અને તેમાંય શબ્દોના નિર્વચનપૂર્વક અર્થ કરવાના જ્ઞાનથી પરિપૂર્ણ કોઈ વ્યક્તિ તો વૈદિક-પાઠશાળાઓમાં મળે એવું જવલ્લે જ બને ! આવી પરિસ્થિતિમાં આટલું તો નિઃશંક જણાવી શકાય કે **શંકરને** વૈદિક દષ્ટિએ પરંપરાગત શિક્ષણ નહોતું મળ્યું; તેમણે યથાયોગ્ય સ્વરાંકનો દર્શાવ્યા વિનાની હસ્તપ્રતોના આધારે બૃ. ઉપ.ની તે તે શાખાઓની તુલના કરી, તેની અનેક "અનુકૃતિ"નું (versionનું) પઠન કર્યું, અને તેમાં તેમણે કોઈ એક "અનુકૃતિ"ને (version-ને) પ્રાચીન માની શીખી લીધી હતી.

III બૃ. ઉપ. ઉપરનાં **શંકર**ને પરિચિત પ્રાચીન ભાષ્યો :-

(૧) **શંકર** તેમના બૃ. ઉપ. ભાષ્યમાં પક્ષ-પ્રતિપક્ષના સિદ્ધાંતોની ચર્ચા દરમિયાન ઘણી વાર બૃ. ઉપ.નાં પ્રાચીન વિવરણોનો ઉલ્લેખ કરે છે; પણ કોઈપણ પ્રાચીન વિવરણકારોનાં નામ તે જણાવતા નથી. તત્ત્વજ્ઞાનની તાત્ત્વિક ચર્ચા-પ્રચુર ભાષ્યોમાં કોઈ કોઈ પૂર્વ પક્ષકાર ઘણી વાર કાલ્પનિક જ હોય છે કે જેથી આવી પૂર્વપક્ષ, ઉત્તરપક્ષ અને સિદ્ધાંતની પ્રક્રિયાપૂર્વક ક્લિષ્ટ મુદ્દાઓની ચર્ચા કાંઈ સરળ થઈ શકે છે. **શંકરના** બૃ. ઉપ. ભાષ્યમાં જ્યાં આવાં

નિતાંત તત્ત્વજ્ઞાન-પૂર્ણ વિવેચનોમાં, બૃ. ઉપ. ગ્રંથના કોઈ શબ્દ' પદ કે પાઠનો યોગ્ય સંબંધ પણ ન હોય તેવાં સ્થળોએ, નામ-નિર્દેશ વિનાના કોઈ પૂર્વપક્ષકારોને આ બૃ. ઉપ.ના (પ્રાચીન) ભાષ્યકાર તરીકે માની ન લેવાય. એ સિવાય **શંકરે** પોતાના બૃ. ઉપ. ભાષ્યમાં કેટલાક (પ્રાચીન) વિવેચકોના મતોનો (નામ-નિર્દેશ વિના) ઉલ્લેખ કર્યો છે; આ મતો / વિવેચકો કાલ્પનિક લાગતા નથી. આવાં ૧-૩૧ સ્થળો નીચે દર્શાવવામાં આવે છે.

(૧) ૧.૪.૨.(૯૮:૨૬),
(૨) ૧.૪.૭. (૧૩૧:૨૪),
(૩) ૧.૪.૮ (૧૪૭:૧૨),
(૪) ૧.૪.૧૦ (૧૫૧:૮),
(૫) ૧.૪.૧૦ (૧૫૧:૧૯)★,
(૬) ૧.૪.૧૫ (૧૮૭:૧૬)★,
(૭) ૧.૪.૧૫ (૧૯૦:૧૬)★,
(૮) ૧.૫.૨ (૨૦૭:૨૫)★,
(૯) ૧.૫.૧૮ (૨૩૬:૧૫)★,
(૧૦) ૨.૧.૨૦ (૨૯૩:૪ અને ૬૧૬:૧૫, ૨૩)★,
(૧૧) ૨.૨.૧ (૩૧૫:૧૯)★,
(૧૨) ૨.૩.૩ (૩૨૩:૨૪)★,
(૧૩) ૨.૩.૬ (૩૨૮:૪)★,
(૧૪) ૨.૫.૧ (૩૬૪:૧૭)★,
(૧૫) ૩.૨.૧૩ (૪૧૬:૧૭)★,
(૧૬) ૩.૪.૨ (૪૪૫:૨૦)★,
(૧૭) ૩.૫.૧ (૪૪૯:૧૪)★,
(૧૮) ૩.૫.૧ (૪૫૫:૬),
(૧૯) ૪.૩.૭ (૫૬૦:૩)★,
(૨૦) ૪.૩.૧૭ (૫૯૭:૪)
(૨૧) ૪.૩.૨૨ (૬૧૪:૬)★,
(૨૨) ૪.૩.૨૨ (૬૧૬:૧૯)★,
(૨૩) ૪.૩.૨૪...૩૦ (૬૨૨:૧૯)★,
(૨૪) ૪.૩.૨૪...૩૦ (૬૨૫:૧૨)★,
(૨૫) ૪.૪.૭ (૬૭૦:૧૬),
(૨૬) ૪.૪.૯ (૬૭૪:૩ અને ૬૭૫:૧),
(૨૭) ૪.૪.૨૨ (૬૮૮:૨૫)★,
(૨૮) ૫.૧.૧ (૭૩૧:૯)★,
(૨૯) ૫.૨.૩ (૭૪૪:૧),
(૩૦) ૫.૨.૩ (૭૪૪:૧૫),
(૩૧) ૬.૧.૧૪ (૭૮૯:૧૩).

ઉપર દર્શાવેલાં ૧.૩૧ સ્થળોમાં જ્યાં જ્યાં તારક (★) જેવાં ચિહ્નો કર્યાં છે તે તે સ્થળો ઉપરની **આનંદજ્ઞાનની** (=**આનંદગિરિની**) ટીકા જણાવે છે કે તે સ્થળોએ શંકરે ઉલ્લેખેલાં મંતવ્યો **ભર્તૃપ્રપંચનાં** છે. **ભર્તૃપ્રપંચે** માધ્યંદિન-શાખાના બૃ. ઉપ. ઉપર એક ભાષ્ય રચ્યું હતું. એ ભાષ્ય **શંકરના** આ બૃ. ઉપ. (કાણ્વ-શાખા) ઉપરના ભાષ્ય કરતાંય ઘણું વિસ્તૃત હતું એવી માહિતી પણ **આનંદજ્ઞાને** પૂરી પાડી છે (જુઓ આનંદજ્ઞાન, બૃ. ઉપ. ૨.૭; ૫૦). **શંકરને** માધ્યંદિન-શાખાના બૃ. ઉપ. નો પરિચય કદાચ **ભર્તૃપ્રપંચના** એ ભાષ્યમાંથી થયો હોય.

(**આનંદજ્ઞાને/આનંદગિરિએ** બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્ય ઉપર ટીકા રચી છે. આ ટીકાની ઇતિશ્રી / પુષ્પિકાઓમાં ઠેર ઠેર તે પોતાનો **આનંદજ્ઞાન** નામથી ઉલ્લેખ કરે છે; જુઓ ઇતિશ્રી : ૨૫૨:૬, ૩૮૮:૨૬, ૫૨૭:૧૦, ૭૨૮:૨૨, ૭૭૯:૨૬ અને ૮૪૮:૫૦ ઘણા તેને તેના સાંપ્રદાયિક નામ : **આનંદગિરિથી** ઓળખે છે.)

(૨) બૃ. ઉપ. ૧.૪.૧૦ (૧૫૧:૭) ઉપરના શાંકરભાષ્યના ફક્ત એક સ્થળે **આનંદજ્ઞાનની** ટીકા અનુસાર (૧૫૧:૨૨), **શંકર** કોઈ वृत्तिकृतःનો (બહુવચનમાં !)–વૃત્તિકારોનો–મત ટાંકે છે. **આનંદજ્ઞાન** અનેક સ્થળોએ **ભર્તૃપ્રપંચનો** તો તેના નામથી, અને તેના માટે પણ બહુવચનનો પ્રયોગ કર્યા વિના ઉલ્લેખ કરે છે. આથી ઉપર્યુક્ત સ્થળે જણાવેલો वृत्तिकृतः જેવો ઉલ્લેખ **ભર્તૃપ્રપંચ** માટે તો ન જ સંભવે. બૃ. ઉપ.નાં અન્ય ભાષ્યો વિશે **આનંદજ્ઞાન** કોઈ વિસ્તૃત માહિતી પૂરી પાડતા નથી. આ ઉપરથી એમ જણાય છે કે **શંકરને ભર્તૃપ્રપંચના** બૃ. ઉપ. (માધ્યંદિન-શાખા) ઉપરના ભાષ્યનો પરિચય તો ચોક્કસ હતો જ, પણ તે ઉપરાંત, સંભવ છે કે તેમને બૃ. ઉપ. ઉપરના કોઈ બે અને કદાચ ત્રણ કે વધારે વૃત્તિકારોનો પણ પરિચય થયો હશે. **શંકરના** વિચારો આ બધા પૂર્વવર્તી ભાષ્યકાર કે વૃત્તિકારોના વિચારો સાથે જુદા પડતાં જ **શંકરે** તેમનો / તેમના વિચારોનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, પરંતુ **શંકરની** પૂર્વે તેમના પોતાના આગવા વિચારોની કોઈ પ્રાચીન (આચાર્ય / ગુરુ) પરંપરા ચાલી આવી હોય તેવું તે જણાવતા નથી. આ બાબત હવે આગળ (IVમાં) વધુ સ્પષ્ટ થશે.

IV બૃ. ઉપ. નુ વિવરણ–**શંકરનું** મંથન :–

(૧) શંકર તેમના બૃ. ઉપ. ભાષ્યમાં તેમના પૂર્વ પક્ષકારોનો નામ વગર ઉલ્લેખ કરે તે સ્વાભાવિક સમજી શકાય, પણ તેઓ પોતાના આદરણીય ગુરુ કે આચાર્યોનોય ક્યાંય નામોલ્લેખ ન કરે તેમાં શું સમજવું ? તેમના ભાષ્યની શરૂઆતમાં આવતા नमो गुरुभ्यः (૧:૬) અને અંતે આવતા नमस्तदनुवर्तिभ्यो गुरुभ्यः (૮૪૭:૧) જેવા સામાન્ય નિર્દેશ ઉપરથી કોઈ એમ ન જણાવી શકે કે શંકર અહીં તેમના કોઈ વિશિષ્ટ ગુરુને યાદ કરવા માગે છે ! બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્ય ૨.૧.૨૦ (૩૧૧:૩૦) અને ૨.૫.૧૫(૩૭૬:૧૨)માં ગુરુ / આચાર્ય જેવા સામાન્ય અર્થમાં થયેલા અસ્પષ્ટ ઉલ્લેખોથી કોઈ અર્થ સરતો નથી. ઘણું કરીને ગુરુનું સ્થાન સંપ્રદાયવિદોની પછી આવે છે. **શંકર** પણ સંપ્રદાયવિદોને આખ્યાયિકાઓના (વાર્તા-ઇતિહાસ-વગેરેના) નિવેદક (નવી પેઢીને માહિતી પૂરી પાડનારા) તરીકે જણાવે છે (अत्र च संप्रदायविद आख्यायिकां सम्प्रचक्षते... । બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્ય ૨.૧.૧૦, ૨૯૭:૧૯). અહીં **આનંદજ્ઞાન** (૨૯૮:૪) સ્પષ્ટ કરે છે કે આ વિધાનમાં **દ્રવિડાચાર્યનું** સૂચન છે.

અહીં જે સત્યાંશ તારવી કાઢવામાં આવે છે તે ખૂબ આશ્ચર્યજનક લાગશે. **શંકર** સમક્ષ તેમના પોતાના ચાલી આવતા સંપ્રદાયનો / પરંપરાનો (ગુરુ / આચાર્યનો) કોઈ આધાર હોત તો તેનો ઉલ્લેખ કરી **શંકર** અનેક રૂઢિચૂસ્તોને કે અન્ય પરંપરાને વફાદાર

રહેતા લોકોમાં પોતાનું સ્થાન વધારે સ્થિર કરી શક્યા હોત, તથા તેના સિદ્ધાંતોની પુષ્ટિ માટે ભારપૂર્વક દલીલો રજૂ કરી શક્યા હોત. **શંકરે** તેમના ગુરુ / આચાર્યનો આધાર કેમ નહીં લીધો હોય ? એવું તો ન જ હોય કે :

(૧) **શંકરના** કોઈ ગુરુ / આચાર્ય નહોતા; અથવા,

(૨) **શંકર**ને તેમના ગુરુ / આચાર્ય સાથે મતભેદ કે વિસંવાદ થયો હતો. કારણ કે, એવું માનવામાં તો **શંકર** અને **ઉપનિષદોના** વિવરણકાર ગુરુ / આચાર્યોની વચ્ચેના ગાળામાં ગુરુપરંપરાનો લોપ થયો હોય એવો પ્રસંગ આવી પડે છે. આથી, ઉપર્યુક્ત બે કારણો સંભવી ન શકે. પરંતુ એ સંભવી શકે કે :

(૩) **શંકરને** તેમના ગુરુ / આચાર્ય તરફથી **ઉપનિષદો** જેવાં શાસ્ત્રનાં વિવરણોની કે વિવેચનોની કોઈ જ કેળવણી મળી નહોતી, કે જેથી **શંકર**ને તેમના ભાષ્યમાં તેમના ગુરુ / આચાર્યના નામથી કાંઈ આધાર તરીકે ઉલ્લેખ કરવાનું યોગ્ય લાગ્યું હોય.

શંકરને પોતાને પણ તેમના ગુરુ / આચાર્યનાં જ્ઞાન નિરર્થક જણાયાં હશે. એ ઉપરાંત એ પણ સ્પષ્ટ કરવું જોઈએ કે, તે તે ગુરુ / આચાર્યોએ શાસ્ત્રોનાં વિવરણોની આંટીઘૂંટીવાળાં ઘણાં સ્થળોને, તેમના ઉકેલ દર્શાવ્યા વિના જ છોડી દીધાં—મૂકી રાખ્યાં—હતાં. તેમણે જે શીખવ્યું તે કાંઈ ઉલ્લેખનીય નહોતું અને કોઈ (શિષ્ય) જે કાંઈ જાણવા ઉત્કટ હોય તે તેમણે શીખવ્યું નહીં ! આથી બૃ. ઉપ.નાં વિવરણ કરવા **શંકરને** જાતે જ માથાકૂટ કરવી પડી, અને હતાશાના ઘેરા નિઃશ્વાસપૂર્વક તેમને જણાવવું પડ્યું કે :

(૧) तार्किकैस्तु परित्यक्तागमबलैरस्ति नास्ति, कर्ताकर्तेत्यादि विरुद्धं बहु तर्कयद्भिराकुलीकृतः शास्त्रार्थः। तेनार्थनिश्चयो दुर्लभः । (બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્ય ૧.૪.૬, ૧૧૧:૧૩...)
''શાસ્ત્રપરંપરાની (आगम) પ્રમાણભૂતતા (बल) ત્યજી દીધેલા અને (તે છે કે તે નથી, તે કર્તા છે કે તે અકર્તા છે'...એવા ઘણા વિરુદ્ધ તર્કો યોજતા (યોજી યોજીને) તાર્કિકોએ તો શાસ્ત્રનો અર્થ ડહોળી કાઢ્યો છે. તેથી (શાસ્ત્રના) અર્થનો નિશ્ચય મુશ્કેલ છે''

(૨) श्रुति-स्मृति-वाक्यानि शतश उपलभ्यन्त इतरेतर-विरुद्धानि । ..... अतो न शक्यते शास्त्रार्थो मन्दबुद्धिभि-र्विवेकेन प्रतिपत्तुम् । परिनिष्ठित-शास्त्र-न्याय-बुद्धिभिरेव ह्येषां वाक्यानां विषय-विभागः शक्यतेऽवधारयितुम् । (બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્ય ૪.૫.૧૫, ૭૧૬.૫...)

''શ્રુતિ અને સ્મૃતિનાં સેંકડો વાક્યો પરસ્પર વિરુદ્ધ (જતાં) મળી આવે છે. ... આથી મંદ-બુદ્ધિવાળા લોકો શાસ્ત્રનો અર્થ વિવેકપૂર્વક (=યથાર્થ) જાણી શકતા નથી. શાસ્ત્ર અને ન્યાયમાં પરિપક્વ થયેલી બુદ્ધિવાળા લોકો જ એ વાક્યોના વિષયના વિભાગ (analysis) નક્કી કરી (જાણી) શકે છે.''

(૩) संदिग्धश्च पदार्थोऽन्यत्र निश्चित-प्रयोग-दर्शनान्निर्धारयितुं शक्यो वाक्यशेषात्, निश्चित-न्याय-बलाद्वा । (બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્ય ૪.૩.૭, ૫૬૦=૫...).

"શબ્દનો (पद) શંકાજન્ય અર્થ, (એ શબ્દનો) અન્ય સ્થળે નિશ્ચિત પ્રયોગ જોતાં,– વાક્યના શેષ (સમગ્ર સંબંધ) દ્વારા અને નિશ્ચિત ન્યાયના બળથી, નક્કી કરી શકાય છે."

ઉપર્યુક્ત ૧-૩ ઉલ્લેખો ઉપરથી પણ નક્કી થઈ શકે છે કે **શંકરને** શાસ્ત્ર-ગ્રંથો માટે બે બાબતોનો ખયાલ તો આવી ગયો હતો; જેમ કે :

(૧) શાસ્ત્રનો અર્થ શંકાજનક લાગે એવાં ઘણાં સ્થળો શાસ્ત્રમાં હોય છે, અને

(૨) એવી શાસ્ત્રાર્થ સમસ્યાઓ આવી પડતાં, તેમનો ઉકેલ શોધવા કોઈ તે જ વખતે તેના ગુરુ / આચાર્ય સામે (તેમની મદદ માટે) મીટ માંડી બેસી ન રહે ! એ સમસ્યાઓ દૂર કરવા તેણે શબ્દનિર્વચનના જ્ઞાન સાથે તાત્ત્વિક-ચર્ચાના સાધનથી સજ્જ રહેવું જોઈએ.

(૨) આજના સંશોધનકર્તા વિદ્વાનો **ઉપનિષદોનાં** શંકાજનક સ્થળોનાં વિવરણ કરતાં જે વિકટ પરિસ્થિતિમાં મુકાઈ જાય છે, બસ, તેવી જ વિકટ પરિસ્થિતિમાં **શંકર** પણ અહીં–બૃ. ઉપ.નાં વિવરણ કરવામાં મુંઝાઈ ગયા છે. **શંકરે** તેમના બૃ. ઉપ. ભાષ્યમાં સ્થળે સ્થળે કેટલાક મુદ્દાઓને પોતાની ઇચ્છા મુજબ વળાંક આપવા ગડમથલ તો કરી, પણ તેમાં તે અણીશુદ્ધ પાર ન ઊતરી શક્યા !

(૧) જોકે **શંકરે** બૃ. ઉપ.ના પોતાના ભાષ્યમાં ઘણાં એવાં સ્થળોએ પરંપરાગત શબ્દ-નિર્વચનની પ્રચલિત પ્રક્રિયાનો પ્રયોગ પણ આદર્યો છે. પરંતુ, આવાં નિર્વચનો માટે **શંકરને** દોષ ન આપી શકાય, તેમાં **શંકર** જવાબદાર નથી. એવાં પ્રચલિત નિર્વચનોને તો, રૂઢિચૂસ્તો તેમાં યોગ્ય વિવેકબુદ્ધિ વાપર્યા વિના પ્રાચીન કાળથી–અને આજે પણ–પ્રમાણભૂત માની છે, આથી, પ્રસ્તુત સંશોધન-લેખમાં બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્યમાં મળી આવતાં આવાં ઘણાં સ્થળોનું વિવેચન કરવાનું, કે તે દર્શાવવાનું યોગ્ય જણાતું નથી.

(૨) એ ઉપરાંત, **શંકરે** પોતાના બૃ. ઉપ. ભાષ્યમાં બૃ. ઉપ.નાં પદોના કે વાક્યાંશોના મૂળ અર્થ, મારી મચડીને પોતાની સખત પકડમાં રાખી, તે તે અર્થને તેમના (**શંકરના**) પોતાના જ તત્ત્વજ્ઞાનના ઢાંચામાં મેળ બેસે એ રીતે અનુરૂપ વળ આપવા પ્રયાસ કર્યા છે. બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્યમાં આવતાં આવાં અનેક સ્થળોમાંથી પસંદ કરેલાં ફક્ત ૧-૧૫ સ્થળો નીચે દર્શાવવામાં આવે છે.

(૧) બૃ. ઉપ. ૧.૧.૨ : पूर्वे समुद्रे ઉપર શાંકરભાષ્ય (૧૮=૧૦) જુઓ કાણ્વ-શાખા=pū́rve samudré (માઉએ. ૨).

(૨) બ. ઉપ. ૧.૪.૮=ईश्वरो ह तथैव स्यात् ઉપર શાંકરભાષ્ય (૧૪૭=૬-૧૩). જુઓ કાણ્વ-શાખા : īśvaró ha táthaivá syāt (માઉએ. ૨૧).

(૩) બૃ. ઉપ. ૧.૫.૧૭=एतन्मा सर्वं सन्नयमितोऽभुनजत् ઉપર શાંકરભાષ્ય (૨૩૩=૩૧...). સરખાવો, ઉપર II. ૨.૪.

(૪) બૃ. ઉપ. ૨.૧.૧૭=स्वपिति नाम ઉપર શાંકરભાષ્ય (૨૭૬=૨૬).

(૫) બૃ. ઉપ. ૨.૪.૬=परादात्—परादुः ઉપર શાંકરભાષ્ય (૩૪૬=૯-૧૧). સરખાવો, બૃ. ઉપ. ૪.૫.૭ અને તે પરનું શાંકરભાષ્ય (૭૧૦=૧૪).

(૬) બૃ. ઉપ. ૨.૫.૧૭=अपिकक्ष्यम् ઉપર શાંકરભાષ્ય (૩૮૧=૨૫) સરખાવો, ઉપર II. ૨.૫.

(૭) બૃ. ઉપ. ૩.૧.૮=अतिनेदन्ते ઉપર શાંકરભાષ્ય (૪૦૧.૧૪).

(૮) બૃ. ઉપ. ૩.૫.૧=बाल्येन ઉપર શાંકરભાષ્ય (૪૬૩=૨૯)

(૯) બૃ. ઉપ. ૪.૩.૯=सर्वावतः ઉપર શાંકરભાષ્ય (૫૮૧=૨૮)

(૧૦) બૃ. ઉપ. ૪.૩.૧૧=शारीरम् ઉપર શાંકરભાષ્ય (૫૮૬=૭).

(૧૧) બૃ. ઉપ. ૪.૪.૧૩=सन्देघे ઉપર શાંકરભાષ્ય (૬૭૮=૮). કાણ્વ-શાખાના બૃ. ઉપ.નો આ પાઠાંતર બરાબર છે (સરખાવો, માક્સ મ્યૂલર=ભા. ૨. પા. ૧૭૮, નોંધ ૨).

(૧૨) બૃ. ઉપ. ૪.૪.૧૪=अवेदि : ઉપર શાંકરભાષ્ય (૬૭૯=૬).

(૧૩) બૃ. ઉપ. ૫.૪.૧=असत् ઉપર શાંકરભાષ્ય (૭૪૯=૮).

(૧૪) બૃ. ઉપ. ૬.૨.૪=प्रवाहणस्य जैवलेः ઉપર શાંકરભાષ્ય (૮૦૧=૬).

(૧૫) બૃ. ઉપ. ૬.૨.૧૫=पराः परावतः ઉપર શાંકરભાષ્ય (૮૧૫=૧૩).

ઉદાહરણ માટેનાં આ ૧-૧૫ સ્થળોનું નિરીક્ષણ કરતાં પણ એ નિશ્ચિત થશે કે **શંકર** આ અને આવાં ઘણાં સ્થળોએ બૃ. ઉપ.નાં પદો કે વાક્યાંશોનાં અર્થઘટન યોગ્ય અને પુરવાર—રજૂ—કરી શક્યા નથી. **શંકર**ના સિદ્ધાંતથી જુદા પડતા અન્ય સિદ્ધાંતવાદીઓએ કદાચ **શંકરનાં** આ બધાં સ્થળો, ગંભીરતાથી ધ્યાનમાં લેવાના બદલે, તે તદ્દન સરળ કે ઉપેક્ષા કરવા જેવાં ગણી લીધાં હશેઃ દા. ત. જુઓ, આના અનુસંધાનમાં બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્ય ૨.૧.૨૦ (૩૦૮=૧૦, ૨૮; ૩૧૦=૬; ૩૧૧=૨૯), ૨.૩.૬ (૩૩૦=૧૮; ૩૩૧=૧૬), ૨.૫.૧૫ (૩૭૫=૨૪; ૩૭૬=૮-૧૪), ૩.૨. પ્રસ્તાવના (૪૦૮:૧૯), ૪.૪.૬ (૬૬૬=૧૮); અને **શંકરે** કરેલી કઠોર—આકરી—ટીકા !

(૩) **શંકરના** બૃ. ઉપ. ભાષ્યમાં તેમની ભૂલો / દોષો કરતાંય વધારે તો તેમનું સંદિગ્ધ-માનસ આગળ તરી આવે છે. બૃ. ઉપ.નાં અનેક સ્થળોએ કેટલાંય પદો કે વાક્યાંશોનાં વિવરણની ઘણી શક્યતાઓ હોવા છતાં તે કોઈ જ નિર્ણય પર આવી શકતા નથી. ઊલટું, તેવાં સ્થળોને તેમણે સ્પષ્ટ વિવરણ વિના જ રાખ્યાં છે ! જોકે બૃ. ઉપ. ૨.૧.૨૦ ઉપરના તેમના ભાષ્યમાં (૩૦૪=૨૮) તે એક આદર્શ નિયમ રજૂ કરે છે કેઃ न त्वेवैकस्य वाक्यस्यानेकार्थत्वं लौकिकस्य वैदिकस्य वा... "લોક-વ્યવહારમાં કે વેદમાં આવતા કોઈ એક વાક્યનો એકથી વધારે અર્થ હોતો જ નથી". પરંતુ વસ્તુસ્થિતિ કાંઈક જુદી છે. બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્ય જોતાં તેમાં અસંખ્ય સ્થળો એવાં મળે છે કે જ્યાં **શંકરે** ક્યાંક એકેક વાક્યનાં અને વારંવાર તો

એકેક શબ્દ/પદનાં એ રીતે વિવરણ કર્યાં છે કે જાણે **શંકરે** પોતે ઉપર્યુક્ત આદર્શ નિયમ વ્યક્ત કર્યો જ ન હોય ! વળી, બૃ. ઉપ.નાં એવાં સ્થળોએ આવતાં વાક્યો કે પદોના અર્થ શંકરને સ્પષ્ટ થયા નથી, એમ શંકર પોતે જ કોઈ વાર ત્યાં કબૂલ કરે છે ! આથી, બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્યમાં મળતાં એવાં વિવરણો સિવાયનાં તે ઉપ. નાં અન્ય કોઈ વાક્યો કે પદોનાં વિવરણોમાં **શંકરે** રજૂ કરેલા તેમના મુદ્દા બાબતે પણ **શંકર** સાચેસાચ હમેશાં અસંદિગ્ધ હતા, એમ માની લેવું તે પણ સંભવિત નથી. ઉપર જણાવેલા પ્રકારનાં ૧-૭૭ સ્થળો અહીં **પરિશિષ્ટ=૧માં** દર્શાવવામાં આવ્યાં છે. (કદાચ, એ ઉપરાંત કેટલાંક એવાં સ્થળો અમારે દર્શાવવાં રહી પણ ગયાં હશે !)

(૪) આ બધા—ઉપર જણાવેલા (૧) થી (૩) ફકરામાં ઉપસ્થિત મુદ્દાના આધારે ઉપસંહારરૂપે સંક્ષેપમાં જણાવવું પડે કે=**શંકરને** મૌખિક પરિપાટીથી નિતાંત આવશ્યક શાસ્ત્રજ્ઞાનનું વિતરણ કરાવી શકી હોય એવી ગુરુપરંપરાના કોઈ પણ સંકેત બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્યમાં મળતા નથી. ગુરુ / આચાર્ય વગર અને વૈદિક વાઙ્મયના પૂરતા અભ્યાસથી વંચિત શંકરે, કોઈ ગ્રંથ-પઠન માત્રથી પંડિત થઈ બેઠેલાની જેમ બૃ. ઉપ.નાં વિવરણ કરવા કેડ કસી. તેમાં તેમને બૃ. ઉપ. ઉપરનાં મળી આવેલાં પ્રાચીન ભાષ્યોમાંથી કેટલાક મુદ્દા / ઉલ્લેખ તેમણે ફક્ત વિવાદ પૂરતા જ લીધા. તેમનાં બૌદ્ધિક ઉપકરણોમાં ફક્ત શબ્દ-નિર્વચન અને તત્ત્વજ્ઞાન, એ બંને રહ્યાં. તેના લીધે **શંકરની** પરિસ્થિતિ વધુ વિકટ બની બેઠી. તેમનાં અપરિપૂર્ણ અને અપર્યાપ્ત શબ્દનિર્વચનોએ ભૂલોનો અને અસ્પષ્ટતાઓનો—સંદિગ્ધતાઓનો—વિસ્તાર વધાર્યો. તેમના તત્ત્વજ્ઞાને તેમને બંધનમાં જકડી રાખ્યા, અને પહેલેથી જ નક્કી કરી મૂકેલાં પોતાનાં મંતવ્યોના પાંજરામાં તે પુરાઈ બેઠા. વળી, શાસ્ત્રોમાંથી તેમની આગવી માન્યતાને અનુરૂપ ભાવાર્થવાળાં વાક્યો, પદો, વાક્યાંશો તારવવાની ગડમથલમાં તે ડૂબી ગયા, અને કોઈ એવાં વાક્યો, વગેરેમાં કાંઈક અગમ્ય મત—વિચારોનાં બીજનું સ્ફુરણ—જેવું તેમને ભાસતાં જ, તે તેઓને મારી-મચડીને પણ પોતાનાં મંતવ્યો—માન્યતાઓના ઢાંચામાં "વિકસાવવામાં" રાચતા રહ્યા.

V શંકરનું બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્યનું—અમૂલ્ય પ્રદાન :—

(૧) બૃ. ઉપ.નું અધ્યયન તે ઉપરના શંકરભાષ્ય વિના પણ સ્વતંત્ર રીતે થઈ શકે છે. છતાં, બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્યનું એક ઉત્તમ—વિશિષ્ટ—મૂલ્યાંકન કરી શકાય છે. આ શાંકરભાષ્યની વિવેચનપૂર્ણ એક આવૃત્તિ તૈયાર થતાં, બૃ. ઉપ.ની પ્રાચીનતમ કાણ્વશાખાનો ગ્રંથ તે આવૃત્તિમાંથી મેળવી શકાય (જુઓ ઉપર II.). અહીં ઉપયોગમાં લીધેલું બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્યનું પ્રકાશન (=પૂના ૧૯૫૩) સ્વતંત્ર રીતે—કોઈના આધાર વિના—બહાર પડ્યું છે, અને તે તદ્દન અસંતોષકારક છે. જ્યાં જ્યાં બૃ. ઉપ. કાણ્વશાખાના જુદા પાઠાન્તરો મળી આવે છે તેવાં ઘણાં સ્થળો વિષે કે **શંકર** તેમના આ ભાષ્યમાં તેવા પાઠાન્તરો કેવી રીતે સમજ્યા હતા, એ બધું આ પ્રકાશનમાંથી કાંઈ સ્પષ્ટ થતું નથી. કારણ કે, બૃ. ઉપ.

શાંકરભાષ્યની હસ્તપ્રતોમાં તો બધે એકસરખા જ પાઠ મળે છે. (જુઓ ઉપર II. ૩).

(૨) આ ઉપરથી એમ જણાય છે કે બૃ. ઉપ. કાણ્વશાખાનો ગ્રંથ (હસ્તપ્રત) અને તે ઉપરના શાંકરભાષ્યનો ગ્રંથ (હસ્તપ્રત); આ બંને ગ્રંથો કેટલાક સમય સુધી પરસ્પર જુદા જુદા વપરાશમાં રહ્યા હોય, અને ત્યાર પછી—ઘણા સમય બાદ—તે બંનેને : મૂળ બૃ. ઉપ. કાણ્વશાખાને તથા તે ઉપરના શાંકરભાષ્યને—કોઈએ એક-સાથે (ભેગા) કર્યા હોય. આ પ્રસંગે કોઈએ તે બંને ગ્રંથોમાં સ્પષ્ટ જણાઈ આવતી વિસંવાદિતાઓ દૂર કરવા પ્રયત્ન કર્યો હશે, એટલે કે, બૃ. ઉપ. કાણ્વશાખાના આધારે બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્યમાં સુધારા કર્યા હશે. આમ, મૂળ ગ્રંથના પાઠાન્તરો બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્યની હસ્તપ્રતોમાં અસ્તવ્યસ્ત—વિકૃત—થયા હોય. (જુઓ ઉપર II. ૨-૩).

(૩) આવા પ્રકારની સંદિગ્ધતાનો અંત આણવા બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્યની શક્ય એટલી બધી હસ્તપ્રતો પ્રાપ્ત કરી, તેમાંથી સર્વ પ્રતોના મૂળ આધારભૂત અને પ્રાચીન(તમ) જણાઈ આવતી કોઈ એક હસ્તપ્રત તારવી કાઢી, તેના આધારે એક બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્યની નવી વિવેચનપૂર્ણ—સમીક્ષાત્મક આવૃત્તિનું પ્રકાશન થવું જોઈએ. તત્ત્વજ્ઞાનના કે ધર્મશાસ્ત્રના જ્ઞાનના દષ્ટિબિંદુથી જ બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્યનું અધ્યયન કર્યા પહેલાં, ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્યનું એક આધારભૂત પ્રકાશન થાય એ અત્યંત આવશ્યક છે **(જુઓ : પરિશિષ્ટ ૨)**. જોકે ભાષાવ્યુત્પત્તિપૂર્વક વિવેચનવાળા "મૂળ" ગ્રંથરૂપે પ્રકાશિત થયેલા આવા શાસ્ત્રગ્રંથો વાંચવા અને સમજવા પ્રયત્ન કરવો તેના કરતાં તો, ઉપનિષદોના અનુવાદ ઉપરથી જ (સહેલાઈથી) જ્ઞાનપ્રાપ્તિ કરી લેવી તે વધારે ઇચ્છવા યોગ્ય છે—એવી ધારણામાં રાચતાં કેટલાંક વર્તુળોમાં તો આવાં પ્રકાશનની સત્યતા, આવશ્યકતા વિશે હંમેશાં ઉપેક્ષા થશે, એ પણ એક નક્કર હકીકત છે !

પરિશિષ્ટ ૧

બૃ. ઉપ.નાં કેટલાંક વાક્યો / પદોનાં અર્થવિવરણ કરવામાં વ્યક્ત થતા **શંકરના** સંદિગ્ધ-માનસને દર્શાવતાં સ્થળો (મૂળ=બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્ય); વિસ્તાર માટે જુઓ આ સંશોધન-લેખ : IV. ૩.

(૧) ૧.૧.૧ (૧૮:૧૧, ૧૯:૧૪, ૧૫:૨૧),
(૨) ૧.૨.૧ (૩૩:૪),
(૩) ૧.૨.૨. (૩૩:૨૭),
(૪) ૧.૩.૨૦ (૮૦:૭),
(૫) ૧.૪.૧ (૯૬:૧૮),
(૬) ૧.૪.૩ (૧૦૪:૬),
(૭) ૧.૪.૭ (૧૪૫:૨૬)
(૮) ૧.૪.૮ (૧૪૭:૧૨, ૧૮),
(૯) ૧.૪.૧૨ (૧૮૩:૬),
(૧૦) ૧.૪.૧૫ (૧૯૨:૫),
(૧૧) ૧.૫.૨૦ (૨૩૮:૨૦),
(૧૨) ૨.૧.૧૯ (૨૮૧:૧),

(૧૩) ૨.૧.૨૦ (૨૮૫:૨૭),
(૧૪) ૨.૨.૪ (૩૧૯:૫, ૭, ૯),
(૧૫) ૨.૩.૨ (૩૨૧:૨૭),
(૧૬) ૨.૪.૨ (૩૪૧:૨૬, ૩૪૨:૨),
(૧૭) ૨.૪.૧૦ (૩૪૯:૧૬),
(૧૮) ૨.૪.૧૨ (૩૫૬:૧૫),
(૧૯) ૨.૫.પ્રસ્તાવના (૩૬૪:૧૪),
(૨૦) ૨.૫.૧૭ (૩૮૧:૨૫),
(૨૧) ૨.૫.૧૯ (૩૮૪:૧૦),
(૨૨) ૩.૧.પ્રસ્તાવના (૩૮૯:૭-૮),
(૨૩) ૩.૧.૧ (૩૯૦:૨૧,૨૨,૨૩),
(૨૪) ૩.૧.૬. (૩૯૯:૧૩),
(૨૫) ૩.૧.૮ (૪૦૨:૧),
(૨૬) ૩.૧.૯ (૪૦૨:૧૮),
(૨૭) ૩.૩.૧ (૪૩૭:૭, ૧૦),
(૨૮) ૩.૬.૧ (૪૬૭:૪),
(૨૯) ૪.૧.૧ (૫૨૮:૨, ૮),
(૩૦) ૪.૩.૨ (૫૪૮:૫),
(૩૧) ૪.૩.૭ (૫૫૮:૮, ૨૧, ૨૫)
(૩૨) ૪.૩.૯ (૫૮૧:૨૮-૫૮૨:૩),
(૩૩) ૪.૩.૧૭ (૫૯૭:૪),
(૩૪) ૪.૩.૨૧ (૬૦૯:૧૨),
(૩૫) ૪.૩.૩૩ (૬૩૨:૧૬),
(૩૬) ૪.૩.૩૬ (૬૩૭:૨૪)
(૩૭) ૪.૩.૩૭ (૬૪૦:૨)
(૩૮) ૪.૪.૧ (૬૪૨:૨૩),
(૩૯) ૪.૪.૨ (૬૪૫:૫, ૬૪૬:૬),
(૪૦) ૪.૪.૬ (૬૫૭:૮),
(૪૧) ૪.૪.૯ (૬૭૩:૧૬, ૬૭૫:૨૭),
(૪૨) ૪.૪.૧૫ (૬૮૦:૨, ૬....)
(૪૩) ૪.૪.૧૭ (૬૮૧:૪),
(૪૪) ૪.૪.૨૨ (૬૮૬:૨૩, ૬૮૮:૧૪),
(૪૫) ૪.૪.૨૪ (૭૦૨:૨૦),
(૪૬) ૪.૫.પ્રસ્તાવના (૭૦૫:૧૨)
(૪૭) ૪.૫.૧૫ (૭૨૫:૨૪),
(૪૮) ૫.૧.૧. (૭૩૮:૭, ૭૪૦:૧૬, ૨૩),
(૪૯) ૫.૨.૩ (૭૪૫:૨૬),
(૫૦) (૭૭૭:૧૨,૧૪),
(૫૧) ૬.૧.૧. (૭૮૦),
(૫૨) ૬.૧.૨. (૭૮૨.૧૧),
(૫૩) ૬.૨.૨. (૭૯૮:૧૨)
(૫૪) ૬.૨.૪. (૮૦૧:૬ પાઠાન્તર),
(૫૫) ૬.૨.૧૦ (૮૦૮) (૮૦૮:૫-૬),
(૫૬) ૬.૨.૧૧ (૮૦૯:૧),
(૫૭) ૬.૨.૧૨ (૮૦૯:૨૧),
(૫૮) ૬.૫.૧-૪ (૮૪૬.૧૮)

કુલ સળંગ નંબર (૧)–(૫૮)=૫૮

નોંધ :-

નંબર (૧), (૧૪), (૨૩), (૩૧) અને (૪૩)

એમ કુલ ૫ નંબરોમાં, દરેકમાં બે વધારાનાં સ્થળો =૧૦

નંબર (૮), (૧૩), (૨૭), (૨૯), (૩૯), (૪૧), (૪૨), (૪૪) અને (૫૦);

એમ કુલ ૯ નંબરોમાં, દરેકમાં એક વધારાનું સ્થળ =૯

એકંદરે કુલ સ્થળો : ૭૭

પરિશિષ્ટ ૨

વિવિધ શાખાનાં બૃ. ઉપ. અને તેનાં સ્વરાંકનો વિશે નોંધ.

બૃ. ઉપ.નો કાણ્વ-શાખાનો કે માધ્યંદિન-શાખાનાં સ્વરાંકનો સાથેનો કોઈ સંપૂર્ણ, સ્વતંત્ર ગ્રંથ હજી પ્રકાશિત થયો નથી. બૃ. ઉપ. આખું શુક્લ **યજુર્વેદના શતપથ બ્રાહ્મણમાં** સમાયેલું છે; આથી સ્વરાંકનવાળા **શતપથ-બ્રાહ્મણ**ના કાણ્વ-શાખાના કે માધ્યંદિન-શાખાના ગ્રંથમાંથી બૃ. ઉપ.નાં તે તે શાખાનાં સ્વરાંકનો શોધવા પ્રયાસ કરવો પડે.

બૃ. ઉપ. પ્રાપ્ત થાય એ રીતે હજી **શતપથ-બ્રાહ્મણ**નો કાણ્વ-શાખાનો સંપૂર્ણ ગ્રંથ સંપાદન થયો નથી. લાહોરથી ૧૯૨૬માં બહાર પડેલો, **શતપથ—બ્રાહ્મણ**—કાણ્વ-શાખાના સ્વરાંકનો સાથેનો ૧—૭ કાંડ સુધીનો **વિલ્લેમ કાલાન્દ**નો (Willem Caland) પ્રકાશિત ગ્રંથ **રઘુવીરે** ૧૯૮૩માં પુનઃ મુદ્રિત કર્યો છે (મોતીલાલ-બનારસીદાસ, દિલ્હી). આ રીતે, **સી. આર. સ્વામિનાથને** ૧૯૯૪માં સંપાદિત કરેલો કાણ્વ—**શતપથ—બ્રાહ્મણ**નો પ્રથમ કાંડ જ અસ્તિત્વમાં આવ્યો છે (ઇંદિરા-ગાંધી નેશનલ સેંટર, મોતીલાલ-બનારસીદાસ, દિલ્હી). પરંતુ, કાણ્વ—**શતપથ—બ્રાહ્મણ**નું બાકીના કાંડો / અધ્યાયો સાથે સંપૂર્ણ સંપાદન થાય ત્યારે જ આપણને બૃ. ઉપ. કાણ્વ—શાખાના સ્વરાંકનો વિશે કાંઈક પરિચય પ્રાપ્ત થાય. **માઉએ**એ ૧૯૭૬માં **વિલહેલ્મ રાઉ**નાં સૂચનોપૂર્વક બૃ. ઉપ. કાણ્વ—શાખાના ફક્ત અધ્યાય ૧નો સ્વરાંકન સાથે શોધ-નિબંધ પ્રસિદ્ધ કર્યો છે (જુઓ; માઉએ). તેણે કુલ છ હસ્તપ્રતો ઉપયોગમાં લીધી. તેનું અનુસરણ કરી **પેરેઝ કોફીએ** (Pérez Coffie) ૧૯૯૪માં હાર્વર્ડમાં (અમેરિકા) બૃ. ઉપ. કાણ્વ-શાખાના ફક્ત અધ્યાય ૨નો સ્વરાંકન સાથે શોધ-નિબંધ (રોમન-લિપિમાં) બહાર પાડ્યો. (આ ગ્રંથ અમને પ્રાપ્ત થઈ શક્યો નથી). અમે પ્રસ્તુત સંશોધન લેખમાં **માઉએ**નો ઉપયોગ કર્યો છે.

આ ઉપરાંત બૃ. ઉપ. માધ્યંદિન-શાખાના સ્વરાંકનો માટે પણ આપણે **શતપથ—બ્રાહ્મણ—**માધ્યંદિન-શાખાના સ્વરાંકનોવાળા ગ્રંથનું અવલોકન કરવું પડે. આવો સંપૂર્ણ ગ્રંથ **આ. વેબરે** નાગરી-લિપિમાં સંપાદિત કર્યો છે (જુઓ શ. બ્રા.). વળી, **ઓટો બ્યોહતલિંક**નો બૃ. ઉપ. માધ્યંદિન-શાખાનો ગ્રંથ સ્વતંત્ર રીતે રોમન-લિપિમાં સંપાદિત થયો છે (જુઓ બ્યોહતલિંક). આ ગ્રંથોનો પણ અમે અહીં યથાયોગ્ય ઉપયોગ કર્યો છે.

બૃ. ઉપ.નાં ઉપર જણાવેલાં પ્રકાશનો વિશે **પેટ્રિક ઓલિવેલ્લે** (Patrick Olivelle) કાંઈક જુદું મંતવ્ય રજૂ કરે છે. ઔપનિષદ સાહિત્યનાં સંશોધનો—અધ્યયનોમાં ઓલિવેલ્લેનું સ્થાન આગળ પડતું છે. તેનાં આ ઉપ. વિશેનાં વિવેચનો માટે જુઓ તેનાં પ્રકાશનો (૧) Upaniṣads, World Classics, New York 1996 (૨) લેખ : "Unfaithful Transmitters..." Journal of Ind.. Phil. ૨૬.૨.૧૯૯૮ પાનાં ૧૭૩-૧૮૭; (૩) The Early Upaniṣads, મૂળ ગ્રંથ, ટિપ્પણો, અનુવાદ, વિવેચન વગેરે, South Asia Research, New York 1998. જોકે ઓલિવેલ્લેનાં મંતવ્યો / વિવેચનો પણ કેટલીક સમીક્ષા માગી લે છે. તે પોતે જ તેના The Early Upaniṣadsમાં (પા.xv) તેના આ ગ્રંથને ''વિવેચનાત્મક પ્રકાશન'' તરીકે નહીં ગણવા સ્પષ્ટતા

પણ કરે છે ! દક્ષિણ ભારતમાં શતપથ બ્રાહ્મણ–કાણ્વ શાખાની હસ્તપ્રતો વધુ ફેલાઈ હતી (જુઓ : સી. આ. સ્વામિનાથન : Introduction), અને કદાચ આ કારણે **શંકરને** ભાષ્ય કરવા માટે બૃ. ઉપ. કાણ્વ શાખા સહેલાઈથી પ્રાપ્ત થઈ હશે, એમ લાગે છે.

પરિશિષ્ટ ૩

સંદર્ભ–ગ્રંથો અને સંકેત–સૂચી.

આનંદગિરિ : = આનંદજ્ઞાન. જુઓ; પૂના ૧૯૫૩.

ઉપ. : = ઉપનિષદ્.

ઋગ્વેદ, નાગરી-લિપિ : જુઓ; વે.પ્ર.

ઋગ્વેદ, રોમન-લિપિ : જુઓ; નો'ટન

નો'ટન : = ફાન નો'ટન – Ṛgveda. A metrically Restored Text.. By Van Nooten. Holland 1994.

પાણિનિ : The Ashṭādhāyī of Pāṇini, Vols. 1-2, (ed. 1891 S. C. Vasu.) પુનઃ મુદ્રિત : મોતીલાલ બના. દિલ્હી ૧૯૬૨.

પૂના-૧૯૫૩: બૃ. ઉપ. સાથે શાંકરભાષ્ય, અને તે ઉપર આનંદજ્ઞાન / આનંદગિરિની ટીકા. આનંદાશ્રમ–સંસ્કૃત–ગ્રંથાવલિ ૧૫. કાશીનાથ શાસ્ત્રી આપ્ટે. પ્રકાશક = ગંગાધર બાપૂરાવ કાળે. પૂના-૧૯૫૩, પાનાં ૧–૮૪૮. (પ્રસ્તુત સંશોધન-લેખમાં પાનાંના નંબર અને તેની સાથે સાથે તે તે પાનાં પર લખેલા ગ્રંથની લીટીઓના નંબર આ આવૃત્તિમાંથી આપવામાં આવ્યા છે.)

બૃ. ઉપ. = બૃહદારણ્યક–ઉપનિષદ્. જુઓ : પૂના-૧૯૫૩.

બૃ. ઉપ. કાણ્વ–શાખા–રોમન–લિપિ=જુઓ : માઉએ.

બૃ. ઉપ. માધ્યંદિન–શાખા–નાગરી–લિપિ=જુઓ : શ. બ્રા.

(બૃ. ઉપ. માધ્યંદિન-શાખા)=શતપથ–બ્રાહ્મણ–માધ્યંદિન–શાખામાં ૧૦.૬.૪.૧ વગેરે, તથા ૧૪.૪.૧.૧થી ૧૪.૯.૪.૩૩.)

બૃ. ઉપ. માધ્યંદિન શાખા–રોમન-લિપિ : જુઓ : બ્યોહતલિંક.

બૃ. ઉપ. શાંકરભાષ્યઃ જુઓ : પૂના–૧૯૫૩.

બ્યોહતલિંક : =ઓટો ફોન બ્યોહતલિંક. (માધ્યંદિન–શાખામાં બૃહદારણ્યકોપનિષદ્) Bṛhadāraṇjakopanishad in der Mādhjandina Recension, hrsg. und übersetzt von Otto von Böhtlingk. St. Petersberg 1889...મૂળ ગ્રંથ રોમન-લિપિમાં, અનુવાદ સાથે.

ભટ્ટ–૧૯૯૬ : બંસીધર ભટ્ટ. "ધર્મપરાયણતા–પ્રતિ–સંશોધનસત્ય", લેખક : બંસીધર ભટ્ટ. સામીપ્ય. એપ્રિલ–સપ્ટેમ્બર ૧૯૯૬; પાનાં ૧૭-૨૪.

ભટ્ટ–૧૯૯૭ : =બંસીધર ભટ્ટ. "વિદ્વત્તા; 'મુક્તિ' અને 'સંવાદિતા' "; લેખક બંસીધર ભટ્ટ. સામીપ્ય. એપ્રિલ–સપ્ટેમ્બર ૧૯૯૭, પાનાં ૩૦-૩૭.

ભટ્ટ–૧૯૯૮ : =બંસીધર ભટ્ટ. "જૈન આગમો અને તીર્થંકરો." લેખક બંસીધર ભટ્ટ. સામીપ્ય. ઑક્ટોબર ૧૯૯૭–માર્ચ ૧૯૯૮; પાનાં ૧૧-૧૩.

ભટ્ટ–૨૦૦૩ = બંસીધર ભટ્ટ "कष्टेन लिखितं ग्रन्थं यत्नेन प्रतिपालयेत् ॥"... સામીપ્ય. એપ્રિલ–સપ્ટેમ્બર ૨૦૦૩, પાનાં ૨૦-૫૧.

માઉએ : દીતેર માઉએ. (બૃ. ઉપ. અધ્યાય ૧: પ્રસ્તાવના અને ટિપ્પણો સાથે કાણ્વ–શાખાનાં સ્વરાંકનોવાળી હસ્તપ્રતોમાંથી વિવેચનપૂર્ણ આવૃત્તિ માટે પ્રયાસ.) Bṛhadāraṇyakopaniṣad I. Versuch einer kritischen Ausgabe nach der akzent.. Handsch. der Kānva-Rezen. mit einer Einleit. und Anmerkungen. Dieter Maue (Dissertation, Gießen 1976. (રોમન–લિપિ).

માક્સ મ્યૂલર : = ફ્રીડેરીખ માક્સ મ્યૂલર. The Upanishads. Parts 1-2. English Translation by Friendrich Max Müller. Sacred Books of the East 15. (ed. 1884). પુનઃમુદ્રિત=મોતીલાલ બનારસીદાસ, દિલ્હી ૧૯૬૫, ૧૯૬૯.

રાઉ : = વિલહેલ્મ રાઉ. (શંકરના બૃહદારણ્યકોપનિષદ્–ભાષ્ય પર નોંધ.) Wilhelm Rau : Bemerkungen zu Śaṁkaras Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya, in : Festgabe für Hermann Lommel. hrsg. B. Schlerath. Harrassowitz, Wiesbaden 1960. S. 115-121.

વે. પ્ર. = વેદ પ્રતિષ્ઠાન. ઋગ્વેદ સંહિતા ભા. ૧–૯. આવૃત્તિ : વેદપ્રતિષ્ઠાન, નવી દિલ્હી ૧૯૭૦. (નાગરી-લિપિ).

શ. બ્રા. =શતપથ–બ્રાહ્મણ–માધ્યંદિન–શાખા–નાગરી-લિપિ. ed. A. Weber. ચૌખંબા સંસ્કૃત સીરીઝ નં. ૯૬, વારાણસી ૧૯૬૪.

સામીપ્ય : સામીપ્ય : અધ્યયન અને સંશોધનનું ત્રૈમાસિક. ગુજરાત
વિદ્યાસભા : ભો. જે. અધ્યયન–સંશોધન વિદ્યાભવન.
અમદાવાદ ૩૮૦૦૦૯.

• • •

મહાપુરાણની વિભાવના અને ભાગવત પુરાણ

ડી. જી. વેદિયા

सर्गश्च प्रतिसर्गश्च वंशो मन्वन्तराणि च ।
वंशानुचरितं चैव पुराणं पञ्चलक्षणम् ॥

કૂર્મપુરાણ (૧.૧.૧૨), વરાહ પુ. (૨/૪) મત્સ્ય પુરાણ (૫૩/૬૫), વાયુપુરાણ (૨/૧૦/ ૧૧) અને ભવિષ્ય પુરાણ (૧,૨,૪,૫) દ્વારા સંમત પુરાણનાં લક્ષણો સાથે ભાગવત પુરાણ પણ સંમત છે.[૧] સૃષ્ટિ, પ્રલય, બ્રહ્મા-સૂર્ય-ચંદ્ર,-અગ્નિથી ઉત્પન્ન થયેલા વંશ, મન્વન્તર કે મનુવિશેષ અને તેના વંશજ તેમ જ વંશાનુચરિત પુરાણમાત્રનાં સર્વસ્વીકૃત લક્ષણ છે. આમ છતાં પુરાણપણમાં આ લક્ષણો સમુચિત રીતે પૂરેપૂરાં મળતાં નથી. એક કે એકથી વધુ લક્ષણો ઓછાં હોય છે.

સર્ગ કે સૃષ્ટિવિદ્યા, પ્રતિસર્ગ કે પ્રલય, મન્વન્તર કે કાલમાન વૈદિક પરંપરાના ઋષિઓનું પ્રદાન છે. વેશ કે વંશાનુચરિત સૂત, માગધ, ચારણ કે મુનિપરંપરાની દેણગી છે.

નૈમિષારણ્યના યજ્ઞસત્ર જેવા પ્રસંગોમાં સંવાદ પરંપરાથી સંગૃહીત સાહિત્ય અને લોકસાહિત્યના વિભિન્ન પ્રવાહોનો સંયોગ પુરાણ તરીકે પરિણત થયો છે.

'પુરાણ' શબ્દ ઋગ્વેદમાં 'પ્રાચીન' ના અર્થમાં પ્રયોગમાં છે.[૨] પાણિનિ 'पुरा भवम् पुराणम्'[૩] અને યાસ્ક 'पुरा नवं भवति पुराणम्'[૪], પુરાણ શબ્દની વ્યુત્પત્તિ બતાવે છે. પુરાણોમાં 'यस्मात् पुरा ह्यनतीदं पुराणं तेन तत् स्मृतम्' (વાયુ પુરાણ ૧/૨૦૩, 'पुरा परम्परां वष्टि पुराणं तेन तत्स्मृतम्' (पद्म-પુ. ૪.૨.૪૩), 'यस्मात् पुरा ह्यभूच्चैतत् पुराणं तेन तत्स्मृतम्' (બ્રહ્માંડ પુ. ૧-૧-૧૭૩), पुरा अतीतान् अर्थान् अणति कथयति, पूरणान् पुराणम् વગેરે નિર્વચનો પુરાણોની પ્રાચીનતા, લોકપ્રિયતા (લોકોમાં જીવિત શ્વસિત), ઉપદેશનો વિશિષ્ટ પ્રકાર, પ્રાચીનકાળથી ચાલી આવેલી પરંપરા અને યુગે યુગે નવા નવા વિચાર, દર્શન, કથા વગેરે વિષયોનું પૂરણ થતું હોવાનું દ્યોતિત કરે છે. માર્કણ્ડેય પુરાણ પ્રમાણે તો ઋષિઓએ ખેદની જે ધુરાનું વહન કર્યું તેને જ ઋષિઓએ પુરાણ સ્વરૂપે ગ્રહણ કર્યું છે. (માર્ક. પુ. ૪૫ । ૨૦ । ૨૧)

સૌ પ્રથમ અથર્વવેદે પુરાણનો ઉલ્લેખ 'પુરાણ સાહિત્ય' તરીકે કર્યો છે.[૫] શતપથ બ્રાહ્મણમાં ઇતિહાસ પુરાણનો સંમિલિત અને અથર્વવેદમાં પુરાણ અને ઇતિહાસનો ઉલ્લેખ મળે છે. આ બતાવે છે કે આરંભમાં ઇતિહાસ અને પુરાણ એક સંમિલિત સ્વરૂપે હતાં. પાછળથી અથર્વવેદના સમયમાં બંનેનાં

જુદાં સ્વરૂપો થઈ ચૂક્યાં હતાં.

તૈત્તિરીય આરણ્યકનો पुराणानि શબ્દ પ્રયોગ (૨૧૯) पुराणान्तर्गत आख्यानब... અર્થમાં માનવામાં આવે છે. બૃહદારણ્યકોપનિષદ્ (૨-૪-૧૧) અને છાંદોગ્યોનિષદ્ (૭૧૧૨,૪, ૭-૨-૧) પુરાણોને વેદના જેટલું જ મહત્ત્વ આપે છે.

વ્યાસની પહેલાં પુરાણ રૂપે ઇતિહાસ સાથે સંમિલિત સાહિત્ય હતું અને વ્યાસજીએ તેનું સંહિતીકરણ કર્યું હતું. આ પછી પુરાણમાં પાંચ લક્ષણો ધીરે ધીરે ન્યૂનાધિક રૂપે વિકસ્યાં.

પુરાણોના રચનાકાળને ડૉ. વી. વી. દીક્ષિતાર પરમ વિવાદસ્પદ ગણે છે.[૮] વિન્ટરનિઝ પુરાણના વૈદિક સ્રોતના આધારે તેની પ્રાચીનતા સ્વીકારે છે.[૯] પાર્જિટર ઈ. સૂ. ૫ ૪૦૦ને પુરાણોનો રચનાકાળ માને છે.[૧૦] ભાંડારકર અને સ્મિથ ગુપ્તકાળમાં પુરાણોનું અંતિમ સંસ્કરણ થયું હોવાનું માને છે.[૧૧] આમ છતાં આ સમય પછી પણ પુરાણોમાં કોઈ ને કોઈ પ્રક્ષેપ અને પુનર્ગઠન થતાં રહ્યા છે.

પુરાણોમાં વાયુપુરાણ, વિષ્ણુપુરાણ, મત્સ્યપુરાણ અને બ્રહ્માંડપુરાણને પ્રાચીન માનવામાં આવે છે.[૧૨] પુરાણોમાં વખતોવખત પ્રક્ષેપો અને પરિવર્તન થતાં રહ્યાં હોવાથી પુરાણોનો રચનાકાળ નિશ્ચિત કરવો મુશ્કેલ છે.[૧૩]

શ્રીમદ્ ભાગવતનો સમય ઈ. સ. ની નવમી કે દસમી સદી માનવામાં આવે છે. પ્રો. દીક્ષિતાર[૧૪] અને પ્રો. હાઝરા[૧૫] ઈ. સ.ની ત્રીજી કે છઠ્ઠી સદી માને છે. આથી પુરાણમાં પાંચેય લક્ષણો સ્વાભાવિક રીતે ભાગવતમાં છે.

સર્ગ - વિશ્વના વિભિન્ન પ્રાણીઓ અને પદાર્થોની ઉત્પત્તિ પ્રકૃતિના ગુણક્ષોભને લીધે થાય છે. ભાગવતમાં સર્ગની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે મળે છે -

अव्याकृतगुणक्षोभात् महतस्त्रिवृतोऽहमः ।
भूतमात्रेन्द्रियार्थानां सम्भवः सर्ग उच्यते ॥ (ભાગ. ૧૨-૭-૧૧)

भूतमात्रेन्द्रियर्धानां जन्म सर्ग उदाहृतः ।
ब्रह्मणो गुणवैषम्यात्........ ॥ (ભાગ. ૨-૧૦-૩)

પ્રાકૃત, વૈકૃત અને પ્રાકૃત-વૈકૃત સર્ગનું વિસ્તૃત વર્ણન ભાગવતમાં મળે છે. ષડ્વિધ પ્રાકૃત [૧૬]સર્ગ, સ્થાવર, તિર્યક્ અને ત્રિવિધ વૈકૃત સર્ગ,[૧૭] અને નવવિધ પ્રાકૃત-વૈકૃત સર્ગ[૧૮] વિભિન્ન પુરાણોની માફક ભાગવતમાં પણ નિરૂપાયેલ છે.

પ્રતિસર્ગ - પ્રલય કે પ્રતિ સંચર (વિષ્ણુ પુ. ૧.૨.૨૫) શબ્દથી નિત્ય નૈમિત્તિક, પ્રાકૃતિક અને આત્યંતિક - ચતુર્વિધ પ્રલયનો બોધ થાય છે.

प्रकृतौ संस्थितं व्यक्तमतीतप्रलये तु यत् ।
तस्मात्प्राकृतसंज्ञोऽयमुच्यते प्रतिसञ्चरः ॥ (विष्णु पुराण २२)

नैमित्तिकः[१९] प्राकृतिको[२०] नित्य[२१] आत्यन्तिको[२२] लयः ।
संस्थेति कविभिः प्रोक्त चतुर्धाऽस्य प्रभावतः ॥ (ભાગ. ૧૨।૭।૧૭)

પ્રલય કે પ્રતિવર્ષને ભાગવત 'સંસ્થા' કહે છે. મોક્ષાવસ્થામાં આત્યન્તિક પ્રલય હોય છે.

વંશ - બ્રહ્માથી ઉત્પન્ન થયેલા રાજાઓની ભૂત, ભવિષ્ય અને વર્તમાન કુલ પરંપરા જ વંશ છે.

राज्ञां ब्रह्मप्रसूतानां वंशस्त्रैकालिकोऽन्वयः । (ભાગ. ૧૨.૭.૬)

પુરાણોમાં સામાન્ય રીતે સત્ય, જિતેન્દ્રિયતા વગેરે ગુણોથી વિભૂષિત, આત્માના ઉત્કર્ષમાં અને લોકસંગ્રહના પરમરક્ષક સૂર્યવંશી રાજાઓ અને ક્રમશઃ ભૌતિક-સુખોન્મુખ ચંદ્રવંશી રાજાઓનાં વર્ણન સૂર્ય-ચંદ્ર વંશ રૂપે મળે છે. વિવિધસૃષ્ટિરચનામાં ઋષિવંશોમાં કાશ્યપી સૃષ્ટિના પ્રવર્તક કશ્યપ મુખ્ય છે. બ્રહ્માના માનસપુત્રોએ ઋષિપરંપરા અને અગ્નિથી અંગિરા વગેરેની ઉત્પત્તિ તેમજ તેમની વંશપરંપરા પુરાણોમાં મળે છે. ઋષિપરંપરામાં તપનું પ્રાધાન્ય છે.

ભાગવતમાં 'વિસર્ગ' નામે સૃષ્ટિની રચના પછી સંસારનો વિકાસ બતાવાયો છે અને ઈશાનુકથા દ્વારા પરમાત્માનું અનુસરણ કરનારાઓનું ચરિત્ર નિરૂપવામાં આવે,

अवतारानुचरितं हरेश्चास्यनुवर्तिनाम् ।
सतामीशकथाः प्रोक्ताः नानास्थानोपबृंहिताः ॥ (ભાગ ૨-૧૦-૫)

આ દૃષ્ટિએ ઉર્વશી-પુરુરવા (૯।૧૪), સુદ્યુમ્ન (૯।૧), કુવલયાશ્વ (૯।૬), યુવનાશ્વ ((।૬), શશબિન્દુ (૯।૨૩), હરિશ્ચંદ્ર (૯।૭), અંબરીષ (૯।૪), શર્યાતિ (૯।૩), યયાતિ (૯।૧૮), વિશ્વામિત્ર (૯।૧૬), જમદગ્નિ (૯।૧૫), ભરદ્વાજ (૯।૨૦), સૌભરિ (૯।૬) વગેરેનાં આખ્યાન, ઉપાખ્યાન કે કથાનકો ભાગવતમાં મળે છે.

સૂર્ય, ચંદ્ર, સ્વાયંભુવ, ભવિષ્ય, માનવેતર વગેરે વંશોમાં સૂર્યવંશની શાખા-પ્રશાખા રૂપે 'ઇક્ષ્વાકુ, નિમિ, દિષ્ટ વૈશાલ, શર્યાતિ, નૃગ, નરિષ્યંત વંશના પ્રસિદ્ધ અને અનુકરણીય ચરિત્રોવાળા રાજવીઓનાં વર્ણન ભાવગતમાં મળે છે. અયોધ્યા, વિદેહ અને અને વૈશાલી એ રાજવીઓની કર્મભૂમિ હતી. ભારતના વિભિન્ન પ્રદેશોમાં ચંદ્રવંશી રાજવીઓ પ્રસર્યા હતા. ચંદ્રથી બુધ, પુરુરવા આદિ ક્રમે યયાતિના પુત્રોની પરંપરામાં અજમીઢ, અનુ, ક્ષત્રવૃદ્ધ, જયામઘ. (યાદવવંશની ઉપશાખા) તુર્વસુ દ્રુહ્યુ દ્વિમીઢ, પ્રતિક્ષત્ર, પૂરુ, ભજમાન, મગધ, યદુ (ક્રોષ્ટુથી વગેરેનું સાત્વત પર્યન્ત ક્રોષ્ટુવંશ), વૃષ્ણિ, હૈહદવંશનું ભાગવતના નવમ સ્કંધમાં વંશવર્ણન પૂરતા પ્રમાણમાં. મળે છે.

मन्वन्तर કલ્પ કે બ્રહ્માના રાત કે દિવસ તેના ચૌદ ભાગને 'મન્વન્તર' કહેવામાં આવે છે. મન્વન્તર એ કાલમાન છે. मन्वन्तराणि सद्धर्म' થી ભાગવત (૨।૧૦।૪)માં સદ્ધર્મનું પાલન, સ્થાપન કે અનુષ્ઠાન અથવા યુગનિર્માણ માનવામાં આવે છે :

પરમાણુ-ત્રસરેણુ-ત્રુટિ-વેધ-લવ-નિમેષ-ક્ષણ-કાષ્ઠા-લઘુ-નાડી (ઘટિકા) મુહૂર્ત-પ્રહર-દિનરાત-

પક્ષ-માસ-ઋતુ અયન-સંવત્સર આ ક્રમે માનવવર્ષનું વિભાજન કરવામાં આવે છે. માનવવર્ષોના આધારે દેવવર્ષની ગણના કલ્પવામાં આવે છે ૧૨૦૦ દેવવર્ષ કે ૪,૩૨,૦૦૦ માનવવર્ષ નો એક યુગ કલિ માનવામાં આવે છે. કલિથી બમણો દ્વાપર, ત્રણગણો ત્રેતા અને ચારગણો સત્યયુગ પછી ૧૨૦૦૦ દેવવર્ષ કે ૭,૨૮,૦૦૦ માનવવર્ષની ચતુર્યુગી પરંપરાને મહાયુગ ગણ્યો છે. ૭૧ ચતુર્યુગના વર્ષો મળી એક મન્વન્તર થાય છે. જે ૩૦, ૬૭, ૨૦, ૦૦૦ માનવવર્ષ બરાબર છે. પ્રત્યેક કલ્પમાં ચૌદ મન્વન્તર આવે છે. પચાસ કલ્પનો એક પરાર્ધ અને બે પરાર્ધનો એક મહાકલ્પ થાય છે. મહાકલ્પ એ બ્રહ્માનું આયુષ્ય છે. બ્રહ્માનું પૂર્ણ આયુષ્ય તો કાલાત્મા મહાકાલની એક ક્ષણ છે.

પ્રત્યેક મન્વન્તરમાં મનુ, દેવતા, મનુપુત્રો, ઇન્દ્ર અને સપ્તર્ષિ નવાં થાય છે. મન્વન્તરમાં વિષ્ણુના અંશાવતાર થાય છે.

मन्वन्तरं मनुर्देवा मनुपुत्राः सुरेश्वरः ।
ऋषयोंऽशावतारश्च हरेः षड्विधमुच्यते ॥ (ભાગ. ૧૨।૭।૧૫)

પ્રત્યેક યુગમાં ધર્મસંસ્થાન, સાધુઓનું પરિમાણ અને દુષ્ટોનું દમન કરવા વિષ્ણુ સતત પ્રયત્નશીલ રહે છે.

મનુઓની ચૌદ સંખ્યા છે. સ્વાયંભુવ, સ્વરોચિષ, ઉત્તમ, તામસ, રૈવત અને ચાક્ષુષ મનુ વ્યતીત થઈ ગયા છે. વર્તમાનકાળમાં વૈવસ્વત મનુ છે. તેમાં હાલ અઠ્ઠાવીસમો કળિયુગ ચાલી રહ્યો છે. સાવર્ણિ, દક્ષસાવર્ણિ, બ્રહ્મસાવર્ણિ, ધર્મસાવર્ણિ રુદ્રસાવર્ણિ, દેવસાવર્ણિ અને ઇન્દ્ર સાવર્ણિ ભવિષ્યમાં થનારા મનુઓ છે.

વંશાનુચરિત- વિભિન્ન વંશોમાં ઉત્પન્ન થયેલા વ્યક્તિ વિશેષના ચરિત્રોનું વર્ણન જ વંશાનુચરિત છે. 'वंशानुचरितं तेषां वृत्तं वंशधराश्च' (ભાગ ૧૨.૭.૧૬). ભાગવતમાં ઈશાનુકથા દ્વારા વંશાનુચરિત પણ મળે છે. પુરાણોમાં આખ્યાનો અને ઉપાખ્યાનોનું વિસ્તરણ વંશાનુચરિત દ્વારા મળે છે. પુરાણોનું પરિવર્ધન કરવા આવાં ચરિત્રો ઉપકારક બન્યાં છે. આખ્યાનો અને ઉપાખ્યાનોનું સંરક્ષણ લોકોમાં કે લોક સાહિત્યમાં પ્રચલિત ગાથાઓ દ્વારા થયું છે. 'गाथास्तु पितृपृथिवीप्रभृतिगीतयः' પિતૃ પૃથિવી વગેરે સાથે સંબંધિત ગીતો તેનો આધાર છે 'गाथास्तु पितृपृथिवीप्रभृतिगीतयः । ગીતિ કે ગાથામાં તો વિભિન્ન પરંપરાઓમાં વિભિન્ન વ્યક્તિઓ દ્વારા સંવાદ રૂપે વિભિન્ન વિષયોનું જ્ઞાન સુરક્ષિત રાખવામાં આવ્યું છે. ઉપાખ્યાનો કે આખ્યાનોનો સંબંધ ગાથાઓ સાથે છે. રામાયણ, મહાભારત ઇતિહાસ અને પુરાણોમાં અનેક સ્થાનોએ ગાથાઓનો સંદર્ભ મળે છે. રામાયણ મહાભારત અને પુરાણોમાં વંશાનુચરિતનો પરમ આધાર નારાશંસી ગાથાઓ છે. આવી નારાશંસી ગાથાઓ અથર્વવેદના સમયથી પ્રચલિત છે.[૨૩] આવી ગાથાઓ તો લોકસાહિત્યની પરમ દેણગી છે.

આખ્યાનોમાં પુરાણકારની ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષતા અપેક્ષિત છે. (स्वयं दृष्टार्थकथमकं प्राहुराख्यानकं बुधाः) જયારે ઉપાખ્યાનમાં આવી ચાક્ષુષપ્રત્યતા અપેક્ષિત નથી. કર્મોપકર્ણકથાજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ જ અપેક્ષિત છે. (श्रुतस्यार्थकथनुपाख्यानं प्रचक्षते ।)

પુરાણના પરિબૃંહણમાં ગાથા, આખ્યાન અને ઉપાખ્યાન પરમ ઉપકારક મનાયાં છે.[૨૪]

પ્રાચીન કાળથી જ પુરાણોમાં સમાવાયેલાં ગાથા, આખ્યાન અને ઉપાખ્યાનનો સંબંધ પ્રધાનતયા વંશાનુચરિત સાથે છે.

પદ્મપુરાણ તો ધર્મનિર્ણય માટે પુરાણને અતિઆવશ્યક ગણે છે.[૨૫] આ માટે કલ્પશુદ્ધિ મુખ્ય છે. કલ્પશુદ્ધિમાં શ્રાદ્ધકલ્પ વગેરેનો નિર્ણય થાય છે. (कल्पशुद्धिस्तु श्राद्धकालादिनिर्णयः ।)

વંશાનુચરિતમાં ચરિત્રો દ્વારા ધર્મ બનાવવાનું પ્રધાન લક્ષ્ય છે. લોકસંગ્રહ માટે આ અતિ આવશ્યક છે. વ્યક્તિ કે સમાજના ઉત્થાન માટે ધર્મ અનિવાર્ય છે. તેથી પુરાણોમાં ધર્મશાસ્ત્રીય ચર્ચા યથાસ્થાને મળે છે.

વ્યક્તિ અને સમાજના ઉત્થાન, ધર્મસંસ્થાપન કે પરમ પુરુષાર્થની સિદ્ધિ, વ્યવહાર અને પરમાર્થ વચ્ચે સંવાદિતા, સ્વનિષ્ઠા અને પરનિષ્ઠાની દૃષ્ટિએ આ ચરિત્રોનું મૂલ્યાંકન થાય છે. આ સંદર્ભે ઇતિહાસની ભારતીય વિભાવના ચતુર્વિધ પુરુષાર્થની સિદ્ધિનું અને તેની વિફલતાથી વ્યક્તિનું પતન ઇતિહાસ અને પુરાણનું પરમ લક્ષ્ય દર્શાવે છે.[૨૬] આ સંદર્ભમાં પુરાણ અને ઇતિહાસમાં સમાજશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિકોણ જોવા મળે છે.

વ્યક્તિ કે સમાજના ઉત્થાન માટે વિવિધ વિદ્યાઓ કે કલાઓ જ્ઞાન આવશ્યક છે. આથી જ પુરાણકારોએ પુરાણોમાં અનેક વિદ્યાઓ અને કળાઓનો સમાવેશ કર્યો છે. વ્રત, દાન, યજ્ઞ વગેરેનું પુરાણોમાં નિરૂપણ પણ આ જ હેતુથી થયેલું છે. મત્સ્યપુરાણે દાનધર્મ, શ્રાદ્ધકલ્પ, વર્ણાશ્રમ વિભાગ, દેવતાઓની પ્રતિષ્ઠા વગેરે, ઇષ્ટ-આપૂર્ત (લોક કલ્યાણનાં કાર્ય) ઉપરાંત પૃથ્વી ઉપર જે કોઈ ભિન્ન ભિન્ન વર્ણ્ય વિષય છે. તે બધાં પુરાણોમાં સમાવાયાં[૨૭] છે. અગ્નિપુરાણ, ભવિષ્યપુરાણ, વિષ્ણુધર્મોત્તર વગેરે પુરાણ આનાં ઉદાહરણ છે. સ્કંદ અને પદ્મપુરાણ ભૂવિન્યાસ કે ભૌગોલિક વર્ણની દૃષ્ટિએ તો વધુ મહત્ત્વ ધરાવે છે.

પુરાણોમાં ભાગવતનું વિશિષ્ટસ્થાન છે. નાભિકઝબમાંથી બ્રહ્મા પ્રગટ થયા તેથી **બ્રહ્મ** અને **પદ્મ** વિખ્યાત પુરાણ થયાં, બ્રહ્મા જ 'आत्मा वै पुत्रनामास्ति' ન્યાયે **'વિષ્ણુ'** છે. તે જ **બ્રહ્મવૈવર્ત** છે. બ્રહ્મનો વિવર્ત જ **'બ્રહ્માંડ'** છે. બ્રહ્માંડ કે બ્રહ્મના ખંડના બે ભાગ થતાં 'વાયુ' ઉત્પન્ન થયો તેમાં જે 'अप्' હતું. તેમાં **મત્સ્ય, કૂર્મ** અને **વરાહ** અનુક્રમે ઉત્પન્ન થયા. **નરસિંહે** ભૂમિને નિવાસ યોગ્ય બનાવી **વામને** વિરાટ થઈ બ્રહ્માંડનો વ્યાપ માપ્યો. પણ સમગ્ર બ્રહ્માંડ એક **લિંગ**ના સ્વરૂપે મળ્યું. તે બધું મૂળે **સ્કન્દ** અને અગ્નિતત્ત્વમય છે. તે તત્ત્વને **ગરુડે** પ્રયત્ન કરતાં ભગવાનની કૃપાથી **ભાગવત** ભગવત્સંબંધી જ્ઞાન મળી શકે છે. અને આદિ, મધ્ય અને અંતમાં હરિનું જ્ઞાન મળે છે.[૨૮]

કૌટિલ્યે અર્થશાસ્ત્રમાં પુરાણનાં પાંચ લક્ષણો આ પ્રયાણ બતાવ્યાં છે - સૃષ્ટિ, પ્રવૃત્તિ, સંહાર ધર્મ અને મોક્ષ.[૨૯]

ભાગવતકારે પુરાણમાં પાંચ લક્ષણો ઉપરાંત બીજો પાંચ લક્ષણો કલ્પી પુરાણને દશલક્ષણાત્મક

ગણાવ્યું છે. આ પ્રમાણે પુરાણનાં સર્ગ, વિસર્ગ, વૃત્તિ, રક્ષા, અન્તર-મન્વન્તર, વંશ, વંશાનુચરિત સંસ્થા, હેતુ અને અપાશ્રય અથવા સર્ગ, વિસર્ગ, સ્થાન, પોષણ, ઊતિ, મન્વન્તર, ઈશાનુકથા નિરોધ અને મુક્તિ લક્ષણો છે.[30] આ લક્ષણોની ગણાનામાં કેવળ શાબ્દિક ભેદ છે. સર્ગ-વિસર્ગ સમાન છે. સ્થાન-વૃત્તિ, ઊતિ-હેતુ, મન્વન્તર-અન્તર, ઈશાનુકથા-વંશ, વંશાનુચરિત, નિરોધ-સંસ્થા, મુક્તિ સંસ્થા (આત્યન્તિક પ્રલય), આશ્રય - અપાશ્રય છે. આમ કેવળ શાબ્દિક ભેદ જ છે.

સર્ગ - સર્જન-સર્ગનું લક્ષણ પૂર્વવત્ છે.

વિસર્ગ - સ્થૂલ જગતના બધા પદાર્થોની ઉત્પત્તિ જ વિસર્ગ છે. જે બીજથી ચરાચર બીજ કર્મવાસનાઓને લીધે થાય છે.[31] આ પ્રલય નથી. 'विसर्गः विसृष्टिः' न तु वैपरीत्येन सृष्टिः वा प्रलयः ।'

બીજા લક્ષણ 'વિસર્ગ' આ પરમાત્માના અણુ-પરમાણુથી મહત્ તત્ત્વપર્યંત સ્વરૂપ બનાવાયું છે. સર્ગમાં બ્રહ્મની ઇચ્છા અને વિસર્ગમાં કર્મવાસનાકારણભૂત છે.[32] ભાગવતનો આખો ત્રીજો સ્કંધ અને ચોથા સ્કંધનો કેટલાક ભાગ વિસર્ગ સાથે સંબંધિત છે.

વૃત્તિ- જંગમ જગતના જીવનના નિવૃત્તિનું સાધન તે **'વૃત્તિ'** છે.[33]

સ્થાન-સ્થિતિ પરમાત્મા 'सर्वलोकमयः पुमान्' છે. પરમાત્માના સ્થિતિ વૈકુંઠ વિજય છે.[34] ભાગવતના ત્રીજા સ્કંધનો પ્રથમ અધ્યાય અને આઠમા સ્કંધમાં મળતું ભુવનકોષનું વર્ણન પાચમા સ્કંધમાં ચરમસ્થિતિ પ્રાપ્ત કરે છે. ભૂલોકની ઉપર ભુવઃ, સ્વર્, મહ, જન તપ અને સત્યલોક પૃથ્વીથી આરંભી સાત ઊર્ધ્વલોક છે પૃથ્વીની નીચે સાત કે આઠ અધૌલોક છે. અંતરિક્ષમાં જ્યોતિશ્ચક્ર છે. પુરાણોમાં ચતુર્દ્વીપા કે સપ્તદ્વીપા વસુમતીની કલ્પના કરવામાં આવી છે પદ્મપુરાણ, સ્કંદપુરાણ વગેરેમાં ભૂગોળ અને ખગોળનું વર્ણન વિસ્તારથી મળે છે. સ્થલપુરાણ અને તીર્થમાહાત્મ્યોનો જન્મ આમાંથી થયો છે. જ્ઞાતિ પુરાણોમાં પણ વિભિન્ન સ્થાનોનું વર્ણન મળે છે.

વૃત્તિ - સ્થિતિનો સંબંધ આજીવિકા સાથે પણ છે.

રક્ષા - ધર્મની રક્ષા દ્વારા પ્રત્યેક યુગમાં વિશ્વને સારી રીતે ચલાવવા. પરમાત્માએ અવતારો ધારણ કર્યા છે.[35] **અંતર-મન્વન્તર, વંશ** અને **વંશાનુચરિતનાં**[36] લક્ષણો પૂર્વવત્ છે. મન્વન્તર અને ઈશાનુકથા ભાગવતપુરાણમાં વિગતે વર્ણવાયાં છે.

સંસ્થા - પ્રતિસર્ગ કે પ્રલય છે.

હેતુ - હેતુઅને ઊતિનો ભાવ એક જ છે. અવિદ્યાથી પ્રેરાયેલો જીવ કર્મો કરે છે.[37] સ્વકીય અદૃષ્ટના લીધે નિત્ય વિશ્વસૃષ્ટિ કે વિશ્વપ્રલયનું નિમિત્ત બને છે.[38]

ઊતિ શુભાશુભ કર્મવાસના છે. ભાગવતના સાતમા સ્કંધમાં સદ્વાસના અને અગિયારમા સ્કંધમાં ઉત્તમ માનવધર્મનું નિરૂપણ મળે છે.

પોષણ - પરમાત્માની માતૃવત્ કૃપા તે પોષણ છે તે જ પુષ્ટિ છે. તે પરમાત્માની ઇચ્છા ઉપર

આધારિત છે.[૩૯] ભાગવતના છઠ્ઠા સ્કંધમાં અજામિલ વગેરેનાં ઉપાખ્યાન આનાં ઉદાહરણ રૂપ છે. શિશુપાલવધ, પૂતનાવધ વગેરેમાં ભગવાનની અહેતુક કૃપા જ કારણ ભૂત છે.

નિરોધ - નિરોધ 'વિલીન થવું' અર્થમાં પ્રતિસર્ગ કે પ્રતિસંચર કે પ્રલય સાથે સંબંધિત છે. નિત્ય, નૈમિત્તિક અને પ્રાકૃતિક પ્રલય જ અપેક્ષિત છે. પરંતુ આત્યંતિક પ્રલયના અર્થમાં નિરોધ મુક્તિવાચક છે.[૪૦]

પરમાત્માની યોગનિદ્રા પણ નિરોધ છે. મુક્તિમાં જીવસ્વરૂપનો નિરોધ થાય છે. અને જીવ સ્વ-રૂપ સ્થિતિ પ્રાપ્ત કરે છે. ભાગવતના દશમ સ્કંધમાં નિરોધનું નિરૂપણ થયું છે.[૪૧]

આશ્રય - બ્રહ્મ કે પરમાત્મા જ જીવોનો આધાર અપાશ્રય કે આશ્રય છે. બારમા સ્કંધમાં આશ્રયનું નિરૂપણ થયું છે. જીવોની સંચાર દશા અને તેનું બાધક અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ જ છે.[૪૨]

ભાગવતકારે ભાગવતમાં જ દશમ લક્ષણનું મહત્ત્વ બતાવતાં કહ્યું છે કે, 'દશમ લક્ષણની વિશુદ્ધિ માટે જ નવ લક્ષણો આપ્યાં છે.[૪૩] સૃષ્ટિ-પ્રલય અથવા વિષય પ્રતીતિ અને તેનો અભાવ જેને પ્રતીત થાય છે તે જ પરબ્રહ્મ પરમાત્મા જ આશ્રય છે.[૪૪]

દશ લક્ષણોથી પરમ પુરુષાર્થ-મોક્ષની સિદ્ધિ જ મહાપુરાણોનું લક્ષ્ય છે.

બોપદેવ ભાગવતાનુક્રમણી હરિલીલામૃતમાં ભાગવતનાં દશલક્ષણ બતાવે છે. પ્રથમ સ્કંધમાં વક્તા અને શ્રોતાનાં લક્ષણ બતાવાયાં છે. બીજા સ્કંધમાં શ્રવણ વિષયક આનુષંગિક વિષયનું નિરૂપણ થયું છે. ત્રીજા સ્કંધમાં સર્ગ, ચોથા સ્કંધમાં વિસર્ગ, પાંચમા સ્કંધમાં સ્થિતિ, છઠ્ઠા સ્કંધમાં પોષણ, સાતમા સ્કંધમાં મન્વન્તર, આઠમા સ્કંધમાં ઊતિ, નવમા સ્કંધમાં ઈશાનુકથા, દશમ સ્કંધમાં નિરોધ, અગિયારમા સ્કંધમાં મુક્તિ અને બારમા સ્કંધમાં આશ્રયનું નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે.

પ્રથમ બબ્બે સ્કંધ પગ અને બંને જંઘા છે. પાંચમો સ્કંધ કટિ, છઠ્ઠો સ્કંધ ગુહ્ય, સાતમો ઉદર, આઠમો હૃદય, નવમો હાથ, દશમ સ્કંધ મુખ, અગિયારમો સ્કંધ લલાટ અને બારમો સ્કંધ તો મસ્તક છે. કેટલાક દશમ સ્કંધને ભાગવાનનું હૃદય માને છે.

ભાગવતના મતે દશ લક્ષણાત્મક પુરાણ જ પુરાણ છે. તેમાં પાંચ લક્ષણો હોય તો અલ્પ અને દશલક્ષણ હોય તો મહાપુરાણ કહેવાય છે.[૪૫]

ક્યારેક ભાગવતને પુરાણ કે ઉપપુરાણ કહેવામાં આવ્યું છે પરંતુ ભાગવતમાં મળતાં દશલક્ષણો અનુસાર ભાગવત એક મહાપુરાણ છે. શ્રીમદ્ ભાગવતની માફક દેવી ભાગવતને પણ શાક્ત મહાપુરાણ કહેવામાં આવે છે. ડૉ. વી. રાઘવન્ આદિપુરાણ કે ભુશુંડિ રામાયણને રામ ભાગવત કહે છે.[૪૬] આ ત્રણે ભાગવત મહાપુરાણો છે. શિવસંહિતાને પણ શિવમહાપુરાણ કહેવામાં આવે છે. પણ તે એક પુરાણ સંહિતા છે.

જેમાં ગાયત્રીથી આરંભ, વૃત્રવધ, હયગ્રીવ વધ અને બ્રહ્મવિદ્યા આદિનું વિવરણ છે તે

ભાગવત છે.[47] મત્સ્યપુરાણ અને વામનપુરાણને પણ આ લક્ષણોથી ભાગવત કહેવા કેટલાક પ્રેરાયા છે. 'ભાગવત' લક્ષણ શ્રીમદ્‌ભાગવત અને દેવી ભાગવતને સારી રીતે લાગુ પડે છે.[48] દેવી ભાગવત અને ભુશુંડિરામાયણ ભાગવતની પછી રચાયેલાં છે. બંનેમાં અનુક્રમે ભાગવતની કથા કે નિરૂપણ પદ્ધતિને અનુસરી શાક્તાનુસારી કે રામાનુસારી અનુકરણ કરવામાં આવ્યું છે. કાલિકાપુરાણનો આદિસ્રોત પણ ભાગવત પુરાણ મનાયું છે.[49] ભાગવત પુરાણમાં દેવી ભાગવતનો ઉલ્લેખ નથી. આમ ભાગવત જ આદિ મહાપુરાણ છે.

ભાગવતનાં દશલક્ષણો જ ભાગવતને અન્ય પુરાણો કરતાં વિશિષ્ટ સ્થાન આપે છે. આ વૈશિષ્ટ્ય ભાગવતની વિચારધારાના આદિસ્રોતમાંથી મળી છે.

પરંપરા પ્રમાણે તો વ્યાસજી જ ભાગવતકાર છે. તેમને બધાં પુરાણોની રચના પછી ભાગવતની રચના કરતાં પરમ શાંતિ થઈ હોવાનું કહેવાય છે. રાપ્સનના મતે પુરાણોની ત્રણ કે ચાર પરંપરાઓ છે.[50] સૂત, મૈત્રેય અને પુલસ્ત્ય તેમાં મુખ્ય છે. પુલસ્ત્યે મૈત્રેયને વિષ્ણુપુરાણ ઉપદેશ્યું છે. ભાગવતમાં બ્રહ્મા-નારદ, નારદ-વ્યાસ, વ્યાસ-શુક્ર, શુક-પરીક્ષિત, સૂત-શૌનકાદિ ઋષિગણની પરંપરામાં ભાગવતનો પરિપોષ થયો છે. અલબત આવી પરંપરા ભાગ્યે જ ઐતિહાસિક મહત્ત્વ ધરાવે છે.

'ભાગવત' અભિધાન કોઈ એક વિશિષ્ટ પુરાણનું અભિધાન નથી. તે એક પરંપરા દ્યોતિત કરે છે. શ્રીમદ્‌ભાગવત મહાપરંપરા છે. આ પરંપરામાં ભક્તિ યુવતીની સાથે જ્ઞાન અને વૈરાગ્ય નામના બે વૃદ્ધ પુત્ર છે. આ ભક્તિ દક્ષિણમાંથી આવી છે. અજ્ઞાત ભાગવતકાર શુકદેવના રૂપે આવે છે. આ શુક આદરણીય શ્રેષ્ઠ ભક્ત છે. ભાગવતમાં શુકદેવ જ મુખ્ય વક્તા છે. શુકદેવ પરમ અનાસક્ત, યોગી અને ભક્ત છે.

શુકદેવ દ્વારા ભાગવતની પરંપરાનો આદિસ્રોત ચાલવાની પરંપરામાં હોવાનું અહીં સૂચવાયું છે. ગીતા, ઉપનિષદ્ અને ભિન્ન ભિન્ન ઉપલબ્ધ સંવાદાત્મક દાર્શનિક પરંપરાઓમાં મળતા જ્ઞાન અને વૈરાગ્ય સંબંધિત જ્ઞાનસ્રોતોનું ભક્તિ સાથે વ્યાસે સંહિતીકરણ કર્યું. આ સંવાદી સંહિતીકરણની આધાર સામગ્રી નારદ દ્વારા મળી છે. નારદ સતત ફરતા રહેતા હોવાથી આવી સામગ્રીનું સર્વતોમુખી સ્વીકાર થઈ શક્યો છે. સાંખ્ય અને શાંકર વેદાન્ત - (અદ્વૈત)નો સમન્વય થયો છે. જડભરતની અવધૂત દશા, અગિયારમા સ્કંધમાં જીવન્મુક્તનું નિરૂપણ વગેરે દક્ષિણની આલવાર પરંપારમાંથી આવેલી ભક્તિ સાથે વણાઈ ગયેલાં છે. દક્ષિણની આ ભક્તિનો જ્ઞાન, વૈરાગ્ય, સાંખ્ય અદ્વૈત વેદાન્ત વગેરે સાથે સમન્વય બતાવ્યો છે. આને લીધે જ ભાગવતમાં પાંચને બદલે દશ લક્ષણ કલ્પાયાં છે.

ભક્તિનો પ્રાધાન્ય આપવાથી કર્મમાર્ગથી વિમુખ, જ્ઞાનમાર્ગથી સંસારને નિરર્થક માનનારા જનસમુદાયને એક જ ભૂમિ ઉપર સાથે લાવવાનો આ એક મહાપ્રયત્ન છે

મુસ્લિમો અને અન્ય બાહ્ય પ્રજાઓનાં આક્રમણ અને જૈન તેમજ બૌદ્ધોને લીધે જનસમુદાયમાં લુપ્ત થયેલા વર્ણભેદને ધાર્મિક-સામાજિક સુધારણ (Socio-religious reformation) ને

અપનાવવાનો એક સફળ પ્રયત્ન છે. ભાગવતની ભક્તિના માર્ગે સંચરનાર તો 'પરમ ભગવદીય' બનાવવાથી લોકોને એક છત્ર નીચે લાવવાનું કામ કર્યું છે. શાક્તો, તાંત્રિકો અને રામભક્તોએ પણ આ રાહ અપનાવ્યો છે. સાથે સાથે અનેક દેવવાદોને માનનારાઓને અન્યાશ્રયનો ભય બતાવી શ્રીકૃષ્ણના આશ્રિત બતાવ્યા છે. આથી વિભિન્ન પુરાણોમાં નિરૂપિત અવતારોને સ્વીકારી 'कृष्णस्तु भगवान् स्वयम्'ની કથા પુરાણોમાં ભાગવતનો જ પરમાશ્રયની તરફ લઈ જનારું મહાપુરાણ કહ્યું છે. દશ લક્ષણાત્મક પુરાણો કે ભાગવતોમાં કેવળ શ્રીમદ્ભાગવત જ મહાપુરાણ છે.'

પાદટીપ :

૧. સરખાવો-

'सर्गश्च प्रतिसर्गश्च वंश्यामन्वन्तराणि च ।
सर्वेष्वेतेषु कथ्यन्ते वंशानुचरितं च यत् ॥ (વિ.પુ. ૩-૬-૨૫)
सर्गश्चप्रतिसर्गश्च वंशमन्वन्तरस्य च ।
वंशानुचरितादेश्च मत्स्यकूर्मादिरूपधृक् । (અગ્નિ ૧।૧૪)
सर्गश्च प्रतिसर्गश्च वंशो मन्वन्तराणि च ।
वंश्यानुचरितं चैव पुराणं पञ्चलक्षणम् ॥ (અમરકોષ ૧.૧.૬૫)

૨. ઋગ્વેદ, ૩.૫૪.૯, ૩-....૬, ૧૦।૧૩૦.૬

३. पुरा+ट्यु+तुडागम નો અભાવ (पा. २.१.४९, ४-३.१.५.)

૪. યાસ્ક, નિરુક્ત. ૩.૪.૧૯.

૫. અથર્વવેદ, ૧૧-૭.૨૪, ૧૫.૬.૧૨.

૬. શ.બ્રા., वाकोवाक्यमितिहासपुराणं......(११.५-६-८), इतिहास पुराणम् (१४-६.१०.६)

૭. 'सेतिहासा: सान्वाख्याता: सपुराणा:' (ગોપથ બ્રહ્મણ ૧।૨।૧૦) पञ्च वेदान् निरमिमत सर्पवेदं पिशाचवेदमसुरवेदमितिहासवेदं पुराणवेदम् (ગો. ૧-૧-૧૦)

૮. 'No question is more intriguing and more difficult of solution than the determination of the age of the Puranas. (Purāṇa Index, vol. I. 1951. Ints. P.VI)

९. 'The Purāṇas undoubtedly reach back to great antiquity and are rooted in veedic literature." (history of Indian Litêrarure. Vl. p.518)

10. 'There are reasons for holding that Purāṇas existed in the 4th century B.C. (JRAS 1911 p. 245), and Early history of India p.23), and cf. vaidya c.v. 'The Purāṇas were reconstructed about 400 A.D. [Hisitory of Sanskrit Literature Vol. I p.6]

11. 'The Principal Purāṇas seem to have been edited in their present from during the Gupta Period [The Early History of India from 600 B.C. to the Mohamedon confquest. p.10]

12. Vāyu Purāṇa, viṣṇu Purāṇa, Matsya Purāṇa and Brahmaṇda Purāṇa - The date of the redaction of these four works cannot be very far removed from 500 A.D. [Early Histoy of India, P.20

13. Thus the Purāṇas, like the Mahābhārava, have under gone a complete tranformation"

[The cambridge History of India, Vol I. p. 166]

14. (૧) ઈ.સ. ૧૩૦૦ (બોપદેવ) Wilson-visṇupurāṇa p.1]
Cole brook Miscallaneous Essays, vol, II p. 94, Burneff, The Philosoply of the Bhāgavata, p. XII; Carpenter, Theism in Medieval India p. 81.
(૨) ઈ.સ. પૂ. ૯૭૬ Dr. D.R. Mankaṇda, Purānic chronology. P.X
(૩) દશમો સૈકો. Dasguplta, A History of Indian philosoply Vol. IV p.1; witernitz HIL. pp. 555-6]
(૪) નવમો સૈકો. Dr. Radhakrisnan, Indian Philosoplay vol. II p.667. ફાર્કુટર An out line of Religious literature in India p.233 દુર્ગાશંકર શાસ્ત્રી, પુરાણ વિવેચન પૃ. ૨૦૭.
(૫) આઠમો-નવમો સૈકો. The phisosophy Śrimad Bhagvata p. VIII
(૬) છટ્ઠો સૈકો. Dr. Hazra, new Indion Antiquary vol I pp. 523-4
(૭) ચતુર્થશતક डॉ० बलदेव उपाध्याय पुराणविमर्श पृ. ५४७.

15. તૃતીય શતક Dr. V.V. Diksuitar, Purāṇa Index p. XXIX-XXX.

૧૬. પ્રાકૃત સર્ગ. (૧) મહત્તત્ત્વસર્ગ (ભાગ. ૩-૧૦. ૧૪), (૨) અહંકારસર્ગ (ભાગ. ૩-૧૦.૧૫) ૨.૫.૨૪), (૩) ભૂતસર્ગ (ભાગ. ૩.૧૦.૧૫), (૪) ઇન્દ્રિય સર્ગ (ભાગ. ૩.૧૦.૧૬), (૫) **વૈકારિક** સર્ગ (૧-૧૦.૧૬), ૩.૨૬ ૭૦,૭૩, (૬) તામસ સર્ગ (૩.૧૨.૨)

૧૭. વૈકૃતસર્ગ (૧) સ્થાવર ષડ્વિધ (ભાગ ૩-૧૦-૧૮, ૩.૧૦.૧૯), उत्स्रोतस्, तमःप्राय (२) अन्तःपर्शव तिर्यक् सर्ग अष्टा विंशतिविधा (३-१०-२०), आदो भूरितमसो, घ्राणज्ञा, (३) मनुष्य (३.१०.२५), रजोऽधिकाः, कर्मपराः, दुःखे सुखमानितः अर्वाक् स्रोतसः

૧૮. પ્રાકૃત-વૈકૃતસર્ગ देव, असुर, पितृ, गन्धर्व, अप्सरस्, यक्ष-राक्षस, चारण, भूत, प्रेत, पिशाच, सिद्ध, विद्याधर, किन्नर (३.१०.२७,२८), क्रौमारसृष्टि-सनकादि मानसी सृष्टि, દક્ષ પછી મૈથની સૃષ્ટિ.

૧૯. નૈમિત્તિક પ્રલય - કલ્પના અંતે પૂર્ણ અને મન્વન્તરના અંતે આંશિક પ્રલય (ભાગ. ૧૨।૪।૨,૩,૪)

૨૦. પ્રાકૃતિક પ્રલય - પ્રકૃતિમાં લીન (ભાગ. ૧૨।૪।૫.૬)

૨૧. નિત્યપ્રલય-નિરન્તર પ્રલય નિદ્રાકાલીન (ભાગ. ૧૨।૪।૩૫,૩૬)

૨૨. આત્યંતિક પ્રલય स्वप्रवृत्तमोक्ष - शमदमादिसाधन (દશમ સ્કંધ) ભાગ ૧૨।૪।૨૩-૨૮)
પુષ્ટિથી પણ જીવ પરમાત્મામાં લય પામે છે.

૨૩. અથર્વ ૧૫-૧-૬, વ્રાત્યકાંડ.

૨૪. आख्यानैरुपाख्यानैगाथाभिः कल्पशुद्धिभिः ।
पुराणसंहिताञ्चक्रे पुराणार्थविशारदः ॥ વિષ્ણુ પુ. ૩-૬-૧૬, વાયુ ૬૦-૨૧, બ્રહ્માંડ ૧-૩૪-૧).

૨૫. पुराणे धर्मनिर्णयः । (પદ્મ પુ. ૧-૨-૪૩)

૨૬. धमार्थकाममोक्षाणामुपदेष्टासमन्वितम् ।
उपयुक्तं कथादुयुक्तं तमितिहासं प्रचक्षते ॥

૨૭. दानधर्मविधिञ्चवै श्राद्धकल्पञ्च शाश्वतम् ।
वर्णाश्रविभागञ्च तथेष्टापूर्तसंज्ञितम् ॥
देवतानां प्रतिष्ठादि यच्चान्यद्विद्यते भुवि ।
तत्सर्वं विस्तरेण त्वं धर्मं व्याख्यातुमर्हसि ॥ (मत्स्य पु. १।२२।२३)

२८. वेदे रामायणे चैव पुराणे भारते तथा ।
आदावन्ते च मध्ये च हरिः सर्वत्र गीयते ॥ (द. पु. २१४९)

२९. सृष्टिप्रवृत्तिसंहारधर्ममोक्षप्रयोजनम् ।
ब्रह्मर्थिर्विविधैर्गीतं पुराणं पञ्चलक्षणम् ॥ (અર્થશા. ૧૫)

३०. अत्र सर्गो विसर्गश्च स्थानं पोषणमूतयः ।
मन्वन्तरेशानुकथा निरोधो मुक्तिराश्रयः ॥ (ભાગ. ૨.૧૦-૧)
सर्गश्चाद विसर्गश्च वृती रक्षान्तराणि च ।
वंशो वंशानुचरितं संस्था हेतुरपाश्रयः ॥ (ભાગ. ૧૨.૭.૯)

३१. पुरुषानुगृहीतानामेतेषां वासनामयः ।
विसर्गोऽयं समाहारो बीजाद् बीजं चराचरम् ॥ (ભાગ. ૧૨-૭-૧૨)

३२. विसर्गः पौरुषः स्मृतः ॥ (ભાગ.૨.૧૦-૩)

३३. वृत्तिर्भूतानां भूतानां चराणामचराणि च ।
कृता स्वेन कर्मणा तत्र कामाच्चोदनयापि वा ॥ (ભાગ. ૧૨-૭.૧૩)

३४. स्थितिवैकुण्ठविजयः ॥ (ભાગ. ૨-૧૦-૪)

३५. रक्षाऽच्युतावतारेहा विश्वस्यानु युगे युगे ।
तिर्यङ् मर्त्यर्षिदेवेषु हन्यन्ते यैस्त्रयीद्विषः ॥ (ભાગ. ૧૨-૭.૧૪)

३६. वंशानुचरितं तेषां वृत्तं वंशधराश्च ये ॥ (ભાગ. ૧૨-૭. ૧૬)

३७. हेतुर्जीवोऽस्य सर्गादेरविद्या कर्मकारकः ।
तं चानुशयिनं प्राहुख्याकृतमुतापरे ॥ (ભાગ. ૧૨.૭.૧૮)

३८. अव्यातमुतापरे ॥ (એજન)

३९. पोषणं तदनुग्रहः । (ભાગ. ૨-૧૦.૪). સરખાવો - यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः । (कठ १-२-३, મુંડક ૩-૨-૩)

४०. योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः (पा. योग १-२), अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः (पा.यो १.२.१२), निरोधस्तु लोकवेदव्यापारन्यासः (નારદ ભક્તિસૂત્ર-૮)

४१. निरोधोऽस्यानुशयनमात्मनः स्वशक्तिभिः (ભાગ. ૧-૬), मुक्तिर्हित्वाऽन्यथा रूपं स्वरूपेण व्यवस्थितिः ॥ (ભાગ. ૨-૧૦-૬)

४२. એજન.

४३. व्यतिरेकान्वयो यस्य जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तिषु ।
मायामयेषु तद् ब्रह्म जीववृत्तिरपाश्रयः ॥ (ભાગ. ૧૨-૭-૧૯)

४३. दशमस्य विशुद्ध्यर्थं नवानामिह लक्षणम् ॥ (ભાગ. ૨-૧૦-૩)

४४. आभासश्च निरोधश्च यतश्चाध्यवसीयते ।
स आश्रयः परं ब्रह्म परमात्मेति शब्द्यते ॥ (ભાગ. ૨.૧૦-૭)

४५. दशभिर्लक्षणैर्युक्तं पुराणं तद्विदो विदुः
क्वचित् पञ्चविधं प्राहुर्महदल्पव्यवस्थया ॥ (ભાગ. ૧૨-૭-૧૦)

४६. भुशुण्डिरामायण खण्ड-१. उपोद्घात

૪૭. यत्राधिकृत्य गायत्र्यां वर्ण्यते धर्मविस्तरः ।
वृत्रासुरवधोपेतं तद् भागवतमिष्यते ॥ (મત્સ્ય પુ. ૫૨-૨૦)
हदग्रीव ब्रह्मविद्या यत्र वृत्रवधस्तथा ।
गायत्र्या च समारम्भस्तद् वै भागवतं विदुः ॥ (पुराणविमर्श)

૪૮. देवीभागवतस्य तत्र भागवतं पुण्यं पञ्चमे वेदसंमितम् इति

(१) प्रथमाध्यायस्थवचनेनाऽष्टादशमहापुराणेषु पञ्चममिदं पुराणमिति स्वस्य महापुराणत्वं बोधयतः कथमन्यपुराणमुप पुराणत्वं बोधयेत् । (देवीभागवत-नीलकण्ठ) टीकारम्भे ।

(२) देवीभागवतमेव महापुराणमिति (એજન)

૪૯. हेमाद्रौ कालिकापुराणे - यदिदं कालिकाख्यं तन्मूलं भागवतं स्मृतमिति वचनं तदपि देवीभागवतस्यैव महापुराणत्वं बोधयति । (देवीभागवत-नीलकण्ठः टीकारम्भे ।)

૫૦. Rapson, Cambridge History of India, vol. I P.30.

• • •

"મલ્લિકામકરન્દમાં અર્થપ્રકૃતિ પંચક"

ભાઈલાલભાઈ જી. પટેલ

રામચન્દ્રસૂરિ કલિકાલસર્વજ્ઞ આચાર્ય હેમચંદ્રસૂરિ (ઈ. સ. ૧૦૮૯-૧૧૭૩)[૧] ના પટ્ટશિષ્ય હતા. કવિએ 'મલ્લિકામકરન્દ'[૨] નાટકની પ્રસ્તાવનામાં પોતાની થોડી માહિતી આપી છે. આ ઉપરાંત નાટ્યશાસ્ત્રને લગતા 'નાટ્યદર્પણ' નામના ગ્રંથનું એમનું અને એમના ગુરુભાઈ ગુણચન્દ્ર સૂરિ સાથેનું સહકર્તૃત્વ સવિશેષ પ્રસિદ્ધ છે. તેમની શીઘ્ર કાવ્ય લખવાની કલાથી પ્રસન્ન થઈ મહારાજ સિદ્ધરાજ જયસિંહએ તેમને 'કવિ કટારમલ્લ'ની ઉપાધિ આપી હતી. તેઓ પોતાને 'શતપ્રબંધકર્તા'[૩] તરીકે ઓળખાવે છે. જો કે વર્તમાનમાં તો તેમના ૩૮ ગ્રંથો જ મળતા હોવાથી બાકીના લુપ્ત થયેલા હોવાનું માનવામાં આવે છે. તેમનો જન્મ ઈ. સ. ૧૧૦૦ આસપાસ થયાનુ મનાય છે.

મલ્લિકામકરન્દ નાટક શૃંગાર રસપ્રધાન કૃતિ છે. તેથી નાટકના અંતે કામ નામના પુરુષાર્થની સિદ્ધિ થયેલી છે. નાયક મકરન્દનો કામ નામના પુરુષાર્થના ફળ ઉપર અધિકાર છે. મલ્લિકામકરન્દમાં મલ્લિકા અને મકરન્દની પ્રણયકથા (Love Story) આધિકારિક કથાવસ્તુ છે. છઠ્ઠા અંકમાં મલ્લિકા અને મકરન્દનું સુભગ મિલન સિદ્ધ થયું છે. તે અર્થપ્રકૃતિનું કાર્ય અને નાટકનું અંતિમ લક્ષ્ય છે.

કવિ રામચન્દ્રના 'મલ્લિકામકરન્દ' નાટકમાં અર્થપ્રકૃતિ તારવવાનો આ લેખનો આશય છે.

સત્કાવ્યના સેવનથી ચતુર્વર્ગ, કલામાં વિચક્ષણતા, કીર્તિ અને પ્રીતિ પ્રાપ્ત થતાં હોવાનું ભામહ બતાવે છે.[૪] ધનંજય નાટ્યમાં એક કે એકથી વધુ પુરુષાર્થની સિદ્ધિ સ્વીકારે છે.[૫] બધા જ અલંકારશાસ્ત્રીઓ પુરુષાર્થના ફળ ઉપર અધિકાર ધરાવનારને અધિકારી કે નાટક કહે છે.[૬] તે સુવિદિત છે. આ ફળ તરફ દોરી જનાર વસ્તુનું ભૌતિક વિભાજન તે અર્થપ્રકૃતિ, તે વસ્તુ સંકલનાનું બાહ્યાંગ છે.

અર્થપ્રકૃતિ પંચકઃ-

અર્થ એટલે વસ્તુ અને તેના વિકાસનાં સોપાનો તે અર્થપ્રકૃતિ. ભરતમુનિ આદિ આચાર્યોએ વસ્તુમાં અન્ય પાંચ તત્ત્વોનો સમાવેશ કર્યો છે. જે અર્થપ્રકૃતિના નામથી ઓળખાય છે. જેનાથી પ્રયોજનની સિદ્ધિનો હેતુ રહેલો છે. પ્રયોજન અથવા વસ્તુના ફળના અર્થનો ઉલ્લેખ કરવામાં

આવ્યો છે.

નાયકને ફળપ્રાપ્તિમાં સહાયભૂત થનારાં તત્ત્વોને 'અર્થપ્રકૃત્તિ' કહેવામાં આવે છે. અર્થ એટલે વસ્તુ. વસ્તુ વિકાસની પ્રકૃતિ, આચાર્ય ધનંજયે અર્થપ્રકૃતિની વ્યાખ્યા આપી નથી. પરંતુ દશરૂપકના વૃત્તિકાર ધનિકે એને 'प्रयोजनसिद्धहेतवः' એટલે કે, પ્રયોજનની પ્રાપ્તિમાં કારણભૂત તત્ત્વો તરીકે ઓળખાવ્યા છે. અર્થ પ્રકૃતિના પાંચ પ્રકારો આ પ્રમાણે છે.[૭]

(૧) બીજ, (૨) બિન્દુ, (૩) પતાકા, (૪) પ્રકરી અને (૫) કાર્ય.

(૧) બીજ :- ધર્મ, અર્થ તથા કામના ઇતિવૃત્તાંશને વિદ્વાનો 'બીજ' કહે છે.[૮] જે ઇતિવૃત્તનું ફળ છે. તેને ત્રિવર્ગ (ધર્મ, અર્થ, કામ) કહેવામાં આવે છે. જે રૂપકના પ્રારંભમાં નિર્દિષ્ટ હોય છે, અને આગળ જતાં અનેક પ્રકારનો વિસ્તાર પામે છે તથા જે મુખ્ય ફળ ત્રિવર્ગનું સાધક હોય છે. તેને 'બીજ' કહેવામાં આવે છે.[૯]

નાયકાદિના ભેદથી તેનો ઘણા પ્રકારે વિસ્તાર થાય છે. જે પ્રમાણે વાવેલું બીજ શાખા, પુષ્પાદિથી અંકુરિત તથા પલ્લવિત થઇને મહાન વૃક્ષનું રૂપ ધારણ કરે છે. તે જ પ્રમાણે મિત્રાદિરૂપ નાયક અંતમાં ફળને પ્રાપ્ત કરે છે. 'वेणीसंहार' નાટકમાં 'सत्पक्षाः' ઇત્યાદિ ઉદાહરણને 'બીજ' કહેવામાં આવે છે.[૧૦]

અહીં મલ્લિકામકરન્દ રૂપકનો પ્રકાર 'પ્રકરણ' હોવાથી અને આ કૃતિ શૃંગારરસ પ્રધાન છે, તેથી નાટકના અંતે કામ નામના પુરુષાર્થની સિદ્ધિ જ હોય તે સ્વાભાવિક છે.

આ નાટકના પ્રથમ અંકમાં નાયક મકરન્દ નાયિકા મલ્લિકાને ફાંસામાંથી બચાવે છે. અને બંને આકસ્મિક રીતે પ્રથમ નજરે જ પ્રેમમાં પડે છે. (Love at first sight) અને પોતાની પ્રથમ મુલાકાતની યાદરૂપે યુવતિ (નાયિકા-મલ્લિકા) પોતાના કાનની કડીઓ ભેટ આપે છે.[૧૧] નાયક મકરન્દ મલ્લિકાના કુંડળને સ્વીકાર્યા પછી તે જુગારીઓથી બચવા છુપાઈ જાય છે. અને મલ્લિકાને આવતીકાલે મધ્યરાત્રિએ આજ સ્થળે સાથે મળીશું. [૧૨]એમ કહીને પાછલા દરવાજેથી સ્વભુવનમાં જવાનું કહે છે આમ અહી મુખ્યફળ કામનામના પુરુષાર્થની પ્રાપ્તિ માટે ઉપાય વિષયક ઉત્સુકતા તથા તેને અનુરૂપ વ્યાપાર છે. આમ અહીં 'બીજ' નામની અર્થપ્રકૃત્તિ દૃષ્ટિગોચર થાય છે.

(૨) બિન્દુ :- આચાર્ય કોહલના મતાનુસાર બીજના અવાન્તર ફળોના, પ્રધાન ફળો વિચ્છિન્ન થઇ જવા પર તે ફળનું વિચ્છેદક હેતુ 'બિન્દુ' કહેવાય છે.[૧૩]

જે પ્રકારે પાણીમાં તેલનું બિંદુ ફેલાઈ જાય છે. તે જ પ્રકારે આ બિંદુ પણ ઇતિવૃત્તને આચ્છાદિત કરી દે છે.[૧૪] માન તથા વિપત્તિ ભેદથી 'બિંદુ' વિદ્વાનો દ્વારા બે પ્રકારનું દર્શાવવામાં આવ્યું છે. ક્રોધથી 'માનજ' બિંદુ થાય છે. અને શોકથી 'વિપત્તિજ' બિન્દુ થાય છે.

'लाक्षागृहातल' ઇત્યાદિ ઉદાહરણમાં 'બિંદુ'નું સામાન્ય લક્ષણ બંધ બેસે છે.

વિચ્છિન્ન થઈ ગયેલા કથાપ્રવાહને બિન્દુ જોડીને આગળ વધારે છે. 'रत्नावली' નાટિકામાં કામદેવની પૂજા એક અવાન્તર વૃત્ત છે. તે સમાપ્ત થઈ જવાથી કથા એક પ્રકારે વિચ્છિન્ન થઈ જાય છે. કથાને શૃંખલાબદ્ધ કરવાના ઉદ્દેશ્યથી ચારણ રાજા ઉદયનના આગમનની સૂચના આપે છે. અહીં સાગરિકાના રૂપમાં રહેલી રત્નાવલી કહે છે કે, "શું આ જ રાજા ઉદયન છે. જેના માટે પિતાજીએ મને આપી દીધી." આનાથી વૃત્તની શૃંખલા બંધાય છે.

રામચન્દ્ર-ગુણચન્દ્ર પોતાના 'નાટ્યદર્પણ' માં બીજના ચાર પ્રકાર બતાવે છે.[15]

'મલ્લિકામકરન્દ'ના બીજા અંકમાં મકરન્દ અને મલ્લિકાનું મિલન થાય છે ત્યાં મલ્લિકા મકરન્દને કહે છે કે "હું લગ્ન કરીશ તો તારી સાથે જ નહિ તો કુંવારી રહીશ" ત્યાર પછી મલ્લિકાના અપહરણને રોકવામાં અસફળ નિવડેલા મકરન્દને હવે આગળના અંકમાં પોતાના પતિ વૈશ્રવણને મૂળ સ્થિતિમાં લાવવા બદલ મનોરમા મકરન્દની પોતાના પ્રાણના ભોગે સહાયતા કરવાની છે. તેનું 'બીજ' અહીં જોવા મળે છે. આ રીતે સંક્ષેપમાં આગળના અંકની કથાનું સૂચન હોવાથી અંકના અંતમાં આપેલ શ્લોક[16] માં 'બિન્દુ' જોવા મળે છે. આમ અહી આ શ્લોકમાં જણાવાયું છે કે ધન વગર કામિની—સ્ત્રીની પ્રાપ્તિ નથી અને જે ધનથી પણ સાધ્ય નથી ત્યાં કંઈક બીજો વિચાર કરવો જોઈએ. આ શ્લોકને નેપથ્યમાં રહેલો ચિત્રાંગદ ઉચ્ચારે છે. તે મલ્લિકાની પ્રાપ્તિ માટે આમ વિચારે છે. પરન્તુ આ શ્લોક પરથી મકરન્દ વિશે પણ વિચારી શકાય.

(૩) પતાકા :- આધિકારિક કથાની સાથે લગભગ અંત સુધી ચાલનારી કથાને 'પતાકા' કહે છે. ઉ. દા. તરીકે રામાયણમાં રામકથાની સાથે લગભગ અંત સુધી ચાલનારી સુગ્રીવની કથા 'પતાકા' કહેવાય છે.

મલ્લિકામકરન્દ નાટકનું કથાનક કવિ કલ્પિત છે. મલ્લિકા અને મકરંદ કે જે મધ્યમ વર્ગના છે, કે જેમનો પ્રેમ વિવિધ મુશ્કેલીઓ ઉપર વિજય મેળવે છે. તેવા યુગો જૂના વાર્તાલાપ ઉપર આધારિત છે. તે આ બંન્નેના પ્રેમની કથા આ રૂપકનું મુખ્ય કે આધિકારિક કથા વસ્તુ છે. કવિએ મુખ્ય કથાના વિકાસમાં વૈશ્રવણ અને મનોરમાની પતાકા કથા આપેલ છે.

(૪) પ્રકરી :- વચ્ચે જ સમાપ્ત થનારી કથાને 'પ્રકરી' કહે છે. પ્રકરી ઝબુકતી વીજળી જેવી હોય છે. તેનું ક્ષણિક અસ્તિત્વ હોવા છતાં તે દૂરોગામી અસરો સર્જે છે. અહીં મલ્લિકામકરન્દમાં ગંધમૂષિકાને પ્રકરી પાત્ર તરીકે વર્ણવેલ છે.

આધારભેદને કારણે પ્રકરી કથાના ત્રણ પ્રકાર પડે છે.[17] ૧. પ્રખ્યાત. ૨. ઉત્પાદ્ય અને ૩. મિશ્ર

પ્રખ્યાત કથા :- જેનો આધાર ઈતિહાસ, પુરાણ કે જનશ્રુતિ હોય તેને પ્રખ્યાત કથા કહે છે.
ઉત્પાદ્ય કથા :- નાટ્યકારની પોતાની કલ્પનાની કથાને ઉત્પાદ્ય કહે છે.
મિશ્ર કથા :- જેમાં ઈતિહાસ અને કલ્પનાનું મિશ્રણ હોય છે. તેને મિશ્ર કથા કહે છે.

(૫) કાર્ય :- કાર્ય નામની અર્થપ્રકૃતિના સ્વરૂપ અંગે પણ વિદ્વાનોમાં વિવિધ મતો પ્રવર્તે છે. આપણે આગળ જોયું તેમ અર્થપ્રકૃત્તિઓ એ પ્રયોજનસિદ્ધિનાં કારણો છે. હવે જે પોતે કાર્ય હોય તે કારણ કેવી રીતે હોઈ શકે ? જો કાર્યને આપણે અર્થપ્રકૃતિ ગણતા હોઈએ તો એને કારણ ગણવું પડે કાર્ય એ પોતે સાધ્ય અથવા ફળ હોવાથી તે પોતે જ તેનું કારણ કેવી રીતે હોઈ શકે એવો સંદેહ સ્વાભાવિક રીતે જ જન્મે છે. જો કે આ વિરોધાભાસ આપણે એ રીતે દૂર કરી શકીએ કે કાર્ય એ નાયકની ફળ સાધનાનું મુખ્ય ચાલક બળ છે. અને તે રીતે તે પ્રયોજન સિદ્ધિનો હેતુ બની શકે છે.

દશરૂપક કારને મતે 'કાર્યઃ ત્રિવર્ગઃ' છે આ ત્રણ વર્ગ તે માનવ જીવનના ત્રણ પુરુષાર્થો, નાયક ધર્મ, અર્થ કે કામ એ ત્રણમાંથી કોઈ એક બે કે ત્રણ પુરુષાર્થને લક્ષમાં રાખીને 'કાર્ય' કરે છે. તેથી તે ત્રણ પુરુષાર્થ કાર્યનું કારણ છે.

સાહિત્યદર્પણકારને મતે રામચરિતના કથાનકમાં રાવણનો વધ તે કાર્ય છે આને આધારે એમ કહી શકાય કે ફળ પ્રાપ્તિની પૂર્વનો તદ્દન નજીકનો બનાવ કે જેમાંથી ફળ પ્રાપ્તિ સહજ બને તે કાર્ય છે. દા. ત. રાવણનો વધ તે સીતા પ્રાપ્તિ ફળનું કાર્ય છે. કારણ કે રાવણનો વધ તે સીતા પ્રાપ્તિ બરોબર જ છે.

અભિનવગુપ્ત અને નાટ્યદર્પણકાર[૧૮] ને મતે નાયકનાં શારીરિક કે માનસિક સાધનો તે કાર્ય છે.

મલ્લિકામકરન્દના છઠ્ઠા અંકમાં કથાવસ્તુ નિર્વહણ તરફ આગળ વધે છે. અંકની શરૂઆતમાં મકરંદનું મૃત્યુ દર્શાવીને ગંધમૂષિકા નાટકના ખલપાત્રોને બરાબર ઠસાવે છે કે મલ્લિકા - ચિત્રાંગદ સાથે લગ્ન કરવા તૈયાર છે. સૌ પ્રથમ મલ્લિકાના લગ્ન યક્ષરાજ સાથે કરાવવાના હોય છે. જ્યાં પહેલેથી જ યક્ષરાજની મૂર્તિની જગ્યાએ મકરંદને ગોઠવી દેવામાં આવેલો હોય છે. ચિત્રાંગદ યક્ષરાજની મૂર્તિ ઉંચકીને મલ્લિકા સાથે યક્ષરાજ ના લગ્ન કરાવે છે. અને લગ્નવિધિ પૂરી થતાં સમગ્ર યોજનાને ઉઘાડી કરવામાં આવે છે. આખરે ચિત્રાંગદ પણ મલ્લિકાના મકરંદ સાથેના લગ્નને સ્વીકારે છે. પોતાની માતા ચંદ્રલેખા પોતાની દિકરી મલ્લિકાના મકરન્દ સાથેના લગ્નને આખરે સ્વીકારે છે. અને ગંધમૂષિકા[૧૯] દ્વારા મકરન્દને અપાયેલ શુભાશિષ સાથે આ રૂપકમાં નાયક-નાયિકાનું મિલન - લગ્ન થતું હોવાથી સુખાન્તમાં પરિણમે છે. અને અહીં કાર્ય નામની અવસ્થા સિદ્ધ થાય છે.

पाद नोंध :

1. For a detailed account vide (i) L. B. Gandhi's Introduction (in Sanskrit, pp. 22-39) to Nalavilāsa, pub. in GOSas No. xxix, Baroda, 1926 and (ii) the Natyadarpana of Ramchandra and Gunachandra: A Criticalstudy (pp. 209-237) by Dr. K. H. Trivedi, pub. in l. d. Series as No. 9, Ahmedabad, 1966.

२. सूत्रधार :- विद्यात्रयीसर्गनिसर्गनदीष्णयेतसो निःशेषचक्रवर्तिचक्र चूडारत्नांशुपुज्जपिज्जरितपादपीठस्य सप्तार्णवीकूल-

सङक्रान्त कान्तयशस: श्रीमदाचार्य हेमचन्द्र (स्य) शिल्पेण प्रबन्धशतकारिणा रामचन्द्रेण विरचितं मल्लिका मकरन्दा भिधानं नाटकं नाटयितव्यम् । (मल्लिकामकरन्द आमुखे पृ-२)

रामचन्द्र-मल्लिकामकरन्दनाटकम् ।, संपादक : मुनिराज श्री पुण्यविजयजी । प्रकाशक : लालभाई दलपतभाई, भारतीय संस्कृति विद्यामंदिर अहमदाबाद - ९ । संस्करण : प्रथम, १९९३

३. कृतिरियं श्रीहेमचन्द्राचार्यचरणसुश्रुषाभिरतस्य प्रबन्ध शतकर्तु: श्री रामचन्द्रस्य । मल्लिकामकरन्द नाटक भरतवाक्यान्ते पृ ६४ रामचन्द्र: मल्लिकामकरन्द नाटकम् । संपादक : मुनिराज श्री पुण्यविजयजी । प्रकाशक : लालभाई दलपतभाई, भारतीय संस्कृति विद्यामंदिर, अहमदाबाद - ९ । संस्करण : प्रथम १९९३.

४. धर्मार्थकाममोक्षेषु वैचक्षण्यं कलासु च ।
करोति कीर्ति प्रीतिं च साधुकाव्यनिर्षेवणम् ॥ (काव्यालंकार १ / २)
पृ. ४५, भामह: काव्यालंकार । संपादक : डॉ. रमणकुमार शर्मा । प्रकाशक : विधानिधी प्रकाशन, दिल्ली । संस्करण : प्रथम ई. १९९४.

५. कार्य त्रिवर्गस्तच्छुद्धमेकानेकानुबन्धि च । (द. रु १ / १६)
पृ. २५, धनंजय : दशरुपकम् । संपादक : डॉ. राजु (राजेश्वर) शास्त्री मुसलगाँवकर । प्रकाशक : चौखम्भा संस्कृत भवन, वाराणसी । संस्करण : प्रथम वि. सं. २०५७

६. अधिकार : फलस्वाम्यधिकारी च तत्प्रभु : (द. रु. १ / १२)
पृ. १९, धनंजय : दशरुपकम् । संपादक : डॉ. राजु (राजेश्वर) शास्त्री मुसलगाँवकर । प्रकाशक : चौखम्भा संस्कृत भवन, वाराणसी । संस्करण : प्रथम वि. सं. २०५७

७. १. बीजं बिन्दु: पताका च प्रकरी कार्यमेव च ।
अर्थप्रकृतय: पञ्च ज्ञात्वा योज्या यथाविध: ॥ (विश्वनाथ सा. द. ६ / ६४)
पृ. ३५२, विश्वनाथ साहित्यदर्पण । संपादक : आचार्य कृष्णमोहन शास्त्री । प्रकाशक : चौखम्भा संस्कृत संस्थान। संस्करण : पंचम् वि. सं. २०५३
२. बीज बिन्दु पताकाप्रकरी कार्यलक्षण: ।
अर्थप्रकृतय: पञ्च ता एता: परिकीर्तिता : ॥ (धनंजय द. रु. १ / १८)
पृ. २७ एवम २८, धनंजय : दशरुपकम् । संपादक : डॉ. राजु (राजेश्वर) शास्त्री मुसलगाँवकर । प्रकाशक : चौखम्भा संस्कृत भवन, वाराणसी । संस्करण : प्रथम वि.सं. २०५७

८. बीजमस्येतिवृत्तांश : त्रिवर्गस्येरितं बुधै : ।
फलं यदितिवृत्तस्य स त्रिवर्ग इतीरित : ॥ (शारदातनय: भा. प्र. ७-१५१)
पृ. २९६, शारदातनय:—भावपकाश: । संपादक : डॉ. मदनमोहन अग्रवाल । प्रकाशक : चौखम्भा सुरभारती प्रकाशक, वाराणसी ।
संस्करण : द्वितीय, ई. १९८३

९. उपक्षिप्तन्तु यत्स्वल्पं विस्तारं यात्यनेकधा ।
हेतुर्यत्स्यात्रिवर्गस्य तद्वीजमिति कथ्यते ॥ (शारदातनय : भा. प्र. ७—१५२)
पृ. २९६, शारदातनय: भावप्रकाश । संपादक : डॉ. मदनमोहन अग्रवाल । प्रकाशक : चौखम्भा सुरभारती प्रकाशक, वाराणसी ।
संस्करण : द्वितीय, ई. १९८३

१०. बीजग्य वेणीसंहारे सत्पक्षा इति दर्शितम् ॥ (शारदातनय : भा. प्र. ७ — १५३)

पृ. २९६, शारदातनयः—भावप्रकाश । संपादक : डो. मदनमोहन अग्रवाल । प्रकाशक : चौखम्भा सुरभारती प्रकाशक, वाराणसी ।
संस्करण : द्वितीय, ई. १९८३

११. युवति – ततः आरामसध्डटनाभिज्ञानं गृहाण मे एतत कुण्डलयुगलम् । (मल्लिकामकरन्द नाटकम् पृ. ९)
रामचन्द्र : मल्लिकामकरन्द नाटकम् । संपादक : मुनिराज श्री पुण्यविजयजी । प्रकाशक : लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृत विद्यामंदिर, अहमदाबाद – ९ । संस्करण : प्रथम १९९३

१२. मकरन्दः व्रज त्वमुपवनपाश्चात्यद्वारेण स्वभवनम् ।
पुनरहं प्रात (दश्व) सत्वया निशीथेडत्र गवेषणीयः । अेजन पृ. ९

१३. फल प्रधाने विच्छिन्ने बीजस्यावान्तरै : फलै : ।
तस्या विच्छेदको हेतु : बिन्दुरित्याह कोहलः ॥ (शारदातनयः भा. प्र. ७ - १५४)
पृ. २९७, शारदातनयः भावपकाश । संपादक : डो. मदनमोहन अग्रवाल । प्रकाशक : चौखम्भा सुरभारती प्रकाशक, वाराणसी । संस्करण : द्वितीय, ई. १९८३

१४. अवान्तरार्थविच्छेदे बिन्दुरच्छेदकारणम् ॥ (धनंजय द. ३ १-१७)
पृ. २७, धनंजयः दशरुपकम् । संपादक : डो. राजु (राजेश्वर) शास्त्री मुसलगाँवकर । प्रकाशक : चौखम्भा संस्कृत भवन, वाराणसी ।
संस्करण : प्रथम वि. सं. २०५७

१५. रामचन्द्र - गुणचन्द्र नाट्यदर्पण पृ. ३३, रामचन्द्र - गुणचन्द्र नाट्यदर्पण । संपादक : पंडित थानेश्चन्द्र उप्रेती। प्रकाशक : परिमल पब्लिकेशन्स, दिल्ली । संस्करण : द्वितीय ई. - १९९४.

१६. तत् त्तावदास्तां कामिन्यो न यत् साध्या धनैर्विना ।
धनैरपिन यत् साध्या तत्र किञ्जिद विचिन्त्यताम् ॥ (मल्लिकामकरन्दनाटकम् ४ : २०) पृ. ४०, रामचन्द्रः मल्लिककामकरन्दनाटकम् । संपादक : मुनिराज पुण्यविजयजी । प्रकाशक : लालभाई दलपतभाई, भारतीय संस्कृति विद्यामंदिर, अहमदाबाद, ९ ।
संस्करण : प्रथम, १९९३

१७. प्रासङ्गिकं प्रदेशस्य चरितं प्रकरी मता ॥ (सा. द. ६/ ६८) पृ. ३५३, विश्वनाथ साहित्यदर्पण । संपादक : आचार्य कृष्णमोहन शास्त्री ।
प्रकाशक : चौखम्भा संस्कृत संस्थान । संस्करण : पंचम् वि. सं. २०५३

१८. नाट्यदर्पण - पृ. ३५
रामचन्द्र - गुणचन्द्र नाट्यदर्पण । संपादक : पंडित थानेश्चन्द्र उप्रेती । प्रकाशक : परिमल पब्लिकेशन्स, दिल्ली।
संस्करण : द्वितीय ई. १९९४

१९. पुण्ये गुणश्च गोत्रं च न पुण्यं गुणगोत्रयो : ।
तद्विचारस्ततः पुंसि पुण्यशालिनि मत्सरः ॥ (६: १८) पृ. ६४
मल्लिकामकरन्द नाटक भरतवाक्यान्ते पृ. ६४ रामचन्द्रः मल्लिकामकरन्द नाटकम् । संपादक : मुनिराज श्री पुण्यविजयजी ।
प्रकाशक : लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्यामंदिर, अहमदाबाद - ९ । संस्करण : प्रथम १९९३

• • •

મૈત્રક રાજા ધ્રુવસેન ૨ જાનું જેસર દાનશાસન, વલભી સંવત ૩૧૧ (ઈ.સ. ૬૩૦)

ભારતી શેલત

વલભીના મૈત્રક રાજા ધ્રુવસેન ૨જાનું બે પતરાં ઉપર કોતરેલું આ દાનશાસન જેસર (તા. સાવરકુંડલા, જિ. ભાવનગર)ના પૂ. પંન્યાસજી શ્રી પ્રદ્યુમ્નવિજયજી મહારાજ સાહેબ પાસેથી લિપિવિદ સદ્‌ગત શ્રી લક્ષ્મણભાઈ ભોજકને મોકલવામાં આવ્યું હતું. તેઓશ્રીએ એનો પાઠ વાંચી લિપ્યંતર સાથેની નકલ તૈયાર કરી હતી. સદ્‌ગત ડૉ. હરિવલ્લભ ભાયાણી સાહેબ દ્વારા લેખના ફોટોગ્રાફ ઉપરથી પાઠ ચકાસણી અને નોંધ તૈયાર કરી લેખનું સંપાદન કરવા આ લેખના લેખકને જણાવાયું હતું. એ અનુસાર દાનશાસનનો પાઠ નોંધ સાથે સંપાદિત કરી અહીં પ્રસ્તુત કરવામાં આવ્યો છે.

આ દાનશાસન તાંબાના બે પતરાં પર કોતરેલું છે. બંને પતરાંઓને જોડવા માટે એક રાજમુદ્રાની છાપવાળી લંબગોળ કડી અને બીજી સાદી ગોળ કડી છે. કાંસાના દટ્ટા ઉપરની રાજમુદ્રાની છાપમાં ઉપરના અર્ધા ભાગમાં બેઠેલા વૃષભની આકૃતિ અને એની નીચેના ભાગમાં श्रीभटक्क: એવું મૈત્રકકાલીન બ્રાહ્મી લિપિમાં લખાણ છે. બન્ને પતરાંઓની અંદરની બાજુ પર લખાણ કોતરેલું છે અને પતરાંઓની ચારે બાજુની કિનારી અંદરના ભાગમાં વાળેલી છે. તામ્રપત્ર કદમાં ૩૫.૫ x ૨૫.૫ સે.મી. છે અને એનું કુલ વજન ૪ કિ. ગ્રા. અને ૯૫૦ ગ્રામ છે.

પહેલા પતરા ઉપર કુલ ૨૩ પંક્તિ અને બીજા પતરા ઉપર ૨૨ પંક્તિ મળી કુલ ૪૫ પંક્તિ કોતરેલી છે. દરેક પંક્તિમાં અક્ષરોની સરેરાશ સંખ્યા ૫૦ થી ૫૪ ની છે.

દાનશાસનનું લખાણ મૈત્રકકાલમાં પ્રયોજાતી શૈલીની બ્રાહ્મી લિપિમાં કોતરેલું છે. લેખનો આરંભ દક્ષિણાવર્તી શંખના આકારના મંગલચિહ્ન અને સ્વસ્તિ શબ્દથી કરવામાં આવ્યો છે. લેખમાંના **અક્ષરવિન્યાસ**ની કેટલીક લાક્ષણિકતાઓ નીચે પ્રમાણે છે :

૧. સંયુક્ત વ્યંજનોમાં ર્ પછી આવતા વ્યંજનને બેવડાવવાનું વલણ જોવા મળે છે; જેમકે °मानार्ज्जवोपार्ज्जिता° (પં. ૨) भटार्क्का° (પં. ૨), °मार्ग्ग° (પં. ૪) °गाम्भीर्य्य° (પં. ૫), धर्म्मा° (પં. ૧૫) धुर्य्य° (પં. ૧૬) पूर्व्वस्या° (પં. ૩૬) °चन्द्रार्क्का° (પં. ૩૯) વગેરે.

૨. र् પછી આવતા મહાપ્રાણ વ્યંજનને બેવડાવતી વખતે એમાંના પૂર્વગ વ્યંજનની જગ્યાએ એનો અલ્પપ્રાણ વ્યંજન પ્રયોજવાનું વલણ; જેમકે °न्वर्त्थ° (પં. ૫) °धिकार्त्थ° (પં. ૬), धनुद्धरः (પં. ૮), °पार्त्थिवं (પં. ૧૦), कीर्त्तिर्द्धर्मा° (પં. ૧૪) निर्ब्भर° (પં. ૨૭), °मर्त्थ° (પં. ૨૮), °समर्त्थित°(પં. ૩૧), °न्द्रैर्द्धनानि (પં. ૪૩) વગેરે.

૩. श ની પહેલાં આવતા અનુસ્વારના સ્થાને ङ् નો પ્રયોગ; જેમ કે राजवङ्शा° (પં. ૩), °वङ्शजै° (પં. ૪૧) વગેરે.

૪. કેટલીક વાર क्-ख् અને प्-फ् ની પહેલાં વિસર્ગના સ્થાને આવતાં જિહ્વામૂલીય અને ઉપધ્માનીય ચિહ્નોનો પ્રયોગ થયેલો જોવા મળે છે. આ દાનશાસનમાં ક્યારેક જિહ્વામૂલીય ચિહ્નનો પ્રયોગ કરવામાં આવ્યો છે; જેમકે °कलाप कान्ति° (પં.૨૭), °कलङ्क कुमुद° (પં. ૨૭), °गर्व्वित कान्तो [ऽ]पि (પં. ૩૦), भुञ्जत कृषत कर्षयतः (પં. ૪૦) વગેરે. અહીં ઉપધ્માનીયનો પ્રયોગ કરવામાં આવ્યો નથી.

૫. अ નો લોપ દર્શાવતા અવગ્રહ ચિહ્નનો ઉપયોગ થયો નથી; જેમ કે पादपीठो [ऽ*] (પં.૧૭), विभागो[ऽ*]पि (પં.૨૩) વગેરે. શ્લોકાર્ધ કે શ્લોકના અંતે વિરામચિહ્નનો અભાવ (પં. ૪૨-૪૪)

૬. અંકચિહ્નો પ્રાચીન સંખ્યાદર્શક પદ્ધતિ અનુસાર લખાતાં, જેમ કે ૩૦૦નું ચિહ્ન + ૧૦નું ચિહ્ન + ૧નું ચિહ્ન = ૩૧૧ (પં. ૪૫)

દાનશાસન સંસ્કૃત ભાષામાં લખેલું છે. પુરાણોક્ત ત્રણ શ્લોકો સિવાય બાકીનો બધો ભાગ ગદ્યમાં છે. દાતા રાજવીના પુરોગામીઓની અને દાતાની પોતાની પ્રશસ્તિ ઉચ્ચ ગદ્ય શૈલીમાં રચાઈ છે. લહિયાએ ક્યારેક અશુદ્ધ લખ્યું છે; જેમ કે °मुपप्लवानां ને બદલે °मुपप्लववावां (પં. ૯), °द्वौषै° ને બદલે °द्वौपै° (પં. ૧૯), मानिव ને બદલે °मानीव (પં. ૨૬), °मानकान् ને બદલે मानकं (પં. ૩૨) વગેરે.

પ્રસ્તુત દાનશાસન ભૂમિદાનને લગતું છે. એ શ્રી**વલભી**માંથી ફરમાવવામાં આવ્યું છે. (પં. ૧). ત્યાર બાદ દાતાના મૈત્રક વંશની અને એના પુરોગામી રાજાઓની પ્રશસ્તિ આવે છે. મૈત્રક કુલના **શ્રીભટાર્ક**થી શરૂ થયેલા વંશમાં (પં. ૧-૩) **શ્રીગુહસેન** થયો (પં. ૪-૭). તેનો પુત્ર **શ્રીધરસેન** (પં. ૮-૧૧), તેનો પુત્ર **શ્રીશીલાદિત્ય ધર્માદિત્ય** (પં. ૧૧-૧૫), તેનો અનુજ **શ્રીખરગ્રહ** (પં. ૧૬-૨૧), તેનો પુત્ર **શ્રીધરસેન (૨જો)** (પં. ૨૨-૨૫), તેનો અનુજ **શ્રીધ્રુવસેન-બાલાદિત્ય** (પં. ૨૬-૩૨) થયો, જે આ દાનનો દાતા અને દાનશાસન ફરમાવનાર છે.

આ ધ્રુવસેન-બાલાદિત્ય સર્વને વિદિત કરે છે કે મારાં માતા-પિતાના પુણ્યની પ્રાપ્તિ માટે મેં આ દાન આપ્યું છે (પં. ૩૨). ત્યાર બાદ દાનના પ્રતિગ્રહીતા બ્રાહ્મણનું નામ, એનું ગોત્ર,

વેદની શાખા, એનું મૂળ નિવાસસ્થાન, વગેરે વિગતો આપવામાં આવી છે. **સ્થાણેશ્વર**માંથી નીકળીને **મટસર** ગામમાં વસેલા **કૌશિક** ગોત્રના, શુક્લ યજુર્વેદની વાજસનેયી સંહિતાની **માધ્યંદિન** શાખાના બ્રાહ્મણ **દેવશર્મા**ના પુત્ર બ્રાહ્મણ **પ્રતિરૂપ**ને ભૂમિદાન આપવામાં આવ્યું હતું. (પં. ૩૩).

દેયભૂમિનું ગામ સુરાષ્ટ્રમાં **ઓસાતિવોટસ્થલી**માં આવેલું **પેપ્પાવટ** ગ્રામ છે. (પં. ૩૪). આ ગામની પશ્ચિમ સીમાએ કુટુંબી **કુહુટ**ની ૧૨ પાદાવર્ત જમીનના ઘેરાવાવાળી **વટ** વાપી છે. **પેપ્પાવટ** ગામની પૂર્વ દિશામાં મહત્તર **મિશ્રણક**ની માલિકીની વાપી, દક્ષિણ દિશામાં **ગુહદાસ**ની માલિકીની વાપી, પશ્ચિમ દિશામાં **યમલ** વાપી અને ઉત્તર દિશામાં **વિવીત** ગામ તરફ જવાનો રસ્તો છે. એ જ ગામની દક્ષિણ સીમામાં કુટુંબી **નાગહદે** ખેડેલું સો પાદાવર્તના માપવાળું ખેતર છે, જેને દેયભૂમિ તરીકે આપવામાં આવ્યું. આ ખેતરની સીમાઓ આ પ્રમાણે હતી : એની પૂર્વ દિશામાં **દિન્નક**ની માલિકીનું ખેતર, દક્ષિણ દિશામાં **મન્દસાતી** નદી, પશ્ચિમ દિશામાં દ્રાંગિક **મિશ્રણક**નું ખેતર અને ઉત્તરમાં **રામસ્થલી** હતી. આ પ્રમાણે ચારે બાજુના ખૂંટથી વિશુદ્ધ વાપી અને ખેતર દાનમાં આપ્યું (પં. ૩૫-૩૭). આ ભૂમિ ઉદ્રંગ (જમીનદાર પાસેથી વસૂલ કરાતું સામટું મહેસૂલ), ઉપરિકર (જમીન પર માલિકી-હક ન ધરાવતા ખેડૂતો પર નાખેલો કર), ધાન્યહિરણ્યાદેય (ધાન્ય અને હિરણ્યના રૂપમાં લેવાતું મહેસૂલ), ભૂતવાત પ્રત્યાય (ગામમાં ઊપજેલી અને આયાત કરેલી ચીજો પરનો કર), દશાપરાધ (દશ પ્રકારના અપરાધો માટે લેવાતો દંડ) અને ઉત્પદ્યમાનવિષ્ટિ (જરૂર પડ્યે વેઠ કરાવવાનો હક) સહિત આપવામાં આવી છે. આ દાન ભૂમિચ્છિદ્ર (પડતર જમીનની રૂએ તથા કરમુક્ત પ્રકારે) ન્યાયે શાશ્વત કાલ માટે અપાયું હતું અને પુત્રપૌત્રાદિને એના ભોગવટાનો હક હતો (પં. ૩૮-૩૯). વળી જણાવવામાં આવતું કે ધર્મદાન અનુસાર પ્રતિગ્રહીતા એનો ઉપભોગ કરે, ખેડે કે ખેડાવે અથવા અન્યને સોંપે તો એમાં કોઈએ અંતરાય કરવો નહીં (પં. ૩૯-૪૦). 'અમારા વંશના કે અન્ય ભાવિ નૃપોએ ઐશ્વર્ય ચંચળ છે, જીવન અસ્થિર છે અને ભૂમિદાનનું ફળ સર્વને સામાન્ય છે એમ માનીને અમારા આ દાનને અનુમોદન આપવું અને એનું પરિપાલન કરવું (પં. ૪૧-૪૨).

ત્યારબાદ દાન આપવાથી કે એનું પરિપાલન કરવાથી કેવું પુણ્ય મળે છે અને આપેલું દાન લઈ લેવાથી કેવું પાપ લાગે છે એને લગતા પુરાણોક્ત ત્રણ શ્લોક ટાંકવામાં આવ્યા છે (પં. ૪૨-૪૪). દાનશાસનનો દૂતક સામંત **શીલાદિત્ય** છે અને આ શાસનનું લખાણ સંધિવિગ્રહાધિકૃત (સંધિ અને વિગ્રહ ખાતાનો અધિકારી) અને દિવિરપતિ (રાજ્યના સર્વ લિપિકારો-લહિયાઓનો ઉપરી) **વત્રભટ્ટી**એ કર્યું છે. અંતે દાનની મિતિ (વલભી) સંવત ૩૦૦ (+)૧૦(+)૧ = ૩૧૧ની શ્રાવણસુદિ ૩ની આપેલી છે (પં. ૪૪-૪૫).

આ દાનશાસનના દાતા વલભીના મૈત્રક વંશના રાજા ધ્રુવસેન ૨જા બાલાદિત્ય છે. વંશસ્થાપક **શ્રીભટાર્ક**થી દાતા રાજા સુધીની વંશાવળી નીચે મુજબ છે.

સેનાપતિ શ્રીભટાર્ક
(પ્રાયઃ ઈ.સ. ૪૭૦-૪૮૦)

ધરસેન ૧લો	**દ્રોણસિંહ**	**ધ્રુવસેન ૧લો**	**ધરપટ્ટ**
(ઈ.સ. ૪૮૦-૫૦૦)	(ઈ.સ. ૫૦૦-૫૨૦)	(ઈ.સ. ૫૨૦-૫૫૦)	(ઈ.સ. ૫૫૦-૫૫૫)

ગુહસેન
(ઈ.સ. ૫૫૫-૫૭૦)

ધરસેન ૨જો
(ઈ.સ. ૫૭૦-૫૯૫)

શીલાદિત્ય ૧લો-ધર્માદિત્ય	**ખરગ્રહ ૧લો**
(ઈ.સ. ૫૯૫-૬૧૨)	(ઈ.સ. ૬૧૫-૬૨૦)

ધરસેન ૩જો	**ધ્રુવસેન ૨જો બાલાદિત્ય**
(ઈ.સ. ૬૧૭-૬૨૫)	(ઈ.સ. ૬૨૫-૬૪૩)

ધ્રુવસેન ૨જાના પ્રસ્તુત દાનશાસન સાથે અત્યાર સુધીમાં ૧૧ દાનશાસનો ઉપલબ્ધ થયાં છેઃ

	પ્રાપ્તિસ્થાન	**વલભી સંવત**
૧.	બોટાદ[1] (ભાવનગર જિ.)	વ.સં. ૩૧૦, આશ્વિન વદિ ૫
૨.	જેસર (ભાવનગર જિ.)	વ.સં. ૩૧૧, શ્રાવણ શુદિ ૩
૩.	-[2]	વ.સં. ૩૧૨, જ્યેષ્ઠ શુદિ ૭
૪.	-[3]	વ.સં. ૩૧૩, જ્યેષ્ઠ શુદિ ૧૦
૫.	ગોરસ[4] (મહુવા તા., ભાવનગર જિ.)	વ.સં. ૩૧૩, શ્રાવણ સુદિ ૧૪
૬.	વળા[5] (ભાવનગર જિ.)	વ.સં. ૩૧૯
૭.	ભામોદ્રા મોટા[6] (ભાવનગર જિ.)	વ.સં. ૩૨૦, આષાઢ શુ. –
૮.	નાગોવા[7] (રતલામ, મ.પ્ર.)	વ.સં. ૩૨૦, ભાદ્રપદ વ.પ.
૯.	નાગોવા[8] (રતલામ, મ.પ્ર.)	વ.સં. ૩૨૧, ચૈત્ર વદિ ૩
૧૦.	માળીલા[9] (અમરેલી જિ.)	વ.સં. ૩૨૩
૧૧.	વળા[10] (ભાવનગર જિ.)	–

આ તામ્રપત્રોમાં વ.સં. ૩૧૦ થી ૩૧૩ સુધીનાં દાનપત્રો દિવિરપતિ **વત્રભટ્ટિ**એ લખેલાં છે, જ્યારે વ.સં. ૩૨૦ થી વ.સં. ૩૨૩ સુધીનાં દાનપત્રોનો લેખક વત્રભટ્ટિનો પુત્ર **સ્કંદભટ** છે. વ.સં. ૩૧૦ થી વ.સં. ૩૧૯નાં દાનપત્રોનો દૂતક સામન્ત **શીલાદિત્ય** છે જેમાં વ.સં. ૩૧૩, જ્યે. સુ. ૧૦ નાં તામ્રપત્રોના દૂતક શીલાદિત્યને રાજપુત્ર કહ્યો છે. આ પહેલાં ધરસેન ૩ જાના (વલભી) સં. ૩૦૪ અને ૩૦૫ નાં દાનશાસનોમાં દૂતક શીલાદિત્યને 'રાજપુત્ર સામન્ત' કહ્યો છે, આથી એ (વલભી) સં. ૩૦૫ અને ૩૧૦ ની વચ્ચે 'રાજપુત્ર' મટી ગયો હોવો જોઈએ. આમ ધ્રુવસેન ૨જાનાં વ.સં. ૩૧૦ થી સં. ૩૧૯ સુધીનાં બીજાં બધાં દાનશાસનોમાં એને માત્ર 'સામન્ત' કહ્યો છે, જ્યારે વચ્ચેના આ એક દાનશાસનમાં એને 'સામન્ત'ને બદલે 'રાજપુત્ર' કહ્યો છે, જે સ્પષ્ટતઃ લેખકની સરતચૂક લાગે છે. વ.સં. ૩૨૦ અને ૩૨૧ના દાનપત્રોના દૂતક 'રાજપુત્ર ખરગ્રહ' અને વ.સં. ૩૨૩ના દાનશાસનના દૂતક 'રાજપુત્ર ધરસેન' છે.

દાનશાસનમાં નિર્દિષ્ટ સ્થળો પૈકી દેયભૂમિનું સ્થળ **પેપ્પાવટ** એ હાલના ભાવનગર જિલ્લાના સાવરકુંડલા તાલુકાનું **પિયાવા** ગામ હોવાનું જણાય છે. **પિયાવા** એ દાનશાસનના પ્રાપ્તિસ્થળ **જેસર**થી પશ્ચિમે લગભગ ૧૩૦ કિ.મી. દૂર છે. આ **પેપ્પાવટ** ગ્રામ જે સ્થલીમાં આવેલું છે તે **ઓસાતિવોટસ્થલી** હાલના સાવરકુંડલા તાલુકાના **વાંશિયાળી** સાથે બંધ બેસે છે, જે પિયાવાથી ઉત્તર-પશ્ચિમે લગભગ ૩૨ કિ.મી. દૂર છે. ઉત્તર દિશામાં જે **વિવીત** ગામનો રસ્તો પસાર થતો દર્શાવ્યો છે તે હાલનું **વંડા** ગામ સંભવતઃ માની શકાય. ભાષાકીય વ્યુત્પત્તિની દૃષ્ટિએ બંધબેસતું નથી છતાં પિયાવાથી ઉત્તરમાં લગભગ ૨૦ કિ.મી.ના રસ્તે છે અને આ ગામની નજીક હાલ 'હઠીલાના ટીંબા' તરીકે ઓળખાતો પ્રાચીન ટીંબો, ત્યાં પ્રાચીન નગરીના અવશેષો, પ્રાચીન વાવ અને વારાહી દેવીનું સ્થાનક આજે પણ છે. ગામની દક્ષિણે **મન્દસાતી** નદીનો ઉલ્લેખ છે, જેનું હાલનું અભિજ્ઞાન થઈ શકતું નથી. એની ઉત્તરે આવેલ **ગ્રામસ્થલી** આ જ તાલુકાનું રામગઢ હોવાનું જણાય છે. દાનનો પ્રતિગ્રહીતા બ્રાહ્મણ જ્યાં નિવાસ કરતો હતો તે **મટ્ટસર** ગામ હાલનું સાવરકુંડલા તાલુકાનું **મઢડા** હોય, જે પિયાવાથી દક્ષિણે ૮૦-૮૫ કિ.મી. દૂર જણાય છે. પશ્ચિમ દિશામાં યમલ વાપી આવેલી હોવાનો નિર્દેશ છે.

આ પૂર્વે ૧૯૧૫માં જેસરમાંથી મૈત્રક રાજા **શીલાદિત્ય ૩જા**નાં (વલભી) સં. ૩૫૭, દ્વિતીય પૌષ, વદિ ૪ (ઈ.સ. ૬૭૬)નાં તામ્રપત્ર પ્રાપ્ત થયાં હતાં. જેની ૧૯૧૬માં ડૉ. ડી. આર. ભાંડારકરે નોંધ લીધી હતી (*EI.,* Vol. XXI, p.210) અને આર.ડી. બેનરજીએ પ્રસિદ્ધ કર્યાં છે. (*EI.,* Vol. XXII, p.114 ff). એમાં **સામ્બદત્ત**ના પુત્ર બ્રાહ્મણ **દીક્ષિત**ને સુરાષ્ટ્રમાં **મડસરસ્થલી**માં આવેલા **મડ્સર** ગામમાં ૨૫ પાદાવર્ત વિસ્તારવાળી વાવ દાનમાં આપી હોવાનું નોંધ્યું છે. **શીલાદિત્ય ૧લા**ના (વલભી) સં. ૨૯૦ (ઈ.સ. ૬૦૯)ના ઢાંકના તામ્રપત્રોમાં **યમલ** વાપીનો નિર્દેશ છે.[११]

દાનશાસનમાં આપેલી ભૂમિનું માપ પાદાવર્તમાં જણાવ્યું છે. એક પાદાવર્ત ભૂમિ એટલે એક પાદ (ફૂટ) લાંબો ને એક પાદ પહોળો ભૂમિનો ટુકડો. આ અનુસાર ૧૦૦ પાદાવર્તનું ક્ષેત્ર

એટલે ૧૦૦ x ૧૦૦ = ૧૦,૦૦૦ ચોરસ ફૂટની જમીન એવો અર્થ થાય.[૧૨]

દાનશાસનની **મિતિ** (વલભી) સં. ૩૧૧ શ્રાવણ શુદિ ૩ ની છે. આ મિતિએ પ્રાયઃ ઈ.સ. ૬૩૦ ની ૧૮ જુલાઈ હતી[૧૩]. અહીં તિથિ સાથે વાર આપેલો ન હોઈ અંગ્રેજી તારીખનો ચોક્કસ નિર્ણય કરવો મુશ્કેલ છે. એ સમયે વિક્રમ સંવતનું ૬૮૬મું વર્ષ ચાલતું હતું.

પાદટીપઃ

૧. *Indian Antiquary,* Vol. VI, pp. 12 ff.; ગિ. વ. આચાર્ય (સંગ્રા.) 'ગુજરાતના ઐતિહાસિક લેખો' (ગુઐલે.), ભા.૧, નં. ૬૩

૨. *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society (JBBRAS.),* N.S., Vol. I, p,69; ગુઐલે., ભા.૧, નં. ૬૪

૩. 'સામીપ્ય', પુસ્તક ૧ (જુલાઈ, ૧૯૮૪), પૃ. ૭૭ થી

૪. *JBBRAS,* N.S. Vol. I, p. 6; (ગુઐલે.), ભા.૧, નં. ૬૫

૫. ગુઐલે., ભા. ૧, નં. ૬૬

૬. *JBBRAS,* Vol. XX, p. 69; ગુઐલે., ભા.૧, નં. ૬૭

૭. *Epigraphia Indica (EI),* Vol. (VIII), p. 188; ગુઐલે., ભા.૧, નં. ૬૮

૮. *Ibid.,* Vol. (VIII), p. 194; ગુઐલે., ભા.૧, નં. ૬૯

૯. *Journal of Oriental Institute (JOI),* Vol. X, pp. 123 ff;

૧૦. *JBBRAS.,* N.S., Vol. I, pp. 45 ff.; ગુઐલે., ભા.૧, નં. ૯૮

૧૧. IA., Vol. IX, pp. 238 f.; *HIG.,* Part I, no. 57.

૧૨ J.F.Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum,* Vol. III, Calcutta, 1888, p. 170, f. n. 4

૧૩. L. D. Swamikannu Pillai, *An Indian Ephemeris,* Vol. I, Part I Table X, p. 222 (Reprint, Delhi, 1982)

પતરું ૧લું
પાઠ

१. + स्वस्ति वलभीत: प्रसभप्रणतामित्राणां मैत्रकाणामतुलबलसम्पन्नमण्डलाभोगसंसक्तप्रहारशतलब्ध-
प्रतापात्प्रतापोप[-*]

२. नतदानमानार्ज्जवोपार्ज्जितानुरागादनुरक्तमौलभृतश्रेणीबलावाप्तराज्यश्रिय: परममाहेश्वर-
श्री**भटार्क्का**दव्यवच्छिन्नरा [-]

३. जवङ्शान्मातापितृचरणारविन्दप्रणतिप्रविधौताशेषकल्मषश्शैशवात्प्रभृति खड्गद्वितीयबाहुरेव
समदपरगजघटास्फोटनप्रकाशित [-*]

४. सत्त्वनिकषस्तत्प्रभावप्रणतारातिचूडारत्नप्रभासंसक्तपादनखरश्मिसङ्हतिस्सकलस्मृतिप्रणीतमार्ग्गस्सम्य-
क्परिपालनप्रजाहृद[-*]

५. यरञ्जनान्वर्त्थराजशब्दो रूपकान्तिस्थैर्य्यगाम्भीर्य्यबुद्धिसम्पद्भि: स्मरशशाङ्काद्रिराजोदधित्रिदशगुरुधनेशा-
नतिशयानश्शरणागताभयप्रदानप[-*]

६. रतया तृणवदपास्ताशेषस्वकार्य्यफलप्रार्त्थनाधिकार्त्थप्रदानानन्दितविद्वत्सुहृत्प्रणयिहृदयपादचारीव
सकलभुवनमण्डलाभो[-*]

७. गप्रमोद: परममाहेश्वर: श्री**गुहसेन**स्तस्य सुतस्तत्पादनखमयूखसन्तानविसृतजाह्नवीजलौघप्रक्षालिता-
शेषकल्मष: प्रणयिश[-*]

८. तसहस्रोपजीव्यमानसम्पद्रूपलोभादिवाश्रितस्सरभसमाभिगामिकैर्गुणैस्सहजशक्तिशिक्षाविशेषविस्मा-
पिताखिलधनुर्द्धर: प्रथ[-*]

९. मनरपतिसमतिसृष्टानामनुपालयिता धर्म्मदायानामपाकर्त्ता प्रजोपघातकारिणामुपप्लवावां(नां) दर्शयिता
श्रीसरस्वत्योरेकाधि [-*]

१०. वासस्य सङ्हतारातिपक्षलक्ष्मीपरिभोगदक्षविक्रमो विक्रमोपसंप्राप्तविमलपार्त्थिवश्री: परममाहेश्वर:
श्री**धरसेन**स्त[-*]

११. स्य सुतस्तत्पादानुद्ध्यातस्सकलजगदानन्दनात्यद्भुतगुणसमुदयस्थगितसमग्रदिङ्मण्डलस्समरशत-
विजयशोभास[-*]

१२. नाथमण्डलाग्रद्युतिभासुरतरान्सपीठोदूढगुरुमनोरथमहाभार: सर्वविद्यापरापरविभागाधिगमविमलमतिर[-*]

१३. पि सर्व्वतस्सुभाषितलवेनापि सुखोपपादनीयपरितोषस्समग्रलोकागाधगाम्भीर्य्यहृदयो[ऽ*]पि
सुचरितातिशयसुव्यक्तपर[-*]

१४. मकल्याणस्वभाव: खिलीभूतकृतयुगनृपतिपथविशोधनाधिगतोदग्रकीर्त्तिर्द्धर्म्मानुपरो[धो*]
ज्ज्वलतरीकृतार्त्थ सुखसम्पदुपसे[-]*

१५. *वानिरूढो धर्म्मादित्यद्वितीयनामा परममाहेश्वर:* ***श्रीशीलादित्य**स्तस्यानुजस्तत्पादानुद्ध्यात:*
स्वयमुपेन्द्रगुरुणेव गुरु[-*]

+ Symbol of *Dakṣiṇāvartī Śaṅkha.*

१६. णात्यादरवता समभिलषणीयामपि राजलक्ष्मीं स्कन्धासक्तां परमभद्र इव धुर्य्यस्तदाज्ञा-सम्पादनैकरसतयैवोद्वह[-*]

१७. न्खेदसुखरतिभ्यामनायासितसत्त्वसम्पत्तिः प्रभावसम्पद्वशीकृतनृपतिशतशिरोरत्नच्छायोपगूढपादपीठो [ऽ*]पि परावज्ञाभि[-*]

१८. मानरसानालिङ्गितमनोवृत्तिः प्रणतिमेकां परित्यज्य प्रख्यातपौरुषाभिमानैरप्यरातिभिरनासादित-प्रतिक्रियोपायः कृ[-*]

१९. तनिखिलभुवनामोदविमलगुणसङ्हतिप्रसभविघटितसकलकलिविलसितगतिर्न्नीचजनाधिरोहिभिर-शेषैर्द्दोपै(षै)रनामृष्टा[-*]

२०. त्युन्नतहृदयः प्रख्यातपौरुषास्त्रकौशलातिशयगणतिथविपक्षक्षितिपतिलक्ष्मीस्वयंग्र(ग्रा)हप्रकाशित-प्रवीरपुरुषः प्रथम[-*]

२१. सङ्ख्याधिगमः परममाहेश्वरः श्री**खरग्रह**स्तस्य तनयस्तत्पादानुद्ध्यातस्सकलविद्याधिगम-विहितनिखिलविद्वज्जनमन[-*]

२२. परितोषातिशयसत्त्वसम्पदा त्यागौदार्य्येण च विगतानुसन्धाना श(स)माहितारातिपक्षमनोरथाक्ष-भङ्गस्सम्यगु[-*]

२३. पलक्षितानेकशास्त्रकलालोकचरितगह्वरविभागो[ऽ*]पि परमभद्रप्रकृतिरकृत्रिमप्रश्रयविनयशोभावि-भूषणस्समर[-*]

પતરું ૨જું

२४. [शतजयपताका]हरणप्रत्यलोद[ग्र]बाहुदण्डविध्वन्सितनिखिलप्रतिपक्षदर्प्पोदयः स्वधनुः प्रभावपरि-भूतास्त्रकौशला[-*]

२५. [भिमानसकल]नृपतिमण्डलाभिनन्दितशासनः परममाहेश्वरः श्री**धरसेन**स्तस्यानुजस्तत्पादनुद्-ध्यातस्सच्चरि[-*]

२६. तातिशायितसकलपूर्व्वनरपतिरतिदुस्साधानामपि प्रसाधयिता विषयाणां मूर्त्तिमानी(नि)व पुरुषकारः परिवृद्धगु[-*]

२७. णानुरागनिर्ब्भरचितवृत्तिभिर्म्मनुरिव स्वयमभ्युपपन्नः प्रकृतिभिरधिगतकलाकलाप कान्तिमान्निर्वृति-हेतुरकलङ्क[2] कुमुदनाथः

२८. प्राज्यप्रतापस्थगितदिगन्तरालः प्रध्वन्सितध्वान्तराशिस्सततोदितस्सविता प्रकृतिभ्यः परं प्रत्यय-मर्त्थवन्तमतिबहुतिथप्रयोजना[-*]

२९. नुबन्धमागमपरिपूर्ण्णं विदधानः सन्धिविग्रहसमासनिश्चयनिपुणः स्थाने[ऽ*]नुरूपमादेशं ददद्गुण-वृद्धिविधानजनितसंस्कारस्सा[-*]

३०. धूनां राज्यशालातुरीयतन्त्रयोरुभयोरपि निष्णातः प्रकृष्टविक्रमो[ऽ*]पि करुणमृदुहृदयः श्रुतवानप्यगर्व्वित[3] कान्तो[ऽ*]पि प्रशमी स्थिर[-*]

---

२. ≚ Symbol of *Jihvāmūlīya* - read ०कलङ्कः कुमुद०

३. ≚ Symbol of *Jihvāmūlīya* - read ०गर्व्वितः कान्तो.०

३१. सौहृदय्यो[ऽ*]पि निरसिता दोषवतामुदयसमयसमुपजनितजनतानुरागपरिपिहितभुवनसमर्त्थितप्रथित-बालादित्यद्वितीयनामा पर[-*]

३२. ममाहेश्वरः श्री**ध्रुवसेन**[४] कुशली सर्वानेव यथा सम्बध्यमानकं (कान्) समाज्ञापयत्यस्तु वस्संविदितं यथा मया मातापित्रोः पुण्याप्यायनाय **स्था[णे?]**

३३. श्वरविनिर्ग्गत**मटसर**निवासी **कौशिक**सगोत्रमाध्यन्दिनसब्रह्मचारिणे ब्राह्मण**देवशर्म्म**पुत्रब्राह्मण**प्रति-रूपाय** सुराष्ट्रे**ष्वोसातिवो**[-*]

३४. **टस्थल्य**न्तर्ग्गत**पेप्यावट** ग्रामे अपर सीम्नि कुटुम्बि**कुहुट**प्रत्यया द्वादशभूपादावर्त्तपरिसरा **वट**वापी संज्ञिता वापी अस्यां आघाटनानि पूर्व्वस्या[-*]

३५. न्दिश महत्तर**मिश्रणक**सत्कवापी दक्षिणस्यां **गुहदास**सत्क वापी अपरस्यां **यमल** वापी प्रतीह उत्तरस्यां **विवीतं** ग्रामाद्यः पन्था व्रजति [।*]तस्मिन्ने[-*]

३६. व ग्रामे दक्षिणसीम्नि कुटुम्बि**नागह्रद**प्रकृष्टं भूपादावर्त्तशतपरिमाणं क्षेत्रं यत्राघाटनानि पूर्व्वस्यान्दिशि **दिन्नक**सत्कक्षेत्रं दक्षिणस्यां[म]-

३७. **न्दसाती** नदी अपरस्यां द्राङ्गिक**मिश्रणक**सत्क क्षेत्रं उत्तरस्यां **रामस्थली** एवमेतच्चतुराघाटन-विशुद्धवापीक्षेत्रं सोद्रङ्गं सोपरिकरं

३८. सभूतवातप्रत्यायं सधान्यहिरण्यादेयं सदशापराधं सोत्पद्यमानविष्टी(ष्टि)कं सर्व्वराजकीयानामहस्त-प्रक्षेपणीयं पूर्वदत्तदेवब्रह्मदेय[-*]

३९. रहितं भूमिच्छिद्रन्यायेनाचन्द्रार्क्कार्ण्णवक्षितिसरित्पर्वतसमकालीनं पुत्रपौत्रान्वयपरिभोग्यमुदकातिसर्ग्गेण धर्म्मदायो निसृ[-*]

४०. ष्टो - यतो[ऽ*]स्योचितया ब्रह्मदेयस्थित्या भुञ्जत[५] कृषत[६] कर्षयतः प्रदिशतो वा न कैश्चिद्व्यासेधे वर्त्तितव्यमागामिभद्रनृप[-*]

४१. तिभिरप्यस्मद्वङ्शजैरन्यैर्वा अनित्यान्यैश्वर्य्याण्यस्थिरं मानुष्यं सामान्यञ्च भूमिदानफलमवगच्छद्भिरय-मस्मद्दायोनुम[-*]

४२. न्तव्यः परिपालयितव्यश्चेत्युक्तञ्च[-*] बहुभिर्व्वसुधा भुक्ता राजभिः सगरादिभिः [।*] यस्य यस्य यदा भूमिस्तस्य तस्य तदा फलं(लम्)[॥*]

४३. यानीह दारिद्र्यभयान्नरेन्द्रैर्द्धनानि धर्म्मायतनीकृतानि [।*] निर्म्मान्त(निर्भुक्त)माल्यप्रतिमानि तानि को नाम साधु [ः*] पुनराददीत [॥*] षष्टि

४४. वर्षसहस्राणि स्वर्ग्गे तिष्ठति भूमिदः [।*] आच्छेत्ता चानुमन्ता च तान्येव नरके वसेत् ॥ दूतको[ऽ*]त्र **सामन्त शीलादित्यः** [।*]

४५. लिखितमिदं सन्धिविग्रहाधिकृत **दिविरपति वत्रभट्टिना ॥** सं. ३०० [+]१०[+]१ श्रावण शु ३ स्वहस्तो मम ॥

● ● ●

४. read श्रीध्रुवसेनः. ५. read भुञ्जतः. ६. read कृषतः.

અમદાવાદ મધ્યે સં. ૧૭૦૨માં થયેલ મકાનના હક્ક અંગેનું ખતપત્ર

રસીલા કડીઆ

પૂ. દાદા (શ્રી લક્ષ્મણભાઈ ભોજક) સાથે 'શુકરાજરાસ'ના લિપ્યંતરને ચેક કરાવવા હું બેઠી હતી ત્યારે પ્રીતિબેને નવા આવેલા દસ્તાવેજોને નંબર આપી વિગત નોંધવાની હોવાથી શ્રી લક્ષ્મણભાઈને સાથે બેસવા જણાવ્યું. મને પણ એ પ્રક્રિયામાં મઝા પડી. આ પહેલાં થોડાંક દસ્તાવેજો અભ્યાસાર્થે મને મળેલા તેનું લિપ્યંતર કરીને ચેક પણ કરાવેલું પણ શાળાજીવનની વ્યસ્ત કારકિર્દીમાં એથી વિશેષ કામ થઈ શક્યું ન હતું અને પછી તો એ વાત ભુલાઈ ગયેલી. પૂ. દાદાએ એની યાદ અપાવી અને આ દસ્તાવેજો પણ કરી શકાય તેવી મૂક પ્રેરણા આપી. મેં પૂછ્યું : ''આ કામ દાદા હું કરી શકું ?'' દાદા કહે : ''ચોક્કસ, જો ઇચ્છો તો.'' પણ પ્રોસેસમાં હોવાથી આ દસ્તાવેજોમાંનો એક મને લિપ્યંતર તથા અભ્યાસ અર્થે જાન્યુઆરી ૨૦૦૫માં ઉપલબ્ધ થયો. આ માટે હું લા.દ.ભા.સં. વિદ્યામંદિર, અમદાવાદની સંસ્થા તથા શ્રી જિતુભાઈની આભારી છું.

સં. ૧૭૦૨માં અમદાવાદ મધ્યે થયેલ મકાનના હક્ક અંગેનું આ ખત્રપત્ર છે. આ ખતપત્ર લા.દ. ભા. સં. વિદ્યામંદિર અમદાવાદના હસ્તપ્રતસંગ્રહમાં ૧૪૮૩ નંબરનું છે. તેનું માપ ૬૦ સે મી. × ૨૩.૫ સે.મી., છે. ખતપત્રનું લખાણ આર કરેલા કાપડ ઉપર કાળી શાહીથી દેવનાગરી લિપિમાં થયેલ છે. ભાષા સંસ્કૃત મિશ્રિત જૂની ગુજરાતી છે. કુલ ૪૭ પંક્તિઓ છે અને દરેક પંક્તિમાં અક્ષર સંખ્યા ૩૪થી ૩૮ છે. અક્ષરો મોટા છે. દસ્તાવેજ જીર્ણ અવસ્થામાં, ડાઘયુક્ત તથા સછિદ્ર છે. લિપિમાં દીર્ઘ ઈ, તથા દીર્ઘ ઉ ખાસ ધ્યાન ખેંચે છે. આજના દેવનાગરી 'ઈ તથા ઉ'ને દીર્ઘ ઈકાર તથા ઉકાર વ્યંજનમાં લાગે છે તેમ લગાડેલ છે.

દસ્તાવેજનો પ્રારંભનો અક્ષર કાપડ કરપાઈ જવાથી સ્પષ્ટ વાંચી શકાતો નથી છતાં તે 'स्वस्ति' હોય એમ જણાય છે વચ્ચે વચ્ચે છિદ્ર હોવાથી અક્ષરો જતા રહ્યા છે પણ જ્યાં સંદર્ભથી અક્ષરોનો નિર્ણય થઈ શક્યો ત્યાં ચોરસ કૌંસમાં મૂકેલ છે. અંતની ૪૬મી પંક્તિમાં 'अत्र मतू ॥' લખી, બાકીના અર્ધા ભાગમાં ૪૫મી પંક્તિનું બાકી રહેતું લખાણ છે અને આ લખાણનો છેલ્લો ભાગ ખૂબ જ અસ્પષ્ટ હોવાથી જેવું ઉકલ્યું તેવું મૂકવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. ૪૭મી પંક્તિમાં માત્ર એક જ સહી-ભાણજીની— છે. તે જ પંક્તિના બાકીના ભાગમાં '१ अत्र साख्यि ।' લખાણ છે પણ તેની નીચે એકેય સાક્ષીનું નામ નથી.

પ્રસ્તુત (દસ્તાવેજ) ખતપત્રનો પ્રારંભ 'स्वस्ति' એવા મંગલવાચક શબ્દથી કરીને અષાઢથી

શરૂ થતું વર્ષ અને વિક્રમ સંવત ૧૭૦૨ અને શાલિવાહન સંવત ૧૫૬૭નો ઉલ્લેખ છે જે સમયે અમદાવાદમાં આ ખતપત્ર નોંધાયું. ભાદરવા વદ ૫ વંચાય છે પણ છિદ્ર હોવાથી વાર વાંચી શકાયો નથી આમ છતાં 'An Indian Ephimeris' refer કરતાં વિ. સં. ૧૭૦૨ ભાદરવા વદ ૫ ના રોજ ઈ. સ. ૧૬૪૫, ૩૧ ઑગસ્ટ અને રવિવાર આવતો હોવાથી ત્યાં 'रवौ' શબ્દ કૌંસમાં મૂક્યો છે. બીજી પંક્તિમાં આ ખતપત્ર સંયુક્ત કુટુંબની માલિકીના ઘરની વહેંચણી કરી તે મકાનનો હકદાવો નક્કી કરવાનો છે તે જણાવ્યું છે.

લીટી ૩થી ૯ સુધીમાં તે સમયના વહીવટની જાણકારી છે. તે સમયે ગુર્જરાધીશ પાતશાહ અબૂઅલ મુજફર સાહબદીન મહિમ્મદ સાહિબ કિરાંણસાંની સાહજયાંહાન પતશાહ ગાજી કાશ્મીરમાં રાજ્ય કરતા હતા. આ બિરુદ મુઘલ બાદશાહ શાહજહાંનું છે અર્થાત્ શાહજહાંના રાજ્ય અમલ દરમ્યાન આ ખતપત્ર નોંધાયું છે. અમદાવાદમાં ત્યારે શાહજહાંનો પુત્ર (ઔરંગઝેબ) ઉરંગજેહેબ રાજ્ય કરતો હતો. (નિરાતે અહમદીની નોંધ પ્રમાણે) સં. ૧૭૦૧થી સં. ૧૭૦૩ પર્યંત શાહજહાંની કારકિર્દી દરમ્યાન ઔરગઝેબ ગૂજરાતનો સૂબો હતો, તેથી આ ખતપત્રના ખરાપણાની ખાતરી થાય છે. તે સમયના અમદાવાદના અન્ય વહીવટી અધિકારીઓનાં નામ અહીં સાંપડે છે. નવાબ ઈસલાંમખાંન, પો(ફો)જદાર તાહીરમિયાઁ, દીવાનૂ અધિકારી ફૂકરદી મિયાઁ, પાતશાહી દીવાનમીયાઁ માઈજરમુલિક, બક્ષી કાંમદોસ્નમિયાઁ, કાદી મીર મોહમ્મદ મીરક, અદાલતી મિયાઁ અહિમ્મદ, દારોગો મિયાઁ મુકીમ, ચુતરિ મિયાઁ સાહાવેગ, નેવ મિયાં કાશમનાં નામો સાંપડે છે. આ સમયે રૂઢિ પ્રમાણે ચાલતા આવેલા કરવેરા મંડપિકા અને ચોતરાના વેરા માફ છે, તેની વિગત ૯ અને ૧૦મી લીટીમાં છે.

અમદાવાદ શહેરમાં હવેલીમાં રાઅિપુર (રાયપુર) વિસ્તારની પોળ સૂત્રધારશાલા (સુથારવાડો કે સલાટવાડો ?)માં આવેલા એક ઘરની વહેંચણી કરવામાં આવી છે તેની માહિતી લીટી ૧૦ તથા ૧૪મા આપવામાં આવી છે.

લીટી ૧૨થી ૨૬માં આ ઘરના અસલ માલિક વિશેની વાત જોતાં માલૂમ પડે છે કે કણબી કોમના લેઉઆ પટેલ મેઘાના બે ઘર હતા, તેનો વારસદાર તેનો પુત્ર વાસણ અને તેની પત્ની લછી (લક્ષ્મી) હતા. વાસણને બે દીકરા નામે લાલજી (સ્ત્રી હરષાઈ) અને વીરા હતા. લાલજીને એક દીકરો નામે ભાંણજી જે વીરાનો ભત્રીજો થાય. કુટુંબમાં અનુક્રમે વાસણ અને લાલજી. લાલજીનું મૃત્યુ થયા બાદ ઘરમાં માતા લછીબાઈ, વીરા, લાલજીની સ્ત્રી હરષાઈ તથા તેનો દીકરો ભાંણજી એમ ચારે જણાં સાથે રહેતા હતા. સં. ૧૭૦૨માં ઘર સંબંધી તથા ઘરનાં વાસણ કે રાચરચીલા સંબંધી માંહો માંહિ વિવાદ થતાં મેઘાના બે ઘર આ ચાર જણ વચ્ચે વહેંચવા (પટેલ વીરાના લગ્ન થયા લાગતા નથી કારણ તેની ભાર્યાનું નામ નથી અને તે માતા લછી સાથે રહેતો બતાવ્યો છે.) પાંચ મુનસફ નીમ્યા છે. તેઓનાં નામ છે : ૧ સોની ભવાનજી સંઘ, ૨ પટેલ આંબા ગોપાલ આસપુરી, ૩ ઠાર મેઘજી સંઘજી ૪ ઠાર નારાયણ કૃષ્ણ આસપુરે ૫. ભ(ઠા)ર વાસદેવ ભીમ આસપુરે આ પાંચે જણાએ પટેલ વાસણના વારસદારોને પાસે બેસાડી, સમજાવ્યા અને વિવાદ કરતાં અટકાવ્યા.

લીટી ૨૭થી ૪૫ સુધી કઈ રીતે ભાગ પાડ્યા તેની વિગત અપાઈ છે. વીરા તથા લછાઈને (મા તથા દીકરાને) સાથે રહેતા હોવાથી બે ભાગ મળે છે. આ ઘરનું વર્ણન આપતાં જણાવ્યું છે કે તે ઘર મોટું છે, બે ખંડ છે. પૂર્વાભિમુખનું છે. ઓરડા ઉપર પીટણી (પાટડો) છે. પડસાળ મધ્યે પાણીનું સ્થાન છે તેના હક્ક સહિત તથા પરસાળના દ્વાર ઉપર બારી છે એ ઘરના આંગણામાં ચાલવાના હક્ક સહિત આપવામાં આવે છે. પછી ઘરના ચાર ખૂંટ (ઘરની હદ નક્કી કરતી ખીલીઓ) દર્શાવ્યા છે. પૂર્વ દિશાએ નિકાલવ્યવસ્થા અને આંગણું છે. સામે સોની કલ્યાંણજીના ઘરની ખડકી છે. પશ્ચિમની ભીંતે સોની હાંસલા સૂરજીના પરિવારનું ઘર છે. દક્ષિણે સોની ગોપાલજી સાંમ તથા ઉત્તરે સોની કાંહાનજીનું ઘર છે. બીજું ઘર જે દક્ષિણાભિમુખનું છે, જેમાં ખંડ બે છે, એકઠાળિયું છે તે લાલજીની પત્ની હરખાઈ તથા વીરાના ભત્રીજા પટેલ ભાંણજીના ભાગે આવ્યું છે. તે સમયે ચાલતા અમદાવાદની ટંકશાળના આકરા કોરા માસા ૧૧ાના અંકે ૧૫ પૂરેપૂરા રોકડા એકમૂઠિ વીરા લછીએ પટેલ ભાંણજી હરષાઈને આપ્યા, આમ વડવાની મિલકતની વહેંચણી થાય છે. ઉપરાંત અન્ય માલમિલકત વાસણકુસણ ઈત્યાદિની પણ વહેંચણી થઈ છે પણ દસ્તાવેજમાં આ વિગતો નોંધાઈ છે ત્યાં અક્ષરો ચહેરાઈ ગયા છે, અથવા તો છિદ્ર હોવાથી ઉકેલવા શક્ય નથી. આ વહેંચણી 'यावत्त्चंद्रदिवाकरौ' છે તે અર્થ માટેનો પ્રયોગ પંક્તિ ૪૦-૪૧માં છે જેમાં રૂઢિ પ્રમાણેનો 'आचंदाऽर्क कुल्ल अभिरांमनदावा' દસ્તાવેજમાં પ્રયોજાયેલ છે. અંતની લીટીઓમાં ઘણા શબ્દો વંચાયા નથી કે છિદ્ર હોવાથી જતા રહ્યા છે. પરંતુ 'આ હકદાવો સામસામે લખી દીધો છે.' તેમ જણાવવામાં આવ્યું છે તે વાંચી શકાય છે. માતા બાઈ લછી જીવિત છે અને તેની ઉપસ્થિતિમાં જ વડીલોપાર્જિત પટેલ મેઘાની મિલકત વહેંચાય છે અને યોગ્ય રીતે સરખા ભાગ પાડ્યા છે. અંતે સહી માત્ર પટેલ ભાંણજીની છે અને સાક્ષી તરીકે કોઈની સહી નથી. એ અર્થમાં કદાચ આ ખતપત્ર અપૂર્ણ છે. ખતપત્રનો અંતિમ ભાગ કોરો નથી. છેક સુધી લખાણ છે તેથી શક્ય છે કે નીચેનો થોડો ભાગ ઘસાઈને ફાટી ગયો હોય.

વળી પંક્તિ ૪૬ અને ૪૭ દસ્તાવેજમાં છે તે જ પ્રમાણે મૂકવામાં આવી છે. પંક્તિ ૪૬માં ડાબી બાજુ 'अत्र मतू' ॥ — કરીને થોડી જગ્યા છોડીને ૪૫મી પંક્તિનું અપૂર્ણ લખાણ આપવામાં આવ્યું છે. ૪૭મી પંક્તિમાં ભાંણજી બિન લાલજીની સહી છે અને સામે 'अत्र साख्यि' લખાણ છે અને ત્યારબાદનું દસ્તાવેજમાં સાક્ષી-સહીનું લખાણ ફાટી ગયું હોવાનું માની શકાય.

નોંધ

(૧) મૂળ દસ્તાવેજમાં પંક્તિઓને નંબર આપવામાં આવ્યા નથી, પરંતુ સ્પષ્ટતા ખાતર જ અહીં આપ્યા છે.

(૨) દસ્તાવેજમાં જ્યાં ખ ના અર્થમાં ष પ્રયોજાયેલ છે ત્યાં ષ આપીને (ખ) કર્યો છે, પંક્તિના અંતે જ્યાં ગુરુરેખા (મોટી લીટી) (—) આપી છે તે તે પંક્તિમાંનો અધૂરો શબ્દ સૂચવે છે, શબ્દ પછીની લીટીમાંના શબ્દથી પૂરો થાય છે તે સૂચવવા માટે છે.

(૩) દસ્તાવેજમાં જ્યાં (નાની લીટી)-લઘુરેખા છે તે સળંગ લીટીમાં આવતા કેટલાક શબ્દોને છૂટા પાડી વાંચવા, સૂચવવા માટે છે.

(૪) ચોરસ કૌંસ [ ]માં ખૂટતો શબ્દ કે અવાચ્ય શબ્દ કે વિગતને મેં ઉમેરેલી છે.

(૫) દસ્તાવેજનાં આપેલ શબ્દને સુધારીને મૂકેલ શબ્દ ( ) = ગોળકૌંસમાં આપેલ છે.

(૬) પ્રસ્તુત દસ્તાવેજના અભ્યાસ માટે નીચેના સંદર્ભગ્રંથોનો આધાર લીધો છે.

अ ગુજરાતનો સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસ ભા.૬ (સંપા.) પરીખ & શાસ્ત્રી

ब An Indian Ephimeris Vol VI L.D. Sarami-kannu Pillai, Agam Prakahsan, New Delhi, 1983 p. 93.

અમદાવાદ મધ્યે સં. ૧૭૦૨માં થયેલ મકાનના હક્ક અંગેનું ખતપત્ર

પાઠ

१. [स्वस्ति] श्री संवत आषाढादौ १७०२ वर्षे शाके १५६७ प्रवर्तमाने । भद्रवा वदि ५ (रवौ) अद्ये—

२. ह श्री अहिम्मदावाद मध्ये गृहनी वहिचण कीधी । तस्य ष(ख)तपत्रमभिल(लि)ख्यते । [अ]द्ये—

३. ह श्री गुर्ज्जराधीश पातशाह श्री श्री ७ अबूअल मुजकर साहबदीन महिम्मद साहि—

४. ब किरांणसांनी शाहज्यांहान प(पा)तशाह गाजी काशमेरे विजयराज्यं क्रियते । वजीर न—

५. बाब श्री ५ ईसलांमखांन । तत्र श्री अहिम्मदावाद नगरे पातशाहनु पुत्र श्री श्री ७—

६. उरंगजेहेव । पोजदार मीर्यां ताहिर । दीवानूमीयाँ फूकरदी । पातशाही दीवां(न)—

७. मीर्या माइजरमुलिक । बकशी मीर्यां कांमदोस्त्र एत्तानू । कादी श्री ५ मीर [मोह]—

८. म्मद मीरक । अदालति मीर्यां अहिम्मद । दारोगो मीर्यां मूकीम एत्तानू । चुतरे मीर्यां

९. साहावेग । नेव मीयां काशम । एत्तांनू (एत्तानू) धरमन्यायां प्रवर्त्तते । तत्र मंडि(ड)प(पि)का माफ छि । [त]

१०. था चुतरानूं अमल दस्तूर माफ छि । एवं पंच कुलान्वये । तत्र हवेल्यां राअिपुरी पो—

११. लि सूत्रधारसालानी मध्ये वास्तव्यं । तत्र स्थाने गृहनी वहिच्यण कीधी । कणबी ले—

१२. अूआ ज्ञातीय । पटल वीरा बिन वासण बिन मेघा । ते पटल वासणनी भार्या बाई ल—

१३. छबिं तवाटीआ कीका बिन मक्ता पारस्यात् । भत्रीज पटल भांणजी बिन लालजी बि[न]

१४. वासण बिन मेघा । ते पटल लालजीनी भार्या बाई हरषाई बिन सूरपरा हरजी बि गृ[ह]—

१५. ना हस्तांक्षरांणि दत्ता ! यित पूवि मलकति (मिलकत) पटल वासण बिन मेघा नामां घर २ बि

१६. तिहवार पछी पटल वासण श्री रामशरणिं थयां । तिहवार पछी पटल लालजी श्री रां—

१७. मशरणि थयां । तिहवार पछी पटल वीरा । तन्मात्ति बाई लछी । तथा पटल लाल—

१८. जीनी भार्या बाई हरषाई । नु पुत्र पटल भांणजी अे जण ४ च्यार अेकठां रहितां । अे—

१९. कठीयामतां । तिहवार पछी संवत १७०२ना मध्ये अे जण ४ च्यार अे घर २ बि समंधी

२०. तथा वडाअूआ पटल वासण समंधी । तथा पटल लालजीनी मीराति । नांम [वी]रा

२१. कांश्यपात्र । राछपीछ । घरवाष(ख)रा सप्तधातू पर्यंत समंधी माहोमाहि विवाद क—

२२. रवा लागां । पछि माहोमाहि माफि कयरी नि मुनशप जण ५ पांच परठा । ते—

२३. हनां नांम सोनी भवांनजी बिन संघ । तथा पटल आंबा बिन गोपाल आसपुरी

२४. तथा ठार मेघजी बिन संघजी । तथा ठार नारायण बिन क्रष्ण आसपुरे । तथा भ(ठा?)र—

२५. वासदेव बिन भीमा आसपुरी । अेण जणे ५ पांचे माहोमांहि बिसारी माडिक—

२६. करीनि समझावां विवाद करता वारां । चूकावी आप्यूं । तेहनी वगति (विगत ?) मजमाल (मजमले) भागे—

२७. इ त्रण्य परठा । ते मध्ये भाग बि पटल वीरा लछाईनो । ते

२८. भाग्य घर अेक १ मोटू पूर्वाभिमुष(ख)नूं षं(खं)ड २ बिनू ते मध्येना ओरडा उपरि पीटणी छि

२९. पटसालि मध्ये उदकस्थांनक छि ते सहित । अे घरनी पटसालिना द्वार ऊपरि बारि छि अे घर—

३०. ना आंगणा चाल सहित । अे घरसवोपस्कछ्यादितं । भूमिसहितं । अे घरनां षू(खू)ट । पूर्व दिशिअे घ—

३१. रनु नीकाल । आंगणूं । सन्मुखि सोनी कल्यांणजी मकंदजी बिन देवजीना घरनी खडकी

३२. छि । पश्चमे पछीति सोनी हांसला सूरजीना परिवारनुं घर छि । अे घरनां नेव छि (।) छीडी मध्ये पडि—

३३. तथा छीडी छि । ते घरनी दक्खणे सोनी गोपालजी सांम बिन माहावजीनू घर छि । उत्तरे सोनी कांहांनजी राघव बिन

३४. कूअरजीनू घर छि । ए षूट (खूट) ४ च्यार माहिलूं घर पटल वीरा लछीनि भाग २ बि माहि एहनी—

३५. भाग्य आवूं । अनि घर बीजूं एक १ दक्षण(णा)भिमुष(ख)नूं खंड २ बिनूं एकढालीउ भत्रीज

३६. पटल भांणजी हरषाईनि भाग १ माटि तेहनि भागि सोनी त्रीकम बिन हर(जी)—

३७. पासानूं भांणजी हरषाईनि भाग्यि आवू छि । अूपरांत पटल वीरा लछी पाशेथी मासो

३८. ११॥ ना । रूप्पैआ १५ अंके पंन्नर पूरापूरा रोकडा एकिमूठि पटल भांणजी हरषाई ।

३९. अि लेईनि । ए पटल वीरा लछी साथि लि(खि)ता वडाअूआनी मलकति (मिलकत) शमधी । तथा

४०. माल मीराति त्रांम छ । कांशपात्रश छ । पीछसप्तधतू पर्यंत साथि आचंद्रार्क

४१. कुल्ल अभिरांमन दावा कीधा छि । हवि ए पटल वीरा लछी साथि तथा एहना पुत्र पौ—

४२. त्रादिक परिवार साथि । पटल भांणजी हरषाईनि तथा एहनां पुत्र पौत्रा—

४३. दिक परिवार स्त्रीनि किशुं सरसमंध नही । लागो भागो नास्ति ॥ तडागेपि ऊ[दक]

४४. समंध नास्ति । परस्परेण आऽचंदार्क कुल्ल अभिरांमन दावी कीधुं छेछि । ए—

४५. टणि चिर पट[ल] वीरा वसि नास्ति बे_द्विति भूमिकरितं सांमस(सां)मा लीख (लखी) लीधां छि। तिह्वार कीशुं सर समं—

४६. अत्र मतू ॥ ॥ — ध नही । लागोभागो नास्ति । तडागेपि उदक [**समंध नास्ति**] ।

४७. [१] प. भ(भां)णजी ब(बि)न लालजी मतु १ अत्र साख्यि ।

પંક્તિ	શબ્દાર્થ
૮	ચુતરે = ચોતરાના
	મિર્યાં = મીરજા નામનું ટાઇટલ ?
૯	મંડપિકા = માંડવો / મંડપ
૧૧	વાસ્તવ્યં = નિવાસી
૧૨	બિન = નો દીકરો
૧૩	પારસ્યાત્ = પાસેથી
૧૫	યિત = અત્ર / અહીં
	પૂવિ = પૂર્વે
૧૬	તિહ્વાર = તે સમય
૧૭	તન્માત્તિ = તેની માતા
૧૯	બિ = બે
	સમંધી = સંબંધી
૨૦	વડાઊિઆ = વડવા
	મીરાતિ = મિલકત / વારસો / દોલત
૨૧	રાછપીછ = રાચરચીલું ? ત્રાંમ=તાંબુ
૨૨	મુનશપ = દિવાની કજિયા સાંભળી ન્યાય આપનાર
૨૫-૨૬	માડિક કરીને = વીનવી-કરગરીને
	વિગતિ = વિગત ?
	મજમાલ = મજમલે ? = એકંદરે
૨૮	પીટણી = પાટડો ?
૨૯	પટશાલિ = પરસાળ
૨૯	ઉદકસ્થાંન = ટાંકું
૩૦	ખૂંટ = ઘરની હદ નક્કી કરતી ખીલીઓ
૩૫	એકઢાલિઉ = એક બાજુ ઢળતા છાપરાવાળું મકાન કે ઓસરી
૪૪	આચંદ્રાર્ક = ચંદ્ર સૂરજ છે ત્યાં સુધી

પ્રાચ્યવિદ્યાવિદ્ મુનિશ્રી જિનવિજયજી

જિતેન્દ્ર બી શાહ

મુનિશ્રી જિનવિજયજી પ્રાચ્યવિદ્યા અને પુરાતત્ત્વવિદ્યાના વિશ્વવિશ્રુત વિદ્વાન્ હતા. મુનિશ્રી એ ભારતીય પુરાતત્ત્વના સંશોધન કાર્યમાં પોતાનું સમગ્ર જીવન ખપાવી દીધું હતું. જાણીતા સાહિત્યકાર શ્રી કનૈયાલાલ મુનશી દ્વારા સંસ્થાપિત ભારતીય વિદ્યાભવનના તેઓ પાયાના પત્થર હતા. મહાત્મા ગાંધીજી દ્વારા સ્થાપિત ગૂજરાત વિદ્યાપીઠ અંતર્ગત પુરાતત્ત્વ મંદિરના મુનિશ્રી સંચાલક હતા અને જોધપુરની રાજસ્થાન પ્રાચ્યવિદ્યા મંદિર પ્રતિષ્ઠાનના તેઓશ્રી પ્રાણ હતા. પૂનામાં આવેલી પ્રાચ્યવિદ્યાની વિખ્યાત સંશોધન સંસ્થા શ્રી ભાંડારકર ઓરિએન્ટલ રિસર્ચ ઇન્સ્ટિટ્યૂટની સ્થાપનામાં તેમનું મોટું યોગદાન હતું. તેઓએ અનેક ગ્રંથમાળાઓનું સફળ સંપાદકત્વ કરી લુપ્ત થતાં ગ્રંથોનું સંપાદન કરી/કરાવી વિદ્યાજગતની અનુપમ સેવા કરી હતી. તેઓ માત્ર વિદ્યાના ઉપાસક હતા એમ ન હતું. રાષ્ટ્રીય આંદોલનમાં સત્યાગ્રહમાં તેમણે અંગ્રેજ સરકારની લાઠીઓનો માર ખાધો હતો અને જેલમાં પણ ગયા હતા. જીવનના અંત ભાગે પોતાના વતનમાં ખેતી અને બાગકામમાં જોડાયા અને સમાજ ઉપયોગી કામો કર્યા હતા. આમ તેમણે જીવનમાં અનેકવિધ કાર્યો કરી તેજસ્વી જીવન જીવ્યા હતા.

મુનિશ્રીનું સાધનાક્ષેત્ર સંકુચિત ન હતું. જીવનમાં અનેકવિધ રસ કેળવ્યા હતા. જે કાર્ય કરતા તે તન્મયતાથી કરતા હતાં. તેઓ સાહિત્ય અને ઇતિહાસ પુરાતત્ત્વના ઊંડા અભ્યાસી તો હતાં જ, તેમ જ કળાના પણ નિપુણ પારખુ હતા. ચિત્ર સામગ્રી, પુરાતત્ત્વની વસ્તુઓ, પ્રાચીન ધાતુઓ કે પાષાણની મૂર્તિઓ કે એવી અન્ય સામગ્રીઓનું યથાર્થ મૂલ્યાંકન કરી શકતા હતા અને આવી સામગ્રીઓ વસાવવાનો પણ રસ ધરાવતા હતા.

તેમની વિશેષતાઓ અંગે શ્રી રતિલાલ દીપચંદ દેસાઈ જણાવે છે કે સાહિત્યનું કે શરીરશ્રમનું જે સમયે તેઓએ જે કામ હાથ ધર્યું હોય તેમાં તેઓ એવા તન્મય બની જાય છે કે જોનારને એમ જ લાગે કે જાણે જીવનના બધા જ રસ અહીં જ એકત્ર થઈ ગયા છે અને બીજામાં તેઓનો કશો જ રસ નથી. સાહિત્યનું કામ કરતા હોય ત્યારે એમના રોમ રોમમાંથી સાહિત્ય સેવાનો જ સૂર જ પ્રગટતો હોય, અને એમ જ લાગે કે એમને અને શરીરશ્રમને શી લેવા દેવા ? અને જ્યારે તેઓ ખેતી કે બાગાયતના કામમાં પરોવાયા હોય ત્યારે એમ જ લાગે કે એમને જ્ઞાનોપાસના સાથે કશી લેવાદેવા નથી.

ઉદાર અને વિશાળ જીવન જીવનાર મુનિશ્રી જિનવિજયજીનો જન્મ મેવાડની રૂપાહેલી ગામમાં થયો હતો. પિતાનું નામ ઠાકુર વૃદ્ધિસિંહજી અને માતાનું નામ રાજકુમારી હતું. વિ. સં. ૧૯૪૪ના મહા સુદિ ૧૪ ના એમનો જન્મ થયો હતો. તેમનું નામ કિશનસિંહ રાખવામાં આવ્યું હતું પરંતુ માતા તો લાડમાં તેમને રિણમલ (રણમલ-રણમાં શૂરવીર)ના નામે જ બોલાવતા હતા. જ્ઞાતિ પરમાર રાજપૂત પણ જીવન જૈનધર્મને સમર્પિત કર્યું. **મુનિજીના જીવને સાબિત કરી બતાવ્યું કે જૈન કુળમાં જન્મે તે જ જૈન કહેવાય એવું નહીં જે કોઈ જૈનધર્મને પાળવા ઇચ્છે અને પાળી જાણે એ જૈન.**

અગિયાર વર્ષની કુમળી વયે પિતાનું અવસાન થયું. તે અરસામાં તેઓ યતિશ્રી દેવીસિંહજીના પરિચયમાં આવ્યા. બે વર્ષ સુધી તેમની દેખરેખમાં અભ્યાસ કર્યો. પરંતુ માત્ર બે વર્ષમાં જ યતિશ્રીનો સ્વર્ગવાસ થયો અને એ અરસામાં જ નાના ભાઈ બાદલસિંહનું અવસાન થયું. આથી સંસાર પ્રત્યેની મમતા ઓછી થવા લાગી. પરંતુ ચિત્ત કાંઈક નવું નવું જાણવા શીખવાની ઝંખનામાં અટવાવા લાગ્યું. નવું જાણવા શીખવાની અદમ્ય ઇચ્છાના કારણે તેમને સુખાનંદજી નામના એક શૈવયોગી મહંત ખાખી બાબાનો સંપર્ક થયો. વિ. સં. ૧૯૫૮માં તેઓએ તેમની પાસે દીક્ષા લીધી અને તેઓ કિશનસિંહમાંથી કિશનભૈરવ બની ગયા. પરંતુ અહીં તેમને નવું જાણવા *શીખવાનું ન મળતા છ-આઠ મહિનામાં જ નિરાશ થઈ ગયા અને એક રાતે તેઓ ભાગી નીકળ્યા.* સં. ૧૯૫૯માં પંદર વર્ષની વયે કિશનસિંહને સ્થાનકવાસી સંપ્રદાયના એક તપસ્વી સાધુનો પરિચય થયો. તેમની સરળતા જોઈ તેમનું ચિત્ત મુનિ તરફ આકર્ષાયું અને તેમણે જૈન સાધુ ધર્મની દીક્ષા સ્વીકારી. તેમનું નામ કિશનલાલ મુનિ રાખવામાં આવ્યું.

વિ. સં. ૧૯૬૦નું ચોમાસું ધારમાં કર્યું. અહીં તેમને સંસ્કૃત સાહિત્યના આરૂઢ વિદ્વાન્ શ્રીધર ભાંડારકરનો પરિચય થયો. ધારમાં ભોજના વિખ્યાત સરસ્વતી મંદિરને તોડીને કમાલ મૌલાની મસ્જીદ બનાવવામાં આવી હતી. તે મસ્જીદનો ગુંબજ તૂટતા તેમાંથી કેટલીક શિલાઓ મળી આવી તેમાં ભોજના સમયના કેટલાંક ગ્રંથો કોતરવામાં આવ્યા હતા. સરકારે આ શિલાઓ પુરાતત્ત્વ વિભાગને સોંપી હતી. આ વાતની ખબર પડતા કિશનલાલજી ત્યાં પહોંચી ગયા અને તેમણે તે ગ્રંથો વાંચ્યા હતા. તે સમયે શ્રી ભાંડારકર પણ ત્યાં આવ્યા હતા. તેમણે કિશનલાલજીને બોલાવ્યા. મુનિશ્રીએ એ શિલાના સમગ્ર લેખને વાંચ્યો અને જણાવ્યું કે આ જૈનોનું ઉત્તરાધ્યયન સૂત્ર છે. આ વાતની શ્રી ભાંડારકરે નોંધી લીધી.

આ પ્રસંગે મુનિશ્રીને નવી દિશા આપી. તેમને પ્રાચીન લિપિઓ અને ભાષાઓના જ્ઞાનની આવશ્યકતા જણાઈ. પરંતુ અહીં તેમની જ્ઞાન પિપાસાને પૂરી કરી શકે તેવું વાતાવરણ હતું નહીં. હવે તેમનું મન વ્યાકરણ, કાવ્ય, અલંકાર, પિંગલ આદિ ભણવા તલસી રહ્યું હતું. તેથી તેમણે એક રાતે હિંમત કરી સ્થાનકવાસી સાધુ વેશ છોડી માત્ર એક ધોતી અને પાતળી ચાદર ઓઢી ઉજ્જૈનથી ભાગી નીકળ્યા. પરિભ્રમણ કરતાં કરતાં અમદાવાદ આવી પહોંચ્યા. અહીં તેમણે અભ્યાસ માટે પ્રયાસ કર્યો પણ અનુકૂળ વાતાવરણ ન મળતાં પુનઃ તેઓ આગળ ચાલી નીકળ્યા. પાલનપુર

પહોંચ્યા ત્યાં તેમને મુનિ સુંદરવિજયજી મળ્યા તેમનો પરિચય થયો તેઓએ કિશનસિંહના અભ્યાસની વ્યવસ્થા કરી. તેમણે વિ. સં. ૧૯૬૬માં પાલી પાસે ભાખરી ગામમાં જૈન મૂર્તિપૂજક દીક્ષા અંગીકાર કરી અને તેઓનું નામ જિનવિજયજી રાખવામાં આવ્યું. પછી તો આ નામે જ જીવનભર ઓળખાયા.

દીક્ષા પછી તેમને આચાર્ય વિજયવલ્લભસૂરિનો પરિચય થયો. તેમની સાથે ૨-૩ પંડિતો પણ હતા. મુનિજીને તો જ્ઞાનની અદમ્ય પિપાસા હતી, તેથી તેઓ વલ્લભસૂરિ સાથે જોડાયા અને તેઓ પુનઃ ગુજરાત તરફ વિચરણ કરવા લાગ્યા. માર્ગમાં તેઓએ પાટણમાં હસ્તલિખિત ગ્રંથભંડારોનું અવલોકન કર્યું. હવે તેમનું જ્ઞાન પરિપક્વ થવા લાગ્યું હતું. નવા નવા ગ્રંથો વાંચવા મળતા તેમની જ્ઞાનભૂખ સંતોષાવા લાગી હતી. ટોડ રાજસ્થાન નામનો ગ્રંથ વાંચતા તેમને ઇતિહાસ અને પુરાતત્ત્વના વિષયમાં રસ પડ્યો.

ત્યાર બાદ વિહાર કરીને તેઓ પાટણથી મહેસાણા આવ્યા. અહીં તેમને મુનિશ્રી કાંતિવિજય, મુનિશ્રી ચતુરવિજય અને મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજીનો પરિચય થયો. પૂ. કાંતિવિજયજી માટે તેઓ લખે છે કે—

विद्यमान जैन साधु समूह में जिस ज्ञान निमग्न स्थितप्रज्ञ मुनिमूर्ति का दर्शन एवं चरण स्पर्श करने से हमारी इस ऐतिहासिक जिज्ञासा का विकास हुआ उस यथार्थ साधु-पुरुष पूज्यपाद प्रवर्तक श्रीमत्कान्ति विजयजी महाराज की वात्सल्यपूर्ण प्रेरणा पाकर हमने यथाबुद्धि इस विषय में अपना अध्ययन-अन्वेषण-संशोधन-संपादना वि. कार्य करना शरू किया । (चिन्तामणि प्रास्ताविक-किञ्चित् प्रबन्ध)

તેમની પાસેથી મુનિશ્રીને અનેક અલભ્ય-દુર્લભ ગ્રંથોની માહિતી પ્રાપ્ત થઈ. પ્રાચીન ગ્રંથોના સંશોધન-સંપાદનની તાલિમ મળી. આ ત્રણેય મુનિઓ મુનિશ્રીના જીવનની પ્રેરણા અને સક્રિય સહયોગના સ્ત્રોત બન્યા. મુનિશ્રીએ મુનિશ્રી કાંતિવિજયજીના સ્મારકરૂપે શ્રી કાંતિવિજય જૈન ઇતિહાસમાળાનો પ્રારંભ કર્યો હતો. જેમાં અનેક મહત્ત્વપૂર્ણ ગ્રંથોનું પ્રકાશન થયું અને વિદ્વાનોએ તેનું અભિવાદન કર્યું.

મુનિજી હવે સાંપ્રદાયિક સંકુચિતતા છોડી વિદ્યાજગતના વિશાળ ગગનમાં વિહરવા લાગ્યા હતા. ભિન્ન ભિન્ન પ્રાંતના સામયિકો અને સંશોધન પત્રિકાઓ વાંચતા અને લેખો પણ લખતા હતા. તેઓએ ગુજરાતી ભાષામાં લેખો લખવાનો પ્રારંભ કર્યો. તેમના લેખો ગુજરાતી સામયિક ગુજરાતી, જૈન હિતેષી, પ્રસિદ્ધ દૈનિકપત્ર મુંબઈ સમાચાર આદિમાં છપાતા હતા. તેમણે પાટણ ભંડારમાં પ્રાપ્ત શાકટાયનના જૈન વ્યાકરણ તથા અન્ય દુર્લભ ગ્રંથો વિશે એક લેખ તૈયાર કર્યો અને તે સમયની સુપ્રસિદ્ધ પત્રિકા સરસ્વતીમાં છાપવા મોકલ્યો. આ લેખ વાંચી હિંદી સાહિત્યના સુપ્રસિદ્ધ વિદ્વાન્ મહાવીરપ્રસાદ દ્વિવેદી ખૂબ જ પ્રભાવિત થયા હતા અને તેમણે જિનવિજયજીને પાટણના ગ્રંથભંડારો વિશે વિસ્તૃત લેખ લખવા આમંત્રણ આપ્યું અને તે લેખ સરસ્વતીમાં છાપ્યો. આમ તેઓ

હિન્દી સાહિત્યજગતમાં પણ પ્રસિદ્ધિ પામવા લાગ્યા હતા.

ત્યાર બાદ મુનિશ્રી વડોદરા પધાર્યા. અહીં તેમને ગાયકવાડ ઓરિએન્ટલ રિસર્ચ સંસ્થાના *નિર્દેશક શ્રી ચિમનલાલ ડાહ્યાલાલ દલાલનો પરિચય થયો. મુનિશ્રીની* જ્ઞાનસાધના અને સંશોધન વૃત્તિથી દલાલ અભિભૂત થયા હતા. તેમની રુચિ જોઈને શ્રી દલાલ મુનિશ્રીના અનન્ય મિત્ર બની ગયા. પરિણામ સ્વરૂપ મુનિશ્રીએ બૃહત્કાય ગ્રંથ કુમારપાલ પ્રતિબોધ સંપાદિત કર્યો અને તે પ્રકાશિત થયો. ત્યાર બાદ મુનિ શ્રી મુંબઈ વિહાર કરી મુંબઈ પહોંચ્યા.

આ અસરામાં પૂનામાં ભાંડારકર ઈન્સ્ટિટ્યૂટની સ્થાપના થઈ હતી. સંસ્થાના વ્યવસ્થાપકો મુંબઈ આવ્યા અને જૈન અગ્રણીઓને મળ્યા. તે સમયે આ વ્યવસ્થાપકોએ મુનિશ્રીને પૂનામાં ભાંડારકર ઈન્સ્ટિટ્યૂટમાં આવી કામ કરવા નિમંત્રણ આપ્યું. મુનિશ્રીએ તેમનું આમંત્રણ સ્વીકાર્યું અને પૂના તરફ વિહાર કર્યો. પૂનામાં ઈન્સ્ટિટ્યૂટની વ્યવસ્થા આદિ જોઈને પ્રસન્ન થયા અને યથાશક્તિ યોગદાન આપવાનું નક્કી કરી અહીં જ રહી ગયા.

જૈનસાહિત્ય સંશોધક :

પૂનામાં મુનિજીએ જૈનસાહિત્ય સંશોધક સમિતિની સ્થાપના કરી. તેમણે દુર્લભ ગ્રંથોનું સંપાદન કરી પ્રકાશિત કરવાનું કાર્ય આરંભ્યું. તેમ જ તેમના સંપાદકત્વ હેઠળ જૈનસાહિત્ય સંશોધન નામના ત્રૈમાસિકનો પ્રારંભ કર્યો. સં. ૧૯૭૭માં તેનો પ્રથમ અંક પ્રગટ થયો. આ સંશોધનાત્મક ત્રૈમાસિકમાં તેમણે જૈન ઈતિહાસ, સાહિત્ય, તત્ત્વજ્ઞાન, કલા આદિ વિષયક હિન્દી, ગુજરાતી, અંગ્રેજી લેખો પ્રકાશિત કર્યા. આ ત્રૈમાસિકની તટસ્થતા અને ઐતિહાસિકતાને કારણે જૈન-જૈનેતર વિદ્યાજગતમાં ખૂબ જ પ્રતિષ્ઠા પ્રાપ્ત કરી હતી. લગભગ પાંચેક વર્ષ સુધી આ ત્રૈમાસિકનું પ્રકાશન થતું રહ્યું.

આ ઉપરાંત આ સમિતિ દ્વારા ખરતરગચ્છપટ્ટાવલિ સંગ્રહ, આચારાંગસૂત્ર, કલ્પ-વ્યવહાર-નિશીથસૂત્રાણિ, જીતકલ્પસૂત્ર, વિજયદેવમાહાત્મ્ય આદિ પ્રાચીન ગ્રંથો સંપાદિત કરી પ્રગટ કર્યા છે. તેમની સંશોધન પ્રવૃત્તિ હવે પ્રૌઢ બની હતી. અનેક હસ્તપ્રતોનું અવલોકન કરી ચૂક્યા હતા. અનેક હસ્તપ્રતોનું સંપાદન મુનિશ્રીના હસ્તે થયું હતું. પોતે મેવાડના હતા. તે વીરોની અને જ્ઞાનીઓની ભૂમિ છે. તેમનામાં પણ વીરતા-જ્ઞાનીના લક્ષણો સ્પષ્ટ જણાઈ આવતા હતા. જૈનધર્મના મહાન્ આચાર્ય હરિભદ્રસૂરિ પણ અહીં જ થયા હતા. તેથી મુનિજીને હરિભદ્રસૂરિ પ્રત્યે સહજ અનુરાગ હતો.

હરિભદ્રસૂરિએ ૧૪૪૪ ગ્રંથો રચ્યાની નોંધ શાસ્ત્રોમાં પ્રાપ્ત થાય છે. પરંતુ આ મહાન્ આચાર્યના સમય વિશે વિદ્વાનોમાં વિવિધ મત પ્રવર્તતો હતો. તેથી જિનવિજયજીએ હરિભદ્રસૂરિના સમય નિર્ણય માટે સંશોધન આરંભ્યું. અનેક પ્રબંધો અને ઐતિહાસિક ગ્રંથોના અભ્યાસ પછી એક શોધલેખ નામે આ હરિભદ્રનો સમય નિર્ણય લખ્યો. આ લેખ તેમણે સંસ્કૃત ભાષામાં લખ્યો. તેમણે અનેક પ્રમાણો દ્વારા હરિભદ્રસૂરિના સમયનું નિર્ધારણ કર્યું હતું. આ લેખ વાંચી જર્મન વિદ્વાન્ હર્મન્

જેકોબીએ પોતાનો મત બદલ્યો હતો. ભારતીય વિદ્વાનનો લેખ વાંચી યુરોપના વિદ્વાને પોતાનો મત બદલ્યો હોવાની ઘટના બહુ જૂજ બની છે. આ લેખની જર્મનના વિદ્વાનોમાં બહુ જ પ્રશંસા થઈ.

જીવન પરિવર્તન :

આ અરસામાં જ પૂનામાં સર્વન્ટસ ઑફ ઇન્ડિયા સોસાયટીના કાર્યાલયમાં ગાંધીજી સાથે મુલકાત થઈ. તેમણે તેમની સાથે વિચાર વિનિમય કર્યો. ગાંધીજીના વિચારોથી પ્રભાવિત થયા. આ અંગે તેઓ સ્વયં લખે છે કે—

पूने में रहते समय, हमें स्वर्गीय लोकमान्य तिलक और महात्मा गांधी आदि महापुरुषों का भी साक्षात् परिचय हुआ । और हमारे जीवनमार्ग में विशिष्ट परिवर्तन घटित हुआ । जिस वेष की चर्या का आचरण हमने मुग्धभाव से बाल्यकाल ही में स्वीकृत किया था उसके साथ हमारे मन का तादात्म्य न होने से, हमारे मनमें, अपनी जीवनप्रवृत्ति के विषय में एक प्रकार का बड़ा भारी आन्तरिक असंतोष बढ़ता जाता था । अन्तर में वास्तविक वीरागता न होने पर भी केवल बाह्य वेश की विरागता के कारण लोकों द्वारा वंदन-पूजनादि का सन्मान प्राप्त करने में हमें एक प्रकार की वंचना प्रतीत होती थी । इस लिए गुरुपद के भार से मुक्त होकर किसी सेवक पद का अनुसरण करने का हम मनोरथ कर रहे थे और अपनी मनोवृत्ति के अनुकूल सेवा का उपयुक्त क्षेत्र खोज रहे थे ।

सन् १९२० में, देश की मुक्ति के लिए महात्माजी ने असहयोग आन्दोलन का मंगलाचरण किया और उसी के अनुसंधान में राष्ट्रीय शिक्षण के प्रचार निमित्त, अहमदाबाद में गूजरात विद्यापीठ की स्थापना का आयोजन हुआ । मित्रों की प्रेरणा एवं महात्माजी की आज्ञा से प्रेरित होकर पूना से अहमदाबाद पहुंचे और वहां, अपनी मनोवृत्ति के अनुरूप कार्यक्षेत्र पाकर एक सेवक के रूप में, गूजरात विद्यापीठ की सेवा में सम्मिलित हुए । (किञ्चित् वक्तव्य, प्रबन्ध चिन्तामणि पृ० २)

તેમણે જૈન સાધુજીવનની મર્યાદાઓ છોડી ગૂજરાત વિદ્યાપીઠમાં જોડવાની જાહેરાત કરી. તેઓ પૂનાથી ગાંધીજીની સાથે જ અમદાવાદ આવ્યા. સને ૧૯૨૦માં ગુજરાત વિદ્યાપીઠની સ્થાપના થઈ તેમાં મુનિજી સેવક તરીકે જોડાયા. રાષ્ટ્રીય પુનરુત્થાન માટે પ્રાચીન સંસ્કૃતિના વિવિધ અંગોનું અધ્યયન અને સંશોધનની આવશ્યકતા હતી તેથી ગાંધીજીએ ગુજરાત પુરાતત્ત્વ મંદિરની સ્થાપના કરી અને તેના આચાર્યપદે મુનિજીને નિયુક્ત કરવામાં આવ્યા. આ મંદિરમાં તે સમયના અનેક વિદ્વાનો જોડાયા અને તેમણે ભારતીય સંસ્કૃતિના મહત્ત્વપૂર્ણ ગ્રંથોનું સંપાદન કાર્ય કર્યું અને કરાવ્યું. મુનિજીએ મોગ્ગલાન થેરકૃત પાલિશબ્દકોશ, અભિધાનપ્પદીપિકા, પ્રાકૃતકથા સંગ્રહ, પાલીપાઠાવલી, પ્રાચીન ગુજરાતી ગદ્ય સંદર્ભ આદિ સંશોધનાત્મક તથા છાત્રોપયોગી ગ્રંથોનું પ્રકાશન કાર્ય કર્યું.

પ્રાચીન ગુજરાતી ગદ્ય સંદર્ભ :

ગૂજરાત વિદ્યાપીઠમાં તેમણે પુરાતત્ત્વ ગ્રંથાવલીનો પ્રારંભ કર્યો હતો. તેમાં તેમણે જ સંપાદિત

કરેલ પ્રાચીન ગુજરાતી ગદ્યસંદર્ભ નામનો ગ્રંથ સંવત્ ૧૯૮૬માં પ્રકાશિત થયો હતો. પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં તરુણપ્રભસૂરિ (સં. ૧૪૧૧) કૃત સમ્યક્ત્વ તથા શ્રાવકના બારવ્રત ઉપરની ૧૫ કથાઓ તથા ૮ પ્રકીર્ણ કથાઓ, સંવત્ ૧૪૬૬માં રચાયેલ શ્રાવકવ્રતાદિ અતિચાર, સોમસુંદરસૂરિ (સં. ૧૪૫૭-૧૪૯૯) કૃત ઉપદેશમાળા અંતર્ગત કુલ ૫૩ કથાઓ, યોગશાસ્ત્રની ૧૩ કથાઓ, યોગશાસ્ત્રોતર્ગત ગૃહસ્થ ધર્મના ગુણોનું વર્ણન, માણિક્યચંદ્રસૂરિ (સં. ૧૪૭૮) કૃત પૃથ્વીચંદ્ર ચરિત્ર અને હેમહંસગણિ (સં. ૧૫૦૦) કૃત નમસ્કાર બાલાવબોધ, કુલમંડળસૂરિ (સં. ૧૪૫૦) કૃત ઔક્તિક પ્રકરણ, ઔક્તિક પદો, તથા પરિશિષ્ટમાં ચૌદમા સૈકાનું ગુજરાતી ગદ્ય આદિ કૃતિઓનો સંગ્રહ કરેલો છે.

પ્રસ્તુત ગ્રંથ ગુજરાતી ભાષાના પ્રાચીન સ્વરૂપને સમજવામાં ખૂબ જ ઉપયોગી થાય તેવો સંદર્ભ ગ્રંથ છે. આ ગ્રંથનું સંપાદન કર્યા પછી જિનવિજયજી જર્મની ગયા અને ત્યાંથી પાછા આવ્યા બાદ સત્યાગ્રહની લડતમાં જોડાયા હતા તેથી તેમની પ્રસ્તાવના વગર જ ગ્રંથ પ્રકાશિત કરવામાં આવ્યો છે. જર્મનીના કેટલાંક ભારતીય વિદ્યાના વિદ્વાનથી હાઈનરિખ લ્યૂડર્સ, શ્રોડરિંગ ગ્લાજનેવ, આદિ ભારતની યાત્રાએ આવ્યા હતા. તેમણે કેટલાંક મહત્ત્વપૂર્ણ પ્રાચીન ગ્રંથો ઉપર વિચાર-વિનિમય કરવા તથા સંપાદનની દૃષ્ટિથી જર્મની આવવા નિમંત્રણ આપ્યું અને તેમના નિમંત્રણને માન આપી મુનિજી જર્મની ગયા હતા.

જર્મનીમાં તેમણે હિન્દુસ્તાન હાઉસની સ્થાપના કરી. ભારતથી તેઓ કૌટિલ્યની અલભ્ય હસ્તપ્રત માત્ર દર્શન કરાવવા લઈ ગયા હતા. આ હસ્તપ્રત જર્મન વિદ્વાનો ૧ લાખ માર્ક (જર્મન નાણું)માં માંગી હતી. મુનિજીએ જર્મન વિદ્વાનોને જણાવ્યું કે તેને પોતે પણ મૂલ્યવાન ગણે છે તેથી આ ગ્રંથ વેચવા માટે નથી પરંતુ ભારતની અમૂલ્ય નિધી છે. તેમ જણાવી માત્ર સંપાદન કરવા માટે સહમતી આપી હતી.

૧૯૩૦માં કલકત્તા ગયા. ત્યાં તેઓ શાંતિનિકેતનમાં ક્ષિતિમોહનસેનને મળ્યા હતા. અહીં તેઓએ અધ્યયન અધ્યાપનનું કાર્ય શરૂ કર્યું. પં. શ્રી દલસુખ અહીં તેમના હાથ નીચે ભણ્યા. અહીં તેમનો પરિચય બહાદુરસિંહજી સીંધીજી સાથે થયો તેઓ વિદ્યાપ્રેમી દાનવીર હતા. મુનિજીના સંપર્કથી બહાદુરસિંહ સીંધીજીએ ગ્રંથમાળાનો આરંભ કર્યો. આ ગ્રંથમાળાનો સમગ્ર કાર્યભાર મુનિશ્રીએ ઉપાડ્યો. ૫૬ અલભ્યગ્રંથોનું આધુનિક શૈલીથી સંપાદન કરી પ્રકાશિત કર્યા. આ ગ્રંથમાળામાં તેમણે સ્વયં સંપાદિત કરેલા ૧૪ ગ્રંથો પ્રકાશિત થયા છે. ત્યારબાદ ગાંધીજીના સત્યાગ્રહમાં જોડાયા. ધરાસણાના સત્યાગ્રહમાં જેલમાં જવાનું થયું. અહીં તેમને જમનાલાલ બજાજ, નરીમાન, ડૉ. ચોકસી, રણછોડભાઈ શેઠ, મુકુંદ માલવીય અને કનૈયાલાલ મુનશી આદિનો સંપર્ક થયો. જેલમાંથી છૂટી મુંબઈ આવ્યા અને કનૈયાલાલ મુનશીના આગ્રહથી તેમણે ભારતીય વિદ્યાભવનનો કાર્યભાર સંભાળ્યો.

તે સમયે જેસલમેરથી આચાર્ય જિનહરિનો સંદેશો આવતા તેઓ જેસલમેર જ્ઞાનભંડારોના અવલોકન માટે જેસલમેર ગયા. ત્યાં તેમણે આશરે ૨૦૦ જેટલી અલભ્ય હસ્તપ્રતોની પ્રતિલિપિઓ કરાવી. ૧૯૫૦ માં રાજસ્થાની રાજ્ય સરકાર દ્વારા રચવામાં આવેલ સમિતિઓમાં એક સમિતિ હસ્તલિખિત સાહિત્યના સંગ્રહ, સંરક્ષણ, પ્રકાશનની હતી. તેનો કાર્યભાર મુનિજીને સોંપવામાં

આવ્યો. તેમણે રાજસ્થાન પ્રાચ્ય વિદ્યામંદિરની સ્થાપના કરી અને હજારો હસ્તપ્રતોનો સંગ્રહ કર્યો. જે આજે પણ ઉપલબ્ધ છે.

સંપાદક જિનવિજયજી :

મુનિજીએ અનેક ગ્રંથોનું સંપાદન કર્યુ હતું. ગ્રંથોનું સંપાદન કરવાની તેમની પદ્ધતિ વિશિષ્ટ હતી. સર્વપ્રથમ તો તેઓ જ્ઞાનભંડારો-ગ્રંથભંડારોમાંથી પ્રાચીન હસ્તપ્રતોની ખોજ કરતા અને તેમાંથી દુર્લભ અને અલભ્ય ગ્રંથો શોધી કાઢતા હતા. તેનું અધ્યયન કરી પાઠ શુદ્ધિ કરતા અને તેના અન્ય પાઠોનું વર્ગીકરણ કરતા હતા. મૌલિક અને પ્રક્ષિપ્ત પાઠોનું વર્ગીકરણ કરવાનું કઠીન કામ તેમને હસ્તગત હતું. પદ્યો અને ખાસ કરીને પ્રાકૃત પદ્યોનું શુદ્ધીકરણ કરવાની તેમની કળા અદ્‌ભુત હતી. તેમણે કેટલાંક પૂર્વે પ્રકાશિત થયેલા ગ્રંથોનું પુનઃ સંપાદન કરી શુદ્ધ કર્યા હતા. પૂર્વે પ્રકાશિત થયેલા ગ્રંથોમાં પુરાતન લિપિ વિષયક અજ્ઞાનતાને કારણે, ક્યાંક ઐતિહાસિક જ્ઞાન વિષયક અજ્ઞાનતાને કારણે, ક્યાંક સાંપ્રદાયિક પરંપરા વિષયક અનભિજ્ઞતાને કારણે તથા પ્રાકૃત ભાષાદિ વિષયક અજ્ઞાનતાને કારણે પાઠોમાં રહેલી અશુદ્ધિને તેમણે શુદ્ધ કરેલી છે. આમ તેમનું સંપાદન ખૂબ જ મહેનત અને ખંતથી થયેલું જોવા મળે છે. આ ઉપરાંત તેઓ સંપાદિત કરેલ ગ્રંથોમાં અનેક પરિશિષ્ટો આપતા, જેમ કે મૂળગ્રંથમાં આવતા શ્લોક, ગાથાદિનો અકારાદિ અનુક્રમ, કઠીન શબ્દોનો કોશ, પ્રાકૃત શબ્દ સૂચિ, વિશેષ નામ સૂચિ, છન્દોનામ સૂચિ આદિ. આવા પરિશિષ્ટોને કારણે ગ્રંથ સંદર્ભગ્રંથની કોટિનો બની જતો હતો.

ઇતિહાસકાર જિનવિજયજી :

મુનિશ્રીએ ઇતિહાસ વિષયક અનેક ગ્રંથોનું સંપાદન કર્યું અને પ્રકાશિત કર્યો. આ ગ્રંથોના પ્રકાશનથી અનેક અજ્ઞાત વિષયોની જાણકારી પ્રાપ્ત થઈ. પ્રવર્તક કાન્તિવિજયજી જૈન ઇતિહાસમાલા, શ્રી જૈન આત્માનંદ સભા, ભાવનગર અને સીંઘી જૈન ગ્રંથમાલા દ્વારા વિજ્ઞપ્તિ ત્રિવેણી, કૃપારસકોશ, શત્રુંજયતીર્થોદ્ધાર પ્રબન્ધ, જૈન ઐતિહાસિક ગૂર્જર કાવ્યસંચય, પ્રાચીન જૈન લેખ સંગ્રહ, પ્રબન્ધચિંતામણિ, વિજ્ઞપ્તિ લેખ સંગ્રહ જેવા દુર્લભ ગ્રંથોનું પ્રકાશન કાર્ય કર્યું. વિદ્યાપીઠમાં રહીને પ્રબન્ધકોશ, કુમારપાલ પ્રબન્ધ, વસ્તુપાલ ચરિત્ર, વિમલપ્રબંધ, આદિ ગ્રંથો તથા શિલાલેખ, તામ્રપત્ર, ગ્રન્થપ્રશસ્તિ ઇત્યાદિ અન્યાન્ય પ્રકારના ગુજરાતના ઇતિહાસના સાધનભૂત સંગ્રહની સંકલના શરૂ કરી અને અનેક ગ્રંથો પ્રકાશિત કર્યા.

સંસ્કૃત અને દેશીભાષાઓમાં લખાયેલ વિજ્ઞપ્તિ લેખોનું કામ મુનિશ્રી જિનવિજયજીએ આરંભ્યું. વિજ્ઞપ્તિ પત્રોમાં પ્રચુર માત્રામાં ઐતિહાસિક અને સાહિત્યિક સામગ્રી પ્રાપ્ત થાય છે. આ સાહિત્યપ્રકાર અપ્રકાશિત અને અજ્ઞાત હતો તેને સંશોધિત કરી પ્રકાશિત કરવાનું કાર્ય મુનિશ્રીએ કર્યું. આ વિજ્ઞપ્તિ પત્રોમાં કેટલાંક તો ખૂબ જ મહત્ત્વપૂર્ણ છે. ખરતર ગચ્છના એક વિજ્ઞપ્તિ પત્ર વિશે મુનિશ્રી લખે છે કે—

"यह लेख खरतर गच्छ के आचार्य जिनोदय सूरिने, गुजरात के पाटण नगर से, अपने पूज्य लोकहिताचार्य के प्रति, जो उस समय अयोध्या नगर में चातुर्मास निमित्त रहे थे, भेजा था । यह पत्र बहुत ही सुन्दर एवं प्रौढ साहित्यिक भाषा में लिखा गया है । बाण, दण्डी और धनपाल जैसे महाकवियों द्वारा प्रयुक्त गद्य शैली के अनुकरणरूप में यह एक आदर्श रचना है । आलंकारिक भाषा की शब्दच्छता के साथ, इसमें ऐतिहासिक घटना के निर्देशक वर्णनों का भी सुन्दर पुट संमिश्रित है।" (किंचित् प्रास्ताविक पृ० २, विज्ञप्तिलेख संग्रह)

આમ ઘણી ઉપયોગી માહિતી આવા પત્રોમાં પ્રાપ્ત થાય છે. તેમણે વિજ્ઞપ્તિ ત્રિવેણી - વિજ્ઞપ્તિ મહાલેખ - આનન્દપ્રબન્ધ લેખાદિનું પ્રકાશન કર્યું હતું. ત્યાર બાદ આ સમગ્ર લેખોના સમુચ્ચયરૂપ વિજ્ઞપ્તિલેખ સંગ્રહ નામનો ગ્રંથ સીંઘી જૈન ગ્રંથમાળામાં પ્રગટ કર્યો હતો.

૧૯૫૨માં તેમની સેવાની કદરરૂપે જર્મનીની વિશ્વવિખ્યાત ઓરીએન્ટલ સોસાયટીના સન્માનીય સદસ્યરૂપે ચૂંટવામાં આવ્યા. ૧૯૬૧ માં ભારત સરકાર દ્વારા પદ્મશ્રીનો એવોર્ડ પ્રાપ્ત થયો.

આ ઉપરાંત શ્રી વિજયધર્મસૂરિ જૈન સાહિત્ય સુવર્ણચંદ્રક તથા રાજસ્થાન સાહિત્ય અકાદમી દ્વારા મનીષીની પદવી એનાયત કરવામાં આવી હતી. સને ૧૯૬૩માં ભારતીય વિદ્યા ભવન, મુંબઈ દ્વારા માનાર્હ સભ્ય બનાવી તેમનું સન્માન કરવામાં આવ્યું હતું.

જીવન દરમ્યાન વિદ્યાના અનેક કાર્યો કર્યા. વિદ્વાનો સાથે તેમનો પરિચય અત્યંત મધુર હતો. જૈનવિદ્યા અને ભારતીય વિદ્યાના અનેક વિદ્વાનો તેમના અંગત મિત્રો હતા. એ. એન. ઉપાધ્યયે, પં. સુખલાલ સંઘવી, જુગલકિશોર મુખ્તાર, દેવેન્દ્રકુમાર શાસ્ત્રી, અગરચંદ, નાહટા, ભવંરલાલ નહાટા, પી.વી. બાપટ, હરીન્દ્ર વિદ્યાભૂષણ, ભોગીલાલ સાંડેસરા, હરિવલ્લભ ભયાણી, રસીકભાઈ પરીખ, વાસુદેવ શરણ અગ્રવાલ, મહેન્દલે, ઘાટગે, આલ્ફ્સ ડોફ આદિ વિદ્વાનોના નામો ગણાવી શકાય.

સમાજ સેવા :

મુનિશ્રીએ સમાજ સેવાના ક્ષેત્રે પણ મહત્ત્વપૂર્ણ યોગદાન કર્યું હતું. માતાની સ્મૃતિરૂપે તેમણે રૂપાહેલીમાં રાજકુમારી બાલમંદિરની (૧૯૬૭) સ્થાપના કરી હતી. ચંદેરિયા (ચિતોડ)માં સર્વોદય સાધના આશ્રમની સ્થાપના કરી લોકોપયોગી કાર્યો શરૂ કર્યા હતા. તદુપરાંત હરિભદ્રસ્મૃતિ મંદિર, ચિતોડગઢ, ભામાશા ભારતી ભવન-ચિતોડની સ્થાપના કરી જન સમાજ સાથે ગાઢ સંબંધ જાળવી રાખ્યો હતો તથા વિદ્યા સાધનાની જેમ જન સેવાની તેમની અભિરુચિ સ્પષ્ટ થાય છે.

ભારતીય વિદ્યા અને પુરાતત્ત્વ વિદ્યાના અજોડ વિદ્વાન મુનિશ્રી જિનવિજયજી ૮૯ વર્ષની વયે અમદાવાદમાં તા. ૩, જૂને ૧૯૭૬ના રોજ અવસાન પામ્યા. તેમની અંતિમ સંસ્કારવિધિ રાજસ્થાન સરકાર દ્વારા રાજકીય સન્માન સાથે ચંદેરિયા (રાજસ્થાન)માં કરવામાં આવી હતી. તેમના સ્વર્ગગમનથી ભારતીય વિદ્યાના એક નખશિખ વિદ્વાનની ન પૂરી શકાય તેવી ખોટ પડી.

पाण्डुलिपियों और लिपिविज्ञान की अग्रीम कार्यशाला का अहेवाल

कृपाशङ्कर शर्मा

दिनाङ्क - १० मई २००७, गुरुवार शुभारम्भ विधि :

राष्ट्रीय पाण्डुलिपि मिशन (नई दिल्ली) और लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्यामन्दिर, अहमदाबाद के संयुक्त उपक्रम में Advance Workshop on Manuscriptology and Paleography की शुभारम्भविधि दिनाङ्क १०.५.२००७ को प्रात: १०.०० बजे डॉ० बी० ए० प्रजापति, कुलपति, हेमचन्द्राचार्य उत्तरगुजरात युनिवर्सिटी के अध्यक्षता में सम्पन्न हुई । कार्यक्रम के मुख्यातिथि गुजरात विधानसभा के अध्यक्ष प्रो० मंगलभाई पटेल थे। कार्यक्रम की उद्घाटन विधि दीपदीपन से सम्पन्न हुई। मंगलाचरण डॉ० प्रीति पञ्चोली ने किया । स्वागतवचन डॉ० जितेन्द्रभाई शाह ने किया । राष्ट्रीय पाण्डुलिपि मिशन के उद्देश्यों तथा वर्कशाप का विषय प्रवर्तन मिशन के सहायकनिदेशक डॉ० दिलीपकुमार राणा ने प्रस्तुत किया । संचालन प्रो० कानजीभाई पटेल ने किया तथा आभार प्रो० कनुभाई शाह ने माना । इस अवसर पर नगर के गणमान्य नागरिक तथा गुजरात विश्वविद्यालय के विविध विषयों के आचार्य, उपाचार्य आदि उपस्थित थे ।

११ मई, २००७ :

लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्यामन्दिर, अहमदाबाद में राष्ट्रीय पाण्डुलिपि मिशन संस्कृति मन्त्रालय, नई दिल्ली (भारत सरकार) के सहयोग से प्राचीन हस्तप्रत विज्ञान एवं लिपिशास्त्र विषय पर एडवांश कार्यशाला का शुभारम्भ हुआ जिसकी व्याख्यान माला ११.५.२००७ को प्रात: ७.३० बजे प्रो० वसन्तकुमार भट्ट, नियामक, भाषा-साहित्य भवन, गुजरात यूनिवर्सिटी, अहमदाबाद के व्याख्यान "पाठ-संक्रमण एवं पाठ-सम्पादन का पूर्व इतिहास" विषय पर केन्द्रित हुआ । आपने पाठसंक्रमण एवं पाठसम्पादन के विविध सोपानों पर चर्चा की जिसमें वेदों से लेकर वर्तमान साहित्य पर प्रकाश डाला। और कहा कि भगवान बुद्ध और महावीर स्वामी के समय से पाठ-परिवर्तन की प्रथा प्रवहमान रही है । तथा आदर्श लेखक के गुण, पाण्डुलिपि (हस्तप्रत) की सामग्री आदि को व्याख्यायित किया । साथ ही आपने पाठसंचरण के प्रमुख बिन्दुओं का स्पर्श किया और परिचर्चा की ।

मिशन के सहायक निदेशक डॉ० दिलीपकुमार राणा ने अपने व्याख्यान में कहा कि पाण्डुलिपि, हस्तप्रत, ग्रन्थी, टेक्स्ट, पोथी आदि अनेक नामों से पुकारी जाती है । प्राय: हस्तलिखित

सामग्री भूर्जपत्र, ताडपत्र, ताम्रपत्र, वस्त्र, कागज आदि विविध पदार्थो पर प्राप्त होती है जिनका ऐतिहासिक, सांस्कृतिक, तथा वैज्ञानिक मूल्य या महत्त्व हो वे सभी इसी श्रेणी में समाविष्ट है । आपने पाण्डुलिपि के अनुसन्धानकर्ता के लिए प्रारम्भिक आवश्यक नीति निर्देशों आदि पर भी चर्चा की तथा हस्तप्रत के सूचीकरण की व्यवहारिक जानकारी दी । आरम्भ में वक्ताद्वय का वाचिक स्वागत संस्था के नियामक डॉ० जितेन्द्र बी० शाह जी ने किया और सभी प्रतिभागियों को शिक्षाभ्यास हेतु अग्रिम बधाई देते हुए हर्ष व्यक्त किया । अन्त में आभार व कृतज्ञता प्रो० कनुभाई शाह ने व्यक्त की ।

१२ मई, २००७ :

प्रो० वसन्त भट्ट, अहमदाबाद ने **'पाण्डुलिपि के सम्पादन के विविध सोपान'** विषय से सम्बन्ध चर्चा में कहा की संस्कृत साहित्य के अध्ययन में कृति समीक्षा से पूर्व पाठ-समीक्षा करना अत्यन्त आवश्यक है । इस मत के समर्थक अनेक भारतीय एवं भारतेतर विद्वान मनीषियों का नामोल्लेख किया जिनमें वेलवनकर, सुखठनकर आदि जैसे समर्थ विद्वान् हैं । आपने कहा की ग्रन्थ एवं पाठ की उच्चस्तर तथा निम्नस्तर की समीक्षा का जिक्र किया और बताया कि टेक्स्ट्युअल क्रिटिसिज्म भाषाशास्त्र की शाखा है । मूल पाठ का अन्वेषण कर पाठ-निर्धारण करना समीक्षा है । विविध पाण्डुलिपियों को संकलन कर उनमें कहा किस प्रकार अशुद्धियों का समावेश होता है । उनके प्रमुख बिन्दु है—प्रमादवशात्, अज्ञानवशात्, अनवधानवशात् । इसी कारण ग्रन्थ के मूल पाठ का अन्वेषण अत्यन्त आवश्यक है । आपने कहा कि अभिज्ञानशाकुन्तलम् की समस्त पाण्डुलिपि का प्रत्यक्ष दर्शन करनेवाले मात्र एक व्यक्ति श्री दिलीपभाई कांजीलाल भारतीय विद्वान थे । किसी भी कृति के सम्पादन करने से पहले मूलपाठ का निर्धारण हो जाने पर पाठ-समीक्षा तत्पश्चात् कृतिसमीक्षा होनी चाहिए । प्रो० भट्ट ने सम्पादन के प्रमुख तीन बिन्दुओं अनुसन्धान, संस्करण, उच्चतर समीक्षा पर भी चर्चा की।

द्वितीय सत्र के वक्ता डॉ० दिलीप राणाजी ने अपने 'Cataloguing of manuscripts' विषय पर व्याख्यान देते हुए उसके विविध पक्षों पर चर्चा की और प्रयोगात्मक विधि पर प्रकाश डाला। आपने ग्रन्थ के कालनिर्धारण, ग्रन्थमान आदि की प्रक्रिया पर विशेष रूप से ध्यान आकर्षित किया । तथा साथ ही आधुनिक वैज्ञानिक पद्धति से नूतनाभिनूतन प्रक्रिया से पाण्डुलिपियों के सूचीकरण करने की विधि को व्याख्यायित किया।

१३ मई, २००७ :

इसरो, अहमदाबाद के डॉ० पी०एच० ठक्कर, (अहमदाबाद) ने एल०डी० इन्स्टिट्यूट ऑफ इन्डोलॉजी में पाण्डुलिपिविज्ञान एवं पुरालिपिशास्त्र विषय पर आयोजित व्याख्यान माला में इनसीयन्ट मेन्युस्क्रीप्ट एवं **'स्पेस आर्कियोलॉजी'** से सम्बद्ध व्याख्यान में बताया कि आज की वैज्ञानिक तकनीक और साहित्यिक साक्ष्यों, ऐतिहासिक तथ्यों, भौगोलिक तथ्यों आदि के माध्यम से हमारी प्राचीन सभ्यता संस्कृति और सांस्कृतिक सम्पत्ति का अन्वेषण कर सकते हैं । जो हमारे देश की संस्कृति को सुरक्षित करने के लिए अत्यन्त आवश्यक है । इस कार्य में सेटेलाईट यान्त्रिक टेकनोलॉजी बहुत ही सहायक सिद्ध है । द्वितीय व्याख्यान के वक्ता प्रो० विजय पण्ड्या ने 'Logic and Critical Editing Text'

(तर्क एवं समीक्षात्मक सम्पादन) विषय पर व्याख्यान दिया । आपने कहा कि ग्रन्थ की उच्च-समीक्षा के लिए तर्क का होना अत्यन्त आवश्यक है उसी के सहयोग से समीक्षा होगी । आपने अमरूकशतक, शाकुन्तलम जैसे अनेक उद्धरणों को प्रस्तुत किया।

तृतीय वक्ता प्रो० वसन्त भट्ट ने '**पाठलोचना में संशोधन एवं संस्करण**' से संबद्ध व्याख्यान दिया इससे सम्बन्धित उन समस्त पहलुओं को विस्तारपूर्वक व्याख्यायित किया जो समीक्षा के आवश्यक और उपादेय तत्त्व थे । डॉ० प्रीतिबेन पंचोली ने देवनागरी लिपि पर व्याख्यान दिया जिसमें लिपि उद्भव, विकास और उत्पत्ति स्थान, काल पर प्रकाश डाला । सभी वक्ताओं का परिचय स्वागत प्रो० कनुभाई शाह ने किया ।

१४ मई, २००७ :

डॉ० पी०एच० ठक्कर (अहमदाबाद) ने 'Probable Course of Vedic River Saraswati from Himalaya Mansarover to Gujarat and textual evidence' विषय से संबद्ध व्याख्यान में साहित्यिक आधार पर सरस्वती नदी के स्रोत कहाँ-कहाँ प्राप्त होते हैं, उसके अनुसंधान यात्रा पर प्रकाश डालते हुए साहित्यिक तथा पुरातात्त्विक साक्ष्यों के उद्धरण प्रस्तुत किये । साथ ही आपने भारतीय आस्था की केन्द्र विविध सरिताओं का उद्गम और उनके प्रवाह स्रोतों को चिह्नित किया । जिनमें सरस्वती, ब्रह्मिन आदि प्रमुख रही है ।

एल०डी०इन्स्टिट्यूट के लिपिविद्व डॉ० प्रीतिबेन पञ्चोली ने लिपिप्रवाह की चर्चा की और देवनागरी लिपि के वर्णसाम्य और वैषम्य को उपस्थापित किया । डॉ० विजय पंड्या ने प्रमुख तौर पर रामायण के बालकाण्ड एवं सुन्दरकाण्ड के Enterpoletion (प्रक्षिप्तांश) के उद्धरणों को उद्घाटित करते हुए चर्चा की और तर्क और समीक्षा का परस्पर योग को व्याख्यायित किया । डॉ० प्रीतिबेन पञ्चोली ने देवनागरी लिपि का अभ्यास प्रतियोगियों को कराया ।

१५ मई, २००७ :

कालिदास अनुकरणीय है भवभूति अनुकरणीय नहीं । यह बात डॉ० वसन्त कु मार भट्ट ने राष्ट्रीय पाण्डुलिपि मिशन की राष्ट्रीय कार्यशाला में "**उत्तरराम-चरित की पाठपरम्परा और पाठालोचना के सिद्धान्त**" विषय पर व्याख्यान प्रस्तुत किया । आपने उत्तररामचरितम् के अभी तक के प्रकाशित अङ्कों का अवलोकन कर अप्रकाशित पाण्डुलिपियों में प्राप्त पाठों के आधार पर अपना तर्क प्रस्तुत किया । और विस्तार से अपनी अनुसन्धान दृष्टि डाली ।

हेमचन्द्राचार्य उत्तर गुजरात युनिवर्सिटी के पूर्व कुलपति डॉ० बलवंत जानी ने "**चारणी साहित्य लेखनपरम्परा**" विषय पर केन्द्रित व्याख्यान दिया जिसमें बताया कि चारणी-साहित्य परम्परा का अलगाव स्वरूप है । इसमें पाठान्तर प्राप्त नहीं होते, (प्रक्षिप्तांश) का समावेश नहीं है । चारणी-परम्परा कौटुम्बिक है । इस परम्परा की हस्तप्रत का आकार व्यापारिक वही की तरह होता है । छन्द का वैविध्य तथा छन्दों का प्रकार आभूषणों की भांति होता है । अलंकारो के भी भिन्न-भिन्न रूप मिल

सकते हैं । इसका मूल उत्स भावानुकूल होता है । तथा इसकी प्रमुख विशेषता कण्ठस्थीकरण है । वक्ता का परिचय एवं स्वागत प्रो० कनुभाई शाह ने दिया।

१६ मई, २००७ :

डॉ० प्रीतिबेन पञ्चोली ने देवनागरी के व्यञ्जनो के संयुक्त स्वरूपों का अभ्यास कराया जिनमें द्ध, द्व, ब्भ, प्भ्र, व्व, च्च, स्त, ह्रीं, क्क आदि समाहित रहें । आपने बताया कि लिपिक (लेहिया) के प्रमादवशात्, अज्ञानवशात् इस प्रकार यदाकदा लिपि के आकार में परिवर्धन, परिवर्तन होता रहा है । तथा दसवी शता० से सद्य:कालीन देवनागरी का स्वरूप बताया ।

डॉ० बलवन्त जानी (राजकोट) ने चारणी-साहित्य लेखनपरम्परा, स्वरूप विषय पर व्याख्यान में कहा की चारणी-साहित्य को डिंगलट्रेडेशन के रूप में जाना जाता है । तथा इसको राज्याश्रय प्राप्त था । (इस की प्रमुख विशेषता यह है कि कुटुम्बिक (कौण्टुम्बिक) है इनका संरक्षण पीढ़ी दर पीढ़ी तक सुरक्षित रहा है । हेमचन्द्राचार्य के व्याकरण में चारणी के अनेक दोहा, छन्द आदि उद्धरण स्वरूप प्रस्तुत हुए हैं । सोलंकीकालीन सौराष्ट्र में अनेक चारण राज्याश्रित होते रहे है । उस साहित्य के लेखन के लिए प्रस्तुतिकरण अनिवार्य होता था जो इस विद्या से परिचित होते थे वो ही चारणसाहित्य का लेखक होता था । इस साहित्य में उक्ति के चतुर्धा प्रकार है –(१) सन्मुख (२) श्रीमुख (३) परामुख (४) परमुख ।

इस पंक्ति के पूर्वार्ध और उत्तरार्ध दोनों अलंकृत होना चाहिए । इसके अक्षर और विषय दोनों पर भी चर्चा की । डॉ० जानी ने चारणी के वर्ण और विषय पर प्रकाश डाला । आपने बताया कि चारणी साहित्य में ऐतिहासिक तथा धर्मचरित्र मूल प्रधान तत्त्व हैं । कभी-कभी लौकिक चरित्र भी समाविष्ट किया जाता रहा है। परन्तु ऐतिहासिक एवं राजनैतिकचरित्र अधिक प्राप्त होता रहा है । किन्तु इसमें भक्तिदर्शन का भी स्वरूप प्राप्त होता है । यह वैष्णवों का प्रभाव था । सहस्राधिक चारण कवि हुए है और लगभग इतने ही काव्य-ग्रन्थ लिखे गए हैं।

एल० डी० इन्स्टिट्यूट के श्री विस्मय रावल ने **'कन्जरवेशन ऑफ मेन्युस्क्रीप्ट'** विषय पर अपने व्याख्यान में हस्तप्रत संरक्षण के लिए प्रयुक्त रेस्टोरेशन आदी कई शब्दों का प्रचलन रहा है ऐसा बताया । श्री रावल ने हस्तप्रत के लिए प्राथमिक संरक्षण, क्यूरेटीव संरक्षण के बारे में विस्तृत जानकारी दी तथा वे सब पाण्डुलिपियों के साक्ष्य प्रस्तुत किये जिनमें किस प्रकार संरक्षण पद्धति अपनाई गई और कहां-कहां संरक्षण आवश्यक था और उसे किस प्रकार दूर किया गया। इस प्रकार श्री रावल ने हस्तप्रत (पुरासम्पदा) के रखरखाव तथा उसके महत्त्वता के पक्ष पर विशेष बल दिया। वक्ता परिचय एवं स्वागत डॉ० प्रीति पञ्चोली ने किया ।

१७ मई, २००७ :

ओरिएन्टल इन्स्टिट्यूट, बडौदा के *डॉ० वाय० एस० वाकणकर* ने *'History and development of Textual Critisim as a Branch of Research'* विषय पर व्याख्यान देते हुए

कहा की कृति के गुण दोषों का विवेचन करना समीक्षा है । अपने अनुसन्धान का अर्थ किया है कि अज्ञातवस्तु आदि को ज्ञातकर प्रकाश में लाना अनुसन्धान है । आपने बताया की बेलवेनकर ने वेदविद्या से लेकर क्लासिकल संस्कृत-साहित्य का समीक्षात्मक संपादन कार्य किया है।

डॉ० प्रीति पञ्चोली ने देवनागरी लिपि के वर्ण विन्यास का अभ्यास कराया ।

गुजरात विद्यापीठ, भारतीय संस्कृति और इतिहास विषय के पूर्व अध्यक्ष डॉ० रसेश जमीनदार ने '**लिपिस्रोत एवं लिपिविकास**' विषय पर अपने वक्तव्य में बताया कि हस्तप्रत विद्या के सम्पादन के लिए कौटिल्य ने पञ्चकर्म का निर्देश किया है–(१) संयमन (२) संशोधन (३)संकलन (४) संदर्शन (५) संलेखन । इन पञ्चकर्म का हस्तप्रतविद्या के सम्पादन में विनियोग आवश्यक है ।

१८ मई, २००७ :

'लिपिविकास' विषय पर व्याख्यान का विस्तार करते हुए डॉ० जमीनदार ने बताया कि शक संवत् का प्रचलन गुजरात में हुआ था । इसके प्रवर्तक चाष्टन रुद्रदामा का पितामह था । ब्राह्मी लिपि के विकासक्रम की चर्चा करते हुए श्री जमीनदार ने बताया कि भारत वर्ष में प्राप्त होनेवाले विभिन्न प्रांतो गुजरात, मध्यप्रदेश, राजस्थान, महाराष्ट्र आदि के उपलब्ध शिलालेखों की ऐतिहासिक चर्चा की ।

डॉ० वाकणकर ने 'Fundamental Principles and Rules of Textual Critisim' विषय पर व्याख्यान प्रस्तुत किया । आपने हस्तप्रत के समीक्षात्मक आवृत्ति निर्माण की पद्धति से अवगत कराया ।

गुजरात राज्य पुरातत्त्व विभाग के निदेशक प्रो० रावत ने समूचे भारत में प्रसरित सिन्धुघाटीसभ्यता संस्कृति इतिहास के साक्ष्यों का उल्लेख करते हुए गुजरात के ऐतिहासिक, सांस्कृतिक तथा प्रचलित व्यावहारिक विनिमय प्रणाली/पद्धति के तत्त्व और प्राचीन नगर-निर्माण, स्थापत्य आदि तथ्यों को यथा साक्ष्य उद्घाटित किया । आपने धोलावीरा नामक ग्राम का पुरावशेष के आधार पर यथास्थिति प्रमाण प्रस्तुत किया । जल के स्रोत आदि पर भी चर्चा की । अतिथि स्वागत परिचय संस्था के नियामक डॉ० जे०बी० शाह ने किया और प्रो० रावत की अनुसन्धान यात्रा पर प्रकाश डाला ।

१९ मई, २००७ :

डॉ० प्रीति पञ्चोली ने देवनागरी लिपि के संयुक्त अक्षरों के स्वरूपों का प्रतिभागियों को लेखन अभ्यास कराया । प्रो० एम० एल० वाडेकर (बडोदा) ने "हस्तप्रतों में प्राप्त अशुद्धियों" विषय पर व्याख्यान देते हुए बताया कि लेखक के अज्ञानवश अथवा बुद्धिवशात् अशुद्धियों का होना स्वाभाविक है । कभी-कभी स्थान की कमी के कारण भी अक्षर लोप होता है जो अशुद्धि का कारण होता है और समानाक्षर के लोप के कारण भी ऐसा प्रायः हो जाता है ।

प्रो० रावत (अहमदाबाद) ने '**वडनगर** Excavation 2006-07 Recent Findings' विषय से संबद्ध व्याख्यान में बताया की वडनगर को प्राचीन साहित्य पुराण, महाभारत आदि में आनर्त देश या आनन्दपुर, चामरकरपुर, स्कन्दपुर आदि नामों से उल्लेखित किया है । प्रस्तुत नगर के प्रामाणिक

पुरावशेषों के आधार पर ऐतिहासिकता, कलात्मकता, सांस्कृतिक महत्ता आदि पर प्रकाश डाला । आपने वडनगर में प्रचलित मुद्रा, हस्तिदन्त के अलंकरण, पाषाण टेराकोटा की प्राचीन बौद्ध, गणेश, जैन आदि मूर्तियों के अवशेष प्रस्तुत किये । और अनुमानतः उनका कालनिर्धारण भी किया । कतिपय मुद्राओं पर ब्राह्मीलिपि में उत्कीर्ण तथ्यों पर भी चर्चा की । अतः आपके अनुसन्धान के मुताबिक गुजरात का वडनगर ग्राम पुरातनकाल में समग्र वैभवसम्पन्न देश रहा होगा जो कला, संस्कृति और इतिहास के अध्येता के लिए अनुसन्धेय बना हुआ है ।

अतिथि स्वागत परिचय डॉ० जे०बी० शाह ने दिया तथा प्रो० रावत के समग्र अनुसन्धान मार्ग को उद्घाटित किया।

२० मई, २००७ :

श्री विस्मय एच० रावल (अहमदाबाद) ने 'Integrated Pest Management' विषय पर व्याख्यान में हस्तप्रतों में प्राप्त संरक्षण की आवश्यकताओं पर प्रकाश डाला और कीटदंष्ट्र हस्तप्रतों को किस प्रकार पहचाना जाना चाहिए कि किस कीडे के द्वारा खाई गई है उसका निर्धारण व उसका पारम्परिक और वैज्ञानिक तकनीक से किस प्रकार संरक्षण के उपचार करना चाहिए । आपने सरस्वतीमहल लायब्रेरी के प्रयुक्त पारम्परिक भारतीय पद्धति से संरक्षण के पदार्थों की चर्चा की ।

ओरिएन्टल इन्स्टिट्यूट, बडौदा के निदेशक डॉ० वाडेकर ने **'शोध के प्रकार और प्रक्रिया'** विषय पर चर्चा की । जिसमें हस्तप्रत के प्रकार और उसके सम्पादन के विविध चरणों पर प्रकाश डाला । मैसूर से पधारे संस्कृत विद्वान डॉ० एस० जगन्नाथ ने ग्रन्थलिपि के परिपत्र और भारतीय तथा भारतेतर लिपियों के प्रवाह की संक्षेप में चर्चा की और ग्रन्थलिपि के विकास क्रम के प्रवर्तन पर दृष्टि डाली तथा ग्रन्थलिपि का वर्ण विन्यास आरम्भ किया । डॉ० जगन्नाथ ने अपना अध्यापन संस्कृत भाषा के माध्यम से कराया । वक्ता परिचय व स्वागत डॉ० जे० बी० शाह ने किया और वक्ता श्री जगन्नाथ जी की अनुसन्धानयात्रा को प्रकाशित किया ।

२१ मई, २००७ :

श्री महावीर जैन आराधना केन्द्र, कोबा के हस्तप्रत भण्डार एवं संग्रहालय का अवलोकन सभी प्रतिभागियों ने किया तथा आवश्यक और महत्त्वपूर्ण जानकारी हाँसिल की ।

२२ मई, २००७ :

पाण्डुलिपिविज्ञान एवं पुरालिपिशास्त्र कार्यशाला के वक्ता के रूप में डॉ० एस० जगन्नाथ ने ग्रन्थलिपि के वर्ण विन्यास पद्धति का अभ्यास प्रतिभागियों को कराया तथा आपने ग्रन्थलिपि और देवनागरी लिपि के वर्णविन्यास की साम्यता को भी उद्घाटित किया । डॉ० जे० बी० शाह (अहमदाबाद) ने "हस्तप्रत-विज्ञान" विषय से संबद्ध लिपि, लेखनकला, लेखन के साधन तथा लेखन व्यवसाय और हस्तप्रत संग्रह का इतिहास बिन्दु पर केन्द्रित चर्चा में ज्ञान की परम्परा और उसके प्रचार-प्रसार पर प्रकाश डाला । आपने ८ वीं शती का हरिभद्रसूरिकृत धर्मबिन्दु नामक ग्रन्थ में श्रावक-

श्राविकाओं के कर्तव्यों को उद्घटित करते हुए कहा कि श्रावक का एक धर्म है–पुस्तक लेखन। साथ ही हस्तप्रत संग्रह के प्रकार, जैनपरम्परा में भण्डार आदि तत्त्वों को प्रकाशित करते हुए। हमारी बौद्धिक-सम्पदा पर केन्द्रित देश की ऐतिहासिक घटना को उद्घाटित किया। जिसमें पूर्व प्रधानमन्त्री नेहरू, श्रीमती इन्दिरा गांधी, सेठश्री कस्तूरभाई आदि के अथक प्रयासों को स्मरण किया गया जिन्होंने इतिहास, संस्कृति और ज्ञान की कोश हस्तप्रतविद्या को संरक्षित करवाया। डॉ० पञ्चोली ने देवनागरी लिपि का अभ्यास करवाया।

२३ मई, २००७

डॉ० प्रीतिबेन पञ्चोली ने देवनागरी लिपि के लिप्यन्तरण का अभ्यास प्रतिभागियों को कराया। ओरिएन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, मैसूर के डॉ० एस० जगन्नाथ ने ग्रन्थलिपि के वर्णविन्यास और मात्राओं के प्रयोग का प्रकार बताते हुए ग्रन्थलिपि का अभ्यास कराया।

डॉ० एच०एन०भावसार (पूना) ने "हस्तप्रतविद्या" सम्बन्धित व्याख्यान में चर्चा करते हुए बताया कि किसी भी हस्तप्रत के सम्पादन में भाषा और लिपि का अपना विशिष्ट स्थान होता है। दोनों का अन्योन्याश्रित सम्बन्ध भी माना जाता है। आरम्भ में डॉ० जे० बी० शाह ने वक्ता डॉ० भावसार के ज्ञान-वैशिष्ट्य को उजागर/उद्घाटित किया। उनकी शोधयात्रा का संक्षिप्त परिचय देकर वाचिक स्वागत किया।

२४ मई, २००७ :

डॉ० भावसार ने **'इन्टरनेशनल पोलिटिक स्क्रिप्ट'** विषय पर केन्द्रित व्याख्यान में लिपि उद्भव पर चर्चा करते हुए हस्तप्रत के अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्ध को व्याख्यायित किया। तथा संस्कृत भाषा को हस्तप्रत के सम्पादन में रोमनलिपि के ड्रायाक्रिटिकल चिह्नों के प्रयोग के प्रकार बताते हुए समस्त प्रतिभागियों को चिह्नों का अवबोधन कराया। आपने 'Qualities of a manuscriptologiest" विषय पर व्याख्यान में सूक्ष्माति सूक्ष्म तत्त्वों को प्रकाशित किया। जिसमें शब्द, धातु के संकेत भी समाष्टि थे। आपने भारतीय परम्परा में शब्दज्ञान के तथ्यों को भी अन्वेषित किया। डॉ० एस० जगन्नाथ ने ग्रन्थलिपि का मात्राप्रयोग बताते हुए प्रयुक्त मात्रा पदों का अभ्यास प्रतिभागियों को कराया। यथा-इकार, ईकार, उकार, ऊकार, ओकार, औकार, इकारोत्तरवर्ती रकार (रूपद्वय) आदि।

२५ मई, २००७ :

डॉ० भावसार (पूना) ने अपने व्याख्यान में शारदा, बंगाली, देवनागरी, लिपि के वर्ण साम्य और वैषम्य पर प्रकाश डाला। तथा किस प्रकार वर्ण-लेखन में परिवर्तन परिवर्धन होता है उसे विस्तारपूर्वक प्रतिभागियों को समझाया। डॉ० एस० जगन्नाथ ने ग्रन्थलिपि के अभ्यासक्रम को यथावत् जारी रखा। जिसमें 'रेफ' का प्रयोग ऋकार सूचन चिह्न का अवबोधन भी प्रतिभागियों को कराया। तथा हस्तप्रत तथा मुद्रित पुस्तकों में प्राप्त होने वाले वर्णो के परिवर्तित स्वरूपों को भी प्रतिभागियों को अध्यापित किया।

२६ मई, २००७ :

डॉ० भावसार (पूना) ने शारदा लिपि के वर्ण विकास की यात्रा पर चर्चा की उनके विविध स्वरूपों को बताया। आपने शब्द के अर्थबोधन के लिए भर्तृहरी के वचन उपस्थापित किये -

संयोग, विप्रयोग, साहचर्य-विरोधिना, अर्थप्रकरण-लिंग, शब्दअन्य–समाधि, औचिति–देशकालादि, इत्यादेय: हेतव: स्वरमात्रा इत्यादय: ।

तथा उनकी विस्तार से चर्चा की। डॉ० एस० जगन्नाथ ने ग्रन्थलिपि का अभ्यास प्रतिभगियो को कराया तथा प्रत्येक विद्यार्थी से दश-दश संस्कृत के ग्रन्थनाम तथा रचिता तथा स्वयं का परिचय लिखित रूप में प्रतिभायिगों से कराया।

२७ मई, २००७ :

एल०डी० इन्स्टियूट के नियामक डॉ० जितेन्द्र बी० शाह ने "हस्तप्रत-विज्ञान" सम्बन्धित व्याख्यान में उन बिन्दुओं को स्पर्श किया जिनका ज्ञान हस्तप्रत विद्या के अनुसन्धान कर्ता के लिए आवश्यक होता है। इसके अन्तर्गत भारतवर्ष में उपलब्ध जैनहस्तप्रतभण्डारों के वैशिष्ट्य अनुमानित उपलब्ध ग्रन्थ संख्या आदि को बताया तथा दुर्लभ हस्तप्रतों का नामोल्लेख करते हुए उन ग्रन्थों के विषय वैशिष्ट्य तथा कर्ता के विषय में जानकारी दी। जिनमें हेमचन्द्राचार्य, जयसिंह, भट्ट प्रज्ञाकर गुप्त आदि समाविष्ट थे। आपने जयसिंह के तत्त्वोपप्लवसिंह के बारे में चर्चा करते हुए बताया कि विश्वभर में मात्र एक प्रत चार्वाक (दर्शन) की है। अर्चट ने हेतुबिन्दु टीका के सम्बन्ध में चर्चा की। अर्चट के ग्रन्थ के विषय में स्याद्‌वाद रत्नाकर की रत्नाकरावतारिका टीका में उल्लेख किया है अन्यत्र कहीं भी सूचना प्राप्त नहीं होती। डॉ० शाह ने श्वेताम्बर ग्रन्थ भण्डारों की विशेषताओं पर प्रकाश डाला। मीशीशरण ने सम्पूर्ण भारत वर्ष की यात्रा ह्वेनसांग के अनुकरण के आधार पर की है जो एक भारतीय थे। आपने पण्डितप्रवर राहुलसांकृत्यायन के विषय में भी चर्चा की जिसमें उनके ज्ञानवैदुष्य को उद्‌घाटित करते हुए बताया कि वे ५० भाषा के ज्ञाता महापण्डित थे। विविध भाषाओं के अनेक ग्रन्थों का अनुवाद किया है। डॉ० एस० जगन्नाथ ने समस्त प्रतिभागियों से ग्रन्थलिपि का अभ्यास श्यामपट्ट (ब्लेकबोर्ड) पर कराते हुए उनके अभ्यास में अपेक्षित परिमार्जन भी किया। और हस्तप्रत के उपलब्ध होने वाले वर्णविन्यास में कतिपय परिवर्तनों पर भी प्रकाश डाला। डॉ० प्रीति पञ्चोली ने समस्त प्रतिभागियों से हस्तप्रत के पत्रों का पठनाभ्यास तथा लिप्यन्तरण करवाया।

२८ मई, २००७ :

डॉ० एस० जगन्नाथ ने ग्रन्थलिपि के अभ्यासक्रम में प्रतिभागियों को एक-एक क्रम से श्याम भट्ट पर अभ्यास कराया। तथा प्रतिभागियों की होनेवाली अशुद्धियों का परिष्कार किया। डॉ० जे० बी० शाह ने "हस्तप्रत-साहित्य विविधता एवं विशेषताएँ" विषय पर केन्द्रित भारतीय-साहित्य वैदिक, जैन, बौद्ध तथा अन्य बौद्धिक सम्पदा के प्राप्त प्रकारों पर चर्चा की। विशेषत: जैनागम के भेद तथा उनके ऊपर लिखे गये टीका–टिप्पण आदि के विविध प्रकारों के नामोल्लेख तथा गर्भित विषयवस्तु के आधार

पर ग्रन्थ का नामसंस्कार आदि की चर्चा की। डॉ० एस० जगन्नाथ ने पुनः तृतीय एवं चतुर्थ कालांश में प्रतिभागियों से श्यामभट्ट पर संस्कृत पद्यों का ग्रन्थलिपि में अभ्यास कराया ।

२९ मई, २००७ :

डॉ० एस० जगन्नाथ ने ग्रन्थलिपि में मुद्रित "हरिस्तुति व्याख्या" ग्रन्थ का पठनाभ्यास कार्यशाला के समस्त प्रतिभागियों को कराया ।

डॉ० जे० बी० शाह ने "ग्रन्थ लेखनकला एवं प्रकार" विषय पर केन्द्रित व्याख्यान में ग्रन्थ लेखन में प्रमुख पदार्थ-ताडपत्र, भूर्जपत्र, ताम्रपत्र, कागज, शिलापट्ट, मसि (स्याही) आदि पर चर्चा की। पालीभाषा में प्राप्त बौद्ध आगमों को शिलाखण्ड पर उत्कीर्ण कर मन्दिर की मूर्तियों पर प्रतिष्ठापित होने का जिक्र भी किया। आपने बताया की आज भी नेपाल में कागज निर्माण की प्रक्रिया पूर्ववत है जो पारदर्शी होता है । गुजरात विद्यापीठ की स्थापना के समय राष्ट्रपिता गांधीजी ने पुरातत्त्व विभाग की स्थापना भी की थी जिसका उद्देश्य दुर्लभ ग्रन्थों का सम्पादन, प्रकाशन, अनुवाद आदि था । डॉ० शाह ने ग्रन्थों के प्रकार में शूड, पंचपाठ, त्रिपाठ, द्विपाठ आदि हस्तप्रत का साक्षात्कार स्लाइड्स के माध्यम से प्रतिभागियों को कराया। आपने सम्पादन के लिए भाषा और लिपि दोनों का ज्ञान अत्यावश्यक बताया ।

३० मई, २००७ :

डॉ० कृपाशंकर शर्मा गुरुकुलम् अध्येता, राष्ट्रीय पाण्डुलिपि मिशन, एल०डी०इन्स्टिट्यूट, अहमदाबाद ने "**शारदालिपि के जन्मस्थान**" के विषय में संक्षिप्त में चर्चा की जिसमें कल्हण और शारदास्तोत्र में शारदालिपि लेखन से पूर्व क्षेत्र की अधिष्ठातृदेवी शारदा को प्रणाम अर्पित कर अपने गुरु प्रो० त्रिलोकनाथ गंजू को ध्यानस्थ कर वर्णविन्यास प्रतिभागियों को बताया। डॉ० एस० जगन्नाथ ने हरिस्तुति व्याख्या का वाचन प्रतिभागियों को कराया । डॉ० जे० बी० शाह ने "**डेट ऑफ मेन्युस्क्रिप्ट**" विषय पर अपना वक्तव्य दिया । जिसमें विविध ग्रन्थों के उद्धरणों से लेकर ग्रन्थ का काल निर्धारण किस प्रकार किया जाता है उसे व्याख्यायित किया। कतिपय ग्रन्थों की पुष्पिकाओं से प्राप्त सामग्री प्रतिभागियों को बोधनार्थ बतायी । डॉ० शर्मा का परिचय कार्यक्रम के संयोजक प्रो० कानजीभाई पटेल ने आर्शीवादात्मक रूप में दिया । उस अवसर पर संस्था के नियामक डॉ० जे० बी० शाह भी उपस्थित थे ।

३१ मई, २००७ :

प्रथमसत्र के शुभारम्भ में डॉ० कृपाशङ्कर शर्मा ने शारदालिपि के वर्णों का पुनः अध्यापन अभ्यास कराते हुए 'आ'कार मात्रा से 'ऊ' कार मात्रा पर्यन्त वर्णों में प्रयोग कर बताया । डॉ० एस० जगन्नाथ ने ग्रन्थ लिपि के पठनाभ्यास का क्रम पूर्ववत जारी रखा । डॉ० प्रीति पञ्चोली ने देवनागरी के लिप्यन्तरण का प्रयोग प्रतिभागियों से कराया । चतुर्थ कालांश में पुनः डॉ० जगन्नाथ ने ग्रन्थलिपि में उपलब्ध वाल्मीकि रामायण के हस्तप्रत का पठनभ्यास करवाया तथा उपलब्ध होने वाले वर्णों के परिवर्तन परिवर्धनों का साक्षात्कार कराया ।

१ जून, २००७ :

डॉ० कृपाशंकर शर्मा ने शारदालिपि के संयुक्त वर्णो का प्रयोग प्रतिभागियों से करवाया और कुछ शब्दों का श्यामपट्ट पर लेखन कर प्रतिभागियों से उच्चरित करवाया । डॉ० एस० जगन्नाथ ने ग्रन्थलिपि का क्रम यथावत जारी रखा । डॉ० जी० बे० शाह ने '**लेखनकला एवं प्रकार**' विषय का क्रम पूर्ववत जारी रखा । जिसमें ग्रन्थाग्र, आदिवाक्य, अन्तिमवाक्य, प्रशस्ति, समाप्तिदर्शक आदि । संशोधन के संकेत—पाठभेद, पाठान्तर, पतितपाठ, द्विगुणितपाठ-भ्रष्टपाठ-अशुद्धपाठ, दो पाठपरंपरा आदि। आपने जैनधर्म में प्रचलित वाचनात्रयी का भी उल्लेख किया।

डॉ० शाह ने हस्तप्रत लेखन के साधन-सम्पति पर भी चर्चा की । डॉ० जगन्नाथ ने पुनः ग्रन्थलिपि का अभ्यासक्रम जारी रखा ।

२ जून, २००७ :

डॉ० कृपाशंकर शर्मा ने शारदालिपि के अध्यापित पाठ का पुनः प्रतिभागियों को अभ्यास कराया ।

डॉ० एस० जगन्नाथ ने ग्रन्थलिपि का पठनाभ्यास यथावत् जारी रखा ।

श्री विस्मय एच० रावल ने 'The care and Hendling of MSS' विषय पर केन्द्रित व्याख्यान में दैनन्दिन प्रयोग में ग्रन्थालय/संग्रहालय में हस्तप्रत अथवा पुस्तकों के अध्ययन करते समय रेंक से किस प्रकार निकालना, पकडना चाहिए वे सब बाते बताई । डॉ० जगन्नाथ ने ग्रन्थलिपि का अभ्यास यथावत् जारी रखा ।

३ जून, २००७ :

डॉ० कृपाशंकर शर्मा ने शारदालिपि के संयुक्त वर्णों के कतिपय शब्द प्रयोग करते हुए प्रतिभागियों को वर्णों के संयुक्त स्वरूपों का साक्षात्कार कराया । डॉ० जगन्नाथ ने ग्रन्थलिपि का अभ्यासक्रम पूर्ववत् जारी रखा। श्री विस्मय रावल ने "**हस्तप्रत के लिए प्रकाश (विद्युत) अभिशाप है या वरदान**" विषय पर केन्द्रित व्याख्यान में बताया की हस्तप्रत के अध्ययन/अनुसन्धान/संरक्षण के समय आवश्यकता से अधिक प्रकाश अभिशाप है । और आवश्यकतानुसार प्रकाश का उपयोग वरदान है । डॉ० जगन्नाथ ने हस्तप्रत के लिए उपयुक्त/उपयोगी कतिपय छन्दों की जानकारी प्रतिभागियों को उपलब्ध करायी ।

४ जून, २००७ :

डॉ० कृपाशंकर शर्मा ने शारदालिपि के अभ्यास का क्रम जारी रखा । डॉ० एस० जगन्नाथ ने प्रत्येक प्रतिभागियों को मञ्च पर आहूत कर स्वेच्छिक वाक्यों का स्वहस्त लेखन श्यामपट्ट पर प्रयोग करवाया । डॉ० जे०बी० शाह ने हस्तप्रत लेखनकला के प्रकार विषय से संबद्ध तथ्यों में जैनपरम्परा, ग्रन्थलेखन कि विधि, पदार्थ तथा लेहिया के गुण और दोषों पर विस्तार से चर्चा की । आपने आचार्य

प्रवर यशोविजयजी के "द्रव्यगुण पर्यायनो रास" नामक ग्रन्थ का भी जिक्र किया। पुनः डॉ० एस० जगन्नाथ ने चतुर्थ कालांश में ग्रन्थलिपि का अभ्यास यथावत् जारी रखा।

५ जून, २००७ :

डॉ० गौतम पटेल गुजरात संस्कृत-साहित्य अकादमी, गांधीनगर के पूर्वाध्यक्ष और संस्कृत सेवा समिति के अध्यक्ष, अहमदाबाद ने 'Critical Editing of Kumarsambhav (With commentry)' विषय पर केन्द्रित व्याख्यान में समीक्षात्मक संस्करण करते समय जिन सिद्धान्तों का ध्यान रखा जाता है उन्हें स्वानुभव से वल्लभदेव की टीका, सायणभाष्य की दीपिका टीका के उद्धरण से प्रस्तुत किया। डॉ० जगन्नाथ ने ग्रन्थलिपि का अभ्यास यथावत् जारी रखा। तथा नन्दीनागरी के अकंज्ञान का अवबोधन कराया। डॉ० जे० बी० शाह ने हस्तप्रत के कालनिर्धारण की सहायक सामग्री पर प्रकाश डाला। जैसे–कागज, माप, छिद्र, लालरेखा, मसि, गेरु आदि। उक्त तथ्यों के आधार पर ग्रन्थ की प्राचीनता का मूल्यांकन किया जाता है। डॉ० पटेल का परिचय स्वागत प्रो० विजय पण्डया ने किया और उनकी अनुसन्धान यात्रा पर प्रकाश डाला।

६ जून, २००७ :

डॉ० गौतम पटेल ने **'सम्पादन के विविध तत्त्व'** विषय पर अपना व्याख्यान देते हुए बताया कि सम्पादक को सम्पाद्य किये जाने वाले ग्रन्थ की भाषा-व्याकरण का ज्ञान अत्यावश्यक है। व्याकरण भाषा के द्वारा ही ग्रन्थ के पदच्छेद, पदान्वय व्यवस्थित और शुद्ध होगा। जो अर्थस्फुटन वाला होगा। डॉ० रतन परिमू, नियामक, एल०डी० म्युजियम ने सचित्र उत्तराध्ययन सूत्र की हस्तप्रत के कतिपय चित्रों के माध्यम से भारतीय चित्रकला का स्वरूप बताते हुए गुजराती चित्रकला की शैली के रुपायन को यथास्थिति उद्घाटित करने का प्रयास बताया। डॉ० जे० बी० शाह ने सूचीपत्र विषय से सम्बन्ध व्याख्यान में हस्तप्रत की माहिती, प्रतक्रमांक, महत्तासूचक चिह्न, ग्रन्थनाम, संवत्, स्थिति, लिपि, प्रतप्रकार आदि समझाया। आपने अंक मूलक पाठ, पदच्छेद मुक्तपाठ आदि पर विस्तार से प्रकाश डालते हुए। महाराजभोज के धनपालकृत तिलकमञ्जरी से सम्बद्ध आख्यान को भी उद्घाटित किया।

७ जून, २००७ :

डॉ० जे० बी० शाह ने भारतीय संवत्सर परम्परा पर चर्चा कि जिसमें विक्रमसंवत्, बुद्धसंवत्, लक्ष्मणसेन संवत्, वीरसंवत्, वल्लभीसंवत्, सप्तर्षिसंवत्, शकसंवत् आदि के स्वरूप में होनेवाले परिवर्तन की भी चर्चा की।

डॉ० रतन परिमू ने सचित्र कल्पसूत्र को आधार बनाकर अपने व्याख्यान में भारतीय चित्रकला में गुजरात की चित्रकला के वैशिष्ट्य को प्रकाशित किया जिसमें चित्र और आख्यान का समन्वय हस्तप्रत में विशेष उल्लेख्य था।

डॉ० श्याम सुन्दर निगम, निदेशक, कावेरी शोधसंस्थान, उज्जैन ने पुरालिपिशास्त्र पर अपना व्याख्यान देते हुए बताया कि भारत वर्ष को लिपि ने जोडे रखा है। लिपि संस्कृति है गौरव है।

ब्राह्मीलिपि संसार की सबसे प्राचीन लिपि है। इसमें समग्रता है। आपने श्रीलंका के १२ वी शता० का एक दशक पूर्व प्राप्त अभिलेख का जिक्र भी किया। तथा विश्वभर की लिपि का नामोल्लेख किया। डॉ० निगम का स्वागत व परिचय संस्था के नियामक डॉ० जे०बी० शाह ने किया।

८ जून, २००७ :

डॉ० श्याम सुन्दर निगम ने ब्राह्मीलिपि के उद्गम विषय पर व्याख्यान दिया जिसमें आपने भारतीय तथा भारतेतर मनीषियों द्वारा परामृष्ट विचारों को समझाया। वे नाम इस प्रकार हैं–जेम्सप्रिंसेप, कनिंधम, मेक्समूलर, बर्नेल, ब्यूलर, डेविड गिरिजर, बेबर, हेलेनी तथा गिकी (टिकी)। आपने स्वदेशी उत्पति का सिद्धान्त भी बताया

(१) हिन्दुस्तान से यह लिपि है। (२) द्रविड से है–(एडवर्ड थामस) (३) आर्म है–कनिधंम, डाडसनलेसेन।

डॉ० जे० बी० शाह ने Jain Manuscript Treasure of the Brithish Library के कतिपय सचित्रहस्तप्रत के बारे में चर्चा की। जिसमें कल्पसूत्र के संशोधक चिह्नों का यथास्थिति उद्घाटन किया। आपने चित्रों में उपलब्ध भगवान महावीर के एकादश शिष्यों के चित्रों को सव्याख्यान व्याख्यायित किया। आपने संशोधन पद्धति के विषय में भी संक्षेप में चर्चा की।

९ जून, २००७ :

डॉ० श्यामसुन्दर निगम ने ब्राह्मी लिपि के स्वर, व्यञ्जन, वर्णमाला का लेखन कर प्रतिभागियों को मात्राओं के स्वरूप को प्रकाशित किया। आपने प्रत्येक प्रतिभागियों को श्यामपट्ट पर बुलाकर ब्राह्मी के वर्णों में मात्राप्रयोग करवाया। तत्पश्चात् भारतीय लिपियों का वर्गीकरण किया जिसमें क्षेत्रीयलिपि, प्रांतीयलिपि, जातीयलिपि, साम्प्रदायिकलिपि, चित्रात्मकलिपि, संकेतलिपि तथा लिपियों की शैलियों–उत्क्षेप, निक्षेप, प्रक्षेप आदि की भी चर्चा की। डॉ० प्रीति पञ्चोली ने देवनागरी लिपि के लिप्यन्तरण के नियमों को सभी प्रतिभागियों को बताया। डॉ० के० बी० शाह, निवृत्त प्राध्यापक, गुजराती साहित्य, अहमदाबाद ने मध्यकालीन गुजराती साहित्य का पाठ-समीक्षा विषय पर अपना व्याख्यान दिया। जिसमें पदच्छेद, पाठनिर्धारण आदि तत्त्वों को स्पर्श किया।

१० जून, २००७ :

डॉ० श्यामसुन्दर निगम ने ब्राह्मीलिपि के अभिलेख का लिप्यन्तरण प्रतिभागियों से करवाया और ब्राह्मीलिपि के विकास की यात्रा बताई। गुप्तकालीन ब्राह्मी के प्रवाह द्वारा उत्तरभारतीय तथा दक्षिण भारतीय को भी व्याख्यायित किया। डॉ० के० बी० शाह ने **'हस्तप्रत सम्पादन की प्रक्रिया'** विषय पर प्रवचन देते हुए हस्तप्रत संशोधन के नियमों पर विस्तार से चर्चा की।

डॉ० जे० बी० शाह ने **'संशोधन पद्धति के नियम'** विषय पर चर्चा करते हुए हस्तप्रत में उपलब्ध होनेवाले सांकेतिक चिह्नों का तात्पर्य और उपयोगी तथ्यों को प्रकाशित किया। आपने जैनागम के संशोधन के उपादेय नियमों पर विशेषरूप से चर्चा की।

११ जून, २००७ :

डॉ० श्यामसुन्दर निगम ने ब्राह्मी लिपि के विकासक्रम की यात्रा को व्याख्यायित करते हुए मन्दसौर से प्राप्त अभिलेखपत्र की छायाप्रत का वर्णज्ञान कराते हुए सभी प्रतिभागियों से उसका यथावाचन अभ्यास करवाया। आपने कुटिललिपि से उद्भूत शारदा तथा नागरी लिपिद्वय पर चर्चा की तथा लिपियों की शैली तथा विविध लिपियों के नामोल्लेख किया । प्रो० बोम्बेवाला पीरमोहम्मद शाह रोजा के ट्रस्टी ने 'Manuscriptology in Arbi Parasian and Urdu Literature' विषय पर केन्द्रित व्याख्यान में बताया कि सुल्तान अहमदशाह की लाइब्रेरी में ४००० ग्रन्थ थे आज जो लुप्त प्राय है । चांच, गुजरात में दो ऐसी मस्जिदे हैं जो पूर्ण भारतीय स्थापत्यकला पर आधारित है । दीवानेजलाली नामक पुस्तक का एडिटिंग स्वयं प्रो० बोम्बेवाला ने किया है।

प्रो० कीर्तिदाबेन शाह गुजरात युनिवर्सिटी, अहमदाबाद के गुजराती विषय के प्राध्यापिका ने '**मध्यकालीन गुजराती साहित्य संशोधन संपादन**' विषय पर अपना प्रवचन केन्द्रित रखा जिसमें आपके द्वारा उक्त विषय के सूचीपत्र तथा संशोधन विषयक जानकारी उपलब्ध करवायी। आपने "अरबद खरबद धूधूकार न, होता उडपति न होता भाग" पर चर्चा कर विराम दिया।

१२ जून, २००७ :

डॉ० प्रीति पञ्चोली ने लिप्यन्तरण के नियम बताते हुए हस्तप्रत में प्रयुक्त चिह्नों के प्रकार बताते हुए उन्हें व्याख्यायित किया । जैसे पाठपरावृत्तिदर्शक चिह्न, पतितपाठदर्शकचिह्न स्वर संध्य दर्शकचिह्न, हंसपाद आदि। प्रो० बोम्बेवाला ने अरबी, पर्शियन हस्तप्रत-साहित्य पर चर्चा की जिसमें उसके प्रकार, यथा–खत, नस्ख, नस्तालीक आदि की व्याख्या प्रस्तुत की । आपने बताया कि अरबी की हस्तप्रत को नस्ख कहा जाता है । उर्दू की पुस्तक को नस्तालिक कहा जाता है । आपने लेखक के लिए कातिब तथा अध्यापक के लिए आलिब शब्द प्रचलित होना बताया ।

प्रो० कीतिदा शाह (अहमदाबाद) ने हस्तप्रत विषयक सामान्य चर्चा की । आपने अनेक उपयोगी पुस्तकों की जानकारी दी । यथा–साहित्य संशोधन की मूल पद्धति (जम्बू व्यास), साहित्यसंशोधन की पद्धति के मूल तथ्यों (सी०बी० महेता), मध्यकालीन गुजराती शब्दकोश, गुजराती साहित्यकोश में प्रेमलदास की रचनाओं का प्रकाशन है । तथा अनेक उपयोगी चर्चा की । प्रो०रतन परिमू ने '**सचित्र श्रीपालरास**' के उपलब्ध चित्रों के साथ मूल ग्रन्थ के परस्पर सम्बन्धों को यथाचित्र व्याख्यायित किया ।

१३ जून, २००७ :

राष्ट्रीय पाण्डुलिपि मिशन एवं एल०डी० इन्स्टिट्यूट के संयुक्त कार्यक्रम के अन्तर्गत दिनांक १३-६-२००७ के शैक्षणिक यात्राप्रवास में गुजरात राज्य की इतिहास संस्कृति और कलास्थापत्य का समुज्ज्वल चित्र मोढेरा स्थित सूर्यमन्दिर का सूक्ष्मता से अवलोकन कर अध्ययन किया और उसके वैशिष्ट्य से अवगत हुए । तदनन्तर पाटण स्थित विश्वप्रसिद्ध राणी की वापी का अवलोकन किया ।

उसके कलावैभव स्थापत्य को गहनता से अध्ययन किया तथा उसके कला और तत्सन्दर्भित ऐतिहासिकवृत्त की विस्तृत जानकारी हेमचन्द्राचार्य उत्तर गुजरात विश्वविद्यालय के प्रो० मुकुन्दभाई ने दी। सभी प्रतिभागियों ने हेमचन्द्राचार्य ज्ञान भण्डार, पाटण के हस्तप्रत संग्रह का दर्शन किया उनके लेखन, साधन सम्पत्ति आदि के बारे में भी जानकारी हांसिल की । पूरे एक दिवस का शैक्षणिक यात्राप्रवास इतिहास, संस्कृति और पुरातत्त्वविद्या आदि के सभी अध्येताओं के लिए अवश्यमेव उपादेय तथा सहायक सिद्ध रहा । यात्रा-प्रवास में कार्यक्रम के संयोजक प्रो० कानजीभाई पटेल तथा प्रो० कनुभाई शाह भी साथ रहे ।

१४ जून, २००७ :

डॉ० बालाजी गणौरकर, निदेशक, बी०एल० इन्स्टिटयूट, दिल्ली ने "**आधुनिक जमाने में हस्तप्रत के सूचीकरण पद्धति**' विषय पर अपना वक्तव्य प्रस्तुत किया । जिसमें आपने सूचीकरण के भौतिक स्वरूप पर चर्चा करते हुए व्यावहारिक जानकारी दी ।

डॉ० अशोककुमारसिंह, प्रोफेसर, बी०एल० इन्स्टिटयूट, दिल्ली ने '**निर्युक्तियों के सन्दर्भ में पाठभेद एक विमर्श**' विषय पर चर्चा करते हुए किस प्रकार के पाठन्तर प्राप्त हो सकते है उन बिन्दुओं को प्रकाशित किया जैसे शब्दों के क्रम परिवर्तन भाव को यथावत् रखते हुए शब्द के प्रकार, प्राकृत व्याकरण में उपलब्ध व्याकरण, स्वर-व्यञ्जन परिवर्तन तथा शब्द तथा धातुरूप में अन्तर तथा लिपिकार द्वारा व्यञ्जनच्युति और अतिरिक्त व्यञ्जन के समावेश आदि। डॉ० सिंह ने कतिपय उद्धरणों को भी यथेष्ट उपस्थापित किया । जैसे वाला मंदा किड्डा (बालाकिड्डा मंडा) मिच्छत चित्तस्स (अण्णाण चितस्स) ।

प्रो० रतन परिमू (अहमदाबाद) ने सचित्र गीतगोविन्द के सन्दर्भ में चर्चा करते हुए उसमें गर्भित संयोग-वियोग, संयोग-विप्रलम्भ आदि के सचित्र व्याख्यान के तथ्यों को उद्घाटित किया । डॉ० पी०सी० शाह ने 'Globalization and inside the Indian Manuscripts viewing the invisible' विषय पर व्याख्यान देते हुए वैज्ञानिक तकनीक (कम्प्यूटरीकरण) से हस्तप्रत का संरक्षण और सूचना प्रौद्योगिकी (इन्टरनेट) से हस्तप्रत माहिती प्राप्ति के विषय में चर्चा की । प्रो० शाह का स्वागत व परिचय डॉ० जे०बी० शाह ने किया।

१५ जून, २००७ :

आज प्रथम कालांश में डॉ० बालाजी गणौरकर ने हस्तप्रतों के सूचीकरण विषय पर अपना व्याख्यान प्रस्तुत किया । डॉ० अशोकसिंहजी ने पाण्डुलिपि सम्पादन में छन्दों की उपयोगिता निर्युक्ति साहित्य के सन्दर्भ में विषय को आधार बनाकर अपना व्याख्यान प्रस्तुत किया । आपने प्राकृत में गाथा छन्द के उदाहरण देकर पाठभेदों से अवगत कराया । "आगैवि संस्कृतेतर भाषासु गाता संज्ञेति गाथा लक्षणानि" (आ० हेमचन्द्र) । आपने "जैन व्याख्याओं मे उद्धरणों का स्वरूप" विषय पर भी अपना व्याख्यान प्रदर्शित किया। डॉ० पी०सी० शाह ने एवं० डॉ० सुयश ने हस्तप्रतों एवं हस्तप्रत भण्डारों के संरक्षण एवं विषयवस्तु के संरक्षण हेतु बनाए हुए साँफ्टवेयर से अवगत कराया ।

१६ जून, २००७ :

डॉ० बालाजी गणौरकर, (दिल्ली) ने हस्तप्रतों के पञ्जीकरण एवं हस्तप्रत लेखन के समय और स्थान निर्धारणादि विषयों पर अपना व्याख्यान प्रस्तुत किया । द्वितीय कालांश में डॉ० अशोक सिंह ने **"हस्तप्रत लिपिकार और पाठ संस्कृत टीकाकारों की द्रष्टि में"** विषय पर अपना व्याख्यान प्रस्तुत किया–गौड प्राच्य और काशी नामक क्षेत्रो के आधार पर हस्तप्रतों के नामों से अवगत कराया ।

तृतीय एवं चतुर्थ कालांश में डॉ० जितेन्द्र बी० शाह ने नेशनल मिशन फोर मेन्युस्क्रीप्ट की सीडी के माध्यम से मिशन की गतिविधियों से अवगत कराया एवं हस्तप्रतों के संरक्षण हेतु नियुक्त विविध संस्थाओं के प्रयासों से अवगत कराया और प्रतिभागियों के प्रश्नों के जवाब दिये । आपने कैलाश मानसरोवर की यात्रा के समय लिये हुए प्राकृतिक चित्रों एवं तिब्बत और ल्हासी में स्थित हस्तप्रत भण्डारों की विविध माहीतियों से अवगत कराया जो कि अत्यंत महत्त्वपूर्ण और ज्ञानवर्धक एवं मार्गदर्शक सिद्ध रहा । यह कार्यक्रम हमारे ४० दिवसीय कार्यशाला के व्याख्यानमाला के अन्तिम दिवस के अन्तिम कालांश में आयोजित था। जिसमें भारतीय संस्कृति एवं परम्परा के विविध रूपों को जानने का अवसर प्राप्त हुआ।

समापन विधि

दिनाङ्क १७ जून २००७ प्रात: १० बजे राष्ट्रिय पाण्डुलिपि मिशन (भारत सरकार), नई दिल्ली और एल० डी० इन्स्टिट्यूट ऑफ इन्डोलॉजी के संयुक्त उपक्रम उच्चस्तरीय कार्यशाला पाण्डुलिपिविज्ञान एवं पुरालिपिशास्त्र की समापन विधि प्रो० एन० वी० वसाणी, कुलपति, निरमा युनिवर्सिटी, अहमदाबाद और डॉ० भोलाभाई पटेल एवं संस्था के मानद् सचिव शेठश्री श्रेणिकभाई के आतिथ्य में सम्पन्न हुई । कार्यक्रम का शुभारंभ जैन साध्वी के मंगलाचरण तथा डॉ० प्रीति पञ्चोली के वैदिक मंगलाचरण के साथ हुआ । इसी दौरान हस्तप्रत विद्या के संरक्षण, संवर्धन, प्रचार-प्रसार हेतु हेमचन्द्राचार्य ज्ञानभण्डार, पाटण के प्रमुख ट्रस्टी एवं संस्कृतिप्रेमी श्री यतीनभाई शाह का साल और पुष्पगुच्छ से सन्मान किया गया । ४० दिवस की कार्यशाला का विस्तृत प्रतिवेदन संस्था के नियामक डॉ० जितेन्द्रभाई शाह ने प्रस्तुत किया एवं अतिथिओं का स्वागत वचन बोला । प्रतिभागियों में से डॉ० मयूरीबेन भाटीया, श्री भार्गव जानी, श्री शैलेष जोषी एवं श्रीमती रसीलाबेन कडीया ने कार्यक्रम की सफलता और अपने अनुभव को प्रस्तुत किया। इस अवसर पर डॉ० विजय पंड्या, डॉ० दीनानाथ शर्मा, श्री नितीनभाई नाणावटी एवं अनेक नगर के गणमान्य नागरिक उपस्थित थे । कार्यक्रम का संचालन प्रो० कानजीभाई पटेल ने किया और आभारप्रदर्शन प्रो० कनुभाई शाह ने माना ।

● ● ●

L. D. Series : Latest Publications

128 **Śāstravārtā Samuccaya of Acārya Haribhadra Suri with Hindi translation** Notes & Introduction by Dr. K.K.Dixit P.P. 272 (2001) 185

129 **Temple of Mahāvira Osiyāji -** Monograph by Dr. R.J.Vasavada P.P. 30 + Plates 61 (2001) 360

130 **Bhagwaticurni** - Ed. Pt. Rupendra kumar Pagariya P.P. 120 (2002) 135

131 **Abhidhā** - Dr. Tapasvi Nandi P.P. 84 (2002) 120

132 **A Lover of Light amoung Luminaries : Dilip Kumar Roy** Dr. Amrita Paresh Patel P.P. 256 (2002) 220

133 **Sudansaṇā-cariyaṁ** Dr. Saloni Joshi P.P. 8 + 110 (2002) 180

134 **Śivāditya's Saptapadārthī with a commentary by** Jinavardhana Sūri Ed. Dr. J. S. Jetly P.P. 24 + 96 (2003) 110

135 **Pāṇiniya Vyākaraṇa - Tantra, Artha aur Sambhāṣana Sandarbha** Dr. V. M. Bhatt P.P. 88 (2003) 65

136 **Kurmaśatakadvayam,** Translation with select Glossary - Dr. V. M. Kulkarni Introduction by Dr. Devangana Desai P.P. 85 (2003) 100

137 **Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts Vol. V** 900

138 **Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts Vol. VI** 700

139 **Mahavira's Words** 600 Translation from the German with much added material by W.Boll'ee and J. Soni

140 **Vyākarṇa Mahābhāṣya Of Bāgavad Patanjali** Gujarāti Translation with Critical Notes by Dr. P.R.Vora P.P. 6 + 58 + 652 (2004) 600

141. **SAHṚDAYĀLOKA** by Dr. T. S. Nandi vol.1 part-1 pp. 600 650

142. **SAHṚDAYĀLOKA** by Dr. T. S. Nandi vol.1 part-2 pp. 640 650

143. **SAHṚDAYĀLOKA** by Dr. T. S. Nandi vol.1 part-3 pp. 676 700

Our Forthcoming Publications

- Haribhadra Sūri's Yogaśataka
- Sambodhi Vol. XXXI

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