SAMBODHI

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

VOL. XXXV 2012

EDITOR

J. B. SHAH

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY
AHMEDABAD

Our Contributors

Bansidhar Bhatt
B-301, Sagar Samrat,
Nr. Jalaram Mandir, Paldi
Ahmedabad 380 006.

Bharatiben Shelat
3/9, Snehbandhan Appt.,
Chandranagar,
Narayannagar Road, Paldi
Ahmedabad 380 007.

Dinanath Sharma
Associate Professor
Dept. of Prakrit and Pali,
School of Languages,
Gujarat University
Ahmedabad 380 009.

Dyuti Jayendrakumar Yajnik
Asst. Prof. and Head,
Dept. of Philosophy,
Gujarat (Govt) Arts and Science College
Ahmedabad 380006

Gayatri Rath
C/o Bansidhar Pradhan Bhubanesar
Plot No. 202/207
Near Palamanap
Rasulgarh 757010. ODISHA

Hampa Nagarajaiha
1079, 18th 'A' Main, 5th Block,
Rajaji Nagar, P.O.
Bangalore 560 010.

M. A. Dhaky
6th Floor, People's Plaza,
Nr. Memnagar Fire Station,
Ahmedabad 380009.

Madhusudan Bakshi
4th, Block, Shaili Apt., Opp. Polytechnic
Ahmedabad 380 015.

Mahendrakumar A. Dave
Head, Department of Sanskrit
Neema Girls Arts College, Gojharia
Mahesana

N. M. Kansara
17/176, Vidyanagar Flats,
Nr. Himmatlal Park, Polytechnic,
Ahmedabad 380015.

Namita Kapoor
Dept. of Philosophy & Religion,
B.H.U., Varanasi 221005.

Sadhu Swami Shrutiprakashdasji
Akashardham, J Road
Gandhinagar 380 020

Sagarmalji Jain
Director,
Prachya Vidyapith, Dupada Road.
Shajapur

Satya Vrat Varma
7/34, Purani Abadi, Namdev Flour Mill,
Sriganganagar (Raj.)

Vibhuti V. Bhatt
51, Shyamal Row House - 1A,
Ahmedabad 380 015.

Vijay Pandya
11/A, New Rangsagar Society,
B/h, Govt. Tube Well, Bopal,
Ahmedabad 380 058.

SAMBODHI

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

VOI. XXXV 2012

EDITOR

J. B. SHAH

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY
AHMEDABAD

SAMBODHI
ISSN 2249-6661
VOI. XXXV 2012

Editor
J. B. Shah

Published by
Dr. J. B. Shah
Director
L. D. Institute of Indology
Ahmedabad 380 009 (India)
Phone : 26302463 Fax : 26307326
ldindology@gmail.com

Price : Rs. 200.00

Printed by
Sarvoday Offset
13-A, Gajanand Estate, Old Manek Chowk Mill Compound,
Nr. Idgah Police Chowky,
Ahmedabad 380 016

CONTENTS

1.	Prime Minister, Mr. Manmohan Singh's address at the World Sanskrit Conference		1
2.	Spirituality in Religion	Dr. A. P. J. Abdul Kalam	5
3.	Early Jainism and Śaivism : Interaction and Counteraction	Bansidhar Bhatt	11
4.	The Earliest Portions of Daśavaikālika-sūtra	M. A. Dhaky	33
5.	Nishidhis and MuDinjas : Revisited	Hampana Nagarahaiah	49
6.	On Some Tīrthas in the Vāmanapurāṇa	Satyavrat Varma	58
7.	Palaeography As Found In Buddhism	Dinanath Sharma	71
8.	Bhartṛhari's Approach To Vākya-Śakti*	Gayatri Rath	82
9.	Some interesting Cultural Data in the 'Bhuvanasundarī-Kathā'	M. A. Dhaky	90
10.	Post Independence Activities of B. J. Institute Museum, Ahmedabad.	Vibhuti Bhatt	95
11.	Jaina's Epistemic Contribution to Non-Jaina Philosophy	Dyuti J. Yajnik	99
12.	संस्कृत भाषा एवं साहित्य के क्षेत्र में जैन श्रमण परम्परा का अवदान	सागरमल जैन	115
13.	अद्वैत वेदान्त एवं शुद्धाद्वैत में तत्त्वमीमांसा : एक दृष्टि	नमिता कपूर	124
14.	વૈદિક વ્રતોત્સવમાં વનસ્પતિપૂજા	મહેન્દ્રકુમાર એ. દવે	129
15.	સ્વામિનારાયણ સંપ્રદાયની શિક્ષાપત્રીનો ઇતિહાસ	સાધુ શ્રુતિપ્રકાશદાસ	132
16.	સોકોત્રા ટાપુ પરથી પ્રાપ્ત ગુજરાતી શિલાલેખો. વિ. સં. ૧૭૨૯ (ઈ. સ. ૧૬૬૨) અને વિ. સં. ૧૭૭૫ (ઈ. સ.૧૭૧૮)	ભારતી શેલત	149
17.	Ṛṣidattācaritra-saṃgrahaḥ	Narayan M. Kanasara	164
18.	HINDUISM – An Introduction, Parts 1 and 2 by Shadhu Vivekjivandas	Narayan M. Kanasara	176
19.	Damayantī-Kathā-Campūḥ	Vijay Pandya	178
20.	Hetubinduikā by Arcaṭa Bhaṭṭa	Balaji Ganorkar	182
21.	परमसुख की साधनाः विपश्यना : कन्हैयालालजी लोढ़ा	सागरमल जैन	183
22.	जैनदर्शन में द्रव्य गुण पर्याय की अवधारणा	सागरमल जैन	190
23.	શુદ્ધ ઇતિહાસ ગવેષણા અને ગહન અધ્યયન	ઉપા. ભુવનચંદ્રજી મ.સા.	191
24.	कौटिल्य अर्थशास्त्र : दार्शनिक-सांस्कृतिक परीक्षण (ईन्द्रिय-जय आधारित राष्ट्रजीवन)	मधुसूदन बक्षी	193
25.	LDII News in short	Balaji Ganorkar	206

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	Sarvoday Offset Indian Idgah, 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	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

Prime Minister, Mr. Manmohan Singh's address at the World Sanskrit Conference

"Sanskrit Bharat ki aatma hai. Iss liye mujhe aaj iss sammelan mein shaamil hote huey bahut khushi praapt ho rahi hai."

I compliment my colleague Shri Kapil Sibal, and the Ministry of Human Resource Development and the International Association of Sanskrit Studies (IASS) for organizing this truly unique event. I also extend my very warm greetings to all the scholars who are participating in this Conference and have come to Delhi from far corners of the world.

The IASS owes its origin to an International Sanskrit Conference that was held in Delhi way back in 1972 and was sponsored by the Government of India in collaboration with UNESCO. Since its inception, the IASS has been organizing the World Sanskrit Conference every three years, with three previous Conferences having been held in India. I learn that the IASS is not concerned with Sanskrit in the narrow sense but more broadly with research work based on solid knowledge of one or more Indian languages and on fundamental textual sources from South and South-East Asia. This is indeed a most worthy cause.

Sanskrit, which is recognized as one of the oldest living languages of the world, is often misunderstood as only a language of religious hymns and rituals. Such an understanding does injustice to the great genius of this language and betrays ignorance of the work of great writers, thinkers, sages and scientists like Kautilya, Charaka, Sushruta, Aryabhatta, Varahamihira, Brahmagupta, Bhaskaracharya and many others. Indeed, Sanskrit, is much more than a language. It is a complete knowledge system that embodies the great learning traditions of ancient India.

Jawaharlal Nehru, once described Sanskrit language and literature as the "the greatest treasure that India possesses". He went on to say "this is a magnificent inheritance; so long as this endures and influences the life of our people, so long will the basic genius of India continue to flourish."

Sanskrit has not only some of the greatest classics of world literature, but also a treasure of knowledge in Mathematics, Medicine, Botany, Chemistry, Arts and Humanities. If we provide the missing links and establish the required inter-disciplinary approaches, the wisdom of Sanskrit has the potential of enriching the present day knowledge systems and Indian languages immensely.

The Sanskrit language has also been the source of values and ideals that have sustained India through the ages. Like the great civilization of India, Sanskrit does not belong to any particular race, sect or religion. It represents a culture that is not narrow and sectarian but open, tolerant and all-embracing. The open-minded seers and thinkers who spelt out their vision and philosophy in the sacred Vedas and the Upanishads were able to balance the opposites in their life and in philosophy. It is this spirit of liberalism and tolerance imbedded in Sanskrit that we must inculcate in our present-day life. The message of the ancient sages of India, who gave us the concept of Vasudhaiva Kutumbakam, the world as one family, continues to be of great significance to the world even today.

The Government of India is committed to the promotion and development of Sanskrit. Three institutions established by the government - Rashtriya Sanskrit Sansthan, Shri Lal Bahadur Shastri Rashtriya Sanskrit Vidyapeeth - are actively engaged in this task. These institutions offer flexible and non-formal Sanskrit courses in order to popularize the language. They also facilitate the conduct of vocational courses for the students of traditional Sanskrit Pathshalas, so that their employability is increased. The Maharishi Sandipani Rashtriya Ved Vidya Pratishthan is engaged in the task of preserving, developing and propagating the oral tradition of Vedic studies.

There are a number of other measures that are being taken to encourage the study of Sanskrit. These include financial assistance to modern schools offering Sanskrit as a subject and traditional Sanskrit schools offering modern subjects, and to voluntary organizations that are maintaining traditional Sanskrit institutions. In addition, Sanskrit departments of the universities are funded by the University Grants Commission under its various schemes. Financial assistance is also provided for the production of Sanskrit literature including newspapers and journals, and reprinting of rare books. Scholars who have excelled in the study of Sanskrit are honoured every year.

In the course of time, we will further strengthen our efforts for the promotion, development and enrichment of Sanskrit.

I understand that over the next six days the scholars participating in this Conference will deliberate on a diverse range of topics. They include poetry, drama and aesthetics; scientific literature; Buddhist studies, Jain studies, Sanskrit and regional languages and literatures, and Vedas. I am sure that the deliberations of this Conference will not only lead to a better understanding of the various areas of Sanskrit Studies, but will also result in a better appreciation of India's culture, our values, our ideals and our world-view.

Many of the modern Indian languages depend upon Sanskrit for their vocabulary. The Commission for Technical and Scientific Terms established by the Government of India has also depended on Sanskrit sources for developing the technical terms in science and technology for Indian languages. I expect that this Conference will also contribute to better learning tools for Indian languages, and better translation software and other computer programs in Indian languages.

Let me end by wishing all of you very productive deliberations over the next few days. It is my sincere hope that each one of you will return from the Conference with a much deeper understanding of your particular area of interest. I also hope that this Conference will enrich Sanskrit Studies even more than what the preceding ones have done. May God bless your path. !"

❐ ❐ ❐



(1) Dr. A. P. J. Kalam viewed the antiquities in L. D. Musuem



(2) Dr. Kalam gave the speech on Spirituality in Religion at L.D. Institute of Indology



(3) Padmabhushan Prof. Bholabhai Patel with Prof. Sitanshu Yashaschandra and Dr. J. B. Shah lighting the lamp in inauguration of National Seminar on Indology-A Reappraisal



(4) Prof. Harshad Trivedi, Mahamatra, Gujarat Sahitya Academy lighting the lamp with Prof. Bholabhai Patel and Dr. J. B. Shah



(5) Dr. Dipti Tripathi, Director, NMM; Prof. G. C. Tripathi & Dr. J. B. Shah in inauguration of the Seminar on Prakrit Manuscripts



(6) Dr. J. B. Shah's deliberations in Upamitibhava Prapancha Katha

Spirituality in Religion

Dr. A.P.J. Kalam, Former President, India

May I be a protector for those without one,
A guide for all travelers on the way,
May I be a bridge, a boat and a ship
For all who wish to cross (the water).

– Acharya Shantideva
(A Buddhist Master of 8th century)

I am delighted to visit Lalbhai Dalpatbhai Institute of Indology (LDII) and address the distinguished audience. I am happy to know that this institute established in 1956 has been comittted to the task of collection of ancient Indian manuscripts its restoration and preservation. This is a vital task for providing information support to the research scholars who are engaged in indological research, particularly on Jainism and Hindu philosophy. My greetings to all the members assembled here. I would like to talk on the topic "Spirituality in Religion".

My experience in Bulgaria

Dear friends your institute's main focus is on Indology, I am remindeed of meeting the students of Department of Indology of Sofia University in Bulgaria. I met and discussed with the students of Indology, Sofia University and esteemed faculty members. The students have been showing interest in ancient Indian heritages through manuscripts, literature, art and music. They have been making sustained efforts in understanding the crucial links between the culture of Bulgaria and India. I suggested the Indology students to create intense collaboration with Indian Universities where Indology is taught as a subject which will provide a window to the world where the past will meet

---

Inagural address on the scanning of inaguration of E-library Project on 11 November 2011

the present and create the future in bilateral relations of two nations. Students of Indology mentioned that today's youth have been forsaking tradition in favour of modernity. I mentioned that there is essentially little contradiction between these two seemingly different terms. Indian society as well as Bulgarian society has both maintained a proper balance between the new and the traditional. That is why the Indology Department of Sofia University and the Slavonic Studies Department in Delhi have worked together for providing stability to our mutually beneficial relations. From this experience, I understood the power of Indology department in building bilateral and multilateral relations among nations and societies.

Right Faith, Right Knowledge and Right conduct

Dear friends, when I see you all, I would like to recall Lord Mahavira's Philosophy whose central theme is Ahimsa Dharma. Lord Mahavira taught that human being is their own salvation and that is through three jewels: Right faith, Right knowledge and Right conduct. That individual attains the merit. Mahavira rejected that demarcation and disabilities of the caste system and raised his voice against all forms intolerance and discrimination. He also resisted and rejected efficiency of rituals devoid of purity of thoughts, words and deeds. Jain philosophy and ethics are virtually synonymous with the principles of ahimsa, non-violence which runs through the Jain tradition like a golden thread. Ahimsa enjoys a singular centrality in the Jain faith.

Let me now recall the great Jain tradition, which says "Atma, soul, it becomes paramatma, supreme soul, since the soul itslef endowed with full potential and the soul is master, doer and achiever."

Purposeful living

In 2003, I visited Pavapuri in Bihar. There was a beautiful temple of white marble in the midst of a placid lake. Lord Mahavira walked on this sacred land. I was studying Mahavira's life and I found that Mahavira spent seven days preaching to all the rulers of the world when he felt that he was to leave this world soon. All the rulers learnt the beliefs of Jainism particularly protecting the lives of all living beings including animals and plants. Mahavira was a great teacher and he taught that before becoming free, a person has to pass through four stages namely Sadhu (Ascetics), Upadhyaya (Teachers), Acharya (Heads of Orders) and Arhat (Freed Soul, which are still attached to mortal condition). What a beautiful ascent of human soul !

I undertook the traditional parikrama of the temple while chants of

religious shlokas rent the air. During the Parikrama, I saw lotus flowers around me blooming in the sprawling Lake. When my mind was engulfed in beauty of the flowers, I remembered a couplet written by a famous Tamil poet Tiruvalluvar 2000 years ago, which gives the axiom of life.

It means: whatever be the depth or the state of cleanliness of the pond, the lotus flower springs out and blooms majestically looking towards the sun. Similarly the human living can be transformed into a purposeful high living, whatever the circumstances may be, only when a great aim engulfs the mind of the individual.

Dhamma and Discipline are the teachers

When I went to Kushinagar, I asked myself, why Lord Buddha chose that small town to stay during his final days of life before attaining Mahaparinirvana. Lord Buddha himself answered this question to Ananda, his disciple "No Buddhist could ever rest on past achievements, the Sangha must always press forward to bring help to the wider world." So, Kushinara for enlightened personality is indeed a place of importance to spread the best of Buddhism. When I read Karen Armstrong's book Buddha, I am moved and inspired by the words of Lord Buddha through his disciple, "You may be thinking Ananda: The word of the teacher is now a thing of the past; now we have no more teacher. But, that is not how you should see it. Let the Dhamma and discipline that I have taught you be your teacher when I am gone." What a beautiful divine revelation to all of us and particularly to all holy monks. The leaders in various parts of the world, has to realize the life and the lessons of the great ones are indeed most important and they have to guide us to lead a peaceful and purposeful life. This is the message the whole humanity derives from Lord Buddha's own words.

Four noble truths

The philosophers, theologians, indologists and thinkers who have assembled here know, what four noble truths are. However, I felt that I should narrate these noble truths, which are ringing in my mind in divine form.

The first truth is about Dukkha, which states that the world is transient and it is in Dukkha. The second truth is about the root cause of Dukkha i.e. desire Samudaya. If we eliminate desire, Dukkha will cease, which is the third truth Nirodha. Fourth is to follow the Eight-Fold path Magga in order to eliminate desires. The Buddhism indeed stands on these great pillars. Now, I would like to discuss the inspiring message of Buddha.

Truth is supreme

Lord Buddha finds out of the root of all evils. This led him to show the world the way of salvation, his teachings gave courage to the weak, the weary, the sad and the sorro wstricken. His words were balm to those wounded, light for those who were in the dark and all through his teachings, truth was the core of his message. Eternal verities are the basis of the benign world order. Truth is omnipresent, eternal and permanent. Those blinded by greed and lust for power cannot see or experience it and for that, they are the poorer. Those who see it, imbibie it and live it are the blessed ones and they alone are entitled to genuine happiness, peace and bliss. The last words of Lord Buddha to his disciple Ananda, clearly sums up his perception of the ultimate truth showing the world the future path, clear and unmistakable, leading unhampered and unhindered, and unmistakably towards the ultimate destination to total peace and salvation. These words were - "Be island to yourself, Ananda ! Be a refuge to yourself; do not take to yourself any other refuge. See truth as an island, see truth as refuge. Do not seek refuge in anyone but yourselves. Have done, Ananda ! Do not weep, do not distress yourself ! Have I not often told you that it is in the very nature of things that we must eventually be parted from all that is near and dear to us ? For how, Ananda, can it be otherwise ? Since everything born evolved, and organised contains within itself the germs of disintegration, how can it be otherwise than that a being should pass away ? No other condition is possible !" Let us discuss how we can bring about Unity of Minds.

In search of Unity of Minds

Today, what world needs is peace and prosperity for the more than six billion people. The unity of minds is indeed the foundation. How to achieve the unity of minds ? Let me share with you friends few experiences in that direction.

Tawang Experience

Tawang, as know, is a virtual Shangri-La tucked away at an altitude of 3,000 metres in a misty corner of Arunachal Pradesh. The people there seem truly happy and tranquil, living under the kindly umbrella of one the world's oldest Buddhist monasteries. During a visit, I asked the Abbot of the monastery about the secret of Tawang's tranquility that seemed to go beyond mere goodness. "You're the President of India. You know everything," he replied, trying to avoid answering the question. When I persisted, however,

he called out to all the 300 monks to come and sit around the imposing statue of the Buddha with us and gave the message on the unity of minds.

"If one looks at the 3,000 years history of India, one will find that the country has always stood for peace. It worked for peace; it prayed for peace and it lives for peace. But these days, turbulence in mind is overtaking us." So, how does one bring back peace ? The monk asked. This question was echoing in the whole monastery. The Abbot of the Monastery Reverent Pengyal Rinpoche too us to the new dimension of the world. He said, "I" and "Me' is a dominating factor in human affairs. If we remove "I" and "Me" in our way of thinking and in our way of action, then there is a possibility for removing the ego of individuals. If we can eliminate, ego of mind then hatred will vanish. Hatred is indeed a dominating force in the world. Can we remove hatred from our minds ? If we remove hatred, then violence in mind will disappear. The day human beings annihilate violence in mind, peace will blossom in the humanity." This great message, I call it Tawang message for unity of minds. How to remove I and "Me", which is the sole cause of hatred and enmity. Our education system has to teach the youth, these great thoughts. This will enable the children to grow in an environment of unity of minds and peace, and transform them into enlightened citizens. While I was in Greece on 26th April 2007, I put forth this thought to the intellectuals and eminent thinkers of Greece during the meeting organized by the Hellinic Foundation for European and Foreign Policy (ELIAMEP). All the participants listened to my lecture carefully. The thoughts on Tawang message were highly debated and they also felt that the unity of minds is a relevant factor in today's world dynamics.

Conclusion

Whenever I met Acharya Mahaprajnaji, I could see a great sage in him, who had performed "Tapas" for nearly eight decades. Through the intense Tapas; he had freed himself from passion, anger, love and hate. The teachings of such great souls in the country, will certainly spread peace and promotes spiritual prosperity. He was a beacon light that attracted lesser mortals towards him to become an enlightened soul.

There are three characteristics of his Tapas : Walk, acquire and give. He walked with undeterred dedication and concentration; acquired knowledge from every one he met as well as from the nature; and radiated the hope to the society through his writings, actions and practice. He was a towering inferno of knowledge that purified every soul that comes into contact with

him. I myself experienced this when I met Acharya Mahaprajnaji and Adhyatma Sadhna Kendra, Mehrauli, 1999 at around mid night.

He prayed three times with his distinguished Jain Munijis for the welfare of the nation and the people. After the prayers, I still remember, he gave a divinely message to me which still reverberates in my mind. He said, "Kalam, God bless you for what you have done with your team. The God Almighty has a bigger mission for you and that is why you are here with me today. I know our country is a nuclear nation now. The mission for you is greater than what you and your team have done, and it is greater than any human being had ever done. The nuclear weapons are proliferating in tens and thousands in the world. I command with all the divine blessings, you and only you, to find a solution to make the same nuclear weapons ineffective, insignificant and politically inconsequential."

When Acharyaji finished his Great advice, there was a pin drop silence; it looked to me as though the confluence of heavens concurred with the sagical message. This command shook me for the first time in my sixty eight years of life (now I am eighty one.) It had since then become a challenge working on me and has become a motto of my life.

Le me now recite one kural (couplet) from my favorite Thamiz classic composed over 2200 years ago by Thiruvalluvar. The Saint Poet has devoted one full chapter of 10 kurals out of 1330 kurals to Tapas.

It means, with the power of Tapas, if one discards the attachment to ones own life and "I" the "ahankar" in him, then all lives in the universe will bow before him. That will bring the unity of minds which will transform the religion into spirituality.

With these words, I inaugurate the e-Library of LDII and launch the Gujarati translation of english book "Many Faces of Peace" by Dr. Homi Dhalla. My best wishes to all the participated members success in their knowledge dissemination mission.

May God Bless you.

❐ ❐ ❐

Early Jainism and Śaivism : Their Interaction and Counteraction

Bansidhar Bhatt

(This article is dedicated to Mrs. Vasudhaben Bansidhar Bhatt)

(§0) I describe in short, an early antiquity of Śaivism and one of its branches : Pāśupatism, and their traces from early Jaina texts (Āc., Sū., Dv., Utt.) with Āv. Nir., Bhag. etc. i.e. from ca. 3rd cent. BCE to about 1st Cent BCE or CE. It appears that many characteristics related to the monks of Śaivism or Pāśupatism are treated in Jainism as those of Jaina monks, but the mode of ascetic life the monks were living, remained ever a subject of criticism. We will demonstrate early roots of similarity of some characteristics of Śaiva or Pāśupata and Jaina monks in §10 at the end.

We supplied in this study only few out of essential references from non-Jaina sources in order to support our theme in question, and intentionally avoided to supply a series of some other similar type of references so that the present study may not unnecessarily be lengthened.

(§1) A fearful and destructive phenomenon of nature i.e. Rudra, when propitiated, becomes an auspicious god Śiva, a beneficent Śankara and the benignant Śambhu. Rudra is much concerned with wild and aweful scenes associated with cemeteries, mountains and forests. Rudra is worshipped as a lord of all beings – Bhūtapati and also as a lord of beasts – Paśupati. Such a god became a subject of meditation in early Upaniṣads for attaining a blissful serenity and deliverance from worldly miseries. The god is known also as Mahādeva, the Great God (Śvet. Up. 11.2.9; 10.6.9 : Atharvaśira Up.; cp. Bhandarkar. Introd. pp. 1–2). The philosophy of this cult is derived mostly from the Sāṃkhya-Yoga schools of thought. Atharvaśira Up. describes the Pāśupata views, practicing which, a devotee becomes free from the fetter of beastly life and attains deliverance from saṃsāra *(yasmād vratam idaṃ*

Pāśupataṃ, yad bhasmanāngāni saṃspṛśet, tasmat Pāśupataṃ paśu-pāśa-vimokṣaṇāya : namely, the Pāśupata-vrata is to besmear the body with ashes so that, Pāśupatism frees the aspirants from the animal - fetter). Hara has dealt in detail with the early sources of the Pāśupatism and Pāśupata Sūtra (see in this context : Hara. pp. 55–65). In MBh. Vana-Parvan (chs. 38–40), the god Śiva, pleased with Arjuna's physical strength in fighting with him, presented him a weapon called Pāśupatāstra. Patanjali, ca. 2nd cent. BCE in his commentary on Pāṇini's Grammar (5.2.76, 5.3.99), mentions idol-worship of Śiva, Skanda. (the son of Śiva), etc. The Rudra, Śaiva or Pāśupata cult is considered to be akin to the Vāsudeva Kṛṣṇa-cult of the Pāncarātra school (ca. 2nd cent. BCE, see Basham : §6 below). Haribhadra ṢDS(ca. 9th cent. CE) speaks of the Śaiva cult derived from the Nyāya–Vaiśeṣika schools. The Vaiśeṣika school is called Aulūkya – Darśana, a school of thought coming from Ulūka, an owl, since Śiva in the form of an owl proclaimed its doctrines to Kaṇāda. According to Bharadvāja, a commentator on Vātsyāyana's Nyāya-bhāṣya, (Introduction), Kaṇāda is mentioned as a teacher of the Pāśupata school.

A Sūtra-text on the Pāśupata school is ascribed to bhaṭṭāraka Lakulīśa. In Cintrā-Praśasti inscription, Lakulīśa is called bhaṭṭāraka (Bhandarkar. p. 116 also Hara 1967 fns 13–18). He is, according to Vāyu Purāṇa (ch. 23) and Linga Purāṇa (ch. 24), an incarnation of the god Śiva. Digambara Jainas employ the title bhaṭṭāraka for their learned pandits; monks of second rank (see Bhatt. Pārśva. §12).

The Pāśupata Sūtra text belongs to ca. 2nd cent. CE. It is composed in five chapters and contained the *sūtras* derived from an unknown source. The text contains some Sanskrit ślokas, which are split up in pieces and employed as *sūtras*. Pāśupata monks besmear their bodies with ashes, *(bhasman*, otherwise called *bhūti*). They carry the three staves tied together (*tri-dandin-s*, i.e. parivrājakas), use blanket (*kambalika*), have matted hair (*jaṭā-dhārin-s*)[1]. The Pāśupata monks are unclad, some wear only one piece of cloth. They wander alone in forest. They observe five *vratas*, i.e. non-killing, truth, non-stealing, celibacy and not to remain in contact with others.[2] The *vrata* of *aparigraha* is absent. (Haribhadra ṢDS). They have 19 *tirthankaras,* and among them Lakulīśa is the last one. Pāśupata monks are called *digambara-s* or *dig-vāsāḥ*. (see Bhatt. Pārśva. §15.1, fns. 37,60)[3].

(§2) Before going into the details of our subject, I will demonstrate

here some scattered references to Śaivism or Pāśupatism from the early Jaina literature :

1. Sū. I. 1.1.15 describes that some persons believe five *mahā-bhūtas* with the sixth one as soul (*ātman*). According to Śīlānka, such view-holders are Sāṃkhyas or Śaivas or Vaiśeṣikas (cp. *ekeṣāṃ Veda-vādināṃ Sāṃkhyānāṃ Śaivādhikāriṇāṃ...*).

2. Besides, Śīlānka connects *kāla-īśvara-vāda* (view that *kāla*-time is itself a supreme element), or *kāla, īśvara* and the *Niyati–vāda*–determinism–with the views of pāsattha-s (see also Bhatt. Pārśva fn.12), i.e. pāsatthas are Jaina monks not behaving as per rules of ascetic conduct (Sū. I. 1.2.5.). Views like *kāla, svabhāva, niyati,* etc. are mentioned in Śvet.Up. 1.2. This Up. is known for Śaiva school of thought. (Śvet. Up. might be placed in ca. nd cent. CE, see Oberlies p. 189, fn. 28.).

3. Schrader has dealt with Kāla-vāda in detail (pp 19-38) and connected it with Śaivism (Schrader. p. 53. nos. (3) (4)).

4. A description of *tāpasa-brāhmaṇas* appears in Sū. I.7.12 that they use only cold water (*si'odaka*), salt-less food (*loṇassa aṇāsaṇeṇaṃ*), but eat meat and garlic (*maṃsaṃ, lasaṇaṃ*) and can have intoxicating drink (*madya*). Pāśupata Sūtra 5.16 also endorses this, that meat without salt can be eaten (*māṃsam adūṣyaṃ lavaṇena vā*).[4]

5. In Bhag. 11.9.416 (p. 628) a Śaiva monk called Śivarāja-ṛṣi is performing *bali vaiśva-deva* rituals which are prescribed for Pāśupatas according to Kauṇḍinya, a commentator on Pāśupata Sūtra 1.1 (Introduction).

6. At places, Śīlānka connects pāsatthas – a type of Jaina monks, with Pāśupatas or Śaivas, (Sū. I. 1.2. vs. 5; Sū. I.3. vs.4; Sū. I.3.4, vs. 12). They are called – Nātha-vādi–ka-maṇḍala-cārin-s or – praviṣṭa-s.[5] I fail to understand here the - ka - inserted between the two expressions, *nātha-vādi,* and *maṇḍala–cārin-s*. Or, here the term *maṇḍala* suggests the *maṇḍala-mokṣa* type of a *liberated* state in the Ajīvakism or Śaivism, which Basham describes in detail (pp. 257-261). According to this state, the liberated souls are also liable to get sins dragging them back from the liberated state again to the *saṃsāra* (p. 259).

We can trace some other instances from Jaina texts, describing some views similar to those in Pāśupatism.

7. Utt. ch. 19 called Miyāputtīya in which Miyāputta, son of a king Balabhadra of Sugriva city expresses his wish to renounce the world and to live with five mahā-vratas as a Jaina monk (vss. 10, 28, 88), and to wander in forest living like a dear or a beast (*jahā u caraī mige*, and *miga-cariyaṃ; vss.* 77, 84). The beast-vows, bull-vows (*go-vrata*), cock-vows, etc. are also prescribed for Pāśupata monks. Pāśupata Sūtra. 5-18 talks of *go–dharma* and mṛga-dharma. The oldest reference to *go-vrata(bull-vow)* is traced in the Jaiminīya Br.

8. Sū. Nir. 90 on Sū. I-7 introduces *go-yamā* = *go-vratikas* (monks practicing bull-vows) – as kusīla monks, having bad (vratas) conduct; śīla, a Buddhist term is employed for vratas. Mūlācāra 7.92 also refers to *miga-carita* as practised by *pāsattha*-s and such other Jaina monks (Bhatt. Pārśva §12.1).

9. Weber considers *pāṇḍar-anga*-bhikkhū as Śaiva monks; and Khandao (i.e. Skanda(ka), Bhag. 2.1.80) as a Śaiva monk.[6] Similarly, Nandīphala Paṇḍuraga (Jñātā. ch. 15, pp. 1067) is a Śaiva monk. All these monks are converted to Jainism.

10. Besides, Bhag. 25.6.750 (= Sthāna 5.3.533) describes five types of *niyaṃṭhas* – bondless monks. The original source of their occurrence is lost. These five *niyaṃṭhas* are *pulāka* (chaff) – monks with no full restraint, *bausa* (spotted–?) – probably monks wearing such spotted clothes or colouring their bodies (?) for their identity; *kusīlas* are monks having bad-vratas or bad-conduct (see above no.8), but the *niyaṃṭha*-s might be really restraint; and among them, the *siṇāya* (*snātaka*) monks of *niyaṃṭha*-type are the superior ones coming from the Brahmanical asceticism according to Schubring (Doctrine § 177).[7]

11. We have to say something more regarding the five *niyaṃṭhas* referred to above (no. 10). Among them, *pulākas*, *bakusas* and *kusīlas* are described in Utt.6: Khuḍḍāga-niyaṃṭhījjaṃ ("The younger *nirgranthas*"), and Utt-20, Mahā-niyaṃṭhījjaṃ ("The Great nirgrantha") which provides an instance of an ascetic of advanced career, according to Śāntisūri's commentary introducing these two Utt. chs. In the context of Utt. 6, Śāntisūri cites vss. 1–11 on pp. 257b–258a and other vss. 1–14 on pp. 259b–260a as Bhāsya

vss. on some ascribed to a ***vṛddha-sampradāya*** (older tradition) Pkt. prose. Their sources are not traced. In these vss., the three younger *nirgranthas*, viz. *pulākas*, *bakusas* and *kusīlas* are described how they observe the six *saṃyamas* (Schubring. Doctrine § 177), and their reaction to the *āsravas* (influx), etc; in view of the Jaina ascetic conduct.

Some of these Bhāṣya vss. cited by Śāntisūri in this context recur in Abhayadeva's commentary on Sthāna 5.3.533. I think, these Bhāsya vss. have been the main source for a detailed account of five *niyaṃṭhas* in Bhag. 25.6.750–784 (i.e. the entire Uddeśa 6 in Bhag. 25; cp. Deleu pp. 260–268).

12. Sū. I.7. is an entire chapter dealing with kusīla-s, and a vs.26 in it includes the kusīlas in the category of *pāsattha.s* and they both are further considered as *pulāe* - like a chaff. – which is *nissārae* – worthless or unsubstantial. Among them, *pāsattha*-s – the "border line" monks in Jainism appear in (Sū.I four times, Sū. I.1.2.5; Sū. I.3.4. 9 and 13; Sū. I.7.26). Probably the Jaina monks initially behaving not properly might have been put into a general category of the pāsatthas. Their characteristics in detail are treated with five bad *bhāvanā-s* – mental dispositions – in Vv. Bh. 834–895 (see below).

13. Śīlānka, considers all these monks (e.g. kusīlas, pāsatthas, pulākas, bakusas, nissāras) as *svayūthyāḥ* – belonging to one's own group of Jainism. (cp. *tīrthikāḥ pārśvasthādayo vā svayūthyāḥ,* Śīlānka : Introd. to Sū.I.7; also *kutīrthikāḥ svayūthyā vā procuḥ...* Śīlānka on Sū. I.3.4.4). They are lax in ascetic character, particularly in the matter of chastity. (Sū. I.3.4.9). Śīlānka does not deal with them in detail, but Abhayadeva (Bhag. 1.2.25, pp. 49b–51a) and Haribhadra on an interpolated ĀvNir gāthā coming after ĀvNir. 1107 and also on ĀvNir. 1108 (pp. 516b–519a) shed more light on kusīlas who possess ascetic conduct almost similar to that of the Pāśupata-s. Both live on fortune–telling *(nimitta)* and resort to some other mean activities in public. They use ashes to besmear their bodies, and also to distribute as medicine against fever and such diseases (cp. Kauṇḍinya. Introd.). Such a description of their ascetic conduct is found even in a considerable length in Utt. ch. 36; vss. 255., 262–265. These vss. deal with five bad *bhāvanās*, bad dispositions of some ascetics in Jainism. [The bad bhāvanās are : *kāndarpikī* (sexy), *kilbiṣika* (sinful), *ābhiyogika* (having black-magic), *sāṃmohika* (delusive) and *āsurī* (demonic)].

(§3) The above vss. in question are, in fact, an interpolation in Utt. ch.36. Also some vss. of similar contents are found in Āurapaccakkhāṇa 36–45; Maraṇasamāhi 60–65; Mūlārādhanā 179–184; and Mūlācāra 63–73. All vss. occurring in these texts differ in their form, but their contents are the same. Alsdorf calls them *versus memoriales* (see below).

Apart from this, other similar vss. are traced in Pvs. 641–646; few vss. (3308 ff.) scattered in NiBh., also in Aupapātika Sūtra (§§ 49, 75, 117); Sthāna 4.4.454 and Bhag. 1.2.25 referring in prose or meter (from BKBh) to these bad *bhāvanā.s*. Alsdorf after studying all instances came to the conclusion that the description of these *bhāvanā-s* is based not on one, but on several sources, and the *bhāvanā-s* do not belong to the oldest layers of Jaina doctrine; but they make an impression of being younger invention. Among the instances of *bhāvanā-s* in the above-stated texts, Aup. is the oldest one. (Alsdorf. Āryā. pp. 169, ff. 176, etc.).

Here, we consider Alsdorf's statement a little hasty. Unfortunately Alsdorf and others including Schubring (Doctrine §167) and Deleu (Bhag. 1.2.25) missed to note few occurrences of these five bad *bhāvanās* in earlier Jaina texts, e.g. BKBh. vss. 1293 – 1327 on KSS 1.1–6; BKBh. vss 1280 ff. describe the way how the Jinakalpikas restrain their mind during their wandering life and thus vs. 1291 opens with a topic of good and bad bhāvanās, vss 1293 – 1327 describe first the said five bad bhāvanās, and vss. 1328 ff. describe the five tulaṇās / parikammas of the Jinakalpikas (see below §4) ! Some of the vss. from BKBh. have been referred to by Śāntisūri on Utt. 36.255 ff. Similarly Abhayadeva on Sthāna (4.4.354 = Sthāna. 4.4.454 in Su. I) and Bhag, 1.2.25 (pp. 49b–50b) and Haribhadra on the ĀvNir vss. stated above (§2; no.13) refer to such bad bhāvanās.[8] For instance, on *kāndarpika, kilbiṣika* and *ābhiyogika* bhāvanās, Abhayadeva remarks that they are *vyavahārataḥ caraṇavantaḥ*; i.e. monks behavining with the three above-stated *bhāvanās,* are possessing good conduct in practice (p. 50a), but in theory, they do not give respect to any superior monks in the Jaina hierarchy. It means; in theory, they are *a-vanṇa–vādin.s i.e.* not belonging to this class (group). It suggests that the three above–stated bhāvanās are practically not bad, as the other two viz. delusive and demonic bhāvanās (cp. also BkBhMK. 1294, 1302) !

(§4) The topic of the five *bhāvanās* is traced earlier in the BKBh. (see Bhatt. Pārśva fn.11) as follows, a Sthavirakalpika monk with his *gaṇa's* permission desires to live as a Jinakalpika monk and adopts for that, some

special penances (*parihāra*, separation from the *gaṇa*) for one month or so. Gradually he has to live his life with praiseworthy five *bhāvanās known* as *parikamma* or tulaṇā, ("measurement" in BKBh. 1328–1360) and to reject the blameworthy five *bhāvanās*. Their description is like a description showing how the Pāśupata monks generally live their ascetic life; for instance : in *kāndarpikī* bhāvanā, a monk makes many gestures so that others may laugh, and may be deluded, he makes senseless speeches, tells stories about sex and preaches for sex. His eyes, face, hands and legs are moved in such a way that others seeing him would at once laugh (BKBh. 1295 – 1301). He uses *bhūti*, (ashes) and besmears his limbs (BKBh. 1310). He uses also black-magic (*abhiyoga*) and makes his body trembling (BKBh. 1320).

Such a behaviour of monks with bad *bhāvanās*, is traceable also in Pāśupata Sūtra ch. 3 dealing with ascetic mode of life, that the monk should behave in such a way so that it gives rise to dishonour (*avamāna*) from all persons. Due to inviting *avamāna* from other persons, the monk is freed from evils (2–6). Because of *avamāna* from other persons, the monk's bad karmas go to those persons and their good karmas go to the monk (7–9). It is a Transfer of Merit in general. For this purpose, the Pāśupata monks should behave in public in such a way so that all persons dishonour him. At time, he should snore, or pretend as if he is in deep sleep, or tremble, as if he is epileptic, or limp, as if his leg is deformed, or should play a lecher; i.e. at the sight of some women, he should stare at any one of them who is a good looking one, and make some gestures of love at her. He should at time act improperly or speak rubbish, so that he may be treated not properly by wise persons (10–19)[9].

(§5) Further, Pāśupata Sūtra 1.8 furnishes us with an account that a Śaiva or Pāśupata bhikṣu should worship Śiva by loud laughter (*aṭṭāṭṭa–hāsa*), by songs and by dancing – contracting and stretching forth his hands, feet, etc. in accordance with the science of dancing (Nāṭya–Śāstra) and by making loud noises like *huḍukkāra*, a particular sound resembling that of a bellowing ox, the sūtra (1.8) runs as follolws :

hasita-gīta-nṛtta – huṃhuṃkāra (v.l. ḍuṃḍuṃkāra) – jāpyopahāre-ṇopatiṣṭhet !

It means : everyday the aspirant should worship the Rudra or Śiva by laughter, songs, dance, imitating the bellowing of a bull by making a sound: *huṃhuṃ* or *ḍuṃḍuṃ* and also by means of prayers.[10] [This suggests that the

devotee is a beast (vṛṣabha) prays to the Lord of Beasts - Paśupati or Śiva for his deliverance; also Śiva is associatd with bull(vṛṣabha)!] The sūtra in its disturbed form appears also in a Jaina text, Anuyoga (ca. 6th cent. CE) as follows :

se kiṃ taṃ kuppāvayaṇiyaṃ bhāvāvassayaṃ ? je ime (caraga - cīriya..... jāva) pāsaṃḍatthā "ijjaṃjali-homa-jappa-undurukka-namokkāramāiyāiṃ" bhāvāvassayaṃ karenti se taṃ kuppāvayaṇiyaṃ (*sūtra* 27). It means : "What is bad - sectarian (kuprāvacanika) spiritual (bhāva) type of Āvaśyaka ? It is that in which the wanderers etc. who are heretics observe their Āvaśyaka (necessary formulae) with worship, respect, offerings, muttering prayers (*jāpya* : *jappa*; v. l. *java*) with noise of a bull like *undurukka*, (v.l. *undurukkha*, *umḍurukka*) and with respect etc." The term *undurukka means*, according to Anuyoga Cūrṇi (p. 74), *vasabha-ḍhekkiyāiṃ*; according to Haribhadra (p. 75) *undurukkaṃ deśī-vacanaṃ, vṛṣabha-garjita-karaṇādyartha* iti; also according to Hemacandra (p. 76); ... *vṛṣabhādi-śabda-karaṇam* = ... *devatādi-purato* vṛṣabha-garjitādi-karaṇam; i.e. the sound uttered by a bull, moo ! In Anuyoga. 22 there is a description of *logottariya -davv'āvassaya*, dravya type of Āvaśyaka of the world beyond. Here the monks are described as (*paṇḍara-paḍa-pāuraā*), monks with their bodies besmeared with white ashes and covered with a cloth. They are *ṇirankusā* – checkless and (*Jiṇāṇam aṇāṇāe sacchandaṃ viharīūṇaṃ...*) without respecting the *Jina's precepts*, they wander at free will, but both times (morning and evening) they attend to the Āvaśyakas ! Such a statement suggests, that some Śaiva monks might be respecting Jaina Āvaśyakas or believing in Jainism.[11]

(§6) Moreover, the *kāndarpikī* bhāvanā (§2.13) is found sometimes in the characteristics of the Ājīvakas; for instance, in Āv. Nir. 479-480 Gosāla was wandering with Mahāvīra(=Mv) soon after Mv. accepted the ascetic life. At two places Gosāla was not behaving properly with women, therefore, he was beaten by them. At the time of a rain–retreat in Nangalā, Gosāla in the *kāndarpikī* bhāvanā made his eyes drawn back in the corner and frightened the persons clapping with hands and thighs. He was then beaten by the parents of one person. Similar instance is found also in ĀvNir 508.[12] There is also a mention of an idol of the god Skanda in Śrāvasti in Āv. Nir. 220. The Rudra and the god Skanda are the same (Atharvaśira Up.2.3).

Ājīvakas and Śaiva ascetics have their characteristics in common; both wear ragged robes stained in red colour (cp. *bakusa* type of monks in Jainism, sec §2, no. 10 above), they have skull as a begging bowl. The instances of *dariddatheras* (Āv. Nir. 478) and *kaṇ'acchi* (one eyed monks, Āv. Nir. - 507-508) are of similar type. Regarding such accounts in Āv. Cū. and Āv. Nir. of painting Gosāla as singing and dancing, Basham (p. 47) associates Gosāla's behaviour with early Vaiṣṇavite tendencies. But I think, such tendencies are well connected with early Pāśupatism / Śaivism of the time when the Pāncarātra school was not as yet developed fully with some Tantric influences.

(§7) Pāśupatism is developed as a system in the period of 2nd cent. BCE to 2nd cent CE and became frequent in the Hindu Purāṇas. Ingalls thinks that Pāśupatas are influenced by the Cynics of Greece at the time of Alexander's invasion on the Western parts of India. The gymnosophists encountered by Alexander in the Western parts of India were not Jainas but Śaiva monks wandering naked. Ingalls further thinks, Lakulīśa (the author of the Pāśupata Sūtra) is a name derived from Herakles or Hercules (Ingalls. p. 296, fn. 30).

The main source of behaving like Cynics or for Transfer of Merit (see §4 above.) in the public is in Pāśupata Sūtra ch. 3: 3–5, that an aspirant should wander dishonoured and ill-treated by all. Such views occur in Ms. 2.162–163. Its curious parallels in Christianity : Matthew 5-44 and the Greek Philosophers like Cynics of ca. 4th or 3rd cent. BCE are noted by Ingalls (pp. 281–283 and 293–294), but have been rejected by Derrett seeing "pathologically masochistic" (p. 178) attitude in Cynicism. Derrett thinks Manu's (Ms.) view of being dishonoured by others is rational and unique. The Indian ascetics endure dishonour (*avamāna–sahiṣṇu*), but do not react against it, a "hard word" *titikṣā* (endurance) is used for that ! Manu says, to insult the humble is also a fault (Ms. 4.141, cp. Darrett p.184).

(§8) We now discuss about an issue regarding the Nātha cult, an off-shoot of Śaivism and its influence on Jainism. This Tantric subcult of Tibet is called Nāthavāda, because names of its 84 Siddhas – the Liberated souls – end with the suffix *nātha*, (protector, owner, lord). Its early influence can be seen in the name *Niggantha-nātha* nātiputta ("The head of the nirgrantha–ascetics, i.e. Mv. born in Jñātṛ family") mentioned for Mahāvīra in the Annals of Buddhist p. 271 referred to by Jacobi KSB (Introd. p.8).

Jaina influence on Nāthavāda, otherwise called Nātha Sampradāya has

been noted by J. Tieffenthaler (1985–1988) and cited by J. Bernoulli in a traditional legend, that once on the mount Girnar lived Nimnāth, an ascetic of the Nātha cult, but his brother Pārasnāth at that time lived in Afghanistan. Nimnāth started a sub-cult of Kaplāni, and Pārasnāth started a sub-cult of Rāwal (from which, the name of a city in the present Pakistan, is called Ravalpindi). Both subsects belong to the Gorakhnāth's cult of Nāthavāda. Gorakhnāth's guru was Mīnanāth or Matsyendranāth, who is considered the ādinātha, the First Lord of the entire Nātha cult. Sometimes, an epithet ādinātha is employed for Śiva, the Primary Deity of Śaiva school of thought.

Above – stated Nimnāth and Pārasnāth, both are the names, in fact of the 22nd Jina Nemināth a or Aristnemi and the 23rd Jina Pārśvanātha, adopted by the Nātha follwers from Jainism. In Jainism, Nemināth a got his *nirvāṇa* on the mount Girnār, called Urjayanta (cp KSB §168, Āv. Nir 307). According to Nātha tradition, Nimnath and Pārasnāth were converted to Jainism. Morever, the origin of the Nātha cult with its development is seen in the North – Western parts of India i.e., Nepal, Himalayas, etc. The Śaivas, Pāśupatas and the Nātha followers, all worship Śiva, whose main abode is considered Himālayas or Kailāsa mountain. He is associated with bull (– *ṛṣabha / vṛṣabha*) and is called *ādikara* or *ādinātha* – "the epoch - maker or the First Lord."

In Jainism, Ṛṣabha is also called *ādinātha* or *ādikara* and his *nirvāṇa* is connected with *aṣṭāpada* mountain, a second name of Kailāsa (cp Āv-Nir. 307; KSB. § 227). In Jainism gradually almost all names of the *tīrthankaras* or Jinas end with *nātha;* e.g. Ṛṣabhanātha, Ajitanātha, Mallinātha, Neminatha, Pārśvanātha, and so on; barring few names such as Abhinandana, Mahāvīra, (cp. Paḍhama-nāha : Prathamanātha for Ṛṣabha in Āv. Nir 306).

Mme. Caillat observes that old tenets of Śaivism have been incorporated in Jainism, in the description of Jinakalpikas and Sthavirakalpikas. A Śaiva sādhaka, aspirant, has to undergo some penances in order to get himself trained for a higher rank in Śaiva hierarchy. The description is similar to that in Jainism, where a Jaina monk Sthavirakalpika has to go for rigorous ascetic penances of Jinakalpikas who live alone, naked, and away from any group of monks or gaṇa. Such penances are called pārihārika penances. Jinakalpikas are *niravekkha-s,* independent and concentrating on only self, *ātman.* Sthavirakalpikas are *sāvekkhas,* dependent on their gaṇa and live in a group of their fellow-monks. In exceptional cases, for the training purpose the monks stay alongwith house-holders too (Caillat 1981. p. 59. For Jinakalpikas, etc. see Bhatt Pārśva fn.11; also cp. Jitakalpa

Cūrṇi on Jītakalpa vs. 71 : *sāvekkhā gaccha-vāsī, niravekkhā Jiṇakappiyādayao...*: Leumann. Kl. Sch. pp. 265, 271).

(§9) In short, the Śaivas or Pāśupatas and Jaina monks possess the following similarities:

They (both of them) are called *digambaras* or *dig-vāsā*, sometimes they wear only one piece of cloth, *eka-vāsā, avāsā vā* (Pāśupata Sūtra 1. 10–11) and ... *acelo sacelo vā* (BKBh. 6369). Their liberated souls are called *siddhas*, They have a considerable number of *tīrthankaras*. Their sacred scriptures are called *āgamas*, and early commentarial text is called *cūrṇi* (and Vārttika) according to Schomerus (Der Çaiva Siddhānta; p. 26, noted by Schubring. Doctrine §43, p.83, fn.4). In their traditions, there is a mention of 12 years' famine (cp. also the Nepalese Cronicles – Vaṃśāvali-s., and Jacobi's Pariśiṣṭaparva pp.55 ff;). In their *vratas* of early period; the *vrata* of *aparigraha* is absent. They keep matted hair (cp. Utt.23. Kesi-Goyamīya; Keśin, Pārśva's follower, his name suggests, "one having hair."). E. Leumann (Vl. Oriental Congress III.2. p. 258) sees also "a close relation of a small Śaiva text" so far as the Parikamma / Parikarma (in Diṭṭhivāya / Dṛṣṭivāda) of the Jainas is concerned. This is noted by Schubring (Doctrine §38, p.76, fn.1)[13].

Probably among the early monks of Jainism, some monks like *pāsatthas, kuśīlas, avasannas,* etc. might be originally Śaiva or having Pāśupatic characteristics. They might be as yet not mentally prepared to live strict rigorous ascetic life as the nirgranthas and Jinakalpikas of the time in Jainism.

(§10) We have shown above (§§1–9) some similarities including the ascetic behaviour of some early Jaina and the Śaiva or Pāśupata monks of the period ranging from nearly 3rd cent. BCE onward. (The earliest text Āc.I in Jainism can not be placed before the 3rd cent. BCE.) It appears that such characteristic similarities among these monks might have derived from a common source to be traced somewhere from early Brahmanical texts. We therefore wish to discuss this particular aspect on the basis of a scholarly study of *The Bharata Sage* by Leumann (1894). From this study, three main topics come on the surface so far the early Jainism is concerned; namely,

1. the Bharata Sage is associated with the Ṛṣabha legend, also in Jainism (e.g. Āv. Nir. vss. 186 ff.). Ṛṣabha is the tenth (the last) personality among the ten personalities of the tradition (see below).

2. All the ten personalities of the tradition renounced the world and

adopted a parivrājaka mode of asceticism, as *śramaṇas*, i.e. wandering ascetics (see below). In Marīci–episode interwoven within the Ṛṣabha legend of the Āv.Nir. in Jainism, Marīci adopted the parivrājaka mode of asceticism.

3. The early parivrājakas described in the Bharata Sage have their behaviour somehow akin to that of the Ājīvakas, of the *pāsatthas*, *kusīlas*, etc. and of the Śaivas or Pāśupatas (see below).

We have discussed topic no.1, (Bhatt. Pārśva §26.4) and topic no.2 (Bhatt, Pārśva. §§12.3, 26.4). So far the topic no.3 is concerned, we have shown some similarities in ascetic conduct of the Ājīvakas, Śaivas, Pāśupatas and Jaina monks (see §§1–9).

The *parivrājakas* (no. 2 above) are also considered as one of the five types of *śramaṇas* – "*wandering monks*" in Jainism. The other four types of śramaṇas are the *Nirgranthas* (Jaina naked monks), the *Śākyas* (the Buddhists), *tāpasas* (ascetics with severe penances and having matted hair) and the Ājīvakas. Leumann (p. 66, Kl. Sch. p. 389) further traced them all scattered in Jaina text (see Ni. Bh. 13.163a Ind. St. 16. p. 381, fn-1; Śīlānka on Āc. I. 2.2.; Abhayadeva on Sthāna 3.2; Pvs. §94, vss 739–741). According to Leumann, an early Brahmanical tradition supplies names of such ten *parivrājakas*, e.g. Saṃvartaka, Śvetaketu–Āruṇi, Durvāsas, Ṛbhu, Nidāgha, jaḍa-Bharata, Dattātreya, Raivataka, Pakṣa and Ṛṣabhadeva. Among them, Saṃvartaka belongs to the earliest generation and Ṛṣabha(deva) is a parivrājaka of the youngest tradition, i.e. the 10th generation !

Saṃvartaka is referred to in Ait. Br. 8.21.14 and Śatapatha Br. 13.5.4.6. According to the MBh. (Saṃvarta–Māruttīya 14, ch.5), Saṃvartaka is the younger son of Angiras, the elder son is Bṛhaspati. In Bhāgavata Purāṇa (ch.5) Bharata is the son of Ṛṣabha, but in Vāyu Purāṇa (ch.1) he is the son of Duṣyanta. In Viṣṇu Purāṇa (ch.2) the Bharata episode belongs to the fifth generation from Manu. But the Bharata episode as a whole is mixed up with sectarianism; with Sāṃkhya, Vedānta, etc. Bhāgavata Purāṇa (5.9.12.20) and Vāyu Purāṇa (ch.1) describe the ascetic Bharata as if he is *unmatta* (intoxicated), *jaḍa* (senseless, indifferent or negligent in worldly affairs), i.e. mad (cp. *unmattavat jaḍavat svasaṃsthāṃ gatasya me; Vāyu Purāṇa*. See Leumann's scholarly analysis of the relevant Brahmanical texts on pp. 67 ff. Kl.Sch. pp. 390 ff). Here, the

characteristics like *unmatta* etc. are suggestive of an attitude of Saṃvartaka in Ait. Br. (8.32.2) and Śatapatha Br. (8.5.4.13). The help of Indra sought in the episode suggests also Indra's help in the Pāśupata Sūtra 5.9–12. (see Oberlies pp. 175–191). These are few scattered references of the proto–Pāsupatic characteristics. I think, pāsatthas, kusīlas, Śaivas or Pāśupatas and Ājīvakas have such characteristics of parivrājakism in general which they might have gradually developed in excess in course of time, cp. the above characteristics like *unmatta, jaḍa*, etc. with Pāśupata Sūtra 4.6. *unmattavad eko vicareta loke* and 4.8. *unmatto mūḍha ity evaṃ manyanta itare janāḥ* ! Such developed characteristics of the said monks are shown above in §§1–9.

References :

1. Basham (pp. 166–167) has noted that some Ājīvakas are *eka-daṇḍins* and some are *tri-daṇḍins*; and they keep matted hair with knots.

2. Cp. *ahiṃsā*[1] *brahmacaryaṃ*[2] *ca satyā*[3]*saṃvyavahārakau*[4] |
asteyam[5] *iti pañcaite yamā vai saṃprakīrtitāḥ* ||

(Kauṇḍinya on Pāśupata Sūtra 1.8)

The *yama-s* are the carrdinal *vratas*; the *niyamas* are subordinate *vratas* in many younger Upaniṣadic texts; and also in the Yogasūtra of Patañjali (2.*30–31*. It seems, Yogasūtra 2.30 is an extension).

3. According to the Nārada–parivrājaka Up. 4, the Śaivas are called *digambaras*. Gosāla's father was a mendicant bearing a picture-board displaying a representation of the god Śiva (Basham p.36).

4. Āv. Nir. 204, 479 mention Gosāla eating meat at the Śrāvasti city in the house of Pitṛdatta living with his wife Śrībhadrā.

5. E.g. *pāsatthā Nātha-vādi-ka-maṇḍala–praviṣṭāḥ or ... maṇḍala–cāriṇaḥ*– Śīlānka on Sū. I. 3.4.12, it means, *pāsatthas* entered (or wandering) in the *maṇḍala* (or circles) of the monks of the Nāthavāda cult.

6. Śaiva monks besmearing the (white) ashes have their bodies (*anga*) white (*pāṇḍara*, sometimes *pāṇḍura*). Jacobi in his Samarāiccakahā has casually referred to *pāṇḍara-bhikkhu* as Śaiva bhikṣu. Charpentier in his commentary on Utt. 17.15 doubts whether *paṇḍara-bhikkhus* are śveta-*bhikkhus* of the Jaina-Pañca.p.181 (Charpentier. pp. 341-342). According

to Weber (Bhag.pp.213-214; fn.6), *paṇḍar'aṇgas* are heretics (*pāṣaṇḍas*). It appears that on the basis of Charpentier's explanation, Sandesara in his article on *Śveta Bhikṣu* (in Hindi), described the whole problem in detail, that *śveta* (white) *bhikṣus* (monks) are not Jainas but Śaivas. Śveta-bhikṣu in Pancatantra 3.76 (somewhat similar to Pancākhyāna 3.76; (ed. J. Hertel) are the *pāṇḍara–bhikkhu* in Haribhadra's Samarāiccakahā. In Ni.Cū, *paṇḍara-bhikkhus* are considered disciples of Gosāla (p. 865). The word occurs also in Anuyoga 228 (*paṇḍar'angae bhikkhū*), and Ogha Nir. Bh. (vss. 83, 107), etc. Bollèe (Kuṇālajātaka p.137) and Balbir (Jaina Buddhist Dialogues) have referred to Sandesara.

7. Some Jaina monks in the time of Mahāvīra are called *pāsatthas*, (*pārśvasthas*, on the fringe of Jainism), *kusīlas* (*kuśīlas*; with bad character; in Buddhism *śīla* appears in the sense of *vrata*; as such, *kuśīlas* are those having bad vratas), *pulāe* (*pulāka*, "chaff"), *bausa,* (*bakuśa,* spotted), *nissārae* (*nissārakas* : worthless), and *avasanna* (languid, outcast). Many of them are considered *niyaṃṭhas* (*nirgranthas*). These monks' behaviour is considered not–praiseworthy (*appasattha, aprasta*) and criticized almost in all Jaina texts. Among them, behaviour of the Jaina monks like *pāsatthas* and *kusīlas* is much more connected with five bad types (*appasattha*) of *bhāvanā*. Because of such a behaviour of the said monks, Śīlānka at places where a description of these monks occurs in Sū; tries to connect them with non-Jaina sects; for instance, the term *samaṇā ege,* (Sū.I. 1.3.4), he says: they are Śākyas (the Buddhists), and Pāśupatas, etc. Similarly, according to Sū.Nir. 29 such monks are engaged in the Vāma-mārga, of bad ascetic character. Vāma-mārga, an off-shoot of the Saivism is known for Tantrism. The *pāsatthas* (Sū. I. 3.4.12) are interpreted by Śīlānka as *Nātha-vādi-ka-maṇḍala-praviṣṭāḥ* or *Śaiva-viśeṣāḥ* – particular types of Saivas ! I think, after his six years initial ascetic career, when Mv. decided to be away from the Ājīvaka sect, or not to remain further in contact with Gosāla, some of Mv.'s colleagues from Ājīvaka circles or elsewhere would also have joined him together. Such fellow colleagues of Mv. might be later called pāsatthas, etc. due to their loose ascetic career differing from the strict Jaina asceticism (cp. §2.11).

Caillat (1975, pp.41 ff.) considers pāsatthas, etc. as Jaina monks, but not behaving as per Jaina ascetic rules and regulations. Āv.Nir. 1107 instructs not to respect monks like *pāsatthas, avasannas* (languid or outcaste), *kusīlas, saṃsattas* (with attachment), and *ahacchandas* (free-willed ones) ! Bhag. 10.4 (Deleu.Bhag.p.170) considers *pāsatthas* etc. not as Jaina monks but as laypersons in Jainism. It is an attempt to save Jainism from blameful references to pāsatthas, etc. as Jaina monks !

8. Aup. (§75) describes *śramaṇas* (wandering monks) as *kandappiyā* (sexy), *kukkuiyā* (crooked), *mohariya,* (talkative), *giya-rai-ppiyā*. (interested in songs) and *naccaṇasīlā* (engaged in dancing).

Description of *kokkuiya* occurs in BKBh. 6317–6326; and *mohariya* in BKBh. 6327, (cp. Pvs. 641–646, and NiBh. 3308). Sthāna 4.4.454 mentions *saṃmoha* instead of *mohariya* (*maukharika,* talkative). As a matter of fact KSS 6.13. (an earlier source) mentions some of the bad *bhāvanās* like *kokkuie, moharie, cakkhu-lolue,* etc. It is reproduced in Sthāna 6.529 (see it with Abhayadeva's explanation on pp. 637 ff.). Also BKBh-vss 1293–1327 contain an explanation of the bad *bhāvanās* as stated in §2 (above).

In Utt. 1.30 (*nisīhajjappakukkue*; he should sit, not bent up, or not crooked), Utt. 2.20 (*akukkuo nisīejjā* : he should sit down, not bent up, or "not crooked"), Utt. 21.18 (akukkuo....; without flinching or without being crooked), the term *akukkuo* can also be interpreted as a negative of the *kukkuio,* one of the bad *bhāvanās* as stated above (cp. Jacobi Utt.: SBE 45. p.110 fn.2 on *akukkuo*).

Among the above five bad *bhāvanās,* mostly the kāndarpikī (sexy) *bhāvanā* is much concerned with the *brahmacarya* of the ascetics in general. Śāntisūri on Utt. 36 (pp. 709 ff) describes the sexy *bhāvanā* in vs. 262 and cites also a vs. with *kaha-kaha-kahassa... a-hasaṃ* (cp. BkBh.1295–1296) which can be compared with Utt. Bambhacera-Samāhi-thāṇā (ch. 16, 1–6, vss. 1–6), where the monks are instructed to have carefulness and to avoid sexy–stories, talks, etc. (see Bhatt. Pārśva. §23.2, fns. 61-62, Utt. 4.11-13).

The *kandarpa–bhāvanā* contains characteristics like loud laughter, senseless speeches, etc. (see Śāntisūri on Utt. 36, particularly vs. 262).

9. some important sūtras from Pāśupata Sūtra 3. 12–18 : *krātheta, spandeta, maṇḍeta, śṛṅgāreta, api tat kuryāt, api tad bhāṣeta, yena parebhyaḥ paribhavaṃ gacchet !*

10. According to Kauṇḍinya :
hasita = *aṭṭa-hāsa* = loud laughter
gīta = songs either in Sanskrit or in Prakrit,
nṛtta = *hasta-pādādīnām utkṣepaṇam avakṣepaṇam ākuñcanaṃ prasāraṇaṃ calanaṃ avasthānam !*
ḍuṃ-ḍuṃ-kāra = *jihvā-tālu-saṃyogān niṣpadyate vṛṣa-nāda-sadṛśaḥ saḥ !*
it means : by attaching the tongue to palate, a sound is created, like a sound of a bull; that sound is *duṃ-duṃ* !
jāpya = chanting god's name

upahāra = garland or something to offer the god.
upatiṣṭhet = go to or approach the god.

11. *undurukka* ... Here it is not clear whether the Śaiva or Pāśupata monks respect the Āvaśyakas of the Jainas or of their own, or some Jaina monks like *pāsatthas* respect Āvaśyakas !

12. For instance, see Āv. Nir. 476 (including a Pkt text as an explanation of it), that Gosāla was beaten by a woman because of his sexy behaviour. Āv. Nir. 480 : Gosāla with sexy behaviour, desired to frighten some persons. Gosāla is described with sexy (*kāndarpikī*) *bhāvanā* and behaving as a Pāśupata monk does (Āv. Nir. p.205).

13. Williams (Introd. p. xix) has also noticed similarities in some terms occuring in Jainism and in Śaivism !

Selected Bibliography and Abbreviations.

A. Brahmanical and Buddhist Sources.

Ait. Br. : Aitareya Brāhmaṇa, ed. Theodor Aufrecht, Bonn 1879. Reprint Georg Ohms.

Atharvaśira Up. : Atharvaśira Up. Les Upanishad, texte et traduction sous la direction de Luis Renou XI, Paris, 1952.

Balbir : Nalini Balbir : Jain Buddhist Dialogue. Material from the Pali Scriptures., in: Pali Text Soc. Journal xxvi. London 2000, pp. 1–42.

Basham : A. L. Basham. History and Doctrines of the Ājīvikas. A vanished Indian religon. London. Luzac 1951.

Bernoulli : Bernoulli. See ***Tieffenthaler.***

Bhandarkar : R. G. Bhandarkar : Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems. (Pts. 1–2), Here : *Part 2* pp. 102–169. Grundriss d. Indo. Ari. Philol and Altert. Kunde III. 6. Strassbourg 1913.

(The) Bharata Sage : See ***Leumann.***

Bollèe : W. B. Bollèe : Kuṇālajātaka. Pali Text. Soc. London 1970.

Caillat 1981 : C. Caillat : Le sādhaka śaiva a la Lumbiere de la Discipline Jaina. in : Studien zum Jainismus and

Buddhismus : Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf. ed. Kl. Bruhn and A. Wezler. ANIS. Wiesbaden 1981, pp. 51–59.

Derrett. : J. Duncan M. Derrett. The Joy in being insulted, in : Lexet Litterae, Studies in Honour of Prof. Oscar Botto, Torino. 1996, pp. 173–184.

Hara : Minoru Hara : Miscellanea Pasupatica; in : Kavirāj Abhinandana Grantha, Lucknow 1967. pp. 55–65.

Haribhadra ṢDS : Ṣad Darśana Samuccaya of Haribhadra. Gaekvad's Oriental Series No. 15. Append. II.1

Ingalls. : Daniel H. H. Ingalls (Sr). Cynics and Pāśupatas. The Seeking of Dishonor. The Harvard Thelogical Review 55, Harvard 1962, pp. 281 298 (USA).

Jaiminīya Br. : Jaiminīya Brāhmaṇa. ed. Dr. Raghuvīra and Dr. Lokesh Chandra. Sarasvatī Vihār Series 31. Nagpur 1954.

Kauṇḍinya : see **Pāśupata Sūtra.**

Leumann : Ernst Leumann : Die Bharata Sage I. in Zeitschr. der Deutsch. Morgend. Gesell. 48, Wiesbaden 1894; pp. 65–83. Kl. Sch. pp. 386–406.

MBh. : Mahābhārata. Critical Edition, by V. Sukhthankar and other scholars in 19 Vols. Bhandarkar Orie. Res. Inst., Poona 1927–1959.

Ms : Manu Smṛti. with nine commentaries; Vols. 1–5, ed. J. H. Dave. Bharatiya Vidya Bhavan; Bombay 1922–1984., (also Bühler SBE 25).

Nepalese Cronicles : Nepalese Cronicles Vaṃśāvali, see **Tieffenthaler**

Oberlies : Thomas Oberlies. Kriegslisten and ungeziemendes Benehmen. Die Askesepraktiken den Pāśupatas. Festschrift. Minoru Hara 2000; pp. 175–197.

Pāṇini : Pāṇini's Aṣṭādhyāyin with Patañjali's commentary on it. Parts 1–3. Govt. of India. Motilal Banarasidass, Delhi 1967.

Pāśupata Sūtra : Pāśupata Sūtra with Kauṇḍinya's commentary (Pancārtha Bhāṣya), ed. Ananthakrishna Sastri.

The Oriental Mss. Lib. of the Uni. of Travancore, Trivandrum 1940.

Patañjali : Patañjali's commentary on Pāṇini, see **Pāṇini.**

Sandesara : Bhogilal J. Sandesara. *Śveta Bhikṣu* (in Hindi), in Siddhāntācārya Pt. Kailashcandra Shastri Felic. Vol. Rewa (M.P.) 1980; pp. 202–204.

Śatapatha Br. : Śatapatha Brāhmaṇa (Mādhyandina Recension) with extracts from Sāyaṇa's commentary; ed. Albrecht Weber 1855. Reprint : Chaukhamba Skt. Series 96; Varanasi 1964.

Schrader : F. Otto Schrader. Über den Stand der Indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras and Buddhas, Strassburg, 1902.

ṢDS. : Ṣad Darśana Samuccaya (of Haribhadra) see ***Haribhadra. ṢDS.***

Śvet. Up : Śvetāśvatara Up. see Patrick Olivelle : The Early Upariṣads. Annotated text and Tr. Oxford Uni. Press, New York 1998, No.IX.

Tieffenthaler : J. Tieffenthaler : Beschreibung von Hindustan, veroffentlicht von J. Bernoulli (1985–1988). (place ?)

Up. : Upaniṣad

Viṣṇu Purāṇa : Viṣṇu Purāṇa with the commentary of Śrīdharācārya. Vols. 1–2. ed. Pt. Thanesh Chandra Upreti; Parimal Pbl. Delhi 1986–1987.

B Jaina Sources

Abhayadeva on Bhag. : Viyāhapannatti (= Bhagavatī) with Abhayadeva's commentary; Parts 1–4; ed. Ṛṣabhadeva – Kesarimalla – Śvetambara Saṃsthā, Ratlam. 1940–1950 ?

Abhayadeva on Sthāna : Sthānānga Sūtra with Abhayadeva's commentary, ed. Śrī Siddhi Bhuvan Manohar Jain Granth Mālā Ser 1. (Parts 1–3); ed. muni Jambūvijayaji. Jaina Ātmānand Sabha. Bhavnagar 2003.

Āc. : Ācāra (Pkt. Āyāra) in : Ācārānga Sūtra and Śūtrakṛtānga Sūtra with Niryuktis and Śīlānkācārya's commentary; ed. muni

Jambūvijayaji. Motilal Banarsidass, Delhi 1978; (Ācāra with Ācāra Niryukti and Śīlanka's commentary. pp. 1–288.)

Āc. Nir. : Ācāra Niryukti. see **Āc.**

Alsdorf–Āryā : Ludwig Alsdorf. The Āryā Stanzas of the Uttarajjhāyā. Contribution to the Text-History and interpretation of a canonical Jaina Text. Akad. d. Wiss u. d. Lit. Nr.6. Wiesbaden 1966.

Anuyoga : Anuyogadvāra, Parts 1–2, with Cūrṇi and two commentaries; one by Haribhadra, the other by Hemacandra; ed. muni Puṇyavijayajī. Śri Mahāvira Jaina Vidyālaya, Bombay 2000.

Anuyoga Cūrṇi : see **Anuyoga.**

Aupapātika : Das Aupapātika – Sūtra; ed. Ernst Leumann. Teils Einleithng, Text and Glossar. Leipzig 1883.

Aup–Leumann : See **Aupapātika.**

Ār. Nir. : Āvaśyaka Niryukti on Āvaśyakas 1–6, with Haribhadra's Commentary. Āgamodaya Samiti. No.1, 1916–1917.

Āv. Nir. H. : Haribhadra's commentary on Āv. Nir. see **Āv. Nir.**

Bhag. : Viyāhapannatti (: Bhagavatī). see **Suttāgame** Vol.1 pp. 384–939.

Bhatt. Pārśva. : Bansidhar Bhatt. Is Pārśva a historical figure ? A critical survey of early Jaina sources (ready for publication). SOAS. Uni. of London; London.

BKBh. : Bṛhat–Kalpa–Bhāṣya. Bhadrabāhu's Bṛhat-Kalpa–Niryukti and Sanghadāsa's Bṛhat–Kalpa–Bhāṣya. Romanized from related texts and a selective Glossary. ed. W. Bolle'e, BSF 162. 1994.

BKBhMK. : BKBh. with commentaries of Malayagiri (up to vs. 606) and Kṣemakīrti (from vs. 607 onwards). Parts 1–6, ed. Muni Caturavijayaji and Muni Puṇyavijayaji. Ātmānand Jaina Sabhā, Bhavnagar [2nd Ed.] 2002.

Caillat. 1975 : Colette Caillat : Atonements in the Ancient Ritual of the Jaina Monks. L. D. Inst. of Indol. 49, Ahmedabad 1975.

Deleu. Bhag. : Jozef Deleu : Viyāhapannatti (= Bhagavatī). The fifth anga of the Jaina Canon. Introd. Critical Analysis, Comm. and Indexes. Rajksuniversitei tte Gent, (Belgi). 32. 1970.

Doctrine : see **Schubring. Doctrine.**

Dv. : Daśavaikālika Sūtra. The Dasaveyāliya Sutta, ed. Ernst Leumann. Translated with Introd. and Notes by Dr. W. Schubring... ed. The Manager of Sheth Anandji-Kalianji. Ahmedabad 1932. (Kl. Sch. pp. 109–248).

Haribhadra on Āv.Nir. Haribhadra's commentary on Āvaśyaka Niryukti. see ***Āv.Nir.***

Ind. St. : Indische Studien 16. Über die heiligen Schriffen der Jaina, in : Ind. St: 16. 1883. pp. 211–479 (Reprint. Hildesheim, New York, Georg Olms Verlag 1973).

Jacobi on KSB : H. Jacobi's ed. Kalpasūtra of Bhadrabāhu *(=KSB)* with Jinacaritra, etc. Original Pkt. texts. Abhandl. f. d. Kunde d. Morgen... Leipzig 1881. (Krause Reprint. Nandeln 1966).

Jacobi. KSB. : see ***Jacobi on KSB.***

Jacobi. Utt. : H. Jacobī. SBE 45. The Jaina Sūtras. Part II. The Sūtrakṛtānga Sūtra and The Uttarādhyayana Sūtra. Introduction and Tr. by H-Jacobi. 1885. Reprint : Motilal Banarsidass, Delhi 1964.

Jñātā. : Jñātādharmakathā (Pkt. Nāyādhammakahāo); see **Suttāgame Vol.1** pp. 941–1125.

Kl.Sch. : *Kleine Schriften*, Glasenapp-Stiftung, Franz St. Verlag. Wiesbaden.

KSB. : Kalpasūtra of Bhadrabāhu; see ***Jacobi on KSB.***

KSS : Das Kalpasūtra, ed. W. Schubring : Die alte Sammlung jinistischer Mönchsvorschriften. Einleitung, Text, Anmerkungen, Übersetzung, Glossar, Leipzig 1905 (Kl.Sch. pp. 1–69).

Mūlācāra : Mūlācāra of Vaṭṭakera with Vasunandin's commentary, Vols.1–2; Pt. Pannalal and Gajadharlal. ed. Mānikcandra Digambara Jaina

	Grantha-mālā 18. Vīra-Nirvāṇa year 2447. (A Digambara text.)
Mūlārādhanā :	Mūlarādhanā (Bhagvatī Ārādhanā) of Ācārya Śrī Śivārya. Vols.1–2; ed. Kailashcandra Shastri, Sholapur 1978. (A Digambara text.)
NiBh :	Niśītha–Bhāṣya. Niśītha Sūtra, with Cūrṇi and Visāhagaṇi Mahattara's Bhāṣya. ed. Āgam Sāhitya Ratna Mālā, Vols. 1–4. BVP. 1982
Ogha Nir. Bh. :	Ogha Niryukti Bhāṣya in Materials for an Edition and Study of the Piṇda–and Ogha Nijiuttis of the Śvetāmbara Jaina Canon. Vol.II. Text and Glossary. ed. W. B. Bolle'e,–Asien Forsch. Asien Inst. Uni. zu Heidelberg, Franz Stein. Ver. 162, Stuttgart 1994.
Pvs :	Pravacanasārodhāra of Nemicandra ed. D. L. Jaina Pustakoddhār. 58, 64. Parts I–II. Bhadrankar Prakashan, Ahmedabad, v.s. 2058.
Śāntisūri on Utt. :	Śāntisūri's commentary on the Uttarādhyayana Sūtra with Utt. Nir. ed. D. L. Jaina Pustako... 33, 36, 41. (year?)
SBE :	The Sacred Books of the East Series, Translated by various scholars and edited by F. Max Miiler. Oxford Uni. Press, Oxford.
Schubring. Doctrine. :	W. Schubring. The Doctrine of the Jainas. Tr. of the original German "Die Lehre der Jaina." Tr.–by Wolfgang Beurlen. Motilal Banarsidass, Delhi. Reprint 1978.
Śīlānka on Āc. :	Śīlānka's commentary on Āc. see. ***Āc. (pp. 1–288)***.
Śīlānka on Sū. :	Śīlānka's commentary on Sū. see **Āc.**, i.e. after Āc. (pp.1–288) again for Sū. (pp. 1–285).
Sthāna :	Sthāna. (Pkt. Ṭhāṇa); see ***Suttāgame*** Vol.1. pp. 183–315; also ***Abhayadeva on Sthāna.***
[Su.] or Suttāgame I–II :	Suttāgame I and II; ed Pupphabhikkhu; Bābū Ramlal Jain; Jain Sthānak; Railway Road, Gurgaon (Cantt. Eastern Punjab). 1953–1954.

Sū. :	Sūtrakṛrtānga Sūtra (Pkt. Suyagaḍanga Sutta). see **Āc;** after Āc (pp-1-288); Sū. pp. 1-285.
Sū. Nir. :	Sūtrakṛtānga Niryukti. see ***Sū. or Āc.***
Utt. Charpentier :	The Uttarādhyayana Sūtra. An Introduction, Text, Critical Notes and Commentary by Jarl Charpentier. Uppsala 1914. Indian ed. Ajay Book Service, New Delhi 1980.
Utt. Nir. :	Uttarādhyayana Niryukti. see ***Śāntisūri on Utt.***
Vasunandin :	Vasunandin's commentary on Mūlācāra of Vaṭṭakera. see ***Mūlācāra.***
VvBh. :	Vyavahvāra Bhāṣya; ed. Gaṇādhipati Tulsī, ed. Samaṇī Kusumaprajñā. Jaina Vishva Bharati, Ladnun 1999.
Weber. Bhag. :	Albrecht Weber : "Über ein Fragment der Bhagavatī." Ein Betrag... Literatur der Jains, königs Abhandl. d. Wissen. Berlin 1866. Teil 1 (pp. 367–444), Teil 2 (pp. 155–352).
Williams :	R., Williams. Jaina Yoga. A survey of the Mediaeval Srāvakācāras, Motilal Banarsidas Delhi. 1983 (Reprint). [1st ed. Oxford. 1963 : London Oriental Series 14].

❐ ❐ ❐

The Earliest Portions of Daśavaikālika-sūtra

M. A. Dhaky

An ancient exegetical tradition[1] specifically ascribes the well-known *aṅga-bāhya* work, the *Daśavaikālika-sūtra*, to a single author, Ajja Sejjambhava or Sijjaṁbhava (Ārya Śayyambhava or Svāyaṁbhūva[2]), the third patriarch (*c.* B.C. 370-340)* after the apostle Sudharmā in the hagiological progression of what later was to emerge as the Śvetāmbara *saṁpradāya* or the Śvetapaa *āmnāya* of the Northern Nirgrantha Church[3]. The brief anecdotal details recorded in those notices (and dependent as well as derivative accounts in subsequent literature) report on the circumstances under which the author Śayyaṁbhava composed this famous and doubtless one of the few surviving more ancient and revered works of the Ardhamāgadhī canon. The tradition holds that, Ārya Śayyaṁbhava composed it for the benefit of Managa (Skt. Manaka), a boy-friar who happened to be the patriarch's own son before ordination and whose imminent death he is said to have foreseen[4]. That this tradition for its central fact must be fairly ancient and, to all seeming, accurate is proven by a pointed, and indeed significant reference in the earlier portion (third phase, *c.* A.D. 100) of the 'Sthavirāvalī' or pontifical succession-list of the *Paryuṣaṇā-kalpa* (compiled *c.* A.D. 503/516)[5]. Therein, Ajja Sijjaṁbhava is called 'Managa-pitā', father of Manaka[6]. To recall and intersperse an eminent and very ancient patriarch's worldly relationship in a hagiological list of holymen ordinarily would seem unprecedented, irrelevant and queer just as unneeded and irreverent. Apparently, then, the compiler of this part of the 'Sthavirāvalī' knew the special bearing of what he was incorporating. In point of fact, its significance is independently clarified by later exegetical records. After all, no personal matter pertaining to any other patriarch or pontiff—be he figuring in this or in any other ancient hagiological list like the 'Sthavirāvalī' of the *Nandi-Sūtra* of Devavācaka (*c.* mid 5th cent. A.D.)[7], or for that matter in any pre-medieval, medieval or late medieval preceptoral

list—*gurvāvalī/paāvalī*—has been noted or noticed. The Manaka anecdote seemingly thus is of ancient origin and doubtless possesses an historical kernel. It is, in point of fact, singularly serviceable as a lamplight in tracing out and in determining the genuinely older portions that may be ascribed to the intentions and style of Ārya Śayyaṁbhava. This is so because, the doctrinal and disciplinary passages and verses, if composed for a very young friar, a minor, have to be what is needed for him, what he can comprehend, and in the most facile manner through which it can be communicated to him.

Traditionally albeit, as a pious just as an explicit faith of the commentators from the sixth century A.D. onward, and also as a fond belief of the current writers including Western, the entire *Daśavaikālika-sūtra* has been taken as of a single authorship and hence, by implication, of the same period. Indeed, no writer of our times has expressed doubt about it. However, the assumption runs into serious difficulties when analytical tools are applied. Whatever the meaning of the title 'Daśavaikālika' may have been—it has been variously explained by the early and medieval commentators—the fact remains that it contains *daśa*/ten chapters, of varying lengths, differing styles, and of different decades, as also of differing degrees of seriousness as well as of treatment of the primary matters which a Nirgrantha ascetic ought to know for monastic observances. Taking Manaka, the boy-friar, as our guide, the orientation of the peculiar style, phraseology, and the manner of organization adopted by Ārya Śayyaṁbhava can at once be perceived. The factors of language, metre, and the nature of content involved also help detect what was germane to the original author's style, his thinking, intentions and preferences, and what indeed was consistent with the most ancient times and climes in which the author and his young friar-son lived. It would then be possible (even without resorting to textual/linguist analysis) to separate the earliest strata inside the text which, with some confidence, can be ascribed to Ārya Śayyaṁbhava.

The history of the continual existence of the *Daśavaikālika-sūtra* helps take certain primary decisions. That it existed in the eighth, seventh as well as in the sixth century A.D. in the shape much as we today see it, is proven by the exegesis on the work—the Sanskrit *vṛtti* of Yākinīsūnu Haribhadra sūri (*c.* mid 8th cent. A.D.), a *cūrṇi* styled as the *Vṛddha-vivaraṇa* (*c.*last quarter of the 7th cent. A.D.), also an older commentary—the *cūrṇi* of Agastyasiṁha (*c.* A.D. 575-600)—and of course the *niryukti* (*c.* A.D. 475-525)[9]. The overall text may have been in this shape before the Valabhī Synod II (*c.* A.D. 503/

516), and plausibly Valabhī Synod I (*c.* mid 4th cent. A.D.) as well as the contemporaneous Mathurā Synod (*c.* A.D. 363) since hardly anything of the Gupta-Vākāaka-Maitraka period is noticeable anywhere inside the fabric of the text. Since the Yāpanīya sect of the Nirgranthas recognized and owed allegiance to the Ardhamāgadhī canon of the Northern Church, the quotations from this *sūtra* are found in the Yāpanīya pontiff Aparājita sūri's commentary (*c.* late 8th or early 9th cent. A.D.) on the *Ārādhanā* of the Yāpanīya pontiff Śivārya (*c.* 5th-6th cent. A.D.). The *Sūtra*, therefore, and doubtless, is fairly ancient.

Incidentally, indeed interestingly, prior to the commentary on the *Ārādhanā,* Aparājita sūri had written a commentary on the *Daśavaikālika-sūtra* itself, currently though unavailable. Since the Yāpanīya's parent sect, the Bo-ika/Acela-Kṣapaṇaka had branched off from the main stream of Northern Church some time early in the second century A.D.[10], it is clear that the *Daśavaikālika* had existed before the Kuṣāṇa period, though it may not then have had quite the same shape we today encounter, in spite of the relative over all high antiquity of its language, verses as well as passages, and of course the content. Now, four verses from the *Daśavaikālika's* second chapter (2.7-10) are incorporated in the 'Rathanemīya' chapter of the *Uttarādhyayana Sūtra* (22.42-44, 46), the chapter being datable to *c.* 1st century A.D. So, the *Daśavaikālika-sūtra* arguably was known before the beginning of the Christian (or Common) Era. As will be shown, a greater part of Śayyaṁbhava's text is lost (if it originally had contained ten chapters) and was substituted by chapters containing relatively earlier material that belonged to a few other cognate āgamic disciplinary works of the periods visibly posterior to Śayyaṁbhava's time, but still fairly early, indeed composed as they mainly must have been some time before the Common Era.

The following chapterwise survey of the work, though of necessity brief, can reveal the original portions of the text on the grounds of the general principles formulated in the foregoing discussion, with emphasis laid on the style and content.

1. Draumapuṣpīya

The famous and oft-quoted opening verse beginning with the propitious phrase *Dhammo maṅgala mukahaṁ* (or *mukihaṁ)* of this first and very short chapter, which contains only five verses, undoubtedly is the most ancient in this work. A portion of the lower hemstitch of the first verse, '*devā vi taṁ namaṁsaṁti,*' is imitated in the *Ṛṣibhāṣitāni*[11] and also partially

in the *Uttarādhyayana-sūtra*[12], two other ancient-most *āgamas* within the canon. The next four verses in the simplest but effective style, with the aid of the metaphor of the 'flower and the bee', tells about how delicately, and with what discretion and care, to beg the food. As is clear from their spirit and simplicity of form and content, the verses indeed seem to have been meant for a young friar who recently had been admitted to the Order; hence these doubtless were meant for Manaka; this fact, coupled with the style of the verses and consistency of content, would endorse that the whole chapter is original and doubtless was composed by Śayyaṁbhava.

2. Śrāmaṇyapūrvika

A (fairly) close correspondence in the wordings as well as meaning of the verse 2 of this chapter with the *Saṁyukta-nikāya* (1.2-7) of the Pāli canon has been suggested[13]:

कतिऽहं कुज्जा सामन्नं जो कामे न निवारए ।
पदे पदे विसीदंतो संकप्पस्स वसं गतो ? ॥
— दशवैकालिक सूत्र २-१

कतिहं चरेय्य सामज्ज चित्तं चे न निवारेय्य ।
पदे पदे विसीहेय्य संकप्पानं वसानुगो ॥
— संयुक्तनिकाय १-२-७

This upholds the suggestion of the high antiquity of the *Daśavaikālika* verse which, if anything, is less sophisticated and more archaic in form as compared to the Pāli parallel verse. Since the entire chapter is looked upon as homogenous in style and consistent in content, it may suggest that nothing has been added to or taken away from the original. At least at first sight it may seem so. However, the three verses following the initial one, the first of which is rendered in the Anuṣubh metre like the preceding, do not seem consistent with the initial verse, nor with the central fact of the text of this chapter, as shortly will be observed. Of this the first foot of the verse 2 (*Vattha-gandha-malaṁkāraṁ ithīo sayanāni ca*) is exactly paralleled in the *Sūtrakṛtāṅga*, and at least a partial irrelevance of the verse to our text can be sensed and established. There is, for instance, no reference in the main text to either clothing (*vastra*), perfume (*gandha*), or ornament (*alaṁkāra*), although there may be an illustration (*dṛṣānta*) of lying sexually with a woman (*itthio sayanāni ca*) indirectly covered by verses 6-10[14].

The next two verses[15] (numbered 4 and 5 in all of the printed texts),

besides being in Indravajrā, are seriously complex and in terms of their meaning definitely could not have been meant for a boy-friar. The interpolation, as I hypothesise, may have been prompted with the motive of stressing the impropriety for a recluse to be passionate. These verses, of course and otherwise, look ancient as though belonging to the period not later than *c.* 2nd-1st century B.C. They, however, are not in the style, nor do they accord with the spirit of Śayyaṁbhava's much simpler literary modulations. The next five verses are in order, but there must have been a few other (and contextual) verses preceding these five which apparently are missing. Since these are also missing in the *Uttarādhyayana*'s "Rathanemīya" chapter (*c.* 1st cent. B.C. - A.D.) which borrows four of these aforenoted five, the loss seems an ancient one. They were, then, not in front of the author of the "Rathanemīya" chapter incorporated in the *Uttarādyayana sūtra* at the beginning of the Christian or Common Era.

The rest of the chapters, excepting for the two verses in chapter 4 (30-31), are not at all in Śayyaṁbhava's style, motive, or genius of his writing. In point of fact, they are in differing styles, of different periods, not always homogeneous, though a general subject-relevance for incorporating them there may be sensed by the nature of topics they cover and their over all delineation. (And this possibly had led to the supposition that the entire work is from the pen of Śayyaṁbhava!) A few chapters—these are relatively longer—even reveal layers or laminae in the make up of their strata. (These latter could be interpolations done by redactors of differing times.)

3. Kṣullikācāra

Verses 1 and 10-15 are reminiscent of the style of the earlier chapters in the *Uttarādhyayana* and hence may be of the Mauryan period; while vss. 2-9, being more in the enumerative vein of the later *āgamas*, the *saṁgrahaṇīs*, and the *niryuktis*, have a look definitely of later times than the forenoted seven verses.

4. Ṣaḍjīvanikāya

The chapter consists of at least five major components of differing compositions from the standpoints of style and material. The *sūtras* 1-9, in prose, recall Śramaṇa Bhagvat Kāśyapa Mahāvīra's exposition of the six classes of souls. Sūtra 10, likewise in prose, is in the style of the *Pratikramaṇa-sūtra*, one of the six *Āvaśyakas*. Next follow 12 verses on *Ṣaḍjivanikāya* (six classes of beings) regarded with uncertainty (or dubiousness as to their originaltiy?)

by the two *cūrṇis* on the *Daśavaikālika*. The verses under reference of course are not late and at some date prior to the seventh or sixth century A.D. were extracted from some early source (old *saṁgrahaṇī* ?) and introduced there in view of their topical relevance to the prose part. Next, the *sūtras* 11-17 relate to the *pañca-mahāvratas* or five great vows of the mendicant and are met in the selfsame style within the 'Śramaṇa-sūtra' part of the *Pratikramaṇa-sūtra*. *Sūtras* 18-23, in prose, are in the general style of the *Ācārāṅga* Book II *(c.* 1st cent. B.C.- A.D.), each *sūtra* likewise beginning with the phrase *Se bhikkhū vā bhikkhūṇī vā*. This is followed by a versified portion covering some 28 verses (24-51) of which, as earlier noted, only vss. 30 and 31 could be considered of Śayyaṁbhava's selection. In point of fact, the verses in this portion of the chapter reveal at least five laminae and each lamina is rendered in a different metre and reflects a different style. The first five verses (24-29) are uniform in style and begin with the word *'Ajayaṁ'*, and each ends with the refrain *hoti kaḍuyaṁ phalaṁ*. The second lamina contains the earlier noted two verses (30, 31), the remnant perhaps, as mentioned in the foregoing, of Śayyaṁbhava's original chapter. These are as follows:

कतं चरे कतं चिट्ठे कतमासे कतं सए ।
कतं भुंजंतो भासंतो पावं कम्मं न बंधती ॥
जतं चरे जतं चिट्ठे जतमासे जतं सए ।
जतं भुंजंतो भासंतो पावं कम्मं न बंधती ॥
— दशवैकालिक सूत्र ४-३०-३१

Of these the second is paralleled, with a linguistic and phraseological difference, in the *Suttapiaka, Khudaka-nikāya*, 'Itivṛtta' of the Buddhist canon:

यतं चरे यतं तिट्ठे यतं अच्छे यतं समे ।
यतं समिज्जये भिक्खु यतमेतं पसारये ॥

The next five verses (32-36) forming the third lamina are in fairly early style (*c.* 1st cent. B.C.), followed by 12 verses in a uniform style with the rhyming words *jayā* and *tayā* in the endings of the first and second hemistich. The verses 45-46 mention the term *kevali* which otherwise rarely figures in the earliest portions of the oldest Ardhamāgadhi canonical books. The fourth lamina covering the last three verses is again in different, indeed in heavy, though probably early style.

The chapter thus has an exceedingly small portion attributable to the

4th century B.C., just two verses to be precise, the rest seemingly dating within the larger bracket of *c.* 2nd-1st century B.C.-A.D., the four versified laminae may have been taken from the *saṁgrahaṇīs* or collections of floating verses.

5. Piṇḍaiṣaṇā

The chapter, entirely in verse, consists of two *uddeśas* or lessons, of which the first contains as many as 131 verses that visibly are not homogeneous in style. The opening verse has its peculiar style. But verses 2-30 seem consistently from the same hand: however, those from 31 to 49, with a refrain *na me kappati tārisaṁ*, are from a still different hand. Vs. 50-55 do not betray this refrain nor are they in the same style, but are taken from some other source. Verses 56, 58, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 73, 75, 77, 79, 81, 83, 85, 87, 89, 91, 93 and 95, however, show the forenoted refrain, these verses in most cases alternate with a verse each without the refrain. This group is followed by another group (vss. 96-131) differing in style from the foregoing two groups. It is this section in which the controversial verses 104, 115 occur, which apparently may lead to infer that the Nirgrantha mendicants used to eat non-vegetarian food, and on which the two *Ācārāṅga* prose passages in Book II (*cū.* 1/10 - 403-04) are believed to have been based. Stylistically, almost the entire *uddeśa* I, despite differing hands, could be as early as *c.* 2nd cent.— 1st B.C., but positively not of Śayyaṁbhava's time since not in his style nor within his intentions. It is clear that, the controversial verses are the handiwork either of some Buddhist monk turned Nirgrantha friar, or by some influential *kṣatriya* pontiff having a strong following, who could not give up his pre-ordination non-vegetarian habits in eating or perhaps a Pārśvāpatya who had joined the Church of Vardhamāna. For these rules violate the fundamental doctrine of non-violence and compassion for all beings upheld and rigorously adhered by Mahāvīra himself as is clear from the archaic passages in the *Ācārāṅga* (I-1.6.49-55) as also from the work's following early statements:*

सव्वेपाणा पिआतगा सुखसाता दुक्खपतिकूला अप्पियवधा ।
पियजीविनो जीववितुकामा । सव्वेसिं जीवितं पियं ॥

— आचारांग-सूत्र १-२-.४.७८

से नातिते नाती आवते न समनुजानते
सव्वामगंधं परिन्नाते निरामगंधे परिव्वते ।

— आचारांग-सूत्र १-२.५.८८

Also *cf.* the "Mahāvīra-stava" (*c.* 3rd cent. B.C.) in the *Sūtrakṛtāṅga* 1:

से सव्वदंसी अभिभूत नाणी
निरामगंधे धितियं ठितप्पा ।

अनुत्तरे सव्वजगंसि पिज्जं
गंथातीते अभए अनाउ ॥

— सूत्रकृतांग १.६.५

A very early patriarch as Śayyaṁbhava was, could not have transgressed this fundamental tenet. Even Ārya Bhadrabāhu (*c.* B.C. 325-297) and Ārya Sthūlabhadra (*c.* B.C. 300-275) could not have approved of a monastic begging rule which exceptionally, but also flagrantly, goes against a principle which is the very backbone of the Nirgrantha creed. As is shown, the verses in question are a part of the third constituent of *uddeśa*1. Structurally, the *uddeśa* 1 of the chapter for certain has a topical, but not stylistic, consistency.

Uddeśa 2 of this chapter contains 50 verses; and within them not only is the stylistic uniformity perceived, but also they possess an over-all cadence which betrays a character slightly earlier than that of *uddeśa* 1. And yet this *uddeśa,* too, cannot be by Śayyaṁbhava nor belong to his time: Its rules are addressed to friars (and nuns) fairly advanced in the monastic set up and hence in age. These, then, could not have been meant for Manaka.

6. Dharmārthakāma

The entire versified chapter, despite small divergencies in style and metre at places, seems consistent in its matter as well as its general style. In its corpus it alludes to Mahāvīra as Nātaputta and, in verses 19-20, a defense is built for allowing some minimal possessions to a recluse[16]. The basic doctrines of the Nirgrantha religion, including emphasis on non-violence, are repeatedly stressed in this chapter. The general style of the verses, as I perceive and comprehend, reflects 2nd-1st century B.C. and hence the verses cannot be of Śayyaṁbhava's authorship. And they do not look like being composed for Manaka.

7. Vākyaśuddhi

This chapter, consisting as it does of some 57 verses, though early, say of *c.* 2nd century B.C., has a style of phrasing and articulation which differs from the varied styles of the preceding chapters. In itself it is fairly uniform, dealing as it does with the necessity of reticence and discretion in speech, its motivations and, innate emotions. Stylistically, however, it does not sound or seem the handiwork of Ārya Śayyaṁbhava.

8. Ācāraprañidhi

It is close in style to the preceding chapter even when its constitution occasionally differs. In verse 49 it refers to *Ācāraprajñapti* (possibly the *Ācārāṅga* Book I; alternatively, just a code of monastic discipline, a neutral connotation) and the *Dṛṣivāda* (the doctrines and beliefs of other religious/ philosophical systems—*dṛṣis*—which usually were looked upon as 'false' [*mithyā*]), of course from the Nirgrantha standpoint. In verse 50 it enjoins friars to refrain from making predictions on the basis of astrology (*nakhatta*), (prognosticative) interpretation of dreams (*supina*), yoga (*joga*), omenology (*nimitta*), magical incantations (*manta, mantra*), and medical practice (*bhesaja, bhaiṣajya*). In v. 51 it refers to *leṇa* (*layana*, a rock-cut cave), the monks being admonished not to preach with the motive of getting the one (from lay followers.) Although the material for some of the verses may have come from sources *c.* 3rd century B.C., the general impression of the style is of 2nd-1st century B.C. What is more, the injunctions of this chapter can hardly be said to apply to a friar of a minor age.

9. Vinaya-Samādhi

The chapter in general refers to the principles and rules of monastic conduct and discipline and within its parameters also to what the attitude of the disciples should be toward their teachers. The first *uddeśa* of the chapter is in 17 Triṣubh stanzas, thus by its structure not contradicting the temporal bracket covering Mauryan period. The first, and the last two verses (22, 23), of the second *uddeśa*, likewise are in the Triṣubh, the rest are in Anuṣubh or Śloka. Its verses 10 and 11 refer to *devas, yakṣas,* and *guhyakas*, the latter class of semi-divine beings not figuring in the classification of the eight *vyantaras* or demi-gods of the later *āgamas*. Like in the *Uddeśa* 1 (5, 10), the term *mokṣa* also figures here (v. 2). The third *uddeśa* is in prose where *ślokas* are also interspersed, in some cases apparently as citations. In verse 12, the term *Jina-vacana* figures. The chapter, stylistically of the 3rd-1st century B.C., by virtue of its content and at places a heavy style, was meant for grown-up friars and hence not for Manaka.

10. Sabhikṣu

The 21 verses of this chapter, in general, talk about the undesirable activities and practices which a true recluse must avoid. Here the terms such as Nātaputta (for Mahāvīra), *Buddhavacana* (word of the Buddha, i.e. Jina), and also *bhayabhairava*—a term fairly common in early Buddhist texts as also

figuring in the *Ācārāṅga* I and in the *Bṛhat-Kalpasūtra* ascribed to Ārya Bhadrabāhu—occurs. All in all, the chapter is meant for a disciple who already had spent some years in monastic discipline, and indeed thus was not addressed to Manaka, even when it is sufficiently ancient, its antiquity plausibly going back to the Mauryan period.

The *Daśavaikālika* also possesses two *cūlikās* or appendices which the tradition ascribes not to Śayyaṁbhava but to the nun Dakṣā, the biological sister of Ārya Sthūlabhadra[17]. The introductory initial *sūtras* of the first of what is styled the *Rativākya-cūlikā* is in prose. Next follow verses in Śloka forming one group which in style resembles several other Anuṣubh verse-groups in the main corpus of the *Daśavaikālika*. The subsequent eight verses are in Triṣubh and in different style. This appended chapter, of course, is fairly ancient. The second *cūlikā*, having the rubric *Viviktacaryā*, admonishes the friar of what he must not eat and drink and how he must devote his time to introspection, meditation, and self-disciplinary practices. The inaugural verse in Śloka is of later origin; so is the case with the next three verses which happened to be in Āryā metre. Verses 5-16 are in an ancient metre, the Triṣubh. The bulk of this chapter (except for the initial four verses) is fairly ancient and can be of the period B.C. 250-150[18]. (The date estimate here and elsewhere is based in relation to the totality of all the chapters of this work.)

This brief, and of necessity a preliminary and succinct survey indicates what the original and hence the earliest extant portion undoubtedly was composed by Ārya Śayyaṁbhava. The rest represent substitutions made at later dates perhaps for the lost original, or the original chapters were deliberately replaced by chapters containing material much of which is of sufficiently venerable age with a bearing on the code of conduct, admonitions, and red signals relating to the dangers which lay in the path, which the friars must avoid in monastic life. Seemingly, for the later pontiffs, the didactic aphorisms for a boy-friar were not useful for the grown up in the clergy and this obsolescence may have prompted their substitution by more pertinent verse collections, indeed more relevant to the friars grown beyond teen age.

As a sequel, the text of Chapter 1 and those verses from Chapter 2, which can be ascribed to Ārya Śayyaṁbhava, are appended. The original Ardhamāgadhī forms of the words of the text have been restored by removing the later Mahārāṣṭrī Prakrit affectations, a procedure adopted here as well in the *āgamic* quotations cited (from the earlier texts) elsewhere in this article[19].

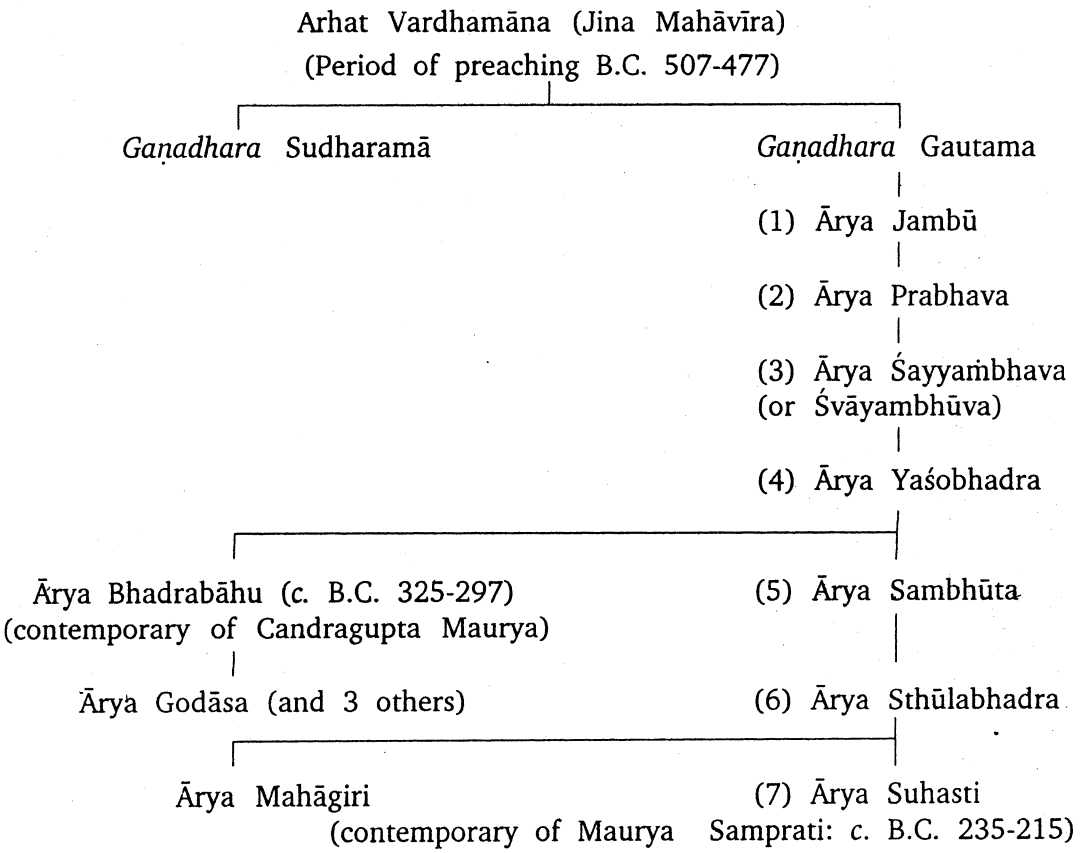
Annotations :

1. *Cf.* the *Bṛhat-kalpa-niryukti* (*c.* A.D. 475-525) and the *Bṛhat-kalpa-bhāṣya* (*c.* mid 6th cent. A.D.).

2. *Cf.* Walther Schubring, *The Doctrine of the Jainas*, reprint, Delhi 1978, p. 44, *infra* 3.

* The computation is based on B.C. 477 as the date of *nirvāṇa* of Arhat Vardhamāna as determined by H. Jakobi.

3. The 'Sthavirāvalī' of the *Paryuṣanā-kalpa* (earliest part *c.* A.D. 100), as well as the 'Sthavirāvalī' of the *Nandisūtra* (*c.* mid 5th cent. A.D.), the two being the earliest sources, lay down the following order of succession of the patriarchs of the Northern Church:



The date of Ārya Śayyaṁbhava depends on the date of the *nirvāṇa* of Jina Mahāvīra at one end, and of Ārya Bhadrabāhu as well as of Ārya Suhasti at the other. The recent recomputation (or rethinking) tends to bring down

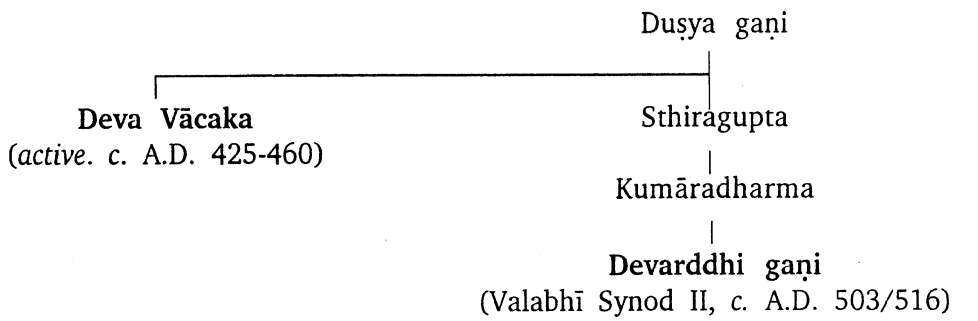
the *nirvāṇa* of Gautama Buddha from B.C. 483 to *c.* B.C. 383. If this is proven valid, it would seriously affect the date of Mahāvīra who was contemporary of Buddha. At the opposite end, Ārya Bhadrabāhu was contemporary of Candragupta Maurya and Ārya Suhasti was of Maurya Aśoka's grandson Samprati who, in Aśoka's life time, and in emperor's late years, apparently had governed the Mālavadeśa and adjoining western territories. This would confirm Ārya Bhadrabāhu was contemporary of Candragupta Maurya. The practical time-bracket emerging for Bhadrabāhu's grand-preceptor Ārya Śayyaṁbhava would then be *c.* B.C. 375-345. Since the apostles Gautama and Sudharmā were the direct disciples of the Jina and, according to the tradition, had survived the Jina by some years, the sequential computation is best begun with the first patriarch in the hagiology, namely Ārya Jambū.

4. This is recorded in the medieval sources which may have before them some earlier tradition, written or oral.

5. This is the date given at the end of the "Jinacaritra" portion inside that *āgama*.

6. थेरस्स नं अज्ज**पभवस्स** कच्चायनसगुत्तस्स अज्ज **सिज्जंभवे** थेरे अंतेवासी **मनगपिता** वच्छसगुत्ते ॥
थेरस्स नं अज्ज**सिज्जंभवस्स मनगपितुनो** वच्छसगुत्तस्स अज्ज **जसभद्दे** थेरे अंतेवासी तुंगियायनसगुत्ते ॥

7. Deva Vācaka's preceptor Duṣya gaṇi was the confrère of the grand preceptor of Devarddhi gaṇi, this latter pontiff had presided over the Valabhī Synod II in either A.D. 503 or 516 in the time of the Maitraka ruler Dhruvasena I. Hence Deva Vācaka could have flourished between *c.* A.D. 425 and 460 and the central date for his *Nandisūtra* has been suggested here as *c.* A.D. 450. The hagiological for Deva Vācaka line is in the following order:



8. This, regrettably, includes even the greatest German stalwarts of Nirgranthology !

9. The available *niryuktis*, as judged by their metre (Āryā), language (largely Mahārāṣtrī Prakrit), content (much advanced dogmas, doctrinal notions, scholasticisms, and *nikṣepa* style of approach), also more relaxed disciplinary

rules, and mention therein of relatively later historical personages, the later word-forms and the late cultural data involved and several other concomitant details (which relate to younger ages), appear in general to be of the late Gupta-Vākāaka period. Traditionally, of course, Ārya Bhadrabāhu is believed to be the author of the *niryuktis*, a myth proven improbable for its content by Muni Puṇyavijaya, who propounded a second Bhadrabāhu, brother of the astronomer Varāhamihira (sixth cent. A.D.). This alternative hypothesis, however, is equally erroneous, the author of the *niryuktis* must be regarded as still unknown as German Jainologists rightly entertain. For the *niryuktis*, a date after the Valabhī Synod II as propounded by Muni Puṇyavijaya, by and large seems valid though it cannot be *c.* A.D. 460-470 since this date is based on a computation of the date of the *nirvāṇa* of Mahāvīra as B.C. 527, which goes against all early historical synchronisms. It is, however, known that the parts of the *bhāṣyas* of *c.* mid 6th cent have been mixed up with some *niryuktis* including the one on the *Āvaśyaka Sūtra.* This fact may be taken into account in the date-determining process. As for their content, some part predictably may have been based on earlier sources, possibly of the Kuṣāṇa age (*c.* 2nd – 4th cent. A.D.)

10. Ārya Śivabhūti, disciple of Ārya Dhanagiri and confrère of Ārya Kṛṣṇa, was the progenitor of the Boika or Acela-Kṣapaṇaka sect, whose probable off-shoot was to be known in Southern India as 'Yāpanīya Saṅgha', palpably from the 5th century onwards. 'Kaṇha Samaṇa' depicted on an inscribed tablet from Mathurā, dated to K.E. 95 has been identified with Ārya Kṛṣṇa figuring briefly in the Boika anecdote of the *Uttarādhyana-niryukti* (*c.* A.D. 525), the *Āvaśyaka-mūla-bhāṣya* (*c.* A.D. 550), and more elaborately in the *Viśeṣ=Āvaśyaka-bhāṣya* of Jinabhadra gaṇi kṣamāśramaṇa (*c.* A.D. 585), as also in the *Āvaśyaka-cūrṇi* (*c.* A.D. 600-650), and in the subsequent *Āvaśyaka* literature. I have discussed this issue elsewhere and hence will not enlarge upon it in the present context.

11. जे इमं पावकं नवे कुज्जा न कारवे ।
देवावि तं नमंसन्ति धितिमं हिततेजसं ॥
—इसिभासियाइं ३६.१

12. देव दानव गंधव्वा +जक्ख रखस किन्नरा ।
बम्भयारिं नमंसंति कुक्करं जे करंति तं ॥
—उत्तराध्ययन-सूत्र १६-१६

13. I am grateful to Shri C. S. Upasak for drawing my attention to the Pāli verse under reference.

14. वत्थगंधमलंकारं इत्थीओ सयनानि च ।
भूंजाहिमातिं भोगातिं आउसो पूजयामु तं ॥
—सूत्रकृतांग-सूत्र १-३.२.१९८

15. The two *sūtra*-verses in question are cited here for comparing:

समाए पेहाए परिव्वदंतो, सिता मनो निस्सरती बहिद्धा ।
न सा महं नो वि अहं पि तीसे, इच्चेव ताओ विनएज्ज रागं ॥
आयावयाही चय सोगुमल्लं, कामे कमाही कमियं खु दुक्खं ।
छिंदाहि दोसं विणएज्ज रागं, एवं सुही होहिसि संपराए ॥

—दशवैकालिक-सूत्र २.४-५

* *See* here the paper "Arhat Vardhamāna's Attitude toward 'Ahiṁsā" where I had cited these very verses to prove the point.

16. In this verse, it is stated that an object is not *parigraha* or possession but *mūrcchā* or attachment toward it is in a real sense the possession:

न सो परिग्गहो पुत्तो नातपुत्तेन तातिना ।
मुच्छा परिग्गहो पुत्तो इति पुत्तं महेसिन ॥

—दशवैकालिक-सूत्र ६.२०

This ancient clarification is the basis for the famous *sūtra* inside the *Tattvārthādhigama-sūtra* of Vācaka Umāsvāti (c. A.D. 350), namely *Murcchāḥ parigraha* (7. 12 in the *bhāṣya-mānya* version inherited by the Śvetāmbaras.).

17. This myth today is known from a reference in the *Pariśiṣaparva* of Hemacandra (c. A.D. 1166). Its source seemingly is traced in verses from some late *bhāṣya*. (*Cf. Kusumprajñā,* "Eka Nayī Niryukti" [Hindi], *Sambothi,* Vol 12, Nos, 1-4, April 1983-Jan 1984, pp. 3-5.)

18. The style, leaving aside the initial few later verses, is quite archaic.

19. The original Ardhamāgadhī forms of the words in the most ancient canonical works can be largely traced in the *cūrṇis* as well as sometimes in the citations figuring in the older Sanskrit commentaries. K. R. Chandra had been working on the restoration of the Ardhamāgadhī forms, as I am working in my own way on the basis of the principles formulated by me. The Indian editors of the texts of the *āgamas* knew the meaning, but not the philological/ linguistic precision (or otherwise) of the word-forms; the genuine/accurate Ardhamāgadhī, more often figuring in the assembly of the variant readings they sometimes showed in the foot-notes! In the Mahārāṣṛī Prakrit, *'ṇa'* most often replaces *'na'*, *'ya'* replaces several consonants like *'ta'*, *'da'*, etc., *'ha'* figures for *'tha'* and *'dha'*, *'ḍa'* for *'a'*, and so on. The Mahārāṣṛī Prakrit has ruined the original look and, as a result damaged the antiquity of the earliest texts of the Nirgrantha canon. The Western Nirgranthologists have done very little on the score of restoring the original Ardhamāgadhī word-forms of the texts they edit. They are largely concerned with the textual

studies involving metres used and the form and meaning of the Prakrit words employed. (And, in those writings, figure scores of jolting abbreviations and countless footnotes, several of which refer only to old writers and writings in German whose works are neither available, nor understood in the original, in India. And some of the content of their writings is today obsolete in view of the new material that subsequently came to light as also due to the results of the fresh historical investigations.)

Original Sources

1. *Āyārāṅga-suttam, Ed.* Muni Jambūvijaya, JAS/2(I), Bombay 1977.
2. *Sūyagaḍaṁgasuttaṁ, Ed.* Muni Jambūvijaya, JAS/2(2), Bombay 1978.
3. *Dasaveyāliyasuttaṁ Uttarajhayaṇāṁ and Āvassayasuttaṁ, Eds.* Late Muni Puṇyavijayaji and Pt. A.M. Bhojak, JAS No. 15, Bombay 1977.
4. *Isibhāsiyāiṁ, Ed.* Walther Schubring, L. D. Series 45, Ahmedabad 1974 : also *see* in the *Paiṇṇayasuttaiṁ,* Jaina-Āgama Granthamālā, Vol. 17, pt. 1, *Eds.*Muni Shri Puṇyavijayaji and Pt. Amritlal Mohanlal Bhojak, Bombay 1984, 8, *Isibhāsiyāiṁ,* pp. 181-256.
5. 'Therāvalī (Śri Kalpasūtra sthavirāvalī)' inside *Śrī Paāvalī Samuccaya, Ed.* Muni Darśanavijaya SCSG, 22, Viramagam 1933 vs., 1-11.
6. *Tattvārthasūtra,* Pt. Sukhlalji, SPJG 17, 4th *ed.,* Ahmedabad 1977.
7. *Śrī Pariśiṣhaparva Ed.* Śubhaṅkaravijaya, SNVG 24, Bombay, Ahmedabad, Bhavnagar 1956.

(१)

द्रुमपुष्पितम्

धम्मो मंगलमुक्कट्ठं अहिंसा संजमो तपो ।
देवावि तं नमंसंति जस्स धम्मे सदा मनो ॥१॥

जथा दुमस्स पुप्फेहि भमरो आवियती रसं ।
न च पुप्फं किलामेति सो य पीनेति अप्पगं ॥२॥

एमेए समणा मुत्ता जे लोगे संत्ति साधुनो ।
विहंगमा व पुप्फेहिं दानभत्तेसने रता ॥३॥

वयं च वित्तिं लब्भामो न च कोई उवहम्मती ।
अहाकडेहि रीयंते पुप्फेहिं भमरा जथा ॥४॥

मधुकरा समा बुध्धा जे भवंति अनिस्सिता ।
नानापिंडरता दंता तेन बुच्चंति साधुनो ॥५।

(२)
श्रामण्यपूर्विकम्

कतिऽहं कुज्जा सामन्नं जो कामे न निवारए ।
पदे पदे विसीदंतो संकप्पस्स वसं गतो ? ॥१॥

वत्थ गंधमलंकारं इत्थीओ सयनानि च ।
अच्छंदा जे न भुजंति न से चागि त्ति वुच्चति ॥२॥

★ ★ ★ ★ ★ ★

पक्खंदे जलितं जोति धूमकेतुं दुरासदं ।
नच्छंति वंतयं भोत्तुं कुले जाता अगंधने ॥६॥

धिगत्थु ते जसोकामी जो तं जीवितकारणा ।
वंतं इच्छसि आवेत्तुं सेतं ते मरणं भवे ॥७॥

अहं च भोजरायस्स तं चऽसि अंधगविण्हिनो ।
मा कुले गंधना होमो संजमं निहुतो चर ॥८॥

जदि तं काहिसि भावं जा जा दिच्छिसि नारिओ ।
वाताविध्धो व्व हडो अट्ठियप्पा भविस्ससि ॥९॥

तीसे सो वचनं सोच्चा संजताए सुभासितं ।
अंकुसेन जथा नागो धम्मे संपतिपातओ ॥१०॥

एवं करेति संबुद्धा पंडिता पवितक्खणा ।
विनियंहंति भोगेहि जथा ये से पुरिसोत्तमो ॥११॥
ति बेमि ॥

❐ ❐ ❐

Nishidhis and Muḍiñjas : Revisited

Hampa Nagarahaiah

The Jaina approach to the disposal of the dead or mortal remains of the deceased, of monks and nuns in particular, has been discussed by some scholars.

In the remote past, the method of cremation was not in practice. The dead body was kept open at a far away place so that it served as food for animals and birds. Prof. J. C. Jain had discussed this earlier in his article – 'Disposal of the Dead' [1988] . In course of time the method of cremation started. The concept of cremation emerged on the model of description of Jina's *nirvāṇa kalyāṇaka*, the fifth and final auspicious event in the life of each and every Theerthankara. The physical remains or the corporeal remains of Jinas are inaccessible to humans; it is the Devas (Gods) who perform the rites. Accordingly, the human body evaporates, like camphor, and fire emanates from the crown of Agnikumāras. Since nothing, not even the teeth, nails, bones and hair of Teerthankara remains, there is no question of protecting the remains. Saudharmendra chisels and carves *caraṇa-pādukās*, stylized footprints, out of *sphatika shilā*, crystal, with the help of his *vajrāyudha*, thunderbolt (the weapon of Indra), worshipped by his retinue. Later this served as a model for erecting *caraṇas*. Lay religiosity, eager to perpetuate the memory of the deceased ascetics, started the tradition of relic worship in the form of erecting *Nishidhis*. In the beginning *Nishidhis* were ercted for chief pontiffs and for kings/queens who breathed their last by observing the vow of *sallekhanā*. In course of time the method became popular and was extended to other monks. Thus commemorative worship is also very ancient and has a long unbroken history. The process has some rituals enjoined to it. There are regional and sectarian variations in erecting and worshipping the *samādhis*.

Erecting memorials for the deceased is a common universal feature. A unique architectural aspect that has become part of Jaina Architecture is the presence of *Nishidhi* stones, called *Nishidhi-Kallus* in common parlance in Karnataka. *Nishidhis* are characteristic Jaina memorials. The monks/nuns visit

and venerate the *Nishidhis* because it contains the relics of prominent ascetics who propagated their tenets by leading a disciplined life of recluse as prescribed in the *Āgamas*. This tradition is a fossil reminiscent of worshipping relics. It is to be underlined that the earliest extant Jaina inscriptions in Karnataka are Nishidhis. Hundreds and hundreds of *Nishidhi* sculptures, reliefs and independent columns with inscriptions have come to light in Karnataka. Such free standing slabs/ columns, carved to venerate those who died heroically observing *sallekhanā* (Pk. *sallehaṇā*), the ritual of fasting into death, are executed with great skill, using minimum space for recording maximum events. These epitaphs are recorded history of social, cultural and religious data on beautifully sculptured stones. They narrate memorable incidents in the life of the deceased, on a single stone, by dividing the available space on the surface horizontally, into two, three or four parts. Sculptures carved in the relief narrate the incidents leading to death told from bottom upwards.

The *Nishidhis* may be with/without sculptures, or with/without inscriptions, but mostly the extant ones show sculptures in the beginning followed with the relevant record in the bottom. Building a *maṇtapa* on the spot around the *Nishidhi* column, as a mark of respect for the status of the departed soul is common. Such maṇtapas are prolific on the peak of Candragiri (Shravanabelagola). Instead of erecting inscribed pillars, a pair of feet may also be carved at the place of cremation. In the tradition of worship of non-anthropomorphic divine objects, the *caraṇas* are preferred because, of all the limbs the feet are chosen as the most important and apt object of an iconic worship in the Jaina tradition from time immemorial. At Sammetagiri, Lord of Jaina Holy Hills, and other pilgrimage centers, the feet of Jinas and Gaṇadharas and other illustrious person's are worshipped. The pair of *caraṇa lānchana*, hallowed feet, of Bhadrabaahu, the last and fifth Shrutakevalin, is chiseled in the centre of a full bloomed lotus on a huge boulder, in the small cave on the crest of Candragiri. A pair of feet carved on the ridge of a big boulder at Kurkyaal (Andhra Pradesh: Karimnagar Dt.), represent the feet of Poet Pampa(902- 50).

Another variant or varieties of *Nishidhis* are the Muḍiñjas found in Tulinadu. These simple monuments are mostly tombs built in fond memory of Bhattārakas or pontiffs of the local monastery. Muḍiñjas are also erected to the memory of monks and persons of royal families. The *Nishidhi* columns erected for pontiffs and patriarchs at famous pilgrimage centers and other places are some times consecrated at the place of cremation and a pavilion of four or more pillars is built. But in style and structure Muḍiñjas differ and form a style of its own." With divisions of each storey into a sloping roof after the style of the pagodas

of the Kathamndu, China and Tibet, such tombs are unknown to other parts of India. These novelties in design and structure are the gifts of the Jainas of the medieval times to the history of Indian architecture." (Saletore; *Medieval Jainism*, 1936; 369-70). It's over all design displays an orientation of localized indigenous patterns, adding a touch of sanctity to the *samādhi* of the deceased religious or community leaders. They are prominently seen at Mūḍabidri, Varānga, Sonda and Aḷadaṅgaḍi.

At Mūḍabidri alone there are 25 Muḍiñjas, largest in number, equal to the *samādhisthal* of Great Gurus in Ambālā (Haryāṇa), with more than 25 samādhis for Sthānakavāsi monks and nuns/*sādhvīs*(Peter Flugel; 2010; 24). All the Muḍiñjas are of similar shape, but different in size and height (See Illustrations). Distribution of these *samādhis* is as follows: 15 Muḍiñjas of different sizes and one being the biggest, are at one cremation ground out of which two are damaged. Details of these *samādhis* are not known. The six Muḍiñjas at another necropolis are of interest because details of two *samādhis* are mentioned; one is of Cārukeerti (1848--1925), evidently one of the Bhaṭṭārakas of the Mūḍabidri diocese. The other one is of the predecessor of the present Bhattāraka. He, also called as Svasti Shri Cārukeerti Paṇḍitācārya, was enthroned on 30--04--1975 and passed away on 15–01–1998. But the samādhi/Muḍiñja was built on 22--12--2000. There are two samādhis near the other side of Betkeri tank which are constructed of black stone. These two Nishidhis are of Ambe Setti and Aadu Setti, who were rich traders. Once these *Muḍiñjas* were crowned with kalashas which are lost now there are two more near the residence of house holder, but have deteriorated. Size and height of it depended possibly on the status of the deceased.

These *Muḍiñjas* are neither covered with a roof nor painted. They are built in the open air. An exclusive necropolis is set apart for the cremation of Jaina laity, and another near by site for the renouncers and royals. Constructed on a tiny land, on the out skirts of town (for obvious reasons that cremation is to be performed outside the residential area), reserved for religious chiefs and royals, the entombed *Muḍiñjas* are unique. The small area is indeed a veritable necropolis meant exclusively for Jaina saints who were incinerated at the place. The cremation process is not complicated. Wooden logs, cut into small size, and some sandal sticks will be placed one above the other at the necropolis meant for the monks. This wooden platform serves as the pyre on which the monk is incinerated. After the body is consumed to the fire, the remains are collected in an earthen pot. The pot will be kept at the very spot where the cremation took place. A tomb / monument is built on it in the shape of a pagoda, for the memory of the deceased. That monument is called the muḍiñja in Tulu language. These monuments are

solid pyramidal three to six tiered structure built of laterite bricks. Since granite stone is rare and laterite is easily / locally available and works out cheaper, laterite is liberally used to construct *Mudinjas*.They stand in comparison in architectural style with the Buddhist *samādhis* or burials at Kadariguḍḍa (Maṅgaḷūru). Muḍiñjas could be considered as modern reminescent of ancient *Stupa* cult. But it has its hoary history, which goes back to the fifth century. Prof. P. N. Narasimha Murthy recently in 2005 discovered three *samādhis* in a row at Perkala near Uḍupi in South Kanara. He found at the spot a capstone, of a destroyed earthen pot, with three lined Brahmi inscription, datable to fifth century CE. The inscription mentions the Yāpaniyas, one of the most popular but disappeared Jaina sects. This is the earliest Jaina inscription found in Tuḷunaaḍu. Incidentally, this discovery of fifth century epigraph confirms and clarifies that at the bottom of *samādhi* of Jaina monks the relics of the deceased were stored and kept in earthen pots.

Muḍiñja is a Kannada word which comes from the verbal base *muḍi*, 'to die'. The word mudi or its variant madi are common words for death. But the noun Mudipu, is formed by adding the suffix/- *pu*/to the root *muḍi*. *Muḍipu* as a technical term meaning' (religious) death by observing the prescribed vow' , and is used only in the Jaina context of *sallekhanā*. The word *muḍipu* with its aura of religious sanctity and carrying the meaning of *sallekhanā (santhāra)* figures from seventh century inscriptions and in the subsequent Jaina literary texts authored by Pampa (942), Ponna (965) and others. The word *muḍi/muḍipu* has another semantic shade of 'that which is set apart for offering to god(in a temple)'. If something bad happens in the family, elders set apart money etc., which will not be used for any other purpose than offering it to the (family) deity. Often, as part of vow of offering to the deity of their family, the devotees, both young and old, men and women, grow hair and finally at a convenient date and place shave the hair on the head. This method is not confined to Jains but is practiced by one and all where as the word *muḍipu* is used only in the Jaina context.In other words, etymology of the word *Muḍiñja* shows that it is equivalent of Sanskrit word *Sallekhanā*. The word *Vadikkiruttal* in Tamil language is a cognate of Kannada word *muḍiñja*. In Dravidian languages, as far as the religious or other Shāstra terminology is concerned, general tendency is to maintain Sanskrit words. But Kannada and Tamil languages try to substitute them with indigenous words. *Muḍiñja* is one such example of employing native/local word, instead of loan word, to convey the same meaning.

Since none of the books/papers published so far, that I have referred, on

the subject of *Nishidhi*, has noticed an important reason for storing the relics in the pot and placing it below the *Nishidhi* memorial, I endeavour to explain it briefly. The salient feature to be underlined in the process is that Jaina philosophy has given more prominence to man and earth, and accorded priority to *prithvi-tattva* than *jala-tattva.* Man and Earth occupy the centre stage in Jaina philosophy and literature. For liberation of soul and to attain moksha, the final *sum mum bonum*, even the celestial are to be born as humans and strive hard. Accordingly, they abstain from *asthi-visarjana*, immersing the relics, in river. Humans, animal, creatures and other life forms use water for drinking. Hence to prevent its pollution, Jains avoid throwing relics of the dead in river. Therefore, Jains prefer to put the relics (bone, teeth, nails and ashes) in an earthen pot and keep it in the earth on which *Nishidhi/caraṇa pādukā* is erected. The relics are collected and put in the pot and placed beneath the *samādhi*, because of following two reasons--

a. it should not be scattered and become nuisance to others.

b. it should not pollute the atmosphere.

Bibliography :

1. Jain, Jagadish Chandra

'Disposal of the Dead in Bhagavati Ārādhanā', Paper read at a Seminar held under the auspices of Mahavira chair for Jaina Studies, Punjabi University, Patiala, 1979. Published in *Journal of the Oriental Institute,* Baroda, Vol.38, Sept.-Dec., 1988.

2. Peter Flugel :

a. 'New Developments in Aniconoic Jaina Iconography', *Jaina Studies,* Issue 5, March 2005, SOAS, University of London, pp. 24-28.

b. 'Jaina Relic Stupas', *Jaina Studies*, Issue 3, 2008, pp. 18-23.

3. Settar, S :

a. *Inviting Death*, Dharwada, 1886.

b. *Pursuing Death*, Dharwada, 1990.

4. Hampana : *Morphology of Jaina Architecture,* ShravanabelagoLa, 2008.

❐ ❐ ❐

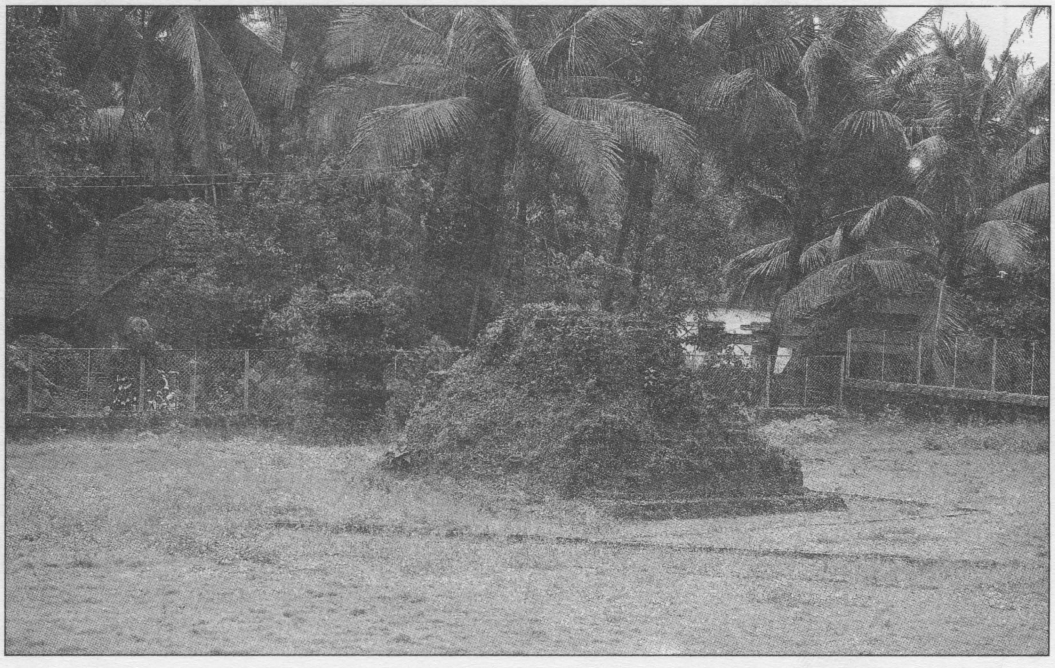


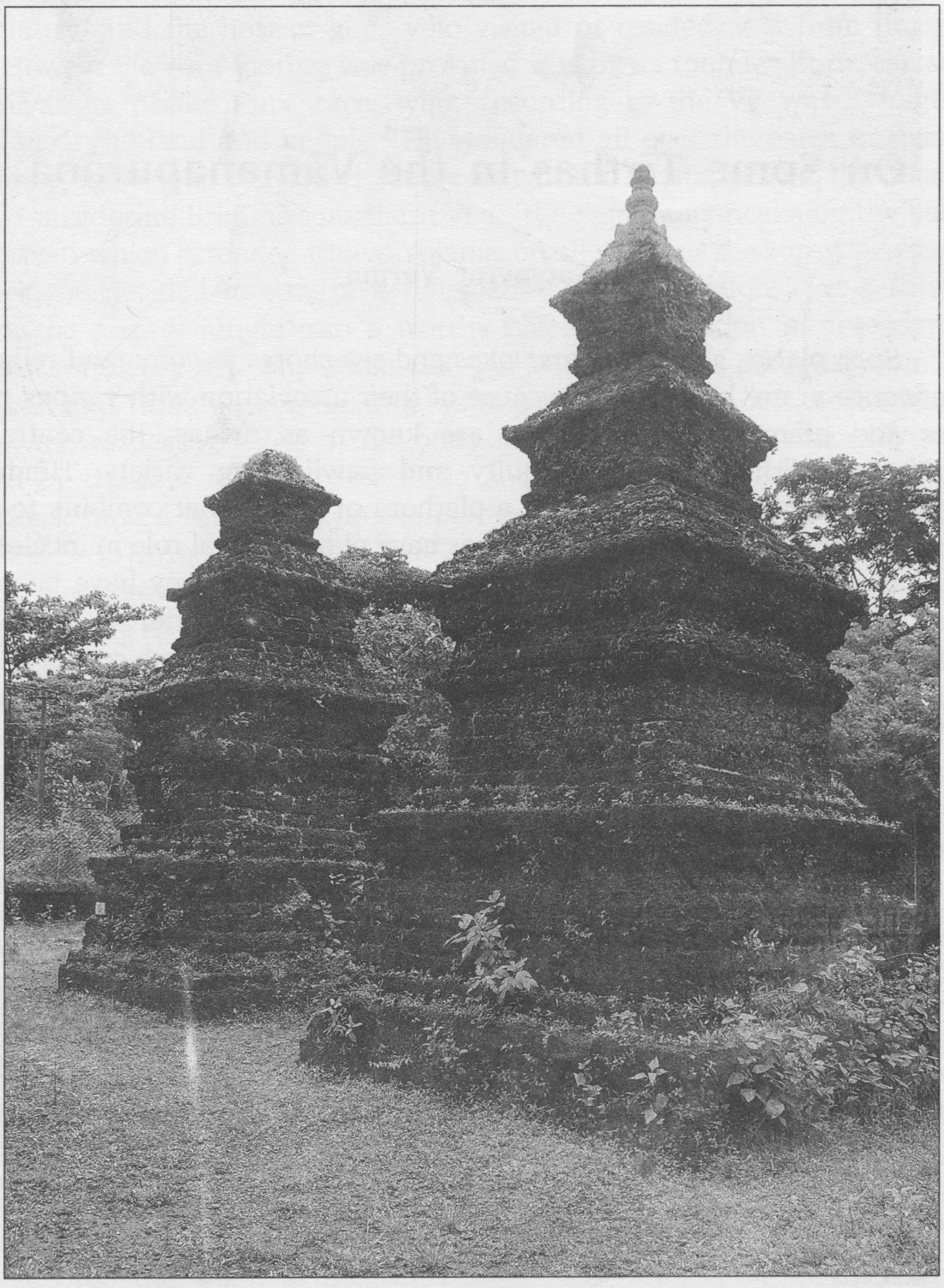












On Some Tīrthas in the Vāmanapurāṇa

Satyavrat Varma

Such places, shrines, rivers, lakes and sea-shores as command religious significance or are held sacred because of their association with various gods, sages and other high personages, are known as tīrthas, the centres of pilgrimage. With its great antiquity and bewildering variety, Hinduism surpasses other religions in having a plethora of tīrthas that combine to lend it a unique colour and vigour. The tīrthas have played a vital role in inculcating spiritual values and moral norms in the Hindu society. They have been the true harbingers of socialism in the society. People with different social and linguistic background who flock them from every nook and corner of the country on auspicious occasions, rub shoulders together and are virtually turned into a monolithic mass with little to distinguish them. It was to foster this unity in diversity that the four illustrious *dhāmas* were established in the four corners of the country which continue to serve the noble purpose of bringing about religious and cultural cohesion in the society. Some of the Hindu tīrthas are held in high esteem and are believed to be the gateways to the heaven.[1] Early works like the *Mahābhārata* and Purāṇas detail in their own way, the history and sanctity of a number of tīrthas, which, notwithstanding the many changes that have overtaken the perception of the society, hold unabated fascination for the masses. The *Vāmanapurāna* (*VP*)[2] also refers to scorces of the ancient holy places. While some of them have been disposed of hastily, quite a few of them have claimed a fairly detailed description. A perceptive analysis of some of the major tīrthas of the Kurukṣetra region detailed therein, is sure to unravel their importance in the cultural history of the country.

Kurukṣetra

Kurukṣetra is one of the most ancient and sacred tīrthas of the Hindus. With its antiquity going back to the Vedic times, it has claimed wide notice

in literature, both sacred and profane. The sanctity of Kurukṣetra doubtless springs from its close association with Sarasvatī, one of the holiest rivers of the country, and the host of gods who visited or resided at it from time to time. However, a firm footing was provided it is by its founder Kuru, the son of Saṁvaraṇa of the Puru race, who, according to the VP was a mighty guardian of the land and people.[3] He wandered all over the earth in search of abiding fame, but could feel secure only after he stepped in the Dvaita forest. Considering Brahmā's northern Vedī, the Samantapañcaka on the bank of Sarasvatī which extended to five Yojanas on all sides, as the surest bestower of merit, he decided to sow in it the seeds of his aspirations, i.e. resolved to turn the mighty jungle into a worthy place of habitation in accordance with his notions of a town. While tilling it with a golden plough drawn by *Śiva's bull and Yama's bison,* he, in a bid to prove his credentials, sequentially offered the respective parts of his body including the head to Lord Viṣṇu. Pleased by the rare spirit of dedication and sacrifice, Viṣṇu, in response to his wishes, turned the region into a *dharmakṣetra*, a region of righteousness (VP, xxii. 9-33). And in order to safeguard it, the Lord appointed the yakṣa Candra, the serpent Vāsuki, the vidyādhara Śaṅkukarṇa, the demon - chief Sukeśi, the king Ajāvana and the sacred five Mahādeva (VP, xxii. 38-41). Viṣṇu too set up his abode there alongwith Śaṅkara and other deities (VP, xxii.36). Kurukṣetra was originally known as Brahmasarovara. It was later given the name of Rāmahrada and subsequentally come to be called Kurukṣetra after it was ploughed by the 'Sage' Kuru. The sacred Sarasvatī flowed through it.[4]

The greatness and holiness of Kurukṣetra defy words. The description in the *vp* leaves little doubt that it was a *devabhūmi*, a divine land. Brahmā and other gods visited it from time is time to realise their respective missions and wishes (VP, xxi.20). It was here that the great god Śaṅkara met Uśanas (Śukra), the repository of penance(*taponidhi*), on the bank the Oghavatī river (VP, L x 11.40). The divine mother Aditi hallowed the region by her stay there (VP, xxviii.4-5). It was at Kurukṣetra that Bali conducted his famous Yañja, and gave in charity the three steps of land to Vāmana that the sought so innocuously.[5] It was again in the holy land of Kurukṣetra that kārttikeya was consecrated as commander-in-chief of the divine army (VP, 57.51-54). Kurukṣetra was so holy a tīrtha that even its dust was believed to extinguish misdeeds done knowingly or unknowingly and to emancipate from the wordly bondage even the worst of the sinners.

पांशवोऽपि कुरुक्षेत्रे वायुना समुदीरिताः ।
महादुष्कृतकर्माणं प्रयान्ति (=नयन्ति) परमं पदम् ॥ VP, 45.23[6]

अज्ञानाज्ज्ञानतो वापि स्त्रियो वा पुरुषस्य वा ।
नश्यते दुष्कृतं सर्वं स्थाणुतीर्थप्रभावतः ॥ VP, 45.24

The sanctity of Kurukṣetra is emphasied in the VP with a measure of tenacity. It was considered so virtuous that a mere resolve to visit Kurukṣetra or stay there was enough to absolve one of the greatest sin.[7] A regular stay there on the bank of Sarasvatī, and a dip in its sacred water bestow spiritual enlightenment, *brahma – jñāna*. The gods, siddhas and others who visited it were so uplifted that they beheld Brahman in their heart. Even the evil-minded people living there with self-restraint (*niyatātmānaḥ*) are freed of misdeeds accumulated over several births and realise the supreme truth in their heart (VP, xxxiii. 11-14). Planets, stars and *nakṣatras* may suffer a fall in due course, but those who shed their mortal coil at Kurukṣetra attain eternal bliss and are not born again.[8] Those who observe fast, give charity, mutter prayers, perform sacrifices there and have a bath in its holy waters attain religious merit that never decays (VP, xxii. 34-35). *As a matter of fact, Kurukṣetra is a great bestower of* merit (m*ahāpuṇya*phalaṁtviha, VP, xxii.33). According to the *Mahābhārata* people residing permanently at Kurukṣetra do not fall prey to Yama. In fact a stay at Kurukṣetra is as blissful as a stay in the heaven. Those who visit it with devotion attain the merit of performing the Rājasūya and Aśvamedha sacrifices.

ये चेह नित्यं मनुजा निवत्स्यन्ति शुभैषिणः ।
यमस्य विषयं ते तु न द्रक्ष्यन्ति कदाचन ॥[9]

दक्षिणेन सरस्वत्या दृषद्वत्युत्तरेण च ।
ये वसन्ति कुरुक्षेत्रे ते वसन्ति त्रिविष्टपे ॥[10]

गत्वा हि श्रद्धया युक्तः कुरुक्षेत्रं कुरुद्वह ।
फलं प्राप्नोति च तदा राजसूयाश्वमेधयोः ॥[11]

The boundaries of Kurukṣetra, as given in the VP, extended from Tarantuka to Arantuka, and from Rāmahrada to Caturamukha (VP, xxii. 58).

Kurutīrtha

According to the VP the Kurukṣetra region was dotted with thousands of holy places and a number of sages graced them with their presence (VP, xxxiii.3). Kurutīrtha was the most meritorious of them all (*kurukṣetre puṇyatamaṁ kurutīrtham*, VP, 41.26). The place where Kuru performed penance before undertaking the systematic ploughing of the Samantapañcaka

land came to the known as Kurutīrtha (*kurutīrtham ca vikhyātam kuruṇā yatra vai tapaḥ*, VP, 41.14). Indra was doubtless pleased with his austerities, but it was only after Kuru had reduced himself drastically that the lord of heaven conferred a boon on him (*bruhi yatte cikirṣitam, VP, 41.18*). Indra's boon invested the place with miraculous powers. Even those who are guilty of the five great sins *(pañcpātakadūṣitāḥ)* and those who had committed sin elsewhere obtain salvation after taking a bath there. Kurutīrtha is so sacred a place that a mere sight of it relieves one of sins and he is freed from the wordly bondage (VP, 41.14-22).

The *Mahābhārata* locates the Kurutīrtha to the east of the Taijasa tīrtha. A person who stays at Kurutīrtha with self-control is purged of misdeeds and goes as a consequence thereof, to the abode of Brahman.[12]

Saṁnihita Sarovara

The origin of the Saṁnihita lake, a very sacred tīrtha of Kurukṣetra, is shrouded in myths. They, however, serve to heighten its sanctity and significance. The VP is unequivocal in the statement that Saṁnihita stands at the place where the mighty egg, the germ of creator, was laid when the world was reduced to a massive sheet of water by the great deluge. It is filled with the mass of water that filled Brahmā's navel. A fig tree of the shape of Sthāṇu stood in its midst where from originate the four *varṇas* (VP, 43.16-40). At the request of Brahmā Lord Śaṅkara in the guise of an elephant lifted a liṅga with its trunk and established it to the west of the lake. It henceforth came to be known as a Sthāṇu liṅga. It is called Sthāṇvīśvara because of its location in the Sthāṇvīśvara region (VP, 44. 14-33).

Being an abode of Lord Śaṅkara, the Saṁnihita bestows liberation on those who take a holy dip in it (VP, 45.2). It is a way represents a confluence of all the sacred lakes, seas and tīrthas. The mass of their combined water flows into the Saṁnihita daily at mid-day, which simply means that a visit to it equals the visit to the respective tīrthas in merit. The proximity to Saṁnihita invested the Sthāṇu liṅga with such efficacy that its mere *darśana* ensured one a place in the heaven. That, however, flooded the heaven with the mortals and the gods, to their chagrin, were elbowed out of it in no time. In obedience to Brahmā Indra filled the lake with a mass of dust to relieve the forced misery of the deities. Mahādeva carried the liṅga and the fig tree on his palm to give them a respite from the rain of dust. However, the sages were freed of sins by smearing the holy dust on their bodies, and attained Brahmaloka as a consequence thereof (VP, 45. 2-16). One is emancipated

by the sight of the liṇga and the touch of the fig tree, while a dip in the holy water of Saṁnihita confers on him the desired fruit (VP, 45. 25-26). Vena, born as a lepor, was ~~m~~orphed into a divine figure at the touch of the drops of water which fell on him as a dog that had perchance slipped into the Saṁnihita Sarovara and the Sarasvatī river shook its body. (VP, 46. 5661).

The *Mahābhārata* also vouches for its great sanctity. Brahmā and other gods, as also the great sages and ascetics make it a point to visit it every month. A dip in the holy Saṁnihita lake at the time of solar eclipse earns one the merit of a hundred horse - sacrifices. The waters of all the sacred tīrthas, rivers and lakes flows into Saṁnihita every month on the Amāvasyā day. A Śrāddha performed there on a solar eclipse day tantamounts to performing thousands of Aśvamedha sacrifices. A bath in it on any day also relieves one of the gravest sin.[13]

The Saṁnihita was a very vast lake in ancient times, but now it extends to half a Yojana only from Viśveśvara to Devavara and from Nṛpāvana to Sarasvatī (VP, xxii. 50-54). Gods and sages visit it to gain salvation, while others pay it homage so that they go to heaven as a result of the merit attained thereby (VP, xxii. 55). While Brahmā resorted to the Saṁnihita sarovara to contemplate the creation of the world, Viṣṇu sustains it residing at the holy tīrtha (VP, xxii. 56).

Sarasvatī

Famous by itself as a holy tīrtha, the river Sarasvatī forms the life - breath of Kurukṣetra. The epithet *Kurukṣetra - pravāhinī* given to it in the VP is indicative of its close association with Kurukṣetra and the importance it has for the region as a whole. The Sarasvatī must have been a mighty river (*mahānadī*) in days of yore. Adjectives like *saricchreṣṭhā, mahābhāgā, sanātanī* and *nadīnām uttamā* used for it reveal it beyond cavil that Sarasvatī was one of the most ancient, sacred and foremost rivers of India and was revered almost like a deity (*mahābhāgā*) [VP, xxxii. 1-3]. As detailed in the VP, the Sarasvatī originated from a *Plakṣa* tree, which might well have been the name of a place instead of a tree. It is said to have entered the Dvaita forest after tearing asunder thousands of hills. It appears that the Sarasvatī had to encounter a number of serious hurdles in its journey to the Dvaitavana, but it overcame them all by sheer force of its current (VP, xxxii. 1-4). The Purāṇic account has it that the Sarasvatī had reached Kurukṣetra in deference to the plea of Mārakaṇḍeya. After reaching Rantuka and watering the Kurukṣetra land with its powerful flow, it took a westward turn (VP, xxxiii. 1-2).

In view of its sanctity and cultural significance a large number of hermitages had cropped up on its bank which housed thousands of sages and ascetics (*tatra tīrthasahasrāṇi ṛṣibhiḥ sevitāni ca,* VP. 33.3). It was because of its over - crowded banks that the sages who had come all the way from the Naimiṣāraṇya to have a holy dip in the Sarasvatī failed to take a bath there. Annoyed by the crowd on its bank, it turned to the west. A bath in its eastern flow was regarded as sanctifying as a dip in the holy Gaṇgā.[14] Narmadā, Yamunā and Sindhu are but its different forms. A *snāna* in the holy water of Sarasvatī tantamounts to having a bath in all the tīrthas individually.[15] The Sarasvatī is regarded so sacred a tīrtha (river) that only a thought of it absolves one of sins of all hues (VP, 31.3).

From the way it has been enlogised in the VP (32. 6-22), it appears to be an ode to the goddess of knowledge rather than to a river. 'She' symbolises all gods and all that exists in the world. 'She' is revered as *lokamātā* (universal mother) and *Devāraṇi* the divine churning stick. The eternal Brahman resides in 'her' as does fire in the wood and smell in the earth. All that the three mātrās of Oṁkāra represent, is embodied in Sarasvatī (VP, xxxii. 6-22).

Prācī Sarasvatī

Though described briefly in the VP, the Prācī Sarasvatī seems to have been a very sacred tīrtha. The observation in the Purāṇa that Prācī Sarasvatī entered and issued out by the divine path (*devamārga*) may seem cryptic, it bespeaks its intimate association with the deities. A corpus of mighty gods including Brahmā, Śaṅkara, Sūrya, Nara, Nārāyaṇa and Sūrya actually dwelt at the Prācī Sarasvatī (VP, 42.21). It was liberal even to the sinner and bestowed merit on him (*puṇyā api duṣkṛtakarmaṇām,* VP, 42.20). Those who performed the *trirātra vrata* or resided there for three nights, were absolved of all misdeeds.[16] There was nothing unattainable in heaven and earth for them who performed a Śrāddha at the sacred tīrtha. A visit to it on Pañcamī was highly fruitful. The person who paid homage to it on that auspicious day was rewarded with fabulous riches (*laksmīvān*).[17] What more, even a killer of his mother, father and Brāhmaṇa, as also he who committed adultery with his teacher's wife were purified of the grave sin by taking a bath in the holy Prācī Sarasvatī (VP, 42. 18-19). According to the *Bhāgavata - Purāṇa* Prācī Sarasvatī in Brahmāvarta, the land of Manu, represents the place where king Pṛthu performed one hundred horse - sacrifices. (4.19.1)

It is opined on valid ground that "the adjective Prācī pre-supposes an

old Sarasvatī - bed to it west," and the name Sarasvatī was appropriated by a small stream flowing to its east after the holy river dried up due to some unknown reasons. From its description as a tīrtha it would be reasonable to presume that a holy spot Prācī Sarasvatī by name existed at Pṛthūdaka. It was probably the same place which is known as Vasiṣṭha Sarasvatī. A Prācī Śiva temple stands there even now.[18]

Sarasvatīkūpa

The name Sarasvatīkūpa seems to imply that it was originally a mighty *kūpa* (well) where from gushed out a strong current of Sarasvatī. The presumption receives confirmation from the story of Trita who was jetted out from the inferno of a blind well by the flow of Sarasvatī that lept up from its dry bed by divine grace.[19]

Sarasvatīkūpa was famous in the three worlds as an important tīrtha. It is so holy that its mere *darśana* relieves one of all sins and ensures salvation. Those who propitiate gods and offer libations to the manes there attain inexhaustible fruit. Sarasvatīkūpa is a tīrtha specially dedicated to the forefathers (VP, 42. 16-18).

Saptasārasvata

The Saptasārasvata is a unique tīrtha the like of which is hard to come across in the three worlds (*trailokyasyāpi durlabham*). Its eminence proceeds from the fact that seven streams of Sarasvatī flow here together. According to the VP, the seven streams were actually the seven rivers named Suprabhā, Kañcanākṣī, Viśālā, Mānasahṛdā, Sarasvatī, Oghavatī and Suveṇu (or Sureṇu) that respectively flowed in Puṣkara, Naimiṣāraṇya, Gayā, Uttarakosala, Kurukṣetra, Kedāra and Gaṅgādvāra, but, invoked by the great sage Maṅkaṇaka, consented to come to the Saptasārasvata to flow there as seven (streams of) Sārasvatī (s). With the presence of the seven currents (= streams) of Sarasvatī, it equals in merit the seven sacred places related to the said rivers (VP, 37. 17-40). A sip of their water bestows on one the merit accruing from drinking the Somarasa. (VP, 62.55)

Saptasārasvata was the abiding abode of righteousness (*dharmasya nidhānam agryam*, VP, 62.53), and thereby drove away sins and other human infirmities in no time. It matched Pṛthūdaka in sanctity (*Pṛthūdakasyāstu samaṁ phalena*, VP, 62.52). It was at Saptasārasvata that Maṅkaṇaka attained the highest accomplishment of siddhahood (VP, 37.40), and the great god Śaṇkara consented to live there permanently with Maṅkaṇaka in a hermitage

(*āśrame ceha vatsyāmi tvayā sārdham aham sadā*, VP, 38.21). The Saptasārasvata is the place where the nymph Rambhā descended from the heaven to deflect Maṅkaṇaka from the austerities. Charmed by her beauty, his Semen fell in the water. It mysteriously divided itself in seven parts when deposited in a pot. The seven units of the semen led to the brith of seven sages who came to be known as Marutas. (VP, xxxviii. 3-8)

Saptasārasvata is frequented by a gamut of divine and semi-divine beings like gods, Gandharvas, Vidyādharas, Kinnaras and Asuras (VP, 62.52). Those who worship Śiva after taking a bath in the Saptasārasvata tīrtha attain everything in this world and the other, repair to the *Sarasvata loka* and ultimately attain salvation by his grace. (VP, 38. 21-23).

Auśanasa / Kapālamocana

Auśanasa was a pre-eminent tīrtha, a *siddhakṣetra*, field of accomplishment, where Uśanas performed penance to attain the planetary position. He who visits the sacred tīrtha attains the *parama pada*, the highest state (VP, 42. 24-26), and by bathing there one is relieved of the sins amassed over several births, goes to the abode of Brahma, and does not revert to the cycle of birth and death (VP, 39.2). A Śrāddha performed there delivers one's forefathers (VP, 42.27). According to the *Mahābhārata* Auśanasa commanded wide fame in the three worlds, and gods, sages, ascetics and Kārtikeya, the divine commander, visited it thrice a day.[20]

Auśanasa is also known as Kapālamocana as it was here that the sage Rahodara was relieved of the skull (= head) that had stuck to his thigh. While living in the Daṇḍaka forest, Rāma killed many rākṣasas there. The head of one of them that had fallen on the ground suddenly sprang up and sank into the thigh of Rahodara, a sage, who was incidentally roaming nearby, incapacitating him to the extent that he could hardly move. Overcome by pain and with pass dripping from the thigh, he was unable to visit the holy places and pay homage at the shrines. The sages at the tīrthas he could somehow manage to visit, on hearing his woeful tale, unanimously directed him to Auśanasa to get rid of the agony. As he entered the holy water at the Auśanasa tīrtha, the skull immediately left his thigh and fell into the water. Feeling relieved and immensely happy, Rahodara returned to his hermitage to apprise the sages assembled there of the miraculous development at the Auśanas tīrtha. In deference to the efficacy of the tīrtha, the sages rechristened it as Kapālamocana. The great sage Viśvāmitra, who had a vast āśrma there, achieved Brāhmaṇahood at Kapālamocana. One is invariably elevated to

Brāhmaṇahood by taking bath at this holy tīrtha, and a Brāhmaṇa is purified of all defilements and attains the highest *pada* (VP, 39. 3-15).

As noted earlier, Uśanas (Śukra) had performed penance and was elevated as a planet at the Auśanas / Kapālamocana tīrtha. It was here that he formulated the details of his policy and planned the war between the gods and the demons.[21] Kapālamocana is an antidote to sins and evils. A mere bath in it relieves one of all the sins that one might have incurred in life.

कपालमोचनं तीर्थं सर्वपापप्रमोचनम् ।
तत्र स्नात्वा नरव्याघ्र सर्वपापैः प्रमुच्यते ।।[22]

Balarāma visited this sacred place in the course of his long itinerary, and gave profuse charity to the Brāhmaṇas.[23]

Kapālamocana has been identified with the tīrtha of the same name, situated at the village Sitaura, four kilometres to the west of Pṛthūdaka, though Alexander Cunningham had equated it with the Kapālamocana near Bilaspur, now in the Yamunanagar district of Haryana.[24]

The VP refers to one Kapālomocana at Vārāṇasī also. It relieved Śaṅkara of the fifth head of Brahmā that had stuck to his palm after he had severed it with the tip of his nail for scoffing at his *digambara* form.[25]

Bramodumbara

Brahmodumbara is an excellent tīrtha dedicated to Brahmā and is celebrated all the world over. A person who takes bath in the Brahmarṣi - kuṇḍa there attains the merit of performing seven Soma sacrifices. Illustrious sages like Bharadvāja, Gautama, Jamadagni, Kaśyapa, Viśvāmitra and Atri had combined to lay (*Kalpitam*) the sacred pool there. It acquired the name Brahmodumbara because of its association with Brahmā *(brahmaṇā sevitaṁ yasmād brahmodumbaram ucyate*, VP, 36.10). One assuredly attains the *Brahmaloka* by taking a bath in this sacred tīrtha of Brahmā. He who feeds the Brāhmaṇas there in the name of his forefathers, they, pleased by his devotion to them, confer upon him such rare objects as are hard to find in the world. And he who bathes in the holy pool for the sake of the seven sages (*Saptarṣis*), gains suzerainty over the seven worlds (VP, xxxvi. 7-13).

Kapisthala

With its antiquity going back to Pāṇini, Kapisthala is a famous tīrtha of Kurukṣetra. It was hallowed by the presence of Vṛddhakedāra, a god, who

had taken up abode there. One who worships Rudra alongwith Diṇḍi after a bath at Kapisthala attains the extraordinary power of making oneself invisible, and repairs to the *Śivaloka* to live happily there. The merit of visiting the Kedara tīrtha comes to him who drinks three draughts of water, and pays homage to Diṇḍi after offering libations to the manes at this holy place. And a Śrāddha performed there on the fourteeth day of the bright fortnight of the Caitra month, dedicated to Lord Śiva, leads to the highest position of final beatitude (VP, xxxvi. 14-17).

Pṛthūdaka

Pṛthūdaka, situated on the bank of Sarasvatī, is one of the most significant and sacred tīrthas of the Kurukṣetra region.[26] The meaningful adjectives like *puṇyatīrtha, mahātīrtha, mahāphalam, bahupuṇya* used for it in the VP are unerringly intended to underscore its high sanctity. The *Mahābhārata* rates it as tīrthotamam, the most excellent of the tīrthas, which no other holy place can match.[27] It surpasses in piety even the holy Kurukṣetra and Sarasvatī rather the whole gamut of the tīrthas combined together.[28] Its pre-eminence is emphatically projected in the VP (xii. 45) : *tīrtheṣu yadvat pravaraṁ pṛthūdakam*. Pṛthūdaka was created in the beginning of the creation by Brahmā alongwith all the beings and the five elements with the result it stands in utmost glory. The waters of all the oceans, rivers, lakes, springs and tīrthas created by Brahmā flow to join in the Sarasvatī near Pṛthūdaka (VP, xxii.45). A visit to Pṛthūdaka purges one of sin and fear (*pāpabhayāpahaḥ*, VP, 50.1). It was surely due to its high sanctity that the gods invariably visited it for the realisation of their missions and ambitions.[29] "The very name of Pṛthūdaka relieves a person of his sins and it is the only place in the Kurukṣetra region where śiva resides permanently." –

पृथूदकसमं तीर्थं नाम्ना पापप्रमोचनम् ।
कुरुक्षेत्रगतं नान्यद्यत्र शंभोः सदास्थितिः ॥[30]

In view of its unmatched sanctity it was believed that the heaven was nearest to Pṛthūdaka and one could reach it from there with utmost ease.

गयायां योजने स्वर्गः प्रयागे चार्द्धयोजने ।
क्रोशमेकं हरद्वारे हस्तमात्रं पृथूदके ॥[31]

Pṛthūdaka is a land of restraint. One must have one's senses under control before embarking upon a visit to it (*niyato niyatāśanaḥ*, VP, 39.16).

There is no other tīrtha as meritorious, sacred and sanctifying as Pṛthūdaka.[32] It relieves one of all the sins and wrongs done knowingly or unknowingly.[33]

In view of its wide fame and high sanctity, many a holy personage visited Pṛthūdaka from time to time. When the great sage Ruṣaṅgu, a siddha, realised that his end was imminent and the Gaṅgādvāra tīrtha where he lived was unable to emancipate him, he asked his sons to shift him to Pṛthūdaka on the holy Sarasvatī. They respected the sentiments of their old father. The sage took a bath in the Sarasvatī, and realising the efficacy of the holy place, proclaimed that he who sheds his mortal coil on the northern bank of Sarasvatī at Pṛthūdaka, muttering prayer, is released from the mundane snares and attains immortality (VP, 39. 16-20). After meeting Pārvatī Lord Śaṅkara came to Pṛthūdaka and had a ceremonial bath in the Sarasvatī which freed him from defilements (VP, 51. 73-74). And the deities propitiated their Agniṣvātta forefathers there so that they could secure Menā for the Himālaya. According to the *Mahabhārata* it was at Pṛthūdaka that Brahmā chalked out the plan to create the universe.[34]

Brahmayoni

Brahmayoni is an important tīrtha, created by Brahmā at Pṛthūdaka. Sitting on the bank of the Sarasvatī, he contemplated the creation of the four *varṇas*. His deep mediatation led to the birth of the Brāhmaṇas from his mouth, the Kṣatriyas from his arms, the Vaiśyas from his thighs and the śūdras from his feet. Finding the four classes of people (*varṇas*) sitting in his hermitage, he establsihed the Brahmayoni. One aspiring for salvation is released from the wordly cycle by taking a dip in the Brahmayoni (VP, 39. 21-25). A bath at the Brahmayoni, according to the *Mahābhārata*, leads a pure-hearted and disciplined man to *Brahmaloka*, and purifies his seven generations (Mah, Vanaparva, 83. 140-141).

Rāmahrada

Rāmahrada is a somewhat queer tīrtha. Paraśurāma, the fiery sage, after he had effaced the Kṣatriyas from the earth, founded five lakes / ponds and filled them with (their) blood. He offered libations to his forefathers with such devotion that they, at his request, absolved him of the grievous sin, restored the fruit of penance to him and turned the gory lakes into sacred tīrthas. Those who likewise propitiate their ancestors at Rāmahrada are blessed with coveted boons, their wishes are realised, and they reside in heaven for endless time. One practicing abstinence, obtains large amount of gold by taking a bath and worshipping Paraśurāma at Rāmahrada (VP, 1-15).

References :

1. अयोध्या मथुरा माया काशी काञ्ची अवन्तिका ।
पुरी द्वारावती चैव सप्तैता मोक्षदायिकाः ॥

2. वामनपुराण, गीता प्रेस, गोरखपुर, वि. सं. २०६६.

3. स एव क्षेत्रपालोऽभूत् पशुपालः स एव हि ।
स सर्वपालकश्चासीत् प्रजापालो महाबलः ॥ VP, xxii. 9

4. आद्यं ब्रह्मसरः पुण्यं ततो राम ह्रदः स्मृतः ।
कुरुणा ऋषिणा कृष्टं कुरुक्षेत्रं ततः स्मृतम् ॥
तस्य मध्येन वै गाढं पुण्या पुण्यजलावहा ॥ VP, xxxii. 24

5. कुरुक्षेत्रं समभ्यगात् यष्टुं वैरोचनो बलिः । VP, 88.1
सर्वदेवमयो देवो बलेरध्वरमभ्यगात् ॥ VP, xxx.39
ममाग्निशरणार्थाय देहि राजन् पदत्रयम् । VP, xxxxi.44
इत्येवमुक्ते वचने वामनेन महासुरः ।
बलिर्भृङ्गारमादाय ददौ विष्णोः क्रमत्रयम् ॥ VP, 91.17

6. The verese ocurs in the Mahābhārata also. See Śalyaparva, 53.22 (Gita Press edition).

7. कुरुक्षेत्रं गमिष्यामि कुरुक्षेत्रे वसाम्यहम् ।
इत्येवं वाचमुत्सृज्य सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ VP, xxxiii. 7

8. ग्रहनक्षत्रताराणां कालेन पतनाद् भयम् ।
कुरुक्षेत्रे मृतानां च पतनं नैव विद्यते ॥ VP, xxxiii. 16

9. Mahābhārata (Mah), Śalyaparva, 53.19

10. Mahābhārata Vanaparva, 83.7

11. Mahābhārata Vanaparva, 83.8

12. Mahābhārata Vanaparva, 83.165-166

13. Mahābhārata Vanaparva, 83.190-199

14. पूर्वप्रवाहे यः स्नाति गङ्गास्नानफलं लभेत् । VP, 42.7

15. एवं दिशाप्रवाहेण याति पुण्या सरस्वती ।
तस्यां स्नातः सर्वतीर्थे स्नातो भवति मानवः ॥ VP, 42.9

16. त्रिरात्रं ये करिष्यन्ति प्राचीं प्राप्य सरस्वतीम् ॥ VP, 42.20
न तेषां दुष्कृतं किंचिद् देहमाश्रित्य तिष्ठति । VP, 42.21

17. Ibid., 42.23-24

18. Devendra Handa : An Epic Pilgrimage, Aryan Book International, New Delhi, 2004, P.47

19. तत्र चोर्मिती राजन्नुत्पपात सरस्वती । Mah, Śalyaparva, 36.47
तयोत्क्षिप्तः समुत्तस्थौ पूजयंस्त्रिदिवौकसः । Mah, Śalyaparva, 36.48

20. Mah, Vanaparva, 83.135-136

21. तत्र पूर्वं तपस्तप्तं काव्येन महात्मना ।
यत्रास्य नीतिरखिला प्रादुर्भूता महात्मनः ॥ Mah, Śalyaparva, 39.6
यत्रस्थश्चिन्तयामास दैत्यदानवविग्रहम् । Ibid, Śalyaparva, 39.7

22. Ibid, Vanaparva, 83.137

23. Ibid, Śalyaparva, 39.8 (i)

24. Devendra Handa : An Epic Pilgrimage, op.cit., P. 40

25. एवमुक्तः सुरेशेन केशवेन महेश्वरः ।
कपालमोचने सस्नौ वेदोक्तविधिना मुने ॥ VP, 4.50
स्नातस्य तीर्थे त्रिपुरान्तकस्य
परिच्युतं हस्ततलात् कपालम् ।
नाम्ना बभूवाथ कपालमोचनं
तत्तीर्थवर्यं भगवत्प्रसादात् ॥ VP, 4.51

26. कुरुक्षेत्रे पुण्यतीर्थं पृथूदकम्, VP, 50.4; तस्यैव मध्ये बहुपुण्य उक्तः ।
पृथूदकः पापहरः शिवश्च, VP, 22.43

27. Mah, Vanaparva, 83.148

28. पुण्यमाहुः कुरुक्षेत्रं कुरुक्षेत्रात् सरस्वतीम् ।
सरस्वत्याश्च तीर्थानि तीर्थेभ्यश्च पृथूदकम् ॥ Mah, Vanaparva, 83.145

29. तं गच्छध्वं सुरश्रेष्ठाः, VP, 50.3; समाजग्मुः कुरुक्षेत्रे पुण्यतीर्थं पृथूदकम्, VP, 50.4

30. Quoted in An Epic Pilgrimage, op.cit., P.6

31. Ibid, F.N. 51, P. 12.

32. Mah, Vanaparva, 83.147

33. Mah, Vanaparva, 83.143

34. ससर्ज यत्र भगवाँल्लोकाँल्लोकपितामहः । Mah, Śalyaparva, 39.35

□ □ □

Palaeography As Found In Budhism And Its Antiouity

Dinanath Sharma

Indians are blamed of not having the sense of history and writing by western world. Indians are said to do their academic activities through oral recitation. Writing system came from abroad to India very late. Maxmuller says- "I can say with firm that there is no word in Panini's Astadhyayi to indicate the system of writing that existed before him. He assumes the age of Panini in 4th century B.C. Burnel opines that Indians learned writing from Phinitians not before 5th century B.C. Seria of North West Asia is called Phi2nitia by Greeks and Romans. People of this region taught scriptology to Europeans. A famous archeologist Buller admits the Brahmi script to have evolved from Semitic script which entered the sub continent in about 800 B.C. The languages like Arabic, Etheopic, Aramike, Seriak, Phinitian, Hibru etc. and their scripts have been developed by Semitic or Shem, the son of Nuha, who is well known in Bible.

As we know, in the climate like that in India, Bhojapatra, palmleaf or paper cannot survive for thousands of years. But the inscriptions on stones or metals can do so. King Ashoka of Maurya dynasty got many administrative regulations inscribed on pillars, rocks, caves etc. over his territory from Shahabajagadhi in north to Erragudi in south and from Giranara in west to Pataliputra in east. But before his age, there are found so many other inscriptions.

1. Erana Mudra Viruda- This is scattered and has been written from right to left. This inscription provoked Buller to come to the conclusion that Brahmi script was written from both the sides- left to right and right to left. Its age is definitely 400 B.C.

2. Remnants of Bhattiprolu Casket (a Dravidian Inscription)- d, gh and

bh letters are found changing. c, ja and cerebral ṣ seem to be older than that of Brahmi. l, and l are independent, i.e. separate. This takes us to the notion that this is older than Ashokan ones.

3. Taxla Mudra Brahmi Biruda- On the basis of palaeography and coin, they seem to be of earlier age to Ashokan inscriptions.

4. Mahasthana Prastara Abhilekha- This is found in the Bogara district of East Bengal (now Bangladesh) and contains donation to the Pancavargiya monks who were the beneficiaries of the first preaching of Lord Buddha after his enlightenment.

5. Sohagaura Tamrapatta Inscription- This has been found in Gorakhpur district of Uttar Pradesh. It contains the description of arrangements of fodder and food grains made at the time of famine.

6. Piparahava Bauddha Kalasha Inscription- In the year 483 B.C. when Mahatma Buddha was cremated after his imancipation in Kushinara (now known as Kushinagar in Deoria district, U.P.), his remnants were put into eight pots for Rajagrha, Vaishali, Kapilavastu, Allakappa, Ramagrama, Pava, Vetha Dipa and Kushinara to erect a tomb. Kapilavastu was the capital of Shakyas to which clan Mahatma Buddha belonged. The pot, on which the above event is inscribed, has been unearthed from the tomb of Piparahava, a place in Basti district of Uttara Pradesha. The tomb is supposed to have been erected immediately after Buddha's death.

7. Badali Inscription- This was found from Badali village of Ajmer district in Rajasthan. The inscription reads as follows- वीराय भगवते चतुरासीते वसे । It is dedicated to Lord Mahavira on his 84th year of emancipation which happened in the year 527 B.C. If we deduct 84 years from 527, the age of the inscription comes to 483 B.C.

The oldest bark of birch (Bhojapatra) on which Sanyuktagama, a Sanskrit work on Buddhist tenets, is written, belongs to 4th century A.D. and was found by Dr. Styne from Khadgalika, a place in Khotana area.

The oldest palm-leaf manuscript containing a dramatic work, of course in a broken condition, goes back to 2nd century A.D. and it was published by Dr. Ludders in Kleinere Sanskrit Text Part 1.

The oldest paper manuscript with four Sanskrit works was found by

Webar from Kugler, a place 60 miles in south of Yarakanda city in central Asia. The MSS. is speculated to be of 5th century A.D.

– Bharatiya Prachina Lipimala, page-1-4

As regards the palaeography in Bauddha texts, there are a number of references indicating it. There are many dos and do-nots, that are prescribed for monks. Akkharika was a game in which something was written in the sky or on back by finger and competing party was asked to understand as to what was written. This game was then generally played by young boys and girls. This game was prohibited for monks and nuns.

यथा वा पनेके भोन्तो [illegible]ब्राह्मणा सद्धादेय्यानि भोजनानि भुंजित्वा ते एवं रूपं जूतप्पमादट्-ठानानुयोगं अनुयुत्ता विहरंति सेय्यथीदं - अट्ठपदं दसपदं आकासं परिहारपथं संतिकं खलिकं घटिकं सलाकहत्थं अक्खं पंगचीरं वंकंकं मोक्खयिकं चिंगुलिकं पत्ताण्ळहकं रथकं धनुकं अक्खरिकं मनेसिकं यथावज्जं इति वा इति एवरूपा जूतप्पमादट्ठानानुयोगा पटिविरतो होति । इदं पिस्स सीलस्मिं ।

– दीघनिकाय-सामञ्ञफलसुत्तं-मज्झिमसील-49.

ते एवरूपं अनाचारं आचरति.....अक्खरिकायपि कीलंति ।

– विनयपिटक-चूलवग्गपालि-३ पब्बाजनीयकम्म page 21-22

In course of expiation, a monk should teach other monks every letter and word as preached by Lord Buddha.

यो पन भिक्खु अनुपसन्नं पदसो धम्मं वाचेय्य पाचित्तियं ।

– पातिमोक्ख-भिक्खुपातिमोक्ख

Those days, some thieves used to initiate in Buddhist path after committing theft. They were registered by kings and declared to be killed at spot. They were called Likhitako Choro.

अय सो लिखितको चोरो पब्बाजेतब्बो ।

Lord Buddha prohibited such persons to come in the Sangha.

न भिक्खवे लिखितको चोरो पब्बाजेतब्बो

– विनयपिटक-महावग्गपालि - ३० लिखितकचोरवत्थु page - 94

Parents of Upali thought to educate their son in palaeography, mathematics and fine arts for his better future but these damage finger, chest and eyes respectively so they decided to initiate him in Bauddha path of salvation because Bauddha monks are always strong followers of ethics, they get good food, water and bed.

अथ खो उपालिस्स मातापितूनं एतदहोसि-सचे खो उपालि लेखं सिक्खेय्य एवं खो अम्हाकं अच्चयेन सुखञ्च जीवेय्य न च किलमेय्या ति । अथ खो उपालिस्स मातापितूनं एतदहोसि - सचे खो उपालि लेखं सिक्खिस्सति अंगुलियो दुक्खा भविस्संति ।

– विनयपिटक-महावग्ग - ३६ उपालिदारकवत्थु page - 97

Writing system served many purposes. 1 - Personal and official letters were written to convey the message to the concerned persons. 2 – Government manifestos were resolved and circulated to the people. 3 – Family activities were recorded or conveyed through writing. 4 – Religious and political maxims were written to make people aware of ethics and laws. 5 - Loan accounts and interest were recorded on paper by writing. 6 – Treatises were written on manuscripts.

ये केचि पब्बजितुकामा ते इमे गेण्हन्तु ति अक्खराणि लिखित्वा अमनुस्से च भेरवसद्दे मिगपक्खिनो च पटिक्कमापेत्वा सकट्ठानमेव गतो ।

खुद्दकनिकाये जातकट्ठकथा-वेस्संतरजातकवण्णना-विनयवेसनकंडवण्णना page - 280

There was an established tradition of scribes and palaeography was taught in course of education.

तेन खो पन समयेन सेले ब्राह्मणो आपणे पटिवसति तिण्णं वेदानं पारगू सनघंटुकेटुभानं साक्खरभेदानं इतिहास पञ्चमानं पदको वेय्याकरणो लोकायत महापुरसि लक्खणेसु अनवयो तीणि माणवकसतानि मन्ते वाचेति ।

– सुत्तनिपात-महावग्ग-सेलसुत्त page-186

Grammarians and rhetoricians were called Akkharacintaka.

तथा हि अनेक-सामात्थियनिचिता सद्दा ति अक्खरचिन्तका वदंति ।

– खुद्दकनिकाय-नेत्तिप्पकरणटीका-निदानकथावण्णना page-17

Katahaka, the slave of a businessman used to go to school with the portrait of his master's son. He learnt writing and reading thereby. He proved himself to the son of the businessman by a fake letter with original seal on it and married to the daughter of another businessman.

– Katahaka Jataka.

A teacher of Takshashila University wrote letter to his alumni.

– Mahasutasoma Jataka

A king, who had renounced the world, stayed in a village in course

of his ascetic practice. Having been pleased with grand hospitality, he wrote a letter to his brother king to waive the taxes of the habitants of the village.

– Kama Jataka

A king of kashi wrote a letter in verse to his expelled teacher to recall him and marked it with royal seal (Rajamudrika)

– Punnanadi Jataka

Nandisena, a minister in the Potali state ruled by Ashmaka, wrote a letter to King Kalinga of Dantapura to abstain from attacking and he did so.

– Chullakalinga Jataka

Seven kings surrounded Kashi and sent a threatening letter to its king Brahmadatta saying- "Either quit the throne or get ready to fight. In reply to that his brother Asadisa (Asadrisha) inscribed on the arch – "get lost immediately lest you should be killed". The arch struck to their dishes.

– Asadisa Jataka

A bankrupt had called his lenders with the debt letter on the bank of Ganges to take their money.

– Ruru Jataka

When a rich Brahmana's son took charge of his legacy, he knew the quantity of his wealth by reading the matters written on the golden plate by his ancestors.

– Kanha Jataka

Khema, the queen of Kashi dynasty dreamt a gold deer, she insisted the king to make that deer available to her otherwise she would suicide. The king, having been compelled to do so, got the message in verse inscribed on the gold plate and asked his servants to convey it that the person who locates the gold deer, will be awarded villages and ornamented women.

– Ruru Jataka

Five main principles- non-violence, non-stealing, chastity, truthfulness and avoidance of wine drinking of the Kuru clan were inscribed on a gold plate.

– Kurudhamma Jataka

Vinicchaya Dhamma was inscribed on gold plate with the permission of the Bodhisatta.

– Tesakuna Jataka

Looking to the above references, we come to the conclusion that in the era of Lord Buddha (6th century B.C.), palaeography prevailed in India very commonly. Women and children used to learn how to write and read. Learning method was the same as we observe now in government primary/ private schools. Then we have to admit that palaeography equally common before Buddha era.

If we look into the most ancient Indian literature, we find so many evidences that lead us to even remote antiquity when India had prevalent system of palaeography. Rgveda gives us references of king Savarni who was saluted by Nabhanedishtha Rishi for getting one thousand cows in donation marked with No. 8 on their ears.

सहस्रं मे ददतो अष्टकर्ण्यः । ऋग्वेद 10.62.7

Gambling was played widely in Vedic age. There were four dices namely Krta, Treta, Dvapara and Kali indicated with 4, 3, 2 and 1 respectively of which the 4 dice (Krta) was deemed to be winner.

कलिः शयानो भवति संजिज्ञानस्तु द्वापरः । उत्तिष्ठंस्त्रेता भवति कृतं संपद्यते चरन् ।
— ऐतरेयब्राह्मण 7.15

A hymn in the Atharvaveda says- O Gambler, I have won the money that you had written (Samlikhita) for win in gambling and also the money you had put (Samrudh) in that.

अजैषं त्वा संलिखितमजैषमुत संरुधम् ।
अविं वृको यथा मथदेवमथ्नामि ते कृतम् ॥ अथर्ववेद – 7.50.5

भाष्य - हे कितव संलिखितम् पदेषु अंकान् लिखितवन्तमपि त्वाम् अजैषम् अहमेव जयामि । .....संरोद्धारमपि त्वाम् अजैषम् जयामि । अथर्ववेद – page-943

Accountants (Ganakas) were one of the professionals as mentioned in the Yajurveda Samhita (Vajasaneyi) which is derived from the root gan meaning to count and the figures like dasha (10), shata (100), sahasra (1000), ayuta (10,000), niyuta (1,00,000), prayuta (10,00,000), arbuda (1,00,00,000), nyarbuda (10,00,00,000), samudra (1,00,00,00,000), Madhya (10,00,00,00,000), anta (1,00,00,00,00,000) and parardha (10,00,00,00,00,000).

ग्रामण्यं गणकमभिकोशकं तान्महसे । यजुर्वेद-वाजसनेयिसंहिता 30.20

Samaveda (Panchavimsha Brahmana 18.3) gives full detail of fee or

present for 25 priests starting from 12 krshnala (a kind of weight) gold in multiplication of 2. 1-12, 2-24, 3-48, 4-96, 5-192, 6-384, 7-768, 8-1536, 9-3072,10-6144. Counting this way the highest present or fee for the 25th priest becomes 40,26,53,184 (forty crore twenty six lacs fifty three thounsand one hundred eighty four) krshnal gold. Such a big amount or figure cannot be maintained without writing.

Mahabharata was authored by Vyasa but supposedly written by Ganesha. A fable is most popular about it. Vyasa, being an old man, was unable to write the Mahabharata on his own. He asked Lord Ganesha to be his scribe. Ganesha accepted the offer but with the following condition- He said – I will be your scribe but with a condition that my pen should not stop, i.e. when I start writing, you should constantly go on dictating me the matter and should not stop for a single moment. This condition was not possible even for gods to fulfill. Vyasaji accepted that but with a counter condition. He said- O.K. I shall supply the matter constantly to you but you must know what you are writing, i.e. you must know the purport of the text. On consent of Ganeshaji, the work started. Vyasaji created some puzzling verses that were difficult to interpret so that he could think of the matter deeply by the time Ganeshaji makes the verses clear. Here are some of the verses as examples-

खचरस्य सुतस्य सुतः खचरः खचरस्य पिता न पुनः खचरः ।
खचरस्य सुतेन हतः खचरः खचरी परिरोदिति हा खचरः ॥

The son (Ghatolkaca) of the son (Bhima) of Khacara (wind god Pavanadeva) was a flyer (Khacara). But Khacara's (Ghatotkaca's) father (Bhima) was not a flyer (Khacara). Ghatolkaca (Khacara) was killed by the son (Karna) of the sun (Khacara). Khacari (mother of Ghatotkaca) cries loudly calling her son (Khacara).

युधिष्ठिरस्य या कन्या नकुलेन विवाहिता ।
सा कन्या विधवा जाता गृहे रोदिति तत्पतिः ॥

The daughter (Parvati) of Yudhishthira (Himalaya) was married to Nakula (Shiva). She became wife of a special husband (Vidhava). Her husband (Shiva) is crying loudly in house for (the things of his daily use).

Kautilya, in his Arthashastra (4th cent. B.C.), has given direct references of writing. Some of them are as follows-

वृत्तचौलकर्मा लिपि संख्यानं चोपयुञ्जीत । 1.5.2

(After shaving head, one should learn script and mathematics.)

पञ्चमे च मंत्रिपरिषदा पत्रसंप्रेषणेन मन्त्रयेत् 1.19.6

(In the fifth part of daytime, the king should call on the ministers by sending letters.)

संज्ञालिपिभिश्चारसंचारं कुर्युः । 1.12.8

(King should activate his detectives with code and script.)

As we know, in order to perceive the full sense of Vedas six sciences emerged as limbs of the Veda Purusha (Embodiment of the Vedas) viz.- Shiksha (the science of pronounciation), Kalpa (the science of code of conduct, i.e. methodology of performing scrifices), Nirukta (etymology), Vyakarana (grammar), Chandas (prosody), and Jyotish (astrology).

These sciences cannot develop without the help of writing system. Grammar and etymology for example require analysis of individual words. For that all the words should be available at a time to grammarian or etymologist so that he can draw the characteristics of the language. We know, there were 1131 branches of the Vedas of which only 20 are remaining now. A scholar of one branch is practically less aware of the other branch and it was not possible for one person to gather all the persons of all the branches to listen the required word. It was must for him to have all the literature in written form before him, so that he can select the word of his choice or sequence.

Panini (4th century B.C.) has used many words that prove the prevalence of palaeography quite before his age.

समुदाङ्भ्यो यमो अग्रन्थे । 1.3.75

After the verb yam to strive, preceded by sam, ut and āṅ, when it does not refer to a book, the Atmanepada is employed, when the fruit of the action accrues to the agent.

अधिकृत्य कृते ग्रन्थे । 3.4.87

An affix comes after a word in the second case in construction, in sense of 'made in relation to any subject', when the thing made is a book.

कर्णे लक्षणस्याविष्टाष्ट-पञ्च-मणि-भिन्न-छिन्न-छिद्र-स्रव-स्वस्तिकस्य । 6.3.115

Before Karna, there is the substitution of a long vowel for the final

of the preceding word, when it denotes a proprietorship mark on the ears of cattle, but not when the words are वि, अष्टन्, पञ्चन्, मणि, भिन्न, छिन्न, छिद्र, स्रुव and स्वस्तिक.

दिवा-विभा-निशा-प्रभा-भास्तकानन्तादि-बहु-नान्दी-किं-लिपि-लिवि-बलि-भक्ति-कर्तृ-चित्र-क्षेत्र-संख्या-जंघा-बाह्वहर्यत्तद्धनुररुष्षु । 3.2.21

The affix ट comes after the verb कृ 'to make' when the following words are in composition with it - दिवा (by day), विभा (light), निशा (night), प्रभा (splendour), भाः (light), कार (work), अन्त (end), अनन्त (endless), आदि (beginning), बहु (many), नान्दी (benediction), किम् (what), लिपि (script), लिवि (script), बलि (oblation), भक्ति (devotion), कर्तृ (agent), चित्र (painting), क्षेत्र (field), जंघा, बाहु, अहर्, यत्, तत्, धनुष् and अरुस्.

इन्द्र-वरुण-भव-शर्व-रुद्र-मृड-हिमारण्य-यव-यवन-मातुलाचार्याणामानुक् । 4.1.49
(यवनानां लिपिर्यवनानी वा.)

The augment आनुक् is added to the Proper Nouns इन्द्र, वरुण, भव, शर्व, रुद्र and मृड and to the words हिम (snow), अरण्य (a forest), यव (barley), यवन (Yavana), मातुल (maternal uncle) and आचार्य (a preceptor) before the feminine affix ङीष्.

यवन here becomes यवनानी in feminine gender and stands for the script of the Yavanas. He has referred to a number of his predecessors who had their independent opinion on certain rules. Some of them are as follows- Apishali, Kashyapa, Galava, Gargya, Chakravarman, Bharadvaja, Yaska, Shakalya, Shakatayana, Senaka, Sphotayana and so on. Max Muller could not see all these matters about writing system in Panini's Ashtadhyayi and he made the above statement.

Yaskacharya (6th century B.C.) also quotes in his Nirukta his predecessor etymologists whose names are as follows- Audumbarayana, Agrayana, Arunabha, Aupamanyava, Gargya, Galava, Kathakya, Kautsa, Charmashiras, Taitiki, Maudgalya, Varshyayani, Shakalya, Shatabalaksha, Shakatayana, Shakapuni and Sthaulasthvin.

Looking to the number of these predecessors, we can apparently presume that their times are spread over one thousand years, if not more, before Yaska and Panini.

According to Vedic tradition Brhma created scripts for the betterment of human being and because man forgets the things after six months.

नाकरिष्यद्यदि ब्रह्मा लिखितं चक्षुरुत्तमम् ।
तत्रेयमस्य लोकस्य नाभविष्यच्छुभा गतिः ॥ नारदस्मृति

षाण्मासिके तु समये भ्रान्तिः संजायते यतः ।
धात्राक्षराणि सृष्टानि पत्रारूढान्यतः पुरा ॥
मनुस्मृति-आह्निकतत्त्व (वार्तिककार बृहस्पतिकृत)

Apart from these Indian references, there are so many foreign travelers who give testimony to the prevalence of palaeography in India.

– Chinese visitor Huen Tsang has mentioned the writing system to be popular in India. (Bill Ciyuki Part 1 page-77).

– Chinese ecyclopaedia namely "Fa Va Shulin" has stated that Brahma has created Brahmi script which is written from left to right. (Babilonian and Oriental Records 1.59).

– According to Alberuni from Arab Hindus had forgotten script then Vyasa, the seer one evolved it. (Sakhau Alberuni's India 1.171).

– Niyarkasa, the Commander in chief of the Army of Alexander has written that Indians knew to make paper cotton and rotten cloths. (Strabau – 15.717).

– Magasthanese, an ambassador of Alexander in kingdom of Chandragupta Maurya says that mile stones were fixed on every ten stadia along the roads so that the travelers could know halt stations. He has said that Indian used to prepare astrological data of persons on the basis of Smriti. He misunderstood the word Smriti as memory which was actually the law book of the Hindus. (Indica of Magasthanese 91, 125-126)

– Quints Cartius says that Indians utilize the barks of some trees for writing. (Meccrindle History of Alexander's Invasion of India 8.9)

(N.B. All these references have been taken from the "Bharatiya Prachina Lipimala" page-3,4)

In light of these descriptions, references and evidences, it is very much explicit that palaeography in India originates to the inception of the Vedas. We see that the hymns of the Vedas are in metres. Brahmana treatises, Aranyakas are just like the commentaries on the Vedas. Upanishads, grammars,

etymologies and other scientific books are the outcomes of the Vedas. They cannot emerge without writing system. These are circumstantial evidences that prove the palaeagraphy to have been prevailing ever since the Vedas came into being.

References :

1 Dighanikayapali, Editor- Svami Dvarikanath Shastri, Bauddha Bharati, Varanasi, 1996

2 Vinayapitak-Mahavaggapali, Vipassana Research Institute, Igatapuri (Maharashtra), 1998

3 Khuddakanikaye Jatakatthakatha Part- 7, Vipassana Research Institute, Igatapuri (Maharashtra), 1998

4. Patimokkha-Bhikkhupatimokkha, Editor- Svami Dvarika Prasad Shastri, Bauddha Bharati, Varanasi, 1981

5. Suttanipata-Mahavagga, Editor- Dr. O. P. Pathak, Bharatiya Vidya Prakashana, Delhi- 2004

6. Bharatiya Prachina Lipimala, Gaurishankar Hirashankar Ojha, Munshiram Manoharlal, Delhi, V.S. 2016

7. Vinayapitaka-Culavaggapali, Vipassana Research Instt. Igatapuri, Maharashtra, 1998

8. Khuddakanikaya-Nettippakaranatika, Vipassana Research Instt. Igatapuri, Maharashtra, 1998

9. Rgveda, Editor- Max Muller, Krishnadas Academy, Varanasi, 1983

10. Aitareya Brahmana, Naga Prakashana, Delhi, 1991

11. Atharvaveda (Shaunakiya) Part 2 Editor- Acharya Vishvabandhu, Vishvesharanand Vedic Research Institute, Hoshiyarpur, Punjab, 1961

12. Yajurveda Samhita (Vajasaneyi), Sarvadeshika Arya Pratinidhi Sabha, Delhi, V.S. 2050

13. Arthashastra of Kautilya, Editor Vachaspati Gairola, Chaukhambha Vidya Bhavana, Varanasi, 2000

14. The Siddhanta Kaumudi of Bhattoji Dixit (Ashtadhyayi), Editor- Shrisha Chandra Vasu, Motilal Banarasidas, Delhi, 1962

15. Nirukta of Nirukta , Tr. By Mukund Jha Bakshi, Publisher- Panini, Delhi, 1982

16. Samaveda, Sarvadeshika Arya Pratinidhi Sabha, Delhi, V.S. 2050

17. Narada Smriti, Tr. Vrajakishor Svaim, Chaukhambha Sanskrit Bhavan, Varanasi, 1996

❐ ❐ ❐

Bhartṛhari's Approach To Vākya-Śakti*

Gayatri Rath

Indtroduction

'Śakti' the term has a varied interpretation given by Ālaṅkārikas, Mimāṁsakas, *Prācina-Naiyāyikas, Navya-Naiyāyikas* and the Grammarians in the context of *śabdārthasambandha*. Rhetoricians accept the *śabda* and *artha* as the *śarīra* of *kāvya*. They told about three types of *śakti* for knowing the meaning of the word (*arthāvbodha)* i.e., i) *abhidhā,* ii*) lakṣaṇā,* iii*) vyañjanā.* These are otehrwise called as vṛtti, i.e. the expressive relation of a word with its meaning which is final and generally accepted view.

According to the Grammarians in the process of verbal understanding, when the words are uttered and the listener listens to those words, at the time he is reminded of the respective meanings of those words. This remembrance of meaning is possible through the relationship existing between them. The knowledge of that relation is very important in the context of the process of verbal understanding (*śābdabodha*). It is defined as the relationship existing between the word and its meaning which is capable of generating the remembrance of the word-meaning, is essential for verbal understanding. In the first chapter of *Parama Laghumañjuṣā* of Nāgeśa 'śakti' is widely defined and discussed in the context of *vṛttivicāra,* where he has given a number of references from *vākyapadīya (VP)* of Bhartṛhari (Bh). In this attempt, the Philosopher-grammarian Bh's view about the *śabdaśakti* as well as of the *vākya-śakti* is pointed out and concluded the grammarian's view of śakti i.e. *'tasmād padārthayoḥ sambandhāntaram eva śaktiḥ vācya vācakabhāvāparaparyāyā (Nāgeśa's Mañjuṣā, śaktinirūpaṇam)*

---

* Paper read and discussed in 43rd session of A.I.O.C. held at University of Jammu, Jammu (Tawi) on 12th-14th Oct. 2006

I. Naiyāyika's and Grammarian's view on Śakti

According to Nyāya-school śabda one of the four corresponding instruments called *pramāṇa* for the acquistion of valid knowledge. *Śabdapramāṇa* is a sentence which generates a valid verbal understanding in the listener of that sentence. Naturally, the speaker has to be a speaker of facts (*āpta*)[1] and not a cheat (*vipralambhaka)* and the listener has to be one who knows the relation between each element of the sentence uttered by the said speaker and its referent. A sentehce or *vākya* consists of words or morphemes or *pada* which have meaning. A minimum meaningful unit of a sentence is *pada* and a collection of *padas,* having expectancy (*ākāṅkṣā*), compatibility (*yogyatā*) and prosimity (*sannidhi*) is called a sentence. According to them the *vṛtti* is divided into two catagories namely *śakti* and *lakṣaṇā*[2]. Both Grammarians and Naiyāyika here used the term *śakti* in the sense of *abhidhā śakti. śakti* is the primary relation and *lakṣaṇā* is the secondary relation between the word and its meaning. In other words these primary and secondary relations are commonly known by the term *vṛtti.* The grammarians also accept *vṛtti* as a relation between word and its meaning which generates verbal understanding.[3] Nāgeśa accepts *śakti* three types - i *abhidhā,* ii) *lakṣaṇā* and iii) *vyañjanā.* The word like *samaya*[4] and *sāmarthya*[5] were used of *śakti* as the word meaning relation in *prācina-nyāya.* The accept '*śakti*' and 'saṅketa' as similar and together, which is '*abhidhā*' according to the *Ālaṁkārikas.* The *Nyāya-Vārttikāra* and *Tātparyatikākāra,* Vācaspati Mishra also accept *samaya* in that sense where as *śakti* is one of the causes for verbal understanding. It is the primary relations which generates the resemblance of word-meaning. Without the knowledge of a relation, the *śābdabodha* does not arise at all. That is why the definition says - *śakti* is regarded as a relation between the word and its meaning. It is of the form of God's deiser such as from such a word such meaning is to be understood.[7] The relation between the word and meaning is considered to be permanent and stable, for which the linguistic discourse becomes possible. Naiyāyikas consider this significative power to be conventional which is established by the will of God. The Grammarians consider the relation to be based on the superimposition of one of the other (*itaretarādhyāsaḥ*). This creates a sort of identity. One evoking the other, logicians also consider that these are causal relations between word and meaning. This relation is primary denotative power and is called *abhidhā.* The functions of various types of meanings also vary, depending on the areas meant by *śabda* and *artha.* These are *abhidhā, lakṣaṇā, gauṇi, tātparya, vyañjanā, bhāvakatva* and *bhojakatva* the main functions introduced to explain

the various types of meanings conveyed by speech; some are for words, others may be for sentences or for the complete utterance. The meanings of words are established through marks (*lakṣaṇā*), but not as they actually are (*vastus*). Such an object is understood in different manner through its uses. The relationship that is the nature of a sentence-meaning does not reside in the individual word meanings or that way but that is a product of analysis which is needed to be explained and thus understood. In such analysis parts are distinguished that require each other. So the unity of sentence-meaning must be understood from small indications.[8]

I.1 Classificatin of *Śakti*

The Neo-logicians accepts that not by the desire of God, even desire of man should be treated as *śakti* of a word.[9] The Naiyāyikas accept four kinds of *śakti*(*abhidhā*) namely - i) *yoga,* ii) *rūḍhi,* iii) *yogarūḍhi,* iv) *yaugikarūḍhi.*[10]

Yoga is defined as the capacity of generating the meaning from the union of the meanings of parts or components of a word.[11] For example, the word *pācaka* is divided into two parts i) the root *pac* 'to cook' and ii) the suffix '*aka*' refers to the agency. Then after joining together the meaning 'one who cooks' we get the whole meaning of the term *pācaka.* And hence the corresponding words are called *yaugikas* which are derivable.

The expressive relation in the whole word without any reference to its parts is called *rūḍhi*[12] . The examples are *go, hasti, puruṣa, aśva, ghaṭa* and *paṭa* etc. The *samudāyaśakti* applies to the whole word and the meanings are remembered. The corresponding words are called *rūḍha.*

Yogarūḍhi is the third of relation where both etymological as well as conventional meanings are considered.[13] This kind of *śakti* restricts the applications of *avyayaśakti* and hence the conventional sense predominates over. The words which are expressed through this relation are called *Yogarūḍha* category of words like *paṅkaja* etc.

The fourth kind of *śakti* is *yaugikarūḍhi.* On this category there are various opinons. Some are of the opinion that only three *śakti* are necessary and the fourth one should not have its existence. But the Naiyāyikas say no, the fourth type is very much necessary. In this case both etymological and conventional meanings are expressed separately through this *śakti.* Hence the words expressed are called as *yaugikarūḍha* category of words. Among the grammarians Nāgeśa accepts three kinds of *śakti*(*abhidhā*) from the point of philosphy i.e., i) *rūḍhi, yaugika,* ii), *yogarūḍha.*[14]

II. Various ways of the apprehension of *Śakti*

The means of knowing the relationships between word and meaning is called *śakti-grahaṇopāya.* there are various ways of the apprehension of *śakti (śaktigraha)*[15] according to Nyāya some of them are as follows : *vyākaraṇa* gives etmology and so it helps in grasping the *śakti.* Etymology help in grasping the word-meaning relationship.

Analogy (*upamāna*) helps in grasping *śakti.* For example, when one does not know the meaning of word *gavaya,* he asks somebody. Then that person says - "*go sadṛśo gavaya*" A *gavaya* is similar to cow". Then after seeing the similarity he decides that this particular animal is the meaning of the word *gavaya.* This is how analogy helps.

We know the meaning of words through dictionaties also. Thus, a dictionary helps in knowing *śakti. Āptavākya* the statement of reliable person is sometimes very important to know the meaning of certain words and thereby the relation between the word and its meaning is comprehended.

A child hears an elderly person and sometimes very important to know the meaning of certain words and thereby the relation between the word and its meaning is known.

When a child hears an elderly person saying to another person *gāmānaya* 'bring a cow', *gam vadhāra* 'tie the cow', *aśvam ānaya* 'bring the horse', take the pot (*ghaṭam ānaya*) etc., from such sentences the child understands the process of bringing, taking, keeping and tying etc. And then he gradually go to acquainted with the meaning of such words as pot, cow, horse, the action of bringing, taking etc. So the learner learns the *śakti* from the observation. This is the usage or the observation of verbal communication (*vyavahāra*).

In the sentence "*yavamayaścarurbhavati*", here the problem is what is the meaning of the word *yava* and how to get it ? Whether *yava* refers to 'barley' or another corn ? But if we look at the description in Vedic Literature ? We find a description[16] that helps to know the *śakti.*

III. Bhartṛhari's view on Śaktis

Bhartṛhari discuss about *śabdaśakti* in his last *pariccheda* of *prakīrṇakāṇḍa* or *padakāṇḍa.* There he treated the expressive relation between the śabda and *artha* (*arthātmaka pravṛtti*) as *vṛtti.* Hence he has named this chapter as *vṛttisamuddeśa.* He used several times the term *vṛtti* and *śakti* in

the *kārikās* of three *kāṇḍas*. He used each term *abhidhā*(II,405), *lakṣaṇā* (III.1.50) and *vyañjanā* (III.13.10) once in this text. Regarding *abhidhā* there is no contraction among the Grammarians, Mīmāṁsakas, *Ālaṁkārikas* among the Naiyāyikas. They all accept it is the primary and natural meaning (*svabhāvika-artha, sākṣāt-artha, mukṣyārtha).*[17] *Vācya-vācaka* relation is regulated by this *abhidhā-śakti* according to Bh.[18] Like Pāṇini; Patañjali Bh though accepts anywhere clearly *lakṣaṇā* and *vyañjanā* as a *vṛtti*. He otherwise named *lakṣaṇā* as *gauṇārtha,*[19] *upasarjanībhutārtha, aupacārikārtha* or *upacāritārtha.* Primary meanings (*abhidhārtha*) are very much popular an usages, but secondary meanings (*gauṇārtha*) are not so popular completely (*lokaprasidha*) in usages. Therefore Bh has done this *gauṇa-mukhya* division in the context of expression of meaning.[20] According to Bh to accept the implied meaning (*vyaṇyārtha*) is unnecessary (*vyartha*). Because he describes : though the churning of the ignition sticks (*araṇi*) is done for producing fire, it also produces the unintended smoke in the same process. In the same way, a word also, when a particular meaning of meant to be conveyed, donoted by association an unintended meaning also.[21] The *vṛtti* points out that neither the unintended smoke which is produced nor the unintended meaning which is conveyed, plays any part in action : अप्रयोजकत्वासु प्रतीतोऽप्यर्थः क्रियासाधन भावेन न परिगृह्यते । अग्निप्रयुक्तेन हि निर्मन्थनैकसाधनोऽपि धूमसन्निपातः पाकादिषु च दृष्टफलेष्वर्थेषु अग्निवन्नोपादीयते। (*vṛtti* on VP 300, 301)

Bh. says regarding the relations of *śakti* and *sambandha (anivāryasattā)* in VP, declares that relation of word and meanings (*anādiśakti* i.e. *yogyatā* and *sambandha*) in following : *kārikā indrīyāṇām svaviṣayesu anādir yogayatā yathā anādir arthaḥ śabdānām sambandho yogyatā tathā* - VP. III. 3.29.

Just as the sense have an eternal fitness to perceice their objects in the same way the relation of words with their meanings is an eternal fitness in regard to them. In the *svopajña vṛtti*, Bh clarifies that we understand a meaning as soon as we hear words, a natural capacity is made known through convention (*saṁketa*). This capacity is as natural as that of the eye to perceive form and colour. This capacity has to be understood by us on the basis of the meaning which we understood from words. As words and their meanings are understood as one, there is a kind of mutual superimposition (*adhyāsa*) : the word is understood as the meaning. *Adhyāsa* or superimposition is the main relation between word and meaning. The sense are causes (*kāraka*) in the process of productions of the congnition of objects. The word, on the other hand makes known (*jñāpaka*) the meaning being so. It must itself be

known before it can cause the meaning to be known. The resemblance between the sense and the word is that their power or fitness is natural and not due to human effort. That relation (*śakti*) is the power of powers, it is the attribute of attributes. Bh gives his idea on the *vṛtti* upon his *kārikā*, that where one thing renders service to another, one can under a relation between the two. Two unrelated things cannot render service to each other. Relation is not the same as power or capacity because it is the former which regulates the production of particular effect by power or capacity. Power resides in a particular things and it's relation which regulates it. That qualities resides in substances is regulated by relation.

According to Bh *lakṣārhta* and *vyaṅgyārtha* always understood (*bodha*) from a *vākya*, but *vācyārtha* understood from a *pada* which is independent. *Pada* does not have any *lakṣārhta* and *vyaṅgyārtha*. Therefore *lakṣārhta* and *vyañjanā* is not a separate kind of śakti like *abhidhā*.[22]

Thus, the grammrian philosophers developed a consistent system for nothing technical grammatical issues as well as epistemology and metaphysics. This is how language relates man to his enivornment or his universe. A man acquires thought or konwledge. This knowledge gets verbalized by the speaker or writer when he encodes it and becomes a language and when this language is received and decoded by the listener by *śabda-śakti* and *śabdabodha*, the speaker gets related to the universe. But such a relation is possible only if one accepts the reality of language, universe and their relationship. While Naiyāyikas and the Mīmāṁsakas accepted all these three components to be real, the *advaitins* and the Grammarians accepted if with a grain of salt. The *śunyavādin*, on the other hand, out rightly denied such reality.

In fact, in Indian Tradition the Philosophy of grammar has shown itself to be both a means of theoretical knowledge and spiritual discipline leading to *mokṣa* or release. The philosophical analysis of language offered in the grammatical literature is not just a logical exercise to satisfy intellectual curiosity but it is an earnest a spiritual approach to identify oneself with the ground of speech phenomena i.e. *Śabdabrahman*.

References :

1. *āptāvākyam śabdaḥ Taraksaṁgraha of Annambhaṭṭa (śabdapariccheda)*
2. "वृत्तिश्च शक्तिलक्षणान्यतरः सम्बन्धः", Nyā. Si. Mu. *Śabdakhaṇḍa.*
3. *Vaiyākaraṇa Siddhānta Laghumañjuṣā* (Kurukṣetra University Publi.) *tasmād padapadārthayoh....dṛṣtatvāt Also, pare tu śābdabodhajanaka padapadārtha sambandhatvam ityāhuḥ. Laghumañjuṣā* (*sphoṭavāda*), p.13.

4. i) *na sāmayikatvācchabdārtha sampratyayasya, Nyā. Sū.* 2.1.55.
   ii) *kaḥ punarayam samayah, asya śabdasyedamarthajātamabhidheyamiti abhidhānābhidheya-niyamaniyoga : Nyāya. Bhāṣya on sūtra* - 2.1.55.
5. *Kim sambandhamātreṇa, śabdasya hi nijamsāmarthyam..... tadarthapratyayopapattiḥ : Nyāya. Kuṇdali,* Sridhara, Vizinagaram S anskrit Series-4, Banaras, p. 518.
6. "शक्तिश्च पदेन सह पदार्थस्य सम्बन्धः", Nyāya Siddhanta Muktavali on *Śabdakhaṇḍa*, 81 *kārikā*
7. i) *sā cāsmācchabdādayamartha bodhavya itīsvarecchārūpāḥ, Ibid.*
   ii) *idam padamimamartham bodhayati iti asmācchabdadāyamartho bodhavya iti vecchāḥ, saṅketarūpāvṛttiḥ śaktiḥ,* Ibid, p - 5.
   iii) *īśvarasaṅketaḥ śaktiḥ, ibid.*
8. VP.II 439, 440 :
   अन्वाख्यानाय यो भेदः प्रतिपत्तिनिबन्धम् ।
   साकांक्षावयव भेदे तेनान्यदुपवर्ण्यते ॥
   अनेकशक्तेरेकस्य प्रविभागोऽनुगम्यते ।
   एकार्थत्वम् हि वाक्यस्य मात्रयापि प्रतीयते ॥
9. *Navyāstu īśvarecchā na śaktiḥ kintvicchaiva tenādhunikasamketite' pi śaktirastu eva ityāhuḥ, Nyā. Si. Muk., P. 266.*
10. *op.cit., p.282f. : śaktam padam, taccaturvidhānam, kvacid yaugikaṁ kvacid sūddhaṁ kavcid yogarūḍha kvacid yaugika-rūḍhaṁ.*
11. *avayavaśaktiḥ yogaḥ : Tar. Dīp., p. 51.*
12. *samudāyaśaktiḥ rūḍhiḥ,* Ibid
13. *yogena sahitārūḍhihiti, Nilakaṇtha 4.31.*
14. "शक्तिस्त्रिधा रूढ़ियोगो योगरूढ़िश्च"- मञ्जुषा, शक्तिनिरूपणम्
15. śaktigrahaṁ vyākaraṇopamāna \
    keṣāptavākyāt vyavahārataśca ||
    vākyasyaśeṣā vivṛter vadanti |
    sānnidhyataḥ siddhapadasya vṛddhāḥ || Nyā.Si.Muk., p. 266.
16. *vasante sarvaśasyāṇām jāyate patraśātanam |*
    modamānāsca tiṣthanti yavaḥ kaṇīśaśālinaḥ || Ibid Śabdakhaṇḍa, p. 275.
17. आम्नायर्शब्दनभ्यासे के चिदाहरनर्थकान् ।
    स्वरूपमात्रवृत्तिश्च परेषां प्रतिपादने ॥
    अभिधान क्रियायोगादर्थस्य प्रतिपादकान् ।
    नियोगभेदान् मन्यन्ते नानेवैकत्वदर्शिनः ॥ VP.II. 407-08
18. क्रियाव्यवेतः संबन्धो दृष्टः करणकर्मणोः ।
    अभिधानियमस्तस्मादभिधानाभिधेययोः ॥

बहुष्वेकामधानेषु सर्वोष्वेकार्थकारिषु ।
भत्प्रयोक्ताभिसंधत्ते शब्दस्तत्रावतिष्ठते ॥ VP.II. 405-06

19. सर्वशक्तेस्तुतस्यैव शब्दस्यानेकधर्मणः ।
प्रसिद्धिभेक्षात् गौणत्वं मुख्यत्वं चोपवर्ण्यते ॥ VP.II. 253

20. अनेकार्थत्वमेकस्य यैः शब्दानुगम्यते ।
सिद्ध्यासिद्धिकृता तेषां गौणमुख्यप्रकल्पना ॥ VP.II. 263

21. निर्मन्थन यथारण्योरग्न्यर्थमुपपादितम् ।
धूममप्यनभिप्रेतं जनयत्येकसाधनम् ॥
तथा शब्दोऽपि कस्मिंश्चित् प्रत्याय्येऽर्थे विवक्षिते ।
अविवक्षितामप्यर्थं प्रकाशयति संनिधेः ॥ VP.II. 300-01

22. *upakārat sa yatrāsti dharmastatrānugamyate |*
śaktināṃ api sā śaktir guṇānāṃ apyasau guṇaḥ || VP.III. 3.5

Bibliography

1. Rajadhyaksha, N.D. : *The Six systems of Indian Philosophy*, Bharatiya Book Corporation, Delhi, 1986
2. Sastri, Gajanan : *Nyāyaśidhānta Muktāvali* of Visvanatha Pancanana, Chaukhamba Surabharati Prakashan, 1984.
3. Rath, Gayatri : *Linguistic Philosophy of Vākyapadīya,* Bharatiya Vidya Prakashana, 2000
4. Jha, V. N. : *Studies in Languages, Logic and Epistemology,* Pratibha Prakashan, 1986
5. Dvivedi, Kapildev : *Vaiyākaraṇasidhāntaparamalaghumañjuṣā.* Kuruksetra, Visvavidyalaya Prakashan, 1975.
6. Jha, Ganganath : *Purva-Mimāṁsāin its sources,* Banaras Hindu University, 1984
7. Mishra, Devnarayan : *Śabdārtha Vimarśaḥ*, Sahitya Bhandar, Meerut, 1980.
8. Sarangi, A.Cc : *Verbal Cognition : A Neo*-Grammatical Approach, Balai Penellitiam Bhasa, Des Pasar, 1991, p.-29.
9. *Kārikāvalī with Nyāyasiddhāntamuktāvali of* Viśvanātha Pañcānana, with *'mayukha'* Sanskrit Commentary of Pt. Suryanarayan Sukla and *'Prakāsha'* Hindi Commentary of Pt. Ramagovinda Sukla, Sri Harikrishna Nibandha-bhawan, Varanasi, Chaukhamba Press, Baranasi, 2001.
10. Bhate, Saroja and Kar Yasodhara, *Word Index to the Vākyapadīya of Bhartṛhari,* Eastern Book Linkers, Delhi, 1992

❐ ❐ ❐

Some interesting Cultural Data in the 'Bhuvanasundarī-Kathā'

M. A. Dhaky

In [Ś.]S. 978 (A.D. 1053), a Jaina pontiff Vijayasiṁha-sūri, disciple of Samudrasūri of the Nāgendra-kula—a branch of monks affiliated to the Śvetāmbara sect—wrote in Mahārāṣṭrī Prakrit a 'Kathā' or narrative class of work, namely Siri Buyaṇasundarīkahā (Śrī Bhuvanasundarī-kathā)[1] while sojourning, as per its colophon, in a saṁgha-maṭha or Fraternity-monastery located in Someśvaranagara (Prabhāsa Pāṭaṇa).[2] The students of medieval western Indian Jaina literature are aware that the works of the narrative category were produced in the largest number from the 11th to the 13th century by the Śvetāmbara sect when it reached the apogee of its expansion, influence, and productivity in the religious sphere in western India. Many Jaina temples, temple-complexes, as also some manuscript-libraries were built in those centuries. The literary work under reference, since composed during the period of the Solaṅkī monarch Bhīmadeva I (A.D. 1022-1066)—one of the better times on the score of excellence of cultural manifestations—its importance as a source for historical and cultural data, besides the consideration of its visibly present literary merits, is self-evident. It is the first of these two matters/points which is central to this article.

The author of the work, in the opening verses, recalls the great poets of the past, namely Pālitta (Pādalipta-sūri I) (c. late 2nd - early 3rd cent. A.D.), Kālidāsa (c. late 4th - early 5th cent. A.D.), Haribhadra-sūri (active c. A.D. 745-785), Bappabhaṭṭi-sūri (active c. A.D. 770-839), and Dhanapāla (c. A.D. 975-1030).[3] Excepting Kālidāsa, the remaining four were Jaina, the first of whom (Pālitta) belonged to the main line North Indian Nirgrantha Church, the remaining three to the Śvetāmbara sect in western India.[4]

I shall not go into the details of the kathā/storey, which is a pure fiction, but shall dwell upon such matters which are relevant to the objective of this article. The author being Jaina, the major thrust is toward Jaina and the portrayals in the narration understandably conjure up Jaina ambience.

Among the Jinas, in the context implicitly of images/temples, are mentioned Ṛṣabhanātha/Ṛṣabhasvāmī, Candraprabha, Vasupūjaya or Vāsupūjya, Śāntinātha, and Neminātha. The two famous western Indian Jaina tīrthas in Saurāṣṭra, namely Ujjayanta (Girnār) and Śatruñjayagiri (Śetruñjo), also figure. The attendant or subsidiary Jaina divinities—goddesses all—such as Cakreśvarī/Aparaticakrā, Kuṣmāṇḍī (Ambikā), Jvālinī (Jvālāmālinī), and the mahāvidyās like Kālī, Mahākālī, Prajñpti, too, are included. The Vidyādhara (angelic) brothers Nami and Vinami (grandsons of Jina Ṛṣabha) also find mention at once place. Likewise, the Brahmanical tīrthas—Prabhāsa (Pabhosa near Allahabad ?), Kanakhala, Prayāga, all located along R. Gaṅgā are noticed. Also, at one place are mentioned Bhṛgu (Bhṛgukaccha) and Śuklatīrtha (on R. Narmadā), both of them alluded together in a single sequential order. The Brahmanical divinities, as the narrative situations and contexts demand, likewise are mentioned. Among them Vaiśvadeva,[5] Brahmā, Viṣṇu, Nārāyaṇa, Kṛṣṇa, Baladeva, Indra/Śakra, Bhairava, and Bhairavī, Caṇḍī/Caṇḍikā, Kātyāyinī, Dākṣāyiṇī, Cāmuṇḍā, Gaurī, as also Sura (Sūrya) and graha or a planetary divinity, and specifically there, Śaniścara (Saturn). And at one place Daśānana (Rāvaṇa), too, figures.

Among the geographic/political provinces of the ancient and medieval India, the author refers to Aṅgadeśa, Drāviḍa country, Kāmarūpa (Assam), Kaśmīra (Kāśmīra), Kośala, Laṅkā, and Magadhādeśa (Magadha). As for the cities and towns, those that are non-legendary, are noted here: these include Aṅgadikā (probably in Bihar), Ayodhyā (U.P.), Campā (Bihar), Dvāravatī (Dvārakā, Sautrashtra) and Kāñci (Tamilnadu); also Kauśāmbi, Mathurā (both in U.P.), Nāśikya (Nāsik, Maharashtra), Prāgjyotiṣa (Prāgyotiṣapura, Assam), Rathanūpura (plausibly in M.P., unidentified), Rājagṛha (Bihar), Tāmralipti (Tāmluk, Bengal), Sōmēśvaranagarī (Prabhāsa-Pāṭana, Saurashtra), Śrīvardhana (Karnataka or South Koṅkaṇa),[6] and Ratnapura (Sri Lanka).7 In the context of Mathurā, the notice taken of the 'Jiṇa-thubha' (Jaina stūpa, implied to be of Jina Pārśva) is historically very important. At one place, the mythical 'Śakrāvatāra-caitya' is mentioned. Among mountains, some mythical, a few actual, are noted: These are Aṣṭāpada, Vaitāḍhya, Sumeru, Vindhyagiri, Malayagiri, Maināka, and Kulagiri. And a couple of rivers like Godāvarī, Revā (Narmadā) and Golā-nadī (location unknown) are included.

As for the religious sects, Sugata (Bauddha), Kaulaśāsana/ Kaulāgama/ Kauladharma (a branch of tāntrika sect) are noted. A Kāpālika-maṭha is also referred at one place.

Among the ruling dynasties, Ravivaṁśa (Sūrya-viṁśa) and, importantly, Turaṣka (Muslim)8 are noted. As for the famous rulers of the past, only (emerpor) Harṣa (of Kanoj/Kānyakubja, c. the first half of 7th cent.) is mentioned just as his famous court-poet Bāṇa. At one place Drāviḍa-narendra (without specifying his name) also figures.

A few autochthonic/tribal races, too, are noted: Śabara, Barbara, Bhilla, Caṇḍāla, Domba, Thīvara, and Pārardidha (Pārādhi). A few trees such as mucakunda, mandāra (kalpvṛkṣa), karṇikāra, pārijāta, nameru (unidentified), punnāga, jambū, aśoka, campaka, kesara, ketakī, kāñcanāra (kacanār), priyaṅgu (rāyaṇa), etc., occur at proper places in the narrative.[9]

And finally the maṅgalas or propitious symbols such as the matsya-yugala (pair of fish), svastika, cakra, kamala, śaṁkha, vajra, mahādhvaja, śrīvatsa, and aṁkuśa are mentioned at relevant places. Among the castes of the tradesmen communities only the "Mōḍhavaṁśa" finds an allusion and that, too, in the encomium.

The colophon also alludes to one Gopāditya who had got coated with lime the temple of Someśvara at Prabhāsa. This seems the temple rebuilt/ replaced by Bhīmadeva I in c. A.D. 1027 after the desecration and destruction of the previous building of Mūlarāja I who predictably had founded it in c. 960 A.D. (Some of the fragments of the temple by Bhīmadeva I brought to the Government Museum in Prabhāsa Pāṭaṇ show traces of lime.)

As can be seen from this survey of its content, the Bhuvanasundarī-kathā incorporates information sufficiently useful to a student of cultural history of medieval India.

Annotations

1. Ed. Vijayaśīlacandra sūri, Prakrit Text Society series No. 39 (2), Ahmedabad 2001 (see there the original author's colophon in the 'kanthā-khaṇḍa,' pp. 815-817.)

2. Prabhāsa Pāṭaṇa is the famous city of Somanātha (more anciently called 'Someśvara') situated on the west coast of Saurāṣṭra, Gujarat State.

3. Pādalipta I ('Pālitta' in Mahārāṣṭrī Prākṛta) was contemporary of the Sātavāhana monarch 'Hāla' (Kaṇha), the royal author of the compilatory Prakrit

work, the Gāthā-saptaśatī, as well as of the Muruṇḍa (Śaka) governor of the Kuṣāṇa monarchs at Pāṭaliputra. Pādalipta also was the author of the Taraṅgavaikahā, (Tarangavatīkathā, incompletely available) and the Jyotiṣkaraṇḍaka, a work on Jaina astronomy.

Kālidāsa understandably is the one who is the most celebrated Sanskrit poet of the early Gupta period, the creator of the famous poem Meghadūta and the play Abhijñāna-Śākuntala besides six other works, his Kauntalīya-dutatva now not available.

Haribhadra sūri was an 'āgamic' as well as a 'dārśanic' scholar of high standing with scores of works in Sanskrit and Prakrit to his credit.

Bappabhaṭṭi alias Bhadrakīrtti sūri, as a poet of high calibre and merit, was respected at the courts of the Later Maurya king Āmara of Gopagiri (Gwālior), King Dharmapāla of Gauḍa and, the Pratīhāra monarch Nāgāvaloka (Nāgabhaṭa II). His muktakas or single verses in Prakrit were compiled into a work called the Tārāgaṇa by his contemporary Śaṁkuka, a member of the élite circle at Kanauj court. Bappabhaṭṭi's four elegant hymns in Sanskrit, two addressed to Sarasvatī, one to Śāntīdevatā, one to Jina Ariṣṭanemi and a few more which currently are unavailable. (For instance, the one he recited at the (Jaina) stūpa at Mathurā, as noted in the Prabhāvakacarita [A.D. 1277], is unavailable.)

Poet Dhanapāla was at the court of the Paramāra potentates Muñja (last quarter of the 10th century) as also his successor Bhoja (late 10th–early 11th century). He is famous for his poetic composition, the Tīlakamañjarī. Also he had composed three hymns, one each to Jina Ṛṣabha and to Jina Mahāvīra, a commentary in Sanskrit on the hymn in Sanskrit by his brother Śobhana muni, and one hymn in Apabhraṁśa in praise of the Jina Mahāvīra of Satyapura (Sāñcor) in Rajasthan. Moreover, to his credit are two lexicons, one covering Prakrit words, the other relating to the Sanskrit words, the latter now not available.

4. The Śvetāmbara sect had begun to take shape from c. the second century A.D. It originated in Lāṭa (south Gujarat) and Valabhī (east Saurāṣṭra).

5. However, vaiśvadeva seems a sort of offering ritual to Viśvadeva.

6. It was a port-town in South Koṅkaṇa or northern coastal Karnataka from where the betel-nuts were imported in Gujarat. To date, these nuts, in popular parlance, are known as 'Sevardhānī (Śrīvardhanī) sopārī.'

7. A city in Simhaladvīpa (Sri Lanka), famous for its mines of several precious and semi-precious gem-stones (sapphires, tourmalines et cetera.)

8. Muslims had settled in Khambhāt (Khambhāyat or Stambhatīrtha, south Gujarat) in the later part of eighth century and hence the community as such was known before the invasion (A.D. 1025) of Mahmūd of Gazanī, who was, and because of him, the Muslims from Afghanistan were, known as 'Garjanaka' in the medieval Jaina literary records of Gujarat.

9. I have not included here the botanical names of those trees for want of relevant reference books.



Post Independence Activities of B. J. Institute Museum, Ahmedabad.

Vibhuti Bhatt

The Gujarat Vidya Sabha formerly known as 'Gujarat Venacular Society' is a 150 years old Literary and Cultural Institution and has rendered pioneering service to the cause of the development of Gujarati Language and Literature, education, particularly female education, Journalism and social reform.

In 1938, the late veteran Savant Dr. Anandshankar Dhruv, the then president of Gujarat Vidya Sabha founded a post-graduate and research department in the 'Gujarat Vidya Sabha', where he invited eminent scholars in humanities to work in this department. The department was inaugurated by Sir Sarvapalli Radhakrishnan. This department was recognised as a post-graduate institute by the University of Bombay. In 1946, through a munificent donation from Sheth Bholabhai Jesingbhai, the department was named Sheth B. J. Institute of learning & Research, and it was inaugurated by Shri Balasaheb Kher on 4th Feb., 1947.

Shri Ganesh V. Mavalankar, the first speaker of Loksabha was the first Chairman of this Institute before and after independence. The Institute has a modest museum of antiquities, serving the needs of the research students who study Indian Culture. In the beginning the Institute had a meagre collection of about 600 atiquities. In course of time it collected manuscripts, sculptures and coins and the number raised in plenty. During the early twenties of the 20th Cent. A. D. about 600 Mss. were collected of which 150 were copied by special scribes. In 1946-47, this collection had about 3,000 Sanskrit Mss, about 1,700 Gujarati Mss with original documents, 108 Arabic Persian Mss, about 2,000 ancient and medieval coins which included the punch-marked Indo-Greek, Indo-sythian. Ksatrapa and Mughal Coins.

In 1949, Gujarat Vidya-Sabha Celebrated its centenery, when Pandit Jawaharlal Nehru inaugurated the function and delivered a speech inspiring the Institute to expand its various research activities. Prof. R. C. Parikh, the Superintendent Succeeded Dr. A. B. Dhruva as the Director. The research section started to conduct classes for post-graduate students in Sanskrit, Gujarati, Arabic-Persian and Ancient Indian Culture.

At the 17th All India Oriental Conference in 1953, The Museum Co-operated and participated by lending some exhibits for the exhibition. Some valuable old paintings, illustrated Mss, historical documents and photographs of old monuments were exhibited there. In his lecture Muni Punyavijayaji gave information about old paintings, explained some characteristics of old writings and important Mss of history as well as Sanskrit Literature.

In 1954, 17th Indian History congress was held at Ahmedabad. On this occasion, the Institute arranged an exhibition of coins and photographs of various historical sites. Harasiddhabhai Divetia, the first Vice-Chancellor of Gujarat University, Ahmedabad and Dadasaheb Mavalankar, delivered the inaugural lecture, Dr. Niranjan Chakravarti being president.

In 1959, Gujarati Sahitya Parishad was held at Ahmedabad. The Parishad was inaugurated by Shri K. M. Munshi a veteran scholar of Gujarati language. On that occasion, The Museum exhibited select Gujarati, Sanskrit Mss and charts regarding the development and the history of Gujarati Literature.

In 1960, B. J. Institute was shifted in a new building, where an independent Museum was developed, which possessed about 8,000 Sanskrit-Gujarati Mss, and documents, about 80 Coloured Paintings, 2,000 Coins, three copper-plate inscriptions, a wooden carved book-case and a big plate with miniature painting. During 1960-70 Miss Priyabala Shah, Smt. Vasumati Shah, Miss Anjana Shah and Urmila Vyas organized the Museum Hall at the 3rd floor and prepared various lists of Mss., Sculptures etc. and displayed exhibits in six permanent show-cases.

Meanwhile in 1964 Gujarat Vidya Sabha Published A Descriptive Catalogue of 3,000 Sanskrit Mss (Part-I) and A Descriptive Catalogue of 300 Arabic – Persian Mss of this collection alongwith Aparao Bholanath Library Mss and document collection, with the grant-in-aid sanctioned by Central Government. Second Part of the Descriptive Catalogue of Sanskrit Mss was published in 1985. The Catalogue of Gujarati Mss and also a supplement to the Arabic, Persian Catalogue were published in 1989.

In 1965, B. J. Institute Museum took active part in organizing an exhibition of rare Mss, Coins, a document of Bhugola-purāna, big photographs of Lothal and other historical sites of Gujarat at Gujarati Sahitya Parishad held at Surat.

In 1975, Museum received a gift of about 278 coins of various states from Muni Jinavijayaji. An year later, to fulfil the requirements under Art Treasure. Act of 1972 and the amendment of 7th June, 1975, a photo album of the illustrated Mss, sculptures and paintings was prepared for documentation Meanwhile, Sagara family donated stone sculptures and bronze images numbering 36 in all Kadamba School of Kathak dance at Ahmedabad also utilized one of our illustrated Ms for making different styles of dresses and ornaments for their dancers.

In 1980 when Gujarat Vidyapith Started its Museum, our museum Co-operated by lending some replicas of Harappa and Mohenjodaro, Lothal. In 1981, Institute deputed Dr. Vibhuti Bhatt for a short term training Course in Museology to National Museum, New Delhi. Dr. Kapila Vatsyayan, Educational adviser to the Central Government selected an illustrated Ms. of Gita-Govinda for her book on Krishna Charita. It was also selected for the international exhibition organizal by National Museum, New Delhi in 1980. In the same year when H. K. Arts College, Ahmedabad Celebrated the Silver Jubilee year, the Institute took an active part in organizing the exhibition 'Yuge Yuge Gujarat'. The Institute Museum published greeting cards from the illustrated Mss of Cita Govinda and Durga Saaptashti.

In 1984, Gujarat University Started the practical examination for the post-graduate students in Indian Culture. Museum worked as a reference Museum for these students and fulfilled the main purpose of study. In 1985, Dr. Vibhuti Bhatt participated in All India Museum Conference and read a paper 'Development and importance of B. J. Institute Museum with special reference to Educational activities.

In 1992, the Institute celebrated its Golden Jubilee year. On this occasion we arranged an exhibition in the Art Galary. A great academician Shri Manubhai Pancholi 'Darshak' inaugurated the exhibition. More than five hundred visitors and students enjoyed the exhibition.

Now a days our Museum is developed into a research and educational museum. It possesses about 11,000 Sanskrit, Prakrit and Gujarati Mss, out of which about 50 rare illustrated Mss contain about 1,000 illustrations regarding

Vishnu incarnations, forms of Goddesses, Devi Durga and the events from Jain Kalpasūtra. The museum also has a rich collection of 4,500 ancient, medieval and modern coins and 400 other antiquities including stone and bronze sculptures, wooden replicas of entrance – Toranas of Rudra – Mahālaya at Siddhapur and Shiva temple at Kapadvanj. The descriptive Catalogue of Coins has already been prepared and is to be published in a near future.

A number of research students as well as the scholars of Indological Study visit museum and use then antiquities available in the filed of Archaeology and literature.

Thus this collection of Mss and coins is very rich in every aspect and it can arrange the exhibition periodwise before and after Independence.

❐ ❐ ❐

Jaina's Epistemic Contribution to Non-Jaina Philosophy

Dyuti Jayendrakumar Yajnik

For Plato, Samkara and Bradley, philosophy, broadly, is the 'knowledge of reality' for the logical positivist it is only 'linguistic analysis'. However philosophy, to be true, must be philosophy of life, where we do not have a part-view but the whole-view or world-view. "Idealism was unable to see the trees in the wood, while empiticism could not see the wood in the trees" said C.D. Broad (Contemporary British Philosophy, Ed. J. H. Muirhead, Vol.1, 1924). These are the two different ways of approaching the problem but they are not the only ways. Hence, we should see the world steadily and as a whole. If we do not look at the world synoptically, we shall have a very narrow view of it. (Ramjee Singh)

The Jaina view of life known as anekānta (Non-absolutism) is nearer to such a synoptic view. To quote Whitehead, such a non-absolutistic approach is "an endeavour to frame a coherent, logical, necessary system of general ideas in terms of which every element of our experience can be interpreted" (A. N. Whitehead: Process and Reality, 1929, p. 4). The function of philosophy is not merely academic pursuit of knowledge and reality, it also serves as a way of life. Hence, C. E. M. Joad options that "We must achieve a synoptic view of the universe" (C. E. M. Joad: A Critique of Logical Positivism, 1950, p. 29). (Ramjee Singh)

Approach of Reason

But dogmas if lift to the private field should not be questioned, but if made public, they are bound to face postmortem examinations and hence the formal reasoning is bound to step in. Among the Jainas, there is long and continued tradition of logicians who have tried to prove their philosophy with the help of arguments. The names of Umaswati (2nd Century),

Siddhasena (5th Century), Samantabhadra (6th Century), Pujyapada (6th Century), Akalanka (7th century), Abhayedeva Suri (7th Century), Haribhadra (8th Century), Vidyananda (9th Century), Manikyanandi (9th Century), Anantakirti (11th Century), Prabhachandra (11th Century), Hemchandra (11th Century), Vadideva Singh Suri (12th Century), Mallisena (14th Century), Dharmabhushana (14th Century), Yashovijaya (18th Century) etc. are important in this connection.

Classification of Knowledge

Jainism classifies Knowledge in two ways: (1) Canonical (Agamika), and (2) Philosophical (Dārśanika). The five kinds of knowledge such as mati, śruta, avadhi, manaḥparyāya and kevalajñāna are based on the former, while pratyakṣa (direct knowledge) and parokṣa (indirect knowledge) are developments of the latter.

Parokṣa Pramāṇa (Indirect Knowledge)

Non-distinct (avisada) knowledge is parokṣa, and it unlike pratyakṣa, dependent on others. It is of five kinds, namely, smaraṇa, pratyabhijñāna, tarka, anumāna and āgama. Out of these pramānas in Jaina logic, only the anumaua pramāṇa has been discussed in Buddhist philosophical literature.

Pramāṇa

Right from Umaswati (1-85 AD) to Yashovijay (1608-88) have defined pramāṇa differently. All may be different in expression but conceptually all are more or less of same category. Certain definition of Pramāṇa are as under

1. Tattvārth Sūtra (Umaswati) – Samyajñānām pramāṇam.
2. Nyayavatara (Siddhasena Diwakara) – Pramāṇam svaparabhasi jñānam badhvarjitam.
3. Āptamīmaṃsā (Samanta Bhadra) – Tattvajñānam pramāṇam te yugapatsarvabhāśaṇam.
4. Pramāṇa Parikshā – pramāṇadishtāsansiddhiranyathatiprasangataḥ.
5. Aṣtasāhasri (Manikyanandi) – pramāṇamavisamvadi jñanamanadhigatārthādhigama lakshaṇatvat.
6. Prameya Kamala Mārtaṇḍa (Prabhachandra) – svapurvarthvyavasayatmakam jñanam pramāṇam.
7. Pramāṇanayatattvāloka – Svaparavyavasayi jñāna pramāṇam.

8. Pramāṇamiṁansā (Hemachandra) – Prakarṣeṇa sanjñayādivyavachchhedena meeyate parichchhidyate vastutattvam yena tat pramāṇam.
9. Syadvadamañjari (Mallisena Suri) – Prameeyate parichchhidyatertho Anekāntaviśiṣtonanati pramāṇam.
10. Jaina Tarkabhasha (Yashovijaya) – Svaparavyavasayi jñānam pramāṇam.

It is seen that other Indian systems consider Jñāna as different from Pramāṇa, the means of getting valid knowledge, but looking at above mentioned Jaina definitions of Pramāṇa, unlike other Indian system of philosophy, Jaina defined pramāṇa in terms of knowledge.

Historically it is seen that :

1. The logical tradition of Samantabhadra defines Pramāṇa in terms of knowledge, which illuminates itself and its object.
2. Siddhasena Diwakara who adds the qualification 'badhavarjita' i.e. devoid of any obstacle, and thus, modified it.
3. Some of the definitions of Pramāṇa are based on derivation as given by Pujjyapada, for example, "Pramiyate praminoti pramiti mātram va Pramāṇam."
4. As given by Hemachandra, "Prakarśena sanjñāyadivyavachchhedena meeyate parichchhidyate vastutattvam yena tat pramāṇam."
5. Vidyananda probably following Umasvati, has defined Pramāṇa in terms of valid knowledge, "Samyagjñanam Pramāñam.

In the later time, Pramana is defined in terms of knowledge with the, additions of following qualifications :

1. Siddhasena Diwakara – bhodhavarjita, without any obstruction.
2. Vadidevasuri and Yashovijaya – Sva-para vyavasāyi, that revels both the self and the object)
3. Vidyananda – Avisamvadi, uncontradicted.
4. Manikyanandi and Prabhachandra – Anadhigatattva Apurvarthatva, not known before or novel.
5. Manikyanandi and Prabhachandra – vyavasayātmakaḥ, definite knowledge.

From this it is cleat that the definition of Pramāṇa in terms of knowledge had developed into some complex definitions presenting new theories, In all these definitions, qualifications are added in later period, which present a view of the historical development.

Comparison :

If we make a comparison between the definitions of Pramāṇa we can notice that, there are some similarities between the Jaina definition of Pamana and other system's definition of pramāṇa. For example, the ideas of anadhigatārtha or apurvārthatva etc. are introduced in Jaina logic in the text of Parikṣāmukha of Vidyanandi and Aṣtasāhasri of Manikyanandi. As a matter of fact, the ideas of anadhigatārtha or apurvarthatva are already existent in the definition of Pramana as given in Kumarilabhatta. His definition of Pramana is as follows,

"Tatrapurvārthvijñānam niścitam bodhavarjitam
Aduṣṭakaranarbdham pramāṇam lokasammatam."

Thus it is clear that Jaina logicians have borrowed this idea of bodhvarjita, anadhigatārth and apurvārth from Kumarila. Further, the idea of avisamvadakatva is definitely taken from Buddhist source that defines Pramāṇa as follows, "Pramāṇamavisamvādi jñānam."(Pramanavartika of Dharmakirti-24)

Classification of Pramāṇa :

In Jaina tradition the classification of pramāṇa are of two types :

1. Agamic classification and

2. Logical classification

In Jaina tradition pramāṇa means knowledge. Therefore, from that point of view, the classification of pramāṇa means the classification of knowledge. The treatment where knowledge is divided into *mati, śruta* etc. is the one based on agamic classification. The treatment where knowledge is divided into pramāṇa like perception, inference etc. is based on logical classification. An unmixed instances of agamic classification is found in Avashyaka Niryukti, where an instant of logical classification can be noticed in the text of Nyayavatara.

Development of the Jaina theory of knowledge

Looking at the development of the Jaina theory of knowledge, during

agamic period there were five-fold division of knowledge. And at the stage of Niryukti, the idea of two-fold division usurps in, which is an external influence. Yet the predominance of agama was there. But at the state of anuyoga, where the five-fold division of agama takes a back seat and the four-fold division of Nyaya comes into prominence. Umaswati reverts to the position of the Niryukti and stresses upon the two-fold division, which was finally accepted. (Bhagavatisutra, Anuyogadvara)

In Nandisutra another development is seen where the sense cognition included into pratyakṣa. Jinabhadra and Akalanka designated it as Samvyavaharika pratyakṣa, i.e. perception according to the common usage, just to avoid its contradiction with the Niryukti or Tattvarthasutra i.e. agamic authority.

Manikyanandi and Vadidevasuri again adopted the logical division and try to formulate the agamic conception into their own style.

The logic of Siddhasena divides pramāṇa in three types only.

Thus, the development of Jaina division of knowledge passes through various stages or phases.

In initial stage it was free from external influence and in later period slightly mixed with external influences and losing its originality and ultimately establishing its originality and then constructing a parallel system of logical development.

Pandit Sukhalalji had arranged these developments into seven stages:

1. Purely agamic
2. Based on the Niryukti
3. Presented by the Anuyogadvara
4. Based on the Tattvarthasutra
5. Contribution of Siddhasena Diwakara
6. Contribution of Jinabhadra
7. Contribution of Akalanka and his followers

Tarka pramāṇa - Reasoning

Tarka or inductive reasoning is an essential feature to have the concomitance of an entity(Skukla, P - 212, 213) which is the instrument

of inference. Partyakṣa, smaraṇa and pratyabhijñāna are associative reasons to originate tarka. It decides the inseparable connection (*avinabhāva sambandha*) among the objects known through inference and agama. Akalanka is the first to fix the definition and subject of tarka in Jaina philosophy.

Comparison

Mimamskas do not accept Tarka as a separate pramāṇa. The word *Uha* used by them in the sense of reasoning is synonymous with the *Iha* of matijnan of Jainas. The Buddhist, also deny its validity on the ground that tarka can only help one to know further on object which is already known through perception.

Tarka as a Pramāṇa

Akalanka recognised tarka as a pramāṇa, since concomitance cannot be known without tarkas. If we do not accept the validity of tarka, we will not be able to accept either, as they both (inference and tarka) depend on the same basis for their validity as pramāṇas. (Shukla, P - 213)

Reasoning helps us in deriving certain conclusion on the bases of our experience. It elaborates and expands the materials collected and conserved by the processes like sensation, speculation and perception etc. It is through reasoning that we discover mutual relations of different concepts. It is the power of reasoning upon which our inferential judgments are based. It is defined in this way,

1. Eeha, Uha, Tarka, Pariks, Vicharaṇa jijñāsā ityanarthāntaram. (Tatvarthadhigamabhashya)
2. Sādhya-sādhana-sambandhajñānavivruttirūpesakshat svārthniśchayane phale sādhakatamāstarka. (Rājavārtika)
3. Vyāptijñānam tarkah. (Nyāyadīpikā)

Reasoning is the knowledge of invariable concomitance conditioned by observation (Upālambha) and non-observation (Anupalambha). Observation means the knowledge of existence of sādhya, i.e. the thing to be proved, on the experience of the linga or sādhanā. Non-observation stands for the knowledge of non-existence of the sādhanā or linga where there is no sādhya. Our inferential judgment develops through the process of reasoning somewhat in the following manner : 'I saw smoke and fire together so many times and I never saw smoke without fire although I sometimes saw fire without smoke. Thus, we infer, because here is smoke, therefore, here must be fire.' In short,

our reasoning derives the conclusion that whatever is a case of smoke is invariable the product exclusively of fire.

Jaina's position why Tarka is a separate Pramāṇa :

It should not be maintained that such knowledge of invariable concomitance is derived exclusively from perceptual cognition. It is beyond the capacity of perception to derive knowledge of universal concomitance, since our empirical perception is limited, whereas the knowledge of invariable concomitance is unlimited.

Nor, it can be maintained that such knowledge is obtained by inference, since, inference itself is not possible in the absence of invariable concomitance has been apprehended as an antecedent condition of inference. Such being the case, how is it possible that the knowledge of invariable concomitance i.e. the reasoning can be obtained by inference? It follows, therefore, that the reasoning or Tarka is a separate means of knowledge of invariable concomitance, which is not apprehended by other recognized means.

Thus, it becomes clear that vyāpti or constant concomitance can be conceived through 'Tarka' only. (Prameya-ratnamalakara)

Different definitions of Tarka given by Jaina Logicians :

1. Akalanka

Akalanka gives the definition of Tarka this way, 'Tarka is a probabilistic knowledge acquired through perception and Anupalambha.' Critique elaborate this definition that The cause of the removal of ignorance of the relation of Sādhya and Sādhana acquired in the form of resulting Svārthānumāna with certainty is called Tarka.

2. Manikyanandi

The vyāptijñāna, acquired by upalabdhi (perception of hetu), is called Uha or Tarka. e.g. Smoke is upalabdhi for fire and no fire is anupalabhdi for smoka, on the basis of this upalabdhi and anupalabdhi we get vyāpti jñāna, and it is called Tarka. This is the cause of the knowledge of avinābhāva between sādhya and sādhanā in all time, all space and everywhere.

Vadidevasuri, Siddhashengani, Prabhachandra, Anantavirya, Hemachandra, Dharmabhushana, Yashovijay etc. Jaina logicians accept Tarka as a valid sourse of knowledge for getting vyāpti.

Different logicians believe differently regarding vyāpti-grāhak.

Gautamiya logicians believe sahacharyagraha, vyabhicāragraha, bhūyodarśana, sāmānyalakṣāṇa, tarka and Buddhists believe tādātmya and tadutpatti as vyāpti-grāhak. But Jainas clearly believe that Tarka is the only means for judgment of vyāpti.

Naiyayika's Criticism :

If we get vyāpti through tarka, then if we have doubt in vyāpti, then we will use tarka and will get another vyāpti and in that if we have doubt then there will be infinite regress if we accept Jaina's notion that we can get vyapti through Tarka.

Abhinibodha, Hetuvāda and Anumāna

In orthodox Jaina literature the word Ahinibodha is used for Anumāna. e.g. Vidyananda in Tattvarthshlokavartika says that, "Certainty about Sādhya, with the help of Hetu, without direct sense perception is called Abhinibodh."

Acharya Shrutasagara also says that, "Sādhya-vijñāna with help of Sādhanā in the form of Svārthānumana itself is a special knowledge in the form of Abhinibodh.

Shat – khadangama sutra's critique Virasen also says the similar thing. Akalanka, Vidyananda etc. believe Anumāna as a special type of Matijñāna.

At many other places it is expressed in the terms of Hetuvada also.

Thus, in Jaina orthodox texts, the discussion on Anumāna is seen, but not with its terminology. The clear definition and process of Anumāna in systematic form is seen in Acharya Siddhasena Diwakara's (6th century) Nyayavatara.

View of Siddhasena :

According to Acharya Siddhasena, 'Certain and distinct knowledge of Sādhya, acquired through knowing Sādhya-avinabhāvi-linga is called Anumāna.'

View of Akalanka :

Akalanka explained Anumāna in Laghiyastrayi and Nyāya-viniścaya that 'the knowledge of Sādhya, acquired through the knowledge of Sādhya-avinābhūta-linga is called Anumāna.

Then, Vidyananda, Manikyanandi, Vadiraja, Prabhachandra, Hemachandra, Dharmabhushana etc. all followed Akalanka's definition of Anumāna.

Criticism of Naiyayika by Acharya Dharmabhushana :

Acharya Dharmabhushana criticizes Naiyayika's definition of Anumāna – Lingaparāmarśonumanam. Dharmabhushana says that if we consider linga-parāmarś as anumāna, then, proving sādhya will be impossible. Because, linga-parāmarś means the knowledge of linga or hetu, and through the knowledge of linga or hetu, one can remove the ignorance of linga or hetu, not removal of the ignorance of sādhya. Therefore, 'Sādhanāt sādhyavijñānamanumānam' is the proper definition of Anumāna, because sādhyavijñāna only can remove the ignorance of sādhyajñāna.

Thus, the meaning of Anumāna is removal of ignorance of Anumeya and getting the knowledge of the meaning of anumeya. And it can only be possible through the knowledge of sādhya, not through the knowledge of Hetu or parāmarś. Thus, the direct kāraṇa of Anumiti is the knowledge of sādhya.

In short, the knowledge of sādhya (sādhya-vijñāna) itself is the inference – a valid source of knowledge. This Anumāna is the cause of resulting Anumiti.

Anumāna and Anumiti

Naiyayikas believe that anumāna is different from the resulting anumiti and Buddhists believe that resulting anumiti itself is anumān, both are identical. Jainas believe in both the stands, i.e. anumāna is identical with resulting anumiti, as well as different from it. The self in which there is pramiti according to pramāṇa, in that self there also seen the result of it. So, from the point of view of Pramata (Knower) the premāṇa and resulting anumiti are identical. And, when we consider, pramāṇa as a kāraṇa-pariṇāma (cause) and result as a kriyā-pariṇāma (process) then, pramāṇa and resulting anumiti are different.

Thus, it is clear that Anumāna is the Asādhāraṇa kāraṇa of Anumiti. Giving etymological definition of Anumāna, Acharya Vadiraj writes, Anu, means, after. Means, **the knowledge which arises After the judgment of constant concomitance (vyāpti) is Anumāna.** Following Manikyanandi, Yashovijay called anumāna to the knowledge of sādhya acquired through sādhanā. He put two types – svārth and parārth and gave importance to swārth as it its the main element of Hetu-grahāna and sambandha-smaraṇa.

Aṣṭasāhasri – Anu vyāptinirṇayasya paśchadbhavi manam .

In Jainism, anumāna pramāṇa is included in the parokṣa pramāṇa,

owing to its dependence on the other cognition, i.e. perceptual cognition (pratyakṣa). In Jaina tradition, **Akalanka gave comprehensive definition of Anumāna,**

"Sādhanātsādhyavijñānamanumānam tadatyaye,
Virodhatkvāchidekasya vidhāna pratishedhayoh." (Nyāyaviniscaya)

Anumāna is the knowledge of sādhya on the strength of sādhanā. Or in other words, the cognition of sādhya i.e. that what is to be known, produced by sādhanā i.e. the instrument to prove the sādhya is called Anumāna, which follows lingagrahaṇa (i.e. apprehension of the predicate of proposition) and vyāptismaraṇa (i.e. the remembrance of invariable concomitance). And because it is avisambadin i.e. non-discrepant in its own subject and removes the obstacles arising due to duobt (samśaya), perversion (viparyaya) and indecision (anadhyavasāya). Thus, it should be considered as a pramana.

Thus it becomes clear that anumāna means a cognition which takes place after some other cognition, specially perception (*anu vyāptir nirṇayasya paścadbhavi mānam*) (Shukla, P. 211).

Types of Anumāna

There are two types of anumāna – svarthānumāna and parārthānumāna. Regarding the constituents of pararthanumana, there is no unanimity in the Jaina tradition.

They have accepted the number of avayavas with regard to the pramātra i.e. to whom it is addressed, of a particular inferential cognition. This is the reason why we find in Jainism sometimes ten avayavas, sometimes five or three or even one. In agamic period particularly Bhadrabahu has accepted the number up to ten, but in logical period we find the philosopher like Akalanka has restricted it up to five being influenced by the Nyaya school of philosophy.

Naiyayikas like Vatsyayana, Udyotkara, Vachaspati etc. have commented on Nyayasutra (1.1.32) "Pratijñāhetudaharanapanayanigamananyavayavah" and have recorded ten avayavas as the view of the opponent , i.e. Jaina's view.

The additional five avayavas are, Jñāsā (inquiry), Saṃśaya (doubt), Śakyaprāpti (inventive) and Saṃśayavyadasa (dispelling of doubt)

According to Naiyayikas, these five can be taken as the presonditions

of the debate, but should not be taken as a part of the sādhaka-vyakhyā by which the inferential cognition can be drown.

1. But Jaina believe that these steps are necessary for a beginner, for those who are not convergent with technicality of logical tradition.

2. It should be remembered that the reference of ten numbered syllogism were found in the Jaina text, which were composed far before the development of logic.

That is why, in later logical texts like, Nyayavatara, Pramaṇyakamala martanda, Pramāṇaya tattvālankāra, Pramāṇamimansā, Syādvādmanjari etc. we have the presentation of five-membered syllogism.

"In conclusion it may be mentioned that the Jaina philosophers adopted a practical approach to the problem keeping in uniformity with their non-absolutist standpoint. Thus, the number of avayava depends on the caliber of the person to whom it is addressed. Accordingly it may be ten or five or three or two or even one. None of the alternatives is to be rejected." (p.102)

As a matter of fact, the Janias are of the view that the number of steps in a proposition cannot be fixed as it depends entirely on the level of competence of the heare. Manikyanandi recognizes pratijñā and hetu as the minimum essential steps, but he concedes that other steps may also be required in dealing with certain types of hearers. Hemachandra is also of the same view. Vadideva's view, however, is somewhat different. He accepts, like the Buddists, one step for the particular type of hearers and two, three, four, and five for other general hearers. But Patrasvamin's view is more important in this respect as he does not go beyond the two steps of Pratijñā and Hetu.

Thus some Jaina believe in only two - Pratijñā (proposition) and Hetu (middle term-reason). They urge in support of this theory that without accepting the pratijñā or pakṣa what is the use of the hetu, and for what would it be utilized Hence, they say the Udaharana is necessary and deny that Upanaya and Nigamana are conclusive factors. (Shukla, P - 242-243) For instance:

(1) there is a fire on the mountain (pakṣa).
(2) since there is smoke (hetu).

The above view of the Jainas is recorded in Buddhist literature. Both Dharmakirti and Santaraksita criticised this theory. Dharmakirti examines the Jain propositions with the following example:

(1) trees are sentient beings - cetanās taravah (pratijñā).
(2) because they sleep (hetu).

He then refutes this theory stating that this instance is fallacious, since sleep which is manifested by closing of the leaves at night is found only is some trees, not in their totality. The same thing is explained in the Dharmottarapra-dīpa by Dharmottarara.

Shantarakshita referred to a view of Patrakesari with regard to the conception of types of hetu. He puts a number of examples to establish his own view showing that there are only two organs, Pratijñā and hetu. For instance:

1. (a) the hare-marked (śaśa-lañchana) is the Moon (pakṣa or pratijñān),
   (b) because it is spoken of as the Moon (hetu). Likewise:
2. (a) the pain of mine has been caused by the falling insect (pakṣa).
   (b) because its appearance was felt on the touch of the falling insect. (hetu).
3. (a) the soul, jar and other things are somehow essentially non-existent (pratijña).
   (b) because they are somehow inapprehensible in any way, like the horns of the hare (hetu).

In the last case, there is no corroborative instance of dissimilarity. The jar and other things include the entire group of Positive Entities and they have been mentioned in the proposition as essentially non-existent. And the negative entity has been put forth as the Instance. Apart from the Positive and the Negative, there is no third category wherein it could be pointed out that the exclusion of the Probandun implies the exclusion of the Probans. Therefore, according to Patrasvamin, there are only two organs of hetu, wherein other organs can easily be merged. This is the shortest and most well-defined way of making inference.

Shantarakshita and his Commentator's Criticism

Shantarakshita and his commentator explain the view of Patrasvamin with regard to the various aspects of proban. They say that according to Patrasvamin, the probans is valid only when it is found to be otherwise impossible and not when it has the three features (anyathānupapannatva eva sobhano hetunā punastrilakṣaṇaḥ). This view is elaborated as follows:

Patrasvamin justifies that anyathānupapannatva is the principal characteristic of a probans. Through presumption (arthāpatya) the same characteristic implies three features, viz. Pakṣadharmatva, Sapakṣasattva, and Vipakṣavyavrattatva, but the Vipakṣavyāvṛtti or anyathānupapatti can imply all other features which do not serve any useful purpose. As a matter of fact, the relation of invariable con-comitance (avinābhāva), which is, the heart of hetu, is not present in the three-featured reasons (trairūpya-hetu), but found in the one-featured (ekarūpya hetu).

Shantarakshita then quotes a renowned kārikā of Patrasvamin from the Trilaksaṇakadarthana as follows:—

anyathānupapannattvam yasya tasyaiva hetutā.
draṣṭantau dvavapi stam va ma va tau hi na kāraṇam
nanyathānupapannatvam yatra tatra trayeṇa kim.
anyathānupapannatvam yatra tatra trayeṇa kim.

It means anyathānupapannatva is the only probans. There may be three corroborative instances, but really they cannot be depended upon. If the anyathānupapannatva is not there, what is the use of three features? and if the anyathānupapannatva is there, what is the use of the three features (trairūpya)? He illustrates this point saying that the man who has three sons is called ekaputraka on account of having one good son (Suputratvāt). Similarly in the case of the three featured probans only feature would be useful in making inferences.

Patrasvamin's Attempt to Prove his Position :

Patrasvamin has tried to prove that there can be no anyathānupapannatva hetu in the three-featured probans. For instance, "one must be dark (pakṣasatva), because one is the son of so and so (sapakṣasatva), whose other sons are found to be dark (vipakṣasatvavyāvṛtti)". This example contains the three-featured probans. Even then it cannot lead to any valid and definite knowledge and conclusion. For there is no avinābhava-sambandha (relation of invaribale con-comi-tance) between his son and his darkness. The climate and eating of vegetables by his mother during the pregnancy is real cause. Therefore, the Trairūpya is not a corrrect theory.

Patrasvamin again pointed out that the one-featured probans has the requisite capacity of leading to valid knowledge. It has no external corroborative instances, either of similarity or of dissimilarity, either in the form of statement or in the form of actual things, because all things have

been included under the subject or paksa (minor term) Positive and Negative entities, and there is nothing apart from these. As regards the character of "being present in the Minor term", this is the anyathānupapannatva hetu and noting apart from the latter. Hence the probans here is one-featured.

But the Buddhist philosophers do not accept this view and they try to criticise it. For instance, Shantrakshita questions whether Patrasvamin's definition of hetu refers to the general position or to a particular subject on which knowledge is sought or to a particular instance. If the first alternative is accepted, then, what would be indicated, would be the existence of the probans in the object where the probandum is present; and it would not accomplish what is sought to be accomplished.

This refutation of the theory of one-featured probans is based on the asiddha, viruddha and anaikāntiak defects (hetvābhāsas). However, the Jaina philosophers like Prabhachandra and Anantavirya say that these defects are really not on the side of the one-featured hetu of Jainas, but on the side of the three-featured hetu of the Buddhists, because it can be applied to even Hetvābhāsas. They finally conclude that the one-featured hetu is the shortest and the simplest route to make an inference regarding anything.

With regard to the importance of this reference we are in a position to say that the earliest mention of Jaina conception of anythānupapannatva as an aspect of a probans has been made by Acharya Dharmakirti. Afterwards, Shantarakshita referred to it and proceeded to examine it critically. There he mentioned Patrasvamin as the holder of this view. For the sake of Jaina philosophical history, this reference to Patrasvamin and his view is very important.

Pramāṇyavāda :

Samkhya –	Svataḥ Pramāṇyavādin
	Svataḥ Apramāṇyavādin
Nyaya -	Parataḥ Pramāṇyavādin
	Parataḥ Apramāṇyavādin
Buddhists -	Parataḥ Pramāṇyavādin
	Svataḥ Apramāṇyavādin
Jaina –	Sometimes Svataḥ Pramāṇyavādin
	Sometimes Parataḥ Pramāṇyavādin
	Sometimes Parataḥ Apramāṇyavādin

The determination of validity is in some cases achieved by cognition by itself. The cognition induced by a repeated course of experience or direct achievement of results, and that alone gives final satisfaction to the subject and a person does not feel an urge for further security of his cognition, is self-determined, intrinsic. This way sometimes there is Svataḥ Pramāṇyavāda. But in other occasion when the cognition had not yet been ascertained to stand in unfailing correspondence with the object, its validity is determined either by,

1. Subsequent confirmatory cognition of the same object, or
2. By a cognition of its pragmatic consequences, or
3. By the cognition of an object invariable concomitant with it.

This establishes the fact that validity is determined by other means, i.e. extrinsic.

Jayanta Bhatta (9th c. A.D.) presents the Jaina position at the beginning and then refutes by showing fault in it.

Pramāṇyavāda - Validity of Knowledge

According to Jainism, the validity of knowledge can either be Swatah or it can be Paratah. "Tat pramāṇyam swataḥ paratṣḥch."

According to Naiyayikas there is a parataḥ-pramāṇya. Critique Vatsyayana says that, the validity of pramāṇa is based upon anumāna. Here, it is criticized that anumāna, which itself is a pramāṇā, how can it be the bases for another validity of other pramāṇa ? Means, who give validity to it? If we say that another anumāna, then, there arises fallacy of infinite regress. Therefore, it is proper to say that sometimes there is self validity of pramāṇa and sometimes it is dependent on other means. i.e. sometines it is swataḥ-pramāṇya and sometimes it is parataḥ-pramāṇya.

Hear question arises that when is the validity of pramāṇa swataḥ and when is it paratah? According to Jaina, in case the objects with which we are familiar, the validity of pramāṇa rises of itself.

But when we see an object which we have not seen before, we may have a doubt at first and then with the help of inference we come to a definite judgment. This way when we come into contact with purely new object, then there the validity of pramāṇa will be paratah.

"Pramāṇyatu swataḥ siddhamabhyasat parotonyathā." (Pramāṇa pariksha)

References :

1. Anuman Praman, Dr. Baliram Shukla, Eastern Book Linkers, Delhi, 1986.
2. Jainism in New Millennium, Ramjee Singh, Commonwealth Publishers Pvt.Ltd., 2010
3. The Buddhist Theory of Inference, Prof. S.R. Bhatta,
4. Jain Philosophy (Epistemology and Logic), Internet Encyclopedia of Philosophy.
5. Jain Philosophy (Epistemology and Logic), Routledge Encyclopedia of Philosohy.
6. Jain Perspective in Philosophy and Religion, Ramjee Singh, Pujya Sohanlal Smaraka Parshvanath Shodhapith, 1993.
7. Jaina Concept of Omniscience, Ramjee Singh, L. D. Institute of Indology, 1974.
8. Anuman Praman – Jaina Evam Buddha Nyaya ki Drishti mai, Pradyuman Shah Singh, Motilal Banarasidas Prakashan.

❐ ❐ ❐

संस्कृत भाषा एवं साहित्य के क्षेत्र में जैन श्रमण परम्परा का अवदान

सागरमल जैन

भारतीय संस्कृति की दो शाखाऐं हैं – १. श्रमण और २. वैदिक। श्रमणधारा की भी अनेक परम्पराएँ रही हैं – उनमें जैन, बौद्ध, सांख्य, आजीवक एवं चार्वाक प्रमुख धाराएँ है। जहाँ तक इन श्रमण धाराओं के भारतीय संस्कृत साहित्य को अवदान का प्रश्न है, उसमें आजीवक धारा का कोई भी साहित्य आज उपलब्ध नहीं है। इसी प्रकार चार्वाक परम्परा का भी एक मात्र प्राप्त ग्रन्थ तत्त्वोपप्लवसिंह माना जाता है, जो संस्कृत भाषा में लिखित है और मूलतः न्यायशास्त्र का ग्रन्थ है, इसमें भी विविध प्रमाणों और उन पर आधारित मान्यताओं का खण्डन ही मिलता है। श्रमण धारा के अनेक विद्वानों की यह मान्यताओं का खण्डन ही मिलता है। श्रमण धारा के अनेक विद्वानों की यह मान्यता रही है कि सांख्य और योग परम्परा भी अवैदिक है और श्रमण धारा की ही निकटवर्ती है। इनका सभी प्राचीन साहित्य संस्कृत भाषा में ही उपलब्ध है, यथा सांख्यसूत्र, योगसूत्र, सांख्यकारिका आदि और उन पर लिखित अनेक वृत्तियाँ एवं टीकाएं। सांख्य और योग परम्परा श्रमण धारा का अंग है या नही है यह एक विवादास्पद प्रश्न है – मैं यहाँ इस पर कोई चर्चा न करते हुए मूलतः श्रमण धारा के दो अंगों जैन और बौद्ध धारा के सन्दर्भ में ही चर्चा करुगाँ। बौद्ध धर्म की हीनयान शाखा के मूलग्रन्थ, जो त्रिपिटक साहित्य के रूप मे जाने जाते हैं, वे मूलतः पाली भाषा में उपलब्ध हैं। प्राकृत भाषा के विभिन्न रूपो में पाली एक ऐसी भाषा हे जिसका अन्य प्राकृत भाषाओं की अपेक्षा संस्कृत से अधिक नैकट्य है। कुछ विद्वानों की मान्यता यह भी है कि 'पाली' मूलतः मागधी है, फिर भी इसकी अशोक के पाली अभिलेखो की अपेक्षा भी संस्कृत से अधिक निकटता देखी जाती है। बौद्ध परम्परा में लगभग ५ वी शती से संस्कृत भाषा का प्रयोग प्रारम्भ हुआ। उसके पूर्व का समग्र बौद्ध साहित्य मागधी में ही था और मागधी का संस्कार करके ही पाली भाषा बनी है। उसका यह संस्कार लौकिक संस्कृत के सहारे हुआ अतः पालि अन्य प्राकृतों की अपेक्षा संस्कृत के अधिक निकट है। न केवल बौद्ध परम्परा की हीनयान शाखा के मूल ग्रन्थ पाली भाषा में पाए जाते है, अपितु उन पर लिखी गई अट्टकथाएँ अर्थात टीकाएँ भी पाली में ही मिलती है, न केवल इतना अपितु पाली भाषा का व्याकरण भी पाली में ही है। किन्तु यहाँ यह जान लेना आवश्यक है कि बौद्ध परम्परा में हीनयान शाखा या थेरवादी शाखा का बल प्रारम्भ में पाली भाषा पर ही रहा था,

किन्तु परवर्तीकाल में इस हीनयान परम्परा में न्याय संबंधी जो ग्रन्थ लिखे गए वे संस्कृत भाषा में रहे। जबकि बौद्ध परम्परा की महायान परम्परा का विपुल साहित्य संस्कृत भाषा में ही निबद्ध है। महायान सम्प्रदाय का बल पालि की अपेक्षा संस्कृत पर ही अधिक रहा है। इसके विपरीत जहाँ जैन परम्परा के मूल आगम प्राकृत भाषा में मिलते हैं वहीं उनकी ८वी शती या उससे परवर्ती टीकाएँ और वृत्तियाँ संस्कृत में है। इसी प्रकार प्राकृत के सभी व्याकरण भी संस्कृत भाषा में लिखे गये हैं और उनका मूल उद्देश्य भी संस्कृत के विद्वानों को प्राकृत भाषा के स्वरूप को समझा कर प्राकृत ग्रन्थों का अर्थ बोध करना ही रहा है। इस सामान्य चर्चा को यहाँ समाप्त करते हुए मैं जैन परम्परा के आचार्यों के द्वारा संस्कृत साहित्य को, जो अवदान दिया गया है, इसकी ही चर्चा करना चाहता हूँ।

जहाँ तक जैन परम्परा का प्रश्न है, उसकी श्वेताम्बर और दिगम्बर दोनों शाखाओं में आगम तुल्य ग्रन्थ मूलतः अर्द्धमागधी, महाराष्ट्री एनं शौरसेनी प्राकृत में लिखे गए और उनकी निर्युक्ति और उन पर लिखे गए भाष्य भी प्राकृत में ही रहे। किन्तु आगम साहित्य पर जो चूर्णियाँ और चूर्णि-सूत्र लिखे गए वे प्राकृत और संस्कृत की मिश्रित भाषा में ही लिखे गए। चूर्णियों के पश्चात् आगम और आगम तुल्य ग्रन्थों पर जो भी टीकाएँ या वृत्तियाँ लिखी गई अथवा दुर्गम पदों की व्याख्याएँ लिखी गई, वे सभी संस्कृत में ही रही। आगम ग्रन्थों पर संस्कृत में टीकाएँ और वृत्तियाँ लिखने वाले आचार्यों में सर्वप्रथम आचार्य हरिभद्र का क्रम आता है जो ८वीं शताब्दी में हुए। हरिभद्र के पश्चात् शीलांक (१०वीं शताब्दी), अभयदेव (१२वी शताब्दी), मलधारी हेमचन्द्र (१२वीं शताब्दी), मलयगिरि (१३वीं शताब्दी), यशोविजय (१८वी शताब्दी), आदि आचार्यो ने प्रायः संस्कृत भाषा में ही टीकाएँ लिखने का कार्य किया जिसका प्रारम्भ ८वीं शताब्दी से माना जाता है किन्तु जैन आचार्यों ने संस्कृत में ग्रन्थ लिखने का कार्य उससें ५०० वर्ष पूर्व ही प्रारम्भ कर दिया था। जैन परम्परा में लगभग ईसा की ३री शताब्दी में आचार्य उमास्वाति ने सर्वप्रथम संस्कृत भाषा में तत्त्वार्थसूत्र और उसके स्वोपज्ञभाष्य की रचना की थी। इसके अतिरिक्त उमास्वाति की प्रशमरति आदि कुछ अन्य कृतियाँ भी संस्कृत भाषा में लिखी गई। इसमें प्रशमरति-प्रकरण और पूजा-प्रकरण प्रमुख है। यद्यपि पूजा-प्रकरण का लेखन उमास्वाति ने ही किया था या किसी अन्य ने, इस संबंध में विद्वानों में मतभेद है। जैन आचार्यों द्वारा संस्कृत भाषा में निबद्ध ग्रन्थों में मतभेद है। जैन आचार्यों द्वारा संस्कृत भाषा में निबद्ध ग्रन्थों में तत्त्वार्थसूत्र और उसकी टीकाएँ प्रमुख मानी जा सकती हैं। तत्त्वार्थसूत्र पर दिगम्बर परम्परा में पूज्यपाद देवनन्दि (लगभग ६ठी शताब्दी) ने सर्वार्थसिद्धि नामक टीका की रचना की। इनकी अन्य कृतियों में इष्टोपदेश, समाधितन्त्र आदि भी है, जो संस्कृत भाषा में लिखी गई है। श्वेताम्बर धारा में जैन न्याय और अनेकांतवाद पर आधारित सर्वप्रथम संस्कृत कृति मल्लवादी क्षमाश्रमण का द्वादशारनयचक्र है। उस पर सिद्धसेन की जो टीका है वह भी संस्कृत में है, किन्तु सिद्धसेन की मुख्य कृति सन्मतितर्क मिलती है, जो संस्कृत भाषा में निबद्ध है। तत्त्वार्थसूत्र पर श्वेताम्बर परम्परा में संस्कृत भाषा में टीका लिखने वाले सिद्धसेन गणि (७वीं शती) है जो सन्मतितर्क के कर्ता सिद्धसेन दिवाकर से भिन्न है, और ७वीं शती के है। जैन न्याय पर सर्वप्रथम संस्कृत भाषा में ग्रन्थ लिखने वाले सिद्धसेन दिवाकर है जिन्होंने न्यायवतार नामक एक द्वात्रिंशिका संस्कृत भाषा में लिखी है। दिगम्बर परम्परा में पूज्यवाद के पश्चात् अकंलक ने तत्त्वार्थसूत्र पर संस्कृत में राजवार्तिक नामक टीका लिखी साथ ही जैनन्याय

के कुछ ग्रन्थों का भी संस्कृत में प्रणयन किया। उनके पश्चात् विद्यानन्द ने श्लोकवार्तिक नाम से तत्त्वार्थसूत्र की टीका संस्कृत श्लोकों में लिखी। इसके अतिरिक्त ८वी और ९वी शताब्दी में जैनन्याय पर जो भी ग्रन्थ लिखे गये, वे प्रायः सब संस्कृत भाषा में ही लिखे गये, जैन आचार्यों ने निम्न विषयों पर संस्कृत भाषा में अपने ग्रन्थों की रचना की – आगमिक टीकाएँ, वृत्तियाँ एवं व्याख्याएँ, आगमिक प्रकरण (इस विद्या के कुछ ही ग्रन्थ संस्कृत भाषा में है)। संस्कृत भाषा में जैनों के अनेक स्तुति, स्तोत्र आदि भी मिलते है, जैन कर्म सिद्धान्त के कुछ ग्रन्थों की संस्कृत टीकाएँ भी मिलती है, जैनयोग एवं ध्यान के कुछ ग्रन्थ भी संस्कृत टीकाएँ भी मिलती है, जैनयोग एवं ध्यान के कुछ ग्रन्थ भी संस्कृत में है, यथा शुभचन्द्र का ज्ञानार्णव, हेमचन्द्र का योगशास्त्र आदि निर्वाणकलिका, रूपमण्डन एवं समरांगणसूत्रधार आदि जैन कला के अनेक ग्रन्थ संस्कृत में ही है। जैन राजनीति के ग्रन्थ यथा नीतिवाक्यामृत अर्हन्नीति आदि भी संस्कृत में है, जैन तीर्थ मालाएँ, जैन विज्ञान एवं जैन कर्म काण्ड का प्रचुर साहित्य संस्कृत भाषा में ही लिखित है, जैन इतिहास के क्षेत्र में भी प्रबन्धकोश, प्रबन्ध-चिन्तामणि आदि, संस्कृत भाषा के अनेक ग्रन्थ है, इसके अतिरिक्त काव्यशास्त्र, छन्दशास्त्र, ज्योतिषशास्त्र, जैनपुराण एवं जीवनचरित्र, जैनकथासाहित्य (आराधनाकथाकोष आदि), द्व्याश्रयमहाकाव्य, जैन नाटक, जैन दूतकाव्य, एवं अनेकार्थक ग्रन्थ जैसे- अष्टकक्षी समयसुंदरकृत आदि अनेक ग्रन्थ भी संस्कृत साहित्य के विकास मे जैन कवियों के अवदान के परिचायक है।

संस्कृत का जैन आगमिक व्याख्या साहित्य

आगमिक व्याख्या साहित्य में विशेषावश्यकभाष्य नामक प्राकृत कृति जिनभद्रगणि द्वारा लगभग विक्रम की छटी शताब्दी में प्राकृत में लिखी गई थी, किन्तु उस पर जिनभद्रगणिश्रमाश्रमण ने स्वयं ही स्वोपज्ञ व्याख्या संस्कृत में लिखी थी। चूर्णियों के पश्चात् आगमों पर जो संस्कृत में टीकाएँ एवं वृत्तियाँ लिखी गई, उनमें सर्वप्रथम ८वी शताब्दी में आचार्य हरिभद्र ने, अनुयोगद्वारवृत्ति, प्रज्ञापना-व्याख्या, आवश्यक-लघुटीका, आवश्यक-वृहद्टीका, ओघनिर्युक्तिवृत्ति, जम्बूद्वीपप्रज्ञप्तिटीका, जीवाभिगमलघुवृत्ति, दशवैकालिकलघुवृत्ति, दशवैकालिकबृहद्वृत्ति, पिण्डनिर्युक्तिवृत्ति, नन्दि-अध्ययनटीका, प्रज्ञापना-प्रदेश-व्याख्या आदि टीकाएँ और व्याख्या-ग्रन्थ संस्कृत भाषा में लिखे थे। इन सभी का लेखनमाल प्रायः ८वी शताब्दी ही माना जा सकता है। उसके पश्चात् १०वी शताब्दी में आचार्य शीलांक ने आचारांग और सूक्षकृतांग - इन दो अंग आगमों पर संस्कृत में टीकाएँ लिखी। इसी क्रम में उन्होंने जीवसमास नामक आगमिक प्रकरण-ग्रन्थ पर संस्कृत में वृत्ति भी लिखी थी। आगे इसी क्रम में घनेश्वरसूरि के शिष्य खरतरगच्छ के आचार्य अभयदेवसूरि ने आचारांग और सूत्रकृतांग को छोडकर ९ अंग आगमों पर संस्कृत में टीकाएँ लिखी। उनके नाम इस प्रकार है – स्थानांगटीका, समवायांगटीका, भगवतीटीका, ज्ञाताधर्मकथाटीका, उपासकदशाटीका, अन्तकृतदशाटीका, अनुत्तरोपातिकटीका, प्रश्नव्याकरणटीका और विपाकसूत्रटीका। इसी आधार पर उन्हें नवांगीटीकाकार भी कहा जाता है, किन्तु इन नव अंग-आगमों अतिरिक्त उन्होंने कुछ उपांगो पर एवं आगमिक प्रकरणों पर संस्कृत में टीकाएं लिखी है। वे क्रमशः इस प्रकार है – प्रज्ञापनाटीका। इसके अतिरिक्त उन्होंने हरिभद्र के पंचाशक नामक ग्रन्थ भी एक वृत्ति भी

लिखी है। अभयदेव की इन रचनाओं का काल विक्रम संवत् ११२० से वि.सं. ११३५ के मध्य है। आगमिक व्याख्याकारों में इसके पश्चात् आम्रदेवसूरि के शिष्य नेमीचंदसूरि हुए, उन्होंने भी १२वी शताब्दी के प्रारम्भ में उत्तराध्ययन सूत्र पर सुखबोधा नामक संस्कृत टीका लिखी थी। यद्यपि इसमें पूर्व विक्रम संवत १०९६ में वादिवेताल शांतिसूरि ने उत्तराध्ययन सूत्र पर प्राकृत में एक टीका लिखी थी किन्तु प्राकृत में होने के कारण हम उसकी परिगणना प्रस्तुत संस्कृत टीकाओं में नहीं कर रहे हैं। इसके पश्चात् आगमिक टीकाकारों में मलयगिरि का नाम आता है। इन्होंने आवश्यकबृहद्वृत्ति, ओघनिर्युक्तिवृत्ति, चन्द्रप्रज्ञप्तिवृत्ति, जीवाभिगमवृत्ति, नन्दिसूत्रटीका, पिण्डनिर्युक्तिवृत्ति, प्रज्ञापनावृत्ति, वृहद्कल्पभाष्य - पीठिकावृत्ति, भगवती द्वितीयशतकवृत्ति, राजप्रश्नीयवृत्ति, विशेषावश्यकवृत्ति, व्यवहारसूत्रटीका आदि टीका ग्रन्थ संस्कृत-भाषा में लिखे। इसके अतिरिक्त उन्हों ने अनेक आगमिक प्रकरणों एवं कर्मग्रन्थों पर भी संस्कृत में टीकाएँ लिखी। यथा – कर्मप्रकृतिटीका, पंचसंग्रहटीका, क्षेत्रसमासवृत्ति, षडशीतिवृत्ति, सप्ततिकाटीका आदि। इसके पश्चात् आगमों पर संस्कृत में टीकाएँ लिखने वालों में तिलकाचार्य का नाम आता है, उन्होंने जीतकल्पवृत्ति, आवश्यकनिर्युक्तिलघुवृत्ति, दशवैकालिकटीका, श्रावकप्रतिक्रमणलघुवृत्ति, पाक्षिकसूत्रअवचूरि आदि लिखी। इनका काल १३वी शताब्दी का उत्तरार्ध माना जाता है। इसके चार शताब्दि पश्चात् आगमिक व्याख्याकारों में उपाध्याय यशोविजयजी का क्रम आता है, इन्होंने अनेक आगमो पर टीकाएँ लिखी थी। किन्तु इनके काल के बाद में आगमों पर संस्कृत में टीका या वृत्ति लिखने के स्थान पर प्रायः लोकभाषा (मरुगुर्जर) में टब्बे लिखे जाने लगे थे, अतः संस्कृत लेखन का प्रचलन कम हो गया, फिर भी वर्तमान युग में पूज्य घासीलालजी म.सा. ने स्थानकवासी परम्परा में मान्य ३२ आगमों पर संस्कृत में टीकाएँ लिखी है। तेरापंथ के आचार्य महाप्रज्ञजी ने भी आचारांग भाष्य आदि कुछ भाष्य संस्कृत में लिखे है। आचार्य हस्तीमलजी ने दशवैकालिकसूत्र एवं नन्दीसूत्र पर संस्कृत में टीकाएँ लिखी है। इसी प्रकार श्वेताम्बर मूर्तिपूजक परम्परा में कुछ चन्द्रसूरि, कल्याणबोधि सूरि ने भी कल्पसूत्र एवं अन्य आगमों पर टीकाएं लिखी है। अतः आगमों पर संस्कृत में व्याख्या साहित्य लिखने की यह परम्परा वर्तमान युग तक भी जीवित रही है। जहाँ तक दिगम्बर परम्परा के आगम तुल्य ग्रन्थों का प्रश्न है, वे भी मूलतः प्राकृत भाषा में रचित है – षट्खण्डागम, कसायपाहुड, मूलाचार, भगवती आराधना, तिलोयपण्णत्ति, समयसार, नियमसार, पंचास्तिकायसार, अष्टपाहुड आदि सभी मूलतः प्राकृत में निबद्ध है, किन्तु लगभग ६वी शताब्दी से इन पर जो टीकाएँ लिखी गई वे या तो संस्कृत प्राकृत मिश्रित भाषामें या फिर विशुद्ध संस्कृत में ही मिलती है। इनमें धवला, जय धवला, महाधवल आदि प्रसिद्ध है। किन्तु मूलाचार, भगवती आराधना, समयसार, नियमसार, पंचास्तिकायसार आदि की टीकाएँ तो संस्कृत में ही है। ये सभी ६वी शती से लेकर १५वी शती के मध्य की है।

संस्कृत भाषा का जैन दार्शनिक साहित्य

यद्यपि जैन तत्त्वज्ञान से संबधित विषयों का प्रतिपादन आगमों में मिलता है, किन्तु सभी आगम प्राकृत में ही निषद्ध है। तत्त्वज्ञान से संबधित प्रथम सूत्र ग्रन्थ की रचना उमास्वाति ने संस्कृत भाषा में ही की थी। उमास्वाति के काल तक विविध दार्शनिक निकायों के सूत्र-ग्रन्थ अस्तित्व में आ चुके थे,

जैसे वैशेषिक सूत्र, सांख्यसूत्र, योगसूत्र, न्यायसूत्र, आदि। अतः उमास्वाति के लिए यह आवश्यक था कि वे जैन धर्म-दर्शन से संबधित विषयों को समाहित करते हुए सूत्र-शैली में संस्कृत भाषा में किसी ग्रन्थ की रचना करे। उमास्वाति के पश्चात्, सिद्धसेन, समन्तभद्र आदि ने भी जैन दर्शन पर संस्कृत भाषा में ग्रन्थ लिखे। सिद्धसेन दिवाकर ने भारतीय दार्शनिक धाराओं की अवधारणाओं की समीक्षा को लेकर कुछ द्वात्रिंशिकाओ की रचना संस्कृत भाषा में की थी। जिनमें न्यायवतार प्रमुख है। इसी प्रकार आचार्य समन्तभद्र ने भी आप्त-मीमांसा, युक्त्यानुशासन एवं स्वयम्भूस्तोत्र नामक ग्रन्थों की रचना संस्कृत भाषा में की। इस प्रकार ईसा की तीसरी-चौथी शताब्दी से जैन दार्शनिक साहित्य संस्कृत में लिखा जाने लगा। उमास्वाति ने स्वयं ही तत्त्वार्थसूत्र के साथ-साथ उसका स्वोपज्ञ भाष्य भी संस्कृत में लिखा था। लगभग ५वी शताब्दी के अन्त और ६वी शताब्दी में प्रारम्भ में दिगम्बराचार्य पूज्यपाद देवनन्दि ने तत्त्वार्थसूत्र पर 'सर्वार्थ-सिद्धि' नामक टीका संस्कृत में लिखी थी। इसके अतिरिक्त उन्होने जैन-साधना के सन्दर्भ में 'समाधि-तंत्र' और 'इष्टोपदेश' नामक ग्रन्थ भी संस्कृत भाषा में लिखे। इसी काल खण्ड में श्वेताम्बर परम्परा में मल्लवादी ने द्वादशारनयाचक्र की रचना संस्कृत भाषा में की जिसमें प्रमुख रूप से सभी भारतीय दार्शनिक परम्पराएँ पूर्व पक्ष के रूप में प्रस्तुत की गई और उन्हीं में से उनकी विरोधी धारा को उत्तरपक्ष के रूप में प्रस्तुत कर उनकी समीक्षा भी की गई। इसके पश्चात् ६टी शताब्दी के उत्तरार्द्ध में जिनभद्रगणि श्रमाश्रमण ने विशेषावश्यकभाष्य तो प्राकृत में लिखा, किन्तु उसकी स्वोपज्ञ टीका संस्कृत में लिखी थी। उनके पश्चात ७वी शती के प्रारम्भ में कोट्टयाचार्य ने भी विशेषावश्यक भाष्य पर संस्कृत भाषा में टीका लिखी थी, जो प्राचीन भारतीय दार्शनिक मान्यताओं का गम्भीर विवेचन प्रस्तुत करती है, साथ ही उनकी समीक्षा भी करती है। लगभग ७वी शताब्दी में ही सिद्धसेन-गणि ने श्वेताम्बर परम्परा में तत्त्वार्थसूत्र की टीका भी लिखी थी। ८वी शताब्दी में प्रसिद्ध जैनाचार्य हरिभद्रसूरि हुए, जिन्होंने प्राकृत और संस्कृत दोनों ही भाषाओं में अपनी कलम चलाई। हरिभद्रसूरि ने जहाँ एक और अनेक जैनागमों पर संस्कृत में टीकाएँ लिखी, वही उन्होंने अनेक दार्शनिक ग्रन्थों का भी संस्कृत भाषा में प्रणयन किया। उनके द्वारा रचित निम्न दार्शनिक ग्रन्थ अधिक प्रसिद्ध है – षड्दर्शनसमुच्चय, शास्त्रवार्तासमुच्चय, अनेकान्तजयपताका, अनेकान्तवादप्रवेश, अन्कान्तप्रघट्ट आदि साथ ही उन्हों ने बौद्ध दार्शनिक दिङ् नाग के न्यायप्रवेश की संस्कृत टीका भी लिखी। इसके अतिरिक्त उन्होंने 'योगदृष्टिसमुच्चय' आदि ग्रन्थ भी संस्कृत भाषा में लिखे। हरिभद्र के समकाल में या उनके कुछ पश्चात् दिगम्बर परम्परा में आचार्य अकलंक और विद्यानन्दसूरि हुए, उन्होंने अनेक दार्शनिक ग्रन्थों की रचना की। जहाँ अकलंक ने तत्त्वार्थसूत्र पर 'राजवर्तिक' टीका के साथ साथ न्याय-विनिश्चय, सिद्धि-विनिश्चय, लघीयस्त्री-अष्टशती एवं प्रमाण-संग्रह आदि दार्शनिक ग्रन्थों की संस्कृत में रचना की। वही विद्यानन्द ने भी तत्त्वार्थसूत्र पर श्लोकवार्तिकटीका के साथ साथ आप्त-परीक्षा, प्रमाण-परीक्षा, सत्यशासन-परीक्षा, अष्टसहस्त्री आदि गम्भीर दार्शनिक ग्रन्थों की संस्कृत भाषा में रचना की। १०वी शताब्दी के प्रारम्भ में सिद्धसेन के न्यायवतार पर श्वेताम्बराचार्य सिद्धऋषि ने विस्तृत टीका की रचना की थी। इसीकाल में प्रभाचन्द, कुमुदचन्द एवं वादिराजसूरि नामक दिगम्बर आचार्योंने क्रमशः प्रमेयकमलमार्तण्ड न्यायकुमुदचन्द, न्याय-विनिश्चय टीका आदि महत्वपूर्ण दार्शनिक ग्रन्थों की रचना की। इसके पश्चात ११वीं शताब्दी में देवसेन ने लघुनयचक्र, बृदह्नयचक्र, आलापपद्धति, माणिक्यनन्दी के परीक्षामुख तथा अनन्तवीर्य

ने सिद्धि-विनिश्चय टीका आदि दार्शनिक कृतियों का सृजन किया। इसी कालखण्ड में श्वेताम्बर परम्परा के अभयदेव सूरि ने सिद्धसेन के सन्मति - तर्क पर वाद - महार्णव नामक टीका ग्रन्थ की रचना की। इसी क्रम में दिगम्बर आचार्य अनन्तकीर्ति ने लघुसर्वज्ञसिद्धि, बृहद्सर्वज्ञसिद्धि, प्रमाणनिर्णय आदि दार्शनिक ग्रन्थों की रचना की थी। इसी काल खण्ड में श्वेताम्बर परम्परा में आचार्य वादिदेवसूरि हुए उन्होंने प्रमाण-नयतत्वालोक तथा उसी पर स्वोपज्ञ टीका के रूप में स्यादवाद-रत्नाकर जैसे जैन न्याय के ग्रन्थों का निर्माण किया और उनके शिष्य रत्नप्रभसूरि ने रत्नाकरावतारिका की रचना की थी इन सभी में भारतीय दर्शन एवं न्याय की अनेक मान्यताओं की समीक्षा भी है। १२वीं शताब्दी में हुए श्वेताम्बर आचार्य हेमचन्द्र ने मुख्य रूप से जैन-न्याय पर प्रमाण-मीमांसा (अपूर्ण) और दार्शनिक समीक्षा के रूप में अन्ययोगव्यवच्छेदिका ऐसे दो महत्त्वपूर्ण दार्शनिक ग्रन्थों की रचना की। यद्यपि संस्कृत व्याकरण एवं साहित्य के क्षेत्र में उनका अवदान प्रचुर है, तथापि हमने यहाँ उनके दार्शनिक ग्रन्थों की ही चर्चा की है। यद्यपि १३वी, १४वी, १५वी और १६वी शताब्दी में भी जैन आचार्यों ने संस्कृत भाषा में कुछ दार्शनिक ग्रन्थों की रचना की थी, किन्तु वे ग्रन्थ अधिक महत्त्वपूर्ण न होने से हम यहाँ उनकी चर्चा नही कर रहे हैं, यद्यपि इस काल खण्ड में कुछ दार्शनिक ग्रन्थों की टीकाएँ जैसे अन्ययोगव्यवछेदिका की स्यादवाद-मन्जरी नामक टीका, गुणरत्न की षडदर्शन समुच्चय की टीका आदि भी लिखी गई थी, किन्तु विस्तार भय से उन सब में जाना उचित नहीं हैं। १७वी शताब्दी में श्वेताम्बर परम्परा में उपाध्याय यशोविजय नामक एक प्रसिद्ध जैन लेखक हुए, जिनके अध्यात्मसार, ज्ञानसार आदि दर्शन के क्षेत्र में अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ हैं। अध्यात्म के क्षेत्र में अध्यात्ममतसमीक्षा, अध्यात्मसार, ज्ञानसार आदि तथा दर्शन के क्षेत्र में जैन तर्कभाषा, नयोपदेश, नयसहस्य, न्यायालोक, स्यादवाद कल्पलता आदि अनेक ग्रन्थ प्रसिद्ध है। उनके पश्चात् १८वी, १९वी और २०वी शताब्दी में जैन दर्शन पर संस्कृत भाषा में कोई महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ लिखा गया हो यह हमारी जानकारी में नही है, यद्यपि तत्त्वार्थसूत्र की शैली पर आचार्य तुलसी के जैन-सिद्धान्त-दीपिका और मनोऽनुशासनम् नामक ग्रन्थों की संस्कृत भाषा में रचना की है, फिर भी इस काल खण्ड में संस्कृत भाषा में दार्शनिक ग्रन्थों के लेखन की प्रवृत्ति नहीवत् ही रही हैं।

संस्कृत के जैन चरित काव्य एवं महाकाव्य

महापुरुषों की जीवन गाथाओं के आधार पर जैन धर्म की श्वेताम्बर एवं दिगम्बर परम्पराओं में अनेक संस्कृत ग्रन्थों की रचना हुई है। महापुराण (आदि पुराण और उत्तर पुराण) तथा हेमचन्द्र का त्रिशष्टि शलाका महापुरुष चरित्र तो प्रसिद्ध है ही। इसके अतिरिक्त भी महापुरुषों पर अनेक पुराण और चरितकाव्य भी रचे गये। जैसे - पद्मानन्द-महाकाव्य, अजितनाथपुराण, चन्द्रप्रभचरित, श्रेयांसनाथचरित, वासुपूज्यचरित, विमलनाथचरित, शान्तिनाथपुराण, शान्तिनाथचरित, मल्लिनाथचरित, मुनिसुव्रतचरित, नेमिनाथमहाकाव्य, नेमिनाथचरित, पार्श्वनाथचरित, महावीरचरित, वर्धमानचरित, अमस्वामिचरित, प्रत्येकबुद्धचरित, केवलचरित, श्रेणिकचरित्र, महावीरकालीन श्रेणिक के परिवार के सदस्यों एवं अन्य पात्रों के चरित, प्रभावक आचार्यो के चरित, खरतरगच्छीय आचार्यों के जीवनचरित्र, कुमारपालचरित्र, वस्तुपाल-तेजपालचरित, विमलमंत्रिचरित, जगडूशाहचरित, सुकृतसागर, पृथ्वीधरप्रबंध, चावडप्रबंध, कर्मवंशोत्कीर्तिनकाव्य,

क्षेमसौभाग्यकाव्य आदि । इनके अतिरिक्त प्रथम तीर्थकर ऋषभदेव, बारह चक्रवर्तियों एवं अन्य शलाका पुरुषो पर भी संस्कृत में अनेक रचनाएँ जैनाचार्यों ने लिखी है। इसके अतिरिक्त निम्न काव्य और महाकाव्य भी जैनाचार्यो द्वारा रचित है – जैसे - प्रद्युम्नचरितकाव्य, नेमिनिर्वाणमहाकाव्य, चन्द्रप्रभचरितमहाकाव्य, वर्धमानचरित, धर्मशर्माभ्युदय, सनत्कुमारचरित, जयन्तविजय, नरनागयणानन्द, मुनिसुव्रतकाव्य, श्रेणिकचरित, शान्तिनाथचरित, जयोदय महाकाव्य, बालभारत, लघुकाव्य, श्री धरचरितमहाकाव्य, जैनकुमारसंभव, कादम्बरीमण्डन, चन्द्रविजयप्रबंध, काव्यमण्डन आदि ।

संस्कृत भाषा में निबद्ध जैन कथा-साहित्य के ग्रन्थ

जैन आचार्यों ने धार्मिक एवं नैतिक आचार-नियमों एवं उपदेशों को लेकर अनेक कथाओं एवं कथा ग्रन्थों की रचना की है। पूर्वाचार्यों द्वारा रचित ग्रन्थों की टीका, वृत्ति आदि में उन कथाओं का समाहित किया गया है । इनमें धर्मकथानुयोग की स्वतंत्र रचनाएँ, पुरुषपात्र प्रधान बृहद्-कथाएँ, पुरुषप्रधान लघु कथाएँ, स्त्रीप्रधानविषयक कथाएँ, व्रत-पर्व एवं पूजा विषयक कथाएँ, परीकथाएँ, मुग्धकथाएँ, नीतिकथाएँ, आचार-नियमों के पालन एवं स्पष्टीकरण सम्बन्धी कथाएँ आदि. इन कथाओं एवं कथा-ग्रन्थों की संख्या इतनी है कि यदि इनके नाम मात्र का उल्लेख किया जाये तो भी एक स्वतंत्र ग्रन्थ बन जायेगा ।

ऐतिहासिक महाकाव्य एवं अन्य कथाएँ

पौराणिक काव्यों एवं कथा साहित्य के अतिरिक्त जैनाचार्यो ने संस्कृत में ऐतिहासिक कथा ग्रन्थों की रचना भी की है, जो निम्नांकित है – गुणवचनद्वात्रिंशिका, द्व्याश्रयमहाकाव्य, वस्तुपाल-तेजपाल की कीर्तिकथा सम्बन्धी साहित्य, सुकृतसंकीर्तन, वसन्तविलास, कुमारपालभूपालचरित, वस्तुपालचरित, जगडूचरित, सुकृतसागर, पेथडचरित आदि ।

इसके साथ ही ऐतिहासिक संस्कृत ग्रन्थों के अर्न्तगत जैनाचार्यों ने निम्न प्रबन्ध साहित्य की भी रचना की है – प्रबंधावलि, प्रभावकचरित, प्रबंधचिन्तामणि, विविधतीर्थकल्प, प्रबंधकोश, पुरातनप्रबन्धसंग्रह आदि इन प्रबन्धों के साथ ही कुछ प्रशस्तियाँ भी संस्कृत भाषा में मिलती है वे निम्न है – वस्तुपाल और तेजपाल के सुकृतों की स्मारक प्रशस्तियाँ, सुकृतकीर्तिकल्लोलिनी. वस्तुपाल-तेजपालप्रशस्ति, वस्तुपाल प्रशस्ति, अमस्वामीचरित की प्रशस्ति आदि ।

इन प्रशस्तियों के अतिरिक्त कुछ पट्टावली और गुर्वावलि भी संस्कृत में मिलती है यथा – विचारश्रेणी या स्थविरावली, गणधरसार्धशतक, खरतरगच्छ बृहद्गुर्वावलि, वृद्धाचार्य प्रबंधावलि, खरतरगच्छ पट्टावलीसंग्रह, गुर्वावलि, गुर्वावलि या तपागच्छ पट्टावलीसूत्र, सेनपट्टावली, बलात्कारगण की पट्टावलीयाँ, काष्ठासंघ माथुरगच्छ की पट्टावली, काष्ठासंघ लाडबागडगच्छ पुन्नाटगच्छ की पट्टावली आदि । इनके अतिरिक्त कुछ तीर्थमालाएँ और विज्ञप्तिपत्र भी संस्कृत में लिखित है जिनमें अनेक ऐतिहासिक तथ्य समाहित है, साथ ही अनेक प्रतिमा या मूर्ति लेख भी संस्कृत में मिलते है ।

अनेकार्थकसंधानकाव्य भी जैनाचार्यों के द्वारा संस्कृत में लिखित है यथा – द्विसन्धानमहाकाव्य, सप्तसंधानकाव्य आदि। इनके अतिरिक्त समयसुन्दरगणि (१७वी शती) ने एक ही पद 'राजानोददते सौख्यम्'

के आठ लाख अर्थ करते हुए अष्टलक्षी नामक ग्रन्थ संस्कृत भाषा में लिखा था। संस्कृत की गद्यकाव्य शैली एवं चम्पूकाव्य शैली में जैनाचार्यों के निम्न ग्रन्थ मिलते है – तिलकमंजरी, तिलकमंजरीकथासार, गद्यचिन्तामणि आदि। चम्पूकाव्यों में कुवलयमाला, यशस्तिलकचम्पू, जीवनधरचम्पू, चम्पूमण्डन आदि ग्रन्थ जैनाचार्यों द्वारा रचित है, गीतिकाव्य, रसमुक्तक गीतिकाव्य दूतकाव्य या सन्देशकाव्य (खण्डकाव्य) जैनाचार्यों ने लिखे है, यथा पार्श्वाभ्युदय नेमिदूत, जैनमेघदूत, शीलदूत, पनवदूत आदि अनेक दूतकाव्य। इसके अतिरिक्त जैनाचार्यो ने संस्कृत में पादपूर्ति साहित्य भी लिखा है। इसमें अनेक ग्रन्थ मेघदूत की पादपूर्ति के रूप में लिखे गये। साथ ही जैनाचार्यो ने कुछ सुभाषितों और अनेक स्तोत्र भी संस्कृत भाषा में लिखे है। उनके स्तोत्र साहित्य को अनेक संग्रह ग्रन्थों में समाहित किया गया है। ये स्तुति-स्तोत्र सहस्त्रों की संख्या में है।

साथ ही दृश्यकाव्य के रूप में अनेक नाटकों की रचना भी रामचन्द्र आदि जैनाचार्यों ने की है जैसे – सत्यहरिश्चन्द्र, नलविलास, मल्लिकामकरन्द, कौमुदीमित्राणन्द, रघुविलास, निर्भयभीमव्यायोग, रोहिणीमृगांक, राघवाभ्युदय, यादवाभ्यदय, वनमाला, चन्द्रलेखाविजयप्रकरण, प्रबद्धरौहिणेय, द्रौपदीस्वयंवर, मोहराजपराजय, मुद्रितकुमुदचन्द्र, धर्माभ्युदय, श्यामृत, हम्मीरमदमर्दन, करूणावज्रायुध, अंजनापवनंजय, सुभद्रानाटिका, विक्रान्तकौरव, मैथिलीकल्याण, ज्योतिष्प्रभानाटक, रम्भामंजरी, ज्ञानचन्द्रोदय, ज्ञानसूर्योदय आदि। आगमिक व्याख्याओं दर्शन, काव्य, नाटक, दूतकाव्य एवं कथा साहित्य के अतिरिक्त भी विविध विषयों पर भी जैनाचार्यों एवं जैन लेखकों ने संस्कृत में ग्रन्थ लिखे है। जैन साहित्य पर हम यहाँ मात्र उनका नाम निर्देश कर रहे है।

संस्कृत एवं प्राकृत के व्याकरण सम्बन्धी जैनाचार्यों के संस्कृत ग्रन्थ

भाषा का प्राण व्याकरण है अतः जैन आचार्यो ने प्राकृत एवं संस्कृत भाषा के व्याकरण सम्बन्धी ग्रन्थों की रचना की। उनके इन व्याकरण सम्बन्धी ग्रन्थों का माध्यम संस्कृत भाषा रही। उनके व्याकरण सम्बन्धी ग्रन्थों की सूची अति विस्तृत है, जो निम्नानुसार है – ऐन्द्रव्याकरण शब्दप्राभृत, क्षपणक-व्याकरण, जैनेन्द्र-व्याकरण, जैनेन्द्रन्यास, जैनेंद्रभाष्य और शब्दावतारन्यास, महावृत्ति, शब्दांभोजभास्करन्यास, पंचवस्तु, लघुजैनेंद्र, शब्दावर्ण, शब्दार्णवचंद्रिका, शब्दार्णवप्रक्रिया, भगवद्वाग्वादिनी, जैनेंद्रव्याकरण वृत्ति, अनिट्कारिकावचूरि, शाकटायन-व्याकरण, पाल्यकीर्ति शाकटायन के व्याकरण सम्बन्धी अन्य ग्रन्थ अमोघवृत्ति आदि चिंतामणिशाकटायनव्याकरणवृत्ति, मणिप्रकाशिका, प्रक्रियासंग्रह, शाकटायनटीका, रूपसिद्धि, गणरत्नमहोदधि, लिंगानुशासन, धातुपाठ, पंचग्रंथी या बुद्धिसागर व्याकरण, दीपव्याकरण, शब्दानुशासन, शब्दार्णवव्याकरण, शब्दार्णव वृत्ति, विद्यानंदव्याकरण, नूतनव्याकरण, प्रेमलाभव्याकरण, शब्दभूषणव्याकरण, प्रयोगमुख्यव्याकरण, सिद्धहेमचंद्रशब्दानुशासन, उसकी स्वोपज्ञलघुवृत्ति, हैमलघुवृत्ति-अवचूरि, चतुष्कवृत्ति-अवचूरि, लघुवृत्ति अवचूरि, हैमलघुवृत्तिढुंढिका, लघुव्याख्यानढुंढिका, ढुंढिका दीपिका, बृहद्वृत्ति सारोद्वार, बृहदवृत्ति अवचूर्णिका, बृहदवृत्तिढुंढिका, बृहदवृत्तिदीपिका, कक्षापटवृत्ति, बृहद्वृत्तिटिप्पण, हैमोदाहरणवृत्ति, हैमदशपादविशेष और हैमदशपादविशेषार्थ, बलाबलसूत्रवृत्ति, क्रियारत्नसमुच्चय, न्यायसंग्रह, स्यादिशब्दसमुच्चय, स्यादिव्याकरण, स्यादिशब्ददीपिका, हेमविभ्रमटीका, कविकल्पद्रुमटीका, तिडन्वयोंक्ति, हैमधातुपारायण, हैमधातुपारायणवृत्ति, हेमलिंगानुशासनवृत्ति,

दुर्गमपदप्रबोधवृत्ति, हेमलिंगानुशासन-अवचूरि, गणपाठ, गणविवेक, गणदर्पण, प्रक्रियाग्रन्थ, हैमलघुप्रक्रिया, हैमबृहत्प्रक्रिया, हैमप्रकाश, चंद्रप्रभा, हेमशब्द-प्रक्रिया, हेमशब्दचन्द्रिका, हैमप्रक्रिया, हैमप्रक्रियाशब्दसमुच्चय, हेमशब्दसमुच्चय, हेमशब्दसंचय, हैमकारकसमुच्चय, सिद्धसारस्वत व्याकरण, उपसर्गमंडन, धातुमंजरी, मिश्रलिंगनिर्णय, लिंगानुशासन, उणादिप्रत्यय, विभक्तिविचार, धातुरत्नाकर, धातुरत्नाकरवृत्ति क्रियाकलाप, अनिट्कारिका, अनिट्कारिकाटीका, अनिट्कारिका विवरण, उणादिनाममाला, समासप्रकरण, षट्कारकविवरण, शब्दार्थचंद्रिकोद्धार, रुचादिगणविवरण, उणादिगणसूत्र, उणादिगणसूत्रवृत्ति, विश्रांतविद्याधरन्यास, पटव्यवस्थाकारिकाटीका, कातंत्रव्याकरण, दुर्गमपदप्रबोधटीका, दौर्गसिहीवृत्ति, कांतत्रोत्तरव्याकरण, कातंत्रविस्तर, बालबोधव्याकरण, कातंत्रदीपकवृत्ति, कातंत्रभूषण, वृत्तित्रयनिबंध, कातंत्रवृत्ति-पंजिका, कातंत्ररूपमाला, लघुवृत्ति, कातंत्रविभ्रटीका, सारस्वतव्याकरण, सारस्वतमंडन, यशोनंदिनी, विद्वन्र्चिंतामणि, दीपिका, सारस्वतरूपमाला, क्रियाचंद्रिका, रूपरत्नमाला, धातुपाठ, धातुतरंगिणीवृत्ति, सुबोधिका, प्रक्रियावृत्तिटीका, चंद्रिका, पंचसंधि-बालावबोध, भाषाटीका, न्यायरत्नावली, पंचसंधिटीका, शब्दप्रक्रियासाधनी, सरलाभाषाटीका, सिद्धांतचंद्रिका-व्याकरण, सिद्धांतचंद्रिकाटीका, सुबोधिनीवृत्ति, अनिट्कारिका-अवचूरि, अनिट्कारिका एवं उसकी स्वोपज्ञवृत्ति, भूधातुवृत्ति, मुग्धावबोधवौक्तिक, प्राकृत व्याकरण, प्राकृतलक्षण, सिद्धहेमचन्द्रशब्दानुशासन (प्राकृतव्याकरण)वृत्ति, हैमदीपिका, दीपिका, प्राकृतदीपिका, हैमप्राकृतढुंढिका, प्राकृतबोध, प्राकृतव्याकृति, दोधकवृत्ति, हैमदोधकार्थ, प्राकृतशब्दानुशासन, प्राकृतशब्दानुशासन-वृत्ति, प्राकृत पद्यव्याकरण, औदार्यचिंतामणि, अर्धमागधी व्याकरण आदि ।

संस्कृत कोश साहित्य सम्बन्धी जैनाचार्यों की कृतियाँ

व्याकरण के पश्चात् कोश साहित्य का क्रम आता है, जैनाचार्यो की कोष सम्बन्धी कृतियाँ निम्न है – धनंजयनाममाला, धनंजयनाममालाभाष्य, निघंटुसमय, अनेकार्थनाममाला, अनेकार्थनाममालाटीका, अभिधानचिंता मणिसारोद्धार, अभिधानचिंतामणि व्युत्पत्तिरत्नाकर, अभिधानचिंतामणिअवचूरि, अभिधानचिंतामणि रत्नप्रभा, अभिधानचिंतामणि-बीजक, अभिधानचिंतामणिनाममाला-प्रतीकावली, अनेकारर्थसंग्रह, अनेकार्थसंग्रहटीका, निघंटुशेष, निघंटुशेषटीका, देशीशब्दसंग्रह, शिलोञ्छकोश, शिलोञ्छकोशटीका, नामकोश, शब्दचंद्रिका, सुंदरप्रकाश शब्दार्णव, शब्दभेदनाममाला, शेषनाममाला, शब्दसंदोहसंग्रह, शब्दरत्नप्रदीप, विश्रवलोचनकोश, नानार्थकोश, पंचवर्गसंग्रहनाममाला, अपवर्गनाममाला, एकाक्षरी नानार्थकांड, एकाक्षरीनाममालिका, एकाक्षरकोश, एकाक्षरनाममाला आदि । इस प्रकार जैनाचार्यों ने संस्कृत में अनेक कोश ग्रन्थों की भी रचना की है । समग्र रूप से कहे तो जैनाचार्यों का संस्कृत साहित्य को विपुल एवं विराट अवदान है । प्रस्तुत आलेख में समाविष्ट विषयों के अतिरिक्त जैनाचार्यों ने अलंकारशास्त्र, छन्दशास्त्र, नाटक एवं नाट्यशास्त्र, संगीत, कला, गणित, ज्योतिष, शकुन, निमित्त, स्वप्न, चूडामणि सामुद्रिक, रमत, लक्षणशास्त्र, आयुर्वेद, अर्थशास्त्र, शिल्पशास्त्र, मुद्राशास्त्र, धातुविज्ञान, प्राणीविज्ञान आदि पर भी ग्रन्थ भी लिखे हैं, जिनकी चर्चा आगामी लेख में करेंगें ।

❑ ❑ ❑

अद्वैत वेदान्त एवं शुद्धाद्वैत में तत्त्वमीमांसा : एक दृष्टि

नमिता कपूर

वैष्णव वेदान्त के प्रमुख अन्तिम आचार्य श्री वल्लभाचार्य के दार्शनिक सिद्धान्त शुद्धाद्वैतवाद एवं अद्वैत वेदान्त के प्रणेता आचार्य शंकर के तत्त्वमीमांसीय सिद्धान्तों में समानताएँ एवं विषमताएँ दोनों ही परिलक्षित होती हैं । दार्शनिक सिद्धान्तों के अनुसार दोनों ही आचार्य अद्वैतवाद के समर्थक हैं । शंकराचार्य के अद्वैतवाद के अनुसार सजातीय - विजातीय भेद से रहित एवं दिग्देशगुणगतिफलभेद शून्य एवं एकरस ब्रह्म ही परमार्थ रूप से सत्य है ।[१] वल्लभाचार्य के शुद्धाद्वैत सिद्धान्त के अन्तर्गत भी माया सम्बन्ध से रहित शुद्ध ब्रह्म को ही अद्वैत तत्त्व के रूप में स्वीकार किया गया है ।[२] शंकराचार्य के अद्वैतवाद का पर ब्रह्म भी शुद्धाद्वैतवाद में प्रतिबिम्ब सम्बन्धी समानता भी द्रष्टव्य है । प्रतिबिम्बवाद के द्वारा दोनों ही आचार्य अद्वैतवाद का समर्थन करते हैं । शंकराचार्य के अनुसार जल में स्थित सूर्य का प्रतिबिम्ब जल की वृद्धि होने पर बढ़ता है, जल के क्षीण होने पर क्षीणता को प्राप्त होता है । जल के कम्पित होने पर कम्पित होता है तथा जल भेद होने पर भिन्नता को प्राप्त होता है, इस प्रकार सूर्य का प्रतिबिम्ब जल के धर्मों का अनुसरण करता है परन्तु परमार्थतः सूर्य वैसा नहीं है । इसी प्रकार ब्रह्म परमार्थतः अविकृत एवं एक होते हुए भी देहादि उपाधि के अर्न्तभाव से वृद्धि, क्षय आदि को प्राप्त होता हुआ प्रतीत होता है ।[३] अतः प्रतिबिम्बवाद के सिद्धान्त के अनुसार जीव प्रतिबिम्ब रूप है जिस प्रकार प्रतिबिम्ब वृद्धिक्षयादि को प्राप्त होता है उसी प्रकार जीव सुख-दुःखादि का अनुभव करता है, परमेश्वर वस्तुतः सुख-दुःखादि से असम्बद्ध है । वल्लभाचार्य ने सूर्य के स्थान पर चन्द्रमा के दृष्टान्त द्वारा प्रतिबिम्बवाद का उल्लेख किया है । उनके मतानुसार जिस प्रकार जल में चन्द्रमा का प्रतिबिम्ब पड़ने पर जलवर्ती कम्पादि धर्म मिथ्या है उसका चन्द्रमा से कोई सम्बन्ध नहीं होता, उसी प्रकार अनात्म देहादि का जन्म, बन्ध, दुःखादि रूप धर्म जीव का है, ईश्वर का नहीं ।[४] अद्वैत वेदान्त में जगत् के मिथ्यात्व प्रतिपादन द्वारा पदार्थमय जगत् की शून्यता न सिद्ध करके जगत् के सम्बन्ध में उत्पन्न द्वैतबुद्धि का ही निराकरण किया गया है, यद्यपि शुद्धाद्वैतवादियों ने प्रपंच-बुद्धि का ही मिथ्यात्व सिद्ध किया है ।[५]

शांकर वेदान्त के प्रतिक्रिया से उत्पन्न होने के कारण अद्वैत वेदान्त एवं शुद्धाद्वैत में कुछ विषमताएँ भी परिलक्षित होती हैं । अद्वैत एवं शुद्धाद्वैत दोनों ही मतों में सर्वोच्च तत्त्व ब्रह्म को स्वीकार

किया गया है परन्तु दोनों मतों की ब्रह्म सम्बन्धी विचारधारा में पर्याप्त अन्तर है । अद्वैत वेदान्त के अनुसार ब्रह्म निर्गुण है एवं शुद्धाद्वैतवाद के अनुसार ब्रह्म सगुण और पुरुषोत्तम रूप है । अद्वैत वेदान्त में सगुण ब्रह्म की सत्ता को स्वीकार तो किया गया है किन्तु व्यावहारिक सत्ता को पारमार्थिक स्तर पर निर्गुण ब्रह्म ही एकमात्र सत्य है ।

शंकराचार्य एवं वल्लभाचार्य दोनों ही अद्वैत मत को स्वीकार करते हैं, शंकराचार्य का सिद्धान्त केवलाद्वैत तथा वल्लभाचार्य का सिद्धान्त शुद्धाद्वैत कहलाता है । केवलाद्वैतवादियों के मतानुसार केवल अद्वैत ब्रह्म ही परमार्थतः सत् है, जगत् की सत्ता व्यावहारिक दृष्टि से तो सत् है परन्तु पारमार्थिक दृष्टि से मिथ्या है । शांकर दर्शन में जगत् की सत्ता मायिक होने के कारण मिथ्या है क्योंकि माया स्वयमेव मिथ्या है ।[६] शुद्धाद्वैतवादियों का मत केवलाद्वैत के उक्त सिद्धान्त के विपरीत है । केवलाद्वैत पर आक्षेप करते हुए शुद्धाद्वैतवादी आचार्य वल्लभ का कथन है कि ब्रह्म के अतिरिक्त माया की सत्ता स्वीकार करके मायिक जगत् की सत्ता सिद्ध करना शुद्ध अद्वैत में बाधा उत्पन्न करना है ।[७] अद्वैत वेदान्त में माया को ईश्वर की शक्ति के रूप में स्वीकार किया गया है तथा शुद्धाद्वैत वेदान्त में भी माया का उल्लेख ब्रह्म की अभिन्न शक्ति के रूप में किया गया है ।[८] परन्तु दोनों की माया शक्ति में पर्याप्त अन्तर है । अद्वैत वेदान्त की माया शक्ति अविद्यात्मक तथा मिथ्या है तथा शुद्धाद्वैत मत में माया शक्ति मिथ्या न होकर पारमार्थिक सत् है । शुद्धाद्वैत मत के विपरीत अद्वैतमत की माया मिथ्यात्व अनिर्वचनीयता पर आधारित है । परमार्थ सत् एवं अलीक असत् से विलक्षण होने के कारण अद्वैत मत में माया को अनिर्वचनीय कहा है ।

शुद्धाद्वैत एवं अद्वैत वेदान्त के जीव सम्बन्धी सिद्धान्त में भी पर्याप्त भेद है । शुद्धाद्वैतवादियों के मतानुसार जीव और ब्रह्म में अशांशिभाव है तथा अंशाशिभाव होने के कारण दोनों में अभेद हैं ।[९] इसके विपरीत अद्वैत वेदान्त में जीव स्वरूपतः ब्रह्म ही है । अद्वैत मत में जीव की सत्ता अविधोपाधिक होने के कारण मिथ्या है परन्तु शुद्धाद्वैतवादी वल्लभाचार्य के अनुसार जीव मिथ्या न होकर ब्रह्म के ही समान सत् है ।[१०]

अद्वैत वेदान्ती आचार्य शंकर एवं शुद्धाद्वैतवादी आचार्य वल्लभ दोनों ही सत्कार्यवादी हैं । दोनों के ही अनुसार इस जगत् का कारण कोई चेतन सत्ता ही हो सकती है । इस प्रकार दोनों मत सांख्य के प्रकृति परिणामवाद का खण्डन करते हुए चेतन सत्ता ब्रह्म को स्वीकार करते हैं । ब्रह्म के अविकृत रहते हुए जगत् रूप में परिणाम को प्राप्त होना, स्वीकार करने के कारण वल्लभाचार्य का सिद्धान्त 'अविकृतपरिणामवाद' कहलाया । दूध का दधि में परिणाम 'विकृतपरिणाम' है क्योंकि दधि को पुनः हम दूध रूप में प्राप्त नहीं कर सकते परन्तु स्वर्ण के विभिन्न आभूषण बनाने पर भी स्वर्ण विकृत नहीं होता उसे पुनः स्वर्ण रूप में प्राप्त कर सकते हैं । वल्लभाचार्य के अनुसार स्वर्ण के समान अविकृत रहकर ब्रह्म जगत् आदि रूपों में परिणित होता है । इस प्रकार कारण के कार्य रूप में अविकृत रहने के कारण यह परिणामवाद अविकृतपरिणाम कहलाया । शंकराचार्य का कार्य कारण सिद्धान्त विवर्तवाद कहलाया । विवर्तवाद की प्रस्तुति में रज्जु में सर्प के समान ब्रह्म

को जगत् में विवर्तित होने वाला बताया गया हैं। शंकराचार्य के मतानुसार ब्रह्म निराकार है यद्यपि भ्रम के लिए साकार आश्रय की आवश्यकता होती है। भ्रम हमेशा समान धर्म वालों में होता है जैसे सीप में चाँदी की भ्राँति का कारण उसकी चमक है अर्थात् चाँदी के समान सीपी में जब चमक दिखाई पड़ती है तो उससे ऐसा भ्रम होता है कि ये चाँदी है। यदि भ्राँति का कारण समान धर्म न होता तो हमें हाथी में सीपी का भ्रम क्यों नहीं होता ?

अद्वैत वेदान्त में जगत् को मायिक तथा गुणयुक्त कहा गया है किन्तु यह जिसमें भ्रमित हो रहा है वह माया रहित एवं निधर्मक है, यहाँ समानता का लेशमात्र अंश भी नहीं है। भ्रम के लिए देखी गयी वस्तु का पूर्व में देखा जाना आवश्यक है। उदाहरणार्थ - रज्जु तथा सर्प दोनों को ही पूर्व में देखा गया है उनके समान धर्म के कारण हम रस्सी में सर्प की कल्पना कर लेते हैं, इसी प्रकार दृश्यमान जगत् से पृथक् कोई सत्य जगत् देखा हो तो उसकी कल्पना इस जगत् के पीछे की जाए किन्तु इस जगत् के अतिरिक्त कोई सत्य देखा ही नहीं तो इसे असत्य कैसे माना जाए ?[११] अद्वैत वेदान्ती शंकराचार्य स्वप्न के दृष्टान्त से भी जगत् को मिथ्या कहते हैं परन्तु शुद्धाद्वैतवादी वल्लभाचार्य इसे उचित नहीं मानते उसके अनुसार स्वप्न द्रष्टा को प्राप्त नहीं होता यद्यपि जगत् में किए गए पाप-पुण्य का फल सुख-दुःख रूप में जीव को प्राप्त होता है।[१२] इसके अतिरिक्त जागृत अवस्था में देखी-सुनी गयी जिन बातों का मनन होता है, उसी के सम्बन्ध में स्वप्न दिखता है अतः स्वप्न का कारण असत् कहा है ? वल्लभाचार्य के अनुसार ब्रह्म केवल विश्व का रचयिता नहीं वरन् विश्वरूप है। अतः जगत् भी अपने कारण के समान सत् है ब्रह्म लीला के लिए अपने सत् अंश से स्वयं जगत् रूप में प्रस्तुत होता है तथा जगत् के समान ही जीव भी ब्रह्म का ही परिणाम है किन्तु वहाँ ब्रह्म के सत् अंश के साथ चित् अंश भी उपस्थित रहता है। अतः ब्रह्म का परिणाम होने के कारण जगत् भी उतना ही सत् है जितना कि ब्रह्म।

जगत् को ब्रह्म का परिणाम मानने में यह कठिनाई उपस्थित होती है कि ऐसी स्थिति में ब्रह्म 'विरुद्धधर्माश्रय' है परन्तु वल्लभाचार्य के अनुसार पर – ब्रह्म की यह विशेषता है कि उसमें परस्पर विरुद्ध धर्म साथ-साथ रहते हैं। जिस प्रकार ग्रीष्म, शीत आदि अनेक विरोधी धर्मों का आश्रय आकाश है एवं जिस प्रकार शरीरस्थ अन्तःकरण दया, जघन्यता आदि अनेक विरोधी गुणों से युक्त है, उसी प्रकार ईश्वर में भी विरोधी धर्म स्थिर है।[१३] इस प्रकार 'विरुद्धधर्माश्रयी' होने के कारण ब्रह्म एक तथा अविकारी होते हुए भी जगत् और जीव के रूप में अनेकता को प्राप्त होता है।

आचार्य वल्लभ अद्वैत वेदान्त द्वारा किए गए जगत् मिथ्यात्व का खण्डन करते हैं तथा जगत् सतत्व का मण्डन करते हुए जगत् और संसार में भेद का भी प्रतिपादन करते हैं। उनके अनुसार प्रपंच (जगत्) भवगत कार्य है एवं ब्रह्म की माया नामक शक्ति से बना है। इस माया की अविद्या नामक शक्ति के सहारे जीव-संसार का निर्माण करता है।[१४] परन्तु यहाँ वह जिज्ञासा स्वाभाविक है कि माया भी ब्रह्म की शक्ति है और अविद्या भी तो मायाकृत प्रपंच ब्रह्मात्मक क्यों है और अविद्याकृत संसार ब्रह्मात्मक क्यों नहीं है ? इसका सम्भावित उत्तर कुछ इस प्रकार हो सकता है – जगत् का

उपादान ब्रह्म तथा करण माया है इसके विपरीत संसार का उपादान तथा करण दोनों अविद्या है, अतः जगत् को ब्रह्मात्मक और संसार को अविद्यात्मक कहा है ।[१५] शुद्धाद्वैतवादी वल्लभाचार्य के अनुसार जीवन्मुक्ति के समय संसार नष्ट होता है, प्रपंच का लय तभी होता है, जब प्रलयावस्था में आत्मरमण की इच्छा से ब्रह्म उसे अपने स्वरूप में प्रत्यावर्तित कर लेता है ।[१६]

अद्वैत वेदान्त तथा शुद्धाद्वैत में सबसे प्रमुख अन्तर ज्ञान तथा भक्ति का है । अद्वैत वेदान्त में मुक्ति ज्ञान पर आधारित है "ऋते ज्ञानान्न मुक्तिः" पर आधारित है जिसके अनुसार जीव को स्वरूप ज्ञान (ब्रह्मज्ञान) के बिना मोक्ष प्राप्ति नहीं होती । अद्वैत मत के अनुसार भक्ति का पर्यवसान भी ज्ञान में ही होता है । स्वयं कृष्ण ने भी भक्त की अपेक्षा ज्ञानी को अधिक प्रिय माना है,[१७] तथापि शुद्धाद्वैत में भक्ति को मुक्ति का अनिवार्य साधन स्वीकार किया गया है ज्ञान को नहीं, ज्ञान तो भक्ति में बाधक है ।[१८] शुद्धाद्वैतवादी वल्लभाचार्य के मतानुसार भक्ति का पर्यवसान ज्ञान में न होकर स्वयं ज्ञान को भक्ति का अंग बताया है । शुद्धाद्वैत तथा अद्वैत मत की मुक्तिपरक विचारधारा में भी भेद दृष्टव्य है । शुद्धाद्वैत की भगवत्सायुज्यादिस्वरूपिणी मुक्ति अद्वैत मत की जीवैक्यस्वरूपिणी मुक्ति से भिन्न है तथा दोनों मतों की आत्मानुभव सम्बन्धी दृष्टि में भी मौलिक भेद है । शुद्धाद्वैत मत में भक्त को इन्द्रियों एवं अन्तःकरण द्वारा आनन्द प्राप्त होता है जब कि अद्वैत मत में जीव आत्मानन्द की स्थिति में जो आनन्द अनुभव करता है, वह इन्द्रिय, मन, बुद्धि से अतीत है, क्योंकि आत्मा इन्द्रियादि से परे है ।[१९]

उपरोक्त आलेख में तत्त्वमीमांसीय अध्ययन में अद्वैत एवं शुद्धाद्वैत के ब्रह्म, जीव, जगत्, माया, मोक्ष को केन्द्र बिन्दु रखकर दृष्टिगोचर होता है परन्तु अद्वैत एवं शुद्धाद्वैत के सिद्धान्तों में यत्किंचित् साम्य होते हुए भी पर्याप्त भेद दृष्टिगोचर होता है ।

संदर्भ सूची :

१. दिग्देशगुणगतिफलभेदशून्यं हि परमार्थसदद्वयं ब्रह्म, शांकर भाष्य, छान्दोग्य उपनिषद् ८/१/१

२. मायासम्बन्धरहितं शुद्धमित्युच्यते बुधैः, शुद्धाद्वैतमार्त्तण्ड २८

३. ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य ३/२/२०

४. यथा जले चन्द्रमसः प्रतिबिम्बतस्य तेन जलेनकृतो गुणः कम्पादिधर्मः आसन्नो विद्यमानो मिथ्यैवदृश्यते न वस्तुतश्चन्द्रद्वय एवमनात्मनो देहादेधर्मो जन्मबन्धदुःखादिरूपो द्रष्टुशत्मनो जीवस्य न ईश्वरस्य ।, सुबोधिनी, श्रीमद्भागवत ३/७/११

५. वादावलि, पृ. ६

६. गौड़पाद कारिका ४/५८

७. अणुभाष्य १/१/६

८. मायायाअपि भगवच्छक्तित्वेन शक्तिमदभिन्नत्वात्, प्रस्थान रत्नाकर, पृ. १५९

९. अणुभाष्य २/३/४३

१०. .....It is as real and eternal as Brahman, Sarvapalli Radhakrishnan, Indian Philosophy Vol. II, P. 157.

११. वेदान्त चिन्तामणि, चतुर्थ प्रकरण, २४-२५

१२. तत्रैव, २७

१३. अणुभाष्य ३/२/२७

१४. तत्त्वार्थदीप निबन्ध, शास्त्रार्थ प्रकरण, श्लोक, २६ पृ. ७५

१५. तत्त्वार्थदीप निबन्ध, शास्त्रार्थ प्रकरण, श्लोक, १/२७ आवरणभंग

१६. तत्त्वार्थदीप निबन्ध, शास्त्रार्थ प्रकरण, श्लोक, २७ पृ. ८४

१७. श्रीमद्भगवद्गीता ७/१७

१८. भक्तिमार्त्तण्ड, पृष्ठ १३७

१९. शांकर भाष्य गीता, ३/४२

❐ ❐ ❐

વૈદિક વ્રતોત્સવમાં વનસ્પતિપૂજા

મહેન્દ્રકુમાર એ. દવે

આધુનિક સમયમાં વનસ્પતિની પૂજા તથા માવજત અંગેની જે ભાવના પ્રવર્તે છે તેવી જ પૂજ્યભાવના વેદકાળમાં પણ લેખાતી હતી. ઋગ્વેદના અરણ્યાની સૂક્તમાં નાનકડા વનને જીવંત માની તેનો દેવતા તરીકે અહોભાવ પૂજ્યભાવ સાથે સ્વજીવનમાં વણી ગયેલી વનસ્પતિ સૃષ્ટિનું નિરૂપણ થયું છે, તો ઔષધિસૂક્ત (ઋ. ૧૦/૯૭) માં ઔષધિનું વર્ગીકરણ, તેના રોગ - ચિકિત્સા માટેના ઉપયોગો વગેરે નિર્દેશો પ્રાપ્ત થાય છે, અથર્વવેદમાં કુષ્ઠ, દશવૃક્ષ પાઠા વગેરે વનસ્પતિઓને ઉદ્દેશીને લખાયેલાં સૂક્તો અને મંત્રો વનસ્પતિ સૃષ્ટિનું સજીવત્વ, દેવત્વ અને તેના પુષ્ટિકારક કે રોગનિવારક સામર્થ્યનું ગુણદર્શન કરાવે છે, અગત્સ્ય ઋષિ ગાય ઘેટાં, બકરાં જેવાં પશુઓ તથા પક્ષીઓ દ્વારા તથા વનસ્પતિના સેવનથી તેના પથ્યાપથ્યનો નિર્ણય કરે છે. ઇન્દ્રાદિ દેવતાઓ અને વેદના ઋષિઓ સોમને ઔષધિના રાજા તરીકે પરમપુષ્ટિકારક ગણે છે. પવમાન સોમમંડળના સોમસ્તુતિ મંત્રો તેની પ્રતીતિ કરાવે છે.

વેદકાળથી આર્યોના જનજીવનના ભાગ-સ્વરૂપ રહેલી આ વનસ્પતિ સૃષ્ટિને પુરાણોમાં પણ ગૌરવવંતુ સ્થાન અપાયું છે વરાહપુરાણ (૧૭૨/૩૬-૩૭) માં ફળ-મૂળથી વિકસેલા વૃક્ષને સારા પુત્ર જેવું કુળરક્ષક ગણાયું છે. તેમાં ઉલ્લેખ છે કે પાંચ આંબા વાવનાર નરકમાં જતો નથી 'વિષ્ણુધર્મોત્તર પુરાણ' મુજબ કોઈ વ્યક્તિએ ઉછરેલું એકે વૃક્ષ પણ એક સત્પુત્રની ગરજ સારે છે તે વૃક્ષ દેવોને પુષ્પોથી, યાત્રિકોને છાયાથી તથા મનુષ્યોને ફળથી પોષે છે, તથા વૃક્ષો વાવનાર માણસ નરકમા જતો નથી જેને મત્સ્યપુરાણ પણ અનુમોદન આપે છે. વરાહમિહિર 'બૃહત્સંહિતા'માં પણ વૃક્ષોની માવજત પર ભાર મૂકે છે. અથર્વવેદ પરિશિષ્ટમાં નક્ષત્ર, સ્નાનવિધિ અને અન્ય શાંતિઓમાં ઔષધિ તથા સમિધાઓનો ઉપયોગ દર્શાવાયો છે. પુરાણોમાં પ્રણ વૃક્ષો અને અન્ય વનસ્પતિઓના જતન માટે નિર્દેશ મળે છે, ત્યાં વનસ્પતિના આયુ - આરોગ્યમાં રહેલા ઉપયોગને ધાર્મિક ભાવનાને રંગ રંગેલ છે.

અથર્વવેદ ૬-૧૧-૧ તથા તૈ. બ્રા. ૧।૮।૧।૬ અને ૧।૨।૧।૭ મુજબ શમી વૃક્ષ ઉપર ઉગેલ અશ્વત્થને પુંસવનમાં ઔષધિ તરીકે સ્વીકારી તેનાથી પુત્ર પ્રાપ્તિનો યોગ બનવાનું પણ સૂચવ્યું છે. ચૈત્ર

• તા. ૨૮ ફેબ્રુ. ૨૦૦૫ ના રોજ હેમચન્દ્રાચાર્ય સમારોહ પાટણમાં પ્રસ્તુત કરેલ લેખ.

પ્રતિપદા ગુડી પડવોનું નિમ્બપત્રાશન તો આરોગ્ય માટે સુપ્રસિદ્ધ છે, અક્ષય તૃતીયાનું કૃષિ વિષયક મહત્ત્વ સુવ્યક્ત છે, નાગપંચમી વ્રત દ્વારા ખેતીને નષ્ટ કરનાર ઉંદરોના ઉપદ્રવના નિવારણ માટે નાગ (સર્પ) ની મહત્તા દર્શાવાઈ છે, મનસાદેવીના વ્રતમાં આંગણે કરાતી થુવરની પૂજા થુવરના કૃષિજન્તુ વિનાશક મહત્ત્વને લીધે કૃષિ માટેની તેની મહત્તા તથા ઉપયોગીતા સુસ્પષ્ટ થાય છે, ગણપતિને પ્રિય દૂર્વા કે ભાદરવા સુદ-૮ નું દૂર્વાવ્રત તેના સૌભાગ્ય તથા સંતાન પ્રાપ્તિની મહત્તા દર્શાવે છે. શ્રાવણમાસમાં શિવજીને ચઢાવાતી બીલીનું ઔદરિક રોગોમાં ચિકિત્સા તરીકે મહત્ત્વ તથા ચોમાસાના રોગો સાથેનો બીલીનો સંબંધ સમજવા જેવો છે. અર્જુન વૃક્ષની ભૂરા તથા સફેદ રંગની છાલ પથ્યાદિ માટે ઉપયોગી હોવાનું સૂચવાયું છે[૧]. અથર્વવેદમાં ઉલ્લેખિત 'પાઠા' નામની ઔષધિનું રાક્ષસોથી સુરક્ષા માટે ઈન્દ્રે કરેલું સેવન[૨] તથા કૌશિક સૂત્રમાં 'અરલુવૃક્ષ'ની મણિ બાંધીને વિલ્કધ રોગનો પ્રયોગ અપાયો છે.

નવરાત્રીમાં જવારા, વિજયાદશમીએ અપરાજિતા અને શમીનું પૂજન સ્વાસ્થ્યની દૃષ્ટિએ વિચારવા રહ્યાં. રક્તની ઓછપમાં જવારાના રસનું પાન અસરકારક હોવાનું જણાવાયું છે. અશ્વત્થ, ઉદુમ્બર, પ્લક્ષ, આમ્ર અને વડની છાલના ઉકાળેલા પાણીથી કરાતા સ્નાનનું વિધાન ધાર્મિક કરતાં આયુર્વેદિક દૃષ્ટિકોણથી વિશેષ છે. આપણા ઉત્સવો તથા યજ્ઞો નવાન્ન સાથે વધુ સંકળાયેલા છે. શરદપૂનમની જેમ હોળીનો ઉત્સવ નવાન્ન સાથે સંકલિત છે. વસંતઋતુમાં આવેલ આમ્રમંજરી આંબાના મોરનું પ્રાશન, કેસૂડાંના જળથી સ્નાન રોગનિવારણ દૃષ્ટિએ અતિ મહત્ત્વનાં છે.

તૂટેલાં અંગોને જોડવા, દાઝ્યા ઉપર કે ઘા ઉપર 'રોહિણી' નામની ઔષધિનો ઉલ્લેખ પણ નોંધનીય છે[૩]. અપામાર્ગ નામની ઔષધિને આનુવંશિક રોગો તથા શત્રુઓના આક્રોશને દૂર કરનાર ગણાવી છે[૪]. અરણ્યદ્વાદશી, અશોક કલિકાત્યક્ષણ, અશોક દ્વાદશી - ષષ્ઠી - જેવાં વ્રતોમાં અશોકનું મહત્ત્વ સૂચવાયું છે. અશ્વત્થવ્રત - અશ્વત્થનો મહિમા ગાય છે, વટસાવિત્રી વ્રત સર્પ - વિષ ચિકિત્સામાં વડની ઉપયોગીતા ચરિતાર્થ કરે છે. અરોગહાવ્રતમાં પૂર્વાફાલ્ગુની નક્ષત્રને રવિવારે આકડાના ફૂલથી સૂર્યનું આરાધન રોગમુક્તિ સાથે સંકળાયેલું છે, અભિશાપ મુક્તિ માટે ગુગ્ગલનો પણ ઉલ્લેખ મળે છે[૫]. તથા દિનરાત ઑક્સિજન અર્પનાર પીપળાના વૃક્ષને રોગોનો નિવારણ કરતો માન્યો છે[૬]. સ્વાસ્થ્ય માટે સમિધાઓના હોમથી આદિત્યે શાંતિ પણ આરોગ્ય માટે હોવાનું સુવ્યક્ત છે.

ઉષા - સૂર્યવ્રતમાં કંદપુષ્પ, કદલીવ્રતમાં કેળની પૂજા, કમલષષ્ઠી-કમલ સપ્તમીમાં કમળથી સૂર્યની પૂજા, કરવીર વ્રતમાં કરેણ, કુંદ ચતુર્થીમાં કુંદપુષ્પ, કૂષ્માંડ દશમીએ કૂષ્માંડનાં પુષ્પોથી શિવની પૂજા, હરિતાલિકા વ્રતમાં વિવિધ પુષ્પો અને પત્રોથી ઉમા-શંકરની પૂજા, દમનક પૂજનમાં દમનક (ડમરા) નું આરોપણ, તુલસીવિવાહમાં તુલસીની અગત્ય, શ્યામા મહોત્સવમાં દ્રાક્ષને સ્થાન, સૌભાગ્ય પ્રાપ્તિ વ્રતમાં પ્રિયંગુથી સુવાસિત જળથી પૂજા, સૌભાગ્યાષ્ટકમાં ઈક્ષુ, નિષ્પાપ વગેરે અને હરકાલી વ્રતમાં જવના અંકુર - જવારાનું મહત્ત્વ, હલષષ્ઠીએ હળની તથા સીતા પૂજા દ્વારા હળથી ખેડેલા માલની પૂજા જેવાં અનેક વ્રતો - ઉત્સવોમાં - આર્યોનું - ભારતીયોનું જનજીવન વનસ્પતિ જગત સાથે આયુ -

★ बर्भोर्जुन काण्डस्य यवस्य ते पलाभ्यातिलस्य तिलपिञ्जया । અથર્વવેદ - ૨-૯-૧૫

આરોગ્ય અને કૃષિ બાબતે સંકળાયેલું છે. કુષ્ઠ, માંસી, વચા, શેલજ, હરિદ્રા તેમજ દારુ હળદળ, સૂંઠ, ચંપક, ચંદન, મુસ્તા અને મુરાને સર્વોષધિ ગણાય છે.

આમ આહાર-વિહારના પથ્યા-પથ્યની દૃષ્ટિએ વ્રત - ઉત્સવોમાં ઔષધિ, વૃક્ષ, વેલ તથા તૃણને સ્થાન આપી ભારતીય જનજીવનનો વનસ્પતિ સૃષ્ટિ સાથે અતૂટ સંબંધ વેદ - રામાયણ - મહાભારત અને પુરાણોમાં પ્રસ્થાપિત થયો છે. આજે ઉજવાતા - વનમહોત્સવની ઉજવણીમાં પણ આરોગ્યની સત્યતા જ કેન્દ્ર સ્થાને હોવાનું જણાય છે આવા મહોત્સવો યાંત્રિક ઉત્સવ ન બનતાં જનજીવનનો એક ભાગ બની રહે તે રાહ અપનાવવો જોઈએ.

સંદર્ભ ગ્રન્થ :

(૧) અથર્વવેદ - ભા. ૧, સંપા. પં. શ્રીરામ શર્મા, પ્રકા. બ્રહ્મવર્ચસ - શાન્તિકુઞ્જ - હરિદ્વાર, દ્વિ. આવૃત્તિ - ૧૯૯૬

(૨) અથર્વવેદ - ભા. ૨, એજન. પ્રથમ આવૃત્તિ - ૧૯૯૫

(૩) ઋગ્વેદ સંહિતા - ભાગ - ૪, એજન. દ્વિતીય આવૃત્તિ - ૧૯૯૫.

❐ ❐ ❐

૨ અથર્વવેદ - ૨-૨૭-૪
૩ અથર્વવેદ - ૪-૧૨-૧
૪ અથર્વવેદ - ૪-૧૮-૭
૫ અથર્વવેદ - ૧૮-૩૮-૧/૨
૬ અથર્વવેદ - ૪-૩૭-૪

સ્વામિનારાયણ સંપ્રદાયની શિક્ષાપત્રીનો ઇતિહાસ

સાધુ શ્રુતિપ્રકાશદાસ

શિક્ષાપત્રી રચના પૂર્વે

અરબી સમુદ્રના કિનારા પર વસેલ સૌરાષ્ટ્રનું એક નાનકડું ગામ લોજ, જ્યાં રામાનંદ સ્વામીનો આશ્રમ હતો. અહીં મુક્તાનંદ સ્વામી વગેરે પચાસેક સાધુઓ રહેતા હતા. આજુબાજુના ગામોમાં ભિક્ષાવૃત્તિ કરતા અને મુમુક્ષુઓને ઉપદેશ આપતા હતા.

આષાઢી સંવત ૧૮૫૬ના શ્રાવણ વદી છઠ્ઠની સવારે આ ગામમાં એક ૧૯ વરસના ઉત્તર હિન્દુસ્તાનના બ્રહ્મચારી આવ્યા. બ્રહ્મચારીને માથા ઉપર પીળા કેશ, ગળામાં તુલસીની બેવડી માળા, કેડે આડબંધ, ખભે મૃગચર્મ, કઠારી, માળા, રૂમાલ, પાણીગરણુ અને પંચરત્ન ગુટકો છે. શરીરની નાડીઓ નીલવર્ણી દેખાય છે. રૂધિર જણાતું નથી, ભાષા અવધ છે.[૧] આ ગામમાં તેમનું કોઈ પરિચિત હતું નહિ.

પરંતુ વર્ણીની મોહક મૂર્તિ, જોગકળામાં કુશળતા અને દિવ્યતાથી સમગ્ર ગામને આ વર્ણી ચિરપરિચિત લાગ્યા. ગામમાં રહેલ રામાનંદ સ્વામીના આશ્રમના સાધુઓને પણ પરિચિત લાગ્યા. ૪૨ વરસના જ્ઞાની મુક્તાનંદ સ્વામીને પણ પરિચિત લાગ્યા. આશ્રમમાં પધરાવ્યા. રહેવા માટે પ્રાર્થના કરી. વર્ણીએ આશ્રમના સ્વચ્છતા, સાધુઓની નમ્રતા વગેરે જોઈ રહેવા વિચાર્યું હશે. પરંતુ આશ્રમનું તત્ત્વજ્ઞાન જાણવા પાંચ પ્રશ્નો પૂછ્યા. જીવ, ઈશ્વર, માયા, બ્રહ્મ અને પરબ્રહ્મના સ્વરૂપ સંબંધી પાંચ પ્રશ્નોના ઉત્તરો મુક્તાનંદ સ્વામીના મુખ થકી સાંભળી વર્ણી પ્રસન્ન થયા. રામાનંદ સ્વામીનાં દર્શન થાય ત્યાં સુધી રહેવા સંમત થયા.

તત્ત્વજ્ઞાન સંબંધી વર્ણીની અને આશ્રમવાસીઓની રુચિ એક જણાઈ; પરંતુ ત્રણ દિવસ બાદ શ્રાવણ વદી નવમીના દિવસે ધર્મસંબંધી નીલકંઠ અને આશ્રમવાસીઓની રુચિ જુદી પડી. મુક્તાનંદ સ્વામી જીવરાજ શેઠના ડેલામાં કથા કરતા હતા. ત્યાગી કથાકારની બરાબર સામે અને ગૃહસ્થ પુરુષોની બરાબર બાજુમાં સ્ત્રીભક્તોને કથા સાંભળતાં જોઈ તેમને તે ન ગમ્યું. તેમણે સાધુઓની જુદી કથા કરવાનો આદેશ આપ્યો. વર્ણીની પ્રતિભાથી આશ્રમવાસી સંતો-ભક્તોએ આ વાતને સ્વીકારી.[૨]

થોડા દિવસ બાદ આશ્રમની દીવાલમાં અગ્નિની આપ-લે માટેનું કાણું જોયું, તેમાં ત્યાગીઓને ગૃહસ્થ સ્ત્રીનો સીધો જ સંબંધ દેખાતાં દીવાલમાં નહીં પણ ધર્મમાં છીદ્ર માની તે કાણું પૂરાવ્યું.[૩]

આવી રીતે વર્ણીએ ધર્મ સંબંધી આશ્રમોના નિયમોમાં ફેરફાર કરાવ્યા. આ વર્ણી એટલે જ ભગવાન સ્વામિનારાયણ અને આ ધર્મની આજ્ઞાઓનો પ્રારંભ એટલે જ શિક્ષાપત્રી રચનાની પૂર્વપીઠિકા.

ભગવાન સ્વામિનારાયણ સમજતા હતા કે તત્ત્વજ્ઞાન વિષય સમજવો કઠણ છે. જો કે પાયો તેના પર જ રચાય છે તેમ છતાં, સમાજની દૃષ્ટિ તત્ત્વજ્ઞાન કરતાં આચરણ પર વિશેષ હોય છે. જો સંપ્રદાયના આચારો સારા હશે તો સમાજ સ્વીકારશે. જો કે વિચારો સારા હોય તો જ આચારો સારા રહે. તેમ છતાં, બહારથી આચારની જ પ્રધાનતા રહેવાની. તેથી જ વર્ણીએ આવીને તરત તત્ત્વજ્ઞાન જાણી લીધું અને ત્રીજા દિવસથી જ આચારમાં ફેરફાર કરાવવા લાગ્યા.

સ્વયં રામાનંદ સ્વામીની હયાતીમાં આષાઢી સંવત્ ૧૮૫૭માં વસંત પંચમી પછીની સભામાં સાધુઓએ ધન ન રાખવા અંગે આજ્ઞા કરી. શીતળદાસના ગુરુ જાનકીદાસે એક સોનામહોર અને અર્ધો રૂપિયો રાખ્યો હતો. જાનકીદાસના મૃત્યુ બાદ સાપના કણા રૂપે સોનામહોર અને અર્ધા રૂપિયા ફરતે ગુરુને બતાવી શીતળદાસના વિષે સંતોને તેમણે આ નિયમ દૃઢાવ્યો હતો.[૪]

રામાનંદ સ્વામીના દેહવિલય બાદ અષાઢી સંવત ૧૮૫૯ની પ્રબોધિની એકાદશીને દિવસે હરબાઈ અને વાલબાઈ નામની એંસી વરસની વૃદ્ધ ત્યાગી સ્ત્રીઓને પણ સભામાં બેસવાની અને પુરુષોને વાત કરવાની મનાઈ ફરમાવી અને બંને સ્ત્રીઓએ આ આજ્ઞા ન માનતાં તેમને સંપ્રદાયથી વિમુખ જાહેર કરી.[૫] આમ તેમણે ધર્મ-નિયમની વિશેષતા જણાવી હતી, જે શિક્ષાપત્રીના પાયારૂપ હતી.

શ્રીહરિની પત્રરૂપી આજ્ઞાઓ

ભગવાન સ્વામિનારાયણના પ્રતાપથી લાખો મનુષ્યો તેમનામાં આકર્ષાતા, ઉત્તરપ્રદેશથી તથા ભારતના ઘણા ખરા રાજ્યોમાંથી[૬] મુમુક્ષુઓ આવતા, તેમની પાસે દીક્ષા લેતા, ગુજરાતના ઘણા ગામોમાં આ સાધુઓએ સત્સંગ કરાવ્યો. આશ્રિતોની સંખ્યા વધી, સંતોની સંખ્યા પણ ધીરે-ધીરે વધવા લાગી હતી. શ્રીહરિ પત્રો દ્વારા નિયમ ધર્મની દૃઢતાની વાતો વિશેષ પ્રવર્તાવતા હતા. તે પત્રો જ શિક્ષાપત્રી રચાતાં પહેલાંના ધર્મ-આજ્ઞા રૂપે સ્વીકારાતા હતા. બીજો પત્ર આવે ત્યાં સુધી સત્સંગી, સંતો હરિભક્તો તમામ પહેલા આવેલ પત્ર પ્રમાણે આજ્ઞા પાળતા હતા.

એ પત્રોના થોડા નમૂનારૂપ અંશો -

- ✯ સંવત્ ૧૮૬૨ - જીવાત્મામાં અક્ષરબ્રહ્મના ગુણો ધારવા.[૭]
- ✯ સંવત્ ૧૮૬૪ - સાંખ્યયોગી ભક્તોએ સૂતી વખતે ગોદડું પાથરવું.[૮]
- ✯ સંવત્ ૧૮૬૭ - અવતારને પ્રતિપાદન વિનાના ગ્રંથ છે, તે કલ્યાણને અર્થે ન માનવા.[૯]

✯ સંવત્ ૧૮૭૨ - આજ્ઞાપત્ર વિના દર્શને ન આવવું.[૧૦]

આવી રીતે ધર્મસંબંધી, શાસ્ત્રપઠનસંબંધી, ભક્તિસંબંધી આજ્ઞાઓ પ્રવર્તાવતા હતા. સત્સંગ સમુદાય વધવા લાગ્યો, ભગવાન સ્વામિનારાયણના ભાઈઓ ઈચ્છારામભાઈ અને રામપ્રતાપભાઈ પણ મુક્તાનંદ સ્વામી વગેરે વડીલ સંતોની અત્યંત ઈચ્છાથી સંવત્ ૧૮૭૭માં આવી ગયા હતા.[૧૧]

શ્રીહરિએ વાસુદેવાનંદ બ્રહ્મચારીને[૧૨] પોતાની ગાદીએ વારસદાર તરીકે નીમવાનો પ્રયાસ પણ કર્યો હતો. હવે સંતો હરિભક્તોની અત્યંત ઈચ્છાથી આ બાબતમાં પણ કંઈક વિચારો પ્રવર્તી રહ્યા હતા છતાં વારસદાર તરીકેની સ્થૂલ બાંધણી નક્કી થઈ ન હતી.

ભગવાન સ્વામિનારાયણે રચેલ શિક્ષાપત્રીની પ્રથમ આવૃત્તિ

આ સમય દરમ્યાન, ભગવાન સ્વામિનારાયણે સદાચાર સંબંધી આજ્ઞાઓ તથા સંપૂર્ણ સંપ્રદાયને લાંબા સમય સુધી ટકાવી રાખે તેવી આજ્ઞાઓને શાસ્ત્રરૂપે આપવાનો વિચાર કર્યો. અષાઢી સંવત્ ૧૮૭૯ના વસંત પંચમીના દિવસે તેમણે '૧૪૫' શ્લોકની એક નાની પુસ્તિકા લખી, જેમાં લોજના આશ્રમના સમયથી અપાતી રહેલી આજ્ઞાઓને સંકલિત કરીને પોતે જ ગૂંથી હતી. આ પુસ્તિકાનું નામ સ્વયં શ્રીહરિએ જ શિક્ષાપત્રી આપ્યું હતું.[૧૩]

આ શિક્ષાપત્રીના શ્લોકોમાં નીચે મુજબનું ધર્મસંબધી વર્ણન પ્રાપ્ત થાય છે.

૧ - ૧૦	પૂર્વભૂમિકા - મંગલાચરણ વગેરે.
૧૧ - ૭૨	સાધારણ મનુષ્ય માત્રને પાળવાના ધર્મો.
૭૩ - ૮૨	ધર્મવંશી બ્રાહ્મણોના ધર્મો.
૮૩, ૮૪	ધર્મવંશી બ્રાહ્મણોની સ્ત્રીઓના ધર્મો.
૮૫ - ૯૫	ગૃહસ્થના ધર્મો.
૯૬	રાજાના ધર્મો.
૯૭ - ૧૦૦	સુવાસિની સ્ત્રીઓના ધર્મો.
૧૦૧ - ૧૦૯	વિધવા સ્ત્રીઓના ધર્મો.
૧૧૦ - ૧૧૧	સધવા તથા વિધવા સ્ત્રીઓના ધર્મો.
૧૧૨ - ૧૨૫	વર્ણી-બ્રહ્મચારીના ધર્મો.
૧૨૬ - ૧૩૩	સાધુઓના ધર્મો.
૧૩૪ - ૧૩૯	વર્ણી તથા સાધુઓના ધર્મો.
૧૪૦ - ૧૪૫	ઉપસંહાર - શિક્ષાપત્રી લખ્યાની તિથિ-વર્ષ વગેરે.

આમ આ ૧૪૫ શ્લોકની શિક્ષાપત્રીમાં[૧૪] આશ્રિતવર્ગના તમામ વિભાગો, તમામ વર્ણો તથા તમામ આશ્રમોના ધર્મો સમાવી દીધા છે.

શિક્ષાપત્રીની પ્રથમ આવૃત્તિ તથા બીજી આવૃત્તિ વચ્ચે થયેલ વિશિષ્ટ કાર્યો

આ શિક્ષાપત્રી રચાયા પહેલાં કાળુપુર, અમદાવાદમાં આષાઢી સંવત્ ૧૮૭૮ ફાગણ સુદ-૩, સોમવાર, તા.૨૪-૨-૧૮૨૨ ના રોજ શિખરબદ્ધ મંદિરમાં અક્ષર અને પુરુષોત્તમના અંશ સમાન નરનારાયણ દેવની પ્રતિષ્ઠા થઈ ચૂકી હતી.[૧૫] અને આ મંદિરનો વહીવટ રામાનંદ સ્વામીના ગુરુ આત્માનંદસ્વામી અર્થાત્ વિશ્વંભર ભટ્ટના દીકરા ગોપી ભટ્ટ સંભાળતા હતા. શ્રીહરિએ ગોપીભટ્ટને કાચો દસ્તાવેજ પણ કરી આપ્યો હતો.[૧૬] તેથી આ શિક્ષાપત્રીમાં સંપ્રદાયની સ્થાવર મિલકત અંગેનો કોઈ નિયમ દર્શાવ્યો નથી. જો કે શ્રીહરિની પંચાળામાં બિમારી અને તે દરમ્યાન શાસ્ત્ર, મંદિરો અને વારસદાર નીમવાનો સંકલ્પ પણ આષાઢી સંવત્ ૧૮૭૯, ફાગણ સુદી પડવો, ગુરુવાર તા.૨૬-૨-૧૮૨૬ના[૧૭] દિવસે કર્યો હતો. આ શિક્ષાપત્રી રચાયા બાદ થોડાક ઐતિહાસિક પ્રસંગો બની ગયા હતા. સંપ્રદાયમાં વૈચારિક પાંસુ મજબૂત બનવા લાગ્યું, સ્થાવર મિલકત પણ વધવા લાગી. જેમ કે-

- ધર્મકુળ (રામપ્રતાપભાઈ તથા ઈચ્છારામભાઈના પરિવાર)નું આગમન, કારીયાણી, આષાઢી સંવત ૧૮૮૦ કાર્તિક કૃષ્ણ પક્ષ.[૧૮]
- ઈચ્છારામભાઈના પુત્ર સીતારામને ઉત્તરાધિકારી બનાવ્યા, ગઢપુર, આષાઢી સંવત્ ૧૮૮૦ પૌષ માસ.[૧૯]
- વરતાલમાં લક્ષ્મીનારાયણ દેવની પ્રતિષ્ઠા. આષાઢી સંવત્ ૧૮૮૧, કારતક સુદ-૧૨, ગુરુવાર, તા. ૩-૧૧-૧૮૨૪.[૨૦]
- ગોપીનાથ ભટ્ટને અમદાવાદ નરનારાયણના મંદિરનાં વહીવટમાંથી છૂટા કર્યા.[૨૧] આષાઢી સંવત્ ૧૮૮૧, ફાગણ માસ.
- બિશપ હેબર સાથે મુલાકાત, નડીયાદ. અષાઢી સંવત્ ૧૮૮૧, ચૈત્ર સુદ-૭, રવિવાર, તા. ૨૬-૩-૧૮૨૫[૨૧]
- ભગવાન સ્વામિનારાયણના કરકમળથી ગઢડામાં મંદિરનું ખાતમુહૂર્ત. આષાઢી સંવત્ ૧૮૮૧, જેઠ સુદ-૧૧.[૨૩]
- રામપ્રતાપભાઈ દીકરા અયોધ્યાપ્રસાદજી તથા ઈચ્છારામભાઈના પુત્ર રઘુવીરજીને આચાર્ય બનાવ્યા. આષાઢી સંવત્ ૧૮૮૨, કારતક સુદ-૧૧, મંગળવાર, તા. ૨૧-૧૧-૧૮૨૫.[૨૪]
- ૧૮૭૭ માગશર સુદ-૩ના રોજ લોયામાં ભગવાન સ્વામિનારાયણને દેખાડેલ વચનામૃત ગ્રંથને અનુસારે વરતાલના-૨૦ પ્રકરણ સુધીનો વચનામૃત ગ્રંથ સંપાદિત થયો. આષાઢી સંવત્ ૧૮૮૨, મહા સુદ-૩.[૨૫]

- આ સમય દરમ્યાન ધોલેરાના દરબાર પુંજાભાઈ તથા પંચાળાના દરબાર ઝીણાભાઈની વિનંતીથી ધોલેરા તથા જૂનાગઢમાં મંદિર કરવા માટે આષાઢી સંવત્ ૧૮૮૨ના પ્રારંભમાં આષાઢ માસમાં, ગઢપુરમાં શ્રીજીમહારાજે સંમતિ આપી હતી.[૨૬]

આવી રીતે ફક્ત ત્રણ વર્ષના ગાળામાં સંપ્રદાયની પ્રગતિ, વૈચારિક સમૃદ્ધિ, સમાજમાં પ્રભાવ, સ્થાવર મિલકતમાં વૃદ્ધિ વગેરે ઘણું કાર્ય થયું હતું.

ભગવાન સ્વામિનારાયણ આ બધું જ જોઈને સંપ્રદાયનાં મૂળ ઊંડા જાય તેવું વ્યવસ્થાતંત્ર બનાવવા હજુ સવિશેષ આતુર હતા, તેથી તેમણે ૧૪૫ શ્લોકની શિક્ષાપત્રીની જ વિશેષ પ્રકારે સુધારેલ આવૃત્તિ બનાવવાનું વિચાર્યું. જેમાં નવા બનાવેલ આચાર્યોનાં કર્તવ્યોમાં મંદિરની પૂજાવિધિ વગેરે ઉમેરવાં, સંપ્રદાયના માન્ય કરેલ ગ્રંથોમાં વધારે પ્રસિદ્ધ ગ્રંથોનો સમાવેશ કરવો, અન્ય સંપ્રદાયો સાથે સંવાદિતા, વધારવી, સંપ્રદાયના ચિહ્નરૂપ તિલક-ચાંદલાને શાસ્ત્રીયતા બક્ષવી તથા ગુરુનો મહિમા વધારવો, સંપ્રદાયના તત્ત્વજ્ઞાન અંગે પણ થોડી માહિતી આપવી. આવા વિચારોથી તેમણે આષાઢી સંવત્ ૧૮૮૨ના મહા સુદ પાંચમ વસંતપંચમીના દિવસે ૨૧૨ શ્લોકોની શિક્ષાપત્રી આપી.

૨૧૨ શ્લોકની દ્વિતીય આવૃત્તિરૂપ શિક્ષાપત્રીની પ્રથમ આવૃત્તિની દૃષ્ટિએ વિશેષતાઓ

પૂર્વે જણાવ્યા મુજબ ૧૯૭૯ થી ૧૯૮૨નો સમયગાળો સ્વામિનારાયણ સંપ્રદાયમાં ખૂબ જ પ્રગતિશીલ બની રહ્યો છે. ભગવાન સ્વામિનારાયણે આ સમયગાળા દરમ્યાન સંપ્રદાયને 'यावच्चन्द्रदिवाकरौ' (સૂર્ય ચંદ્ર પ્રકાશે ત્યાં સુધી) સ્થિરતા બક્ષવા માટેના પ્રયાસો કર્યા હતા. જે શિક્ષાપત્રીની ૨૧૨ શ્લોકાત્મક નવી આવૃત્તિમાં પ્રતિબિંબિત થાય છે. જેમાં મુખ્ય-મુખ્ય વિચારો આ પ્રમાણે હતા.

ઊર્ધ્વપુણ્ડ્રતિલક તથા કુંકુમનો ચાંદલો (શ્લોક. ૪૧-૪૬)

રામાનંદ સ્વામી, તેમના સમાગમમાં આવેલ ધર્મદેવ અને તેમના વંશરૂપ સહજાનંદ સ્વામી પહેલેથી જ ભગવાનના ચરણકમળરૂપ ઊર્ધ્વપુંડ્રતિલક તથા ઉત્તમ ભક્ત એવા લક્ષ્મીજીના પ્રતીકરૂપ તિલકની મધ્યમાં કુમકુમનો ચાંદલો કરતા હતા.[૨૭] તેમ સંપ્રદાયના ગ્રંથોમાં ઉલ્લેખ પ્રાપ્ત થાય છે. વળી પંચાળામાં આષાઢી સંવત્ ૧૮૭૭માં અક્ષરબ્રહ્મ ગુણાતીતાનંદસ્વામીને તિલક કરીને સંતોને પોતાનો આદર્શ બતાવ્યો હતો.[૨૮] તે તિલક ચાંદલો વૈષ્ણવસંપ્રદાયમાં ઊર્ધ્વપુંડ્રતિલક[૨૯] તરીકે પ્રસિદ્ધ હતો તેને જ મહારાજે વિશેષપણે અપનાવ્યો અને શાસ્ત્રીયતા બક્ષવા નવી શિક્ષાપત્રીની આવૃત્તિમાં સ્થાન આપ્યું.

રામાનુજાચાર્ય દ્વારા પ્રવર્તિત શ્રીવૈષ્ણવસંપ્રદાયમાં શરીરના ૧૨ અંગોએ તિલક કરવાની વાત નોંધાઈ હતી.[૩૦] અહીં વ્યવહાર-સંસારનાં કાર્યોમાં ગૂંથાયેલ લોકોને વિશેષ અનુકૂળ થાય તે હેતુથી ચાર સ્થળે (બે હાથ, કપાળ અને છાતી પર) તિલક-ચાંદલો કરવા શિક્ષાપત્રી શ્લોક ૪૦ થી ૪૬ માં આદેશ આપ્યો. ચારેય વર્ણ પ્રમાણે પણ તેની વિશિષ્ટ વ્યવસ્થા તે સમયના સમાજને અનુરૂપ આપી.

અન્યધર્મસમાદર

તે સમયમાં વૈષ્ણવ અને શૈવસંપ્રદાયના અનુયાયીઓ વચ્ચે ઘણું અંતર પડી ગયું હતું, બંનેના આશ્રિતો ઘણા સ્થળે લડતા હતા.[૩૧] સમાજની આર્થિક તેમજ આધ્યાત્મિક ઉન્નતિમાં વિઘ્નરૂપ આ ખોટી સાંપ્રદાયિક દુરાગ્રહિતાને દૂર કરવા માટે પણ નવી આવૃત્તિમાં તેમણે નિર્ણય કર્યો.

જેમાં ૧. શિવાલય વગેરે દેવમંદિરોમાં આદર થકી દર્શન કરવા. (શ્લોક-૨૩)

૨. શિવ અને વિષ્ણુની એકતા સમજવી. (શ્લોક-૪૭)

૩. વિષ્ણુ, શિવ, ગણપતિ, સૂર્ય અને પાર્વતીને પૂજવા. (શ્લોક-૮૪)

૪. શ્રાવણમાસમાં શિવજીનું બિલિપત્ર વડે પૂજન કરવું અથવા કરાવવું. (શ્લોક-૧૫૦)

આવા શ્લોકો દ્વારા પોતાના અનુયાયીવર્ગમાં વિષ્ણુ અને શિવ બંને પ્રત્યે આદરની ભાવના ઉભી કરી.

ગુરુમહિમા

સંપ્રદાયનું મૂળ ગુરુપરંપરા કહેવાતી હોય છે. તેથી ગુરુદેવ પ્રત્યે સદાય સન્માનપણું રહે તે હેતુથી ગુરુદેવ તથા ગામનો રાજા, વૃદ્ધ, તપસ્વી, ત્યાગી વગેરેને સન્માન આપવાની આજ્ઞા કરી. ક્યારેય તેમનું અપમાન ન કરવું તેવો આદેશ આ નવી આવૃત્તિમાં ઉમેર્યો તથા તેમના દર્શને ક્યારેય ખાલી હાથે ન જવું (શ્લોક-૩૭, ૬૯, ૭૦). તે જ રીતે ધર્મકુળમાંથી સ્થાપન કરેલ બંને આચાર્યના સન્માન અંગે આદેશ આપતાં કહ્યું કે તે આવે ત્યારે લેવા જવું અને વિદાય થાય ત્યારે વળાવવા જવું. આ પ્રકારે વડીલ ઉપદેશક, ગુરુના સન્માનમાં ઉમેરો કર્યો. (શ્લોક ૭૧-૭૨)

સંપ્રદાયમાન્ય શાસ્ત્રોની ગણનામાં ઉમેરો તથા સુધારો

શ્રીમદ્ ભાગવત, શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા, વિષ્ણુસહસ્રનામ તથા વિદુરનીતિ : આ ચાર શાસ્ત્રો ૧૪૫ શ્લોકવાળી શિક્ષાપત્રીમાં હતાં તે જ રહેવા દીધાં. ચાર વેદ તથા વ્યાસસૂત્રોનો ઉમેરો કર્યો, બ્રહ્મવૈવર્ત પુરાણનો કૃષ્ણજન્મખંડ તથા મહાભારતના નારાયણીયોપાખ્યાનને સ્થાને યાજ્ઞવલ્ક્યસ્મૃતિ તથા સ્કંદપુરાણના વિષ્ણુખંડમાં આવેલ વાસુદેવમાહાત્મ્યનો ઉમેરો કર્યો.

સંપ્રદાયનું તત્ત્વજ્ઞાન હવે સમાજના માનસમાં સ્થિર થતું જતું હતું, શાસ્ત્રોમાં તેના મૂળ હતાં જ. પરંતુ સંપ્રદાયના આશ્રિત સંત-હરિભક્તો દ્વારા જ તેનું વિશેષ સંશોધન થાય, સ્વામિનારાયણ સ્વયં ભગવાન હતા, વેદોમાં આ જ પરમાત્માનું વર્ણન કર્યું છે તેમ છતાં, સમાજમાં સ્વીકારાયેલ વેદો તથા બ્રહ્મસૂત્ર દ્વારા તત્ત્વજ્ઞાનનું સંશોધન થાય અને સંપ્રદાયને બહારના વિદ્વાનો પણ વૈદિક તરીકે માન્ય ગણે તેવા જ કંઈક સમાજ કલ્યાણના આશયથી વેદો અને બ્રહ્મસૂત્રોને નવી આવૃત્તિમાં સ્થાન આપ્યું.

તેવી જ રીતે ભાગવતમાં શ્રીકૃષ્ણ ભગવાનના ચરિત્ર વર્ણવ્યાં હોવાથી કૃષ્ણજન્મખંડરૂપ બ્રહ્મવૈવર્તપુરાણના ભાગને બદલે હિન્દુધર્મમાં સદાચાર નિરૂપણની દૃષ્ટિએ અધિક માન્ય સ્મૃતિગ્રંથોમાંથી સવિશેષ અહિંસાનું પ્રતિપાદન કરનાર[૩૨] યાજ્ઞવલ્ક્યસ્મૃતિને સ્થાન આપ્યું.

મહાભારતના નારાયણીયોપાખ્યાનમાં આવતા લગભગ તમામ સિદ્ધાંતોને આવરીને એકાંતિક ધર્મની તથા ભગવાનના ભજનની રીતને વિશેષ સમજાવતો વાસુદેવમાહાત્મ્ય ગ્રંથ તેમણે નારાયણીયોપાખ્યાનને બદલે આઠ સત્‌શાસ્ત્રોમાં સ્વીકાર્યો. આમ, છ સત્‌શાસ્ત્રને બદલે આઠ સત્‌શાસ્ત્રને સ્વીકારી સંપ્રદાયની શાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ સાર્વત્રિકતાને વિસ્તારી.

એકાંતિક ધર્મનુંનિરૂપણ તથા તાત્ત્વિક અન્ય વિગતો

શિક્ષાપત્રીની નવી આવૃત્તિમાં સૌથી ધ્યાન ખેંચતુ પાસું છે : દાર્શનિક વિચારસરણી. શ્રીહરિ લોજમાં આવ્યા ત્યારે જ તેમણે જીવ, ઈશ્વર, માયા, બ્રહ્મ તથા પરબ્રહ્મના સ્વરૂપ નિરૂપણ અંગે પ્રશ્નો પૂછી[૩૩] પોતાની દાર્શનિક વિચારસરણી પ્રગટ કરી હતી. દાર્શનિક બાબતો સમજવી અને સમજયા પછી પૂર્વે સ્વીકારેલ માન્યતાનો ત્યાગ કરીને નવી જણાતી માન્યતાને આત્મસાત્ કરવી ખૂબ જ કઠિન કાર્ય છે. તે શ્રીજીમહારાજ સારી રીતે જાણતા હતા. વળી તેમને ખ્યાલ હતો કે સદાચારના નિયમો તત્ત્વજ્ઞાનના વિચારોની અપેક્ષાએ સમાજમાં જલદી ફેલાવવા જરૂરી છે. તેથી શિક્ષાપત્રીની પ્રથમ આવૃત્તિમાં ફક્ત સદાચારના નિયમો જ તેમણે લખ્યા હતા. આ બીજી આવૃત્તિમાં પણ મુખ્યત્વે સદાચારના નિયમો જ લખ્યા છે. છતાં તાત્ત્વિક બાબતોને અવગણવી અથવા તો તાત્ત્વિક બાબતોને બદલે સદાચારની જ વાતો કરવી તે યોગ્ય ન હતું. તેથી અહીં તાત્ત્વિક બાબતોને પણ સ્થાન આપ્યું. જો કે, ભગવાન સ્વામિનારાયણે સમાજની નાડને પારખીને 'વિદ્યાકાલેન પચ્યતે' એ નિયમ અનુસારે પોતાની દાર્શનિક મૌલિક વિચારધારાનો ફક્ત અહીં નિર્દેશ કર્યો છે. શિક્ષાપત્રીની જ ત્રીજી આવૃત્તિ ન કરવી પડે તે હેતુથી 'સંપ્રદાયના શાસ્ત્રો થકી આનો વિસ્તાર સમજવો' તેમ ઉપસંહાર ભાગમાં ૨૦૩મો શ્લોક ઉમેરી અહીં ઇતિશ્રી માન્યું. તેમણે અહીં જણાવેલ તત્ત્વજ્ઞાન ભલે સંક્ષેપમાં હોય, તેમ છતાં સંપ્રદાયના શાસ્ત્રના વિસ્તારનો સારાંશ અવશ્ય આવી જાય છે, જેને વિસ્તારથી જાણીએ.

ઉત્કર્ષપણાનાં વાક્યો માનવાં

વેદો અને ઉપનિષદો, સ્મૃતિઓ અને પુરાણો, પંચરાત્ર વગેરે આગમો અને ઇતિહાસગ્રંથો વગેરેમાં અનેક પ્રકારની વાતો વર્ણવી છે, જેમાં અલગ-અલગ ઋષિઓએ ભિન્ન-ભિન્ન સમયમાં, ભિન્ન-ભિન્ન આધ્યાત્મિક સ્થિતિમાં વર્ણવેલ વિચારો સમાયા છે. તેમાં બે પરસ્પર વિરોધી વાક્યો આવે ત્યારે કયું વાક્ય શ્રેષ્ઠ અને કયું વાક્ય ગૌણ તે બાબત સમજવી કઠણ પડે છે. આ પ્રકારના પ્રશ્નોના સમાધાન માટે ખાસ કરીને વેદોની શ્રુતિઓના અર્થનિર્ણય માટે રચાયેલ પૂર્વમીમાંસા તથા ઉત્તરમીમાંસા અર્થાત્ વેદાંતમાં અમુક પ્રકારની વ્યાખ્યાઓ[૩૪] કહી છે, જેના આધારે વિરોધી વાક્યોમાંથી કોને બળવાન અને કયા વાક્યને નિર્બળ સમજવું તેનો ખ્યાલ આવે છે. સંપ્રદાયમાં પણ ભગવાન સ્વામિનારાયણ જે

નિરૂપેલ વાક્યો અંગે ક્યારેક આ પ્રકારના પ્રશ્નો ઉઠશે, કારણ કે શ્રોતાઓને અનુરૂપ શ્રીજીમહારાજે ભિન્ન-ભિન્ન વાતો કરી હોય. વળી ક્યારેક ભગવાન સ્વામિનારાયણે કરેલ એક જ વાતને સમજનારની સ્થિતિના ભેદથી લખવામાં વિચારભેદ ઊભો થાય ત્યારે ભવિષ્યના મુમુક્ષુ જીવોને ભગવાન સ્વામિનારાયણનો હેતુ સમજી શકાય તે વાતને તાત્ત્વિક બાબતોના નિરૂપણના પ્રારંભમાં જ લખે છે.

તેઓ કહે છે 'આ શાસ્ત્રોમાંથી જે વાક્યો ભગવાનના સ્વરૂપના, ધર્મના તથા ભક્તિના અધિકપણાને કહેતાં હોય તે જ વાક્યોને વિશેષપણે સ્વીકારવાં' (શ્લોક-૧૦૧-૧૦૨).

આમ દાર્શનિક વિચારધારાના પ્રારંભમાં જ મુમુક્ષુઓ ખોટા વાદ-વિવાદમાં ફસાઈ ન જાય અને પોતાના ઈષ્ટદેવનો તથા ધર્મ, ભક્તિનો વિશેષ મહિમા સમજી શકે તે પ્રકારની વાતને જ મુખ્ય સમજવાનો અનુરોધ કરે છે. પાણિનીય વ્યાકરણશાસ્ત્રમાં શબ્દની આંટીઘુંટીઓને સરળતાથી ઉકેલવા પરિભાષાઓની રચના થઈ છે. જેનું સંકલન નાગેશ ભટ્ટે 'પરિભાષેન્દુશેખર' નામે ગ્રંથમાં કર્યું છે. આ પરિભાષાઓ સમાજના નિયમોને પણ ઘણે ખરે અંશે અનુસરે છે. તેમાં પણ શ્રીજી મહારાજે કહેલ આ શ્લોકને અનુરૂપ પરિભાષા 'गौणमुख्ययोः मुख्ये कार्यः सम्प्रत्ययः' (ગૌણ અને મુખ્ય બંનેનો વિરોધ આવે ત્યારે મુખ્ય બાબતને જ વિશેષપણે સમજવી) જણાય છે.

એકાંતિકધર્મનું નિરૂપણ

મહાભારતના સમયથી શબ્દ દ્વારા નિરૂપાતો[૩૫] એકાંતિકધર્મ ભગવાન સ્વામિનારાયણે જીવંત કર્યો. ધર્મ, જ્ઞાન, વૈરાગ્ય અને ભક્તિનું નિરૂપણ શિક્ષાપત્રીની નવી આવૃત્તિમાં શ્લોક-૧૦૩ તથા ૧૦૪માં સૂત્રાત્મક રીતે કર્યું છે.

- શ્રુતિ સ્મૃતિએ પ્રતિપાદિત કર્યો જે સદાચાર તેને ધર્મ જાણવો. (શ્લોક - ૧૦૩)
- માહાત્મ્યજ્ઞાન સહિત ભગવાનને વિષે અત્યધિક સ્નેહ તેને ભક્તિ જાણવી. (શ્લોક - ૧૦૩)
- ભગવાનના સ્વરૂપ સિવાય અન્યને વિષે સ્નેહ ન રાખવો, તેને વૈરાગ્ય જાણવો. (શ્લોક - ૧૦૪)
- જીવ, માયા અને ઈશ્વરના સ્વરૂપને રૂડી રીતે જાણવું, તે જ્ઞાન છે. (શ્લોક - ૧૦૪)

આમ, જીવનમાં આચરવા યોગ્ય નીતિમીમાંસા, ભક્તિની રૂડી રીત, જગતમાંથી આસક્તિનો ત્યાગ તથા સમજણની વાત સંક્ષેપમાં શિક્ષાપત્રીની નવી આવૃત્તિમાં તેમણે આપી છે.

પાંચ તત્ત્વનું નિરૂપણ

જ્ઞાનનું લક્ષણ કરતાં શ્રીજીમહારાજે ''જીવ, માયા અને ઈશ્વરનાં સ્વરૂપોને જાણવું તેને જ્ઞાન કહીએ'' તેમ જણાવ્યા બાદ જીવ, માયા અને ઈશ્વરનું અનુક્રમે ૧૦૫, ૧૦૬, ૧૦૭ ક્રમાંકના શ્લોકોમાં નિરૂપણ કર્યું છે.

અહીં ત્રણ તત્ત્વોનું નિરૂપણ એ શ્રીવિશિષ્ટાદ્વૈતદર્શનની સમજણ[૩૬] છે. ભગવાન

સ્વામિનારાયણ 'मतं विशिष्टाद्वैतं मे' (શ્લોક-૧૨૧) તેમ આગળ જણાવે છે. તેથી અહીં વિશિષ્ટાદ્વૈત માં દર્શાવેલ ત્રણ તત્ત્વોનું નિરૂપણ કર્યું છે, તે સાધારણ મુમુક્ષુઓની જૂની સમજણ તૂટતાં આંચકો ન લાગે તે હેતુથી જ કર્યું છે. પરંતુ તેમનો સિદ્ધાંત રામાનુજાચાર્યે નિરૂપેલ ત્રણ તત્ત્વરૂપ વિશિષ્ટાદ્વૈતથી ભિન્ન અને અધિક ઉદાત્ત છે, જે તેમણે સંપ્રદાયના અન્ય ગ્રંથોમાં નિરૂપ્યું છે. ભગવાન સ્વામિનારાયણ જાણતા હતા કે શ્લોક-૨૧૨ ની શિક્ષાપત્રી લખવાથી પણ સંપ્રદાયની તમામ બાબતો પર પ્રકાશ વિસ્તારથી તો ન જ પાડી શકાય. તેથી તેમણે સંપ્રદાયના અન્ય ગ્રંથો થકી આનો વિસ્તાર સમજવો તેમ જણાવ્યું. સાથે સાથે શિક્ષાપત્રીમાં તેનાં બીજ પણ મૂકી દીધાં. અહીં નિરૂપેલ ત્રણ તત્ત્વના લક્ષણોમાં અને આગળના શ્લોકોમાં સ્પષ્ટપણે પાંચ તત્ત્વનાં બીજ દેખાય છે. જેમ કે -

ઈશ્વરનું લક્ષણ કરતાં તેઓ કહે છે કે ' ज्ञेयः स्वतन्त्र ईशोऽसौ सर्वक्रमफलप्रदः ' અર્થાત્ સ્વતન્ત્ર અને સર્વકર્મના ફળ આપનારને ઈશ્વર જાણવા. સત્સંગિજીવન,[૩૭] વેદરસ,[૩૮] વચનામૃત,[૩૯] આ બધા સાંપ્રદાયિક ગ્રંથોને આધારે જીવ, ઈશ્વર, માયા, બ્રહ્મ અને પરબ્રહ્મનું નિરૂપણ જોવા મળે છે. અર્થાત્ માયાની નીચે જીવ તથા ઈશ્વર બે તત્ત્વો છે. માયાથી પર બ્રહ્મ અને પરબ્રહ્મ બે તત્ત્વો છે.

ભગવાન સ્વામિનારાયણ શિક્ષાપત્રીમાં ઈશ્વરનું નિરૂપણ કરતાં, તેનાં વિશેષણો અંતર્યામી, સર્વકર્મફળપ્રદ તથા સ્વતન્ત્ર : આ ત્રણ આપે છે. માયાથી નીચે જણાવેલ ઈશ્વરો પણ પોતાના કાર્યક્ષેત્રરૂપ બ્રહ્માંડના અંતર્યામી તથા બ્રહ્માંડમાં રહેલ જીવોનાં કર્મનાં ફળ આપવા સમર્થ છે. તેથી માયાની નીચે જણાવેલ ઈશ્વરોમાં આ લક્ષણમાં જણાવેલ બે વિશેષણો લાગુ પડે છે. પરંતુ સ્વતન્ત્ર શબ્દ ઈશ્વરોનું વિશેષણ બની શકતો નથી. તેઓ આ બ્રહ્માંડમાં પણ માયાથી પર એવા પરમેશ્વર-પરબ્રહ્મ તથા અક્ષરબ્રહ્મની આજ્ઞાથી જ કાર્ય કરે છે[૪૦] તેથી પરતન્ત્ર છે. આ એક વિશેષણ તેમને લાગું ન પડતું હોવાથી 'સ્વતંત્ર ઈશ્વર' શબ્દથી શિક્ષાપત્રીમાં ઈશ્વરનું અર્થાત્ પરમેશ્વરનું લક્ષણ કર્યું છે, તેમ આપણે કહી શકીએ છીએ. શ્રીજીમહારાજે પણ 'સ્વતન્ત્ર' આ શબ્દ જાણી જોઈને જ મૂક્યો છે. જો પરબ્રહ્મ-પરમાત્મા સિવાય કોઈ અન્ય ઈશ્વર ન હોત તો તેમને આ ઈશ્વરનું લક્ષણ લાગુ પડવાની સંભાવના જ ન હતી અને 'સ્વતન્ત્ર' શબ્દ મૂકવાની જરૂર ન હતી. પરંતુ જીવ પછી ઉપરની કક્ષાએ અને માયાથી નીચેની કક્ષાએ બ્રહ્માંડ ઉત્પાદન કાર્યમાં જોડાયેલ ઈશ્વરો પરમેશ્વરથી જુદા છે, પરતંત્ર છે અને ન્યૂન છે તે જણાવવા માટે અને તેની અહીં શ્લોકમાં ગણના ન કરી બેસે તે હેતુથી જ 'સ્વતન્ત્ર' શબ્દ મૂકીને શ્રીજીમહારાજે જીવો પછીના ઈશ્વરોનું અસ્તિત્વનું બીજ શિક્ષાપત્રીના શ્લોકમાં મૂકી દીધું છે.

તે જ રીતે શિક્ષાપત્રીના ૧૧૬માં શ્લોકમાં 'निजात्मानं ब्रह्मरूपम्' આ શ્લોકમાં ત્રણ દેહથી વિલક્ષણ એવા પોતાના જીવાત્માની બ્રહ્મરૂપે વિભાવના કરવાનો આદેશ આપે છે. આ શ્લોકમાં ત્રણ દેહથી વિલક્ષણ એવા સાધક જીવાત્માને ઉદ્દેશીને પરમાત્માની ભક્તિનો આદેશ આપે છે. અર્થાત્ ત્રણ દેહરૂપ માયા, સાધક, જીવાત્મા તથા પરમાત્મા : આ ત્રણ તત્ત્વનું નિરૂપણ અહીં આવે છે. પરંતુ 'બ્રહ્મરૂપે વિભાવના' શબ્દમાં બ્રહ્મ શું ? તે પ્રશ્ન શિક્ષાપત્રીમાં તેમણે જાણી જોઈને જ અણઉકેલ્યો રહેવા દીધો છે. તે બ્રહ્મ અર્થાત્ માયાથી પર અને પરબ્રહ્મના ઉત્તમ ભક્ત તથા ધામ છે, જેનું નિરૂપણ વચનામૃત[૪૧],

સત્સંગિજીવન[૪૨], વેદરસ [૪૩], સ્વામીની વાતો[૪૪] વગેરે ગ્રંથોમાંથી પ્રાપ્ત થાય છે. આમ શિક્ષાપત્રીમાં જીવ, માયા, ઈશ્વર : આ ત્રણ તત્ત્વનું સ્પષ્ટ નિરૂપણ છે અને ઈશ્વરો તથા બ્રહ્મનું બીજરૂપે નિરૂપણ શ્લોક-૨૧૨ ની નવી આવૃત્તિમાં મૂકી તેનું વિશેષ નિરૂપણ ભાવિ ગ્રંથો પર છોડ્યું છે.

ધ્યેય-લક્ષ્ય

દરેક સંપ્રદાયોનું કોઈને કોઈ અંતિમ લક્ષ્ય હોય છે. ભગવાન સ્વામિનારાયણે શિક્ષાપત્રીમાં અંતિમ લક્ષ્યની વાત અદ્‌ભૂત નિરૂપી છે, જેમાં ઉપનિષદો, બ્રહ્મસૂત્રો, પુરાણો, ધર્મશાસ્ત્રો તથા અન્ય શાસ્ત્રોને નિચોડ મૂક્યો છે. અક્ષરબ્રહ્મ ગુણાતીતાનંદસ્વામી તો પોતાના ઉપદેશમાં વારંવાર ભગવાન સ્વામિનારાયણે ૧૧૬માં શ્લોકમાં દર્શાવેલ લક્ષ્યની વાત કરતા.[૪૫] આ લક્ષ્ય નીચે મુજબ છે.

निजात्मानं ब्रह्मरूपं देहत्रयविलक्षणम् ।
विभाव्य तेन कर्तव्या भक्तिः कृष्णस्य सर्वदा ॥ ११६ ॥

શિક્ષાપત્રીમાં ધર્મની બાબતો, વિધિ-નિષેધની બાબતોમાં જ મનુષ્યો ન અટવાઈ જાય અને વિધિ-નિષેધરૂપ પ્રાથમિક સોપાન સર કરી પોતાના આત્માને સ્થૂળ, સૂક્ષ્મ અને કારણ આવા ત્રણ ગુણાત્મક દેહોથી પર થઈને બ્રહ્મરૂપ સત્પુરુષ સાથે આત્મબુદ્ધિ દ્વારા એકતા સાધીને અક્ષરબ્રહ્મ સત્પુરુષની જેમ જ ભગવાનની ભક્તિ કરે તેવો આદેશ આપે છે. સાધારણ રીતે આ પ્રકારનું વિધાન 'કરવી જોઈએ' અથવા 'આ પ્રકારની ભક્તિ કરવી તે અમારો સિદ્ધાંત છે' તેમ કર્યું હોય તો પણ ચાલત. પરંતુ શ્રીહરિ આ ૨૧૨ શ્લોકની શિક્ષાપત્રીમાં આ આદેશાત્મક વિધાન દ્વારા ભક્તોને અંતિમ લક્ષ્ય તરફ દિશા ચીંધે છે. તેમણે સદ્‌ગુરુ પ્રેમાનંદસ્વામી પાસે 'નિર્વિકલ્પ ઉત્તમ અતિ નિશ્ચય તવ ઘનશ્યામ....' આ પ્રાર્થના લખાવડાવી. દરરોજ સાંજે સંધ્યા સમયે તેનું ગાન કરવાનો પણ આદેશ આપ્યો હતો. આ પ્રાર્થનામાં આવતા ઉત્તમ નિર્વિકલ્પ નિશ્ચયનો અર્થ પણ વચ.લોયા. ૧૨માં ભગવાન સ્વામિનારાયણે આ શ્લોક પ્રમાણે બ્રહ્મરૂપ થઈને પરબ્રહ્મની ભક્તિ કરવી તેવો જ કર્યો છે.

બીજરૂપ અન્ય વિગતો

સર્વોપરી-સર્વઅવતારના અવતારીપણુ

શિક્ષાપત્રી સર્વજનસાધારણ હોવાથી તમામ મુમુક્ષુઓને સવિશેષ ગ્રાહ્ય થાય તે હેતુથી અમુક બાબતો પૂર્વેના આચાર્યોએ પ્રવર્તાવી હોય તે જ રીતે ભગવાન સ્વામિનારાયણે લખી છે. તેમ છતાં, પોતે વચનામૃત દ્વારા પ્રવર્તાવેલ વાતનાં બીજ શિક્ષાપત્રીમાં અવશ્ય મળે છે. તેવી જ રીતે પોતાના સમકાલીન અનન્ય શિષ્યો અક્ષરબ્રહ્મ ગુણાતીતાનંદસ્વામી, મુક્તરાજ ગોપાળાનંદ સ્વામી વગેરેએ જણાવેલ વાતોનાં પણ બીજ મળે છે. જેમ કે - સર્વોપરી-સર્વતારના અવતારીપણું.

સ્વામિનારાયણ ભગવાન રામ, કૃષ્ણાદિક અવતારોથી ભિન્ન છે તથા પર છે તેવી વાતો તેમણે જ વચ.ગ.મ.૯,૧૩,ગ.અં.૩૮ વગેરેમાં પ્રવર્તાવી છે. ગુણાતીતાનંદસ્વામી તથા ગોપાળાનંદસ્વામીએ તેમના ઉપદેશોમાં આ વાતોને સંગ્રહી છે. આ ઉપદેશના સંગ્રહરૂપ વાર્તાસાહિત્યમાં તે પ્રાપ્ત થાય છે.[૪૬]

ભગવાન સ્વામિનારાયણે આ બીજી આવૃત્તિરૂપ શિક્ષાપત્રીમાં આ વાત જણાવતાં કહ્યું-

स श्रीकृष्णः परंब्रह्म भगवान् पुरुषोत्तमः ।
उपास्य इष्टदेवो नः सर्वाविर्भावकारणः ॥ १०८ ॥

'પૂર્વે જણાવેલ શ્રીકૃષ્ણ ભગવાન પુરુષોત્તમનારાયણરૂપે જ તમામ અવતારોની ઉત્પત્તિના કારણ છે અને તે જ આપણા ઈષ્ટદેવ છે.' અહીં ભગવાન સ્વામિનારાયણ 'सः' શબ્દ દ્વારા પ્રથમપુરુષરૂપે પરમાત્માને જણાવે છે. વચ.ગ.અં.૩૮માં પોતાને જ અવતારોના કારણરૂપે જણાવતાં કહે છે, 'એવા જે એ પ્રત્યક્ષ (શ્રોતાઓની સામે બિરાજેલ, વાર્તા-ઉપદેશ આપનાર, સ્વયં શ્રીજીમહારાજ) પુરુષોત્તમ ભગવાન સર્વ કારણના કારણ છે ને સર્વોપરી વર્તે છે ને સર્વ અવતારની અવતારી છે અને તમારે સર્વેને એકાંતિક ભાવે ઉપાસના કરવા યોગ્ય છે અને આ ભગવાનના જે પૂર્વે ઘણાક અવતાર થયા છે તે પણ નમસ્કાર કરવા યોગ્ય છે ને પૂજવા યોગ્ય છે.' આમ તેમણે અહીં સર્વોપરીપણાની વાત બીજરૂપે દર્શાવી છે, જે વાત તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રારંભમાં અત્યુત્કર્ષપણે કહેનાર વાક્ય તરીકે સમજવા માટે તમામ આશ્રિતોની ફરજ બની રહે છે.

સ્વામીએ સહિત નારાયણ અર્થાત્ સ્વામિનારાયણ; અક્ષરે સહિત પુરુષોત્તમ અર્થાત્ અક્ષરપુરુષોત્તમ.

સ્વયં તેઓ નારાયણ છે અને તેમના ઉત્તમભક્ત અક્ષરબ્રહ્મ ગુણાતીતાનંદસ્વામી સ્વામીસ્વરૂપ છે આ વાત સંપ્રદાયમાં પ્રસિદ્ધ હતી.[૪૭] સંપ્રદાયમાં પણ ગુણાતીતાનંદસ્વામીની વાતોના સંગ્રહની પ્રસિદ્ધિ 'સ્વામીની વાતો'[૪૮] તરીકે જ તેથી થઈ હતી. અન્ય સદ્‌ગુરુઓનાં ઉપદેશ સંગ્રહો સદ્‌ગુરુ શ્રીભાયાત્માનંદ સ્વામીની વાતો, સદ્‌ગુરુ શ્રીપ્રસાદાનંદસ્વામીની વાતો વગેરે મૂળ નામ સાથે જ પ્રસિદ્ધિ પામ્યા છે. વળી ગુણાતીતાનંદસ્વામી અક્ષરબ્રહ્મ છે સ્વામિનારાયણ પુરુષોત્તમ છે : તે વાત પણ સકળ સંપ્રદાયમાં પ્રસિદ્ધિ પામી હતી. આમ સ્વામીએ સહિત નારાયણ અર્થાત્ સ્વામિનારાયણ, અક્ષરે સહિત પુરુષોત્તમ અર્થાત્ અક્ષરપુરુષોત્તમ બંને પર્યાયવાચી શબ્દોની પ્રસિદ્ધિ સ્વામિનારાયણ સંપ્રદાયમાં ગુણાતીતાનંદસ્વામી તથા સહજાનંદસ્વામીરૂપે થઈ છે. બ્રહ્મસ્વરૂપ પ્રમુખસ્વામી મહારાજે બંધાવેલ દેશ વિદેશના ૫૦૦ જેટલાં મંદિરોમાં આ બંને સ્વરૂપો પધરાવાયાં છે. લંડનનું સ્વામિનારાયણ મંદિર પણ આ બંને સ્વરૂપોની મૂર્તિઓ દ્વારા જ પ્રસિદ્ધિ પામ્યું છે, તે વાતનું બીજ પણ શ્રીજીમહારાજે આ નવી આવૃત્તિરૂપ શિક્ષાપત્રીમાં જણાવ્યું છે. તે શ્લોક ક્રમાંક ૧૦૯ તથા ૧૧૦માં જણાવે છે કે-

'તે પરમાત્મા રાધાએ સહિત હોય ત્યારે રાધાકૃષ્ણ એવે નામે જાણવા, રુક્મિણીએ સહિત હોય ત્યારે લક્ષ્મીનારાયણરૂપે જાણવા, અર્જુને યુક્ત હોય ત્યારે નરનારાયણરૂપે જાણવા, બળદેવ વગેરે ભક્તોની સાથે તે તે નામથી જાણવા.'

તમામ વૈષ્ણવસંપ્રદાયો રાધાકૃષ્ણ, લક્ષ્મીનારાયણ, નરનારાયણરૂપે તે તે સ્વરૂપોને સમજે જ છે. તેથી ભગવાન સ્વામિનારાયણે કશું નવું કહ્યું હોય તેવું લાગે નહીં, પરંતુ તેઓ અહીં બીજરૂપે પોતાના ઉત્તમ ભક્તે સહિત પોતાની વાત કરે છે, જે વાત વચ.ગ.મ.૨૧માં, વચ.વ૨.૨માં તથા વચ.ગ.પ્ર.૭૧માં તેમણે જણાવી છે.

પરમાત્માનું દ્વિભુજ સ્વરૂપ

ભગવાન સ્વામિનારાયણ ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ એક વિશેષ વાત કરે છે. વૈષ્ણવસંપ્રદાયોનો ૨૦૦૦ વરસનો ઇતિહાસ તપાસતાં ઉપાસ્ય સ્વરૂપ ચાર હાથવાળા (ચતુર્ભુજ) અથવા બે હાથવાળા (દ્વિભુજ) છે તે વાત બદલાતી રહી છે.

પંચરાત્ર આગમો વૈષ્ણવ સંપ્રદાયોનું મૂળ છે. તેમાં સૌથી પ્રાચીન પહેલી સદીથી છઠ્ઠી સદીની સાત્વતસંહિતા[૫૦] વગેરેમાં મૂળસ્વરૂપ પરમાત્માને દ્વિભુજ કહ્યા છે. અને તેમના અવતારસ્વરૂપોને ચતુર્ભુજ જણાવ્યા છે. કાળાંતરે લગભગ ૧૦મી-૧૧મી સદીમાં[૫૧] યામુનાચાર્ય તથા રામાનુજાચાર્યે શ્રીવૈષ્ણવસંપ્રદાયને શાસ્ત્રીયરૂપ આપ્યું, ભક્તિનું મોજું સમગ્ર ભારતમાં તેમણે ફેલાવ્યું ત્યારે તેમણે પરમાત્માના મૂળ સ્વરૂપને અર્થાત્ વૈકુંઠમાં બિરાજમાન સ્વરૂપને તથા અવતારસ્વરૂપને ચતુર્ભુજ વર્ણવ્યું.[૫૨] સમગ્ર શ્રીવૈષ્ણવસંપ્રદાયમાં આ માન્યતા દૃઢ થઈ. તેથી જ ગીતામાં પણ અર્જુન દ્વિભુજ શ્રીકૃષ્ણને સંબોધતા 'तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन' (ગીતા-૧૧/૪૬) 'તે ચતુર્ભુજરૂપે તમે જણાવ' તેમ કહે છે.

૧૨મીથી ૧૩મી સદીમાં[૫૩] નિંબાર્કાચાર્યે તથા ૧૫મી સદીમાં[૫૪] વલ્લભાચાર્યે, ત્યારબાદ ચૈતન્યમહાપ્રભુએ[૫૫] શ્રીકૃષ્ણભગવાનને જ ઉપાસ્ય સમજી દ્વિભુજસ્વરૂપ જ[૫૬] ગોલોકમાં તથા આ લોકમાં છે તેવી વાત પ્રવર્તાવી હતી. ભગવાન સ્વામિનારાયણ પોતાને જ પરમાત્મા કહી ધામની મૂર્તિ તથા પૃથ્વી પર વિચરતી મૂર્તિ પોતે : બંનેને વચનામૃત ગઢડા મ.૧૩, ગઢડા અં.૩૧ તથા વચ.ગઢડા અં.૩૮માં એક અને દ્વિભુજ કહે છે. જે અહીં શિક્ષાપત્રીમાં પણ ૧૧૨મા શ્લોકમાં દ્વિભુજસ્વરૂપ પર ભાર મૂકીને જણાવે છે કે ચતુર્ભુજ અથવા સહસ્રભુજપણું તે તેમનું ઐશ્વર્યરૂપ (ટેમ્પરરી રૂપ) સમજવું અને નિત્યરૂપ (પરમેનન્ટ રૂપ) તો દ્વિભુજ જ છે.

શિક્ષાપત્રી મારું સ્વરૂપ છે

આ સિવાયની ઘણી બાબતો તેમણે આ નવી આવૃત્તિમાં ઉમેરી છે, જે ધર્મમર્યાદાના સંદર્ભમાં તથા ધ્યાનના સંદર્ભમાં વિશેષ ઉપયોગી બની રહે છે. શિક્ષાપત્રીના ઉપસંહારમાં તેમણે ચાર શ્લોકો ઉમેર્યા છે. તેમાં શિક્ષાપત્રી કોને આપવી અને કોને ન આપવી તે બાબત ઉમેરી છે. અંતિમ મંગલાચરણનો શ્લોક ઉમેર્યો છે. આ સિવાયના બે શ્લોકો શિક્ષાપત્રીના મહિમારૂપે તેમણે જણાવ્યા છે.

તેઓ લખે છે કે 'તમામ શાસ્ત્રોનો સાર કાઢીને આ શિક્ષાપત્રી લખી છે. આ શિક્ષાપત્રી તે મારુ સ્વરૂપ છે.' (શ્લોક-૨૦૪, ૨૦૫) આમ ભગવાન સ્વામિનારાયણ પોતે લખેલ શિક્ષાપત્રીને પોતાના સ્વરૂપ તરીકે સ્વીકારે છે. સંપ્રદાયમાં એવી માન્યતા છે કે તેમણે શિક્ષાપત્રી લખ્યા બાદ એક એવો આદેશ આપેલો કે હવે પછી ભવિષ્યમાં થનાર મંદિરોમાં મારી મૂર્તિના સ્થાને શિક્ષાપત્રી પધરાવજો.

વચનામૃત ગઢડા અં.૧માં શિક્ષાપત્રીને દરરોજ વાંચવાની આજ્ઞા કરે છે અને ન વંચાય તો એક ઉપવાસ કરવારૂપ પ્રાયશ્ચિત્ત જણાવે છે. શિક્ષાપત્રીને તેમણે પોતાના વાઙ્મય સ્વરૂપ તરીકે સ્વીકારી તેવી

જ રીતે તેઓ વચ.ગઢડા પ્ર.૬૮માં પત્થરની, કાષ્ટની, ધાતુની, લીંપીને કરેલ, ચિત્ર, રેતીની, મણિમય તથા મનોમય : આમ આઠ પ્રકારની મૂર્તિની જેમ સત્પુરુષને પણ નવમી મૂર્તિ તરીકે સ્વીકાર્યા છે.

શિક્ષાપત્રીનું પાલન સત્પુરુષ દ્વારા જ થાય છે. ધર્મનું પાલન એકાંતિક ભક્ત દ્વારા જ થઈ શકે તેવી વાત જણાવતાં વાસુદેવમાહાત્મ્યમાં કહ્યું છે કે 'સાક્ષાત્ ભગવાન અથવા તેમના એકાંતિક ભક્તો હોય ત્યાં જ એકાંતિક ધર્મ હોય છે.' (૨૫/૬૫) વર્તમાનકાળે એકાંતિક ધર્મનું પ્રતિપાદન કરનાર શ્રીહરિની વાણીરૂપ શિક્ષાપત્રીનું શ્રીહરિની મૂર્તિસ્વરૂપ સત્પુરુષ પ્રમુખસ્વામી મહારાજ પાલન કરે છે અને કરાવે છે.

આ પ્રમાણે ૨૧૨ શ્લોકરૂપ શિક્ષાપત્રીની દ્વિતીય આવૃત્તિ પ્રથમ ૧૪૫ શ્લોકવાળી આવૃત્તિથી ઘણી જ વિશિષ્ટ બની રહી છે, આ શિક્ષાપત્રીમાં જ 'ઉત્કૃષ્ટ વાક્યોને સમજવા' 'સંપ્રદાયના ગ્રંથો થકી તેનો વિસ્તાર સમજવો' : આ બે વાક્યો દ્વારા યથાયોગ્ય વિસ્તાર કરીને પરમ પૂજ્ય પ્રમુખસ્વામી મહારાજ તેમના ૮૬૫ સાધુની મંડળી સાથે સમગ્ર વિશ્વમાં આ શિક્ષાપત્રી પ્રમાણે ધર્મ પાળે છે અને લાખો મુમુક્ષુઓને ધર્મ પળાવે છે.

સંદર્ભો :

૧. સ્વામી ઋગ્નાથચરણદાસ, હરિચરિત્રચિંતામણી, ભાગ-૧, પા.૧૬૪-૧૬૫ પર લખેલ મુક્તાનંદ સ્વામીના પત્રને આધારે.

૨. દવે હર્ષદરાય ત્રિ., ભગવાન શ્રીસ્વામિનારાયણ, ભાગ-૧, પૃ.૩૮૩-૩૮૪.

૩. એજન, પૃ. ૩૮૪ના આધારે

૪. એજન, પૃ. ૪૨૭-૪૨૮ના આધારે.

૫. એજન, પૃ. ૫૨૯-૫૩૩ના આધારે

૬. કુરુક્ષેત્રના પવિત્ર બ્રાહ્મણ, સ્વરૂપાનંદસ્વામી, ભક્તિચરિતમ્, ભાગ-૨, પૃ. ૧૩-૨૫.
કુરુક્ષેત્રના કડા ગામના યુવક મહાનુભાવાનંદ સ્વામી, એજન, પૃ. ૨૬-૩૬
ભરતપુરના મહારાજા અમરસિંહજી - આનંદાનંદસ્વામી, એજન ભાગ-૧, પૃ. ૭-૧૨
ગોરખપુરના મોહનદાસ - વ્રજાનંદસ્વામી, એજન-ભાગ-૧, પૃ. ૧૩-૧૩૯

૭. માધવલાલ દલસુખ કોઠારી, શ્રીજીની પ્રસાદીના પત્રો, પત્ર નં. ૫, પૃ. ૫.

૮. પુરાણી શ્રીહરિપ્રિયદાસજીએ (ગઢડા) સંકલિત પત્રો, શ્રીહરિચરિત્રામૃતસાગર, ભાગ-૪ ની પૂર્વભૂમિકા સાથે જોડેલ પત્ર, પૃ. ૧૫.

૯. માધવલાલ દલસુખ કોઠારી, શ્રીજીની પ્રસાદીના પત્રો, પત્ર નં.-૯, પૃ. ૨૫-૨૬.

૧૦. એજન, પત્ર નં.-૧૭, પૃ. ૧૦૩.

૧૧. હર્ષદરાય ત્રિ. દવે, ભગવાન શ્રીસ્વામિનારાયણ ભાગ-૪, પૃ. ૩૦૨-૩૧૨.

૧૨. સ્વામી આધારાનંદ, હરિચરિત્રામૃત સાગર, પૃ. ૨૨૩, તરંગ-૮૩.

૧૩. 'नानादेशस्थितान् शिक्षापत्रीं वृत्तालयस्थितः' શિક્ષાપત્રી, શ્લોક-૨.

૧૪. સ્વામી આધારાનંદ, હરિચરિત્રામૃત સાગર, ભાગ-૩ ના પરિશિષ્ટમાં, તથા આર્ષ આર્કાઇવ્ઝ, ૫૮૩, ૪૨૪, ૯૧૬.

૧૫. હર્ષદરાય ત્રિ. દવે, ભગવાન શ્રીસ્વામિનારાયણ ભાગ-૪, પૃ. ૩૮૬-૩૮૭ તથા કિરીટકુમાર જે. દવે, 'સ્વામિનારાયણ ચિત્રકળા' એપેન્ડીક્સ, પ્લેટ વિભાગ, પૃ. ૫ તથા પૃ. ૧૪ પરની મૂર્તિઓ.

૧૬. એજન, ભાગ-૫, પૃ. ૧૦૫-૧૦૮ માં ગોપીભટ્ટને સેવામાંથી છૂટા કર્યા હતા તથા કાચો દસ્તાવેજ લઈ લીધો તે નોંધ પરથી તેમને સેવામાં નિયુક્ત કર્યા હતા તે ખ્યાલ આવે છે.

૧૭. એજન, ભાગ-૪, પૃ. ૩૪૦

૧૮. એજન, ભાગ-૪, પૃ. ૪૯૬.

૧૯. એજન, ભાગ-૫, પૃ. ૧૪૬-૧૪૮ તથા આધારાનંદસ્વામી, હરિચરિત્રામૃત સાગર, ૫૨-૨૮ તરંગ ૪૮.

૨૦. એજન, ભાગ-૫, પૃ. ૧-૧૫

૨૧. હર્ષદરાય ત્રિ. દવે, ભગવાન શ્રીસ્વામિનારાયણ ભાગ-૫, પૃ. ૧૦૫-૧૦૮.

૨૨. હર્ષદરાય ત્રિ. દવે, ભગવાન શ્રીસ્વામિનારાયણ ભાગ-૫, પૃ. ૧૧૪-૧૧૮.

૨૩. એજન, ભાગ-૫, પૃ. ૧૩૭-૧૩૮.

૨૪. એજન, ભાગ-૫, પૃ. ૧૬૮-૧૭૦

૨૫. વચનામૃત, વર. ૨૦

૨૬. હર્ષદરાય ત્રિ. દવે, ભગવાન શ્રીસ્વામિનારાયણ, ભાગ-૫, પૃ. ૧૪૪-૧૪૬.

૨૭. શતાનંદસ્વામી, સત્સંગિજીવન, પ્રથમ પ્રકરણ, અધ્યાય-૧૬, શ્લોક-૨૬-૩૦ તથા પ્રથમ પ્રકરણ, અધ્યાય-૪૨, શ્લોક-૧૬.

૨૮. હર્ષદરાય ત્રિ. દવે, ભગવાન, શ્રીસ્વામિનારાયણ, ભાગ-૪, પૃ. ૩૩૨-૩૩૩.

૨૯. પારમેશ્વરસંહિતા, અધ્યાય-૩, શ્લોક-૮-૧૨.

૩૦. એજન, અધ્યાય-૧૩-૨૦.

૩૧. શિવવિરોધ - વેદાન્તદેશિક, સ્તોત્રરત્નભાષ્ય-૨૦, મધ્વાચાર્ય, બ્રહ્મસૂત્ર-મધ્વભાષ્ય, ૧/૧/૧.
વિષ્ણુવિરોધ - શ્રીપતિપંડિત - શ્રીકરભાષ્ય - ૧/૧/૧.

૩૨. શતાનંદસ્વામી, સત્સંગિજીવન, પ્રથમ પ્રકરણ, અધ્યાય-૫૧, શ્લોક - ૨૫-૩૭.

૩૩. મહર્ષિયાજ્ઞવલ્ક્ય, યાજ્ઞવલ્ક્યસ્મૃતિઃ આચારાધ્યાયઃ, શ્લોક-૧૮૧.

૩૪. 'શ્રુતિ-લિઙ્ગ-વાક્ય-પ્રકરણ-સ્થાન-સમાખ્યાનાં સમવાયે પરસ્પરં પારદૌર્બલ્યમર્થવિપ્રકર્ષાત્'

૩૫. મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૩૩૬.

૩૬. પિલ્લૈ લોકાચાર્યરચિત તત્ત્વત્રય તથા વેદાંતદેશિકરચિત ન્યાયસિદ્ધાંજનમાં ત્રણ તત્ત્વનું સુપેરે નિરૂપણ છે.

૩૭. શતાનંદસ્વામી, સત્સંગિજીવન, ચતુર્થપ્રકરણ, અધ્યાય-૨૧, શ્લોક-૫૪.

૩૮. વેદરસ પૃ. ૧૭૭

૩૯. વચનામૃત ગ.પ્ર.૭, ગ.મ.૩૧, ગ.અં.૧૦.

૪૦. વચનામૃત ગ.પ્ર.૬૩, ગ.મ.૩.

૪૧. વચનામૃત ગ.મ.૩૦, ગ.પ્ર.૭૧, ગ.પ્ર.૧૨ વગેરે.

૪૨. શતાનંદસ્વામી, સત્સંગિજીવન, પ્રથમપ્રકરણ, અધ્યાય-૫૧, શ્લોક-૩૨-૩૩; ચતુર્થપ્રકરણ, અધ્યાય-૭૨, શ્લોક-૧૯.

૪૩. વેદરસ, પૃ. ૧૪૪-૧૪૭.

૪૪. અક્ષરમૂર્તિ ગુણાતીતાનંદ સ્વામી 'સ્વામીની વાતો' ૩/૩૮, ૪/૫૯, ૬૨ વગેરે.

૪૫. એજન. પ્રકરણ-૧/૫૫, ૧૩૦, ૧૪૧, ૧૫૭, ૨૫૦, ૩૩૦ વગેરે.

૪૬. સ્વામીની વાતો ૧/૭૫, ૭/૭, ૭/૭૫, ગોપાળાનંદસ્વામીની વાતો, ૧/૯૯, ૧/૧૭૨.

૪૭. સ્વામી અક્ષરપુરુષદાસજી 'સદ્‌ગુરુ ગુણાતીતાનંદસ્વામી' પૃ. ૫૩.

૪૮. 'સ્વામીની વાતો' પ્રકાશક : શ્રીજીદીક્ષાધામ, શ્રીસ્વામિનારાયણ મંદિર, પીપલાણા, પ્રથમ આવૃત્તિ, વિક્રમ સંવત ૨૦૫૦. 'સ્વામીની વાતો' પ્રકાશક : બાલમુકુંદ સ્વામી, વિક્રમસંવત - ૧૯૭૫ વગેરે.

૪૯. Sadhu Parampurushdas, 'Catalogue of Pañcarātra saṁhitā P.23,54.

૫૦. સાત્વતસંહિતા, પરિચ્છેદ-૨, શ્લોક-૭૧-૭૨.

૫૧. V.K.S.N. Raghavan, History of Visiṣṭādvaita Literature. P.6, P.9.

૫૨. યામુનાચાર્ય, સ્તોત્રરત્ન-૩૩, રામાનુજાચાર્ય, વેદાર્થસંગ્રહ પૃ. ૧૬ તથા વૈકુંઠ ગદ્ય.

૫૩. Dr. V. S. Ghate 'The Vedant', P. 169.

૫૪. Dr. V. S. Ghate 'The Vedant', P. 169.

૫૫. પ્રભુદત્ત બ્રહ્મચારી, શ્રીચૈતન્યમહાપ્રભુ, ખણ્ડ - ૧ (ગુજરાતી ભાષાંતર) પૃ. ૬૩.

૫૬. નિમ્બાકાચાર્ય, વેદાન્તકામધેનુઃ દશશ્લોકી; વલ્લભાચાર્ય - મધુરાષ્ટકમ્ 'ષોડશગ્રન્થ'; ચૈતન્યમહાપ્રભુ, શ્રીબ્રહ્મસંહિતા, શ્લોક-૨૬-૨૭.

સંદર્ભગ્રંથસૂચિ

૧. અક્ષરબ્રહ્મ ગુણાતીતાનંદસ્વામી, 'સ્વામીની વાતો' ૧૩મી આવૃત્તિ, સ્વામિનારાયણ અક્ષરપીઠ, અમદાવાદ.

૨. અક્ષરબ્રહ્મ ગુણાતીતાનંદસ્વામી, 'સ્વામીની વાતો' શ્રીજીદીક્ષાધામ, શ્રીસ્વામિનારાયણ મંદિર, પીપલાણા, વિ.સં.૨૦૫૦.

૩. અક્ષરબ્રહ્મ ગુણાતીતાનંદસ્વામી, 'સ્વામીની વાતો' બાલમુકુંદ સ્વામી, વિ.સં.૧૯૭૫.

૪. દવે કિરીટકુમાર જે. 'સ્વામિનારાયણ ચિત્રકળા' શ્રીસ્વામિનારાયણ મંદિર, કાળુપુર-અમદાવાદ, ૧૯૮૪.

૫. કોઠારી માધવલાલ દલસુખરામ 'શ્રીજીની પ્રસાદીના પત્રો' અમદાવાદ, વિક્રમ સંવત, ૧૯૭૮.

૬. દવે હર્ષદરાય ત્રિ. 'ભગવાન શ્રીસ્વામિનારાયણ', ભાગ-૧-૫, તૃતીય આવૃત્તિ, સ્વામિનારાયણ અક્ષરપીઠ, અમદાવાદ, ૧૯૯૧.

૭. પૂર્ણપુરુષોત્તમ શ્રીસહજાનંદસ્વામી, 'વેદરસ' તૃતીય આવૃત્તિ, બોચાસણવાસી શ્રીઅક્ષરપુરુષોત્તમ સંસ્થા, અમદાવાદ, ૧૯૭૮.

૮. પ્રભુદત્ત બ્રહ્મચારી, 'શ્રીચૈતન્યમહાપ્રભુ' (ત્રંબકલાલ માણેકલાલ શુક્લ કૃત ગુજરાતી ભાષાંતર) સસ્તુસાહિત્ય કાર્યાલય, વિ.સં. ૧૯૯૨.

૯. મણિલાલ, નરોત્તમદાસ પોયરાવાળા, ષોડશગ્રંથ, અમદાવાદ, ૧૯૫૪.

૧૦. 'વચનામૃત' રાજસંસ્કરણ, પાંચમી આવૃત્તિ, બોચાસણવાસી શ્રીઅક્ષરપુરુષોત્તમ સંસ્થા, મુંબઈ, ૧૯૭૪.

૧૧. શાસ્ત્રીહરિપ્રકાશદાસ, 'શ્રીહરિચરિત્રામૃતસાગર' ભાગ-૧-૫, દ્વિતીય આવૃત્તિ, શ્રીસ્વામિનારાયણ સાહિત્ય પ્રકાશન મંદિર, ગાંધીનગર. ૧૯૯૫.

૧૨. 'શિક્ષાપત્રી' સંપાદક - ૨. લા. પંડ્યા, શ્રીસત્સંગપુરાતત્ત્વ સંશોધન મંડળ, વડતાલ, ૧૯૬૬.

૧૩. સદ્‌ગુરુ અક્ષરપુરુષદાસ, 'સદ્‌ગુરુ શ્રીગુણાતીતાનંદસ્વામીના જીવન પ્રસંગો' રાજકોટ, ૧૯૬૯.

૧૪. સદ્‌ગુરુ ઋગ્નાથચરણદાસ, 'હરિચરિત્રચિંતામણી', દ્વિતીય આવૃત્તિ, ભાગ-૧, શ્રીસ્વામિનારાયણ મંદિર, જૂનાગઢ, વ.સં.૨૦૪૨.

૧૫. સદ્‌ગુરુ શ્રીગોપાળાનંદસ્વામી તથા આચાર્ય શ્રીરઘુવીરજીમહારાજ તથા સદ્‌ગુરુ શ્રીસુકાનંદસ્વામીની વાતો, સ્વામિનારાયણ મંદિર, અમદાવાદ, ૧૯૮૪.

૧૬. સદ્‌ગુરુ શ્રીપ્રસાદાનંદસ્વામીની વાતો, શ્રીસ્વામિનારાયણ મંદિર, અમદાવાદ, ૧૯૯૫.

૧૭. સદ્‌ગુરુ શ્રીભાયાત્માનંદસ્વામીની વાતો, શ્રીસ્વામિનારાયણ ગુરુકોળ, રાજકોટ, વિ.સં. ૨૦૫૩.

૧૮. સાધુ અક્ષરજીવનદાસ, 'ભક્તચરિતમ્' ભાગ-૨, સ્વામિનારાયણ અક્ષરપીઠ, અમદાવાદ ૨૦૦૧.

૧૯. સાધુ વિવેકપ્રિયદાસ, 'ભક્તચરિતમ્' ભાગ-૧, સ્વામિનારાયણ અક્ષરપીઠ, અમદાવાદ, ૧૯૯૯.

૨૦. 'निम्बार्कपद्धति' काठीयाबाबा का स्थान, वृन्दावन, १९८७.

૨૧. पिल्लै लोकाचार्य, 'तत्त्वत्रय' चौखम्बाविद्याभवन, वाराणसी, १९९३.

૨૨. ब्रह्मसंहिता, सं. स्वामी भक्तिहृदय, श्रीगौडीयमठ, मद्रास, १९३२.

૨૩. महर्षि याज्ञवल्क्य, 'याज्ञवल्क्यस्मृति' चौखम्बासंस्कृतप्रतिष्ठान, नई दिल्ली, १९९८.

૨૪. महाभारत, (समीक्षात्मक आवृत्ति) भाग-३, मोक्षधर्म - ३. भाण्डारकार ओरीअन्टल रीसर्च इन्स्टीट्युट, १९५४.

૨૫. यामुनाचार्य, 'स्तोत्ररत्नभाष्यम्, गद्यत्रयभाष्यम्' श्रीवेदान्तदेशिक सेवन्थ सेन्चुरी ट्रस्ट, मद्रास.

૨૬. रामानुजाचार्य, 'वेदार्थसङ्ग्रहः', संस्कृतसंशोधनसंसत्, मेलुकोटे, १९९१.

૨૭. शतानन्दस्वामी, 'सत्संगिजीवन' प्रकरण-१, महंत सद्गुरु भक्तिप्रियदासजी, सुरत १९३०. प्रकरण-४, कोठारी पुराणीधर्मस्वरूपदासजी, वरताल, १९३४, प्रकरण-५, कोठारीपुराणीधर्मस्वरूपदासजी, वरताल, १९३६.

૨૮. 'सात्वतसंहिता' सम्पादक, व्रजवल्लभ द्विवेदी, सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालय, वाराणसी, १९८२.

૨૯. Dr. V. S. Ghate, 'The Vedant' Third Edition, Bhandarkar oriental Research Institute, 1981.

૩૦. Sadhu Parampurushdas. 'Catelogue of Pañcarātra Saṁhitā Swaminarayan Aksharpith, Amdabad, 2002.

❐ ❐ ❐

સોકોત્રા ટાપુ પરથી પ્રાપ્ત ગુજરાતી શિલાલેખો વિ.સં. ૧૭૨૯ (ઈ.સ. ૧૬૬૨) અને વિ.સં.૧૭૭૫ (ઈ.સ.૧૭૧૮)

ભારતી શેલત

સોકોત્રા (socotra-suqutra)નો ટાપુ આફ્રિકાના કિનારેથી ૩૨૦ કિ.મી. અને દક્ષિણ અરેબિયન સમુદ્રથી ૪૦૦ કિ.મી. દૂર આવેલો છે. આ ટાપુનું ભૌગોલિક સ્થાન અને સુંદર હવામાનને કારણે પૂર્વકાલમાં વનસ્પતિશાસ્ત્ર, પ્રાણીશાસ્ત્ર અને ભૂસ્તરશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ ઘણો મહત્ત્વનો હતો.

સન ૨૦૦૧ના આરંભમાં બેલ્જિયન Speleological મિશનના અધ્યક્ષ પીટર-દ-ગીસ્ટ (Peter-de-Geest)ના માર્ગદર્શન હેઠળ Socotra Karst પ્રોજેક્ટ અંતર્ગત સોકોત્રા ટાપુની ઉત્તરે આવેલ હૉક (Hoq) ગુફાઓની સ્થળતપાસ કરી અને કેટલાક પુરાતત્ત્વીય અને આભિલેખિક અવશેષો શોધી કાઢવામાં આવ્યા. ૨૦૦૨માં સબટરેનિયન શૂટીંગમાં વિશેષજ્ઞ એવી બેલ્જિયન Axell કોમ્યુનિકેશન સોસાયટીએ પેરિસના Institute des Etudes Semetiques College de France ના પ્રોફેસર ક્રિશ્ચિયન રોબીનને સોકોત્રા ટાપુ પર ડૉક્યુમેન્ટરી ફિલ્મના શૂટીંગ માટે આમંત્રણ આપ્યું. ૨૦૦૨ની ૧૪ થી ૧૮ જાન્યુઆરી દરમિયાન હૉક ગુફાની સ્થળતપાસ શરૂ કરી. પ્રો. રોબીન અને એમની ટીમે માટી, ચૉક અને કોલસાથી બ્રાહ્મી લિપિમાં લખેલાં અને સ્ટાઇલસથી કોતરેલાં લગભગ ૧૦૦ જેટલાં નામો ગુફાની દીવાલો અને નાની ટેકરીઓ ઉપર શોધી કાઢ્યાં. આ નામો આ સ્થળની મુલાકાત લેનાર વ્યક્તિઓએ પોતે ત્યાં આવ્યા હોવાની નિશાની તરીકે લખેલાં હોવાનું જણાય છે.[૧]

સને ૨૦૦૪માં સોકોત્રા ટાપુની ઉત્તરે Hadibou ગામથી લગભગ ૧૦ કિ.મી. દૂર પૂર્વમાં આવેલ કાંઠા પરના Howlef ગામમાં ઉત્ખનન કરતાં પાંચ ગુજરાતી શિલાલેખ પ્રાપ્ત થયા હતા. આ સ્થળ પોર્ટુગીઝોના મુખ્ય બંદર સુક (Suq)ની નજીકમાં આવેલું હતું. આથી આ શિલાલેખો સોકોત્રાના પ્રાચીન બંદરના અવશેષો હોવાનું જણાય છે.

આ શિલાલેખોની સંખ્યા પાંચ છે. બર્લિન (જર્મની)ની Freie યુનિવર્સિટીના Institute fur die Sprachen and Kulturen Sudasiensના ડૉ. Ingo Strauch દ્વારા આ પાંચ શિલાલેખોની રંગીન ફોટોગ્રાફીક નકલો મને એમાંના પાઠને ઉકેલવા માટે મોકલી આપી હતી. તેઓશ્રીની હું અત્રે આભારી છું.

આ ગુજરાતી શિલાલેખો ખરબચડા ચૂનાના પથ્થરો પર કોતરેલા છે. હાલ એ Howlef ગામથી સો મિટર દૂર દરિયાકાંઠાના વિસ્તારમાં ઊભા સ્મારકરૂપે છત નીચે ચણી લેવામાં આવ્યા છે. પાંચ શિલાલેખોમાંના ત્રણ શિલાલેખ (નં.૩, ૪ અને ૫) સારી રીતે જળવાયેલા છે, જ્યારે બે શિલાલેખ (નં. ૧ અને ૨) ખંડિત છે. શિલાલેખ નં.૩, ૪ અને ૫ ઊભા લંબગોળ પથ્થર પર કોતરેલા છે. શિલાલેખ નં.૧ ખરબચડા આડા સહેજ ગોળાકાર પથ્થર પર કોતરેલ છે. એનો ડાબી બાજુનો ભાગ સહેજ ખંડિત છે. શિલાલેખ નં.૨ નો માત્ર એક ખંડિત ટુકડો જ પ્રાપ્ત થયો છે. આબોહવાની અસરને લીધે નં.૪ અને ૫ ના અક્ષરો વધુ ઘસાયેલા લાગે છે.

ભાષા અને લિપિ :

આ પાંચે શિલાલેખ ઈ.સ.ની ૧૭મી-૧૮ મી સદીની જૂની ગુજરાતી ભાષામાં લખાયેલા છે. લેખ નં.૧ અને નં.૪ તત્કાલીન બોડિયા અક્ષરવાળી ગુજરાતી લિપિમાં કોતરેલા છે, જ્યારે નં.૨, ૩ અને ૫ સળંગ શિરોરેખાવાળી જૂની ગુજરાતી લિપિમાં કોતરેલા છે. ઈ.સ.ની ૧૭મી સદીથી સૌરાષ્ટ્રમાં મળતા ગુજરાતી ભાષાના શિલાલેખો અને પાળિયાલેખો બોડિયા અક્ષરવાળી ગુજરાતી લિપિ અથવા સળંગ શિરોરેખાવાળી ગુજરાતી લિપિમાં કોતરેલા મળે છે.[૨]

લિપિગત વિશેષતાઓ :

૧. **'અ'** વર્ણમાં ઉત્તર ભારતીય દેવનાગરી લિપિના ડાબી તરફ ત્રિપાંખિયા **'અ'** નો મરોડ જોવા મળે છે.

૨. **'ण'** ના ગુજરાતી મરોડમાં નીચેના ડાબી તરફના ખૂણા અને ઉપરના મધ્ય ભાગને ડાબી તરફ ગોળ આકાર અપાયો છે; જેમકે; 'ણ્ણા'

૩. દીર્ઘ **'ई'** ના મરોડમાં જમણી બાજુનું દીર્ઘ **ई** નું અંતર્ગત ચિહ્ન જમણી તરફ છેક નીચે સુધી ઉતારાયું છે; જેમકે **'ई'** શિલાલેખ ૧.૬, ' **तवाइी'**, **'अलाइी'** ૩.૮, ' **तवाइी'** ૩.૧૦, **'भाइी'** ૩.૧૫.

૪. પાંચ શિલાલેખોમાં ક્યાંય વિરામચિહ્નોનો પ્રયોગ થયો નથી.

૫. અંકચિહ્નો ગુજરાતી અંકચિહ્ન પદ્ધતિ અનુસાર કોતરેલાં છે.

૬. શિલાલેખ નં.૩ માં **ज, ब,** જેવા વર્ણ દેવનાગરી લિપિના પ્રયોજ્યા છે.

લહિયાની કેટલીક અશુદ્ધિઓ નજરે પડે છે; જેમકે **रवौ** ને સ્થાને **रवेउ** (૧.૪), **वहाण** ને સ્થાને **विहाण, गोविंद** ને સ્થાને **गोवद** (૧.૧૦), **लश्कर** ના સ્થાને **लसकर** (૩.૨૧, ૪.૧૪) વગેરે.

શિલાલેખની મિતિ : આ શિલાલેખોની મિતિમાં વિક્રમ સંવતનો પ્રયોગ થયો છે. આ સંવત ગુજરાતમાં ઈ.સ.ની ૭મી-૮મી સદીથી શિલાલેખોમાં પ્રયોજાયો છે. આ સંવતનો સહુથી પ્રથમ પ્રયોગ

ચાહમાન રાજા ભર્તૃવડ્ઢ ૨જાના હાંસોટ (જિ. ભરૂચ) તામ્રપત્રોમાં મળે છે.[૩] સોકોત્રાના લેખ નં.૧માં વર્ષની સાથે માસ, પક્ષ, તિથિ અને વાર આપેલો છે. લેખ નં. ૩, ૪, અને ૫ની મિતિ વિ.સં. ૧૭૨૯, જયેષ્ઠ શુદિ ૨ (ઈ.સ.૧૬૬૨, ૯મે, શુક્રવાર - ચૈત્રાદિ વર્ષગણના પ્રમાણે) આપેલી છે.[૪] લેખ નં.૧ ની મિતિ વિ.સં. ૧૭૭૫, જયેષ્ઠ વદિ ૧, રવિવારની છે. એ દિવસે ઈ.સ. ૧૭૧૮, ૪ મે, રવિવાર આવે.[૫] (ચૈત્રાદિ પૂર્ણિમાની પદ્ધતિ પ્રમાણે). નં.૨ માં મિતિ જળવાઈ નથી.

શિલાલેખ નં.૧

પાઠ

૧. **શ્રી ૧। (રવૌ)**
રેઉ (રવૌ) **મ ૧** અપો
તર મારલેશા

૨. સંવત ૧૭૭૫ના વરખે (વર્ષે) જેઠ વ -

૩. દે ૧ રેવેઉ (રવૌ) વાહાણ ૧ ફતે રોહેમા -

૪. ની મીરજા બાફરનુ(નું) **ઘોઘાનુ(નું)** પારા

૫. અવરજા ૨૦૧ના હકરા (હંકારતા) દન ૪૯ શ્રી **શાકત**

૬. ૨(**સિકોતર**) અવાને (આવીને) તવાઈ (ત્યાં) માશ (સ)
૫ રહા [.*] નાકુ(ખુ)દા મ -

૭. **હામદ હશન** ચાદ (ચાંદ)ભારી **માલમ નાથા ક[સ]** -

૮. **નદાનજી** તડલ (ટંડેલ) **લીબડી કીકા** ઈસ[૨]

૯. ચંદ માધવજી વ.(વણિક) **ગોવદ (ગોવિંદ) ગણેશ** વ.(વણિક) **કિશરણદ**(દા-)

૧૦. [સ*]- - સોદાગર જા (ના) ૫ લશ(શ્ક)૨ જા (ના) ૨૬ ત.(તથા)

૧૧. જી - **શા**વઈ જા(ના) ૧૮ ફકીર જા(ના) ૨૨ ભદરી જા(ના) ૪૦

૧૨. - - - - - - - - ૧૩ ઘાચી (ઘાંચી)

પંક્તિ ૧ : તર મારલેશા (?)

પંક્તિ ૫ : ૨૦૧ના પ્રાયઃ ૨૦૧ ટન વજનનું વહાણ.

પંક્તિ ૬ : શાકતર - શિકોતર = સોકોત્રા

પંક્તિ ૭ : માલમ - કચ્છમાં પ્રચલિત એક અટક કે સામાન્ય નામ.

પંક્તિ ૮ : તડલ-ટંડેલ - વહાણના કમાન્ડર

પંક્તિ ૧૧ : ભદરી : ભડલી ૧. મુસ્લિમ કોમ ૨. બંદર પરના મજૂરો.

શિલાલેખનો સાર : શિલાલેખનો આરંભ શ્રી ૧। ના મંગલ ચિહ્નથી થાય છે. કોઈ પણ પ્રકારનું નામું લખવાનો પ્રારંભ વેપારીઓ શ્રી ૧। થી કરે છે. લેખની મિતિ વિ.સં. ૧૭૭૫, જેઠ વદિ ૧, રવિવારની છે.

લેખમાં જણાવ્યા અનુસાર મિરજા બાફર **ફત્તે રહેમાની**નું **ઘોઘા**નું ૨૦૧ ટનનું વહાણ વિ.સં. ૧૭૭૫, જેઠ વદિ ૧ ને રવિવારે ઘોઘા(ભાવનગર જિ.) બંદરેથી ઊપડ્યું અને ૪૯ દિવસે **શિકોતર (સોકોત્રા)** પહોંચ્યું. ત્યાં સહુ પાંચ માસ રહ્યા (પં.૨-૬). એમાં વહાણનો નાખુદા **મહમદ હસન,** કારભારી **માલમ નાથા કસનદાસજી,** વહાણનો કમાન્ડર ટંડેલ **લીબડા કીકા, ઈસરચંદ માધવજી,** વણિક **ગોવિંદ ગણેશ,** વણિક **કિશરણદાસ (કિશનદાસ ?)** વગેરે અલગ અલગ વર્ગના માણસો વહાણમાં હતા. (પં. ૭ થી ૯). વેપારીઓનાં નામ પરથી એમની જાતિ અને જ્ઞાતિનો પરિચય થાય છે. **માધવજી, ગોવિંદજી, ઈશ્વરચંદ, ગણેશ, કિસનદાસ** વગેરે વણિક હોવાનું જણાય છે. પં.૧૦ થી ૧૨ માં વહાણ પરના સોદાગરના ૫, લશ્કરના ૨૬, વેપારીઓ ૧૮, ફકીરો ૨૨ અને ભડલીઓ (બંદરના મજૂરો) ૪૦, ઘાંચીઓ ૧૩ની સંખ્યામાં હતા. કુલ મળીને વહાણ પરની વ્યક્તિઓની સંખ્યા ૧૨૪ની થાય.

શિલાલેખ નં.૨ (ખંડિત ટુકડો)

પાઠ

૧. - - - **मालम सबी** [र]

૨. - - तडल **दाई रुहीआ**

૩. **धनजी** तथा **वसभ**

૪. तथा नाखुदा १३ **सबर**

૫. नावगतमीह हआ

૬. जमले सोदागर

૭. वालस(श)कर ज[मले*]

૮. ज ज[मले*]

પંક્તિ ૪ : નાખુદા - વહાણનો કમાન્ડર (મુખ્ય ખલાસી)-સુકાની

પંક્તિ ૫ : નાવગત મીહ = નાવની અંદર.

પંક્તિ ૬ : જમલે - બધા મળીને.

પંક્તિ ૭ : લશકર - લશ્કર.

શિલાલેખનો સાર : ખંડિત શિલાલેખનો મધ્યનો અને અંતનો ભાગ પ્રાપ્ત થયો છે. મિતિવાળો ભાગ ખંડિત છે. આ ખંડિત ભાગમાં વહાણના સુકાની, ટંડેલ, સોદાગર વગેરેનાં કેટલાંક નામ મળે છે. વહાણ ઉપરની વ્યક્તિઓમાં નાખુદા, સોદાગર અને લશ્કરના માણસોનો સમાવેશ થયેલો છે.

શિલાલેખ નં.૩

પાઠ

૧. પાદસા૦ સાહદેવ

૨. આલમગીર છે [।*] અમાન

૩. એ પાણ સાફ છે [।*] સરસ છે [।*]

૪. ____ X શ્રી ૧। શ્રી ॥____

૫ શ્રી ⛵ X ⛵

૬. +[卐] સવંત (સંવત) ૧૭૨૯ વરષે જેઠ

૭. શુદ ૨ દ (દિ) ને પાદસાહો શ્રી ૫ **અવરં** [।*]

૮. **ગજેબ**નુ(નું) વા(વ)હાણ અલાઈ **ઘોઘા** હંકા [રતા]

૯. **ઘોઘે**થી ની(નીકળી) તેજ ૧૭૩નુ(નું) હંકારત(તા) દ(દિ)ન ૫૨ (બાવન)

૧૦. શ્રી **સી(સિ)કોતર** આવીન(ને) તવાઈ માસ૦ ૫

૧૧. રહા(હી) નાખુદા શ્રી ૫ **અબદલ** બિન **અખલા** [।*]

૧૨. **સ** માલમ શ્રી ૫ **માહામદજી આકુબ** ટંડેલ શ્રી ૫

૧૩. અભરામજી **આકુબ** કરાણી સાહા **અબદલા**

૧૪. **માલુકબજ** કાજી **સરાખાન** સા(સો)દ(દા)ગર નીવગ

૧૫. ના(નાખુદા) **સાહાલભઈ** ના. **માહમદભાઈ** ના. **હીસુભાઈ**

૧૬. મી૦ **અબદલ** રીહમ(રહિમ) મી. **માહામદ વલી.** ભંડારી **અ**[-*]

૧૭. **ભરામ. કસબ**ના. મી. **અજુ** વેપારી માહાજન

૧૮. સા. **મોહનદાસ હાડિત૦ ઠા૦ વીણરસી તાપી**[-*]

૧૯. **દાસ ત. પરી સમતીદાસ સુ(સું)દર** ઠા૦(ઠાકુર) **ભાવી**

૨૦. **હરી(રિ)દાસ વાઘજી** માહાજન સમસ્ત જ[-*]

૨૧. ણ ૭૫ સોદાગર જણ ૫૧ લસકર (લશ્કર) ૨૦૫

૨૨. ફકીર ૩૫૦ જમલ ૭૦૫ નરો

પંક્તિ ૧ : પાદશાહ સાહદેવ - મુઘલ બાદશાહ **ઔરંગઝેબ** (ઈ.સ. ૧૬૫૮-૧૭૦૧)

પંક્તિ ૨ : અમાન- **અમાનખાન** : મુસ્તફાખાનનો પુત્ર સુરતનો ગવર્નર. ઈ.સ. ૧૬૬૨-૬૩માં એ સુરત શહેરનો શાહબંદર (Chief customs collector) હતો. (મહેતા. ૨૦૦૯-૧૦).

પંક્તિ ૩ : **पाण** : પાષાણ - પથ્થર

પંક્તિ ૭-૮ : અલાઈ - ઈલાહી - પવિત્ર

પંક્તિ ૧૦-૧૧ : **सिकोत्रा** ટાપુના બંદરે આવી ત્યાં ૫ માસ રહીને.

પંક્તિ ૧૨ : ટંડેલ - વહાણનો કમાન્ડર

પંક્તિ ૧૩ : કરાણી - વહાણનો અધિપતિ.

પંક્તિ ૧૫ : ના૦ નાખુદા

પંક્તિ ૧૬ : મી૦ મીરજા

શિલાલેખનો સાર :

શિલાલેખની મિતિ વિ.સં. ૧૭૨૯, જેઠ (જયેષ્ઠ) સુદ ૨ (૯ મે, ઈ.સ. ૧૬૬૨, શુક્રવાર)ની છે. મુઘલ સમ્રાટ **औरंगઝેબ**ની માલિકીનું વહાણ ઘોઘા બંદરેથી નીકળી બાવન દિવસમાં **સિકોતર (સોકોત્રા)** પહોંચ્યું. ત્યાં વેપારીઓ પાંચ માસ રોકાયા. લેખમાં વેપારીઓ, નાખુદા, હિસાબનીસ, કોઠારી, ભડલી, ટંડેલ વગેરેનાં નામ મળે છે. નાખુદા **અબ્દલખાન અખલાસ, માલમ મહમદજી આકુલ** ટંડેલ, **અભરામજી આકુબ કરાણી** (વહાણનો મુખ્ય અધિકારી - હિસાબનીસ), **શાહ અબદલા, કાઝી સરાખાન** સોદાગર નાખુદા **સાહાલભાઈ**, નાખુદા **મહમદભાઈ**, ના. **હીસુભાઈ**, ના. **અબદલ રહીમ**, મીર **મહમદ વલી** ભંડારી, **અભરામ**, ના. મીર **અજુ** વેપારી, મહાજન **શાહ મોહનદાસ** હાડી, ઠાકુર, **વીણરસી, તાપીદાસ, પરી સુમતિદાસ. સુંદર**, ઠા. ભાવી **હરિદાસ વાઘજી...**

વહાણમાંના ખલાસીઓની સંખ્યા કુલ ૭૦૫ સભ્યોની હતી, જેમાં ૫૭ વેપારી, ૨૦૫ સૈનિકો, ૩૫૦ ફકીરોની સાથે નાખુદા, હિસાબનીસ, ટંડેલ વગેરેનો સમાવેશ થાય છે.

શિલાલેખ નં. ૪

પાઠ

૧. ગણાદ — સ છે પદસા —

૨. - - - નસા ર-દ અનગઠ (ડ)

૩. સંવત ૧૭૨૯ના જેઠ શુદ હ(૨) તેજા શ્રી

૪. **રહીઆ લાખિયાજી** નાવા **મહમદી**

૫. **રામ પસા આસાભાઈ** ના ૧૮૯ માં હાકાર(હંકાર-)

૬. તા દ(દિ)ન ૬૨ **શ્રીસીકોતર** આવી તેહેવાઈ મા(સ) ૫

૭. રહીની (ને) મી. **મહમદના હશન** સાભા અમદ

૮. મદા. તા **હસનભાઈ** તા (તથા) અદલન **મહમદ હશન**

૯. તા. **महमद हसन टांका सारुपराम कराणी**

૧૦. **शिवानदास सरता(जी) मालजी** सोदागर ५

૧૧. कमालता सदाण **महमद वी(वे)** पारी ठा. **लोहानदास**

૧૨. ता (तथा) **रवी(वि)दास** ता (तथा) **शीवसन कीका** ता. (तथा) **रेवारजी**

૧૩. **भगा श्रीसामजी - सकलचंद** जमले दस

૧૪. अग (अंके) १० **कणाजी** लश(श्क)कर हां(ना) माणसो

૧૫. १३ स(सि)पाई १३ ठोला २ गोला ४९ जम-

૧૬. ले १३ सुतार कादी फकीर १९ जमले

૧૭. माणस ११९ रोज ३६५ ना श्री बहा[-*]

૧૮. **दरजी** सोदागर सा-आग

૧૯. - - र - वत १८९ - - -

૨૦. - दजी - - अद - - - - - - - -

પંક્તિ ૧-૨ : અક્ષરો ઘસાયેલા હોવાથી પાઠ બરાબર વાંચી શકાયો નથી. અનગઠ(ડ) = ખરબચડો પથ્થર

પંક્તિ ૪ : **नावा = नाविक**

પંક્તિ ૬ : **तेहेवाई** = ત્યાં

પંક્તિ ૧૧ : **वीपारी (व्यापारी)**

પંક્તિ ૧૩ : જમલે = બધું મળીને

પંક્તિ ૧૪ : **हां** = ના

પંક્તિ ૧૫ : **सिपाई** = પોલિસ

પંક્તિ ૧૫ : **ठोला** = પોલિસનો નાનો વર્ગ - ગોલા - અનાજ સાફ કરનાર.

પંક્તિ ૧૭ : **रोज** - દિવસ.

શિલાલેખનો સાર :

શિલાલેખની મિતિ વિ.સં. ૧૭૨૯, જયેષ્ઠ (જેઠ) સુદિ ૨ છે. ૨૦ પંક્તિનો આ લેખ ગુજરાતી 'બોડિયા' લિપિમાં કોતરેલો છે.

આરંભની ૧ થી ૭ પંક્તિના અક્ષરો સળંગ શિરોરેખા સાથે કોતરાયેલા છે. 'અ' નો મરોડ ઉત્તર ભારતીય શૈલીનો ત્રિપાંખીયો જોવા મળે છે. અંકચિહ્નો ગુજરાતી લિપિમાં કોતરેલા છે. લેખમાં જણાવ્યા અનુસાર વહાણ દ્વારા મુસાફરી કરીને **सिकोतर (सोकोत्रा)** ૬૨ દિવસની દરિયાઈ મુસાફરી

બાદ પહોંચેલા વેપારીઓ, સોદાગરો, કરાણી (વહાણનો અધિપતિ) વગેરે કેટલીક વ્યક્તિઓનાં નામ આવે છે; જેમકે **મહમદ હસન ટાંકા** (ટાંક), **શિવસનદાસ, સરજી માલજી** સોદાગર, **લોહાનદાસ ઠક્કુર, રવિદાસ, કીકાજી, રેવા સામજી,** અને **સકલચંદ.** વહાણ ઉપરની કુલ વ્યક્તિઓમાં ૧૦ વેપારીઓ, ૧૩ લશ્કરના માણસો, ૧૩ સિપાઈ, ૨ નાના પોલીસ (ઠોલા), ૪૯ ગોલા, ૧૩ સુતાર, કાજી-ફકીર ૧૯ એમ કુલ મળી ૧૧૯ માણસોનો કાફલો હતો. પંક્તિ નં.૧૭માં ૩૬૫ રોજનો નિર્દેશ કરેલો છે.

શિલાલેખ નં : ૫

(લેખના ઘસાયેલા હોવાથી ઘણી પંક્તિઓ ઉકેલી શકાઈ નથી.)*

પાઠ

૧. - - - - - - - - - - -

૨. - - - - - - - - - - - - - - -

૩. संवत १७२९ वरषे जेठ शुध (शुदि) २

૪. -

૫. -

૬. आजग - - - - - - - - सिकोतर आवी

૭. -

૮. -

૯. - - - - - - - - - - त - - भा ई - - - - - -

૧૦. - - - - - - - **हरिदास कीकाजी** सोदागर

૧૧. **रीआखान हशन** सोदागर ११ तथा ब

૧૨. - - - - तथा **पसाभाई** सोदागर ११ तथा - - -

૧૩. **हरी(रि)दास** की - - - - - - - - - - - - - - - - -

૧૪. - - - - - - - - - - काहीना - -

૧૫. दास - - - - - - तदा - - -

૧૬. - - रा पा दा - - - - सोदागर १६

૧૭. - - - - - - - - - - - - - - - -

૧૮. - - - - - - - - - - - - - - - -

---

* સોકોત્રા ટાપુ પરના ગુજરાતી શિલાલેખોના વાચનમાં કેટલાંક સૂચનો કરવા બદલ હું જૂની ગુજરાતી ભાષા અને લિપિના વિદ્વાન પ્રાધ્યાપક ડૉ. કે. બી. શાહની આભારી છું.

શિલાલેખનો સાર :

આબોહવાની અસરથી શિલાલેખ બહુ ઘસાઈ ગયો છે. આથી એનો પાઠ વાંચવામાં ઘણી મુશ્કેલી પડે છે. લેખની મિતિ વિ.સં. ૧૭૨૯, જેઠ સુદિ ૨ ની છે. એ દિવસે ૯ મે, ઈ.સ. ૧૬૬૨ આવે. **હરિદાસ, કીકા, રિયાખાન** જેવા ત્રણેક સોદાગરોનાં નામ ઉકેલાયાં છે. **સિકોતર (સોકોત્રા)**નું નામ પં.૬ માં વાંચી શકાય છે.

અવલોકન :

પ્રાગ્-ઇતિહાસથી માંડીને અદ્યપર્યંત સામુદ્રિક બંદરોનું મુખ્ય સ્થાન ગુજરાત રહ્યું છે. ગુજરાતના આદ્ય ઐતિહાસિક અને ઐતિહાસિક કાલનાં બંદરોમાં લોથલ, ધોળાવીરા (કચ્છ) જેવાં હરપ્પીય બંદરો અને વેરાવળ, દ્વારકા, ભરૂચ, ખંભાત, દીવ, દમણ અને સુરત જેવાં ઐતિહાસિક બંદરો ગુજરાતના આર્થિક ઇતિહાસમાં મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. લોથલના ઉત્ખનનમાંથી નાવ અને વહાણોના માટીના પકવેલા અવશેષો મળ્યા છે. તે પરથી અહીંના લોકો આકર્ષક વહાણો અને નાવ બનાવવાનો ઉદ્યોગ કરતા હોવાનું જણાય છે.[૬] આ ઉપરાંત લોથલના ઉત્ખનનમાંથી વહાણ નાંગરવાનો ડક્કો, વખારો, વેરહાઉસ અને ભઠ્ઠીઓના અવશેષો મળ્યા હોવાથી આ સ્થળ ઉદ્યોગોનું મોટું કેન્દ્ર હોવાનું જણાય છે. કચ્છમાંનું ધોળાવીરા પણ તાજેતરમાં થયેલા ઉત્ખનન પરથી હડપ્પીય વસાહતનું અને વેપારનું મોટું કેન્દ્ર હોવાનું જણાય છે.

ઐતિહાસિક કાલમાં ગુજરાતી વેપારીઓની વેપારલક્ષી પરંપરા વ્યવસ્થિત રીતે વિકાસ પામી હતી. 'પેરિપ્લસ ઑફ ધ ઍરિથ્રિયન સી' (ઈ.સ.ની ૧લી સદી)માં ગુજરાતીઓની વેપારી પ્રવૃત્તિઓ વિશે વર્ણન કરેલું છે. બર્યગાઝા (ભરૂચ-દક્ષિણ ગુજરાત), સોપારા (મુંબઈ પાસે), દ્વારકા, વેરાવળ વગેરે ગુજરાતના બંદરોએથી ગુજરાતીઓ પ્રાચીન ગ્રીસ અને રોમ સાથે વેપાર કરતા. ઈ.સ.ની ૫ મી સદીમાં ભરૂચ અને સોપારામાં જૈન સાધુઓ અને વણિક વેપારીઓની મોટી વસાહત હતી અને આ વેપારીઓ સુમાત્રા, શ્રીલંકા, હોરમુઝ, એડન, ચીન વગેરે દેશોમાં વેપાર માટે જતા.[૭]

સોલંકી કાલ (ઈ.સ. ૯૪૨-૧૩૦૪) દરમિયાન ગુજરાતમાં ભરૂચ, ખંભાત, સોમનાથ, માંડવી, ભદ્રેશ્વર, દીવ, ઘોઘા અને પોરબંદર જેવાં વિકસિત બંદરો હતાં. સોલંકી કાલના પ્રસિદ્ધ કવિ સોમેશ્વરના **'કીર્તિકૌમુદી'** નામના સંસ્કૃત મહાકાવ્યમાં વાઘેલા રાણા વીરધવલના સમયમાં થયેલા વસ્તુપાલ અને તેજપાલ નામના બે જૈન મહામાત્યો અને વેપારીઓના ઉલ્લેખ આવે છે. વસ્તુપાલે સ્તંભતીર્થ (ખંભાત) બંદરનો વિકાસ કર્યો હતો. આ ઉપરાંત એણે વેલાકુલ-કરણ(બંદરખાતું)માં સુધારા કર્યા અને ખલાસીઓને પ્રોત્સાહન આપ્યું હતું. 'કીર્તિકૌમુદી' (૪.૧૬) માં ખલાસીઓના કુટુંબીજનોના અપહરણ કરવાનો નિષેધ વસ્તુપાલે કર્યો હોવાનો નિર્દેશ છે.[૮]

सांयात्रिकजनो येन कुर्वाणो हरणं नृणाम् ।
निषिद्धस्तदभूदेष धर्मोदाहरणं भुवि ॥

કચ્છથી લાટ (દક્ષિણ ગુજરાત) સુધીનો આખો દરિયાકાંઠો અને એનાં પરનાં નાનાં મોટાં બંદર ઈરાન, અરબસ્તાન અને યુરોપ સાથેના વેપાર માટે પ્રવેશદ્વારો હતાં. કક્કસૂરિએ એમના ગ્રંથ **नाभिनन्दनजिनोद्धार** નામના સંસ્કૃત પ્રબંધ (ઈ.સ. ૧૩૩૯)માં જણાવ્યું છે.

यन्निवासी जनः सर्व वेलाकुलेषु भूरिषु ।
व्यवसाये कृतेऽल्पेऽपि निःसीमश्रियमश्नुते ॥२.४८॥

'જ્યાંના નિવાસી બધા લોકો અનેક વેલાકુલો-બંદરોમાં અલ્પ વ્યવસાય કરીને પણ ખૂબ ધન મેળવે છે.'

ગુજરાતનાં બંદરોએથી સુતરાઉ અને રેશમી કાપડ, ચામડું, મરી, સૂંઠ, ગળી, ખાંડ, રંગો, રૂ, ગુંદર (સુગંધિત), મીણ વગેરેની ઈરાન, અરબસ્તાન અને આફ્રિકા તથા ચીનમાં નિકાસ થતી અને સોનું, ચાંદી અને ઘોડાની ત્યાંથી આયાત થતી.[૯] ઈ.સ.ની ૧૩મી સદીમાં ભારત આવેલ ઈટાલિયન મુસાફર માર્કો પોલોએ પોતાની પ્રવાસનોંધમાં જણાવ્યા અનુસાર ખંભાત અને ભરૂચમાં અનેક પ્રકારનું કાપડ તૈયાર થતું અને બંને બંદરોએથી દેશ-વિદેશ એની નિકાસ થતી. મિસરના ભૂગોળવેત્તા અબુલ અબ્બાસ અલ-નુવાયદીએ (ઈ.સ.૧૪મી સદી) જણાવ્યા અનુસાર ભરૂચનું કાપડ 'બરોજી' અને ખંભાતનું 'કંબાયતી' તરીકે જાણીતું હતું.[૧૦] પ્રાકૃત 'સુદંસણાચરિત' (વિ.સં.૧૨૪૪-ઈ.સ.૧૧૮૮) માં ગુજરાત સુતરાઉ અને રેશમી કાપડ, પાન, નાળિયેર, હાથીદાંતની ચીજો અને અત્તર મ્લેચ્છ (મુસ્લિમ) દેશોમાં નિકાસ કરતું હોવાનો ઉલ્લેખ છે.[૧૧] હેમચંદ્રાચાર્ય (ઈ.સ.૧૦૮૯-૧૧૭૩)ના **द्व्याश्रय** કાવ્યમાં સિદ્ધરાજ જયસિંહ (ઈ.સ. ૧૦૯૪-૧૧૪૩) અને કુમારપાળ (ઈ.સ. ૧૧૪૪-૧૧૭૩) એ બે સોલંકી રાજાઓએ પટોળાં વણનાર સાળવીઓને મારવાડમાંથી ગુજરાતમાં વસવાટ કરવા પ્રોત્સાહિત કર્યા હતા અને સ્થિર થવામાં રાજ્યે સહાય કરી હતી.[૧૨] પાટણનાં પટોળાં આરબ દેશોમાં ખૂબ પ્રખ્યાત હતાં.[૧૩]

સોલંકી રાજાઓના સમયમાં નૌકાસૈન્યનું મુખ્ય મથક ઘોઘા અને વેપારનું મુખ્ય મથક ખંભાત હતું. એ સમયે ભૃગુપુર (ભરૂચ), સૂર્યપુર (સુરત), દ્વારકા, દેવપત્તન, દીવ, મહુવા અને ગોપનાથનાં બંદરોએથી વિદેશોમાં વેપાર ચાલતો. ઈ.સ.ની ૧૨મી સદીની મધ્યમાં (ઈ.સ.૧૧૫૩) ભરૂચ ચીન અને સિંધથી આવતાં વહાણોનું મથક હતું.[૧૪]

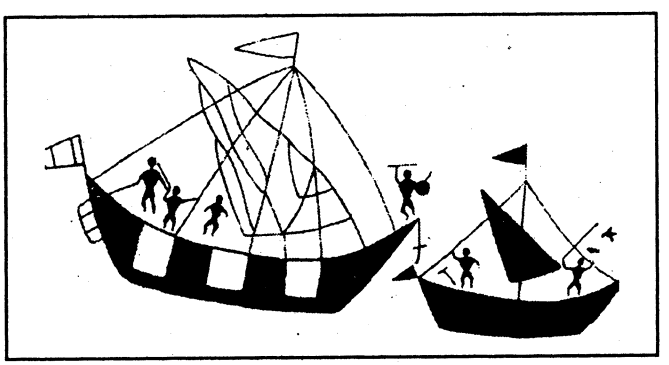
વિવિધ ધંધાદારીઓની શ્રેણી કે મહાજનનું અસ્તિત્વ ગુજરાતમાં પ્રાચીન કાળથી હતું. કુમારગુપ્ત ૧ લાના સમયના મંદસોર શિલાલેખમાં લાટપ્રદેશ(દ.ગુજરાત)માંથી સ્થળાંતર કરી ત્યાં જઈ વસેલા પટ્ટવાયો (પટોળાં વણનાર કારીગરો)ની શ્રેણીએ માલવ દેશના દશપુર નગર (હાલનું મંદસોર-મધ્ય પ્રદેશ)માં વિ.સં. ૪૯૩(ઈ.સ. ૪૩૭)માં દીપ્તરશ્મિનું સૂર્યમંદિર બંધાવ્યું હોવાનો નિર્દેશ છે. (Fleet, J.F., *Corpus Inscriptionum Indicarum*, Vol. II, Calcutta, 1888, pp. 81ff. વિ.સં. ૧૩૪૩(ઈ.સ. ૧૨૮૭)ની ત્રિપુરાંતક-પ્રશસ્તિમાં માળીઓની શ્રેણીએ સોમનાથના મંદિરમાં પ્રતિદિન ૨૦૦ કમળ અને કરેણના ૨,૦૦૦ પુષ્પ આપવાનું વિધાન છે.[૧૫]

दातव्यं मालि[क]श्रेण्या शतपत्रशतद्वयम् ।
नवीनकणवीराणां द्वे सहस्त्रे च नित्यशः ॥ ५० ॥

'वर्णकसमुच्चय'માં મંત્રીને સમસ્તમહાજન-પ્રધાન કહ્યો છે.[૧૬]

આફ્રિકા, અરબસ્તાન અને ઈરાનમાં વસનાર ભારતીય વેપારીઓમાં મોટા ભાગના ગુજરાતીઓ હતા. સામુદ્રિક ટાપુઓ પર નૌકાયાનના લાંબા માર્ગો પર ખંભાતના ગુજરાતીઓ અને આરબોની સત્તા હતી. સર્વાનંદસૂરિના 'જગડૂચરિત' (ઈ.સ.૧૩૧૯) માં કચ્છના ઓસવાલ જૈન વેપારી જગડૂ (ઈ.સ. ૧૨૫૬-૫૭) શાહનું ચરિત્ર આપેલું છે. જગડૂ એડન અને હૉરમુઝ બંદરે એના સેવક જયન્તસિંહ સાથે પ્રવાસે જતો. એનાં વહાણ ખૂબ માલ સાથે ભરેલાં હતાં અને એ એડન અને હૉરમુઝ બંદરે પહોંચ્યો હોવાનો ઉલ્લેખ આ કાવ્યમાં આવે છે.[૧૭]

અમદાવાદથી ૧૦૦ કિ.મી.દૂર ચામરડી નામના નાના ગામ નજીક ખડકો પર દરિયામાં તરતાં વહાણોનાં સરળ ખડકચિત્રો લગભગ ઈ.સ.૧૨ની સદીની આસપાસનાં મળ્યાં છે, જેમાં વહાણ પર બેઠેલ સુકાનીઓ, વહાણનો ડોલ, પવનચક્કી, ધ્વજ, લંગરો વગેરેનાં ચિત્રો જોવા મળે છે.[૧૮]

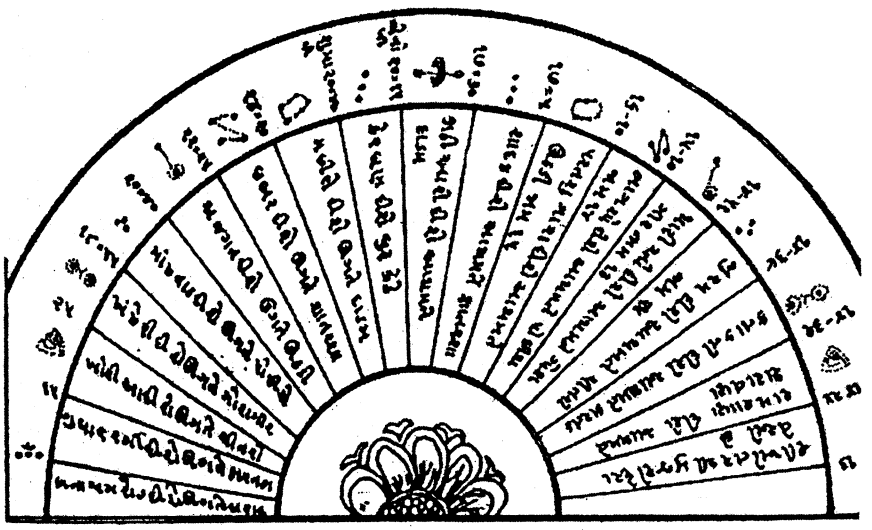


Linedrawing of sailing boats on the rock at Chamardi

હૉરમુઝ, ગોમ્બ્રુન (પર્શિયન ગલ્ફ), ઈસ્ફાન (પર્શિયન ગલ્ફ), એડન વગેરે બંદર-નગરોમાં ગુજરાતી વાણિયાઓની ઘણી વસતિ હતી. ઈ.સ. ૧૫૦૦ માં મલિન્દી(પૂર્વ આફ્રિકા)માં આવેલ પોર્ટુગીઝ મુસાફર પાદ્રો અલવારેસ કેબ્રેલે ભારત આવવા બે ગુજરાતી ખલાસીઓને રોક્યા હતા. મલિન્દીમાંથી વાસ્કો-ડી-ગામાને ઈ.સ.૧૪૯૮ની ૨૦મી મે એ ભારતના કેલિકટ બંદરે ઉતારનાર કચ્છી ખલાસી Malimo Canaqua (કાના માલમ - કાનજી માલમ) હતા.[૧૯] ઈ.સ. ૧૫૩૯ માં ટોમ પિયર્સ નામના ખલાસીએ લખ્યું છે : 'ગુજરાતીઓ ભારતના બીજા ભાગના લોકો કરતાં વધારે સારા ખલાસીઓ છે અને તેમની પાસે ઘણા લોકો સમાઈ શકે તેવાં મોટાં વહાણ છે. તેઓ મોટા નૌવિત્તિકો છે અને નૌકાશાસ્ત્રનો સુંદર ઉપયોગ કરી જાણે છે.[૨૦]

ઈ.સ.ની ૧૭મી સદીથી હિંદ મહાસાગરમાં વેપારનું સુકાન ગુજરાતી વાણિયાઓના હાથમાં હતું. 'વિમલપ્રબંધ' (વિ.સં. ૧૫૬૮-ઈ.સ.૧૫૧૨)ના રચયિતા લાવણ્યસમયે વાણિયાઓની ૮૪ પેટા

જ્ઞાતિઓનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. (૨ જો પરિચ્છેદ, પં. ૬૩-૭૨) આ વાણિયાઓ અને કચ્છના ભાટિયાઓનું ગુજરાતમાં ૧૭મી સદીમાં આકાર લેતું નવું સામાજિક-આર્થિક જૂથ હતું. એમણે શરાફો, શાહુકારો, મુનિમ, શેરદલાલો અને વેપારીઓ તરીકે કામ ચાલુ કર્યું હતું. એમની પાસે મોટી મૂડી નહોતી પણ તેઓ કુશળ હિસાબનીસ અને શરાફો હતા તેમજ ધંધાકીય ગતિ વિધિઓમાં કરોડરજ્જુ સમાન હતા. આરંભમાં તેઓ રજપૂત ખેડૂતો હતા. તેમનાં નામો 'સિંહ' (જેમ કે, લાલસિંહ) 'રાજ' (જેમકે, હંસરાજ) અને 'મલ' (જેમકે, જેઠમલ) અંતવાળા અને તેઓ ક્ષત્રિયકુળના હતા. સિંધમાંથી તેઓ મધ્યકાલમાં કચ્છ, સૌરાષ્ટ્ર અને દક્ષિણ ગુજરાતમાં આવ્યા અને વેપાર તરફ વળ્યા. બીજા વણિકોની જેમ તેઓ પણ પર્શિયન ગલ્ફ, રાતા સમુદ્રનાં બંદરો અને પૂર્વ આફ્રિકાના ટાપુઓ પર ઘણા સમય સુધી રહ્યા. ઈ.સ. ૧૬૬૫માં થેવેનોએ પર્શિયન ગલ્ફમાંના ઇસ્ફાનની મુલાકાત લીધી ત્યારે ત્યાં શરાફ અને ધીરધારનો ધંધો કરનાર ઘણા વણિકોને જોયા હતા. તુલસીદાસ પારેખ, હરજી સુરજી, એના પુત્રો ભીમજી, કલ્યાણદાસ, કેશવદાસ (Kisso) અને વિઠ્ઠલદાસ આ અખાતના દેશોમાં મહત્ત્વના વેપારીઓ હતા.[૨૧] આ વેપારીઓ-નૌવિત્તિકોની દરિયાઈ પ્રવૃત્તિઓમાં સોકોત્રા ટાપુએ વેપારના મથક તરીકે જ નહીં, પણ દરિયાઈ માર્ગની આર્થિક પ્રવૃત્તિઓની દૃષ્ટિએ પણ મહત્ત્વનો ભાગ ભજવ્યો હતો. સોકોત્રા ટાપુ પર આધારિત કચ્છી અઝીમુથલ સ્ટેલર હાફ કંપાસને દિશાસૂચક કંપાસ તરીકે પ્રગટ કરવામાં આવ્યો એ આ બાબતનું સમર્થન કરે છે.[૨૨]



ગુજરાતીઓના આર્થિક જીવનમાં મહાજનોએ ઘણો મોટો ભાગ ભજવ્યો છે. શેઠ શાંતિદાસ ઝવેરી (ઈ.સ. ૧૫૮૫-૧૬૫૯) અમદાવાદના એક મહાન જૈન ઝવેરી અને શરાફ હતા. તેમનો દરિયાપાર ઘણો વેપાર ચાલતો. મુઘલ દરબાર સાથે સંબંધ ધરાવતા હોવાથી અને એન્ટવર્પ, ફ્લોરેન્સ, પેરિસ અને આરબ દેશો સાથેના સંબંધને લીધે એમણે હીરાનો વેપાર પણ ચાલુ કર્યો હતો.

સંશોધન હેઠળના પાંચ ગુજરાતી શિલાલેખોમાં સોકોત્રા ટાપુનું ગુજરાતી નામ 'સિકોતર' દર્શાવવામાં આવ્યું છે. ગુજરાત અને સૌરાષ્ટ્રમાં શિકોતરી માતા એક સ્થાનિક દેવી તરીકે પૂજાય છે.

આમ સોકોત્રા ટાપુના એક કાંઠાના ગામમાંથી પ્રાપ્ત પાંચ ગુજરાતી શિલાલેખો ગુજરાતના આર્થિક ઇતિહાસની દૃષ્ટિએ મહત્ત્વની અને ઉપયોગી માહિતી પૂરી પાડે છે.

References :

1. Ingo Strauch and Michael D. Bukharin, (2004). 'Indian Inscriptions from the Cave Hoq on Suqutra(Yemen)' *Annali dell Instituto Orientale di Napoli*, 64/1-4, 2004, pp. 123-124
2. Diskalkar, D. B., *New Indian Antiquary*, Vol. 1, p. 588
3. Shelat, Bharati (1987). *'Chronological Systems of Gujarat*, Ahmedabad : Paldi-380007. Gujarat, India., pp. 58, 65
4. Pillai, L. D. Swamikannu (1982 reprint). *An Indian Ephemeris*. Vol. VI. Delhi : Agam Prakashan, p. 126
5. *Ibid.*, p. 238
6. Rao, S. R. (1985). *Lothal : a Harappan Port Town :* 1955-62. *Memories of the Archaeological Survey of India*. no. 78. Vol. II, pls. CCXXa, CCXXIII ab. New Delhi : Director General of Archaeological Survey of India, pp. 505, 511, 513
7. Makrand Mehta 'Gujarat and the Sea' : A study of the Jain Overseas Merchants in Ancient and Early Medieval Period (an unpublished paper presented at International conference 'Gujarat and the Sea' held at Mandvi-Kutch on Octo. 1-2, 2010).
8. Vibhuti V. Bhatt (1986). *Kṛrtikaumudṛ Ek Parishilan* (in Gujarati). Ahmedabad : Sarasvati Prakashan. Maninagar. 1986, p. 56; Makrand Mehta (2009). *History of International Trade and Customs Duties in Gujarat*. Vadodara : Darshak Itihís Nidhi, 15, Dhanushya Society. Sama Road. 390008, p. 12.
9. Jote, Ratnamanirav Bhimrav (1927). *Nevigation of Gujarat* (in Gujarati). *Vasant Rajat Mahotsava Commemoration Volume*, Ahmedabad., p. 195
10. A. K. Majumdar, *Chaulukyas of Gujarat*, Bombay, 1956, p. 260
11. Mehta, Makarand (2004). *Beyond Boudaries : A Historical Perspective* (International Trade Linkages and Migration of Gujaratis). Government of Gujarat. Non-Resident Gujaratis Foundation. Ahmedabad: The Times of India Presentation., p. 13

12. *Ibid.*, p. 13

13. Makarand Mehta, *History of International Trade and Customs Duties in Gujarat*. Vadodara : Darshak Itihas Nidhi, 15, Dhanushya Society. Sama Road. 390008, p. 82

14. ૨. છો. પરીખ અને હ. ગં. શાસ્ત્રી (સંપા.), 'ગુજરાતનો રાજકીય અને સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસ', ગ્રંથ ૪, અમદાવાદ, ૧૯૭૬, પૃ.૨૬૦.

15. ગિ.વ. આચાર્ય, 'ગુજરાતના ઐતિહાસિક લેખો', ભાગ ૩, મુંબઈ, ૧૯૪૨. લેખ ૨૨૨.

16. ભોગીલાલ સાંડેસરા અને સોમાભાઈ પારેખ (સંપા.), 'વર્ણકસમુચ્ચય', ભાગ ૧, વડોદરા, ૧૯૫૬, પૃ. ૪૭

17. Maganlal Dalapatram Khakhkhar (ed. 1896). *Ërṛ̀ JagaÎÜcaritaÓ*, Bombay : N. M. Company, pp. 49, 79

18. Sonawane, V.H. (2010). 'Maritime History in Rock Art of Gujarat'. An, unpublished paper read at International Conference 'Gujarat and the Sea' held at Mandvi-Kutch on Oct. 1-2, 2010

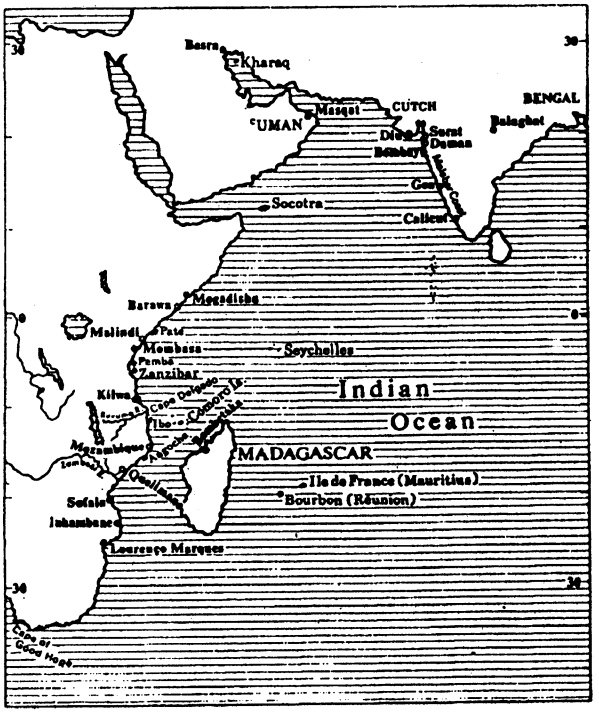
19. Makrand Mehta (2009), *op.cit.*, p. 54

20. Makrand Mehta (2004), *op.cit.*, p. 1

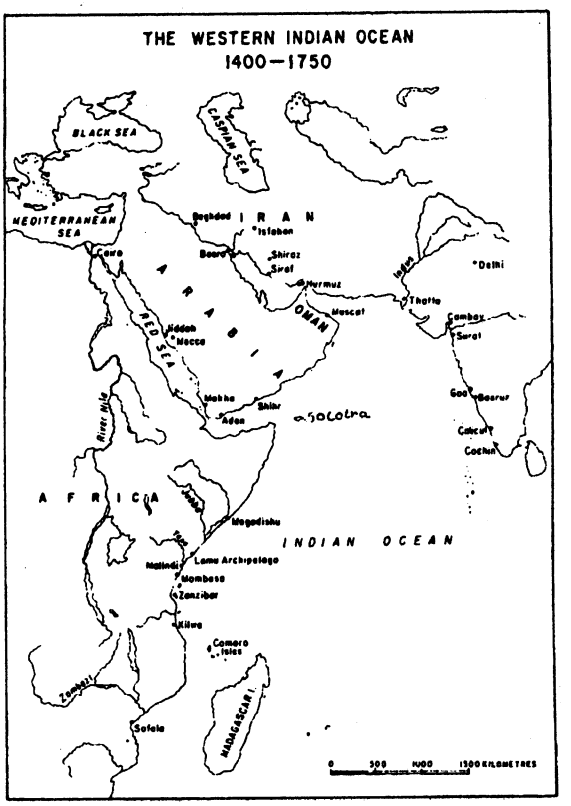
21. Ibid., p. 55

22. B. Arunachalam (2005). 'The Martime Heritage of India.' *Indica, Journal of the Heras Institute of Indian History and Culture*. Mumbai, St. Xavier's College : p. 28, Fig. 7.

❐ ❐ ❐



સોકોત્રા ટાપુનું સ્થાન દર્શાવતા નકશા



Ṛṣidattācaritra-saṃgrahaḥ

A Review : Narayan M. Kansara

Ṛṣidattācaritra-saṃgrahaḥ[1] : composed by different authors; edited a collection of all the available narratives treating the life of Ṛṣidattā in the various epics and other references about the biography of Ṛṣidattā in the Jaina Āgama texts. The biograpphies included in this voluminous work are : (1) the "Ṛṣidattā-caritra" of Muni Guṇapāla; (2) the "Ṛṣidattā-caritra" of some unknown author; and (3) another "Ṛṣidattā-caritra" of some other unknown author. In three appendices given at the end of the book are: (1) the "Ṛṣidattā-kathā" included in the Madhyama-khaṇḍa of the Vasudevahiṇḍī of Śrī Dharmasenagaṇi-mahattara; (2) the "Ṛṣidattā-ākhyāna" included in the Ākhyānakamaṇikośa-vṛtti of Āmradevasūri; and (3) the "Ṛṣidattā-kathā" included in the Śilatarāṅgiṇī-vṛtti of Jayakīrtisūri on Śīlopadeśamālā of Somatilakasūri.

It has been published, with the title "Ṛṣidattā-caritra-saṃgrahaḥ", by the Bhadrankara Prakāshana, Ahmedabad, 2011.

The details of the life-story of Ṛṣidattā are as follows :

There ruled the King Hemaratha in the Madhyadeśa of the Bharata-kṣetra, his queen was named Suyaśā. They had a son named Kanakaratha.

And, there ruled the King Suṃdarapāṇī in the city named Kāverī, and his queen Vāsulā. They had a daughter named Rukmiṇī.

When the daughter entered the fresh youth, the mother adorned her with all possible ornaments and sent her to her father. On seeing the daughter sitting in his lap, the king was overcome with anxiety, as to whom should this youthful daughter should be married to. The, he remembered that the

---

1. This review is but the English rendering of the brief gist of the story of Ṛṣidattā as given by the author in the beginning of the book.

Kanakaratha, the son of King Hemaratha is meritorious and fit to be her husband.

The King summoned a messenger and sent him to Kanakaratha. By the order of his father, Kanakaratha started, with is army, towards the city of Kāveri. While going uninterruptedly, he sat under a mango-on way. Then a messenger came there and informed him that the King named Aridamana warns that if he entered the territory of his kingdom, he shall die. Kanakaratha conveyed through the messenger that he was eager to fight out with him. The messenger informed the King Aridamana, who went out prepared for the fight. The prince, too, was ready to fight.

When the army set out for the war, the Sun set. The speedy horses in the army rushed out. There ensued a fierce war between the forces of both. Prince Kanakaratha defeated Aridamana, and caught him alive. After some jaunts, the prince released Aridamana, who was overcome with detachment, and took to asceticism, and attained liberation in the holy path of the Tirthaṃkara Nemināthā.

While going further in the forest, the spies that had gone in search of water returned and informed the prince of there being a very big lake and of their having seen a divinely beautiful girl in the forest grove. The prince sent away the servants and passed the night. When the bards played the drum as an auspicious starting ceremony, the prince started with his friend and came near the lake and was astonished to see such an uncommonly beautiful girl. Meanwhile, his army, too, arrived. But, the girl disappeared on hearing the bustle.

As he proceeded further, the prince saw a monastery, entered into it, and saw the Lord Nābheya. The prince fetched the flowers etc., and worshipped the Best-of-the-Tithaṃkaras, and, with his eyes full of the tears of joy, he prayed.

At this juncture, a mendicant having matted hair on his head, came to him along with a girl carrying a basket full of flowers. On seeing that the mendicant was holding her hand, the prince was astonished. The girl entrapped the heart of the prince, and she wondered as to whether the prince was the Moon, the Sun, a god, or the god-of-love himself. The prince bowed down to the mendicant, and the later inquired of the prince as to where form had he come, which family tradition he belonged to etc. The prince informed him about all that, and asked him about the girl. The mendicant asked him

to wait till he returns after the worship, since the story was a long one. While the mendicant worshipped the Lord with rare lotuses, the prince was looking at the girl. The mendicant performed the worship along with the girl. Meanwhile, the prince and the girl looked at each other over and over again. After performing the worship the mendicant returned to the pavilion, and said to the prince: 'O Prince ! Get down from the monastery and come to my cottage. Let us welcome and honour you. Prince went into the cottage on being invited by the mendicant, and sat on the eat offered by him. The mendicant then, started relating the curious story about the girl.

The Biographical Account of Hariṣeṇamuni :

There is a city named Mamtritāvatī, similar to Amarāvatī. King Hariṣeṇa rules there. He has a wife named Priyadarśanā, and they have a son named Ajitsena.

Once when the king was going to his kingdom, some ill-trained horse drew him in the forest. Since the king could not stop the horse he lifted himself up and hung down by taking hold of the branch of a Bunyan tree, and let the horse go away, and the got down on the ground. He went further on, and found a lake where he washed his mouth, and then entered into the hermitage. There, the parrots were giving an advice to the disciples of the ascetic to welcome the guest. The deer had their mouths full foam after they had eaten from the heaps of grains that were scattered. The young ones of the deer were sitting in the lap of the mendicant. The group of the ascetics was sitting in the shade under the tree, and Viśvabhūti, the Head of the hermitage, born in the lineage of Kaccha-Mahākaccha, was sitting there surrounded by the ascetics. The king saw him and bowed down to him. The mendicant, too, blessed him, and asked him of the whereabouts. The king folded his palms and informed him about all that had happended to him, and worshipped him. At that time was a terrible uproar in the forest. The ascetics in the hermitage looked at each others' faces out of curiosity about it. The king told them that his army had followed him. The king had followed him. The king appeared before the army, and the soldiers were happy on seeing the king. The army encamped in the forest. The king stayed in the hermitage for a month and worshipped the mendicant, who informed him that the temple was built by King Hariṣeṇa. When the king set out to go in the city, the mendicant Viṣvabhūti gave him a mystic formula that would remove the effect of the poison.

Once, while the King Hariṣeṇa was sitting in his assembly, a royal

messenger came and reported that in the city named Maṃgalāvatū, Prītimatī, the princess of the King Priyadarśana and the queen Viduptabhā, was bitten by a poisonous cobra. On hearing this, the king immediately set out, when there and cured the princess by removing the poison, and the father of the girl, got her married with the king.

After enjoying with her some time, the king handed over the rule of the kingdom to his young son Ajitasena and took to asceticism. Prītimatī, too, followed the royal husband, and both of them came to the hermitage of the mendicant Viśvabhūti, and undertook penance under his guidance. In the fifth month Prītimatī found that she had conceived and she was ashamed. Having come to know of her pregnancy the Head of the hermitage inquired of the king in solitude and the king told it to his beloved. She said she did not know about her having conceived. At the time the Sun sat and the Moon arose.

Among the ascetics the two became a subject of hatred, and they thought of going away elsewhere. Both passed the night in uneasiness. In the morning, as the Sun arose, they were astonished to see the hermitage bereft of the ascetics, and began to run away in confusion. At that moment they saw an aged ascetics, who informed them that, along with the ascetics, Viśvabhūtimuni had left on seeing them both doing such a act like house-holders. And, then, he, too, left. Hariṣena came into the cottage, and after due time of nine months and seven days and a half, Prītimatī gave birth to that girl, who was named 'Ṛṣidattā', and then unluckily her mother died of the puerperal disease.

Having performed the funeral rites of the wife, the father looked after the daughter, and raised her up till she attained the age of eight years. Then, thinking that the Bhīls, living in the forest, may kidnap the beautiful girl, the father applied the eye-ointment in her eyes and made her invisible. Then, he told the prince that it was only at that time that he saw the girl. Then, there developed love between the prince and the girl. The mendicant, too, having known their mutual feelings, got them married, saying to the prince: 'O Prince ! Since you are my guest, I give you this girl to you,' When the Prince invited the mendicant for meals, but the latter declined saying that nothing else then fruits and roots is accepted by the ascetics. The prince went to his camp and took the dinner, along with his paraphernalia. He passed some time happily in company of his wife. One day, the mendicant told the prince: 'O Prince ! O the Support – of – the – World ! What would I say

more ! Do not insult her. Because of residing in the forest she is unwell. This is the deposit that has been given to you, the heap of good qualities. Due to your company, this one, too, shall become a mine of good qualities. "Mṛganābhī-gatā dhūbhībhavet" (i.e., Even the dust would become fragrant.). Moreover, O Prince ! The other thing is that I am, now, wishing to enter the fire. For one like me who am caught in the old age the death is better than the life.' The prince fell at the feet of the mendicant and asked him even not to utter the idea of dying. Ṛṣidattā, too cried and requested the father. The mendicant, however, asked the daughter not to grieve and gives her the advice :

"O Chaste-wife ! Serve the elders; maintain the character; do not get angry with the co-wives, too; does the Moon get afflicted any time although tormented by Rāhu ? O my dear child ! Do not get averse to the Dharma in happiness or unhappiness, because it is the Dharma only that is the father, mother, friend and the master of the creatures." (175, p. 177)

Having asked the son-in-law and the daughter, the mendicant, who was solely devoted to the Five-Highly-Worthy-of-worship (paṃca-parameṣthi), entered into fire. Ṛṣidattā lamented with sorrowful voice, The poet here exhibits the pathetic sentiment. The prince took the crying Ṛṣidattā in his lap and consoled. Then, he performed the obsequies of the mendicant, and made a there a sacred memorial monument (stūpa). (100-185).

Having ignored the girl named Rukmiṇī, with whom he had come out to marry, Kanakaratha returned to his own city. While on her way back, Ṛṣidattā who had started with her husband, sowed on the way the fruitful trees, etc., of all the seasons. Going forth without a halt, the prince came to the city of Rathamardana. His father made him enter into the city. Along with his wife, the prince bowed down to his father and the mother. Both were very much pleased. Congratulated by his parents, the prince enjoyed sensual pleasures with Ṛṣidattā.

On the other hand, Suṃdarapāṇī the king of the city of Kāverī came to know of this incident that the prince has married with the daughter of the mendicant. His daughter Rukmiṇī, too, was unhappy to hear this. One day, she met with a Yoginī named Sulasā, who was conversant with Mantras and Tantra. Having welcomed her, Rukmiṇī asked her to stigmatize Ṛṣidattā and bring the prince there. That Yoginī named Sulasā, who was conversant with Mantras and Tantra. Having welcomed her, Rukmiṇī asked her to stigmatize Ṛṣidattā and bring the prince there. That Yoginī reached in the city

of Rathamardana, and, having made a man fall into sleep and having killed him, she reached into the residence of the prince, where Ṛṣidattā was sleeping happily with the prince. On seeing her, she started shaking her head, and thought: "What a beauty and the beautiful complexion, has she got ? This prince, too, is very meritorious that he has got such a wife.

Now, Sulasā besmeared the mouth of Ṛṣidattā with blood, because how would the sinners have the sense of discrimination (durātmanāṃ kvāsti kṛtyākṛtuya-vivekitā) ?

The wicked Sulasā threw flesh near the pillow of Ṛṣidattā, and having removed the sleep making her fall down, she ran away. In the morning, when there was a noise uproar, the prince woke up, came to know of the incident, and having seen the mouth of his beloved as besmeared with blood, and flesh of the pillow, he began to think as to whether his beloved was a female demon. Having entertained many thoughts, the prince said to his beloved: "O Lady ! Wake up quickly !' When Ṛṣidattā woke up, the prince said: "I am asking you. Whether although being a daughter of a mendicant, are you a female demon ? "She, too, was very much afraid and said: "O god ! Why do you say so ?" The prince tells her the entire incident that had happened during the night that some man has been killed and there is flesh on your pillow, and your mouth is besmeared with blood." On hearing the words of her husband, and on seeing herself like that she got ashamed, and she said: "Some enemy, who was inspired by my act, had done this. I am not a flesh-eater If you are not convinced, then, please, kill me, because even a beloved evil person is deserted like a rotten limb (iṣto'pi tyajyate duṣtah śa-adaṅgapradeśavat). On hearing her words, the judicious prince said: "O Beloved ! Do not grieve." And, the prince himself washed her mouth.

When this incident happened again and again, the king was angry and he summoned his ministers and said: "Everyday, a man is killed. Don't you know, since you remain unperturbed ?" The ministers said: "This seems to be some female assassin (mārī). If she is a female demon connected with the mystic formula, what can we do in it ? O Lord ! Please drive away all the hypocrites from the city. Getting the suggestion from the minister, the king drove away all the hypocrites from the city, except the Jaina mendicants. Meanwhile, the sinfully cruel Sulasā came and told the king in a lonely place,; thus: O Lord ! I have seen such a dream at night that a god came and said : "The king will drive away all the sinners in the morning, so you go and tell the king about the purification thereof that your son's wife that the prince

has brought after marrying with her, is definitely a female demon, and this is her act. O Lord ! Please, do not defet the hypocrites. O King ! If you have no trust in my words, then you see the act during the night today itself. The king asked the prince to sleep with him. The prince thought that surely the fault of the wife shall manifest during the night. On one side was the order of the father to disobeye, while, on the other side the pain of the wife. It was indeed the difficult dilemma of choosing between a tiger on one side and a steep river bank on the other side (ito vyāghra itastatī), a sort of the devil and the ditch situation.

On the other hand, Sulasā did the same at night. The spies saw it and informed the king in the morning. The angry king scolded the prince, and said: "Also ! O the one who has brought disgrace to the family ! O the one having evil conduct ! O the sinner ! Why do you maintain this devilish woman, although you know her ? Come on, and see. You have stigmatized the family that was clean like the Moon." The Prince folded his palms and said : "O Lord ! All this is false. Please, do not be angry." The king said : "If you have no trust in our words, you go and see. By the order of the king, the prince went and saw that Ṛṣidattā, having her mouth with blood, was sitting with her hand supporting her cheek, and was weeping. The Prince said to her : "O the Fortunate One ! What should I do ? Yesterday the Yoginī has declared you to be a 'female devil'. In the morning the spies, too, saw you like this, and have reported it to the king. I do not know what will happen now."

The king caught her by the mass of her hair and handed her over to the murderous fellows and ordered them to take her around and moved her the city, and drag her to the cemetery and kill her. They made her ugly, around the city in the midst of the wide-spread lamentation of the city-dwellers, and took her to the cemetery. Unable to see her painful condition, the Sun set down. In the cemetery, when a merciless murderous fellow raised his sword to kill her, and asked her to remember her favorite deity, she fell down unconscious. The killers thought she was dead, and, so, without actually killing her, they returned to the city. (4th Ul., 191-258)

Due to the wind, Ṛṣidattā regained the consciousness, and taking advantage of loneliness began to run away. Being helpless and alone, she proceeded further weeping. On way she passed by the trees planted by her. On the strength of that sign, she arrived in the hermitage of her father, and remembering the father she lamented unendingly. While lamenting Ṛṣidattā was saying: O Father ! If I could have seen you alive, the pain would have

become a festival. How much would I say ? As would one sow, so would reap ("yādṛgevopyate pūrvaṃ tādṛgeva hi lūyate"), In this way having lessened the sorrow to some extent, she stayed alone, and moved about in the hermitage, taking the roots and the fruits as food. A woman living alone fears as to how to safely guard her character. She remembered that her father had shown her a herb, which if a woman would keep in the ear, she would become a man. And, due to the power of that herb, Ṛṣidattā became a man, and having worn the dress of a hermit, she stayed thee worshipping the Jineśvara. (4th Ul., 259-285)

In the world, sometimes the genuine love comes to be tested very toughly. Accordingly, the love of Kanakaratha came to be tested and, due to the separation from his beloved, he was lamenting. He lived in the country vacant-mindedly. Here, Sulasā went to Rukmiṇī and conveyed to her all that had happended. The princess informed the king, and he sent the invitation to come again to marry. King Hemaratha pacified him very much and accepted to obey the order of the King Kanatharatha to get married with Rukmiṇī.

At the auspicious time prescribed by the astronomer, Kanakaratha went out marry with Rukmiṇī, and on way he arrived at the hermitage where he had married with Ṛṣidattā. The past memories recurred, and he recognized the lake and the place were the same, and the Jaina temple which afforded him happiness then, was now the one that pained him. He scolded the ill-luck for tormenting a faultless person like himself. Thinking thus, he entered into the temple with a few soldiers, and his right eye began to quiver, and presently these entered Ṛṣidattā dressed as an ascetic. The prince took the floral wreath from her hands, and looked at her as if she was his beloved. Ṛṣidattā was convinced that her beloved one was now going to marry with Rukmiṇī Ṛṣidattā introduced herself as an ascetic. The prince said that while looking at the ascetic her eyes are not getting satiated. The prince pressed the ascetic very much to go with him, but the ascetic declined saying that the company of the king would pollute even the self-restrained one. When the prince requested the ascetic not to reject his request, and the ascetic had to agree to accompany the prince. When the Sun set, both the prince and ascetic slept in one bed.

In the morning the prince started for the city of Kāveri, wherein the king Surasuṃdara gave him entry. Kanalaratha and Rukmiṇī were married. The father-in-law pressed and detained the son-in-law. Having known that the beloved has then come under her control, the wildly proud Rukmiṇī asked

the husband as to why did he marry the ascetic girl on way, as to what did he find in Ṛṣidattā that, having married with her he cancelled even to come to Kāverī, that of what sort was the ascetic girl. Although with sad heart, but being inspired out of the intensity of the heart full of love, the prince heavily praised Ṛṣidattā in front of Rukmiṇī, lowered her down, and said to her that it is in separation from Ṛṣidattā from Ṛṣidattā that she has become his beloved. Does the sweet dish of thickly boiled milk (rabaḍī) not get liked, in the absence of the sweet dish of rice, milk and sugar (khīra) ? Now, trembling with fiery rage, Rukmiṇī revealed herself in true colors, and spoke out clearly as to how she had stigmatized Ṛṣidattā. Kanakaratha was angry on hearing this and told very bad words, as since she had landed an innocent woman like Ṛṣidattā, he considered Rukmiṇī as an enemy and got ready to immolate himself.

Sundarapāṇī, the father-in-law intervened and stopped the prince, while the ascetic Ṛṣidattā smiled and told the prince: "A master of the Earth like you would meet the death for a woman is but the ignorance. Have you forgotten that you have pressed me to come here in the forest ? If you will remain alive you will regain your beloved." When the prince was consoled, thus, he told the ascetic: "why do your deceived me ? Does anybody who has died, ever comes back alive ? The problem for the prince was how to undergo the pain of separation. If the ascetic would help him regain the beloved through his penance, he showed the preparedness to entrust himself to the ascetic. Being pleased, the ascetic informed him that by this daring, his beloved has become pleased. The ascetic used the power of his knowledge and said that he would go there and send the beloved, and asked him as to what will he give if he would sacrifice that much to make the prince happy. When the prince showed readiness to give his life, and asked him to promise of giving whatever he would ask at the proper time. The prince promised the ascetic.

Ṛṣidattā in the dress of an ascetic, went behind a curtain and returned in her original form of a woman. The gods remained the flowers there, and all were surprised on seeing her. Rukmiṇī looked so pale in comparison with Ṛṣidattā, as would the brass look before the gold. Everybody felt that Ṛṣidattā is fit in all ways for the prince. The king Sundarpāṇī himself came and sat the prince and Ṛṣidattā on an elephant, took them round in the city and brought them in his residence. Sulasā was made to ride a donkey and go around in the city, and then she was driven away from the city. Then he scolded his daughter Rukmiṇī in very harsh words. The prince, too, enjoyed

various pleasures for some time in the residence of the father-in-law. (4th Ul. 370-391).

Once, the prince remembered the benevolent ascetic friend and his separation began to pain him. He told Ṛṣidattā sitting in his lap: "without the friend this world looks full of darkness to me. Ṛṣidattā laughed and said: "Don't be sorry. In the form of the ascetic I had teste the your love of my lover, and give me the boon that you had promised, and accept Rukmiṇī as an equal just as you have accepted me." The prince began to compare a good person and an evil one, and started thinking as to how merciful is the mentality of this one. And, he did as requested by her. Then, Ṛṣidattā invited Rukmiṇī honorably. (4th Ul. 392-399)

Since there is a love-triangle in the story, the poet has given a good account of the mentality of all the three characters. The dispute that occurs between the husband and the wife due to the anger can be regarded as an illustration of the sentiment of fierceness. True love takes satisfaction in seeing the beloved happy. Selfish love invites the death of the lover at times. The picture of the extent to which the true lover can sacrifice is also found here. The limited sentiment of the meeting between the hero and the heroine is also delineated here.

Now, having taken leave of the King Suaṃdarapāṇī and went out to go to his own city. King Hemaratha came forward to receive the prince, and made him enter the city with his two wives. On coming to know of the entire, incident, the king was ashamed of his behaviour. He regarded Ṛṣidattā as the crest-jewel among the faithful wives, and handed over the whole kingdom to Kanakaratha, and took initiation of renunciation from Bhadrācārya. As the King, Kanakaratha ruled in accordance with justice. Ṛṣidattā had a son called Siṃharatha.

Once, while both Kanakaratha and Ṛṣidattā were sitting in the balcony. They saw in sky multitude of clouds, and in a moment the clouds were scattered due to terrific. They understood that all the things in the world are momentary, and the king got aversion to attachments, and passed the whole night talking about the Dharma-kathā. In morning, while he was sitting in the royal assembly, the gardener came and reported that a great Jain Saint Bhadrayaśa has arrived with his followers in the Kusumākara garden. The king rewarded the gardener for the happy news, and went with family to offer saluations to the Jain Saint. When the instruction of the preceptor was over, Ṛṣidattā folded her hands and asked him: "O Respected One ! What

action had I done in my previous birth so what I was subjected to the false accusation of a 'female demon' ? With the ambrosial words the saint narrated, as follows, her previous births due to the consequential actions of which she was stigmatized.

"In this Bharatakṣetra there ruled, in the city named Gaṃgāpura, a very brave king named Gaṃgadatta. He had a daughter named Gaṃgasenā from his wife named Gaṃgā. The daughter possessed a very noble character. In the same city, on listening, to the religious discourse from a Jain nun named Chandrasenā, Gāṃgasenā realized the sense-objects as useless. With that nun some other run named Sāṃgā, who had become detached, was undergoing penance. People used to bow down to her. There is nothing else but the good behaviour that would bring reputation ("Nānyadasti sadācārad aparaṃ yaśase yataḥ"). Gaṃgā could tolerate her praise, and hence she gave a promise of non-fear, she instigated her saying that Sāṃgā was a hypocrite in as much as she performs penane, while at night she eats flesh of a dead body like a female demon. Sāṃgā tolerate this accusation with equanimity. The saint added: "O dear daughter ! You had earned a useless bondage of action and as a consequence roamed in various births and when some consequences of some good action was remaining, she was born as gain as a princess in Gaṃgāpura, where being impressed by the Jaina religion, she adopted the vow of an ascetic, and performed intense penance. But since the penance was accompanied with fraud, and she died without performing the atonement. She was, therefore, born as Indrāṇī of Iśānendra, and having fallen from there she was born as Ṛṣidattā, the daughter of King Hariṣena and the queen Prītimatī. Due to the consequence of the previous action, you had to undergo the accusation as a female demon. The secret of destroying the evil action is endless and cannot be destroyed through suffering of unhappiness for hundreds of births of the beings *("Duṣkarmamarmabhiduraṃ hi durantameva na kṣīyate bhavaśatairapi dehabhājām").*

"On hearing these words of the Jaina saint, Ṛṣidattā was reminded of her previous births, and she observed everything directly with her eyes. Having heard all this the King, too, got detached, and he requested the preceptor to give him initiation of asceticism. The detached Ṛṣidattā, too, requested the preceptor for initiating her as a female ascetic. The preceptor thought that it is not proper to delay, since in this useless world only the undertaking of penance is full of essence. The royal couple installed their younger son Siṃharatha on the royal throne, and themselves adopted the vow, performed

the penance without fraudulence, and once they went to the city of Bhadrilāpura that was purified by the birth of Śītalanātha Bhagavāna. There they acquired the Kevalajnāna, and attained the supreme state (parama-pada), after suffering consequences of the non – murderous actions.

In the concluding part of this story there is the religious instruction, insisting that giving up the worldly life and making to penance plays an important part, that the rule of action is invariable, that one should keep away from evil actions, that it only after adopting the religious initiation that true benefit of Dharma can be acquired by the person who has realized the wordly life as transitory. This conclusion narrating the quiescence (upaśama) gives prominence to the sentiment of quietism (Śāntarasa). From the overall point of view, the poet has narrated the incidents interestingly, and with variety.

ऋषिदत्ता चरित्र संग्रह :
संपादिका : साध्वी चंदनबालाश्री
प्रकाशक : भद्रकर, प्रकाशन : अहमदाबाद
पृ. : ७४ + ३६२
वर्ष : २०११
मूल्य : ४००/-

❐ ❐ ❐

HINDUISM – An Introduction (in 2 Parts)

Author : Sadhu Vivekjivandas

A Review : N. M. Kansara

The objective of this book is to explain Hinduism in a progressive series of basic concepts, with each chapter building upon the previous one. The first chapter deals with the meaning and history of Sanātana Dharma. This is followed by a description of the core Hindu beliefs and Hindu sacred texts that contian these beliefs. Then follows the exploration and explanation of the expression of these core beliefs in the various philosophies, teachings and traditions of Vaishnavism, Shaivism, Shaktism and Smārtism. Since all the four branches of Hinduism have their mandirs, shastras and gurus, these three pillars of faith. In all, this publication comprises of two parts, with a total of thirty chapters that include a description of holy places, festivals, rituals, sacred symbols, sādhanā, āhāra-vihāra, devotees, rishi-scientists, Hindu concepts and the way of life, Hindu reformers, varnāshrama dharma, impressions of India and Hinduism abroad, creation, Swāminārāyan Sampradāya, India, FAQs (i.e., frequently asked questions) and selected prayers. Parts one and two have sixteen and fourteen chapters, respectively. To complement the text volumes one and two contain 397 and 351 photographs, paintings, graphic compositions and maps, respectively.

For the outsiders who know very little about the Swāminārāyan Sampradāya, the author has included chapter, in part two, to satisfy their curiosities, in an attempt to inform rather than impose. This book is the product of reflection and consideration of a wide range of published and unpublished materials. The author is a practicing Hindu and a BAPS sādhu, and so this book is to a great extent an effort to share his appreciation of the many traditions that constitute Hinduism.

The intended readers of this book are Hidnu youths and all others

who would like to understand Hindu traditions from the perspective of the practitioners, and in this instance, a devoted member of the BAPS Swāmināràyan Sansthā. It has not been written in a way that scholars and others, who bring different academic skills and modes of critical analysis, would write.

To avoid overly academic presentation, references to Hindu shāstras and scholars are provided for the benefit of interested readers. Sanskrit words are italicized and their meanings are mostly juxtaposed in brackets and also provided in the glossary, except those that have become a part of the English lexican. No other diacritic marks are used, except the 'ā' i.e., the long 'ā', to facilitate pronunciation of names and Sanskrit words.

HINDUISM – An Introduction, Parts 1 and 2

by Shadhu Vivekjivandas;

Page : 16 + 368 (Part 1)

14 + 314 (Part 2

Rs. 500/- (Part 1 and 2).

Second Edition

Year : 2011

Publisher : Swaminarayan Aksharpith,

Shahibag, Ahmedabad 380 004.

ISBN : 978-81-7526-433-5 (Part 1)

ISBN : 978-81-7526-434-2 (Part 2)

❐ ❐ ❐

Damayantī-Kathā-Campūḥ

(With the Commentary by Shri Guṇavinayagaṇi)

A Valuable Addition to the Commentatorial Literature: Some Observations

A Review : Vijay Pandya

It is quite gratifying to note that, the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, has brought out the Damayantī - Kathā Campūḥ with the commentary called Sārasvatīvivṛti by Shri Guṇavinayagaṇi who flourished in the last phase of the 16th century c.e. This commentary is edited by Mahopādhyāya Vinayasagara with an exhaustive introduction along with three indices which give an index of the verses occurring in the Nalacampū, an index of the verses quoted by the commentator and the last one index gives the classification of the meters (it should have been छन्दसां and not छन्दोनां which is grammatically incorrect) of the verses of the **Damayantī-Kathā-Campūḥ** and published in 2010, by L. D. Institute Indology, Ahmedabad, a renowned institution, actively engaged in the research and publication of the valuable works and having a precious collection of some 75,000 manuscripts and has been a nodal agency of National Mission for Manuscripts, a Central Government Undertaking for quite some time.

We know that the source of the Damayantī - Kathā Campūḥ is obviously the Great Epic Mahābhārata (Mbh.) which says in the introductory verses इतिहासोत्तमादस्माज्जायन्ते कविबुद्धयः । (Mbh. Critical Edition, 1-2-237 a), poets are born from this historical account of the Mahābhārata. Trivikrama Bhaṭṭa is one of the innumerable poets who got inspiration from the Mbh. and composed a literary work called Damayantī-Kathā-Campūḥ based on the story of Nala-Damayantī which in itself is a beautiful story, called mirror - story[1] reflecting the main story of the Mbh. Nala-Damayantī - Kathā has inspired more than

25 metrical works and more than 20 dramatic literature and two Campū Kāvyas in Sanskrit, some of which are not extant now, some of which are still in manuscriptural forms and remain unpublished till today.

Damayantī-Kathā-Campūḥ is one such campū - kāvya (other is Damayantī - pariṇaya based on the Nalakathā) which has a commentary on it by Shri Guṇavinayagaṇi and is edited by Mahopādhyāya Vinayasagara, on the basis of the manuscripts from the collection of Rajasthan Prachya Vidya Pratisthana are published works, two of them by Nirnaya Sagar Press, Mumbai, and the third one is by Chowkhamba Sanskrit Series, Benares. The editor has given the variant readings in an index at the end of the volume.

The title of the book requires some clarification. Damayantī-Kathā-Campūḥ is the title of the literary work by Trivikrama Bhaṭṭa as given by the commentator Shri Guṇavinayagaṇi and also naturally accepted by the editor Mahopādhyāya Vinayasagara. But it may be noted that the alternative title of the volume Nalacampū is equally in vogue, if not more popular. But nowhere in the introduction this is clarified by the editor. In fact, to put the records straight, our noted historians of the classical Sanskrit Literature, give more prominence to the Nalacampū title rather than to the Damayantī-Kathā-Campūḥ. M. Winternitz avers, 'Probably the most famous work of this type is the Nalacampū or the Damayantī-Kathā of the poet Trivikrama Bhaṭṭa.'[2] A. B. Keith in his *A History of Sanskrit Literature (1928)* referring to the Campū Literature writes, 'The oldest extant is probably the Damayantī-Kathā or Nalacampū of Trivikrama Bhaṭṭa.'[3] M. Krishnamachariar, of course, refers only to the title Damayantī-Kathā. S. K. De writes, 'The earliest known Campū appears to be the Nala-Campū or Damayantī-Kathā.[5] The latest history Indian Kāvya Literature Vol. V by A. K. Warder also refers to this work in this manner, 'Trivikrama Bhaṭṭa.... is evidently the same as the author of the Nalacampū, known also as Damayantī-Kathā.[6] So from these citations it can be seen that most of the historians of the Classical - Sanskrit Literature do refer to the Damayantī-Kathā-campūḥ, but not missing the Nalacampū either.

The editor of this volume under review should have referred to the Nalacampū title also. This omission gives the impression that Damayantī-Kathā-campūḥ is a different volume from that of the Nalacampū, which in fact is not the case.

It must be admitted, though, the Nalacampū of the Damayantī-Kathā-

Campūḥ did not blaze a new trail, yet it made the campū literary form very popular and post 10th century c.e., many Campūs inspired by the Nalacampū were composed especially in the South India.[7]

Trivikrama Bhaṭṭa has been under the influence of the great prince of prose writers of Sanskrit literature Bāṇa and almost taken one of the images from Bāṇa's Harṣacarita, while describing the pregnancy especially of the queen of Vīrasena who was carrying Nala in her womb. Bāṇa has described the pregnancy of the queen Yaśomatī when she was carrying the future emperor Harṣa in her womb. Bāṇa describes her desire - during this state of pregnancy दोहद in this way. संनिहितेष्वपि मणिदर्पणेषु मुखमुत्खाते खड्गपटे वीक्षितं व्यसनमासीत् ।[8] See the same image is borrowed by Trivikrama Bhaṭṭa in the Nalacampū or Damayantī-Kathā-Campūḥ. The poet describes the pregnancy of the queen of Vīrasena. अग्रतः सखीजनविधृतमपास्य मणिमयं मुकुरमण्डलमनवरतनिशातनिर्मल-करवालतलेष्वात्ममुखकमलमवलोकयांचकार ।[9]

Image by Trivikrama Bhaṭṭa bears a similarity with that of Bāṇa too striking to be coincidental. Obviously, I would venture to say that Trivikrama Bhaṭṭa has borrowed the image from Bāṇa and further, not only the image, but the motif of गर्भावस्था also from Bāṇa. Who can escape from the magnetic charm of the creative afflatus of Bāṇa ?

Of course, this is not reflected either in the original commentary by Shri Guṇavinayagaṇi or in the edition by Mahopādhyāya. To the best of my knowledge, nobody has pointed out the similarity between these two images i.e. one from Bāṇa and one from Trivikrama[10] in the entire history of Classical Sanskrit Literature.

Further, many of the quotations in the commentary have not been traced to their sources either by the original commentator or by the present editor, which, it is admitted, in itself is a stupendous task.

Notwithstanding these minor lapses, the editor Mahopādhyāya Vinayasagara has very meticulously, diligently and with great erudition has edited the commentary by Shri Guṇavinayagaṇi on the Damayantī - Kathā-Campūḥ. All the lovers of the Classical Sanskrit Literature are, in fact, beholden to the L. D. Institute of Indology, for publishing this very valuable and erudite commentary on the Nalacampū or Damayantī-Kathā-Campūḥ as Mahopādhyāya Guṇavinayagaṇi would prefer to call and made it available to the scholarly world of Sanskrit.

References :

1. Alf Hiltebeitel, Authorial Paths Through the Two Sanskrit Epics, Via the Rāmopākhyāna, in the Epic Undertakings, Pub. Motilal Banarsidass (MLBD), First Edn. 2009 P. 170
2. M. Winternitz, History of Indian Literature, Vol.III, MLBD, 1922, First English Edn. 1967, P. 414
3. A. B. Keith, A History of Sanskrit Literature, MLBD, 2010, P.332.
4. M. Krishnamachariar, History of Classical Sanskrit Literature, MLBD, First Edn. 1937, here reference is from 2009 p. 497
5. S. K. De, a History of Sanskrit Literature, Classical Period, University of Calcutta, 1962, p. 435
6. A. K. Warder, Indian Kārya Literature, Vol.V, MLBD, 1988, p.599.
7. M. Krishnamachariar, History of Classical Sanskrit Literature, MLBD, 2009, p.496.
8. Bāṇa Harṣacarita, 4th ucchvāsa, Hindi Edn. Fifth, 1986, by Pandit Shri Jagannatha Pathaka, p.216
9. Damayantī - Kathā-Campūḥ ed. by Mahopādhyāya Vinayasagara, Pub. by L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, First Edition, 2010, p. 257
10. To put the record straight, I may be said to have stumbled upon these images. One image by Bāṇa was already lying in my subconscious mind and impression was aroused when I browsed through the pages of the present volume Damayantī-Kathā-Campūḥ.

❐ ❐ ❐

Hetubinduṭikā by Arcaṭa Bhaṭṭa

A Review : Balaji Ganorkar

Hetubinduṭikā is a commentary by Bhaṭṭa Arcaṭa (7th – 8th A.D.) on Hetubindu Prakaraṇa of Acharya Dharmakirti (7th Century A.D.). A sub-commentary named Āloka by Durveka Misra (10th-11th A.D.) is also included in this book. The editors -- Pt. Sukhalalji Sanghavi and Muni Jinavijayji have made four divisions of Hetubinduṭikā in this book. The manuscript from which the text has been created does not have the chapter names of first and fourth divisions. Editing of this worn and damaged manuscript was very tiresome. Seven appendices have been added by editors. Philosophical terms and proper names of the basic text of Hetubindu Prakaraṇa are given in appendix 1. The second appendix contains proper names mentioned in Hetubinduṭikā. The quotations in the Ṭikā are placed in the fourth appendix while proper names of the sub-commentary Āloka are given in the fifth appendix. The quotations from Ālok commentary are compiled in sixth appendix and in the seventh appendix the editors have given the basic text of Hetubindu Prakaraṇa reconstructed on the basis of Tibetan Version as well as the individual words selected for exposition in the Hetubinduṭikā and its sub-commentary.

These two commentaries were published first time in 1949 A.D. in Gaekwad Oriental Series No. CXIII. A Scholarly Introduction and valuable appendices has made this work more valuable and have tried to justify it with our ancient Scholars. The present reprint of this rare book is nice hardbound version by Saraswati Pustak Bhandar, Ahmedabad.

Hetubinduṭikā (हेतुबिन्दुटीका)
With sub-commentary Aloka by Durvek Misra
Page : 6+38+402
Rs : 1195/-
Year : 2011-12
Publisher : Saraswati Pustak Bhandar, Ahmedabad

❐ ❐ ❐

परमसुख की साधनाः विपश्यना : कन्हैयालालजी लोढ़ा

ग्रंथ समीक्षा : सागरमल जैन

समग्र भारतीय साधनाओं का मुख्य लक्ष्य चेतना की निर्विकल्प अवस्था को प्राप्त करना हैं। योगसूत्र में स्पष्ट रूप से कहा गया हैं कि योग साधना का लक्ष्य चित्तवृत्तिका निरोध है । श्रमण परम्परा की साधना में चित्त की निर्विकल्प दशा को ही निर्वाण के रूप में परिभाषित किया गया है । उसमें माना गया है कि तृष्णा विकल्प जन्य है । विकल्पों के निरोध के बिना तृष्णा का उच्छेद सम्भव नहीं हैं । उसी प्रकार जैन परम्परा में भी यह कहा गया है कि मन, वचन और काया की प्रवृत्ति का उच्छेद ही साधना का लक्ष्य है । जिसे उसकी पारम्परिक भाषा में 'योग-निरोध' कहा गया हैं, यह रोग निरोध भी चित्तवृत्ति की निर्विकल्पता ही है । इसे समता या वीतरागता के रूप में भी माना गया है ।

फिर भी यह विचारणीय प्रश्न हैं कि निर्विकल्पता से हमारा क्या तात्पर्य है ? परमसुख विपश्यना नामक प्रस्तुत पुस्तक में कन्हैयालालजी लोढ़ा ने निर्विकल्पता को दो प्रकार की बताया है – (१) निर्विकल्प-स्थिति और (२) निर्विकल्प-बोध । निर्विकल्प स्थिति भी दो प्रकार की है– एक तो जड़ता रूप निर्विकल्प स्थिति जैसे प्रगाढ़-निद्रा, मूर्छा, बेहोशी आदि, इसका साधना में कोई स्थान नहीं है। यह एक अचेतन दशा है, जैन दर्शन के अनुसार यह निर्विकल्प-स्थिति सभी असंज्ञी (विवेक-क्षमता से रहित), अविकसित, पृथ्वी, अप, वायु, अग्नि और वनस्पतिकायिक जीवों में भी पाई जाती है । गहननिद्रा में भी जीव निर्विकल्पस्थिति वाला होता है । आधुनिक मनोविज्ञान में यह अचेतन मन (unconcious mind) की दशा है । दूसरी चिन्मयतारूप निर्विकल्प स्थिति है, किसी अभ्यास से आई निर्विकल्प (समाधिस्थ) होने से साधक को "मैं आनन्दित हूँ" यह अनुभव होता है तथा इसमें अहंभाव बना रहता है । इसे पातंजलयोग में सम्प्रज्ञात समाधि कहा है । अन्य दृष्टि में यह उपशम की स्थिति है । इसमें वासना (विकार) के संस्कारों का उदय नहीं होता किन्तु सुप्त (सत्ता) अवस्था में अवचेतन मन (अंतःकरण) में रहते हैं। जो कुछ काल के पश्चात् विकल्प रूप में उदय हो जाते हैं । जब यह समाधिस्थ निर्विकल्प स्थिति सहज एवं स्वाभाविक हो जाती है, उसके लिए किसी अभ्यास एवं प्रयत्न नहीं करना होता तथा चित्त अहं शून्य हो जाता हैं, जिसे बौद्ध दर्शन

ने धर्ममेघ पारमिता तथा पातंजलयोग एवं जैनाचार्य हरिभद्र ने धर्ममेघसमाधि कहा है। तब निर्विकल्पबोध होता है एवं साधक निर्वाण का अधिकारी होता है। निर्विकल्प बोध तो केवल विवेकशील और आत्म सजग मानव में ही सम्भव हैं। इसलिए ध्यान या विपश्यना की साधना भी उसी के द्वारा संभव है और वही निर्वाण का अधिकारी होता है। निर्वाण या मोक्ष निर्विकल्प स्थिति नहीं, निर्विकल्प बोध है। साधना की दृष्टि से निर्विकल्प स्थिति में विकार नहीं, निर्विकल्प बोध है। साधना की दृष्टि से निर्विकल्प स्थिति में विकार दबता है, मिटता नहीं हैं। इसी बात को जैन-परम्परा में उपशम-श्रेणी कहा गया है। निर्विकल्प बोध वस्तुतः आत्मसजगता या अप्रमत्तता की स्थिति है। इसमें चेतना लुप्त नहीं होती, अपितु सजग बनी रहती है। निर्विकल्प-स्थिति सदैव नहीं रहती, वह नियमतः अल्पकालिक ही है, किन्तु निर्विकल्प बोध में समस्त कर्म-संस्कार (विकार) क्षय हो जाते हैं। इसे जैन दर्शन में क्षपकश्रेणी कहा है। इससे कैवल्य की उपलब्धि होती है, जो सदा बनी रहती है। निर्विकल्प स्थिति सदैव नहीं रहती वह नियमतः होती तो अल्पकालिक ही है, किन्तु निर्विकल्प-बोध तो दीर्घकालीन भी हो सकता है। आध्यात्मिक विकास निर्विकल्प स्थिति से नहीं, निर्विकल्प बोध से होता है।

यह निर्विकल्प बोध कैसे उपलब्ध हो ? यही समग्र भारतीय साधना-पद्धतियों का लक्ष्य रहा है और इसकी उपलब्धि के लिए विभिन्न प्रकार की ध्यान-साधना पद्धतियों का विकास हुआ है। कालान्तर में अनेक ध्यान-साधना पद्धतियाँ निर्विकल्प बोध की दिशा में अग्रसर तो हुई, किन्तु उनके द्वारा निर्विकल्प बोध की उपलब्धि तो दूर ही रही और वे निर्विकल्प स्थिति तक ही सिमट कर रह गई। तन्त्र, हठयोग और आधुनिक युग के रजनीश आदि की साधनाएँ भी निर्विकल्प स्थिति तक आकर ही रुक गयी। वस्तुतः जब ध्यान साधना के नाम पर चित्त को किसी एक ध्यातव्य या साध्य से बांध दिया जाता है, तो फिर निर्विकल्प-बोध सम्भव नहीं हो पाता है, जैन और बौद्ध परम्परा में यह माना गया है कि मोक्ष या निर्वाण की चाह भी मोक्ष या निर्वाण के मार्ग में बाधक है, जैसे कोई पशु अधिक भागदौड़ करता है तो उसे नियंत्रित करने लिए उसे किसी खूँटे से बाँध दिया जाता है। इसका परिणाम यह होता है कि विवशता कि स्थिति में उसकी चंचल प्रवृत्ति तो रुक जाती है, लेकिन उसका चंचलता का स्वभाव नहीं जाता। यही स्थिति हमारे मन या चेतना की भी है इसमे मन या चित्त जीवित रहता है, निरुद्ध या रूपान्तरित नहीं होता है। विभिन्न साधना-पद्धतियों में मन की चंचलता को समाप्त करने के लिए मंत्रजप, नामजप आदि को स्थान तो दिया किन्तु वे मन की चंचल प्रवृत्ति पर नियंत्रण पाने में सफल नहीं हो पाए। कुछ समय के लिए विचार केन्द्रित तो हुए, किन्तु स्थायी निर्विकल्प-बोध जैसी अवस्था उपलब्ध न हो पाई।

प्राचीनकाल में ऐसी कुछ साधना-पद्धतियों का भी विकास हुआ था जो निर्विकल्प-स्थिति के स्थान पर निर्विकल्प-बोध की बात करती थी। ऐसी साधना-पद्धतियों में एक ओर 'औपनिषदिक ऋषि'– परम्परा सामने आई और उसने साक्षीभाव की साधना का विकास किया। इस साधना में करना कुछ भी नहीं होता है। यहाँ तक की अपने विकारों, विचारों और विकल्पों के प्रति भी दृष्टाभाव होता है। साधक सहज रूप से मात्र ज्ञाता-दृष्टा बन जाता हैं। साक्षीभाव की इसी साधना को आगे

चलकर सहज-समाधि की साधना का भी नाम दिया गया । इसी क्रम में दूसरी ओर जैन धर्म और बौद्ध धर्म में विपश्यना और प्रेक्षा की साधना पद्धतियों का विकास हुआ ।

बौद्ध और जैन इन दोनों धारणाओं में क्रमशः विपश्यना और प्रेक्षा की साधना पद्धतियाँ प्राचीनकाल में भी रही थी, आचारांग जैसे प्राचीनतम जैन आगम में तो विपश्यना और प्रेक्षा इन दोनों शब्दों के उल्लेख हैं । उसमें मात्र कमी यह है कि वह इनकी प्रक्रिया का उल्लेख नहीं करता हैं । आचारांग में त्राटक के भी उल्लेख हैं । प्राचीनस्तर के जैन आगमों में तथा बौद्ध त्रिपिटक साहित्य के कुछ ग्रन्थों में इसके भी संकेत मिलते हैं, जो इसकी प्राचीनता के प्रमाण हैं । किन्तु साधना की यह पद्धति गुरु-शिष्य परम्परा से ही चलती रही । क्योंकि इस साधना में करना कुछ भी नहीं होता है, मात्र दृष्टा बन करके देखना होता है। इसीलिए इस साधना पद्धति की प्रक्रिया के विवरणात्मक ग्रन्थों का अभाव ही रहा, किन्तु गुरु-शिष्य परम्परा से ही यह पद्धति जीवित रही ।

आज यह कहना तो कठिन है कि विपश्यना या प्रेक्षा की यह साधना पद्धति कब अस्तित्व में आई । बुद्ध और महावीर ध्यान करते थे, किन्तु वे किसका ध्यान करते थे, ऐसा कोई उल्लेख नहीं मिलता हैं ।

बौद्ध त्रिपिटक साहित्य में मात्र यह उल्लेख मिलता है कि भगवान बुद्ध ने प्रारंभिक अवस्था में रामपुत्त से ध्यान साधना सीखी थी । अतः साहित्यिक प्रमाणों के आधार पर हम केवल यही कह सकते हैं, कि रामपुत्त की यह साक्षीभाव की साधना कालक्रम में बौद्ध परम्परा में विपश्यना के रूप में और जैन परम्परा में प्रेक्षा के रूप में अस्तित्व में आयी । ऐसा उल्लेख मिलता है कि भगवान बुद्ध ने रामपुत्त से इस साधना को सीखकर उसे बौद्ध परम्परा में जीवित रखा था । यद्यपि त्रिपिटक साहित्य में इस साधना के विशेष विवरण उपलब्ध नहीं होते हैं, किन्तु भारत से बाहर बर्मा (ब्रह्मदेश) में यह साधना जीवित रही और पूज्य श्री सत्यनारायणजी गोयनका वहाँ से इसे पुनः भारत लाए।

इस साधना के प्रवर्तक कौन थे ? यह बताना तो कठिन है, किन्तु रामपुत्त के उल्लेख जैन और बौद्ध दोनों ही परम्पराओं के प्राचीन ग्रन्थों में मिलते हैं । जैन परम्परा में रामपुत्त का एक अध्ययन ऋषिभाषित में आज भी उपलब्ध है । इसके अतिरिक्त सूत्रकृतांग में भी इनके नाम का निर्देश है । अन्तकृतदृशा की प्राचीन विषय वस्तु में भी रामपुत्त का एक अध्ययन था, इसका उल्लेख स्थानांग सूत्र में मिलता है । इसी प्रकार बौद्ध त्रिपिटक साहित्य में भी रामपुत्त के उल्लेख हैं, जो यह सिद्ध करते हैं कि बुद्ध और महावीर से पूर्व भी साक्षीभाव, विपश्यना और प्रेक्षा की यह साधना पद्धति जीवित थी । यह तो स्पष्ट है कि विपश्यना की यह साधना पद्धति बुद्ध से पूर्व की है । विपश्यना जैसे कि उसके नाम से ही स्पष्ट है कि वह दृष्टाभाव की साधना है । प्रेक्षा या साक्षीभाव की साधना को भी इसी का एक रूप माना जा सकता है ।

ज्ञातादृष्टापना आत्मा या चित्त-सत्ता का स्वभाव है यदि व्यक्ति की चेतना दृष्टाभाव में अवस्थित रहे, तो उसके दो परिणाम मिल सकते हैं । प्रथम तो यह कि चित्त के विकल्प समाप्त हो जाते

हैं और यदि वे होते भी हैं तो आत्मा या चित्त मात्र उनका साक्षी होता है, कर्ता नहीं होता । इस प्रकार विकल्प समाप्त होकर निर्विकल्प बोध की स्थिति बनती जाती हैं । इसमें चित्तवृत्ति की सजगता के परिणाम स्वरूप निर्विकल्प स्थिति न होकर के निर्विकल्प बोध होता है ।

वस्तुतः समस्त दुःखों का मूल कारण चित्त के विकल्प ही हैं और ध्यान विकल्प-मुक्ति का प्रयास है । विकल्प-मुक्ति ज्ञाता-दृष्टा भाव की स्थिति में ही संभव है । विपश्यना मूलतः साक्षी भाव या ज्ञाता दृष्टा भाव में रहने की साधना है । जैसे-जैसे आत्म सजगता (Self awareness) बढ़ती जाती है व्यक्ति विकल्पों से मुक्त हो जाता है और पूर्ण निर्विकल्प-बोध की अवस्था की ओर बढ़ता जाता है । पूर्ण निर्विकल्पता या अप्रमत्त दशा में विकल्प समाप्त हो जाते हैं, स्व-पर का भेद-विज्ञान स्पष्ट हो जाता है। 'पर' या अन्य पर स्व अर्थात् अपनेपन का आरोपण समाप्त हो जाता है विकल्प समाप्त हो जाते हैं । ममत्व समाप्त होकर समत्व प्रकट हो जाता है । वीतराग या वीततृष्ण दशा प्रकट होती है । फलतः दुःख समाप्त हो जाते हैं। ममत्व समाप्त होकर समत्व प्रकट हो जाता है । वीतराग या वीततृष्ण दशा प्रकट होती है । फलतः दुःख समाप्त हो जाते हैं; कर्म अकर्म बन जाता है ।

यही परमसुख की अवस्था है । यह परमसुख मूलतः कोई विधि रूप स्थिति या किसी उपलब्धता की स्थिति नहीं है; अपितु विकल्पों के समाप्त होने से तद्जन्य दुःख की विमुक्ति है। जैसे किसी को १०५ डिग्री बुखार हो और वह बुखार उतर जाये, शरीर का तापमान सामान्य हो जाए, तो वह सुख की अनुभूति करता है । उसी प्रकार विपश्यना से चित्त विकल्प मुक्त हो जाता है । चित्त में राग द्वेष और मोह की गाँठ समाप्त हो जाती है । चित्त परम शान्ति का अनुभव करता है, इसी को पं. कन्हैयालालजी ने परमसुख की अवस्था कहा है । वस्तुतः वह पूर्णतः दुःख विमुक्ति की अवस्था है । अतः पं. कन्हैयालाल जी का यह कथन ठीक ही है कि विपश्यना परम सुख की अवस्था है ।

विपश्यना परम सुख कैसे है ? इसे स्पष्ट करते हुए पं. कन्हैयालालजी लोढ़ा लिखते हैं कि दुःखों का मूल विषय भोगों के माध्यम से सुख के मिलने की इच्छा कामना या मृगतृष्णा है । संसार से, 'पर' से, विनाशी तत्त्वों से सुख लेने की यह कामना ही दुःख का मूल है । क्योंकि भोग की तृष्णा से समस्त दुखों एवं दोषों की उत्पत्ति होती है । उसे इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है-

(१) विषय भोग की इच्छा या कामना उत्पन्न होते ही चित्त भोग्य वस्तु को पाने के या भोगने के लिए अशान्त हो जाता है । चित्त की यह अशांति कामना पूरी नहीं होने तक बनी रहती है । इसे ही आधुनिक मनोविज्ञान में तनाव कहा गया है । तनाव की उपस्थिति दुःख ही है।

(२) भोगेच्छा की पूर्ति 'पर-पदार्थों' की प्राप्ति पर निर्भर है और यह 'पर-पदार्थों' की प्राप्ति भोगाकांक्षी व्यक्ति को पराधीन बना देती है और जहाँ पराधीनता है, वहाँ दुःख है । विपश्यना के माध्यम से यह 'पर' की अपेक्षा या पराधीनता समाप्त होती है । अतः विपश्यना परम सुख है ।

(३) भोगेच्छा की पूर्ति जड़ पदार्थों से होती है, जो बाह्य जगत् में स्थित है। इसमें चेतना बहिर्मुखी हो जाती है। विपश्यना इस बहिर्मुखी चेतना को स्वाभिमुख बनाती है, अतः विपश्यना परम सुख है।

(४) विषयभोग की इच्छा 'पर-पदार्थों' के भोग पर आधारित है और यह भोगजन्य सुख क्षणिक है, अनित्य है और विनाशी है अतः उसके विनाश का काल आने पर वह भोग सुख दुःख में बदल जाता है। भगवान बुद्ध ने भी कहा था कि जो क्षणिक है, वे दुःख रूप हैं और जो दुःख रूप हैं, वे अनात्म हैं अपने नहीं है, विपश्यना इन क्षणिक और नश्वर बाह्य–पदार्थों पर ममत्व के मिथ्या–आरोपण को समाप्त करती है, इसीलिए वह परम सुख हैं।

जैनग्रन्थ उत्तराध्ययन सूत्र में कहा गया है कि पर–पदार्थों के भोग में सुख मानना एक मिथ्या धारणा है और जो दुःख रूप है। क्योंकि भोग के लिए प्रथम तो उन 'पर–पदार्थों' को उपलब्ध करना कठिन होता है अतः उनकी चाह और उनको पाने के प्रयास दोनों ही दुःख रूप होते हैं। यदि किसी भी प्रकार से वे उपलब्ध भी कर लिए जाये, तो उनके संरक्षण की चाह बनी रहती है और वह भी दुःख रूप होती है। दूसरे संरक्षण की चाह के साथ उनके वियोग की संभावना भी चेतना में बनी रहती है, अतः चेतना निराकुल नहीं रह पाती। इसके साथ ही मनोवैज्ञानिक दृष्टि से यह भी सत्य है कि हम भोगाकांक्षा की प्रिय वस्तु के संरक्षण की भावना में इतने डूब जाते हैं कि उसका संरक्षण ही करते रहते हैं उसके भोग को भूल जाते हैं। संक्षेप में कहें तो भोग्य विषयों की प्राप्ति दुःख रूप होती है, प्राप्त हो जाने पर, उनका वियोग भी दुःख रूप होता है और संयोग की अवस्था में उसके वियोग की चिन्ता भी दुःख रूप होती है। अतः दुःख–विमुक्ति के लिए उनके प्रति तटस्थता या माध्यस्थ भाव अपेक्षित है और विपश्यना हमें इसी माध्यस्थ–भाव या वीतरागता शिक्षा देती है। अतः विपश्यना की साधना वस्तुतः परमसुख की साधना है। इस प्रकार यह तो निश्चित है कि यदि हम निर्वैषयिक सुख को प्राप्त करना चाहते हैं तो हमें विपश्यना, प्रेक्षा या साक्षी भाव की साधना करना ही होगी। विपश्यना, प्रेक्षा या साक्षी–भाव चाहे शब्दों में भिन्न–भिन्न हो किन्तु उनका मूल लक्ष्य निर्विकल्प–बोध ही है और वही समस्त जागतिक दुःखों के निराकरण का मूलमंत्र है और इसी से परमुसख या निर्वाण की प्राप्ति सम्भव है।

निर्वाण परमसुख है किन्तु यह निर्वाण है क्या ? तृष्णा रूपी आग को बुझ जाना है निर्वाण ? विपश्यना इस तृष्णा की आग को समाप्त करने की कला है। तृष्णा 'पर' पदार्थों की चाह है, यह 'पर' को पाने की चाह ही काम–तृष्णा है। अनात्म (जो अपना नहीं है) को अपना मानने की मिथ्याधारणा, उस पर स्वत्व आरोपण करने की मिथ्या अपेक्षा और उसके संयोग की चाह राग–जन्य तृष्णा है, इसे 'भवतृष्णा' भी कहते है। यह होने की इच्छा है। प्रतिकूल के निराकरण की चाह, उसके वियोग की चाह है यह द्वेष रूप है। साधक को परमसुख की प्राप्ति के लिए इन दोनों से बचना होगा। बौद्ध परम्परा में तृष्णा के ये तीनों प्रकार अर्थात्– १ कामतृष्णा, २ भवतृष्णा और ३ विभवतृष्णा दुःख रूप है। इन तीनों तृष्णाओं से मुक्त होकर आत्म–सजगता में जीना ही

विपश्यना है और दुःख विमुक्ति और परम सुख की प्राप्ति का मार्ग है । क्योंकि तृष्णा स्वतः दुःख रूप है, क्योंकि वह चाह या तनाव रूप है, साथ ही वह दुःख का कारण भी है अतः परमसुख की प्राप्ति के लिए तृष्णा का उच्छेद आवश्यक है इसी बात को पं. कन्हैयालालजी ने प्रस्तुत कृति के चतुर्थ विभाग 'दुःख समुदय' में विस्तार से समझाया हैं। वे लिखते हैं कि ''वैषयिक सुख की कामना शेष नहीं रहने पर कुछ भी पाना और जानना शेष नहीं रहता और इस प्रकार कामना, ममता, अहंमता नहीं रहने पर निर्विकल्प बोध हो जाता है'' । किसी कवि ने भी कहा है ।

चाह नहीं, चिन्ता नहीं, मनवा भया बैपरवाह !
जिसको कुछ नहीं चाहिए, वह शहंशाहों का शहंशाह ॥

विपश्यना की इस साधना का मूल लक्ष्य चित्त-विशुद्धि है । यह चेतना की विषय-विकल्पों से रहितता की स्थिति है । इससे चित्त शांत विकल्प रहित सुख की अनुभूति में लीन रहता है । बौद्ध परम्परा में विपश्यना की साधना के जिन अंगों का विवेचन है, उनमें मैत्री, करुणा, मुदिता और उपेक्षा इन चार ब्रह्म-विहारों, दान; शील, शान्ति, वीर्य, ध्यान और प्रज्ञा इन छः पारमिताओं की चर्चा की चर्चा है । इनके साथ ही ध्यान के पाँच अंगों का भी उल्लेख है – वितर्क, विचार, प्रीति, सुख और एकाग्रता या समाधि। विपश्यना का साधक इन चार ब्रह्म-विहारों, छः पारमिताओं और पाँच ध्यानांगों से चेतना को विकार मुक्त करके परमसुख की अनुभूति करता है ।

वह परमसुख कैसे प्राप्त हो ? इसे स्पष्ट करते हुए पं. कन्हैयालालजी लोढ़ा का कथन है कि कामनाओं के त्याग से निष्कामदशा प्राप्त होने पर, जो शान्ति मिलती है, वही अक्षय सुख है, क्योंकि वह दुःख का पूर्ण अभाव है, तथा पुनः कामना के उत्पन्न नहीं होने से वह सुख सदैव बना रहता है, क्षीण नहीं होता । इसी प्रकार ममता के त्याग से शरीर और संसार से संबंध विच्छेद हो जाने पर उस चेतिसक सुख में कोई बाधा नहीं रहती यह भवतृष्णा या रोग के समाप्त होने पर होता है । अहंकार या मोह के त्याग से द्वेष का उपशमन हो जाता है, मेरे और पराये का भाव समाप्त हो जाता है । इससे जो शान्ति मिलती है वह निरन्तर बनी रहती है । विपश्यना की साधना में व्यक्ति अप्राप्त वस्तु की प्राप्ति की कामना, प्राप्त वस्तु के प्रति ममत्व तथा उसकी प्राप्ति में बाधक तत्त्वों के प्रति विद्वेष का भाव समाप्त हो जाता है और इसलिए विपश्यना को परमसुख कहा गया है । अतः पं. कन्हैयालालजी लोढ़ा कृत इस पुस्तक का यह नामकरण समुचित ही प्रतीत होता है ।

इस परमसुख की प्राप्ति के लिए विपश्यना की साधना कैसे की जाय इसे स्पष्ट करते हुए उसके निम्न पाँच अंग बतलाये गये हैं – **१ अनापानसति** अर्थात श्वासोच्छ्वास की स्मृति या उसके प्रति सजगता, यह विपश्यना की प्रथम भूमिका है । इसमें चित्तवृत्ति की एकाग्रता एवं सजगता का अभ्यास होने से विकल्प समाप्त होने लगते हैं । उसके पश्चात **काय-विपश्यना** का क्रम आता है। **काय-विपश्यना** में शरीर के भीतर क्या घटनाएँ घटित हो रही हैं, उन्हें सजगतापूर्वक देखा जाता है । इससे शरीर से संबधित मोह छूट जाता है । अन्य दर्शनों के सन्दर्भ में कहें तो आत्म-अनात्म का विवेक जाग्रत हो जाता है । तीसरे क्रम पर **वेदना-विपश्यना** होती है । यहाँ संवेदनाएँ क्षणिक

एवं परिवर्तनशील होने से उनकी अनात्मता और क्षणिकता का बोध हो जाता है और इससे उनके प्रति रागभाव या ममता समाप्त हो जाती है । विपश्यना की साधना में **वेदना-विपश्यना** के पश्चात् **चित्त-विपश्यना** का क्रम आता है । इसमें व्यक्ति अपने ही चित्त की वृत्तियों को देखता है, चित्तवृत्तियों के प्रति सजगता होने से मन के भीतरी तल पर स्थित राग, द्वेष और मोह की ग्रन्थियाँ खुलने लगती है । इनके प्रति सजगता का भाव एक ओर नवीन ग्रन्थियों के निर्माण को रोकता है तो दूसरी ओर पूर्व बद्ध ग्रन्थियों के खुलने से राग-द्वेष जन्य विकार दूर होने लगते हैं और व्यक्ति निर्ग्रन्थ अवस्था को प्राप्त होता है । अन्त में **धर्म-विपश्यना** का क्रम आता है, इसमें संसार की वस्तुओं के क्षणिक और अनात्म स्वरूप का बोध हो जाता है । यहाँ **धर्म-विपश्यना** का मतलब वस्तु स्वरूप का यथार्थ ज्ञान भी है । इससे नयी कामनाओं का जन्म भी नहीं होता है, फलतः राग-द्वेष की ग्रन्थियाँ समाप्त हो जाती है । वीतराग और वीत-तृष्ण अवस्था का प्रकटण होता है । अन्य दर्शनों की भाषा में कहे तो यह कैवल्य की प्राप्ति और उसी में रमण करने की स्थिति है ।

इस विपश्यना की साधना में करणीय कुछ भी नहीं होता है, केवल अपने को साक्षीभाव या ज्ञाता-दृष्टा भाव में स्थित रखना पड़ता है । आत्म सजगता की यह दशा व्यक्ति के विकार विमुक्ति की दशा है । ऐसा साधक जब तक संसार में रहता है, तब तक देहातीत होकर जीता है और शरीर के छूटने पर निर्वाण या मोक्ष को प्राप्त होता है, उसका संसार में पुनरागमन सम्भव नहीं होता, क्योंकि उसमें भोगकांक्षा या रागद्वेष के तत्त्व ही नहीं होते हैं । सामान्य रूप से कहे तो विपश्यना की साधना राग-द्वेष की ग्रन्थियों को खोलने की और चित्त-विकारों को दूर करने की साधना है, जो व्यक्ति को परमसुख की प्राप्ति में साधनभूत होती है ।

पं. कन्हैयालालजी लोढा ने परमसुख विपश्यना नामक प्रस्तुत कृति में विपश्यना के सम्यक् स्वरूप को अनुभव के आधार पर स्पष्ट किया है, यह केवल शाब्दिक विमर्श नहीं है, एक स्वानुभूत तथ्य है।

ग्रंथनाम : परमसुख की साधना : विपश्यना

लेखक : पं. कन्हैयालालजी लोढा

पृष्ठ : १५० + १२

प्रकाश वर्ष : २०११

मूल्य : रु १५०/-

प्रकाशक : प्राकृत भारती अकादमी, जयपुर (राजस्थान)

❑ ❑ ❑

जैनदर्शन में द्रव्य गुण पर्याय की अवधारणा

ग्रंथ समीक्षा : बालाजी गणोरकर

प्रो. सागरमलजी जैन ने लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्यामंदिर में वर्ष 2009 में आगमप्रभाकर मुनि पुण्यविजयजी स्मृति व्याख्यानमाला में तीन दिन जैन दर्शन में द्रव्य गुण पर्याय की अवधाणा पर गवेषणात्मक व्याख्यान दिया था । जैनदर्शन का यह आगमिक काल से ही बहुचर्चित विषय है । भारतीय दर्शनों में भी द्रव्य एवं गुण शब्द प्रचलित हैं तथापि प्रत्येक दर्शन में द्रव्य के स्वरूप के विषय में मतान्तर है । द्रव्य की नित्यता एवं अनित्यता, द्रव्य एवं गुण का परस्पर संबन्ध आदि विषयों पर जैन दार्शनिकों ने पर्याप्त चिन्तन किया है । प्रो. सागरमलजी जैन ने प्रस्तुत व्याख्यान में सभी दर्शनों की जैन दर्शन के साथ समालोचना करते हुए द्रव्य गुण एवं पर्याय की विचारणा प्रस्तुत की थी । इन्हीं व्याख्यानों को पुस्तकार में संग्रहित कर हिन्दी भाषा में लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति ग्रंथमाला के १५ वें पुष्प के रूप में प्रकाशित किया गया है ।

लेखक : प्रो. सागरमल जैन

प्रधान संपादक : डो. जितेन्द्र बी. शाह

भाषा : हिन्दी, पृष्ठ : 8 + 16 मूल्य : 150/- प्रकाशन वर्ष : 2011

प्रकाशक : लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्यामंदिर, नवरंगपुरा, अहमदाबाद.

ISBN 81-85857-33-4

❑ ❑ ❑

શુદ્ધ ઈતિહાસ ગવેષણા અને ગહન અધ્યયનના ક્ષેત્રમાં પ્રો. મધુસૂદન ઢાંકીનું એક વધુ યોગદાન

ઉપા. ભુવનચંદ્રજી મ.સા.

આજે સંશોધનક્ષેત્રે તુલનાત્મક અને વ્યાપક દૃષ્ટિકોણ સંસ્થાપિત થયો છે. સંશોધનકાર્ય માટે ઈતિહાસગ્રંથો, પ્રબંધો, કાવ્યો, શિલાલેખો, તામ્રપત્રો વગેરે જેવા ઈતિહાસ-સાધનો ઉપરાંત પુરાતત્ત્વ, ગણિત, ભૂગોળ અને વિજ્ઞાન જેવા વિષયોનો પણ ઉપયોગ થાય છે. સંશોધનના તંતુઓ અન્ય ધર્મો, અન્ય સમાજો કે અન્ય દેશો સુધી પણ લંબાય છે. તટસ્થ શોધપદ્ધતિ, તીવ્ર સ્મૃતિ અને અતિ વિસ્તૃત વાચન વિના ઈતિહાસલેખક કે પુરાતત્ત્વ સંશોધક આજે પોતાના કાર્યને ન્યાય ન આપી શકે.

શ્રી મધુસૂદન ઢાંકી - ઢાંકી સાહેબમાં આપણને આવા આદર્શ સંશોધક મૂર્તિમંત થતા જોવા મળે છે. અનેક વિદ્યાશાખાઓનું ઝીણવટભર્યું જ્ઞાન તેમના સંશોધનકાર્યને એક મજબૂત પીઠિકા પૂરી પાડે છે. સંદર્ભોને સ્મૃતિમાંથી ઉપસ્થિત કરવા, તેમનો મર્મ ઉદ્‌ઘાટિત કરવો અને નિષ્કર્ષ સુધી પહોંચવા માટે તેમનો મનોરમ દર્શન તેમના લેખોમાં થાય છે.

પ્રસ્તુત પુસ્તક જૈન કળા અને સ્થાપત્ય વિષયક ઢાંકી સાહેબના સંશોધનલેખોનો સંગ્રહ છે. જૈન પરંપરાના પ્રાચીનકળા અને સ્થાપત્યને ઢાંકી સાહેબ 'નિર્ગ્રન્થ' કળા અને સ્થાપત્ય તરીકે ઓળખાવે છે. શ્વેતાંબર કે દિગંબર જેવા નામકરણો પૂર્વેની જૈન શ્રમણ પરંપરા નિર્ગ્રન્થ એવા નામે જ ઓળખાતી હતી. એ સમયફલકના જૈન કળા, શિલ્પ, સ્થાપત્ય અને પુરાતત્ત્વની ચર્ચા કરતા લેખો આ સંગ્રહમાં સમાવ્યા છે.

વિશદ વિવરણ, ધીર ગંભીર અને ઉદાત્તશૈલી, પ્રચુર ટિપ્પણો અને ગહન અધ્યયન – ઢાંકી સાહેબની આ લાક્ષણિકતાઓ અહીં પ્રખરરૂપે ઉપસી આવી છે. નેમિનાથ, શ્રીકૃષ્ણ, સૌરાષ્ટ્રમાં નિર્ગ્રન્થવિહાર, દ્વારકા - આ બધાંને સાંકળતું પહેલા લેખમાંનું વિવરણ હોય કે પાર્શ્વનાથ અને ધરણેન્દ્ર વિષયક વિચારણા હોય - નિરૂપણની ઉદાત્તતા અને શુદ્ધ ઈતિહાસ ગવેષણાનાં દર્શન વાચકને તેમાં થશે. સ્તોત્ર સાહિત્ય અને આગમિક સાહિત્યના ઉલ્લેખોના આધારે જિનપ્રતિમાની ઐતિહાસિકતા વિશે છણાવટ કરતો લેખ, લેખકની તીવ્ર શોધનિષ્ઠાની પ્રતીતિ કરાવે છે. ગ્રંથમાંના આ અને બીજા સર્વ

લેખો ભરચક માહિતી, ક્રમિક નિરૂપણ અને રસાળ શ્રેણી થકી, તે તે ક્ષેત્રના અભ્યાસીઓને તો રસપ્રદ થાય જ, પરંતુ સામાન્ય વાચકને પણ કળા અને સ્થાપત્ય વિશે અભ્યાસ કરવા લલચાવે એવા છે.

ઉપલબ્ધ પ્રમાણો, તેના આધારે ફલિત થતા નિષ્કર્ષો અને આનુષંગિક ઉલ્લેખોને અનુસરવું એ ઇતિહાસકાર કે સંશોધકનો ધર્મ છે. ઢાંકી સાહેબ ઇતિહાસકારના ધર્મનો જે રીતે નિર્વાહ કરે છે તે કદાચ સંશોધનક્ષેત્રે પણ આદર્શરૂપ બને એવી ઘટના છે. જિનપ્રતિમા, ગિરનાર, શ્વેતાંબર-દિગંબર જેવા વિષયોની ચર્ચામાં એમની એ વિશેષતા જ્વલંત રૂપે પ્રગટ થાય છે.

૧૯૭૪થી હમણાં સુધીના ઢાંકી સાહેબના જૈન કળા-સ્થાપત્ય વિષયનું ૨૨ જેટલા અંગ્રેજી લેખોનો આ ગ્રંથમાં સંગ્રહ કરાયો છે. મૂર્તિઓ, શિલ્પો અને સ્થાપત્યના પુષ્કળ ચિત્રો એ આ ગ્રંથના લેખો જેટલો જ મૂલ્યવાન હિસ્સો છે. કાગળ, મુદ્રણ, લે-આઉટ બધું જ ઉત્તમ કક્ષાનું છે. આ ગ્રંથ સર્વાંગસુંદર ગ્રંથ કહી શકાય.

— ઉપા. ભુવનચંદ્રજી મ.સા.

Studies in Nirgranth Art and Architecture

Editor : M. A. Dhaky

Publisher : Sambodhi Sansthan

Year : 2012

Price : Rs. 3000/-

Page : 154

❐ ❐ ❐

કૌટિલીય અર્થશાસ્ત્ર : દાર્શનિક-સાંસ્કૃતિક પરીક્ષણ (ઈન્દ્રિયજય આધારિત રાષ્ટ્રજીવન) લેખક : નીતીન દેસાઈ(૨૦૧૦)

ગ્રંથ સમીક્ષા : મધુસૂદન બક્ષી

– **ગ્રંથ પરિચય**

– **પ્રાસ્તાવિક**

I. ત્રણ વ્યાખ્યાનોનો પિરચય

II. આન્વીક્ષિકી

III. ગુણકર્મ વિભાગ

IV. કૌટિલીય અને પાશ્ચાત્ય પરંપરા

A. નીતીન દેસાઈના કેટલાંક વિધાનો
– તુલનાત્મક અભિગમ અંગે

B. અમર્ત્ય સેન : પૂર્વ અને પશ્ચિમના તુલનાત્મક અધ્યયન વિશે :
– કૌટિલીયના સંદર્ભમાં

'પ્રજાના સુખે રાજાનું સુખ છે અને
પ્રજાના હિતમાં હિત; પોતાનો
મનમાન્યો વહેવાર રાજાના હિતરૂપ
નથી પરતં પ્રજાનું પ્રિય
રાજાના પોતાના હિતરૂપ છે.''

– કૌટિલીય (દેસાઈ; પૃ. ૩૧૮)

પ્રારંભિક

નીતીન દેસાઈએ ૨૦૦૫માં લાલભાઈ દલપતભાઈ સંસ્કૃત વિદ્યામંદિરમાં કૌટિલીય અર્થશાસ્ત્ર ઉપર આપેલાં ત્રણ વ્યાખ્યાનોને આ ગ્રંથમાં તેમણે વિસ્તૃતરૂપે રજૂ કર્યાં છે.

રાજનૈતિક પરિપ્રેક્ષ્ય-ગ્રંથકાર અને ગ્રંથ (પૃ. ૧-૬૦) એ પહેલાં વ્યાખ્યાનનો વિષય છે; બીજું વ્યાખ્યાન 'વિશદ દાર્શનિક પરિપ્રેક્ષ્ય' (પૃ. ૬૧-૧૩૬) વિશે છે. આ ગ્રંથનું સહુથી વિસ્તૃત પ્રકરણ એ 'જીવનધર્મી રાજનીતિની સંસ્કૃતિકતા' એ વિષય અંગેના વ્યાખ્યાનને સમાવી લે છે (પૃ.૧૩૭-૩૫૬).

પહેલાં અહીં ઉપર્યુક્ત ત્રણ પ્રકરણોનો પરિચય આપ્યો છે. આ ટૂંકી નોંધમાં દેસાઈના ગ્રંથની સમૃદ્ધ વિચારસામગ્રીની રજૂઆતને પૂરો ન્યાય મળશે તેવું નથી. આ ગ્રંથની કેટલીક સામગ્રી પ્રત્યે પ્રતિભાવરૂપે વધુ સમીક્ષા માંગી લે તેવા ત્રણ જ મુદ્દાઓનો અહીં ઉલ્લેખ કર્યો છે.

૧. આન્વીક્ષિકી.
૨. ગુણકર્મવિભાગ આશ્રિત વર્ણવ્યવસ્થા
૩. કૌટિલીય અને પાશ્ચાત્ય ચિન્તકોના વિચારતરંગોની તુલના અંગેના કટેલાક પ્રશ્નો.

I

ત્રણ વ્યાખ્યાનોનો પરિચય

પ્રથમ વ્યાખ્યાનમાં મુખ્યત્વે લેખકે કૌટિલીય અંગેના ઉપલબ્ધ તથ્યોને આધારે કૌટિલીયનો પ્રતિભાપરિચય કરાવ્યો છે. દેસાઈએ તે ગ્રંથની રજૂઆતશૈલી અને ભાષાશૈલી અંગે કેટલીક સ્પષ્ટતા કરી છે. તેમણે 'અર્થશાસ્ત્ર' એ ગ્રંથના સંપાદનો અને અનુવાદોની માહિતી આપી છે. કપટજાળ પ્રધાન લાગતી રાજનીતિનો પક્ષ લેતા હોવાથી તેમને 'કૌટિલીય' તરીકે ઓળખવામાં આવતા હતા તેવી વાયકાને દેસાઈ અસમર્થિત ગણે છે, રાજનીતિ કે અમાત્યકર્મ એ તેમનો પસંદ કરેલો કાયમી વ્યવસાય ન હતો. તે તો લોકસંગ્રહને અર્થે જ અંગીકારાયેલું નૈમિત્તિક કર્મ હતું. કૌટિલીયમાં સ્થિર વેદનિષ્ઠા હતી.

ધર્મ અર્થ અને કામ એ ત્રણ પુરુષાર્થોમાંથી અર્થવિષયક પુરુષાર્થ અંગેનું શાસ્ત્ર એટલે અર્થશાસ્ત્ર.

૧. ઈન્દ્રિય જેની પાસે પહોંચે તે વસ્તુ = અર્થ
૨. જીવનનિર્વાહ માટેની વસ્તુઓ એટલે અર્થ.
૩. અર્થ એટલે જીવનનિર્વાહ માટેની વસ્તુઓના ફળરૂપ ગુજરાનક્રિયા પોતે.
૪. મનુષ્યવતી ભૂમિ = અર્થ. તેવી ભૂમિ ઉપર જ ગુજરાન ચલાવવા માટેની વસ્તુઓનું ઉત્પાદન થાય છે.

તેથી જ, મનુષ્યની વસ્તીવાળા ભૂમિના લાભના, ભોગવટાના કે અધિકારના અને તેના પાલનપોષણના ઉપાયરૂપ શાસ્ત્રને 'અર્થશાસ્ત્ર' કહેવાય છે; અર્થશાસ્ત્રનું મૂળ નામ દંડનીતિ હતું. આ ગ્રંથમાં ૧૫ અધિકરણો, ૧૫૦ અધ્યાયો અને ૧૮૦ પ્રકરણો છે. ગદ્યપદ્ય મળીને ગ્રંથનો વિસ્તાર ૬૦૦૦ શ્લોકપરિમાણનો છે. અહીં કેવળ વસ્તુના ઉત્પાદનની કે વિતરણની ચર્ચા નથી, પણ રાજ્યશાસન લોકહિતમાં પ્રવર્તે તે માટે જે કંઈ શાસનવ્યવસ્થાઓ કરવી જરૂરી છે તે બધી વ્યવસ્થાઓની ચર્ચા થઈ છે.

કૌટિલીયે રાજાનાં શાસનવાળી રાજશાહી સ્વીકાર્ય ગણી હતી અને રાજ્યશાસનનો ધર્મ વર્ણાશ્રમવ્યવસ્થાનું રક્ષણ કરવાનો છે તેવું તેનું મુખ્ય પ્રતિપાદન છે. સ્વદેશનીતિ, પરદેશનીતિ, યુદ્ધ, લશ્કર, ગુપ્તચરતન્ત્ર, ગુન્હેગારોની સજાઓ, ન્યાયવ્યવસ્થા વગેરે તમામ રાજ્યનીતિવિષયક બાબતોનો સમાવેશ કૌટિલીયના નિરૂપણમાં થયો છે. અત્યારે જેને મુક્ત બજારતન્ત્ર કહે છે તેવી કોઈ વ્યવસ્થાના પક્ષમાં કૌટિલીય ન હતા. રાજ્યશાસન દ્વારા બધી વ્યવસ્થાઓનું સંપૂર્ણ નિયંત્રણ જ તેમની દૃષ્ટિએ મહત્ત્વનું છે.

બીજાં વ્યાખ્યાનમાં રાજપદયોગ્ય બૌદ્ધિક વિદ્યાઓ વિશે કૌટિલીયના મતનું નિરૂપણ થયું છે. ત્રયી, વાર્તા, આન્વીક્ષિકી અને અર્થશાસ્ત્ર (દંડનીતિ) એ ચાર વિદ્યાઓમાં, અર્થના પુરુષાર્થને સિદ્ધ કરનાર દંડનીતિને લીધે જ બાકીની ત્રણ વિદ્યાઓ પ્રવર્તી શકે છે. તેવી જ રીતે અર્થ નામના પુરુષાર્થની સિદ્ધિ વગર ન તો ધર્મ કે ન તો કામ સિદ્ધ થઈ શકે છે.

કૌટિલીયે રાજા, મંત્રી અને જનપદનું વિસ્તૃત નિરૂપણ કર્યું છે. કૌટિલીય ન તો કેવલ ગ્રામવાદી છે કે ન તો કેવળ નગરવાદી છે. રાજા, અમાત્ય, જનપદ, દુર્ગ, કોશ, સૈન્ય અને મિત્રરાજા એમ સાત પ્રકૃતિઓ કૌટિલીયે નિરૂપી છે. રાષ્ટ્રે કરેલું કર્મ નિષ્ફળ ન બને અને ઉત્પન્ન દ્રવ્યોનું રક્ષણ થાય તે માટે સન્નિધાતા, સમાહર્તા, ગાણનિક જેવા મહા-અધિકારીઓ અને તેમના કાર્યાલયોનાં કામનું કૌટિલીયે વિસ્તૃત નિરૂપણ કર્યું છે.

આંતરિક શત્રુઓ (કામ, ક્રોધ વગેરે)નો ત્યાગ એ ઈન્દ્રિયજય, ઈન્દ્રિયોનું પોતપોતાના વિષયોમાં થતું વિવેકી પ્રવર્તન તે ઈન્દ્રિયજય અને શાસ્ત્રોના ઉચ્ચ ઉપદેશનો અમલ તે ઈન્દ્રિયજય (પૃ. ૭૧). આખું અર્થશાસ્ત્ર ઈન્દ્રિયજયરૂપ છે. એટલે રાજ્યના સાતેય અંગોએ સાધેલા ઈન્દ્રિયજયથી જ રાજનીતિશાસ્ત્ર ચરિતાર્થ થાય છે.

શમ-વ્યાયામની રજૂઆત દ્વારા કૌટિલીયે વૈરપ્રધાન, યુદ્ધખોર સત્તાવિસ્તારવાદી કે આસુરી રાજનીતિ સાચી રાજનીતિ નથી તેવું સ્પષ્ટ કર્યું છે (પૃ. ૯૩). સંધિ-વિગ્રહ આસન-યાન, સંશ્રય-દ્વૈધીભાવ-એ છ નીતિઘટકોથી યોગક્ષેમના જન્મસ્થાનરૂપ શમ-વ્યાયામ પોતે જન્મે છે. (ષાડ્‌ગુણ્ય) સંધિ, આસન અને સંશ્રયમાં શમ છે—વિગ્રહ, યાન અને દ્વૈધીભાવમાં વ્યાયામ છે. (પૃ. ૯૪)

જનપદના સ્વસ્થ એકાગ્ર જીવનને બાધા પહોંચાડનારા ઉપદ્રવો જેવાં કે રોગચાળા, દુકાળ, શત્રુસૈન્ય, જંગલના ઉપદ્રવો, ખર્ચાળ રમતો, કૃષિઘાતક અન્યાયી દંડો, વિષસંપર્કોને રાજાએ એકાગ્રપણે વારવા જ જોઈએ (પૃ.૧૦૯). કૌટિલીયે લોકપૂજાસૂચક અભિગમ દ્વારા તેના ઉપાયો સૂચવ્યા છે. લોકવિદ્વેષ નહીં, લોકસન્માન પ્રત્યે રાજ્ય અભિમુખ હોવું જોઈએ. રાજામાં કર્મયોગનિષ્ઠા હોવી ઘટે (પૃ.૧૧૩). પ્રજાના સ્વયંભૂ જીવનને નૈસર્ગિક રીતે પાંગરવા દેવું એ સમગ્ર રાજ્યશાસનનું લક્ષ્ય છે (પૃ.૧૨૧) (સર્વકલ્યાણાભિમુખ રાષ્ટ્ર)

ત્રીજાં વ્યાખ્યાનમાં રાજાની દિનચર્યા - રાત્રિચર્યાનું વિસ્તૃત નિરૂપણ થયું છે. રાજાનાં શાસનમાં માનતા કૌટિલીયે એ રાજાને આદર્શ રાજા તરીકે પ્રસ્થાપિત કરતી ગુણસંપત્તિ પણ નિરૂપી છે.

દમ અને શમ, આત્મસંયમ અને ચિત્તની શાંતિ ઉપર કૌટિલીય ભાર મૂકે છે. તેમાં નથી એકાંગી ભોગવાદ કે નથી એકાંગી સંયમવાદ (પૃ. ૧૬૩-૧૬૪). શમ-દમ સંસ્કૃતિના પાયામાં છે. રાજ્યનું લક્ષ્ય સંસ્કૃતિરક્ષા છે. તેથી રાજ્યના વિવિધક્ષેત્રીય વ્યવહારોને પણ આ જ લક્ષ્યના અનુસંધાનમાં સમજવા જોઈએ. પ્રજાનું આન્તરિક અસામાજિક તત્ત્વોથી અને બાહ્ય શત્રુઓનાં આક્રમણથી રક્ષણ કરવાનું રાજ્યશાસનનું મુખ્ય કાર્ય છે. વિશાળ સત્તા ધરાવતાં ઉચ્ચ અધિકારી વર્ગ તે લક્ષ્ય સિદ્ધ કરવા માટે જરૂરી છે – (જેમકે સમાહર્તા, રક્ષકતન્ત્ર, ગુપ્તચરતન્ત્ર વગેરે). વનમાંથી, નગરમાંથી, ગ્રામ્ય પ્રદેશમાંથી થતી આવકોમાં કરવેરા દ્વારા રાજ્યે ભાગીદાર થવું જોઈએ. પૂરેપૂરો જાપ્તો બધી આર્થિક પ્રવૃત્તિઓ ઉપર રાખવાનો છે (પૃ. ૧૭૯-૧૮૯). રાજ્ય પોતે ઉત્પાદનક્ષેત્રોમાં ઝૂકાવે તેવો અભિગમ કૌટિલીયે દર્શાવ્યો છે (પૃ. ૧૯૩). કૃષિ, પશુપાલન અને વેપાર–વાર્તાવિદ્યાના આ ત્રણ અંગો છે. તે અંગો અંગે રાજાને તેમજ અધિકારીઓને પૂરતી જાણકારી હોવી જોઈએ. તેનો અર્થ એ નથી કૌટિલીય કૃષિવાદી જ કે ગ્રામવાદી જ હતા.

નીતીન દેસાઈએ ખૂબ રસ પડે એ રીતે અર્થતંત્રમાં આર્થિક ભ્રષ્ટાચારોના નિયમન અંગેની કૌટિલીયની દૃષ્ટિ તેમજ ગુપ્તચરતન્ત્ર અને ન્યાયતન્ત્રની વિવિધ પ્રજાલક્ષી વ્યવસ્થાઓની વિસ્તૃત રજૂઆત કરી છે (પૃ. ૧૬૬-૩૦૬). અધિકારીઓ ઉપર પણ કડક નિયંત્રણો રાખવાનું કૌટિલીય જરૂરી માને છે અને તેવાં નિયંત્રણની રીતો પણ ચર્ચાઈ છે. કષ્ટદંડ અને વધદંડ પણ દંડનીતિના ભાગરૂપે કૌટિલીયને માન્ય છે. જરૂર હોય તો ગુપ્તવધ પણ કરી શકાય છે. ગુનો કબૂલ કરાવાની ત્રાસદાયક પદ્ધતિ પણ માન્ય કરવામાં આવી છે.

રાજ્યની સુરક્ષા વગર પ્રજાકલ્યાણ સિદ્ધ ન થાય અને કઠોર શાસન વગર સુરક્ષા સિદ્ધ ન થાય. એ દૃષ્ટિએ જ યુદ્ધ, ગુપ્તચરતન્ત્ર, ન્યાયતન્ત્ર, રક્ષકતન્ત્ર અને વહીવટી તન્ત્રનો વિચાર કૌટિલીયના ગ્રંથમાં થયો છે.

II

આન્વીક્ષિકી

– અનુ + ઈક્ષા = અન્વીક્ષા = પાછળથી થતું જ્ઞાન.

– કૌટિલીય પ્રમાણે ચાર જ વિદ્યાઓ છે – ત્રયી (ત્રણ વેદો), વાર્તા, દંડનીતિ અને આન્વીક્ષિકી.

– ત્રયીવિદ્યા ધર્મ-અધર્મનાં નિર્ણયમાં મદદ કરે છે.

– વાર્તાવિદ્યા અર્થ – અનર્થનો નિર્ણય કરવામાં મદદ કરે છે.

– દંડનીતિ નય–અપનય (સફળતા-નિષ્ફળતા)નો નિર્ણય કરવામાં મદદ કરે છે.

– ''આન્વીક્ષિકી આ ત્રણે વિદ્યાઓના ખુદના જ બળાબળનો નિર્ણય કરવાનું સામર્થ્ય આપે છે. (પૃ. ૭૯)

– આન્વીક્ષિકી તો સર્વ વિદ્યાઓના પ્રદીપરૂપ છે. સર્વ કાર્યની સિદ્ધિના ઉપાયરૂપ છે અને સર્વ ધર્મોના આશ્રયરૂપ છે. (પૃ. ૭૯)

– આન્વીક્ષિકી, ત્રયી અને વાર્તાને પ્રવર્તવા દેવામાં સહાયક તરીકે દંડનીતિવિદ્યા મહત્ત્વની છે. (પૃ. ૮૧)

– 'દંડનીતિ અપ્રાપ્તિની પ્રાપ્તિના હેતુવાળી, પ્રાપ્તને પૂર્ણપણે રક્ષનારી, રક્ષેલા અર્થને વધારનારી અને વૃદ્ધિ પામેલાં (ધન કે દ્રવ્યોને) તીર્થમાં પહોંચતું કરવાની છે''. (પૃ. ૮૦)

– કૌટિલીય મુજબ સાંખ્ય, યોગ અને લોકાયત (ચાર્વાક) દર્શનો એ ત્રણ દર્શનોનો આન્વીક્ષિકીમાં સમાવેશ થાય છે.

પ્રશ્ન : લોકાયત દર્શનનો શા માટે રાજાની કેળવણીમાં સમાવેશ કરવો પડે છે ?

ઉત્તર : ધ્યાનયોગને પૂર્વપક્ષ તરીકે આ દર્શનનો અભ્યાસ ઈષ્ટ ગણવામાં આવ્યો હશે. સાંખ્ય અને યોગના દર્શનોના અભ્યાસને વધુ સુદૃઢ કરવા માટે કદાચ ચાર્વાક દર્શનને પણ જાણવાનું આવશ્યક ગણાયું હોય. લોકો તો મુખ્યત્વે ભોગવાદી અને ભૌતિક-આર્થિક સમૃદ્ધિ ઈચ્છતા હોય છે તેથી તે સંદર્ભમાં કદાચ આવાં દર્શનને લોકમાનસને સમજવાને માટે આવશ્યક ગણાયું હોય. (પૃ. ૮૭)

II – આન્વીક્ષિકી અંગે કેટલાક પ્રશ્નો

(૧) જો ચાર્વાક દર્શન કેવળ એક ખંડનયોગ્ય એવો પૂર્વપક્ષ જ હોય તો પછી સાંખ્ય અને યોગદર્શનનો જે અર્થમાં આન્વીક્ષિકી તરીકે ઘટાવ્યાં છે તે જ અર્થમાં શું ચાર્વાકદર્શનને પણ આન્વીક્ષિકી તરીકે સમજી શકાય ?

(૨) **ષડદર્શનસમુચ્ચય** કે **સર્વદર્શનસંગ્રહ** એ ગ્રંથોમાં 'દર્શન' શબ્દને મત, પક્ષ, શાસ્ત્ર કે વાદ એ રીતે સમજીએ તો તે અર્થમાં સાંખ્ય, યોગ અને ચાર્વાક ત્રણે વિચારતન્ત્રો કે સિદ્ધાંતો દર્શનો જ ગણાય. દર્શનનો બીજો કોઈ ઊંડો અર્થ લેવાની વિચારોના ઇતિહાસની દૃષ્ટિએ આવશ્યકતા નથી. મતના અર્થમાં દર્શનો અનેક છે તેમાં સાંખ્ય-યોગને (કે કૌટિલીય જેને સાચાં માનતા હોય તેને) કોઈ સાચા દર્શન તરીકે અને ચાર્વાક દર્શનને મિથ્યાદર્શન તરીકે ઘટાવી શકાય. જો તેમ કરો તો પણ, એટલે કે જો ચાર્વાકદર્શન મિથ્યાદર્શન હોય તો પણ, પ્રશ્ન એ છે કે તેને કયા અર્થમાં આન્વીક્ષિકી તરીકે સમજી શકાય ? ચાર્વાકદર્શન મિથ્યાદર્શન હોય અને તે આન્વીક્ષિકી પણ હોય તે કેવી રીતે સમજવું ?

(૩) આન્વીક્ષિકી સર્વ વિદ્યાઓનો દીવો છે વગેરેનો સ્વીકાર કરીએ તો અને ચાર્વાકદર્શનને આન્વીક્ષિકી ગણીએ તો પણ આન્વીક્ષિકીનાં આ બધાં લક્ષણો ચાર્વાકદર્શનને લાગુ પાડી શકાય ખરાં ? જો ચાર્વાકદર્શન સર્વ વિદ્યાઓ એનો પ્રદીપ ન હોય તો પણ તે આન્વીક્ષિકી ગણાય ? દર્શન એ જ જો આન્વીક્ષિકી હોય તો બધાં દર્શનો પછી આન્વીક્ષિકી જ ગણાય. જો આન્વીક્ષિકીને સ્વતંત્ર તાર્કિક સમીક્ષાપદ્ધતિ (methodology) ગણો અને દર્શનને આત્મવિદ્યા ગણો તો પ્રશ્ન એ છે કે સર્વસમ્મત

આત્મવિદ્યા ન હોય ત્યાં આન્વીક્ષિકી દર્શનવિશિષ્ટ અધ્યાત્મવિદ્યા/આત્મવિદ્યાને જ સ્થાપશે ને ? જો આન્વીક્ષિકી તટસ્થ હોય અને અધ્યાત્મવિદ્યા દર્શનભેદે ભિન્ન હોય તો આન્વીક્ષિકી અને અધ્યાત્મવિદ્યાનો સંબંધ શું છે ? સર્વસમ્મત આન્વીક્ષિકી માનો પણ તેમાંથી પરિણમતું અધ્યાત્મદર્શન જુદું હોય તો શું કરવું ?

(૪) એસ્તેર સૉલોમન મુજબ ચાર્વાક મતે ચૈતન્યથી વિશિષ્ટ દેહ એ જ આત્મા છે. પ્રત્યક્ષ સિવાય અનુમાન વગેરેનો સ્વીકાર લોકાયતવાદમાં નથી. જો કે તે બીજાં દર્શનોની જેમ પ્રમાણ, પ્રમેય, પુરુષાર્થ વિશે પોતાનો મત ધરાવે છે. દર્શનનું પૂરેપૂરું રૂપ તેમાં છે.

કૌટિલીય અર્થશાસ્ત્રમાં પણ લોકાયતના અધ્યયનની ખાસ ભલામણ કરી છે. આવી ભલામણને આધાર એ છે કે ''લોકાયત એ Politico-economic-social philosophy પ્રકારનું દર્શન હશે. તેમાં રાજ્યવહીવટ અને રાજ્યની સામાજિક આર્થિક પરિસ્થિતિ, વ્યવસ્થિત, સુખી અને સમૃદ્ધ રહે તેવું ઇષ્ટ માન્યું છે, પણ અદૃષ્ટ પદાર્થનો વ્યર્થ વિચાર કરીને ઐહિક સંપત્તિનો ભોગ આપવાની તેની તૈયારી નથી'' (સોલોમન : પૃ. ૧૦:૨૦૦૫).

નીતીન દેસાઈની દૃષ્ટિએ એક ખંડનયોગ્ય પૂર્વપક્ષ તરીકે કૌટિલીયે ચાર્વાકદર્શનની ભલામણ કરી હશે. સોલોમન તે દર્શનમાં સામાજિક - રાજકીય ચિન્તનની કેટલીક ઉપયોગીતા જુએ છે. પ્રશ્ન એ છે કે ચાર્વાકદર્શન (મતના અર્થમાં) દર્શન તો છે જ, પરંતુ તે અનુમાનનો જ નિષેધ કરે છે તેથી આન્વીક્ષિકી તરીકે તેને કેમ ઘટાવી શકાય ? (આન્વીક્ષિકી અને અધિકાર વિશે જુઓ, Franco 449 470)

(૫) જો આન્વીક્ષિકી અધ્યાત્મદર્શન હોય તો પણ જે અર્થમાં ચાર્વાકમાં આત્મદર્શન છે તે અર્થમાં સાંખ્યમાં આત્મદર્શન નથી જ.

(૬) જયંત ભટ્ટ પ્રમાણે તો ન્યાયનો અર્થ છે – અનુમાન. ભટ્ટ પૂછે છે કે સાંખ્ય, આર્હતો વગેરેમાં અનુમાનનું શિક્ષણ આપવાનું કૌશલ્ય ક્યાંથી હોય ? વેદવિરોધી બૌદ્ધોના તર્કને તો કેવી રીતે માની શકાય ? ચાર્વાક તો ઉલ્લેખપાત્ર જ નથી ત્યાં વળી તેમના 'ક્ષુદ્ર તર્કને વિચારવાનું જરૂરી જ નથી. જયંત મુજબ તો ન્યાયવિદ્યા જ આન્વીક્ષિકી છે. અન્વીક્ષા એટલે અનુમાન. અનુમાન સમજાવે તે શાસ્ત્ર આન્વીક્ષિકી (ન્યાયમંજરી–૧ : નગીન શાહ : પૃ. ૭). આમ કૌટિલીય પછી તો ખાસ અર્થમાં ન્યાયદર્શનને જ આન્વીક્ષિકી તરીકે નૈયાયિકોએ સ્વીકાર્યું. ન્યાયના મતે તો પ્રત્યક્ષ અને આગમે જે અર્થને જાણ્યો છે, તેને ફરી અને પાછળથી જાણવો તે અન્વીક્ષા. આગમમાં વેદબાહ્ય બૌદ્ધ–જૈન આગમો માન્ય ન થાય. અને આગમમાં ન માનનાર ચાર્વાક પણ માન્ય ન થાય. તેથી ન્યાયદર્શન પોતે જ પોતાને આન્વીક્ષિકી અને અધ્યાત્મવિદ્યા તરીકે ઘટાવે છે તે જોતાં, આન્વીક્ષિકી અને અધ્યાત્મવિદ્યા બંને દર્શનવિશિષ્ટ બની જાય છે.

(૭) વિલ્હેલ્મ હાલ્બફાસ (India and Europe, 1990, ch. 15) માને છે કે કૌટિલીયે આન્વીક્ષિકી શબ્દ પદ્ધતિના અર્થમાં – "investigative science" ના અર્થમાં પ્રયોજ્યો હતો. વેદનિષ્ઠ

આત્મવિદ્યાને એ રીતે આન્વીક્ષિકી ટેકો આપે છે કે કેમ તે પ્રશ્ન કૌટિલીયને માટે મહત્ત્વનો ન હતો તેમ હાલ્બફાસ માને છે. આ દૃષ્ટિએ આન્વીક્ષિકી = Philosophy નહીં, પણ આન્વીક્ષિકી = analytics. પરંતુ ન્યાયે તો આન્વીક્ષિકીને પ્રત્યક્ષ-આગમ આશ્રિત વિશ્લેષણ પદ્ધતિ – analytics તરીકે સ્વીકારીને તેનું ક્ષેત્ર તદ્દન મર્યાદિત કરી દીધું. એક બાજુ methodological reasoning ને મહત્ત્વ આપવાનો દાવો કરવો અને બીજી બાજુ તેને શાસ્ત્રપ્રમાણથી મર્યાદિત કરવું તે કેવી રીતે માન્ય થાય ? કૌટિલીયમાં આન્વીક્ષિકીને સ્વતંત્ર તાર્કિક સમીક્ષા પદ્ધતિ તરીકે સ્થાન હતું અને તે અર્થમાં તે અધ્યાત્મવિદ્યાથી ભિન્ન ગણાઈ હતી અને કદાચ તેથી જ ચાર્વાક દર્શનને આન્વીક્ષિકી તરીકે કૌટિલીયે સ્વીકાર્યું હોય. પ્રશ્ન એ છે કે આન્વીક્ષિકી એકસરખી હોય તો દર્શનભેદ શાથી ? (Halbfass : 1990)

કૌટિલીયે સાંખ્યયોગ અને લોકાયત આન્વીક્ષિકીમાં સમાવેશ કર્યો છે. હાલ્બફાસ માને છે કે સાંખ્યનો પ્રમાણવિચાર આન્વીક્ષિકી ગણાય તો તે અર્થમાં સાંખ્યદર્શન આન્વીક્ષિકી (analytics) પણ છે અને અધ્યાત્મશાસ્ત્ર (esoteriology)પણ છે. પરંતુ તો પછી પ્રમાણવિચાર અને આન્વીક્ષિકીના ભેદનો પ્રશ્ન થાય છે. લોકાયત એક બાજુ વૈદિક આત્મવિદ્યાની વિરુદ્ધ છે, બીજી બાજુ, તે અનુમાનપ્રમાણને માનતું નથી તે છતાં તેને પ્રમાણવિચાર તરીકે આન્વીક્ષિકી ગણી શકાય કે કેમ તે પ્રશ્ન પણ હાલ્બફાસના વિવેચનથી ઉદ્ભવે છે. હાલ્બફાસ મુજબ કૌટિલીયે યોગદર્શનનો જે સમાવેશ કર્યો છે ત્યાં પતંજલિના યોગદર્શનનો નહીં પણ ન્યાયશાસ્ત્રનો નિર્દેશ છે તેમ પણ સમજી શકાય. (1990 : P. 278) (આન્વીક્ષિકી = યુક્તિ) તર્કને શાસ્ત્રપ્રમાણ સાથે જોડીને આગમથી અવિરુદ્ધ સ્વરૂપમાં છૂટથી પ્રવર્તવા દેવો જોઈએ, પરંતુ આગમથી વિરુદ્ધ તે કશું સ્થાપી શકે તેમ ન હોય તો લોકાયતવાદને આન્વીક્ષિકી કેવી રીતે ગણાય તે પ્રશ્ન પણ રહે છે.

દર્શનભેદ કદાચ સ્વતંત્ર તટસ્થ આન્વીક્ષિકીથી સ્થપાતો હશે ?

(૮) ચાર વિદ્યાઓનાં વર્ગીકરણ વિશે પ્રશ્ન એ છે કે જો પ્રત્યેકના વિષય જુદા છે તે રીતે વિચારો તો ચાર નહીં પણ **વિષ્ણુપુરાણ**માં જેનો ઉલ્લેખ છે તે ૧૪ વિદ્યાઓ ગણવી પડે – ચાર વેદો, છ વેદાંગો (શિક્ષા, કલ્પ, વ્યાકરણ, નિરુક્ત, છંદ, જ્યોતિષ) અને મીમાંસા, ન્યાય, પુરાણ અને ધર્મશાસ્ત્ર. જો કે વિષયભેદે વિદ્યાભેદ કરતાં તો ૧૪ નહીં પણ ઘણી વિદ્યાઓ થાય – જેમ કે આયુર્વેદ. જો કહો કે વિષય પ્રમાણે નહીં પણ પુરુષાર્થ પ્રમાણે વિદ્યાઓનું વર્ગીકરણ થાય તો ધર્મ, અર્થ, કામ અને મોક્ષ એ ચાર પુરુષાર્થોમાં ઉપનિષદ અને આન્વીક્ષિકી બેનું મોક્ષ જ લક્ષ્ય હોવાથી એક પુરુષાર્થ સાધતી બે વિદ્યા માનો અથવા તે બે નો ભેદ ગૌણ કરી નાખો. દંડનીતિ (અર્થશાસ્ત્ર) અને વાર્તા બંને આમ તો અર્થના પુરુષાર્થ (goal) સાથે જ સંકળાયેલ ગણાય. આ આપત્તિનો ઉકેલ એ છે કે ભલે ત્રયી અને આન્વીક્ષિકીનું ક્ષેત્ર એક જ પુરુષાર્થનું ક્ષેત્ર હોય પણ આન્વીક્ષિકી બધા વિદ્યાશાખાના આધારરૂપ, તર્કશાસ્ત્ર (science of logic) તરીકે સ્વતંત્ર રીતે સ્વીકારી શકાય. [Joshi L. V. A, Critical Study of the Pratyakṣa Pariccheda of Bhāsarvajña's Nyāya-Bhuṣaṇa (1986) (PP 83–85].

III

કૌટિલીયના સામાજિક ચિંતન વિશે વધુ વિચાર માગતા કેટલાક મુદ્દાઓ :– ગુણકર્મ વિભાગ :

નીતીન દેસાઈ મુજબ ''ભારતીય અનેક સુચિંતિત સમતોલ પરંપરાઓની જેમ, મૂળમાં વર્ણવ્યવસ્થા ભગવદ્ગીતાએ સ્પષ્ટ બતાવ્યું છે તેમ, વ્યક્તિના નિસર્ગદત્ત આગવા સહજ ગુણને અનુરૂપ/અનુકૂળ કર્મની પ્રેમાળ મનોવૈજ્ઞાનિક ભલામણરૂપ કે માર્ગદર્શનરૂપ હતી.... એમાં ન કોઈ વર્ણના ચઢિયાતાપણાં કે ઊતરતાપણાનો ભાવ હતો ન અહમ્ના સંઘર્ષને અવકાશ હતોઃ ન એક વર્ણ દ્વારા બીજા વર્ણની હેલનાનો કે શોષણનો ભાવ'' (પૃ. ૯). રાજધર્મ તો વર્ણાશ્રમધર્મને સુદૃઢ કરવા માટેનો ધર્મ હતો.

દેસાઈ પ્રમાણે વર્ણવ્યવસ્થા ગુણાશ્રિત હતી. તે વ્યવસ્થા ગુણોને અનુરૂપ કર્મની પ્રેમાળ મનોવૈજ્ઞાનિક ભલામણરૂપ કે માર્ગદર્શનરૂપ હતી. જો એ કેવળ મનોવૈજ્ઞાનિક ભલામણરૂપ જ હોય તો એ સમાજવ્યવસ્થાના અન્ય વિકલ્પો તાર્કિક રીતે નિષ્પક્ષ રીતે ચર્ચાયા હોત, પણ વર્ણસંકરનો ખતરો વારંવાર બતાવીને તેનાં અનિષ્ટો આગળ કરીને એવું દર્શાવાયું છે કે આ વ્યવસ્થાનો વિકલ્પ જ નથી. [Halbfass : 1992 Franco 2003] તે ઉપરાંત કોઈ કાળે સમાજના પ્રતિનિધિઓએ ભેગા મળીને ચર્ચા કરીને તે વ્યવસ્થાઓ બદલવાની મોકળાશ ન હતી. મનોવૈજ્ઞાનિક ભલામણો કે મનોવૈજ્ઞાનિક માર્ગદર્શન જે સિદ્ધાંતો ઉપર રચાયેલું હોય છે તે સિદ્ધાંતો કાયમી કે શાશ્વત હોતા નથી. તેનું અવલોકનઆશ્રિત અસત્યતાપ્રદાન (empirical falsificaton) થઈ શકે છે. અવલોકનઆશ્રિત વિજ્ઞાન અને શાસ્ત્રસંમત વ્યવસ્થાઓ વચ્ચે આ મૂળભૂત તફાવતને ધ્યાનમાં લેવો જ જોઈએ. શાસ્ત્ર આધારિત મનોવિજ્ઞાનનાં કે સમાજવિજ્ઞાનનાં તારણો revise કરી શકાતા નથી. વિજ્ઞાનના સિદ્ધાંતોને વિરુદ્ધ data થી ઉથલાવી શકાય છે. સમીક્ષાક્ષમ યથાર્થતા – દાવાઓ (criticisable validity claims) ન હોય ત્યાં વૈજ્ઞાનિક અભિગમ માની શકાય નહીં.

ગીતા સમર્થિત સત્ત્વ, રજસ્, તમસ્ એ ત્રણ ગુણને આધારે અને તેને અનુરૂપ વર્ણોનાં જુદાં જુદાં કર્મોને આધારે પ્રવર્તતી સમાજવ્યવસ્થામાં કોઈ ઉચ્ચવચ્ચતા ક્રમ (hierarchy) ન હતો, કોઈ અસમાનતા ન હતી અને તે માત્ર મનોવૈજ્ઞાનિક ભલામણ હતી અને તેમાં માત્ર મનોવૈજ્ઞાનિક માર્ગદર્શન જ હતું તેવો દેસાઈનો મત વધુ ઊહાપોહ માગી લે છે. મનોવૈજ્ઞાન અવલોકનાશ્રિત વિજ્ઞાન છે. તેની ભલામણો અને એ ભલામણ પાછળના તેનાં સિદ્ધાંતો પરિવર્તનક્ષમ છે અને વધુ અવલોકનથી તે જોટાં પણ પડી શકે છે.

જો કે પૃ. ૧૦૫ ઉપર લેખકે જ સ્પષ્ટ કર્યું છે કે અનેક રીતે જગતમાં પ્રવર્તતી ભેદભાવયુક્ત અન્યાયી પ્રથાઓ – વંશશ્રેષ્ઠતાવાદ, ગુલામી પ્રથા, સ્ત્રીયો પ્રત્યે ભેદમૂલક વ્યવહારો વગેરે – ને લીધે જગતમાં વ્યાપેલો લોકવિદ્વેષ માનવ ઇતિહાસના મહાકંલકરૂપ છે. આ ખૂબ આવકાર્ય દૃષ્ટિકોણનાં સંદર્ભે પ્રાચીન ભારતીય પ્રથાઓ ભેદભાવ-આધારિત ન હતી તેમ કહેવાની આવશ્યકતા ન હતી.

IV

કૌટિલીય અને પાશ્ચાત્ય પરંપરા

A. નીતિન દેસાઈના કેટલાંક વિધાનો :

તુલનાત્મક અભ્યાસ અંગે

૧. – પ્લેટો, એરિસ્ટૉટલ, મેકિયાવેલી વગેરેનાં ગ્રંથસ્થ વિચારોનું તટસ્થ અધ્યયન કરીએ તો તેની તુલનામાં ભારતની દીર્ઘકાલીન સ્થાયી સાંસ્કૃતિક ભૂમિકાનું પીઠબળ, કૌટિલીયનાં જીવન, ચિંતન અને નેતૃત્વ, વ્યક્તિ અને સમાજનાં કસાયેલાં જીવનમૂલ્યો સાથે સુસંકલિત અને બેજવાબદાર બાંધછોડ વગરનાં જણાશે. (પૃ. ૬૫)

૨. – જીવનનિર્વાહનાં સાધનો વગર ધર્મ અને કામ એ પુરુષાર્થો આચરી શકાતા નથી તેવો કૌટિલીય મત કાર્લ માર્ક્સની કદાચ યાદ અપાવે તો પણ અહીં અર્થને ધર્મ અને કામનો પોષક ગણ્યો છે. ''જ્યારે **માર્ક્સ** તો **ભ્રાન્તિના માર્યા** નર્યા ભૌતિકવાદી બની રહ્યા છે. તેમને મત ધર્મ તો એક જાતનું અફીણ હોઈ ત્યાજય છે''. (પૃ. ૮૧)

અહીં લેખક કાંતો માર્ક્સના મતનો ઉલ્લેખ કરવો જોઈતો ન હતો – અથવા તો માર્ક્સનો મત કયા અર્થમાં **નર્યો ભૌતિકવાદ** છે અને શા માટે તેમજ કયા પ્રકારની ભ્રાન્તિથી માર્ક્સે આ મત રજૂ કર્યો તેની ટૂંકી સ્પષ્ટતા કરવી જોઈતી હતી.

– કાર્લ માર્ક્સ 'ધર્મ' શબ્દ religion ના અર્થમાં પ્રયોજ્યો હતો કૌટિલીયે મુખ્યત્વે ચાર પુરુષાર્થોમાંનો એક અને તે પણ 'કર્તવ્ય'ના અર્થમાં તેને પ્રયોજ્યો છે અને duty ના અર્થમાં ધર્મને માર્ક્સ opium નથી કહેતા તે સ્પષ્ટ કરવું જરૂરી હતું.

૩. લેખકે કહ્યું છે કે ડાર્વિને રજૂ કરેલો **'પ્રકૃતિ દ્વારા પસંદગી'**નો વિચાર જગતનાં માનસ ઉપર ઠીક ઠીક કબજો જમાવી ગયેલો ''અને હજી આજે પણ **આધુનિક** કહેવાતા દરેક કુશિક્ષિત માનસ પર અભાનપણે કે સભાનપણે તેનો જ કબજો છે... સ્વસ્થ અભ્યાસી એ બરાબર જાણે છે કે... વિજ્ઞાન દ્વારા પણ આ વિચાર **નાપાયાદાર** સાબિત થઈ ચૂક્યો છે'' [115]. નીતીન દેસાઈને જીવનયાત્રામાં પડેલી વિકાસશીલતાની કૌટિલીયની સર્વાશ્લેષી વિભાવના, ડાર્વિન કરતાં વધુ માન્ય થાય છે.

ડાર્વિન અંગેના કેટલાક મુદ્દાઓ :–

(૧) ડાર્વિન આધુનિક જીવવિજ્ઞાની હતા કૌટિલીય સમાજવિષયક-રાજ્યવિષયક ચિંતક હતા તો પછી તુલનાનાં ધોરણો ક્યા હોઈ શકે ?

(૨) આધુનિક શિક્ષિતો કુશિક્ષિતો હોય છે અને ખાસ તો ડાર્વિનનો પ્રભાવ હોય તેવું માનસ વધુ કુશિક્ષિત છે તે કેવી રીતે માનવું ?

(૩) ડાર્વિન અને કૌટિલીયનાં જ્ઞાન-સંશોધનોનાં ક્ષેત્રો તદ્દન જુદાં છે અને તેમની વચ્ચે સદીઓનું અંતર છે. તે જોતાં પણ તેમની તુલના કરવી ઘણી મુશ્કેલ છે. Modern Biology ના સિદ્ધાંતો અત્યારે ડાર્વિનના મતને માન્ય કરતા નથી તેવું કહી શકાય તેમ નથી. ડાર્વિનના સિદ્ધાંન્તના તો પુરાવાઓ પણ શોધી શકાયા છે, પણ કૌટિલીયની દૃષ્ટિ વિશે લેખકે કરેલાં કેટલાંક નીચેનાં વિધાનો માત્ર કૌટિલીયમતનાનિરૂપક હોવાથી જ શું માની લેવાં પડે તેમ છે ?

"જીવોનું સહજીવન એક પૂરા મહિમાવાળી મજેદાર સર્વોદયી મહેફિલ છે, જેના નિરવધિ આનંદમાંથી કોઈને પ્રકૃતિએ બાકાત રાખ્યું નથી **પ્રત્યેકનો ઉદય એ કુદરતની બેઠી યોજના છે** .... કૌટિલીય ..... સૃષ્ટિની શુભ નિયતિના ભાગરૂપે રાજાને કલ્યાણકર 'નર-નાયક' (નરેન્દ્ર) તરીકે સ્વીકારે છે. રાજાના એકત્વમાં નરસમુદાયનું – બલ્કે જીવસમુદાયનું – એકત્વ એકરસત્વ સાકાર થઈ શકે તેમ છે" (પૃ. ૧૧૫). સમગ્ર પ્રકૃતિની ભારતને માટેની શું આ નિયતિ હશે ?

પ્રશ્ન એ છે કે આ બધું કૌટિલીયે કેવી રીતે જાણ્યું ? સૃષ્ટિની શુભનિયતિને અને કુદરતની બેઠી યોજનાને જાણવાનું ડાર્વિન ચૂકી ગયા અને કૌટિલીયે તે પહેલેથી જ જાણી લીધું તેમ સમજવું ? ડાર્વિનના સિદ્ધાંતોનો વિજ્ઞાનમાં સ્વીકાર થયો છે અને જીવવિજ્ઞાનમાં જ ભવિષ્યમાં તે ખોટો પડે તો વિજ્ઞાનીઓ તેને પડતો મૂકશે, પરંતુ તેથી પણ સૃષ્ટિમાં સંવાદિતા વિશે કે તેની મંગળમય સુવ્યવસ્થા વિશે કૌટિલીયનાં અર્થઘટનોને શાથી વધુ ચઢિયાતાં માનવાં ? કૌટિલીય કયા પ્રમાણથી કહે છે કે, આખું વિશ્વ વ્યક્તિ અને સૃષ્ટિના પરસ્પર તાલથી પ્રવર્તે છે ? (પૃ. ૯૭)

(૪) જો કે નીતીન દેસાઈએ કબૂલ્યું છે કે કૌટિલીયના ગ્રંથની તુલના પ્લેટોનાં *Republic* કે મેકિયાવેલીના *Prince* સાથે જરૂર કરી શકાય. તેઓ એમ પણ કહે છે કે કાર્લ માર્ક્સના જર્મન ગ્રંથ *Das Capital* સાથે પણ કૌટિલીયના ગ્રંથની તુલના કરી શકાય. સંસ્કૃતિ ચિંતકોએ અન્ય દેશીય રાજનીતિમાંથી છૂટથી ગુણગ્રહણ કરવું જરૂરી પણ છે. લેખકે સ્પષ્ટ કર્યું જ છે કે પોતાને આવું અધ્યયન કરવાની વધુ તક મળી નથી. નીતીન દેસાઈને જણાયું છે કે ભારતીય ચિંતન પરંપરાના પીઠબળને લીધે કૌટિલીયની વિચારધારા ઘણી ઉચ્ચ અને પારગામી બની શકી છે (પૃ. ૩૩૩). ભારતીય પરંપરાની શ્રેષ્ઠતા સ્વયંસિદ્ધ હોય તો તુલનાનાં પરિણામો કૌટિલીયપક્ષે જ જશે તે સ્વાભાવિક છે.

(૫) નીતીન દેસાઈએ હેગેલ-પ્રભાવિત માર્ક્સનો ઉલ્લેખ કર્યો છે પરંતુ ખુદ હેગેલની અધ્યાત્મવાદી વિચારણાનો ઉલ્લેખ નથી કર્યો. હેગેલ પ્રમાણે ઈતિહાસના વિકાસની ગતિ દ્વારા Spirit પોતાને વધુને વધુ ઉચ્ચતર પ્રગતિશીલ સ્વરૂપોમાં / સંસ્થાઓમાં પ્રગટ કરે છે.

Spirit નું સત્ત્વ (essence) મુક્તિ છે. Spirit નો વિકાસ એ મુક્તિનો જ વિકાસ છે. Spirit નો સહુથી ઊંચી ભૂમિકાનો વિકાસ હેગલના સમયની જર્મન રાજાશાહીમાં છે – "The German Spirit is the Spirit of the new world." 1800–1830 માં જ Spirit જર્મન રાષ્ટ્રની રાજાશાહીમાં મૂર્ત થયો છે. હેગલે કહે છે કે પૂર્વને અતિક્રમી જાઓ તો જ Spiritના ઈતિહાસના નવા **પાશ્ચાત્ય**

આવિષ્કારોને તમે સમજી શકો. હેગેલ પ્રમાણે પ્રાચીન પૂર્વમાં despotism – જુલ્મી રાજાશાહી – હતી – એક જ વ્યક્તિ – રાજા પોતે જ – તેમાં મુક્ત હતી. ઇતિહાસનો બીજો તબક્કો ગ્રીક અને રોમન યુગનો હતો અને ત્રીજો આધુનિક તબક્કો જર્મન શાસનનો છે. "History of the world is nothing but the development of the idea of freedom."

કૌટિલીયના અભિગમ યાદ આવે (**ભગવદ્‌ગીતા** પ્રબોધિત પ્રાકૃતિક ગુણો મુજબની સમાજવ્યવસ્થા) તેવો હેગેલનો મત નીચે મુજબ છે.

"A people is a natural growth like family only spread more widely... As in all human communities ... so in the case of state, the natural order is the best – that is to say the order in which everyone fulfils that function for which nature intended him." (Karl Popper : *The Open society and its enemies.* Indian Reprint 2007 P. 57)

ભૌતિકવાદી માર્ક્સ શ્રમજીવીનો પક્ષ લે છે; અધ્યાત્મવાદી હેગેલ તે સમયની પ્રશિયાની રાજાશાહીમાં World Spirit ને મૂર્ત થતો જુએ છે.આ મુદ્દો નોંધવા જેવો છે. પશ્ચિમમાં પણ Spirit ને માનનારાઓ idealism નો પક્ષ લેતા ચિંતકોને પણ પૂર્વમાં આત્મતત્ત્વ કે Spirit નું જે જાતનું નિરૂપણ છે તે પ્રગતીસાધક જણાતું નથી તે પણ નોંધવું જોઈએ. ચૈતન્યવાદી હેગેલ નિરપેક્ષ પ્રશિયન રાજાશાહીમાં માને છે તે જોતાં, આધ્યાત્મિક પરંપરા ઉપર આધારિત રાજ્યવિચાર શ્રેષ્ઠ માનો તો પણ કૌટિલીય અને હેગેલ જેવા ભેદો તો રહેવાના જ.

વિચારોના વિશ્વવ્યાપી ઇતિહાસને તપાસતાં સમજાય છે કે કોઈ એક જ પ્રકારનો તાત્ત્વિક અભિગમ કોઈ ચોક્કસ પ્રકારના સામાજિક અભિગમો સાથે જોડી શકાય તેમ નથી.

પૂર્વ–પશ્ચિમના અધ્યાત્મવાદમાં ઘણો તફાવત છે તેવું જ પૂર્વ–પશ્ચિમના ભૌતિકવાદ વિશે સમજવાનું છે. ચાર્વાકવાદમાં ભૌતિકવાદ અને ભોગવાદ જોડાયેલા જોવા મળે છે. માર્ક્સવાદમાં ભૌતિકવાદ શોષણયુક્ત મૂડીવાદ આધારિત ભોગવાદનો વિરોધ કરે છે. ઘણાં વીસમી સદીના ભૌતિકવાદી ચિંતકો નીતિશાસ્ત્રમાં અમર્યાદિત ભોગવાદના પક્ષકાર નથી. સુખવાદ કરતાં ઈશ્વર–આધારિત કે શાસ્ત્રસંમત કર્તવ્યવાદ કેટલાકને વધુ સ્વીકાર્ય જણાય છે. કેટલાક ચિંતકો સુખવાદનો વિરોધ કરે છે, કર્તવ્યવાદને સ્વીકારે છે પણ એ કર્તવ્યવાદ ન તો ઈશ્વર-આધારિત કર્તવ્યવાદ છે કે ન તો શાસ્ત્ર-સમર્થિત કર્તવ્યવાદ છે જેમ કે કાન્ટ ઈશ્વરવાદી હોવા છતાં જો શાસ્ત્રસંમત કર્તવ્યવાદમાં હિંસા અનિવાર્ય હોય તો ગાંધીજીને તે મંજૂર નથી. આમ ઈશ્વરવાદ અને પવિત્રશાસ્ત્રવાદ (Scripturalism) ના અભાવમાં પણ સ્વાયત્ત બુદ્ધિનિષ્ઠ કર્તવ્યવાદ સંભવે છે.

B. અમર્ત્ય સેન : પૂર્વ અને પશ્ચિમના તુલનાત્મક અધ્યયન વિશે : કૌટિલીયના સંદર્ભમાં :

કેટલાકનો દાવો એ છે કે વ્યક્તિ – સ્વાતંત્ર્ય, ઉદારતા, સામાજિક–ધાર્મિક સહિષ્ણુતા અને તર્કનિષ્ઠા – આ મૂલ્યો પશ્ચિમની સંસ્કૃતિના જ વિશિષ્ટ મૂલ્યો છે યુરોપીય જ્ઞાનપ્રકાશયુગ (1700–

1770) પછી ભલે તે મૂલ્યો વિશ્વવ્યાપી બન્યા હોય, પણ આ મૂલ્યો **આધુનિકતા-પૂર્વે પણ પાશ્ચાત્ય મૂલ્યો જ હતા.** આ વાતને ધ્યાનમાં લઈને કેટલાક એમ કહે છે કે Asian Values અને Western Values જુદા જ છે અને તેથી વ્યક્તિવાદને સ્થાને Asia માં સમુદાયવાદ (Communitarianism) આજ્ઞાંકિતતા, શિસ્તબદ્ધ શાસનવ્યવસ્થા જેવા **એશિયા–વિશિષ્ટ** મૂલ્યો પ્રવર્ત્યા છે. પૂર્વના અભિગમની પશ્ચિમના અભિગમ સાથે ક્યાંય પણ તુલના કર્યા પહેલાં Asian Values નો વિચાર કેન્દ્રમાં મૂકવો જોઈએ.

સેનને આ જાતનું વિશ્લેષણ મંજૂર નથી. સેન પ્રમાણે વિજ્ઞાન અને ગણિત કેટલીક રીતે ભારતમાં પણ વિકસ્યા હતાં તેથી તર્કનિષ્ઠા અને વૈજ્ઞાનિકતાનો કેવળ પાશ્ચાત્ય અભિગમાં જ નિઃશેષ રીતે સમાવેશ ન કરવો જોઈએ. તે જ રીતે વ્યક્તિસ્વાતંત્ર્ય વગેરે મૂલ્યો પણ સેન મુજબ pre-modern ભારતમાં પણ વિચારાયાં હતાં.

સેન એક બાજુ વ્યક્તિસ્વાતંત્ર્ય કરતાં શિસ્ત અને સામાજિક વ્યવસ્થા ઉપર વધુ ભાર મૂકતા પ્લેટો અને સંત ઓગસ્ટાઇનને કૌટિલીય સાથે સરખાવે છે અને ગુલામો કે સ્ત્રીઓ સિવાયના કેટલાક મુક્ત નાગરિકોનું સ્વાતંત્ર્ય સ્વીકારનાર ઍરિસ્ટૉટલની તુલના સેન સમ્રાટ અશોક જોડે કરે છે. આમ તુલના કરવાથી, એટલે કે વિચારસામગ્રીને આધારે તુલના કરવાથી વધારે સ્પષ્ટતાઓ થાય છે. કેવળ પૂર્વ-પશ્ચિમ એ રીતે રજૂઆતો કરીને તેમાંથી કોઈ એકને શ્રેષ્ઠ ગણીને બીજાને ઉતરતા ગણીને તુલના કરવાનો અર્થ નથી. પશ્ચિમમાં authoritarian અને વંશ શ્રેષ્ઠતાવાદી અભિગમો પ્રવર્ત્યા છે. તેને બાજુએ મૂકીને કેવળ ત્યાંના સ્વાતંત્ર્યવાદી-સમાનતાવાદી દૃષ્ટિકોણને જ આગળ કરીને તુલના કરવી સેન મુજબ યોગ્ય નથી. તે જ રીતે, ભારતમાં ભલે કેટલાક જ વર્ગના સભ્યોનું સ્વાતંત્ર્ય માન્ય થયું હોય, પરંતુ તે હકીકતને અવગણીને ભારતની ભેદયુક્ત અફર સમાજવ્યવસ્થાને જ આગળ કરીને તુલના કરવાનો પણ અર્થ નથી. ભારતનાં ભવ્ય ભૂતકાળમાં જગતનું આખરી સત્ય શોધાઈ ગયું છે તેમ માનનારે તો તુલનાત્મક સંશોધન કરવાનો પરિશ્રમ ન લેવો જોઈએ.

સેન કહે છે કે કૌટિલીય કંઈ લોકશાહીના પ્રબળ પક્ષકાર નથી. કૌટિલીય આજના પ્રચલિત અર્થમાં સમાજવાદી પણ નથી કે સમાનતાવાદી પણ નથી. જો કે કૌટિલીયે ઉપલા આર્યવર્ગોની સ્વતંત્રતા જરૂર સ્વીકારી છે. એટલે liberty અને equality હંમેશાં પ્રાચીન કે અર્વાચીન પાશ્ચાત્ય સમાજોનાં જ મૂલ્યો છે તેવું ફલિત થતું નથી. liberty અને equality નો મર્યાદિત વર્ગો પ્રત્યે સ્વીકાર થયો હતો અને ભારતની પ્રાચીન વ્યવસ્થાના અંગભૂત તત્ત્વ તરીકે તેને ગણી શકાય છે. અશક્ત, માંદા, નબળા, વૃદ્ધ કે દુઃખી લોકો પ્રત્યે રાજ્યને કોઈ નિસ્બત ન હતી તેવું પણ કૌટિલીયને અભિપ્રેત ન હતું (સેન : ૨૦૦૦).

આમ પૂર્વ એટલે જુલ્મી આપખુદશાહી અને પશ્ચિમ એટલે મુક્ત સમાજવ્યવસ્થા એવું સાદું સમીકરણ સેનને માન્ય નથી. આધુનિકતા પૂર્વેના ભારતમાં ક્યાંક સ્વાતંત્ર્ય અને સહિષ્ણુતાને સ્થાન હતું તો વળી આધુનિકતા પૂર્વેના યુરોપીય સમાજોમાં પણ રાજાશાહી અને સત્તાશાહી પ્રવર્તતાં હતાં.

વિચારકોના ભૌગોલિક સ્થાન કરતાં તેમના સિદ્ધાંતના Context ની તુલના કરવી ઘટે.

પ્રાચીન ભારતીય ચિંતકો હોય કે એરિસ્ટૉટલ જેવા ગ્રીક ચિંતકો હોય, પણ સમાજવ્યવસ્થા વિચારણામાં તેઓ ભેદભાવયુક્ત પ્રથાઓ જરૂર સ્વીકારતા હતા તે મુદ્દો સ્વીકારવામાં વાંધો હોવો જોઈએ નહીં. અત્યારે પણ એરિસ્ટૉટલનું logic કે પ્લેટોનો 'તત્ત્વજ્ઞ રાજા'નો ખ્યાલ જરૂર ઘણી રીતે રસપ્રદ છે, પણ તેમણે ગુલામીપ્રથાને માન્ય કરી હતી અને છતાં અત્યારે તેનો બચાવ કરવા (એરિસ્ટૉટલને નામે પણ) કોઈ તૈયાર નથી. પ્રાચીન ભારતીય વ્યવસ્થાઓ ઉચ્ચાવચતાયુક્ત (hierarchichal) ન હતી તેવું સાબિત કરવાના પ્રયત્નો વ્યર્થ જ છે; તેને બદલે દેશ-કાળ પ્રમાણે તેવી વ્યવસ્થાઓ હવે બદલાઈ છે અને તેમાં સાંસ્કૃતિક આદાનપ્રદાને મહત્વનો ભાગ ભજવ્યો છે તે માનવું જ રહ્યું. પ્રાચીન ગ્રંથોનું તાત્ત્વિક ચિંતન અત્યારે પણ કદાચ પ્રસ્તુત હોય તો પણ તે સમયના સામાજિક ચિંતનને તે જે હતું તે સ્વરૂપમાં સ્વીકારવાની જરૂર નથી. સાંખ્ય, ન્યાય કે વેદાન્તની તત્ત્વવિચારણાને અચૂક રીતે વર્ણવ્યવસ્થા સાથે જોડીને સમગ્ર તંત્રોનો બચાવ કરવાની જરૂરિયાત રહેતી નથી.

References :

1. Eli Franco, Karin Preisendanz; (2003), (Eds) *Beyond Orientalism : The work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies* : Delhi; Motilal Banarsidass.
2. Halbfass Wilhelm; (1990) *Indian and Europe* Delhi; Motilal Banarsidass Halbfass Wilhelm (1992) *Tradition and Reflection; Explorations in Indian Thought.* Delhi Sri Sat Guru publications.
3. Joshi, L. V.; (1986) *A Critical Study of the Pratyakṣa Pariccheda of Bhāsariva jña's Nyayabhūṣaṇa.* Ahmedabad Gujarat University.
4. Sen, A (1997); *Human Rights and Asian Values* (16th Morgenthau Memorial Lecture) New York.
5. Sen, A (2000); "East and West–The Reach of Reason" *New York Review of Books* Vol.47; No.12; pp.33-38 (www.senreason.htm)
6. સોલોમન એસ્તેર; (૨૦૦૫ ભાગ-૧, ભાગ-૨) **શ્રીમત્સાયણમાધવકૃત સર્વદર્શનસંગ્રહ,** ગાંધીનગર : સંસ્કૃત સાહિત્ય અકાદમી.
7. શાહ નગીન; (૨૦૦૯) **શ્રીહરિભદ્રસૂરિકૃત ષડ્દર્શન સમુચ્ચય સહિત તેની ટીકા શ્રી ગુણરત્નસૂરિવિરિચિત તર્ક રહસ્યદીપિકા** (મૂળ સહિત ગુજરાતી અનુવાદ) અમદાવાદ શ્રી જૈન તીર્થદર્શન ભવન ટ્રસ્ટ.

❐ ❐ ❐

LDII News in short

Compiler : Balaji Ganorkar

Former President of India, Dr. A. P. J. Abdul Kalam has inaugurated the Electronic Library of Ancient Manuscripts :

Dr. A. P. J. Abdul Kalam, Former President of India, has inaugurated the ambitious Electronic Library Project at Lalbhai Dalpatbhai Institute of Indology in Ahmedabad on 11th November. This is the first Jain Library in its type for the users of Scholars in Indology who has launched the digitization of manuscripts and old and rare books. As this institute is especially dedicated to the Indological Studies and Research, there are more than 75,000 Manuscripts and 50,000 printed books on Indology as well as a large number of Litho Prints of Books. Dr. Kalam appreciated the works and projects running here and expressed that the new innovation would be useful for the scholars and will be welcomed by global world. On this occasion he spoke on Spirituality in Religion. He told that the world is in search of peace and prosperity. This will be ensured only by spiritual practice of the annihilation of ego. All religious practices lead to only one goal and that is to annihilate the ego. If they will concentrate for this it would be possible. In our society, our education system teaches kids and young to leave ego, thus the concentration of brain is possible. Dr. Kalam remembered Tirthankar Mahavir and Jain Philosophy and expressed that the Jain Philosophy and ethical standards are the synonyms of Ahimsa (i.e. non-violence). Tirthankar Mahavir was a great teacher. On this occasion Dr. Kalam has released Gujarati Translation of Dr. Homi Dhalla's Many Faces of Peace titled book. This book was translated by Dr. Shridevi Mehta and Prof. Prashant Dave and edited by Dr. J. B. Shah.

The program started with lighting of the lamp by Dr. Kalam and other dignitaries and invocation of Goddess Saraswati by the students of Rachna School. Mr. Mehulbhai Shah introduced the Electronic Library Project and

Hon. Dr. Kalam launched a demonstration on it. Prof. Prashant Dave anchored the program while Dr. J. B. Shah accorded the vote of thanks. On this occasion leading dignitaries and Scholars attended this program joyfully.

National Workshop Conservation of Textile related Manuscripts and antiquities :

L. D. Institute of Indology organized a five days National Level Workshop on Textile Manuscripts from 6th December to 10th December 2011 in association with National Mission for Manuscripts under the Ministry of Culture, New Delhi.

This Seminar was very important for Gujarat, as this State was a main centre of textile related antiques including manuscripts of scriptures, miniatures, Vijnapati-patra, scrolls, Pichhavais, Patta-Chitra, Chhod, Chandani, Chandarvo etc. There are large number of such items are preserved in various manuscripts repositories of Gujarat as well as Mumbai, Jaipur, Udaipur, Shrinathdwara, Jodhpur etc. These items are almost 300 to 350 years old and belong to Jain, Hindu, Buddhist and Islamic Cultures. These items need special attention to preserve and conserve. As there is sufficient scientific progress seems in this area also various experts from all over India including Scholars viz. Dr. J. B. Shah (Ahmedabad), Dr. S. P.Singh, Dr. K. K. Jain (Mysore), Dr. Achal Pandya (IGNCA), Mrs. Ritu Jain (IGNCA), Dr. Anupam Sah (Bhubaneswar), Dr. Satyavrata Tripathi (National Museum), Mrs. Priya Kapoor, etc. These Faculties presented their lectures and demonstrations with case studies. The participants in this Workshop came from all over India and they are already working in the same field of conservation and preservation of antiquities. Dr. Dipti Tripathi, Mission Director, National Mission for Manuscripts, New Delhi presided the Inaugural Function and Dr. Yaduvir Singh Rawat, Director, Department of Archaeology, Gujarat State was also present there as Chief Guest on this occasion.

Here it is noteworthy that National Mission for Manuscripts is special project of Ministry of Culture which is especially dedicated for the survey, catalogue, preservation, conservation and studies of Manuscripts widely found from nook and corner of India ranging from 12th – 13th Centuries A.D. From its inception this Mission has explored more than 50 lacs manuscripts and so far it has recorded 20 lacs manuscripts in National Register.

National Seminar on Prakrit Manuscripts :

L. D. Institute of Indology has organized a National Level Seminar on

Prakrit Manuscripts in association with National Mission for Manuscripts under the Ministry of Culture, New Delhi.

Gujarat is the main centre of Manuscripts especially for Prakrit Manuscripts. There are large numbers of such Manuscripts preserved in various manuscripts repositories of Gujarat also in Mumbai, Jaipur, Udaipur, Shrinathdwara, Jodhpur etc. They are almost 900 to 150 years old and mostly belong to Jain, Hindu, Buddhist and Islamic Cultures. These Manuscripts do need special attention to preserve and conserve. As there is sufficient scientific progress in this area, various experts from all over India were invited to present their lectures and demonstrations with case studies. The participants in this Seminar came from all over India. Among these Scholars Dr. J. B. Shah (Ahmedabad), Dr. S. P. Narang, Dr. V. S. Shukla, Dr. Dr. Usha Shukla, Dr. Uttam Singh, Dr. Hemavatinandan Sharma, Dr. Dinanath Sharma, Dr. V. K. Bhatt, Rev. Sadhu Shri Shrutiprakashswami, Prof. G. C. Tripathi, Dr. Shobhana Shah, Dr. Poornimaben Mehta, Prof. Shikharchandra Jain, Prof. Rajendra Nanawati etc were present.

Dr. Dipti Tripathi, Mission Director, National Mission for Manuscripts, New Delhi presided the Inaugural Function and Prof. G. C. Tripathi, Former Head, Kala Kosha, Indira Gandhi National Centre for the Arts was the Chief Guest. Prof. Dipti Tripathi invited the Scholars to work in Manuscriptology. She applauded the activities of L. D. Institute of Indology under various schemes and projects. As there are large numbers of Manuscripts in Prakrit Language are un-deciphered and unexplored and also vanishing due to various reasons the Seminar was useful to draw the attention of Scholars to work and explore untouched area of Manuscripts. Dr. J. B. Shah, Director of the Institute briefed the activities of the Institute as well as history and development of Jain Literature in Prakrit Language and its importance. Chief Guest, Prof. G. C. Tripathi also described the relation of Sanskrit and Prakrit Language and their hidden inter relation. He told that it is necessary to publish the unpublished and unknown manuscripts in Prakrit Language because without knowing the contents of our rich heritage we would be unable to study and research on our socio-cultural heritage.

On this occasion Samani Kusumprajnashri also addressed the audience and described the importance of this seminar for knowing and familiarizing Prakrit Manuscripts. Prof. Prashant Dave anchored the session. Dr. Balaji Ganorkar applauded the support of Prof. Dipti Tripathi, Director, National Mission for Manuscripts and accorded the vote of thanks.

The Valedictory session was chaired by Prof. V. M. Bhatt. Dr. V. S. Shukla, Prof. S. P. Narang expressed their feelings in this Seminar while Dr. Urvashiben Brahmabhatt, and Rakshaben Trivedi also expressed their feelings and also asserted the need of such Seminars. They congratulated the organizers. Dr. J. B. Shah accorded the vote of thanks.

Second National Seminar on Jaina's contribution to non-Jain Philosophies from Jain sources :

Lalbhai Dalpatbhai Institute of Indology organized a Second National Seminar on Jaina's contribution to non-Jain Philosophies from Jain sources on 17 & 18 March 2012 in collaboration with Indian Council of Philosophical Research, New Delhi.

The Seminar was inaugurated by Prof. Sagarmalji Jain and also delivered a keynote address. Prof. V. S. Shukla was the Guest of honour on this occasion. The Seminar started with the Hymns sung by Sadhvi Shri Chandanbalashriji and lighting of the lamps by honourable guests. Prof. Prashant Dave anchored the program and Dr. Balaji Ganorkar accorded the vote of thanks.

Dr. Jitendra Shah gave a detailed introduction of L. D. Institute and its research activities. Briefing about the Seminar, Dr. Shah told that the first Seminar on this theme was organized by the Institute on 30th and 31st October 2010. This was for the second time that on the same theme this Seminar was organized in collaboration with Indian Council of Philosophical Research, New Delhi. This is a clear indication about the academic importance of the theme of the seminar. Indian Culture has two traditions Vedic and Sraman. Jain Acharyas have deeply studied the non-Jain School of thoughts and have made prejudice free criticism. Prof. V. S. Shukla welcomed the gesture made by the academy to harmonize different systems of thoughts. In his keynote address Prof. Sagarmalji spoke on the Jain's criticism of Non-Jain Philosophies. The magnanimity of the Jain thinkers lies in the comprehensive outlook. Though, criticizing the opponent they have rightly interpreted the opponent's position. For them no position is non-negotiable hence the negation of any position is not acceptable. Through criticism and counter criticism with a comprehensive outlook it has helped and enriched the horizon of knowledge. Even today comparative study of Upanishadas, Agamas and Tripitakas is essentially needed. This comparative study will throw the new light in the area of knowledge. In this Seminar following Scholars have presented their papers viz. Dr. Sunanda Shastri, Samani Sangeetprajna, Samani Chaityaprajna, Prof.

Phoolchand Jain, Prof. Dharmachand Jain, Prof. Prashant Dave, Dr. V. S. Shukla, Prof. Kokilaben Shah, Dr. Shweta Jain, Dr. Falguni Zaveri, Dr. Gajendra Panda, Dr. Dilip Charan etc.

In the Valedictory session Prof. Sagarmalji chaired the event. He and Prof. C. V. Raval expressed the hope for the pursuit made by the participants and congratulate their pursuit. Dr. J. B. Shah also joined with the expressions of gratitude towards the participants. Dr. Balaji Ganorkar placed the hope that such types of academic pursuits on the same theme can be spelled out for intense articulation. He told that ICPR has given grants to organize this seminar second time also which is a unique gesture by any academic institution and also a unique opportunity for the Institute. He accorded the vote of thanks to all. The Seminar ended successfully in 5 Sessions in which 17 papers were presented.

National Seminar on Indology: A Reappraisal :

Gujarat Sanskrit Sahitya Academy has organized a 2 days National Seminar on Indology: A Reappraisal on 27th & 28th March 2012 in L. D. Institute of Indology.

Padmashri Bholabhai Patel and Guest of Honour Padmashri Prof. Sitanshu Yashaschandra have inaugurated the Seminar by lighting the lamp.

Dr. J. B. Shah, the Director of L. D. Institute of Indology, welcomed the guests. Dr. Shah briefed the theme of the Seminar and expressed the anxiety to get some new ideas and a fresh understanding about culture, literature and philosophy.

The Registrar of Gujarat Sansrkit Sahitya Academy, Shri Harshad Trivedi appreciated the efforts of L. D. Institute of Indology, as they could meet the challenge to organize a Seminar in a very short time. Prof. Sitanshu Yashaschandra told that our language is freezed in documents, literatures and memorials and need to be freed. New vital breath is required.

Prof. Bholabhai Patel spoke that Britishers came to India and enjoyed our literature so they studied and presented whatever they liked with their own limitations. But the time has come now and we have to reproduce our thinking with our own unique way with a vital philosophical thread.

Seventeen papers were presented in this Seminar in which Prof. Ganesh Devi, Prof. Sitanshu Yashaschandra, Prof. Sagarmalji Jain, Prof. Godabarish

Mishra, Prof. Hampana, Prof. Abhiraj Rajendra Mishra, Prof. S. P. Narang, Prof. Avadhesh Singh, Prof. Vijay Shankar Shukla, Prof. Y. S. Shastri, Prof. Prashant Dave, Prof. Vijay Kumar Pandya etc were the key sharer of new ideas and their researches.

Prof. Madhusudan Baxi summarized the papers and expressed the intellectual pursuit. Dr. Balaji Ganorkar accorded the vote of thanks and expressed that there are many topics which could not be discussed in this Seminar due to limitation of time but its second Seminar needs to be organized.

Few other Seminars, Workshops and Programs organized :

1. Workshop on Upamitibhavaprapancha Katha (first Sanskrit book on Upamiti) on 16th – 18th October 2011 with Shrut Ratnakar & Sambodhi Sansthan Tusts.
2. Workshop on Tattvarthsutra (4th to 13th February 2012)
3. Late Prof. V. M. Shah Memorial Lecture on Anuyoga by Dr. J. B. Shah on 26th, 27th & 28th March 2012.
4. Sangosthi Monthly Research Lecture Series: Lectures on various Indological subjects organized during the period
    1. Art of puppetry by Mr. Mahipat Kavi on 9-6-2011
    2. Development in Human rights by Mr. Girish Patel on 01-07-2011
    3. Felicitation Ceremony of Pundit Rupendra Pagariya on completion of 50 years in LDII on 18-07-2011
    4. Ahmedabad as a heritage city by Mr. Devashish Nayak on 19-07-2011
    5. Teethankar Mahavirswami and Ardhamagadhi Language by Dinanath Sharma on 28-07-2011
    6. Time Management by Prof. Prashant Dave on 01-08-2011 to 06-08-2011
    7. Machu-Pichu: A lost city by Dr. Jitendra B. Shah on 08-08-2011
    8. Gurudeva Ravindranath Tagore by Padmashri Bholabhai Patel on 29-09-2011

Publication of books :

1. Jain Darshan me dravya guna paryaya ki avadharana by Prof. Sagarmalji Jain Rs. 150/=
2. Sambodhi (Annual Journal of LDII) Vol. 34 Rs. 150/-
3. Shantina Swaroopo (Gujarati Translation of Many Faces of Peace by Mr. Homi Dhalla) by Dr. Sridevi Mehta Rs. 250/-
4. Jain dharmni vaigyanika aadharshila (Gujarati) by K. V. Mardia Tr. Dr. Sridevi Mehta Rs. 200/-
5. DVD of the deliberations of Dr. J. B. Shah presented in Prof. V. M. Shah Memorial Lecture on 26-28 March 2012
6. DVD of the deliberations of various scholars presented in the Workshop on Tattvarthasutra held on 4th to 13th February 2012
6. ISSN has allotted Regd No. ISSN 2249-6661 - Sambodhi to our annual Journal Sambodhi
7. Books Release Ceremony held on 29-06-2011:
    1. Sankhyatmak Kosha
    2. Rishidutta Charitra Sangraha
8. Book Release Ceremony held on 11-11-2011:
    1. Shantina swaroopo (Gujarati)
9. Books Release Ceremony held on 08-08-2011:
    1. Jain darshan me dravya guna paryaya ki avadharana by Sagarmal Jain
    2. Jayantvijaya Mahakavyam
    3. Hemachandracharya
    4. Sambodhi Vol. 34

❐ ❐ ❐

Notes to the Authors

Sambodhi welcomes contributions in all fields of Indology. However, it would like its contributors to focus on what they consider to be significantly new and important in what they have to say and consider the counter arguments to what they are saying. This is to ensure that others may judge that what they are saying is on the whole more reasonable than the views opposed to their own. The historical preliminaries may be avoided unless they are absolutely necessary to the development of the arguments, as it may be assumed that most of the readers of the *Journal* are already familiar with them. The article should, as far as possible, avoid jargon and the author's contention should be stated in as simple a language as possible.

The articles which use Sanskrit terms should use the standard diacritical marks.

Editorial correspondence, including typed copy (or soft copy in CD / VCD are through email) should be sent to the Editor. Articles may be contained between 3000 to 6000 words, they should be typed on one side of the paper, double spaced with ample margins, and contain Author(s) / contributor's name and his/her institutional affiliation alongwith the complete mailing address. Notes and references should appear at the end of the articles as *Notes*.

Only papers which have not been published elsewhere will be accepted for publishing.

Proofs will be sent to the authors if there is sufficient time to do so. They should be corrected and returned to the Editor within ten days. Major alterations to the text may not be accepted.

Authors will be sent ten off-prints of their articles with one copy of Sambodhi free of cost.

Copyright to articles published in the Sambodhi shall remain vested with L. D. Institute of Indology. For further information please do not hesitate to contacts on following address :

Editor
Dr. J. B. Shah
SAMBODHI
L. D. Institute of Indology
Nr. Gujarat University
Ahmedabad 380009
Tel : 07926302463, Fax : 26307326
ldindology@gmail.com
www.ldindology.org

Trade terms for L. D. Series Publications :

(1) Gross purchase exceeding Rs. 5000/- or on purchase of 20 copies of any title or 25 copies of assorted title at a time. 30%

(2) Book-Sellers and the Institutions on any purchase 30%

(3) Gross purchase exceeding Rs. 10,000/- or on the purchase of one copy of all available titles. 40%

(4) Packing and forwarding free by rail for order at a time exceeding Rs. 10,000/-

(5) Research Journal–"Sambodhi"

(a) Price (Excluding Postage) per vol. Rs. 150/-

(b) Price (Excluding Postage) per back vol. up to XXI Rs. 100/-

On Purchase of 5 copies or more of the same volume 20%

On Purchase of 10 copies or more of the same volume 25%

Our gerneral practice is to send the proforma invoice on inquiry for our publications and dispatch the books on receiving the payment by D. D. in favour of the Institution.

● Distributors ●

1 **Ahmedabad**
Saraswati Putstak Bhandar,
Hathi Khana, Ratan Pole,
Ahmedabad - 380 001.
Phone : 25356692

2. **Delhi**
Motilal Banarasi Dass
41/U-S, Banglow Road,
Jawahar Nagar,
Delhi-110 007,
Phone : (011) 23858335 23854826

3. **Varanasi**
Motilal Banarasi Dass
Chowk, Varanasi-221 001
Phone : 352331
Phone : (0542) 2412131 3095108

4. **Chennai**
Motilal Banarasi Dass
120, Royapetth High Road,
Mylapore, Chennai-600 004.
Phone : (044) 24982315

5. **Mumbai**
Motilal Banarasi Dass
8, Mahalaxmi Chamber,
Warden Road, .
Mumbai-400 026.
Phone : (022) 24923526

6. **Hindi Granth Karyalay**
Hira Baug, C. P. Tank,
Mumbai-400 004.
Phone : (022) 23516583
23513526

SAMBODHI ISSN 2249-6661