SAMBODHI

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

VOl. XXXVI 2013

EDITOR

JITENDRA B. SHAH

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY

AHMEDABAD

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Our Contributors

Alkesha D. Vanik
21/B, Kharava Society,
Behind Rajendra Bhuvan, Veraval

Alpana Jain
Kulu, (H.P.)

Bhimaji Khachariya
Shivganga, Shamnath Mandir,
Jetpur-360 370, Dist : Rajkot

Dyuti Jayendrakumar Yajnik
Lecture in Philosophy & Head
Dept. of Philosophy
M. P. Shah Arts & Science College,
Surendranagar(Gujarat)

Hasu Yajnik
1, Padmavati Bunglows,
Opp. Bhavin School,
Thaltej Village,
Govardhan Party Plot,
Ahmedabad-380 059

M. A. Dhaky
6th Floor, People's Plaza,
Nr. Memnagar Fire Station,
Ahmedabad-380 009.

Mahendrakumar Ambalal
Head, Department of Sanskrit
Neema Girls Arts College, Gojharia,
Dist : Mahesana

Nilanjanaben Shah
18, Swairvihar Society,
Vikram Sarabhai Road,
Ahmedabad-380 015.

Naresh Shukla
Reader,
Veer Narmad South Gujarat Uni. Surat

Parameswaran Murthiyedath
geomet9@gmail.com

Sureshwar Mehar
Special Centre for Sanskrit Studies,
Jawaharlal Nehru University,
New Delhi-110 067

Shruti Rai & Surjya Kamal Borah
Research Scholars,
Jawaharlal Nehru Uni. New Delhi-67

Sadhu Swami Shrutiprakashdasji
Akshardham, J Road
Gandhinagar-380 020

Sagarmalji Jain
Director,
Prachya Vidyapith, Dupada Road,
Shajapur

Satya Vrat Varma
7/34, Purani Abadi,
Nr. Namdev Flour Mill,
Sri Ganganagar-335 001 (Raj.)

Surekha K. Patel
1, Vinayakpark Society,
Jampura Rd., Palanpur-385 001

Tanuja Singh
TR-11, Rajasthan University Campus,
Jaipur-302 004.

Vijaykumar Meena
Special Centre for Sanskrit Studies,
Jawaharlal Nehru University,
New Delhi-110 067

Vijaykumar Shukla
Director, Rastriya Kala Kendra,
11, Mansinh Road, New Delhi

Varshaben H. Patel
Arts College, Shamalaji

Vasantkumar M. Bhatt
Director, Department of Languages,
Gujarat University, Ahmedabad-380 009

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

SAMBODHI

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

VOI. XXXVI 2013

EDITOR

JITENDRA B. SHAH

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY
AHMEDABAD

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

SAMBODHI
ISSN 2249-6661
VOI. XXXVI 2013

Editor
Jitendra B. Shah

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

Price : Rs. 400.00

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

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

CONTENTS

English Section

1.	On the Antiquity and Original Parts of the "Puṇḍarīka Adhyayana," Sūtrakṛtāṅga (II)	M. A. Dhaky	1
2.	A note on the Jina Image from Meḍatã, Rajastha	M. A. Dhaky	10
3.	Significance of Geometry in the Ṛgveda	Parameswaran Murthiyedath	13
4.	Consciousness : A Critical Observation (With Reference to Advaita Vedānta, Science and Brahmākumārīs Philosophy)	Sureshwar Mehar	20
5.	Issues of Philosophy of Language in Jaina Philosophy	Shruti Rai & Surjya Kamal Borah	32
6.	The Causation theory in Āyurveda Philosophy	Vijay Kumar Meena	41
7.	The Philosophy of Ramakrishna Paramahansa	Dyuti J. Yajnik	47
8.	Rāmcaritābdhiratnam A Literary Jugglery	Satyavrat Varma	59
9.	The Oral Traditions of Epics in Gujarat	Hasu Yajnik	67

हिन्दी विभाग

10.	प्राकृत आगम साहित्य : एक विमर्श	सागरमल जैन	91
11.	भारतीय मृण्मूर्ति कला के आधार	तनूजा सिंह	124
12.	पुराणों में देवी सरस्वती	वर्षाबहन एच. पटेल	130
13.	पउमचरियं : एक सर्वेक्षण	सागरमल जैन	137
14.	शाकुन्तल की प्राकृतविवृति एवं प्राकृतच्छायायें	वसन्तकुमार म. भट्ट	154
15.	ज्ञान-ज्ञेय मीमांसा – जैनदर्शन का वैशिष्ट्य	अल्पना जैन	170
16.	स्वातन्त्र्योत्तर भारत में पाण्डुलिपियों का संग्रह एवं सूचीकरण	विजयशंकर शुक्ल	179

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ગુજરાતી વિભાગ

17.	વેદની કૃષિવિદ્યા	મહેન્દ્રકુમાર અંબાલાલ	211
18.	વૈદિક વાઙ્મયમાં તત્કાલીન સમાજનું નિરૂપણ	અલ્કેશા ડી. વણિક	220
19.	કવિશ્રી સોમપ્રભાચાર્ય કૃત 'श्रृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी' માં ચમત્કૃતિ	સુરેખા કે. પટેલ	228
20.	ધનપાલ : પાણિનીય ધાતુપાઠનો એક અપ્રસિદ્ધ વૃત્તિકાર	નીલાંજના શાહ	236
21.	ગુજરાતી લોકરામાયણ	હસુ યાજ્ઞિક	270
22.	છૂંદણાં (માનવસૌંદર્યની સાંસ્કૃતિક યાત્રા)	ભીમજી ખાચરિયા	281

ग्रंथ परिचय एवं समीक्षा

23.	'धम्म' एक मात्र तारणहार : पुस्तक की समीक्षा	सागरमल जैन	289
24.	પરંપરામુક્ત વિચારણાની રાહ પર	નરેશ શુક્લ	295
25.	અક્ષરપુરુષોત્તમમાહાત્મ્યમ્ : ગ્રંથપરિચય	સાધુ શ્રુતિપ્રકાશદાસ	300

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

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

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

On the Antiquity and Original Parts of the "Puṇḍarīka Adhyayana," Sūtrakṛtāṅga (II)

[Earlier published in the *Jaina Āgama Sāhitya,* Seminar on Jaina Āgama Sāhitya (1986), *Ed.* K. R. Chandra, Ahmedabad 1992, pp. 7-16. The present is its revised edition.]

M. A. Dhaky

The seven appendices forming the Book II of the second *aṅga* work, the *Śūtrakṛta,*[1] by and large happen to be not only fairly ancient; they are also interesting on account of their content and antiquity; hence important from research standpoint. Of these, the first *adhyayana* entitled "Puṇḍarīka" is in part more ancient than the remaining six. It apparently has not been analysed or studied in depth notwithstanding its admissibly good translations in English and in Gujarātī (as also now in Hindi) which for some decades are available.

The "Puṇḍarīka-adhyayana"[2], in its present shape, is the result of three major efforts and hence three distinct strata correspondingly of three separate periods. Its oldest, and hence the original, part is represented by the opening *sūtras* 638-643, comparable in antiquity to some of the oldest portions of the Book I of the *Ācārāṅga*.

The Puṇḍarīka chapter pertains to an allegory of a lotus pond (*puṣkaraṇī*) full of white lotuses (*puṇḍarīkas*) of which the taller, larger, and the most magnificent grown at the central spot of the pond is the main focus, the motival maxim, around which the repetitious phrases of the text in very archaic style are made to revolve. As the allegorical essence purports, four presumptuous persons coming in turn from four cardinal directions, and each wanting to get the large central lotus, attempted to reach it by entering into the pond and each in his own turn got stuck in the mud, even as each one had condemned his predecessor as ignorant, inefficient *et cetera* claiming, of course, the opposite for himself. The fifth one, a genuine samaritan (*bhikkhū*), who came from an intermediate direction and who knew how to get the centrally situated lotus, (even) while staying at the bank, commanded the lotus to fly

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

up (and fall into his hands) and there the lotus responded ! (*See* here the appended original text).[3]

The two succeeding *sūtras* (644-645), in point of fact, represent not the text proper but probably a sort of an early *bhāṣya* or, a succinct commentary which ascribes the lotus-pond allegory as well as the exposition of its metaphorical meaning to "Samaṇa bhagavaṁ Mahāvīra" himself. By style and construction, motivation and phrasing, this part seems younger than the preceding textual part by about a couple of centuries. In this part, Mahāvīra is reported to have explained the allegory by saying that the world (*loka*) signifies the pond (*puṣkaraṇī*); deeds (*karma*) represent (pond's) water; and worldly pleasures (*kāma-bhoga)*, mud (*seta*). The people at large (*jana-jānapada*) are the lotuses and the king (*rāya*) is that centrally situated great white lotus (*ege paümavara-puṇḍarīka*). The four men (*catvāri puruṣāḥ*) stand for four different creeds (*anya-tīrthas*), the monk (Nirgratha *bhikkhū*) the genuine Law (*dhamma*), the bank of the pond (*tira*) *dhammatītha/ dharmatīrtha,* and the words (uttered by the monk) *dharma-kathā*; while the "flying up" of the (central great) lotus implies salvation (*nirvāṇa*).

The *Ācārāṅga* Book I (particularly its Chapters 1-6) contains the main maximic and aphorismic phrases and statements of Mahāvīra (together with the short and archaic explanatory summaries thereof) and it may thus collectively date from *c.* B.C. 500-300. The oldest part of the *Puṇḍarīka-adhyayana*, by comparison and by virtue of its language as well as cadence and style, almost approaches that hoary antiquity and in any case does not seem later than *c.* B.C. 400-300. In point of fact, inside the bulk of the *Kathānuyoga* class of texts in the canon (where the paragraphs usually start with '*tate naṁ se*', '*tise naṁ se*' etc.), the *Puṇḍarīka*-text, by its archaic style, mould, feel, look, phrasing, and content seems by far the oldest known āgamic passages till date.

Arhat Vardhamāna *alias* Jina Mahāvīra seemingly was fond of allegories and riddles as revealed from the quotes dependably ascribable to him, by virtue of their distinctive style, form and, content, and noticeable in the earliest portions of the *Ācārāṅga*; and the *Puṇḍarīka*-allegory is strongly reminiscent of his personal style, verve, predilection, and peculiar nuance. So, to all seeming, it is a genuine fragment of a text which for its content can be referred back to the Jina. As for the choice of expressions and words in this archaic part, it is parallaled not only in the *Ācārāṅga* (I.1)[4] but also, to a small extent, in the *Sūtrakṛtāṅga*-I, in its "Mahāvīra-stava" (I. 6) (*c.* 3rd-2nd cent. B.C.)[5].

The *bhāṣya*-like expository part in the Puṇḍarīka text, that in sequence

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

follows the older original text as noted above, is positively younger in style, mannerism, and idiom though not very late. This commentarial part may have been added by way of clarification of the main allegorical text sometime in *c.* 1st cent. B.C.-A.D. While it offers fairly plausible, indeed admissible interpretation of several metaphors met in the older text, it has failed to produce convincing explanation of the word/term *puṇḍarīka* itself. It likens it, of course wrongly, to a 'king' (for the central) and to the 'subjects' for the other (surrounding) smaller lotuses. But why must the king "fly up"? Why do the followers of other creeds desire and attempt to possess the *puṇḍarīka* if it is just a metaphor for a 'king' ? (Surely, these were not the pre-medieval and medieval times when pontiffs of different religions did not disdain royal patronage, in fact they often, and jealously vied with one another for securing it.) The commentary's calling the "flying up" of this central lotus as "nirvāṇa" is one other fallacy. For the central lotus itself, as far as it can be guessed, was intended to represent *nirvāṇa*. And "flying up" of the lotus sensibly seems to symbolise the 'process' of attainment of liberation. The main text, in point of fact, refers to each person as desiring "I shall uproot and pluck (*unnikhissāmi*) the central white lotus" which would imply that each one of differing creed was hoping and trying for attaining *nirvāṇa* through his own sectarial path, but failed. The mendicant (*bhikkhū*), believably of the Nirgrantha (and not Buddhist) persuation in this context, was the only soul who had followed the right path, the genuine law (*dhamma*). (The *Bhāṣya*, however, interprets *dharma* as *bhikkhū*!) The other lesser lotuses possibly are intended to stand for attractive *siddhi*-rewards, or better births, general betterment for the Self *et cetera*, but not the much coveted, singular, ultimate achievement, namely the release from the cycles of births and deaths[6].

The third stratum of the text embodying *sūtras* 646-693, intended to enlarge upon the preceding shorter commentary, is the thickest and apparently is a conglomerate of several partly relevant or distantly and derivatively related passages of varying lengths, some even seeming extraneous. The central idea of those few passages (within this bulk) which alone seem relevant (and among themselves consistent), are those which clarify the point concerning 'creeds' or 'schools of thinking' represented by the "four *puruṣas*" and the refutation of their beliefs on a primary level. But there are too many other passages, which the compiler/redactor (and possibly also interpolators) had thought to have an explanatory bearing on what the ancient *bhāṣya* had to say. In the process, passages from varied sources, of different dates and of differing stylistic consistencies are all huddled up together. Some of these

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

passages (651, 680) are from a source as ancient as the *Ācārāṅga* I (203, 132); and a few others in a style with an early look are 668, 673, and 674. The bulk of the rest may have been composed and next compiled in the first two centuries of the Christian Era[7].

The illustrious Digambara scholiast Svāmi Vīrasena in his *Dhavalāṭīkā* (c. A.D. 800-817) on the *Ṣaṭakhaṇḍāgama* of Puṣpadanta and Bhūtabali (c. late 5th or early 6th cent. A.D.), includes, on the basis apparently of some Yāpanīya source,[8] the *Puṇḍarīka* and the *Mahāpuṇḍarīka* among the *aṅga-bāhya* class of texts[9]. Could these two texts have been amalgamated into the "Puṇḍarīka-adhyayana" of the *Sūtrakṛtāṅga*? After all, the whole of its second Book is made up of 'appendices' put together probably in the Mitra or Śaka period and possibly before the second century A.D. when the Boika/Acela-Kṣapaṇaka sect under Ārya Śivabhūti had separated from the main stream of the Nirgrantha Church. The Yāpanīya possibly was an offshoot of, or a sect cognate of the aforenoted sect that mainly flourished in northern Karnataka which, unlike the Digambara, possessed *āgamas* and which believed in the salvation of the female gender, householders, as also followers of other creeds.

Annotations

1. *Sūyagaḍaṁgasuttaṁ*, *Ed.* Muni Jambuvijaya, Jaina-Āgama-Series No. 2 (2), Shrī Mahāvīra Jaina Vidyālaya, Bombay, 1978, Book II, pp. 121-151. This is a somewhat better, methodically speaking more useful than any previous Indian edition of the work. I have consulted this Bombay edition for the present article and all textual references pertain to that edition.
2. In the concerned text appended in the sequel, for the words forming the phrases, I have removed the Mahārāṣṭrī Prakrit forms as well as the influences or affectations of that language and restored the original Ardhamāgadhī forms, as far as was possible, on one hand on the basis of the word-forms encountered in different āgamic *cūrṇi*-texts (7th cent. A.D.) and on the other hand with the help of the generalities of the demarcating differences of the earlier and later linguistic tendencies in the Prakrit lore on the other. For example 'ṇa' is at most places replaced by the natural 'na'; 'ya' *śruti* by its original consonants like '*ta*', 'ca', etc.; 'i', or 'ī' by 'ti', etc. Only when a text, supposedly of great antiquity is restored to its original linguistic form, the Ardhamāgadhī-ness of its appearance shines with brilliance. What the great German scholars of the past called 'old Ardhamāgadhī' was the real 'Ardhamāgadhī'. Their so-called 'new Ardhamāgadhī' is largely the Ardhamāgadhī progressively, frequently, as well as mercilessly raped by Mahārāṣṭrī Prākṛta. The pre-medieval and medieval modernizing processes effected with the aid of late Prākrit rules and assumptions thereof have done considerable damage to the old

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

canonical language which originally must have been in its pristine linguistic form and, as a result, prejudiced judging or estimating the correct chronological position particularly of the early works of the Nirgrantha canon and also, as its consequence, hampered deciding on their real antiquity *vis-à-vis* the Buddhist Pāli canon.

3. In the text I have filled up the gaps in the phrase (suggested by the abbreviatory and indicative word, *jāva*) by supplying the left out 'understood' parts to render them as fuller phrases.

4. For example, the expressions *puritthimāto vā disāto āgato, dakkhiṇāto vā disāto āgato*... etc. (*Ācārāṅga* I. 1. 1/1) may be compared with the wordings for the four directions from which the four *puruṣas* came, namely *puritthimāto disāto anudisāto vā āgamma* of our text I. 1. 643.

5. The qualificatory *'kṣetrajña'* and *'kuśala'* in vs. 3 (I, 6. 354) figuring in the texts of the earliest *āgamas* also occur in the earlier part of the *Puṇḍarīka* text. These terms virtually disappear in the *āgamas* of the middle phase.

6. The author of this *bhāṣya*-like part is thus not only later since his *vyākhyāna* or exposition is faulty; it is also clear that he did not belong to the direct *āgamika*-tradition of this text.

7. What the Yāpanīya commentator Aparājita in his *Vijayodayā-ṭīkā* (*c.* early 9th cent. A.D.) on the *Ārādhanā* of Śivārya (*c.* 5th-6th cent. A.D.) cites of *Puṇḍarīkā-dhyayana* is somewhat paralleled in this third stratum. (*Cf.* Muni Jambūvijaya, "Introduction", p. 32). The version of the canon that the Yāpanīyas had must date prior to A.D. 363 at which the Mathurā Synod was convened and hence the one that existed before the date of the Boṭika schism, which took place some date in the first half of the 2nd cent. A.D. (I am discussing this problem of the concerned chronology elsewhere. Under the circumstances, the Yāpanīya version of the "Puṇḍarīka adhyayana" must belong to a date prior to *c.* A.D. 200; hence the third stratum of the *Puṇḍarīka-adhyayana* of the Sūtrakṛtāṅga II was compiled at a date seemingly earlier than *c.* A.D. 200.)

8. Aparājita sūri, too, in his *Vijayodayā-īkā*, refers to the *Puṇḍarīka* and the *Mahāpuṇḍarīka* texts. Still earlier, it appears in the *Varāṅga-carita* of Jaṭā Siṁhanandi (who probably was Yapanīya : *c.* A.D. 675). (If I have remembered correctly, these also figure in the list given by Pūjyapāda Devanandi in his commentary, the *Sarvārthasiddhi*, [*c.* A.D. 650] on the *Tattvārtha-sūtra*.) It is possible that, in the present *Puṇḍarīka* text within the *Sūtrakṛtaṅga*, the later part was the above-noted *Mahāpuṇḍarīka*, a late āgamic work originally separate from *Puṇḍarīka*, but derivatively dependent on it. It is merged with as the extension of the original and archaic *Puṇḍarīka* section in the available *Puṇḍarīka-adhyayana*.

9. *Cf.* the discussion by Pt. Dalsukh Malvania, "Prastāvanā" (Hindi), *Jaina Sāhitya kā Bṛhad Itihāsa*, pt. 1, Varanasi, 1966, p. 38.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

पौण्डरीक अध्ययनम्

६३८ सुतं मे आउसंतेन भगवता एवमक्खातं ।

इहं खलु **पोंडरीके** नाम **अज्झयने** तस्स नं अयमट्ठे पन्नत्ते ।

"से जथा नामते **पुक्खरणी** सिता बहुउदगा बहुसेता बहुपुक्खला लद्धट्ठा **पुंडरीगिणी** पासादीता दरिसनीता अभिरूवा पडिरूवा ।

तीसे नं **पुक्खरणी**ए तत्थ तत्थ देसे तहिं तहिं बहवे **पउमवरपोंडरिगा** बुचिता अनुपुव्वट्ठिता ऊसिता रुतिला वन्नमंता गंधमंता रसमंता फासमंता पासादीता दरसनीता अभिरूवा पडिरूवा ।

तीसे नं **पुक्खरणी**ए बहु-मज्झ-देस-भागे **एगे महं पउमवरपुंडरीगे** बुचिते अनुपुव्वट्ठिते ऊसिते रुतिले वन्नमंते गंधमंते रसमंते फासमंते पासादीते दरिसनिते अभिरूवे पडिरूवे ।

सव्वावंती च नं तीसे **पुक्खरणी**ए तत्थ तत्थ देसे तहिं तहिं **बहवे पउमवरपुंडरीगा** बुचिता अनुपुव्वट्ठिता ऊसिता रुतिला वन्नमंता गंधमंता रसमंता फासमंता पासादीता दरिसनिता अभिरूवा पडिरूवा ।

सव्वावंति च नं तीसे **पुक्खरणी**ए बहुमज्झदेसभागे **एगे महं पउमवरपोंडरीगे** बुचिते अनुपुव्वट्ठिते ऊसिते रुतिले वन्नमंते गंधमंते रसमंते फासमंते पासादीते दरिसनिते अभिरूवे पडिरूवे ।

अह **पुरिसे पुरत्थिमातो दिसातो** आगम्म तं **पुक्खरणीं** तीसे **पुक्खरणी**ए तीरे ठिच्चा पासति तं **महं एगं पउमवरपुंडरीगं** अनुपुव्वट्ठितं ऊसितं रुतिलं वन्नमंतं गंधमंतं फासमंतं पासादीतं दरिसनितं अभिरूवं पडिरूवं ।

तते नं से **पुरिसे** एवं वदासी-अहमंसि **पुरिसे** खेतन्ने कुसले पंडिते वियत्ते मेधावी अबाले मग्गत्थे मग्गविदू गतिपरक्कमन्नू अहमेतं **पउमवरपुंडरीगं** उन्निक्खेस्सामि त्ति कट्टु इति वच्चा से **पुरिसे** अभिक्कमे तं **पुक्खरणिं** जाव जावं च नं अभिक्कमे ताव तावं च नं महंते **उदगे** महंते **सेते** पहीने तीरं अप्पत्ते **पउमवरपुंडरीगं** नो हव्वाते नो पाराते अंतरा **पुक्खरणी**ए **सेतं**सि विसन्ने **पढमे पुरिसज्जाते** ।

अथापरे **दोच्चे पुरिसज्जाते** । अह **पुरिसे दक्खिणातो दिसातो** आगम्म तं **पुक्खरिणीं** तीसे **पुक्खरिणी**ए तीरे ठिच्चा पासति तं **महं एगं पउमवरपुंडरीगं** अनुपुव्वट्ठितं ऊसितं रुतिलं वन्नमंतं गंधमंतं रसमंतं फासमंतं पासादीतं दरिसनितं अभिरूवं पडिरूवं । त च एत्थ **एगं पुरिसजातं** पासति पहीणं तीर अपत्तं **पउमवरपुंडरीगं** नो हव्वाते नो पाराते अन्तरा **पोक्खरणीए सेतं**सि विसन्नं ।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

तते नं से **पुरिसे** तं **पुरिसं** एवं वदासी--अहो नं इमे **पुरिसे** अखेतन्ने अकुसले अपंडिते अवियत्ते अमेधावी बाले नो मग्गत्थे नो मग्गविदू नो मग्गस्स गतिपरिक्कमन्नू जं नं एस पुरिसे खेतन्ने कुसले पंडिते वियत्ते मेधावी अबाले मग्गत्थे मग्गविदू गतिपरिक्कमन्नू अहमेत **पउमवरपुंडरीगं** उन्निक्खेस्सामि नो च खलु एतं **पउमवरपुंडरीगं** एवं उन्निक्खेत्तव्वं जथा नं एस **पुरिसे** मन्ने ।

अहमंसि **पुरिसे** खेतन्ने कुसले पंडिते मेधावी अबाले मग्गत्थे मग्गविदू मग्गस्स गतिपरिक्कमन्नू अहमेतं **पउमवरपुंडरीगं** उन्निक्खिस्सामि त्ति कट्टु इति वच्चा से **पुरिसे** अभिक्कमे तं **पुक्खरणिं** जाव जावं अभिक्कमे ताव तावं च नं महंते **उदगे** महंते **सेते** पहीने तीरं अप्पत्ते **पउमवरपुंडरीगं** नो हव्वाते नो पाराते अंतरा सेतंसि विसन्ने **दोच्चे पुरिसजाते** ।

अथापरे **तच्चे पुरिसजाते** । **अह पुरिसे पच्चत्थिमातो दिसातो** आगम्म तं **पुक्खरणिं** तीसे **पुक्खरणी**ए तीरे ठिच्चा पासति तं **महं एगं पउमवरपुंडरीगं** अनुपुव्वट्ठितं ऊसितं रुतिलं वन्नमंत गंधमंतं रसमंतं फासमंतं पासादीते दरिसनिते अभिरूवे पडिरूवे । ते तत्थ दोन्नि पुरिसजाते पासति पहीणे तीरं अप्पत्ते **पउमवरपुंडरीगं** नो हव्वाते पारात्ते **सेतं**सि विसन्ने ।

तते नं से **पुरिसे** एवं वदासी–अहो नं इमे **पुरिसा** अखेतन्ना अकुसला अपंडिता अवियत्ता अमेधावी बाला नो मग्गत्था नो मग्गविदू नो मग्गस्स गतिपरिक्कमन्नू जं नं एते पुरिसा एवं मन्ने अम्हे तं **पउमवरपुंडरीगं** उनिक्खेस्सामो नो च खलु एतं **पउमवरपुंडरीगं** एवं उन्निक्खेत्तव्वं जथा नं एते **पुरिसा** मन्ने ।

अहमंसि पुरिसे खेतन्ने कुसले पंडिते वियत्ते मेधावी अबाले मग्गत्थे मग्गविदू मग्गस्स गतिपरिक्कमन्नू अहमेतं **पउमवरपुंडरीगं** उन्निक्खेस्सामि इति वच्चा से **पुरिसे** त **पोक्खरणिं** जाव जावं च नं अभिक्कमे ताव तावं च नं **उदगे** महंते **सेते** पहीने तीरं अपत्ते **पउमवरपुंडरीगं** नो हव्वाते नो पाराते अंतरा **सेतं**सि विसन्ने **तच्चे पुरिसज्जाते** ।

अथापरे **चतुत्थे पुरिसज्जाते** । अह **पुरिसे उत्तरातो** दिसातो आगम्म तं **पुक्खरणिं** तीसे **पुक्खरणी**ए तीरे ठिच्चा पासति **[महं] एगं पउमवरपुंडरीगं** अनुपुव्वट्ठितं ऊसितं रुतिलं वन्नमंतं गंधमंतं रसमंतं फासमंतं पासादीतं दरिसनितं अभिरूवं पडिरूवं । त च एत्थ **एगं पुरिसजातं** पासति पहीणं तीर अपत्तं **पउमवरपुंडरीगं** नो हव्वाते नो पाराते अन्तरा **पोक्खरणीए सेतं**सि विसन्नं ।

तते नं से **पुरिसे** एवं वदासी–अहो नं इमे **पुरिसा** अखेतन्ना अकुसला अपंडिता अवियत्ता अमेधावी बाले नो मग्गत्था नो मग्गविदू नो मग्गस्स गतिपरिक्कमन्नू जन्नं एते पुरिसा एवं मन्ने अम्हे तं **पउमवरपुंडरीगं** उन्निक्खिस्सामो । नो खलु **एतं पउमवरपुंडरीगं** एवं उन्निक्खेत्तव्वं जथा नं एते **पुरिसा मन्ने** । अहमंसि **पुरिसे** खेतन्ने कुसले पंडिते वियत्ते मेधावी अबाले मग्गत्थे मग्गविदू मग्गस्स

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

गतिपरिक्कमन्नू इति वच्चा से **पुरिसे** अभिक्कमे तं **पुक्खरणिं** जाव जावं च नं अभिक्कमे ताव तावं च नं महंते उदगे महंते **सेते** पहीने तीरं अप्पते **पउमवरपुंडरीगं** नो हव्वाते नो पाराते अंतरा **सेतंसि** विसन्ने **चतुत्थे पुरिसज्जाते** ।

अथ **भिक्खू** लूहे तीरट्ठी खेतन्ने कुसले पंडिते मेधावी अबाले मग्गत्थे मग्गविदू मग्गस्स गतिपरिक्कमन्नू अन्नतरीतो दिसातो अनुदिसातो वा आगम्म तं **पुक्खरणीं** तीसे **पुक्खरणीए** तीरे ठिच्चा पासति तं महं **एगं पउमवरपुंडरीगं** अनुपुव्वट्ठितं ऊसितं रुतिलं वन्नमंतं गंधमं तं रसमंतं फासमंतं पासादीतं दरिसनीतं अभिरूवं पडिरूवं । ते च **चत्तारि पुरिसजाते** पासति पहीने तीरं अप्पत्ते **पउमवरपुंडरीगं** नो हव्वाते नो पाराते अन्तरा सतंसि विसन्ने । तते नं से **भिक्खू** एवं वदासी-अहो नं इमे **पुरिसा** अखेतन्ना अपंडिता अमेधावी बाला नो मग्गत्था नो मग्गविदू नो मग्गस्स गतिपरिक्कमन्नू जं नं एते **पुरिसा** एवं मन्ने अम्हेत **पउमवरपुंडरीगं** उन्निक्खिस्सामो नो च खलू एतं **पउमवरपुंडरीगं** एवं उन्निक्खेत्तव्वं जथा न एते **पुरिसा** मन्ने। अहमंसि **भिक्खू** लूहे तीरट्ठी खेतन्ने पंडिते वियत्ते मेधावी अबाले मग्गत्थे मग्गविदू मग्गस्स गतिपरिक्कमन्नू अहमेत **पउमवरपुंडरीगं** उन्निक्खेस्सामि त्ति कट्टु इति वच्चा से **भिक्खू** नो अभिक्कमे तं **पुक्खरणिं** तीसे **पुक्खरणीए** तीरे ट्ठिच्चा **सद्दं** कुज्जा**उप्पताहि** खलु मो **पउमवर** ! **उप्पंताहि** खलु भो पउमवर ! अथ से **उप्पतिते पउमवरपुंडरीगे** !

[पुरातनं भाष्यम्]

किट्टिते नाते समणाउसो ! अट्ठे पुन से जानितव्वे भवति ! भंते ! त्ति **समणं भगवं महावीरं** निग्गंथा च निग्गंथीओ च वंदंति नमंसंति वंदित्ता नमंसित्ता एवं वंदासी—किट्टिते नाते समणाउसो ! अट्ठं पुन से न जानामो समणाउसो ! त्ति **समणे भगवं महावीरे** ते च बहवे निग्गंथा च निग्गंथीओ च आमंतित्ता एवं वदासी-हंता समणाउसो ! आतिक्खामि विभावेमि किट्टेमि पवेदेमि सअट्ठं सहेतुं सनिमित्तं भुज्जो भुज्जो उवदंसेमि ।

६८५ से बेमि-

लोगं च खलु मए अप्पाहट्टु समणाउसो । सा **पुक्खरणी** बुचिता ।

कम्मं च खलु मए अप्पाहट्टु समणाउसो ! से **उदगे** बुचिते ।

कामभोगा च खलु मए अप्पाहट्टु समणाउसो ! से **सेते** बुचिते ।

जन-जानपदं च खलु मए अप्पाहट्टु समणाउसो ! ते **बहवे पउमवरपुंडरीगा** बुचिता।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

रायाणं च खलु मए अप्पाहट्टु समणाउसो ! से **एगे महं पउमवरपुंडरीगे** बुचिते ।

अन्नउत्थिया च खलु मए अप्पाहट्टु समणाउसो ! ते **चत्तारी पुरिसजाता** बुचिता ।

धम्मं च खलु अप्पाहट्टु समणाउसो ! से **भिक्खू** बुचिते ।

धम्मतित्थं च खलु मए अप्पाहट्टु समणाउसो ! से **तीरे** बुचिते ।

धम्मकथं च खलु मए अप्पाहट्टु समणाउसो ! से **सद्दे** बुचिते ।

निव्वाणं च खलु मए अप्पाहट्टु समणाउसो ! से **उप्पाते** बुचिते ।

एवमेयं च खलु मए अप्पाहट्टु समणाउसो ! से एवमेयं बुचितं ॥

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

A note on the Jina Image from Meḍatā, Rajasthan

M. A. Dhaky

Some years ago, Jitendra Shah, Director L.D. Institute of Indology, Ahmedabad, had gifted to the Lalbhai Dalpatbhai Museum, Ahmedabad, a stone image from Meḍatā, of a seated Jina showing a surround of five (out of the eight) *prātihāryas* or objects and beings symbolizing the glory phenomena attendant upon the Jina. The image is one of the rare survivals in western India of the relatively early Jina images within the medieval period, a little abraded but largely intact, apparently since it had escaped the hand of an iconoclast[1]. The image being of medium size, originally may have been set up in a *devakulikā* (subsidiary chapel).

The Jina is seated on a lion-throne, the throne's two profile-wise lions are shown almost adorssed save for the presence between them of a wheel of Law (*dharmacakra*) shown edgewise and flanked by a pair of tiny dears. At the two extremities of the throne occur two small seated figures, customarily of the Yakṣa Sarvānubhūti and of the Yakṣī Ambikā. Above the throne, placed centrally is the seated figure of Jina Ṛṣabha with *uṣṇiṣa* on the head and hair-tuft noticeable over the shoulders. The Jina is attended by a pair of *cāmaradharas* or fly-whisk bearers standing in an elegant *dvibhaṅga* posture. Behind the *bhāmaṇḍala* (aureole) gracing the head of the Jina, rises a *chatra-traya* or the triple umbrella on a round staff carved in high relief. A pair of small figures of the *mālādharas* or garland-bearing gliding angels, one each shown above the *cāmāras* held by the *cāmaradharas*. Flanking the umbrella is the pair of Hiraṇyendras[2] where the elephants in profile are unusually shown with the head gracefully turned toward the spectator, thus emphasizing their bodies' tridimensionality and thereby heightening their relief. On their back they carry the figures of a *mahaut*, then Indra in the centre, and plausibly his

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

consort or an *apsaras* seated behind him. And above the third tier of the *chatra* comes to view a minor god beating a drum (*deva-dundubhi*) and, behind it pips out a short schematically rendered pair of leaves indicative of the *caitya-vṛkṣa*. The overall composition of the image, in terms of configuration and setting, is as impressively handsome as is well-balanced, with all of the requisite details beautifully carved in medium-high relief.

The date of the image can be inferred as of an earlier century of the medieval period and hence tenth century, preferably its first years in the first quarter. This is hinted by the outstretched elbows of the hands placed in *padmāsana* posture[3] and the elegance of the *dvi-bhaṅga* posture together with the serenity shining on the faces of the *cāmara*-bearers just as the fact of their torsos exhibiting lesser number of ornaments. In short, the dating is dependent on stylistic basis for want of an aid from an engraved inscription. This date for the image, when compared with the several contemporaneous examples from Madhya Pradesh, seems valid.

Notes and References

1. The Arabs of Sindh, some time early in the second quarter of the eighth century, had proceeded as far as Lāṭa, their attack repulsed with difficulty by the combined forces of the Pratīhāra monarch Nāgabhaa I and probably the Calukya ruler Avanijanāśraya. During that invasion, the temples and images, in the area from Bhillamāla to Lāṭa, must have suffered. Second, during the invasion by Mahamud of Gazanā in late 1025 A.D. on Somanātha. On his route, images and carved figures of all kinds must have been mutilated and the sacred buildings destroyed. Poet Dhanapāla mentions Śrimāladeśa (Bhillamāla area), Aṇhillavāḍa, Candrāvatī, Soraṭha, Delvāḍā, and Someśvara, as cities/sites assumably destroyed by him[4]. The third was a disastrous attack by Shāhbuddin Ghori in *c.* 1195-96, on Ajmer (Ajayameru) resulting in the disappearance of the Cāhamāna monarchy and, lastly, by the armies sent by Allāuddhin Khilaji in c. 1305 A.D. which had devastated most of the then extant religious buildings together with their sacred and decorative images in Gujarat. On account of those calamitous iconoclastic attacks, very considerable number of early and medieval sculptures and buildings in western India were lost. And hence many early Jina images, too, have gone forever.

2. The association of Hiraṇyendras with the Jina image's entourage is a feature characteristic of the medieval period in western India. This characteristic is not met after early tenth century.

3. Greater the stretching of elbows, earlier the image.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

4. *Cf.* author's "Mahāvīra of Satyapura in Historical Perspective," *Sambodhi* Vol. XXVIII, Ahmedabad 2005, p. 48, vs. 3.

(The accompanying illustration of the image under discussion is reproduced by the courtesy and kindness of Dr. Jitendra B. Shah.)

The image of Jina Ṛṣabha from Meḍatā, Rajasthan, c. early tenth century A.D.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Significance of Geometry in the Ṛgveda

Parameswaran Murthiyedath

The Ṛgveda was felt a complex document in spite of being large and in spite of containing many repetitions. One would have expected the complexities to fade away by virtue of the repetitions; but that was not to be. In spite of many repeated statements and usage of block ideas, the text eluded proper interpretation. Though several reasons could be cited for this state of affairs that existed for the past few millenniums, those reasons could be seen to have shifted and taken new positions all these while. On the other hand, it could be observed that several liberties were taken as to the contents of the Ṛgveda, by various distinguished scholars all through the same period. The Ṛgveda and in short the general public were often sympathetic to these interpretations, due to a total lack of alternatives. The formative style of the Language of 'Sanskrit of the Vedas" got transformed and constantly **updated** as time progressed, such that the original ideas became irredeemable. Besides, the fact that the ideas mooted by the Ṛgveda were more in line with modern physics than the poetic story telling of the later period, necessitated a set of scientific progress to take place that would be required to recognise the Vedic **principles.** That was not to occur until the first half of the 20th century. By that time, however, the Vedic scholarship declined to recognise the meanings of the Ṛgveda as anything other than what Sāyaṇa said a few centuries earlier. It was a matter of convenience for the people of India as well as the scholars of the rest of the world.

It is not meant here that the Ṛgveda dealt with scientific matters only and nothing else. There could be no doubt that Ṛgveda concerned itself with a set of universal principles of creation and existence, with an unavoidable divine nature well attached. A universal consciousness and a Supreme Divinity guided all, past and present. To know the nature of this Supreme Divinity is to know the creation of this very universe. Such descriptions were unable to avoid the detailed description of the physics of the universe and obviously the

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

geometry of the universe. While the Vedic sages were careful to avoid statements on the absolute dimensions of these occurrences, geometry could not be presented without certain statements of algebraic precision. It is about those algebraic geometry that the present narrative is primarily concerned.

The most usual form and content of Vedic geometry would be identified with that of the *yajña* in general, of the *śulbasūtra* specifically and of the geometry of the *yajña* that was found in the performance circuit, more specifically. Such a progress of the knowledge of the Vedic geometry carried along several misconceptions, which in the recent past went unchecked. The ritualistic fervour and devout nature prevented any type of speculation about the origins of such geometric configurations. It could be noticed that even during the period of documenting the *sulbasutrd,* such enquiries were not made or at least no records of such enquiries came to our notice. Therefore, if we have to know the reasons of geometrical significance attached to the *yajña* and the Ṛgveda, we have to make enquiries, all afresh. Such new enquiries would reveal that the geometry of the Ṛgveda was not only about space but equally speculated on time.

First of all, the geometry of the Ṛgveda comes with a divine cleverness, unparalleled and apparently much beyond the ordinary human analytical ability and methods. Like all the statements of the Ṛgveda, the geometry would also come irrefutable and yet bizarre. One would not be able to deny it and at the same time fully comprehend it; not only as to the principles involved but also as to its geometrically special significance. As regards the Ṛgveda, there could be no doubt, that, the sages conceived this universe to be an enormous and yet imperfect, sphere, radially divided into 7 levels of existence and 7 levels of powers and energy. Added to it, the concept of a universe that pulsated in 7 levels of contraction and expansion could be inferred from the several statements. This necessitated representation of not only of space, but time as well, by these geometrical presentations. Therefore, the centre-line symmetry that could be observed in all the *uttaravedi* forms of the *yajña* was the representation of the time element of a resonating state. This concept of symmetry came from the Ṛgveda itself.

It would be observed that the geometry of the Ṛgveda were centred on circles, presumably for the purpose of bringing in an element of irrationality and transcendental nature to the geometrical concepts. Therefore, even triangles and trapeziums were conceived beginning with a circle. I had identified a dozen of specific geometric presentations of the Ṛgveda and have firmed up on

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

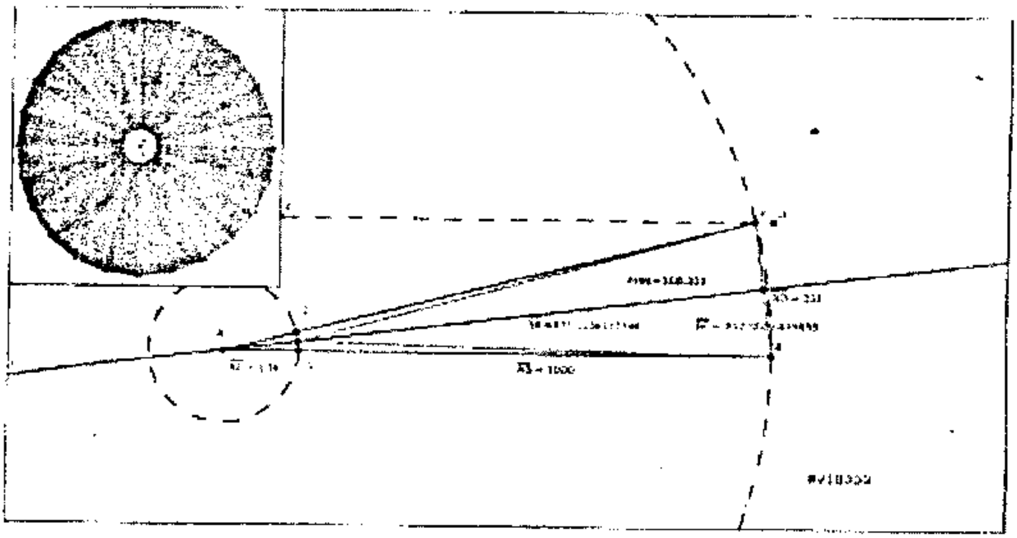
the geometrical solutions of the same. What is comforting in the process is that all of these would be found totally irrefutable, as claimed earlier. A much repeated geometrical theme of the Ṛgveda is a narrow isosceles triangle with its apex, a particular distance away from the centre of a circle and the outer side defined by another greater circle. The area of the trian-gle in such instances would amount to 108,000, based on which the later *Śulbasūtra* conceived the *uttaravedi* forms to measure the same value. The following calculation would show that the 108,000 is the angular value of a *rāśi* in seconds.

(360 x 60 x 60)/(12) = 108,000

Now let us look at the geometry proposed by the *Puruṣasūkta* (RV10.90) in detail. The *Puruśasūkta* is not only a famous hymn of the Ṛgveda, it would be found to be extremely complex. While scripting a commentary on the *Puruṣasūkta*, an impression still lingered that a specific geometry was also proposed by the hymn.

However, a solution eluded for a long time. It was the presence of the term "*jyā*" (a chord as well) that kept on nagging my mind and forced me to make a few attempts to solve this mystery. Finally, a solution indeed came along which satisfied and strengthened the interpretation of the first 4 verses. The specific geometry of the *Puruṣasūkta* is as shown below.

First a circle of radius = 1000 is made and later another one of radius



Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

=136 with the same centre. Line AB is 1000 long and cuts the inner circle at C. The line ED is parallel to AB and at a distance of 250. The line ED cuts the outer circle at F. Join line AF and this will cut the inner circle at point G. Now join line CG and point H is the midpoint of CG. A triangle made by joining H,F and B would return an area of 108,000. It would be further found that the base of the triangle measured to 252.0085849655 and the vertical drop to it would measure 857.1136575748. The area of the triangle as a product of these figures would be 108,000.000000015. The inset wheel form in the picture is the *rdsi* circle in full. The area is indeed 108.000 since triangle CFB would also be equal in area [(864 x 250)/2 = 108,000]. Besides the same triangle could also be constructed with an offset of 125 to both sides of the centre line and C as apex point and therefore the area being (864 x 250)/2 = 108,000. For this second construction the circles are not necessary. It should be noted that the dimensions of these two triangles are slightly different, while the area being the same.

After knowing this much about this specific geometry, if we look at the *Puruṣasūkta* the interpretation of the first four verses would be found to have contributed the following values.

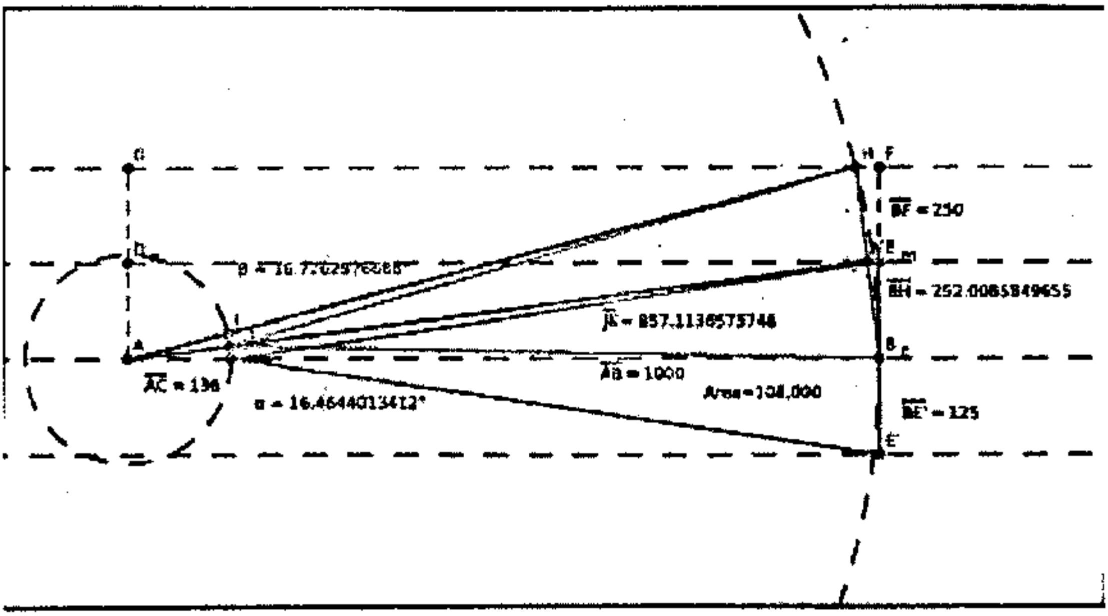


Figure 2: Geometry of RV10.90

·1000 was obtained from *"sahasraśirṣa"*. 136 was obtained from *"atyatiṣṭhaddaśāngulamri"* where *"dasa"* alone is 10 and considering *"dasarigulam"* again, obtains 3 as the 3 digits of a finger. A value of 120 is added from the term *"purusa"* (120+10+3+3=136). The value of 250 was obtained from the term *"pado"* (as l/4th of 1000) in the third verse. The various positional possibilities, by way of shifting the triangle to or fro, are at any rate indicated by the terms *"sahsrākṣa sahasrapāt"*. The terms *"tato viṣvān vyākrāmāt* clearly suggested the uniform rotation of the triangle to complete the *rāśi* circle.

It could be noticed that the sages brought in a uniqueness to their geometry which could not be easily challenged. The geometry was used not only for consolidating the theories but also for identifying and correcting the course of interpretation at a later time. It is clear that the zodiacal movements were fully chartered by the Vedic sages and the Indian school of astronomy were based on these. However and obviously, for the Ṛgveda, the zodiac was the upper reach of mathematical concept and precision and possibly they considered everything beyond as careful and devoted speculation. For, the Ṛgveda statements went beyond the Sun and the zodiac, as they knew that the powers of a Supreme Divinity came down from a point far beyond. A divine consciousness pervaded all through the universe coming from much far and reaching this earth. The large details furnished by the sages were apparently as a result of a communion with that universal consciousness.

The three points, derived from the inner circle (see picture above) is of great significance as far as the Ṛgveda is concerned. References to this would be found to abound all through the Ṛgveda. The exact ideological significance of these three points located on the limits of the heaven is yet to emerge. However, the *Brahma* in the middle and flanked by *Viṣṇu* and *Maheśvara*, the most revered Gods of the Hindu faith and the *Purāṇic* lore could be well discerned. The *Brahma* arising from the *nābhi* is well represented by this geometric configuration. On the other hand, if we invest the *satvarajatamoguṇa* on to these points, we will obtain a proposal that it was from the *rajoguṇa* in the middle that the act of creation occurred. However, a unique mathematical and geometrical order based on the circles and the 3 points configured in this particular way, or in other patterns is a possibility. A state of contrite tension is present in the area value of 108,000. when this configuration is executed along with the circles, which represented the totally interactive nature of the universe and which the Ṛgveda anyway proclaimed in so many words and in so many places.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Most of the descriptions of the trapeziums in the Ṛgveda could be termed as comparatively simple, since the definitions came by direct statement of measurements, though the diabolical style of narration was always there. But in the case of the triangular forms of this verse and that of RV1.164.48 an apparent uniqueness could be noticed. In such cases, though the configuration gets completed by a process of progressive construction, one would get a feeling that a method of prior estimation and anticipated final value was within the abilities of the sages. If a finite area value was anticipated, the question that would arise is how could an infinite value could be targeted so accurately for that purpose. But we find that it was by a series of progressive steps taken that a desired configuration was brought about. In the process, we could also observe that the value of π was cleverly circumvented, possibly by using two concentric circles and the associated similarity and symmetry. Further the divine nature of the circle is in a way declared by making those circles to stand almost inconspicuous!(?)

It is evident that the Vedic sages any way had the capacity for discreet arithmetic operations. The terms such as *"dvipade catuṣpade"*, stating a geometric progression and expansion could be taken as comparatively simpler, to the striking set of series suggested by *"asvapayaddabhitaye* ***sahasrā trimśataṃ hathai:*** *dāsānāmindro māyāyā"* of RV4.030.21. This verse said that the universe progressively emaciated to the ends as if 1000 is divided by 30 and the balance 10 divided by 30 and the balance again divided by 30 and so on. If we conceive this operation as 33, 33.3, 33.333 etc. different series would emerge and the sages must have been angling to a particular value, which could be firmed up as suggested by the term *"sahasrā"*.

Table 1: Rate of emaciation

Remainder	/div	Dividend	product	Remainder
100	30	33.3	999	1
1	30	0.0333	0.999	0.001
0.001	30	0.0000333	0.000999	0.00001
0.000001	30	0.0000000333	0.000000999	0.000000001

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Thus the Ṛgveda text resorted to use of mathematical orders without suggesting absolute values for space and time. However, the angular and positional values within the ecliptic would get properly enumerated. The curvature of space began with the churning actions that manifested from the very beginning of creation. The absolute position of the epicentre of all events was kept vague, just as the principle of the "mind"; that is, a divine mind. Waveform propagation was impressed upon. The triangles and trapeziums represented neither space nor time in absolute values, but were only characterising phenomenal tendencies. It was these divine tendencies that the sages worshipped. Just as *Baudhāyana* stated -" in those earlier times the *uttaravedi* forms were simpler triangles and trapeziums"; not so simple though.

Consciousness : A Critical Observation

(With Reference to Advaita Vedānta, Science and Brahmākumārīs Philosophy)

Sureshwar Mehar

Summary

Consciousness is the prime factor for the existence of every human being. Many ancient scholars, philosophers and modern scientists have been pondering and shedding light on it from various perspectives. Present paper is a dynamic synthesis with critical analysis of the views of Advaita Vedāntins mainly Ādi Śaṅkarācārya and Swāmī Vivekānanda regarding the concept of Brahman or Ātman is the Universal and Pure Consciousness which manifests itself in various forms and the whole universe is its apparent transformation; of Scientists and Physicists such as Erwin Schroedinger, Max Planck, Eugene Wigner and Fritjof Capra about matter and consciousness as two different kinds of Reality and of Brahmākumārīs modern spiritual philosophy which correlates both spirituality and science to explore reality for the upliftment of the whole humanity.

Introduction

Philosophy, Modern Science and Spirituality – a compact trinity of the most elevated dimensions knowledge can definitely explore the real nature of any physical or non-physical entity in this universe and can also give an integrated vision of truth and an integrated personality by which one can achieve perfection in every milieu of the activity.

The object of Science is to know the nature of reality in physical realm. All the scientific explorations aim at discovering certain secrets behind the forces and phenomena of Nature and understanding the laws underlying them. Similarly, Philosophy explores both the realities, mundane and transcendental; but all the established philosophical systems e.g. Advaita Vedānta, Sāṅkhya,

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Nyāya etc. impart explanations on these two realities with their own methods of logic to justify them.

Here in the present paper, endeavours have been made to throw some light on the spiritual perspective of Brahmākumārīs. Spiritual Wisdom which promotes spirituality has the power to synthesize all branches of knowledge integrated into one undifferentiated whole; because it is so logical as to gain support from scientific and philosophical methods of exploration. It gives a comprehensive and clear world-view that verily inspires and unites mankind to a higher level of consciousness and a way of life enriched with the divine qualities. It has the sound blend of knowledge of both mundane and transcendental realities. Brahmākumārīs, an international spirituo-educational, institution, shows a special paradigm of spiritual wisdom all the humanity towards acquiring its culmination. Brahmākumār Jagdish Chander, Chief Spokesperson of this spiritual organization, tries to establish an essence of the true nature of the subject-matter in metaphysics through applying proper logic as well as scientific and philosophical techniques.

Attempts have been made in the present paper to focus on the views of Advaita Vedāntins, Scientists, Physicists and Brahmākumārīs to provide a deep insight into the nature of Consciousness i.e. the Primary Reality.

Advaita Vedāntic View

Advaita Vedānta is considered as the culmination-point among all the Indian philosophical systems. Referring to the Upaniṣadic statements, the founder of this Vedāntic school Ādi Śaṅkarācārya and his followers like Swāmī Vivekānanda have lucidly elucidated on the concept of Consciousness of Self. According to Śaṅkarācārya, Ātman or Brahman (Transcendental Self) has the nature of undifferentiated consciousness. Ātman is eternal, self-luminous, universal consciousness which shines by is own light and reveals Jiva (Empirical Self) and all the objects which cannot reveal themselves.[1] It is devoid of enjoying nature *(bhoktṛtva)* and activity *(kartṛtva)*; but it appears to be an enjoying and active agent owing to its limiting adjuncts.[2] Ever-liberated Ātman is beyond space, time and causality which is non-dual and one (*ekamevā'dvitīyam*). The Absolute, Transcendental Supreme Self is the foundation of the empirical universe and the Supreme, infinite Brahman is the essence of Ātman.[3]

Jīva is the Ātman limited of individuated by the adjuncts of the body, the sense-organs, manas, buddhi and *ahaṁkāra*. It is the psycho-physical

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

organism. Ātman, the Supreme, Self, is one, but it appears to be many individual selves (*Jīva*) owing to its limiting adjuncts (*upādhi*).[4] The internal organ (*antah-karaṇa*) is the adjunct of the Ātman and it takes the form of *manas*, buddhi, *vijñāna* and *citta*. Thus the internal organ in its four-fold form is the individuating principle of the Jīva. Ātman is the transcendental and universal self, while Jīva is the empirical and individual self. Jīva is neither a part nor a modification, of the Ātman[5] but it is only its appearance.. The adjuncts as body, sense-organs, *manas*, buddhi and the like are creations of avidyā (ātma-māyā-visarjita) which are not real in nature. Jīva is an imaginary construction of the adjunct of *buddhi* that has no existence apart from *buddhi* which is the individuating principle[6] and with the destruction of the psycho-physical organism, Jīva, the individual self, merges in Ātman, the supreme self.[7] The pure consciousness or Brahman is the irrelative, formless, supreme reality that manifests itself in various forms (*eko' ham bahu syāma*) and the whole universe is its apparent transformation.

Refuting the analogy or example of space occupied by jars and the great space with souls and Brahman respectively, given by Śaṅkarācārya, Brahmākumār Jagdish states that Souls (*Jīva*) and conscient beings and have individual *samskāra* and with the destruction of their respective bodies, they cannot merge into the Supreme Soul who is perfect and omniscient. In fact, the souls can never be as perfect as God; for, if they could, they would not have an occasion to remain in illusion or be in state of ignorance. It should be remembered that the happiness of one soul affects others. A man's happy state affects even plants - it has been proved. So, in no way, the analogy of the space of jars etc. suits the typical case of God and souls, of which the former is a perfect conscient being and the latter are under illusion (*Māyā or avidyā*) and are, therefore, affected and are imperfect and vary even among themselves.[8]

Modern Advaita Vedāntī, Swāmi Vivekānanda gives his view regarding this matter : "According to the Advaitins proper, the followers of Śaṅkarācārya, the whole universe is the apparent evolution of Brahman. Brahman is the material cause of the universe; but not really, only apparently. The celebrated illustration used is that of the rope and the snake, where the rope appears to be the snake; but was not really so...Even so, the whole universe, as it exists, is that Being. It is unchanged and all the changes we see in it are only apparent. These changes are caused by *Deśa, Kāla* and *Nimitta* or according to a higher psychological generalization, by *Nāma and Rūpa*."[9]

Again he says : "Modern science has really made the foundations of

religion strong...... What the metaphysicians call *'being'*, the physicists call *'matter'*; but there is no real fight between the two; both are one. Though an atom is invisible, unthinkable, yet in it are the real power and potency of the universe. That is what the Vedāntist says of *Ātman*."[10]

Criticizing the above-mentioned view of Swāmī Vivekānanda, B. K. Jagdish logically renders his statement : "The Monists are not able to explain how God or Brahman totally gave up its divinity, Knowledge or Consciousness. How the immutable became mutable ? Since the Monists cannot say that God is mutable, therefore, they say that the transformation is not real, but is only apparent. But, in the case of the forces of Nature or Matter, the scientists say that the transformation is real or factual; it is not apparent or illusory. So the analogy of the snake and the rope is not befitting and the attempt at unification of God, souls and matter is only arbitrary. The parallel of the unified-field theory, cited as an analogy by the Monists is only a contrived one and, in fact, goes against them."

"There is no denying the fact that the things of the world are transitory or momentary. They are changing every moment. But this change is factual and real and this momentary existence also, for that moment, is real. There are so many sub-atomic particles and even if we thought that one of these kinds, say the Quarks, are the ultimate or original form of energy, we know that even that is momentary. But it does not mean that it has only illusory existence or that it does not exist. Moreover, even the Quarks, or whatever be the ultimate or original form of Matter of Nature, are not conscious. So we cannot say that 'the Being' and 'the Matter' are the same. Certainly, we cannot."[11]

Scientific View

In the light of Science, especially in physiology, it is described that Consciousness and Body are two different entities where the-Body changes (because every seven years old cells are replaced by new ones), grows or decays with age; but Consciousness maintains its identity and continuity. If a person be considered as a mere body including brain, the fact of his continuous identity and continuous consciousness cannot be explained.

B. K. Jagdish gives stress on these two realities by saying – The body may get exhausted of physical energy where as the Mind or Consciousness may feel inexhaustibleness of physical, metaphysical or spiritual energy and may, in fact, grow with the years. While the body ages with years, the Mind gets only wiser or more experienced. The heart, which is a part of the body, may grow

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

weaker with age; but the Consciousness or Mind may grow in its power to love or hate. Thus the two are different entities whereas the body is cellular and molecular, i.e. physical and is subject to law of chemistry and physics and physiology. The Mind, Consciousness or Soul is psychic, spiritual or metaphysical.[12]

Many eminent scientists and physicists such as Max Planck, Eugene, Wigner, Fritjof Capra and Erwin Schroedinger have thrown much light on this Consciousness in different angles.

(i) Max Planck has said : "Consciousness, I regard as fundamental. I regard Matter as derivative of Consciousness. We cannot get behind consciousness. Everything that we talk about, everything that we regard as existing postulates consciousness."[13]

The Sentence "*Matter is derivative of Consciousness*", can be interpreted that both matter and consciousness are non-different, i.e. both are two sides of the same coin. But B. K. Jagdish declares that the existence of all the things is known only because of the existence of consciousness is a fundamental reality.[14]

(ii) Nobel physicist Wigner says : "There are two kinds of reality or existence – the existence of my consciousness and the reality of existence of everything else. This later is not absolute, but only relative. Excepting immediate sensations, the content of my consciousness, everything else is a construct."[15]

Through the Principle of Indeterminacy, Heisenberg finally stated that while observing quantum particles, uncertainty or indeterminacy would always remain and it cannot be eliminated. Einstein, who didn't believe in this uncertainty principle, said that there must be a *'hidden variable'* somewhere which is responsible for this uncertainty. In 1961, Wigner gave his statement that it is the Consciousness of the observing scientists which is itself the hidden variable.[16] He asserted that it is impossible to give an accurate and certain description of quantum processes "*without explicit reference to consciousness.*" [xvii]

B. K. Jagdish's comment on this above statement : If Wigner meant that the consciousness of the observer is a material energy which affects the observed particles, he would be wrong; because consciousness is not a

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

form of material energy. Consciousness of the observing scientist most probably affects the quantum particles, but in another way. Consciousness or Thought (which is one form of manifestation of consciousness) itself is non-physical or non-material, but it works through brain. Its own field interacts with the electro-magnetic field of the brain waves at a very subtle level, perhaps, at the level of photons. It is those brain's waves whose voltage can be measured and field can be determined that affect the quantum particles.[18]

Therefore Matter and Consciousness interact and influence each other; but they are not convertible into each other.

(iii) David Bohm has used the concept of *'Holon'* in his theory of matter where he called it *'An implicate order'*. The scientists have felt that the inclusion of consciousness as a factor in determining external reality, as Geoffrey Chew has suggested, is an indispensable necessity. Famous scientist Fritjof Capra has asserted that Consciousness is an essential feature of David Bohm's Holon Theory, according to which the movement of one single particle is connected with the movement of the entire universe.[19]

B. K. Jagdish puts his statement : If all these assertions mean that it is necessary to understand that beside Matter, Consciousness also exists as a primary reality and in order to understand the universe, it is essential to understand Consciousness also, then that also is alright. But, if by making the above statements, one means to say that consciousness and Matter are inter-convertible or that souls and matter are one and the same entity, one changeable into the other, even as the Monists say, then their these assertions are without any foundations. They are mere assumption, unsupported by logic or science.[20]

(iv) Erwin Schroedinger has also given the argument or statement on the concept of consciousness. He contends : "Consciousness is never experienced in the plural, only in the singular... How does the idea of plurality so emphatically opposed by the Upanishadic writers arise at all ?... Consciousness finds itself intimately connected with and dependent on the physical state of a limited region of matter - the body ... The only possible alternative is simply to keep the immediate experience that consciousness is a singular of which that plural is unknown, that there is only one thing and that, what seems to be a plurality, is merely a series of different aspects of this one thing produced by a deception *(Indian*

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Māyā).[21] Similar view has also been seen in the 4th chapter of his book *'My View of the World'*.

Here Schroedinger has delivered this statement in support of Monism. Commenting on this view, B. K. Jagdish states : "Consciousness is never experienced in the plural, only in the singular." He shows the error committed here is that Schroedinger is taking *'Consciousness'* and *'Conscious entities'* as one and the same, whereas the fact is that these are two different entities.

To illustrate this point further, B. K. Jagdish gives an example of *'fragrance' and 'flowers'*. 'Fragrance' in general sense, is one or singular; but the fragrant flowers – roses, jasmine, lotus etc are different and many or plural. Each one of these varieties has *'fragrance'* in singular; but each one of the flowers is also different from others. If, therefore, we keep in mind that *'consciousness'* finds manifestation in the forms of thoughts, desires, emotions, memory, judgement etc and these are different from one to the other individual, then we wouldn't say that souls are not plural Schroedinger has, therefore, been wrong in identifying *'Souls'* with *'Consciousness'* and there too, he has lost sight of the fact that the even *'Consciousness'* as manifested in each individual case, is not the same and therefore, not singular.[22]

(v) Thomas Huxley, British bilogist and Darwinist has said : "I understand the main tenet of materialism to be that there is nothing in the universe but matter and force, two primitive factors.... It seems to me pretty plain that there is third thing in the universe, to wit, Consciousness which... I cannot see to be matter or force or any conceivable modification of either." Thus according to him *"Consciousness is not a material force."*[23]

(vi) Sir John C. Eccles in his book *"Self and its Brain"* says that the experienced unity (of consciousness or mind) comes not from a neuro-physiological synthesis, but from the proposed integrating character of the self-conscious mind. He made his firm opinion that self or consciousness is not an epiphenomenon of the brain.[24]

(vii) Performing many experiments by stimulating various sites or points on the brain, scientist Penfield came to the conclusion that consciousness is located near the Hypothalamus and the Brainstem and it is not an epiphenomenon of the brain.[25]

(viii) Dr. Raymond A. Moody, in his book *"Life After Life"* conducting research

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

on '*the clinically dead*' describes that the soul, the self or the conscious entity doesn't die with the body; but rather survives after the body has been disposed of.[26]

In this way, modern philosophers and scientists have elaborated much on the area of consciousness with their enlightened views or statements. Now the disposition of Brahmākumārīs depicted with illustrations logically and meaningfully by Brahmākumār Jagdish Chander, is being discussed here.

Brahmākumārīs Dynamic View

According to Brahmākumārīis' philosophy, Consciousness is an essential and inherent attribute of the metaphysical energy called Soul, different from the organic and inorganic matter, body and the brain. As electricity is known by various names depending upon its different manifestations such as light, power, heat and electro-magnetic force, so also Consciousness manifests itself in various forms and is named as *Mind, Intellect, Memory, Emotion, Impression (Samskāra)* and so on. Ego, Mind, Intellect etc. are not material in nature;[27] but the very consciousness or the soul-energy becomes manifest as thoughts, memory etc. as it comes in contact with the material body.[28] The conscient soul functions through consciousness; but the brain limits it and enables it to have an experience of only three-dimensional objects, while without this limiting faculty, the Self can have multi-dimensional experience and exceptional insight.[29] The soul does have an aura which appears in the form of subtle body, having different brightness depending upon the degree of its purity. The Self or soul is a point of light which is spiritual in nature, divine in its original potential scintillating with seven divine qualities – *Knowledge, Purity, Happiness, Peace, Love, Bliss* and *Power*, and is different from the mundane light.[30]

Souls (*Ātmā*) originally dwell in the Soul-world or *Brahma-loka*, i.e. far beyond this material world with the Parent or Supreme Soul (*Paramātmā or Īśvara*) in the incorporeal, inactive, thoughtless and calm state. But when they come down to this earth and take birth in the form of bearing the bodies, they become known as individual souls (*Jīvātmā*). Within body, soul resides in between the two eye-brows, the central point of the Hypothalamus, Peneal and Pituitary glands and from there it controls the brain and the whole body. Souls are plural and are not parts of God. All souls are eternal sons of God. In the state liberation or release, the soul does not merge into God, who has his separate identity. God or Paramātmā is also a soul, a point of spiritual energy, but He is supreme among all souls and is not bounded by any action

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

and its reactions. He is beyond the limitation of birth and death. He is omnipotent, omniscient and ocean of all divine qualities e.g. knowledge, bliss, peace, purity etc., but is not omnipresent or all-pervasive entity like *Brahman* of monists. Souls are numerous, individual and immortal. Therefore, the analogies of Sparks to Fire and Rosary etc. given by Advaita Vedāntins, are erroneous of fallacious.[31]

All the knowledge, namely science, is a result of a person's abilities that are only manifestations of consciousness at various levels. Consciousness is the first of the prime reality; for, without it, all the realities and laws – physical, chemical, mechanical etc. would remain unknown. It is consciousness that knows and can know, or learns and can learn. Consciousness is the knower (*Jñātā*), while the material forms of reality or the events and phenomena belong to the realm of known or knowable (*Jñeya*). The use and purposes of material forms are determined by the knower, consciousness, and it is the consciousness who experiences or consumes the physical things. So there is vast difference between 'I or *Self* and the '*Matter*' i.e. material, physical, phenomenal or transient. It is '*I*' or '*Consciousness*' that makes continuity possible in life and without it, all would be meaningless, purposeless, useless and worthless.[32]

Consciousness is not observable and quantifiable; hence it is out of the scope of science. Therefore, either science should enlarge its scope or it can be studied in the discipline called '*Spiritual Science*' or '*Meta Science*'. '*Consciousness*' is the other name for the '*Self*.' We give it the label '*consciousness*' in order to distinguish it from all that which doesn't have '*consciousness*' i.e. which cannot think, judge, remember, analyze, focus, decide and do such other mental, intellectual or emotional activities. Each one of us in an individual '*Self* '. Consciousness has a moral dimension. All our actions or efforts have some motives underlying them and we employ some means to reach our goals or to attain certain ends. Motives determine our attitudes and outlook and influence our behaviours that are related to values or ethical principles. In other words, Consciousness has another aspect, namely 'Conscience'.[33]

In conclusion, B. K. Jagdish clearly points out that if any philosophy denies the existence of soul or self as a separate conscious entity, the it leads to peacelessness. The learned ones in science try to discover *with-out*; but they do not try to know the '*self*' i.e. *with-in*. Without the scientific knowledge of the *self*, one would have only a distorted, incomplete or fractured and fragmented world-view.[34]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Conclusion

From the above discussions, it can be maintained that Brahmākumarīs perspective is more rational, experience-based and easily accessible while discovering the true nature of '*Consciousness*' in the metaphysical milieu. Spiritual view displays a clear and authentic theoretical evidence for sound understanding about the subject-matter. Henceforth, it is stated that Consciousness or spiritual energy is quite different from the material forms of energy manifested in the mundane world. The super-mundane entity soul, self, spirit or psyche is eternally existent and conscient in its nature and acts and reacts to the stimuli and also thinks, feels and reaps the fruits of its actions. Therefore, one should always endeavour to recognize one's own true identity i.e. divine, pure, conscient, infinitesimal point of metaphysical energy giving up identification with the physical or the material, then that paves the way towards perfection. And by acquiring the completely true knowledge of Self, Supreme Self and the Universe, one should definitely approach to a holistic world-view.

End Notes

1. S. B. Pra. Upa., 6/2
2. *"Na hi kevalasyātmano bhoktṛtvam asti, buddhyādyupādhikṛtameva tasya bhoktṛtvam."* S. B. Katha Upa. 1/3/4
3. *"Tadveda ātmasvarūpam brahma niratiśayam bhūmākhyam brahmeti viddhi."* S. B. Kena Upa. 1/5
4. *"Ekasyaiva tu bhedavyavahāra upādhikṛtah, yathā ghatākāśo mahākāsa iti."* S. B. Bra. Sū, 1/2/20
5. S. B. Māndū. Kārikā, 3/7
6. "Paramārthastu na jīvo nāma buddhyupādhiparikalpitasvarūpavyatirekeṇāsti.", S. B. Bra. Sū,, 2/3/30
7. Ghaṭādiṣu pralīneṣu ghaṭākāśādayo yathā ।
Ākāśe sampralīyante tadvajjīvā ihātmani ॥ S. B, Māndū. Kārikā, 3/4
8. Eternal World Drama-II, P. 16-17
9. The Complete Works of Swāmī Vivekānanda, Vol. 1, P. 363
10. Bid, Vol.3, P. 269
11. Parallels between Science & Religion...., P. 39-40

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

12. Eternal Dharma - I, P. 53-54
13. Philosophical Aspects of Modern Science, P. 12
14. Parallels between Science & Religion..., P. 47
15. Symmetries and Reflections, P. 189
16. Mysticism and the New Physics, P. 33
17. Ibid, P. 34
18. Parallels between Science & Religion..., P. 48
19. The Turning Point, P. 88
20. Parallels between Science & Religion...., P. 46
21. What is Life, pp. 88-89
22. Parallels between Science & Religion...., P. 43
23. Do You Know Your Real Self, P. 51
24. Loc cit
25. Ibid, P. 51-52
26. Ibid, P. 53
27. Eternal Drama - I, P. 28-29
28. Do you Know Your Real Self, P. 22-23
29. Eternal Drama-I, P. 44-45
30. Do You Know Your Real Self, P. 23
31. Eternal Drama - I, P. 202, 207, 222, 238-241
32. Complementarily of Science and Spirituality for better life, P. 3-4
33. Ibid, P. 4-6
34. Ibid, P. 5 Eternal Drama - I, P. 69

References

1. *Eternal Drama of Souls, Matter and God, Part-I,* B. K. Jagdish Chander, Prajapita Brahma Kumaris Ishwariya Vishva-Vidyalaya, Pandav Bhavan, Mount Abu, Rajasthan, 1998, Rpt.
2. *The Eternal World Drama (Part-II of the series, titled 'Eternal Drama of Souls, Matter and God'),* Hassija, B. K. Jagdish Chander, Prajapita Brahma Kumaris Ishwariya Vishwa Vidyalaya, Pandav Bhavan, Mount Abu, Rajasthan, 1985, 3rd Edition.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

3. *Brahmasūtra-Śāṅkara-Bhāṣya (S. B, Bra.Sū), with Ratnaprabhā Commentary*, Bholebābā, Bhāratīya Vidyā Prakāshan, Delhi, 2004.

4. *Īśādinau Upaniṣad with Śāṅkara Bhāṣya (S.B.)*, Gita Press, Gorakhpur, 2000.

5. *Māndūkya Kārikā with Śāṅkara Bhāṣya (S.B.)*, Gita Press, Gorakhpur, 1998.

6. *The complete Works of Swāmī Vivekānanda*, Advaita Ashram, Calcutta, 1977.

7. *Science and Spirituality*, B. K. Jagdish Chander, Brahmakumaris World Spiritual University, Pandav Bhawan, Mount Abu, 1998.

8. *Parallels between Science and Religion and Philosophy and Science - A Critical Review*, B. K. Jagdish Chander, Brahma Kumaris Ishwariya Vishwa Vidyalaya, Pandav Bhawan, Mount Abu, Rajasthan, 1994, 1st edition.

9. *What is Life with Mind And Matter & Autobiographical Sketches*, Schrodinger, Erwin, Cambridge University Press, London, 2002.

10. *My View of the World*, Schrodinger, Erwin, Cambridge University Press, 1964.

11. *The Turning Point, Capra*, Fritjof, Flamingo, London, 1983.

12. *Symmetries And Reflections*, Wigner, Eugene P., The M.I.T. Press, USA, 1970.

13. *James Jeans : Philosophical Aspects of Modern Science*, George Allen and Unwin, 1932.

14. *Mysticism and the new Physics*, Talbot, Michael, Bantom Book, New York, 1971.

15. *Do you know your Real Self*, B. K. Jagdish Chander, Brahma Kumaris Ishwariya Vishwa Vidyalaya, Pandav Bhawan, Mount Abu, Rajasthan, 1994.

16. *Complementary of Science and Spirituality for better life*, B. K. Jagdish Chander, Prajapita Kumaris ishwariya Vishwa Vidyalaya Pandav Bhavan, Mount Abu, Rajasthan.

17. A History of Indian Philosophy, 2 Vols, Sinha, Jadunath, 1956.

18. *A Critical survey of Indian Philosophy*, Sharma, Chandradhar, Motilal Banarsidass, Delhi, 1990, Rpt.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Issues of Philosophy of Language in Jaina Philosophy

Shruti Rai & Surjya Kamal Borah

Philosophy of language has come into light in the 19th century western philosophy, while in India, it has been a subject of enquiry since the commencement of the Indian knowledge tradition which starts from the time of Ṛgveda. Jaina philosophy, one of the most important philosophical schools of Indian tradition, recognizes the significance of language. Generally, there are two types of debate regarding the nature of language i.e. language is either constructive or representative. Jaina philosophy accepts the representative theory of language. Accordingly, language is the mode to represent the world since it is the medium of communication. *Śabda* is the form of atom (*pudgala*) here, an outcome of the physical endeavour. This nature of the *śabda* is described by the theory of *saptabhanginaya* and *syādvāḍa*. This article is an attempt to examine the representative nature of language according to the Jaina philosophy.

ISSUES OF PHILOSOPHY OF LANGUAGE IN JAINA PHILOSOPHY

Language is one of the central aspect in Indian philosophical schools. The schools examine language from different point of view according to their fundamental principles. Jaina philosophers are also aware to the problem of language that's why the discussions of language have been occurred time to time. The noticeable evidence is the first *saṁgha-bheda*, where *Mahāvīra* and his son-in-law fall in dispute over the nature of present continuous. The significance of relation of human with language in the context of communication is fully elaborated in the *Tattvārthasūtra* of *Umāsvāti*. The text elaborates the role of language for social human being with the help of *parasparopaghraho jīvānām sūtra*[1].

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Jaina darśana deliberates issues like origin of language, nature and structure, semantic theory, relation between word-meaning, meaning as universal vs. particular or *sāmānya* vs. *viśeṣa*, limitation of meaning, relation between language and truth, types of sentences with the foreground theory of *saptabhanginaya*. *Saptabhanginaya* is the theory of *anekāntavāda*, accordingly, each *vastu* has so many *dharmas*, which can be percept relatively. Thus, *dharma* is truth with relation to. The school embraces all mutually contrastive aspects of language, relating to other Indian schools, Jaina school stands for the atomic language i.e. *pudgala*, generated by physical endeavor. In the terminology of *Vyākaraṇa darśana*, it goes with the level of *vaikharī* only. It does not recognize the subtle level of language. However, the relationship between thought and language is discussed but that thought i.e. *mati jñāna*[2] cannot be compared with the *madhyamā* level of Śaiva and Vyākaraṇa.

Primarily, *śabda* is *pudgala*. Associating with the consciousness, *pudgala* takes the form of *dhvani* and becomes language. Thus, language is the combination of consciousness and *pudgala*, where *pudgala* is the governing element. Giving importance to the scripts, Jaina philosophy includes the category of written form also in *śabda*, but at the secondary level. The *śabda* can be presented into two forms-

1. Verbal form- through the hearing organs.
2. Written form- through the sense organs of eyes.

Along with, language can be read through the organs of touch, like brail script helps to read. In this way, the all-inclusive language incorporates all forms of language either the most subtle unit of language as *pudgala* or speaking language or the script which are excluding part from both of them. Language is not the constructive element for the Jaina philosophers. It is just a unit which is used for imparting and communicating. Language, including word and meaning, can be known by three ways:

1. *Sparśendriya*
2. *Cakṣu indriya*
3. *Karṇendriya.*

Besides, these, *mana/buddhi* is inevitable element with these sense organs.

The verification of every theory of this philosophy is done on the basis

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

of the principle of *syādvāda*. Its great impact goes to the eternality of language also. *Prajñāpanā sūtra* points out towards the origin of language. Accordingly, the origin of language is parallel to the origin of sentient being. The exact point of time of origination of language cannot be traced like the origin of human being cannot be delineated. Language is eternal but its eternality exists in the sense of *pariṇāmī nitayatā. Pariṇāmī nityatā* establishes language as beginning-less and eternal. On the other side, its commencement can be traced at particular time by the birth of an individual. At the same time, it is *anādi* also on the basis of *bhāṣā paramparā* or *bhāṣāpravāha*. Language is not eternal, because it is originated in the form of pudgala. *Prajñāpanāsūtra* accepts the origin of language by physical endeavour. Both the contrasting aspects i.e. non-eternality and eternality and eternality of language come under the relative terms *sādi śruta* and *anādi śruta*. The philosophy marks the wider range of the gross language as it includes every type of sounds under the different class of languages. It incorporates vague sound of animals and different types of noises which is generated through the contact of things. There are two types of sound which are included into language-

1. *Akṣarātmaka*
2. *Ankṣarātmaka.*

Akśarātmaka means the language which is uttered by the organs of speech. There are other two sub divisions of this category i.e. *śravya* and *dṛśya*. Almost all languages of the world come under this category.[3] *Akśara śruta, lipi jñāna* and *saṁketa* are classified into this section. The language is used for the communication and imparting knowledge.

Akśarātmaka-excluding speech-sounds, remaining sounds i.e. conglomeration of sounds are *Akśarātmaka,* like, animal's language, child's language, and language of dumb. It includes the sign and symbols which is indicated by the physical endeavor and others. Tirthankar's language is also named *Ankṣarātmaka* language, probably this would be the reason that such types of sounds are including in this class. *Viśeṣāsvaśyakabhāṣya* says that sneezing, clipping, deep exhaling, crying silently come under the *ankṣarātmakabhāṣā*. In this case, knowledge is not imparted to other, only a speaker knows it but does not express it before anyone. These categories come under the śruta *jñāna*, when on the basis of one knowledge (*indriyabodha*), another knowledge (*artha-bodha*) comes into the light is called *śruta jñāna*.[4] The *śruta jñāna* has two divisions, one is akṣara śutra and the other is ankṣara śruta. *Śruta jñāna* (*indriya bodha*) is the cause of *artha bodha*.[5]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Every philosophy accepts the relation of thought and language to the some extent, although the nature of relation is different in each school. Here the question is-are language & thought two aspects of one element or different stages of repression ? Or are they different elements ? In Jain philosophy of language, thought and language are not very distinct from each other as the silence form of language is named as thought and the articulated form is named language. Thought is called *mati jñāna* and language is *śruta jñāna*.

Akśarātmaka mati jñāna is none other than *indriya bodha* and *śruta jñāna* is *bhāṣa jñāna*. Language cannot express itself without the pre existence of thought. *Śruta jñāna* is posterior to *mati jñāna*.[6] Actually *indirya-saṁvedanā* is the precondition of language. Without the resort of language, thought would subsist, but language endurance must not be possible without the thought.[7] The pure mental process is counted under the *mati jñāna*, like *indirya-saṁvedanā, mānasika-saṁvedanā,* cintana, *vicāra, tarka*. There are four sub-division of *mati jñāna* -

1. *Avagraha*
2. *Īhā*
3. *Apāya*
4. *Dhāraṇā.*

Language falls into Categories of these the last three elements. *Avagraha* does not come under the realm of language. Language must be used in other three concepts. *Viśesāvaśyaka bhāṣya* and *Jain Tarka Bhāṣā* raises a question on the categorization of the *mati jñāna*. Accordingly, only *avagraha* should count under the *mati jñāna*, because that is the only pure thought process, while the other categories are compound with language. In reply, author affirms the fact of conglomeration of language and thought as the governing element. The basic unit of the language is alphabets, which is classified into *svara* and *vyañjana*. These fundamental elements take part for conveying meaning, it is *akṣara*.[8] Conventionally, vowels and consonants are named *akṣara*, but Jaina *darśana* defines *akṣara* as knowledge or consciousness which has capacity of knowing meaning. *Svara* is the independent category.[9] It gives base for the pronunciation of consonants since without vowels, consonants cannot be uttered.[10] There are 46 letters (*mātṛkā akṣara*) in alphabets which are originated by the physical endeavor.[11]. Jaina darśana sketches the structure of alphabets-

1. *Ākṛti rūpa*

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

2. *Dhvani rūpa*
3. *Jñāna rūpa*

On the basis of these states, these branches are developed[12] –

1. *Saṁjñā akṣara*
2. *Vyañjana akṣara*
3. *Labdhy ākṣara*

The meaning of *labdhya akṣara* is got through the *saṁjñā akṣara* and *vyañjana akṣara*. This is related to the semantic aspect of sentence. The *labdhya akṣara* has two aspects-

1. It is *arjita* guṇa
2. It is *anarjita* guṇa

Language is learn by getting the meaning of words and sentences. In this sense it is *arjita guṇa*. But the learning capacity is inherent which abides in each person. Deficiency of this inherent capacity leads to human beings towards the incomprehension of language. This inherence capacity is *anārjita guṇa*, which does not come from effort. It lives naturally from the time of birth. The inherent capacity shows some similarity with idealism which says the language exists inherently. It is inside, not outside. Thus, *labdhya akṣara* is the inherent capacity of learning language. *Samjñā akṣara* and *vyañjana akṣara* is an outside material. The categorization of alphabets authenticates aspect of writing also. *Jaina darśana* accept writing as one of the medium for expressing the language. Nevertheless, like other Indian philosophical schools, *Jaina darśana* also establishes priority of speech.

Categorization of the sounds is defined very broadly in this particular school. But in the context of communication, Jaina darśana emphasizes on *śabda* that should be sequentially organized sound speech, perceived by sense organ ear.[13] This *śabda* must have meaning aspect which is essential element of every language.[14] *Pada* is the meaning-bearer unit. It is made up of group of letters. *Vākya* is the group of words where all words are dependent upon each other for expressing their meaning. A sentence in itself is an independent linguistic construct.[15] Word and meaning are not identical. They are two independent entities. The relationship of *vācya* and *vācaka* (signified and signifier) is said *aviyojya*.

The relationship between *śabda* and *artha* is also non-eternal, but

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

signifier conveys signified as the similarity (*sādṛśyatā*) relates signifier and signified. Thus, the word expresses meaning not because of the eternal relationship between them, but it expresses meaning on the basis of similarity. Like the word *gau* expresses meaning 'cow', because the reason is similarity. *Gau* which has been spoken in past is different to present word *gau* but still both have some similarity. On the basis of these similarities, cow is apprehended.

There are two views regarding how do words express meaning – Is it natural capacity or is it developed capacity ?

1. Word has natural relationship with its meaning. It expresses meaning spontaneously, without any effort. Every word is connected with its meaning since the beginning.
2. *Śabda* has no natural capacity of expressing meaning. Meaning is applied on the word through the conventional relation and other external elements.

Jaina darśana admits both concepts from different point of view. Meaning can be got through the root verb (*dhātvārtha*). On the other side, many words can be known by the *rudi*. Thus, there are some words which are *vyutpattiparaka* and some words are *rudārtha*. Jaina accepts three theories for the determination of meaning-

1. *Sahaja yogyatā (svābhāvika śakti).*
2. *Saṁketa*
3. *Samaya (paramparā/prayoga)*[16].

When a statement possesses more than one meaning of the one word, in that case meaning is determined according to the context and intention of speaker. The famous example of *saindhava* refers salt for the eating man. Jaina *darśana* includes paradox elements, *sāmānya* or *viśeṣa* in meaning. Accordingly, *sāmānya* and *viśeṣa* are the inevitable part of each other. The word does not denote only *sāmānya* or *viśeṣa*, it denotes both. Theoretically, both seem to be different entities but at pragmatic level they are not separate from each other. 'Particular' or 'universal' cannot exist alone without each other. No man can be lived without the manness and manness cannot be lived without man. Besides this, some words have only universal meaning or some words have particular meaning only, like man has universal meaning and individual has particular meaning.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

At the time of speaking, the very first *man* (mental organ) and then *vāc* (sense - organ of speaking) becomes active. Now, organs of articulation come in movement, and through the *svara yantra, pudgala/parmāṇu* of sounds are transformed into the speech sounds. At the most outer level, speaker exhales these speech sounds into the form of sequential language. Coming out, these *pudgala* starts moving (*praāsrṇa*) throughout the *ākāśa*. These speech sounds (*dhvani taranga*) spread by the *lokānta*[17] as the language is pervasive in Jaina *daśrana*. Actually *dhvani* is *paudgalika* and *prasaraṇśila*. In the continuation, *paudagalika dhvani* reaches till the sense organ of hearing and listener apprehends meaning. *Mana* is inevitable element in the process of getting meaning. It creates *bimba* through the different information of sense organs. *Tattvārthasūtra* discusses *naya* and *nikṣepa* theory which have semantic aspect. *Nikṣepa* determines the meaning of words.[18] *Naya* determines the meaning of sentences[19]. Naya theory gives foundation to the listener to understand the context with the intention of speaker. There are seven *nayas : naigamanaya, saṁgrahanaya, vyavahāra, ṛjusutra, śabdanaya, samabhiruḍanaya, evambhūtanaya*. The first four *nayas* are related with the meaning and the last three *nayas* are related with the word i.e. *śabda*.

In this way, Jaina darśana examines issues of language on the background of *saptabhangi naya* and *syādavāda*. The school tries to explain the gross language with a wider connotation. Language is just the mode of representation of the world. It is limited to the mode of thinking and talking and is totally dependent on the speaker for its origination. It is nothing but only advanced and essential equipment of communication in Jaina darśana.

Foot Notes

1. Tattvārthasūtra, 5.21 p.2
2. *Vastutas tu parokṣam eva, matijñānatvāt. Kuto nu khalv etan matijñānam parokṣam eva, matijñānatvāt. Nyāya Dīpikā.* 2.3
3. *Akśarīkṛtaḥ śāstrābhivyañjakaḥ sanskṛtaviparītabhedādāryamleccha-vyavahārahetuḥ Sarvārthsiddhi,* 5.24.295.1
4. *Paramārthasāra,* 1.122.p.17.
5. *Ibid.*
6. *Śrutam matipūrvam----------. Tattvārthasūtra,* 1.20
7. *Viśeṣāvaśyakabhāṣya,* 105.
8. *Ibid,* 461.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

9. *Ibid,* 461.
10. *Ibid,* 462.
11. *Prajñāpanābhāṣāpada,* 11.15. p. 28.
12. *Viśeṣāvaśyakabhāṣya,* 464.
13. *Śrotendriyagrāhyaniyatakrama-----, Abhidhānarajendrabhāga, 7, p. 338*
14. *Śabdatepratipādyate vastvaneneti śabdaḥ, Ibid,* 7, p.338
15. *Padānām tu tadapeksānām nirpeksah samudāyo vākyamiti. Prameyakamalamārtaṇḍa,* p. 458
16. *Svābhāvikasāmarthyasamayābhyāmarthabodhanibandhanam śabda iti. Pramāṇanayatattvālokālankāra,* 4.11
17. *Prajñāpanābhāṣāpada,* 15
18. *Prakaranādidinśenāpratipattyādi vyavacchedakayathāsthāna viniyogāyāya śabdārtha racana viśesā niksepāh. Jaintarkabhāṣā, Nikṣepa pariccheda,* p. 63
19. *Vakturabhiprāyah* = nayah = *Laghīyastrayī, sloka 55, nayojnātura-bhiprāyah = Syādavādamañjarī,* p. 243

References

1. Asaṅga, *Abhidharmasamuccaya*, Vishvabharti, Calcutta: 1950.
2. Jain, Sagar Mal, Jaina Bhāṣā Darśana, Bhogilal Leherchand Institute of Indology, Delhi : 1986.
3. Jiṇabhadra, *Viśeṣāvaśyakabhāṣya*, with auto commentary, Hemendra's Vṛtti, Lalbhai Dalpatbhai Bharatiya Sanskriti Vidya Mandir, Ahmedabad : 1966.
4. Maheshvarānanda, *Mahārthamañjarī*, Chaukhamba Surbharati Prakashan, Varanasi : 2008.
5. Mallisena, *Syādvādamañjarī*, Shrimadrajchandra Ashram, Ahmedabad : 1967.
6. Malvania, Dalsukh, *Jaina Philosophical Tracts*, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad : 1973
7. *Mādhvācārya, Sarvadarśanasaṁgrahaḥ*, (Bhashyakara) Umashankar Rishi, Chaukhamba Vidyabhavan, Varanasi : 2004.
8. Prabhacandra, *Prameyakamalamārtaṇda*, Nirnaya Sagara Press, Mumbai : 1941.
9. Shah, Nagin, J., *Jaina Theory of Multiple Facets of Reality and Truth*

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(*Anekāntavāda*) Motilal Banarsidas Publishers Private Limited & Bhogilal Leherchand Institute, Delhi : 2000.

10. Tatia, Nathmal, *Studies in Jaina Philosophy*, Sanmati Publication, No. 6 of the Jain Cultural Research Society, Banaras : 1951.

11. *Tattvārthaślokavārttika*, (edi.) Manoharlal, Nirnaya Sagar Press, Bombay : 1998.

12. Umāsvāti, *Tattvārthasūtra*, Parshvanath Vidyashram Shodha Sansthan, Varanasi : 1989.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

The Causation theory in Āyurveda Philosophy

Vijay Kumar Meena

Āyurveda is an Indian intellectual tradition, which has integrated basic principles of Indian philosophical systems and utilized these principles here and there according to the necessity of their requirements to the medical science. It is implementation of intellectual knowledge of philosophical systems as a practical form on ground reality with holistic approach for welfare of universe and human being. *Āyurveda* is the "science of life[1]", the traditional natural healing system of ancient India, main aim is to cure with prevention of diseases and enhancement of life with natural way[2]. It supports the purely practical and scientific aspects of universe and human being. The theory of causation, is one of the basic principles, has been utilized in *Āyurveda*. Now a question comes here what kind of utility may be applied of causation theory in *Āyurveda*. To get a solution to this query, a brief account of the causation theory's utility is being discussed here.

Utility of causation theory

The cause and effect or the causation theory is the principle of investigation. According to this, every effect is related to some cause, without any cause no event or effect comes into existence. In our everyday life, we find a deterministic control and regulation. Every event seems to be related with an invariable, unconditional and immediate antecedent which may be named as the cause of events. The main aim of this theory, in Indian philosophy, is to spoke about the ultimate cause of universe. But in *Āyurveda* philosophy its main aim is not only to prove the ultimate cause but also to investigate the causes which are related to diseases and their treatments. Generally, it is said that the task of science is the discovery of the causes. Stephen Toulmin says "The causes are the concern of the applied sciences. In the work of

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

engineering, medical sciences etc. containing whenever the sciences are applied to practical purposes, there one finds common talk of cause and effect.[3]" It is seen that the mark of causation is mother of any new invention, the base of science begins with the investigation of causation and all philosophics are also begun with to investigate the ultimate cause of this universe. The concept of cause and effect is, therefore, very significant and pioneer thought for every new discovery in the world. *Āyurveda* is not only a philosophy but also an applied science of life of ancient India. It is, therefore, said by Dr. S. N. Das Gupta – *Āyurveda* is a science of cause. According to him, the account of origin of *Āyurveda* begins with the investigation of the nature of cause (*Hetu*) and reason (*Liṅga*)[4] for legitimate inferences in connection with the inquiry into the causes of diseases.[5] Dr. Das Gupta while highlighting the importance of causation in applied sciences also holds that the principal of causality, due to its practical necessity, was first of all applied in *Āyurveda*[6]. He further concluded, 'Hence it is evident that the determination of the nature causes and effects and the facts or events of invents of invariable concomitance were indispensable necessity of the *Āyurveda* physicists in connection with the diagnosis of diseases.'

Now a question arises here what is its nature or own form of causation theory. To get a solution to this query, a brief description of the causation theory is required and so being discussed here.

A brief account of causation theory

In Indian philosophy, the cause and effect theory has been accepted by all the schools, except *Cārvākā*, within the limits of their specific approaches. The basic question involved in theory of causation is; does the effect pre-exist in its cause ? Those who accept answer to this question in negative are called *Asatkāryavādinas*, while those who answer it in affirmative manner and called *Satkāryavādinas*. According to former, the effect is a new creation, a real beginning. The effect doesn't exist in its cause. *Nyāya-Vaiśeṣhika, Hinyān Buddhism* and some followers of *Mīmāṁsā* believe in *Asatkāryavāda*. This is also known as *Ārambhavāda*.[7]

On the other hand, *Satkāryavādinas* believe that the effect is not a new creation but only a clear manifestation of that which was completely contained in its material cause. Here another important question arises; is effect real transformation or unreal appearance of its cause ? Those who consider the effect is real transformation of its cause are called *Pariṇāmavādinas*, whereas

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

those who believe that it is an unreal appearance are called *Vivartavādinas*. *Sāṁkhya-Yoga* and *Rāmānuja* believe in *Pariṇāmavāda*. The view of *Sāṁkhya*-yoga is called *Prakṛti-Pariṇāmavāda*. While the view of *Rāmānuja*, is called *Brahman-Pariṇāmavāda*. *Śunyavāda*, *Vijñānavāda*, and *Śaṅkara* believe in *Vivartavāda*.

There are four main currents on causation theory in Indian philosophical systems i.e. *Vedānta Vivartavāda, Buddhism Śunyavāda, Nyāya Ārambhavāda,* and *Sāṁkhya Pariṇāmavāda (Satkāryavāda)* respectively.

Now, having been briefly discussed this theory in the context of Indian philosophical systems, a question arises here that what kind of the causation theory has been accepted in *Āyurveda*.

Law of causation in *Āyurveda*

In this context, it seems that the approach of *Āyurveda* to the law of causation is interrelated with *Satkāryavāda* of *Sāṁkhya* and *Ārambhavāda* or *Asatkāryavāda* of *Nyāya-Vaiśeṣika*. Because on the one hand, the fundamentals of Āyurvedic Principles have been adopted from *Sāṁkhya* philosophy like concept of creation, *Triguṇa* (*Sattva, Rajas, Tamas*), *Puruṣa, Avyakta, Pañchamahābhūta* and *Tridoṣa*, are regarded as the spiritual, psychic and functional fundamentals of human life in *Āyurveda*. On the other hand, *Vaiśeṣika* thoughts have been utilized in formulating the applied concept of *Āyurveda* specially in manufacturing of medicine of diseases like the description of categories, concept of *Aṇu*, the theory of *Parmāṇuvāda*, the layout of *Pilupāka* (Chemical change) and *Pitharakāk* (physical change) are centred generally on the subject of physical chemistry and bio physics' mass, motion and forces.

Thus the approach of *Āyurveda* regarding the law of causation resembles with *Satkāryavāda* of *Sāṁkhya* in fundamental principles and *Asatkāryavāda* or *Ārambhavāda* of Vaiśeṣika in forming applied principles to the requirements of medical science or science of life '*Āyurveda*'.

However, mainly the theory of causation in *Āyurveda* seems to be deeply and predominantly affected by *Satkāryavāda* of *Sāṁkhya*. According to this, effect pre-exists in a potential state or subtle form in its cause and is only the modification (*Pariṇāma*) of cause. Cause and effect are seen as different temporal aspects of the same thing – the effect lies latent in the cause which in turn seeds the next effect. The effect exists inn its cause due to five reasons-

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

1. What is non-existent cannot be produced;
2. For producing a specific effect material cause is resorted to;
3. Everything cannot be produced;
4. A specific material cause is capable of producing a specific product;
5. There is a particular cause for a particular effect.[8]

Cause and effect both are ontological realities and are identical; the effect is modification of cause and effect becomes the cause; for example all material effects are the modification of *Prakṛti*. They pre-exist in the eternal bosom and simply come out of it at the time of creation and return to it at the time of dissolution.

In *Āyurveda*, the concept of creation is based on *Satkāryavāda* of *Sāṁkhya*. According *to Suśruta, in Suśruta Saṁhitā*, *Mahaṭ* is evolved out of *Avyakta*, bearing and characteristics of *Avyakta*. From *Mahat*, three *Ahaṁkāras* proceed having the same nature as of *Mahat*. Eleven *Indriyās* are produced from *Vaikārika* (*sāttvika*) *Ahaṁkāras* proceed having the same nature as of *Mahat*. Eleven *Indriyās* are produced from *Vaikārika* (*sāttivika*) *Ahaṁkāra* with the help of *Taijasa* (*Rajas*) *Ahaṁkāra*. The *Tāmas Ahaṁkāra* produced *Pañchatanmātra* with the help of *Taijas Ahaṁkāra*. The *Tāmas Ahaṁkāra* produces *Pañchatanmātra* with the help of *Taijas Ahaṁkāra* and the *Pañchatanmātra* produces the *Pañchamahābhūta*.[9] In this theory, same pattern as *Satkāryavāda* of *Sāṁkhya*, has been used in the description of evolution process.

In *Carakasaṁhitā, Caraka* defines birth as the mere transition of one existent thing into another state. *Caraka* has very vividly described the fundamentals of *Satkāryavāda*, while dealing with the subject of evolution and dissolution processes. In the first chapter of *śārīrasthāna*, he observed "out of the unmanifest, man rises to the manifest stage and again sinks into the unmanifest. Passion and delusion having taken procession of him man resolves from birth to death like a wheel.[10]" He further says that those who are attached to *triguṇas* are subject to creation; but not those who are unattached.

In *Carakasaṁhitā*, eighth chapter of *Nidānasthāna, Caraka* seems to adopt the essence of application of *Satkāryavāda* in the context of the diagnostic purposes when a observes;-

A disease which is at first only an effect of some other causes may act

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

as a cause of other disease and it may thus be regarded both as an effect and a cause. There is, therefore, no absolute difference between a cause an effect; and that which a cause may be an effect and that which is an effect may also turn as a cause.[11]

Suśruta clearly mentions that an effect is uniform in virtue to its precedent cause '*Kāraṇānurūpaṁ kāryamiti kṛtva*[12]' *Suśruta's* theory of evolution is dependent on the *Sāṁkhya* concept of cause and effect. According to *Suśruta*, the latent supreme *Prakṛti* is the progenitor of all the creation and its role is the primary factor in working out the evolution of the universe.[13] In *Aṣṭāṃgahṛdayam Vāgabhaṭṭa* is one step further in this respect when he says, 'the manifold universe is nothing but a modification of the *Guṇās*, so all diseases are modifications of the three *doṣās* or as in the ocean waves, billows and foam are seen, which are in reality the same as the ocean, so all the diseases are nothing but the three *doṣās*.[14]

Thus this short discussion reveals that ayurvedists have abundantly applied the fundamental law of causation of *Sāṁkhya* for their practical purpose, particularly laying down their basic concepts, in which the different outlooks regarding the law of causation have been applied broad-mindedly, for the elimination of disease and distress.

Foot Notes

1. ĀyurvedayatĪti āyurvadaḥ. C S 1.30.12, Āyursmina viddhyate anena vayurvindatĪtyāyurvedaḥ S S 1.1.14
2. *Prayojanaṁ cāsya svasthasya svāsthyarakṣanaṁ vikārapraśamanaṁ ca. C S* 1.30.26
3. *S. P. Gupta, Psychopathology in Indian Medicine,* p. 33
4. *Hetuliṅgauṣadhajñānaṁ svasthāturaparāyaṇam. trisūtraṁ śāśvataṁ bubudhe yaṁ pitāmahaḥ C S* 1.1.24
5. *S. N. Dās Gupta, A History of Indian Philosophy, Vol-2.* p. 395
6. *Ibid*
7. *C. D. Sharm,a A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 151-152*
8. *Asadakarṇāt upādānagraṇāt sarvasaṁbhavābhāvāt.*

   Śaktasyaśakyakaraṇāt kāraṇabhāvācca satkārayam. Sāṁkhyakārika 9
9. S S 3.1.4

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

10. (1) *Jāyate buddhirāvyaktād buddhyāhaṁmiti manyate. Paraṁ khādinyahaṁkārādutpadyante yathākramam.* C S 4.1.66

(2) *Avyaktāvdyāktāṁ yāti vyaktādavyaktatāṁ punaḥ. Rajas tamobhyāmāviṣṭaścakravat privartate.* C S 4.1.69

11. *Te pūvakevalā rogāḥ paścādhetvarthakāriṇa. Ubhayārthakarā dṛṣṭāstathaivaikārthakāriṇaḥ.* C S 2.8.20

12. Ttra kāraṇānurūpaṁ kāryamiti kṛtvā sarva etaite viśeṣāsattvarajastamomayā bhavanti. S.S. 3.1.10

13. *Sarvabhūtānāṁ kāraṇaṁ sattvarajastamolakṣaṇa aṣṭarūpamakhilasya jagataḥ sambhavaheturavyakataṁ nāma. S S 3.1.3*

14. *Aṣṭāṃgahṛdayaṁ 1.22*

Bibliography

Caraka, Carakasaṁhitā, Kāśīnātha śāstrī, Chaukhambha Sanskrit Sansthan, Varanasi, 2007

Carakasaṁhitā, Lakshmidhar Dwivedi, Krishnadas, Academy Varanasi, 2007

Suśruta, Suśrutasaṁhitā, Anant Ram Sharma, Vol 1-3, Chaukhamba Surbharati Prakashan, Varanasi, 2012

Vāgbhaṭṭa Aṣṭāngahṛdayaṁ, Atri Deo Gupta, Chaukhambha Prakashan, Varanasi, 2007

Dās Gupta, S. N. A History of Indian Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, Vol-2, 1952

Frawley, David, Ayurveda and the Mind, Motilala banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 2006

Gupta, S. P. Psychopathology in Indian Medicine, Chaukhambha Sanskrit Pratishthan, Delhi, 2000

Murthy, A.V.R. The Mind in Ayurveda and Other Indian Traditions, Chaukhambha Sanskrit Pratishthan, Delhi, 2004

Sharma, C. D. A critical survey of Indian Philosophy, Motilal Banarsidass, New Delhi, 2003

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

The Philosophy of Ramakrishna Paramahansa

Dyuti J. Yajnik

Contemporary Relevance of Understanding The Philosophy of Ramakrishna Paramahansa

It is believed that there has not been a single culture and civilization without having one or the other form of religion as its basic constituent. Thus, on the one hand, religion constitutes the hard-core of culture, and another hand, we find that almost all quarrels and wars occur under the name of religion only. The global issue of terrorism is nothing but the outcome of the misapprehension of true religion. This shows that in contemporary age, mankind needs true religious understanding whereby he can practice his own religion thoroughly, and at the same time, he may develop truly universal attitude towards other religions too. Modern man, living in the age of anxiety, stress, and competition, can't afford to be an atheist and sacrifice the healing and supporting power of religion under the name of secularism, nor can he afford to become fanatic to survive with scientific temper in the 21st century of globalization. Thus the knowledge and respect for other religions together with the practice of the universally applicable tenets of one's own religion (upāsanā) are very relevant and inevitable in modern age for peaceful co-existence.

Thus, in the modern era of nineteenth century, Ramakrishna provided the spiritual leadership to the cognitively confused and rootless mentality to millions of people. To use Festinger's words, Ramakrishna, through his logically consistent and coherent philosophy and through practice of spirituality, removed "Cognitive Dissonance" of people at large, generated by triumph of modernity.

Long-felt Need for Research on the Philosophy of Ramakrishna

The book, 'Shri Ramakrishna's Thoughts on Man, World and God' by

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Swami Tapasyanandaji, is a set of essays originally published as editorials in the Vedānta Kesarī in 1939. Swami Tapasyanandaji was a Vice President of the Ramakrishna Order and the editor of the Vedānta Kesarī from May 1931 to April 1939. This book was printed in 1993 in which the publisher 'The President, Shri Ramakrishna Math, Mylapore, Chennai in the 'Publisher note' said, "There is an urgent need today to make an in-depth study of Shri Ramakrishna's ideas, to discover his philosophy, and to present it in a systematic format. We hope this book will be helpful to those who wish to take up this challenging task." The researcher humbly took up the challenging task to derive a philosophy of Shri Ramakrishna with special reference to his Gospel and tried to make an in-depth study for systematic presentation of different aspects of Ramakrishna's philosophy. As Aldus Huxley has said in the Foreword of 'The Gospel of Shri Ramakrishna' about the writing that "the casual and unstudied utterances of a great religious teacher" (GSR: v-vi), it was needed to present the utterances of Ramakrishna in a systematic form. Therefore, here, this attempt has been made to systematize Ramakrishna's utterances which in their own are logically very consistent and coherent.

Ramakrishna on Ineffability and Noetic Qualities of Mystical Experience

Though Ramakrishna himself was a mystic having the mystical experiences with, he also has expressed his views on the nature of the mystical experience of Ultimate Reality.

In various places Ramakrishna a expresses his views regarding the ineffability of mystical experience. He says, "What Brahman is cannot be described. All things in the world – the Vedas, the Puranas, the Tantra, the six systems of Philosophy – have been defiled, like food that has been touched by the tongue, for they have been read or uttered by the tongue. Only one thing has not been defiled in this way and that is Brahman. No one has ever been able to say what Brahman is." (GSR: 102) And further he says, "God cannot be realized through scholarship. He is beyond the scriptures – the Vedas, Purāṇas and Tantras." (GSR: 882)

He further says that the mystical experience or the experience of the Ultimate Reality has been so pure that it is not 'polluted' by tongue-senses or mind or even intellect. According to him it is pure experience of the Whole, without the tint of any other physical or mental elements. He expresses, "What Brahman is cannot be described in words. Everything has been polluted. No one has been able to describe Brahman. It is therefore unpolluted." (GSR: 343)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

To explain the ineffability of the mystical experience his example of salt doll is very famous. He says, "Brahman is beyond mind and speech. A salt doll entered the ocean to measure its depth; but it did not return to tell others how deep the ocean was. It melted in the ocean itself." (GSR: 358) Thus Ramakrishna says, "What Brahman is cannot be described. Even he who knows It cannot talk about it. (GSR: 268)

Though the mystical experiences can not be explained fully, one can explain it little. The explanation may not be the same as experienced, but it's poor, deem and imperfect expression may tells us something about that reality. Ramkrishna also tried to explain the nature of the Ultimate Reality.

He says that form and formlessness both qualities of Reality are necessary for different people. Because, the Reality is so pure that there can not be occur any change by different forms assumed by it. So, he explains, "The Reality is one and the same. The difference is only in name. He who is Brahman is verily Ātman and again, He is the Bhagavāna. He is Brahman to the followers of the path of knowledge, Paramātman to the Yogis and Bhagavāna to the lovers of God." (GSR: 134) A devotee worships the form of God and a jñāni meditates on the formless Ultimate Reality. He gives an illustration of water and ice in this way: "Satcidānanda is like an endless expanse of water. The water of the great ocean in cold regions freezes into blocks of ice. Similarly through the cooling influence of divine love, Satcidānand assumes forms for the sake of the Bhaktas. The rishis had the vision of the super sensuous Spirit-form and talked with it. But devotes acquire a 'love-body', and with its help they see the spirit-form of the Absolute. (GSR: 217) "The heat of the sun of knowledge melts the ice–like form of the Personal God. On attaining the Knowledge of Brahman and communing with It in nirvikalpa Samādhi, one realizes Brahman, the Infinite, without form or shape and beyond mind and words. (GSR: 218)

Ramakrishna and Western Philosophers' Position on The Omnipotence of God

J. S. Mill has tried to prove that God can not be said to be omnipotent, because He is required to work under limitations. (Mill J. S. 1855: 176-177) This is not acceptable to Ramakrishna, because he does not admit anything which can exist independently and in spite of God. Thus, Ramakrishna would not accept God's helplessness in any sense. Ramakrishna asserts that God possesses all powers (Ṣadaīsśvaryayukta) and hence, His sovereignty is absolutely unlimited.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

This, however, does not mean that God can do things that are intrinsically contradictory. As Augustine has shown, it is impossible for God to die. McTaggart has argued that God is not omnipotent, because He cannot put aside the laws of identity, contradiction, and such other necessities of thought and action. (McTaggart J. M. E., 1906: 202) Against such argumentations Pringle Pattison has aptly remarked that "To affirm omnipotence in such a sense is unnecessary. (Pringle-Pattison A. S., 1917: 404) Thus, Ramakrishna would say that inability to perform absurdities does not have any bearing on the positive concept of God's omnipotence. God is omnipotent because He is capable of working out any possibility which is consistent with His nature as God.

God as Omnipresent

To express the Omnipresence of Reality, Ramakrishna says that everything is in the Reality. "The macrocosm and microcosm rest in the Mother's Womb." And "Whatever is in the microcosm is also in the macrocosm." (GSR: 106,389) The Reality is all-pervading substance. As he says, "God exists everywhere as All-pervading Consciousness." (GSR: 567)

With regard to the attribute of omnipresence, it should be noted that for Ramakrishna God is not omnipresent in the pantheistic sense. That is, God is not omnipresent, in the sense that He is everything or just totality of all things, and nothing more. Thus, though he believes in the all-pervading Reality, Ramakrishna is not the believer of Pantheism. Because, unlike Pantheism Ramakrishna also accepts separately the form of Reality. He does not limit the realm of God only to the Universe but also accepts It as beyond the universe too.

Ramakrishna and Sāṁkhya Philosophy

Similar to this, to explain the concept of Ultimate Reality Ramakrishna uses the concepts of Puruṣa and Prakṛti which looks like the concepts of Puruṣa and Prakṛti of Sāṁkhya Philosophy. But here also, he basically differs from the Sāṁkhya tradition. He has his own concept of those. According to him the Reality is the one and the only one. According to him, Brahman and Its Primal Energy, both are the two aspects of the same Reality. The same Reality assumes different forms and performs different functions. He says, "Nothing exists except the one. That one is the supreme Brahman. That which is Brahman is also the Primal Energy. Brahman and the Primal Energy at first appears to be two. But after attaining the knowledge of Brahman one does not see the two. Then there is no differentiations, it is One, without a second." (GSR: 242)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

In Sāṁkhya Philosophy the Puruṣa is inactive and Prakṛti is ever active. While, in Ramakrishna's thoughts, there is no two, but only One, the Ultimate Reality. He accepts the active and passive aspects of the Ultimate Reality. He expresses it in this way: "When the Reality appears as Creator, Preserver and Destroyer, we call It Śakti; when It is inactive, we call It Brahman. But really It is one and the same thing indivisible." (GSR: 567) Through using the philosophical terms of Sāṁkhya tradition, he explains, "He who is Brahman is the Ādyaśakti, the Primordial Energy. When inactive He is called Brahman, the Puruṣa; He is called Śakti, or Prakṛti, when engaged in creation, preservation and destruction. There are the two aspects of Reality: Puruṣa and Prakṛti. He who is the Puruṣa is also Prakṛti. Both are the embodiment of Bliss." (GSR: 321) Thus it is seen that the concept of Puruṣa and Prakṛti are different from Sāṁkhya philosophy in Ramakrishna's thinking. In Sāṁkhya the Puruṣa indicates the self while in Ramakrishna, Puruṣa is one aspect of the Ultimate Reality. In the same way, in Sāṁkhya, the Prakṛti is inert, while in Ramakrishna, Prakṛti also is the one aspect of the Ultimate Reality. And that itself becomes the world. As Ramakrishna says, "The Citśakti, Mahāmāyā has become the twenty-four cosmic principles." (GSR: 291) And "It is the Primordial Power that has become the world and all living beings." (GSR: 343)

"It is a case of involution and evolution." (GSR: 320) Ramakrishna explained the nature of God as the metaphysical ground of the universe. Though the universe exists in and through God, it is not true to say, form the point of view of Ramakrishna, that it has been brought into existence 'ex nihilo' at a particular time. Like Sāṁkhya Philosophy, Ramakrishna accepts Satkāryavāda and emphasizes the ultimate identity of cause and effect. It follows from this that there is no absolute beginning of anything. What is called creation is really evolution, actualization of the potential. Thus, according to Ramakrishna, the universe is not created but evolved from Mahāmāyā. Thus, Ramakrishna believes in the theory of Satkaryavādā. The theory of Satkaryavāda in Sāṁkhya, the evolution is possible through the existence of Prakṛti, which is different from Puruṣa. While in Ramakrishna, the Puruṣa (Brahman) and Prakṛti (It's Śakti) are identical. To explain the process of evolution, Ramakrishna says, "All elements finally merge in ākāśa. Again, at the time of creation, ākāśa evolves into mahat and mahat into ahaṁkāra. In this way the whole world-system is evolved. It is the process of involution and evolution." (GSR: 395)

Thus, according to Ramakrishna, "Kāli is none other than Brahman.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

That, which is called Brahman, is really Kāli. She is the Primal Energy. When that Energy remains inactive, I call It Brahman, and when It creates, preserves or destroys, I call It Śakti or Kālī. What you call Brahman I call Kālī. Brahman and Kālī are not different. (GSR: 733)

Ramakrishna and Ramanujacharya

The following points concerning Ramakrishna and Ramanujacharya's philosophical agreement are worth noting:

(1) Both accept the Sāṁkhya order of evolution of cosmic principles from Prakṛti and for both the twenty fifth, Puruṣa is not one of the many Puruṣas but only one Puruṣa, God or Brahman.

(2) Both, unlike Sāṁkhya regard guṇas not as constitutive elements of Prakṛti, but as its attributes or qualities.

(3) According to both, Ramanujacharya and Ramakrishna, the cosmic process of creation, preservation and destruction of the world is beginningless.

(4) Both believe in plurality of self. According to them, each bound soul is associated with particular body and identified oneself with it, on account of ignorance. During the state of preservation of the world, each bound soul reaps the fruits of his freely performed action. According to both, the purpose of creation of the world is the enable the soul to get liberation by practicing Bhakti Yoga, conceived as inclusive of jnana yoga and disinterested Karma Yoga. All selves who remain attached to the world will have to return again in the womb of Prakṛti at the time of destruction of the world.

(5) Both, Ramanujacharya and Ramakrishna accept satkaryavāda and regard the creation of the world as actualization of what was potentially present in the womb of Prakṛti.

(6) Both, Ramanujacharya and Ramakrishna believe that from the point of view of Brahman or God, His three-fold activites of creation, preservation and destruction of the world is His līlā (sport).

(7) Both, Ramanujacharya and Ramakrishna are against mayavada of Shankaracharya, because, according to them, rightly conceived Absolute Monism is exclusive of mayavada as propounded by Shankaracharya.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Thus, we see that there are number of metaphysically important points of agreement between Ramanujacharya and Ramakrishna.

Ramakrishna fully agrees with Shankaracharya in maintaining that for jnani, liberation is being completely merged in Brahman. One can therefore be justified in observing that Ramakrishna's Absolute Monism is very much like Ramanujacharya's Monism and yet, unlike Ramanujacharya, believes and argues for Shankaracharya's concept of liberation and regards it as metaphysically most important point in Shankaracharya's Absolute Monism.

The basic point to be noted is that to assume a form is only one aspect of the Ultimate Reality. It can remain formless also. According to Ramakrishna there are different stats of consciousness of which the highest state called by him a 'Vijñāni'. 'Vijñāni' can realize both aspects of Reality. He says, "That which is realized intuitively as Brahman, through the eliminating process of 'Not this, not this', is then found to have become the universe and all its living beings. The Vijñāni sees that the Reality which is nirguṇa, without attributes, is also Saguṇa, with attributes. The Vijñāni sees that Brahman is immovable and action less, like mount Sumeru. This universe consists of the three guṇas–Sattva, Rajas and Tamas. They are in Brahman. But Brahman is unattached. The Vijñāni further sees that what is Brahman is the Bhagavāna, the Personal God. He who is beyond the three guṇas is the Bhagavāna, with His six supernatural powers. Living beings, the universe, mind, intelligence, love, renunciation, knowledge–all these are the manifestations of His power. God is endowed with the six supernatural powers." (GSR: 103-104, 271, 400, 417, 548, 818)

Ramakrishna and Madhvacharya and Anselm

The most central point to be noted about the nature of the Ultimate Reality or God is His Infinitude. As we have seen, the attributes of existence, knowledge, and bliss, possessed by Him are not limited anyway. Similarly, the limitations of space, time and causality are not applicable to God, because he is omnipresent and eternally self-existing being. Again, God in Ramakrishna is beyond the limitation of change and mutability because, as we saw, Ramakrishna has emphasized the imperishability and eternal perfectness of God. According to Madhvacharya, the limitations of finite existence are: (1) ignorance, (2) dependence, (3) liability to misery, (4) material embodiment, and (5) equality with, or inferiority to others. (Sharma B. N. K., 1962: 235-236) As God is (1) omniscient, (2) self-existent, (3) essentially blissful, (4)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

immaterial and (5) one without a second, it is evidently clear that He is beyond all the limitations of finitude.

Ramakrishna would fully agree with Anselm who has said that God is infinite because He is "something than which a greater can not be conceived." He would not, however, stop at just this. Ramakrishna has made the concept of God's infinitude more meaningful by saying that God is infinite, because He cannot be fully conceived. This is, according to Ramakrishna, the reason why scriptures describe God with the negative method of 'Neti, Neti'. Thus, we find that according to Ramakrishna, this negative method is employed not for the denial of the reality of the finite, but for the denial of the finitude of the infinite.

Metaphysical Position of Shankaracharya, Ramanujacharya and Ramakrishna:

(1) Shankaracharya has propounded Absolute Monism by emphasizing the Ultimate Reality of Brahman and only Brahman. He makes a distinction between three kings of existence: Pratibhāṣik, Vyavahārik and Pārmārthik. From the Pārmārthik point-of-views only, Brahman exists. The realized soul becomes completely identical with Brahman. This kind of realization is acceptable to Ramakrishna but unlike Shankaracharya, he does not regard this king of realization as the highest. Ramakrishna makes the difference between the state of a jñāni and the state of a Vijñāni. The realized soul of Shankaracharya is acceptable to Ramakrishna in the state of a jnani. But this state is lower than the state of a Vijñāni, according to Ramakrishna. jñāni remains simply merged in Brahman, whereas Vijñāni realizes Brahman or God and remains in loving communion with God. This is the highest state where one attains prema-bhakti.

(2) Shankaracharya has regarded the world as mere appearance of Brahman, whereas, according to Ramakrishna, the world is mot the 'appearance but it is the reality, which is not different from God. Thus, Ramakrishna accepts the reality of the world and at the same time he emphasizes its identity with God, and regards it as the 'mansion of mirth'.

(3) Shankaracharya and Ramakrishna both accept the concept of 'jīvanamukta'. The jīvanamukta, according to Shankaracharya, looks at the world as an illusion, whereas the jīvanamukta, according to

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Ramakrishna serves the world, seeing God himself present in the world. While serving God in this way, he considers himself as a machine, operated by God himself. This kind of attitude is simply impossible for Shankaracharya's concept of jīvanamukta, because, he consider even this attitude as illusory.

(4) Ramakrishna refers to Ramanujacharya and explains his theory in a way consistent with his own vision of the identity of God with everything. But he does not accept the view that God is a Soul (śariri) of the world. According to him God and world are One, there is not fundamental difference in their metaphysical position. Thus, while accepting sharira-shariri relation, Ramanujacharya advocates Qualified Monism, Ramakrishna believes in Absolute Monism. And it is already shown with reference to Shankaracharya's philosophical position that Ramakrishna's is Absolute Monism is different from Shankaracharya's theory. Because, Ramakrishna's Absolute Monism is inclusive of and higher that Shankaracharya's Absolute Monism. Therefore, in order to indicate this specific quality of Ramakrishna's Absolute Monism, it should be named as "Comprehensive Absolute Monism."

Western Theological Doctrines and Ramakrishna

As Ramakrishna's philosophy is a philosophy of religion, it seems desirable to make its standpoint clear in the light of the metaphysically important Western theological doctrines, such as, Deism, Pantheism and Theism.

Ramakrishna agrees with Deism in so far as the latter lays stress upon the purity, perfection, personality, and transcendence of God. It, however, differs from Deism in conceiving the universe as constantly depending on God. Thus, the immanence of God which is conspicuously absent in Deism finds a very important place in Ramakrishna's thoughts.

Like Pantheism, Ramakrishna appreciates the idea of immanence of God, but, as we have seen, its conception of God's immanence differs from that of Pantheism. The Pantheistic idea of the unity and divinity of the universe is acceptable to Ramakrishna, but it is not prepared to adhere only to this idea at the cost of real multiplicity and difference that is clearly given in out experience. Pantheistic God is a whole of totality of things, which, being His constitutive elements, can never be transcended by Him. God in Ramakrishna thought, on the contrary, is wholly present in everything, and yet wholly transcends the whole universe, which is not conceived as integral to Him.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

From the standpoint of Ramakrishna the inherent difficulty of Pantheism is that although it is put forward as a philosophy of religion and sometimes assumes genuinely religious colouring to the extent that the well known Pantheist, Spinoza, has been described as 'God-intoxicated man', the logical consequences of its premises make the practice and intelligibility of religion and morality impossible. N. Srinivasachari has rightly observed that, "Its fatal defect is the denial of the evilness of evil and the reality of the moral consciousness. The all-God theory destroys God and the self that seeks God, and gives man a logical and moral holiday." (Shrinivasachari N., 1943: 77-78)

Ramakrishna stands with Theism in transforming the Pantheistic incorrect assertion, "All is God" into the correct proposition, "All depends on God." It also agrees with Theism in holding, against the one-sided positions of Deism and Pantheism, that both the immanence and transcendence of God are equally important. Again, Ramakrishna fully supports Theism in the latter's emphasis upon the personality and the religious availability of God. Ramakrishna, thus, firmly believes with Theism that although God is distinct from the world, He is in living and loving relations with it.

Ramakrishna's stand, however, differs from Theism in conceiving the universe not as a 'de novo' created thing, but as having a beginningless existence. Unlike Theism, Ramakrishna is thus, not open to the criticism leveled against the crude theories of 'ex nihilo' and 'de novo' creation of the world. In Theism, as Vergilius ferm has pointed out, "God is here usually conceived of as creator, as having brought into existence realities 'other than' himself which, though he is not completely (although for certain purposes, partly) dependent upon them, nevertheless are dependent upon him." (Runes and others: 316) This description of Theism also brings out another difference between Ramakrishna's thought and Theism. Ramakrishna is not prepared to accept any kind of dependence upon man who has the freedom of will. This, however, is regarded as self-limitation of God. Ramakrishna believes in the freedom of human action but conceives it is such a way that the sovereignty and independence of God are in no way affected. Ramakrishna has, therefore, to say against Theism, that the limited or finite God is no God deserving to be either the guide or the goal of man's ethical and spiritual endeavours.

We, thus, see that Ramakrishna has accepted the truth contained in Deism, Pantheism and Theism and avoided the misunderstanding involved in them. Ramakrishna thus, represents here also, a synthesis of Western theological thought. As Ramakrishna's thought is a reconciliation of Deism,

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Pantheism and Theism, it cannot itself be said to be deistic, pantheistic or theistic. It however, seems proper to call it Panentheistic. The term Panentheism has been defined by Vergilius Ferm as follows:

"Panentheism: (Gr. Pan=all; en=in; theos;God): The term for the view that God interpenetrated everything without canceling the relative independent existence of the world of entities; moreover, while God is immanent, this immanence is not absolute (as in pantheism); God is more than the world, transcendent in the sense that though the created is dependent upon the Creator, the Creator is not dependent upon the created. God thus, is held to be the highest type of Unity, viz. Unity in Multiplicity. The term is employed to cover a mediating position between pantheism with its extreme immanence and theism of the type which tends to extreme transcendence." (Runes and others: 316)

It will be seen that the above description of Panentheism fully applies to the position held by Ramakrishna. It, therefore, seems that we are justified in describing the philosophical position of Ramakrishna as Panentheism. (Yajnik J. A. 1972: 133-134)

Thus, in our attempt to describe the philosophical position of Ramakrishna we have shown that with reference to Metaphysics, his philosophical position is "Comprehensive Absolute Monism" and with reference to Philosophy of Religion, his philosophical position is "Panentheism."

References

1. Gospel of Sri Ramakrishna Paramahansa,
2. Festinger, L. http://en.wikipedia.org/wiki/Cognitive_dissonance
3. Mctaggart, J. M. E. (1901). Studies in Hegelian Cosmology. Cambridge: Oxford University Press.
4. McTaggart, J. M. E. (1906). Some Dogmas of Religion. London: Edward Arnold.
5. Mill, J. S. (1855). Three Essays on Religion.
6. Pringle-Pattison, A. S. (1917). The Idea of God in the Light of Recent Philosophy. Oxford: Clarendon Press.
7. Runes and others, (1961). Dictionary of Philosophy.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

8. Sharma, B. N. K. (1962). Philosophy of Madhvacharya. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.

9. Shrinivasachari, P. N. (1943). Philosophy of Vishishtadvaita. quoted in The Philosophy of Sri svaminarayana. (pp. 133-134) Ahmedabad: L. D. Institute of Indology.

10. Yajnik, J. A. (1972). The Philosophy of Sri Svaminarayana. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Rāmcaritābdhiratnam
A Literary Jugglery

Satyavrat Varma

Proudly flaunted as a *Mahācitrakāvya* by none else than the author himself, the *Rāmacaritābdhiratnam* (*RCR*)[1], a comprehensive poem in fourteen cantos by Nitya Nand Shastri (1889-1961 A.D.), has indeed degenerated into a mind-boggling exercise in literary jugglery, euphemistically called *adhama kāvya* by the ancient theoriticians. More than any thing else, it means to perform the stupendous feat of absorbing in its ambit Canto One of the *Bālakāṇda* of the Vālmīki-*Rāmāyaṇa* in a way that when read sequentially the first syllables of the different feet of its verses yield the full text of the said canto. It was doubtless a daunting task and demanded phenomenal equipment in grammar, semantics, poetics, prosody and lexicon to grapple with it with success. While with his enviable command over a slew of śāstras the author has come out with credit from the gruesome exercise, his deep-seated penchant for airing his formidable equipment in grammar in the garb of verse has turned the *RCR* into a quaint treatise, which, notwithstanding the elevating overtones of its narrative, poses a serious challenge even to an erudite Paṇḍita to resolve it convincingly. But for the penetrating commentary *Śāṇa* by the author's elder brother Pt. Bhagavatīlal, the *RCR* is hardly amenable to a coherent interpretation, so gravely stuffed it is with grotesque grammatical formations and wild imageries emanating form the abstruse Pāṇinian rules. However, despite the author's unabated predilection for an array of gimmicks inherent in a *citrakāvya*, the theme of the poem has not sunk into oblivion.

It is generous to call the *RCR* a *mahākāvya*. In scripting it the author had set his sight very high. As noted earlier, his primary aim in writing the *RCR* was to incorporate in its body the first canto of Book One of Vālmīki's epic in a breathtakingly queer way. While it is always hazardous to cast another text in

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

one's mould, the difficulty is aggravated by the genius of the Sanskrit language. The author was doubtless conscious of the pitfalls inherent in the exercise. He, therefore, had to take recourse to many an ingenious device to deal with Vālmīki's text to make it serve his not-so-worthy purpose. While it is easy to absorb the simple letters; the conjuncts, independent consonants and letters which hardly begin any words in Sanskrit, pose grave problem in admitting them as the first syllable of any quarter. The author has handled them with great ingenuity.

More often than not he has split the conjuncts in such units as may be used to begin a quarter of the verse. Thus *vāg* from *vāgvidām* and *vāl* from Vālmīki (*Rā*, I.1) have been picked up to form parts of the words and begin the respective quarters in the *RCR* : *vāgvarṇanātītasukham* (I.3.4), *Vālkaiśca* (I.7.1). *Nva* taken from *nvasmin* (*Rā, I*.2) forms the beginning of the quarter in *nvayānugaiḥ* (*RCR*, I. 9. II) but it is a part of the word *anvāyānugaiḥ*, *a* (अ) being the last letter of the preceding foot. *Dar* has been separated from *darśana*, itself a part of *priyadarśana* (*Rā*, I.3) to start the second quarter of I.24 in the *RCR*. The second quarter of *RCR*, XIV. 36 begins with *muc* taken form *pramucyate* (*Rā*, I.98), but this *muc* (*muccaiḥ*) is formed by the euphonic combination of *uccaiḥ* with the *makāra* of the preceding quarter. *Ṣyaṁ* from *etad ākhyānam āuṣyam* (*Rā*, I.99) has been incorporated in the beginning of the fourth quarter of *RCR*, XIV.38, but it is the *Saṁdhi* of *Sādhnoṣi* with *aṁśaiḥ* that has yieded the conjunct *Ṣyaṁ (Sādhnoṣyaṁśaih)*. While *Sādhno* forms the end of the third quarter, *ṣyaṁ* begins the fourth.

Vān of the original has been treated differently by the author of the *RCR*. Thus *vān* from *guṇavān*, being the nominative singular form of *guṇavat* (*Rā*, I.2) has been used as the present participle form of the root *vā* (to blow) in *RCR*, I.11.3. But from *vīryavān* (*Rā*, I.2) it has been picked up as a meaningless unit and with it starts the fourth quarter of *RCR*, I.12, as a part of *Vāndāravam*.

The consonant *na/ta* has also been handled in different ways. Thus the *n* of (*a*) *smin* [*Rā*, I.2] has been used with the following *sāṁ* (*Sāṁyātrikaiḥ*) in the beginning of the fourth quarter of *RCR*, I.9. Similarly *n* of *paṭhan* (*Rā*, I.99) has joined with the succeeding *rā* to start the third quarter of *RCR*, XIV.39 in the form *nrā*. But in *RCR*, XIV.45 it has been used with the preceding *ṭha* (*Rā*, I.100). As there is hardly any word in Sanskrit beginning with *Ṣu* occurring in *Sarvabhūteṣu* (*Rā*, I.3), the author has ingeniously used the root *Ṣu* as upamāna in *RCR*, I.21.1 (*Ṣudhātuvad me*).

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

It should give a fair idea of the erudition, ingenuity, industry and monotony involved in this literary gymnastic which the author has handled with the skill of a hard-boiled Paṇḍita. However, he does not stop at that. Absorbing Vālmīki's text in the *RCR* is one part of the game. He seems to treat poetry as a game of head to be played with the skill of a chess-player. He has, therefore, gone all out to stuff the 'poem' with complicated grammatical constructions, puzzling expressions, quaint upamānas and strange imageries which combine to turn the *RCR* into a treatise that may draw unqualified plaudits from the traditional Paṇḍitas but leave the connoisseur exasperated. His *modus operandi* does not differ much from the author of the *Naiṣadhacarita*, who has warned the reader not to burn his fingers with it unless he was adequately equipped to deal with the intricacies which it is padded with[2], deriving sadist pleasure from the discomfiture of the lay reader. And when the gimmicks with the figures of speech and the battery of abstruse lexical words are added to the ceaseless grammatical jugglery, the tome masquerading as poem is turned into a *śāstra*. To be sure, the *RCR* is a *śāstra* propounded in the tempting garb of poetry.

The author seems determined to turn each verse of the poem into a conundrum of sorts. This he seeks to achieve by investing the verse with such formations, expressions and figures of speech as may baffle the reader but bring into relief his multi-pronged equipment. Right from the first benedictory verse one gets the taste of his medicine. More than tendering homage to Lord Gaṇeśa, he means to confront the reader with tough *Taddhita* form *Ṣāṇmāturam* and the feminine form of the root *śad* with *ṇic* and *lyuṭ* suffixes, substituting *dakāra* with *takāra* vide Pāṇini's Sūtra *Śader agatau taḥ* [*Ripuśātaṇīm*]. The third verse of Canto One is intended to demonstrate the intricate desiderative form *titarīṣavaḥ* with the augment *īṭ*, though it is optional vide *iṭ Sani vā*. It is provided by the rule *Vṛto Vā*. The next verse illustrates with the forms *dāmpatyahārdād* and *Sajjampatayaḥ* that in the *Rājadantādigaṇa* the word *jāyā* is optionally substituted by *dam* and *jam*. The commentator has rightly remarked अत एव कविनास्य शब्दस्य द्वैरूप्यं मूले दर्शितम् ! Verse Five (Canto One) is a play-field of many a gimmick. It illustrates the operation of the figure of speech Parisaṁkhyā, uses the tough grammatical form दन्दह्यमानः and words *ari* and *ātmā* in the unusual sense of *cakra* and *yantra* respectively. The form दन्दह्यमानः is notable for the fact the suffix *yaṅ* has been used here in the sense of *garhā*, censure. The main purpose of the ninth verse is to illustrate the use of द्रविणं in the sense of valour and of स्मितेक्षणं as an adverb meaning 'carefully'.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

The author has deep fascination for the semantic jugglery and the *RCR* bears it out in an abundant measure. The expression एयन्ति राजबलयोऽर्धविपर्ययाच्च (VI.26) used to describe Daśaratha's efficient administration, in ultimate analysis, turns out to be a game of words. The phrase अर्धविपर्ययात् holds the key to its interpretation. It was by turning (विपर्ययात्) *ardha* (*khaṇḍa*) into *anardha* (*akhaṇḍa*) that the expression is construed to mean that the revenue (बलयः) came in full measure to the royal coffer. But this is not the only sense intended here. The term विपर्यय is stretched further to turn राज into जरा ! Daśaratha had his body covered with wrinkles (वलयः) caused by the old age (जरा).

A similarly frustrating jugglery is witnessed in the description of Daśaratha's death. Overwhelmed with agony at Rāma's exile, the old king could not utter his name in full. He struggled hard with it but stopped at Rā. He was thus no better than the cerebral nasal *ṇa* written in the old Devanāgarī script. Shorn of its last sign, रा too becomes रा (Rā) [VII.38]. One wonders how such a wild comparison could occur to a sober person in that pathetic situation. Only one divested of the last trace of human feelings could conjure up such a comparison.

The killing of Vālin by Rāma is sought to be justified in the 'poem' on no other ground than an uncommon meaning (wilfulness-*kāmacāra*) assigned to the particle *api* by some of the lexicographers : प्रश्ने युक्तपदार्थे कामचारक्रियासु च ! There is no harm if the *nipāta* अपि (*api*) continues to denote the sense of wilfulness but a wilful person like Vālin cannot be spared on any count : (अ)पि संध्रियेत, न नृपः स्फुटकामचारः (*RCR*, XI.48). A remarkable addition to the penal code !

The zenith, rather the nadir, of the semantic torture is reached in the way the dimensions of Rāma's intimate encounter with Sītā in the pleasure-garden at Mithilā have been highlighted in the 'poem'. Rāma was convinced that this Ramā (Sītā) was now in no way different from him. It has been accounted for by juggling up with the meaning of the word *atha*(अथ). It denotes *maṅgala*-auspiciousness-by the change of form. *Tha*(थ), the commentator tells us, means 'protection from fear' : शिलोच्चये थकारः स्यात् थकारो भयरक्षणे । He who does it (protects from fear) is thā (था). This था is formed by the euphonic combination of थ (*tha*) and आ (ā). By changing the form, *ā*(आ) becomes अ (*a*)[थ+अ] . As *a* (अ) changes its place, it [थ+अ] becomes अथ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(*atha*). This अथ is रमाभृत्, denotes auspiciousness. Rāma is also रमाभृत् i.e. has रमा inherent in him. He (Rāma-राम) becomes रमा by changing the form. Though Rāma and Sītā are different in colour, yet by changing his form i.e. by replacing *ākāra* by *akāra* and *akāra* by ākāra Rāma(राम)) becomes Ramā (रमा) who in this case is Sītā. Ramā (Sītā) is thus inherent in Rāma's being. There is, therefore, nothing surprising that he came to love Sītā instantly[3].

The upamānas based on grammar and the imageries springing therefrom are equally extravagant. Of all the upamānas it is the two sets of letters of the Devanāgarī script that have been picked up to highlight the unique type of love of Daśaratha's sons. While all the four brothers were enamoured of each other, Rāma was specially fond of the third brother, Lakṣmaṇa, as the first unaspirated syllable of the dental class *ta* (त) is closest to unaspirated third syllable *da* (द). And Bharata, the second brother, was deeply attached to Śatrughna as the second aspirated syllable *tha* (थ) is closest to the fourth aspirated syllable *dha* (ध) [*RCR*, I.55]. Marvel of the grammatical thinking of the author !

While going to the forest to meet Rāma in a bid to bring him back, the people of Ayodhyā headed by Bharata did not stop mid-way. In the author's perception they thereby invited comparison with a *ṇādi* root. When put to use, the *ṇakāra* of the *ṇādi* root turns into *nakāra*, i.e. it comes to have *na sthitiḥ*, the state of *na*. But the people of Ayodhyā did not have such a *na sthitiḥ*, the cessation of movement. They continued their journey without a stop (*RCR*, VII.3) so that they might see their beloved Rāma at the earliest. Even Pāṇini might not have imagined that the poor *ṇādi* root would be called upon, one day, to perform such a miraculous feat.

After their alliance was concluded, Sugrīva tenders homage to Rāma. Rāma in return confides into him that his life had no meaning without him, as the root *bhū* or the stem *bhū* is meaningless without the *tip* or *sup* suffix respectively.[4]

Some of the imageries based on grammar are more amusing than appropriate. Daśaratha, for instance, asks the wise Vasiṣṭha as to why he, though equipped with a plethora of worldly objects, has not acquired a *suta* (son), while the root *ṣu* with the solitary equipment of the *kta* suffix attains the form *suta* without fail (*RCR*, I.20). And in the king's perception a man with a son is better than one without him as *thakāra* (थ) is better than *yakāra* (य)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

because it has an additional hook-like mark added it (*RCR*, IV.4). A sound reason indeed for a man blessed with a son to leap with joy !

The author has tried his hand at other forms of the *citrakāvya* also. The rejoinder with which Śūrpaṇakhā controverts Lakṣmaṇa's jibe at her is couched in a phraseology that has no nasal letter in it as she had already lost her nose and was thus unable to pronounce anything through it (*RCR*, X.39). Rāma, who after his coronation was a protective umbrella to the world, is described in a verse that makes a *Chatrabandha* (*RCR*, XIV.32). This, the commentator assures us, was most appropriate in the case of one who was invested with a royal parasol and acted as an umbrella (*chatra*) to the people : राज्यछत्रालंकृतस्य श्रीरामस्य मंगलाशंसने छत्रारोपणं छत्रबन्धविरचनं च स्थाने कविना दर्शितम् ।

It is a measure of the author's fascination for verbal jugglery that he, like a master mechanic, has deliberately crafted a number of verses to illustrate the difference between pairs of words, roots or forms of roots. The difference between आतिथ्यम्-आतिथेयम् (II.7), वन्दते-परिवन्दते (III. 21), सुशीलिका-सुशिलिका (III.30)[5], विश्वामित्र-विश्वमित्र (II.13)[6], श्रियः संवर्धय (वृद्धिं नय)-अरीन् च संव्रर्धय (नाशं नय) [VIII.47], युवति-युवती (XII.16) has been brought out in the respective verses with the oddities inherent in the tailored verses.

These nerve-wrecking śāstric gymnastics have been possible because of the author's deep insights in the intricacies and mysteries of the Pāṇinian grammar. He is the type of Paṇḍita who loves to overawe the reader with frightful grammatical formations and expressions, unmindful whether they are amenable to resolution or not. The *RCR* is, therefore, crowded with endless strings of jaw-breakers some of which may be noted here to get an additional dose of his pedantry

(i) Aorist Forms :

(a) कर्तरि – संव्याज्ञीत(II.25), आताप्सीत् (=अतपत्, II.28), आंहिष्ट (=प्राप्तवती, III.27), अससान्त्वत् (VI.6), अदाङ्क्षीत् (=दशति स्म), निरास्थत् (=उपेक्षितवान्, X. 46), न्यवस्र (=तर्पितवान्, X.62), अकृषि (=अकरवम्, XI.7), अदिषि (XI.29) अनेष्ट (XIII.45), निरववर्णत् (XIV.17), अनौत्(=स्तुतवान्, XIV.20)

(b) कर्मणि/भावे - ऐशि (IV.41), अकलि (=गणितम्, VI.6), उदगालि (VII.10), उदसाहि (=शेके, X.54), आवि (=रक्षितः, XII.44), अकत्थि (=श्लाघितः, XIV.13)

(c) माङि लुङ् न माङ्योगे-गान् मा शोकं (XI.26), मुह्यो मा स्म (XI.32), यान् मा स्म (XI.47), मोचः (मा उचः, न युज्यते, उच् समवाये इति धातोः)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(ii) Frequentatives : दर्दृष्टि (IV.19), मंमंसि (V.47), रंरन्ति (VII.13), सास्मरीषि (VII.8), पर्याणोनूयनैः (परितः पुनः पुनरतिशयेन वा नवनैः स्तवनैः, VIII.45), पम्फुल्ति (= अतिशयेन पुनः पुनर्वा फलति, (IX.17), नंनन्ति (IV.22), सेसेवति (XIII.38)

(iii) Desideratives : पिपास्यते (IV.25), पिपविषुः (= पवितुमिच्छुः, VIII.56), लिलीपू (= निलेतुमिच्छू, VIII.41), प्रजिघीषुः (XI.52), सपत्राचिकीः (= संपुखशरप्रवेशनेन सपत्रं तं कर्तुमिच्छुः, XIII.13), धित्सुं (= पातुमिच्छुम्, XIV.8)

(iv) Denominatives : अन्नार्णः काम्यन्तौ (II.27), प्रियु, (प्रिय इवाचरतीति ततः क्विपि प्रियु वल्लभ इवाचरन्नित्यर्थः, III.10), सतीसुखीयन् (IV.9), ईषायितं (IV.51)

(v) Taddhitānta : गार्ह्यं(= गृहस्थतां, I.21), नैराजकं (= निःक्षत्रियत्वं, V.39), जौषम् (= जोषाया योषाया इदम्, VIII.28), यौवनं (= युवतीनां स्त्रीणां समूहम्, XII.17), वार्तिः (XI.6), आशितंगवीनम्(= आशितभोजिता गावो यत्र स तम्, IX.14), सांशयिकी (= 'संशयमापन्नः' इति ठक्, XI.34)

(vi) Kṛdanta : भवाब्धितीः (क्विप्, मंगलम्-4), *ओष्य (आ+उष्य = आवासं कृत्वा, III.51)*, तिरिततारितताम् (III.51), मिन्ना (V.34), कृशः (= कृशीकृतः), बुङ्गिता (= निषिद्धा, VI.12), ईरांचक्रुषी (= कथितवती, XII.23), इष्टदेवीदर्शं (VIII.48), वृक्षापगारं (= वृक्षमपगूर्य उद्यम्य युध्यते तद् वृक्षापगारम् । 'द्वितीयायां च' इति णमुलि 'अपगुरो णमुलि' इति पाक्षिकमात्त्वम्, XIII.52), चेलक्लोनपं (= वस्त्रक्लेदनोचितं)

(vii) Tiṅganta : विलाता (II.24), आदधौ (= पीतवान्, III.18), परिवन्दते (= स्तौति, III.21), अय्यात् (= अयात्, IV.27), अवाञ्चयत् (= अत्रतारितवान्, V.50), ऋचेत् (= प्रशंसितुं शक्नोति, VIII.30), अलति (= शक्नोति, IX.7), गाते स्म (= गाङ्गतौ धातोर्लटः प्रथमपुरुषस्य वचनत्रयस्य रूपसाम्यं, X.35), तुम्पामि (= अवधिषम्, XI.46), परैमि (= म्रिये, *XII.47*), पर्याणिग्ध्वम् (= प्रक्षालितवन्तः, XIV.50)

Besides the grammatical ammunition, the author has many other salvos in his armoury to fire at the hapless reader. While his mastery over a host of lexica is beyond question, he suffers from a deep-rooted complex to use uncommon words to denote simple meanings and common words in uncommon sense which combine to confound the reader beyond measure The words noted below would suffice to give a fair idea of his *modus operandi.*

जीवः (बृहस्पतिः, II.10), अम्बरीषः (भ्राष्ट्रं, V.52), मातुलानी (भंगा, VII.42), मर्कटः (लूता, Spider, VII.51), पुष्पवन्तौ (सूर्याचन्द्रमसौ, XI.26), ठः (महेश्वरः, V.35), णं (ज्ञानं, VII.43), णं (जलाशय, III.19), वः (पवनं, X.59), अजगम् (पिनाकः), भिस्सटां (दग्धान्नम्, III.14), मेनादः (मयूरः,

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

IV.7), झलज्झला (कर्णास्फालः, V.26), घोटारिः (महिषः, VIII.51), चञ्चा (तृणपुरुषः, IX.9), हारहूरा (द्राक्षा, X.16), कलम्बः (शरः, XIII.36), मलमल्लकम् (कौपीनम्, XIII.23)

Tough varities of Yamaka[7] and uncommon meters like Pramitākṣarā, Vānavāsikā, Mattamayūra, Citrā, Mattā, Haranartana, Kusumalatāvellitā also join hands to aggravate the complexities in the *RCR* and turn it into a *Śāstra* masquerading as a *Kāvya*.

References

1. Chief Editor, Kalanath Shastri, A-136, Lake Garden, Kolkata, 2005 A.D.
2. प्राज्ञंमन्यमना हठेन पठिती मास्मिन्खलः खेलतु । *Naiṣadhacarita*, III (concluding verses)
3. रमाभूदारम्भशुभाऽभिधो यथाऽथः सम्यागाकारविपर्ययोऽप्यहम् ।
   प्रिया रमा सांप्रतमेव सांप्रतं यं सैव सीतेत्यनुरज्यतीत्यवैत् ॥ *RCR*, IV.20
4. तिं सुं भ्वादिप्रकृतिरितरं प्रत्ययं वा यथर्ते ।
   विज्ञेयार्था भवति न तथा नार्थभूस्त्वां विनाहम् ॥ *RCR*, XI.19
5. दृश्यतामुचितमस्त्यसौ शिला शोभते स्म शिलजीविका यतः ।
   वीर्यतो हि नियतेः सुशीलिका येयमाः सुशिलिकाऽभवल्लघुः ॥ *RCR*, III.3
6. विश्वामित्रः संज्ञया विश्वमित्रं पुत्रो गाधेर्याचिनां कामधेनुः ।
   लां धातुं यो व्यस्मत् त्यक्तदानः सोऽयं वत्सा । त्रद्यतां वन्दनीयः ॥ *RCR*, II.13
7. पुष्कलं विपद आपदरङ्कोऽनःसमूढ-परमोदकजातम् ।
   पुष्करं विपद आपदरङ्को नः। स मूढ-पर-मौद-क-जातम् ॥ *RCR*, VI.4

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

The Oral Traditions of Epics in Gujarat

Hasu Yajnik

Here in this paper, I intend a detailed survey of six epics and one historical ballad in Gujarat, with the text, story in brief, edited research works done previously, the performance and research points for the post-research works to be carried out in future.

The epic tradition in Gujarat and Rajasthan exists since 10th Century, as evidenced and referred to by Bhoja in his '*Sringār Prakāsh*' and Hemchandrācharya in his '*Kavyānushāshanam*'.[1]

There are six epics and one balled of oral tradition that have been inscripted, edited and published.

Folk-Epics

1. *Bharathari-Gopichand*	(in Gujarāti)
2. *Bhilonu-Bhārath*	*(in Bhili)*
3. *Rāma-Sitamā Vārtā*	*(in Bhili)*
4. *Kunkuṇā Rāmāyan*	*(in Kunkaṇā)*
5. *Gujarā no Arelo*	*(in Bhili)*
6. *Rāthor Vārtā*	*(in Bhili)*

Historical Ballad And Rasalo

7. *Galāleng*	*(in Vāgadi)*
8. *Shāh-Jo-Rasālo*	*(in Sindhi-Kutchi)*

I have included Rasālo of Sindhi-Kutchi poet, as it be befits to understand the oral tradition of epic in Gujarat. Rasālo comes under epic-family. Kutchi-Sindhi poet Shāh Addullatif Bhitāi (1689-1752) wrote Shāh-Jo-

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Rasālo in Sindhi-Kutchi, which continued to have a tradition of signing in Kutch up to the end of the last century.[2]

No.1 is in Gujarāti, 2 to 6 are connected with tribal languages. Nos. 2, 3, 5 and 6 are in Bhili, 4 in *Kunkaṇā* mother tongue of Dāng District, tribal area of South-Gujarāt. No.7 a heroic historical ballad is in *Vāgadi* dialect No.8 Shāh-Jo-Rasālo in Kutchi.

No. 2, 3, 4 are Paurāṇic, mythological, religious epics. No. 5, 6, 7 are non-paurāṇic, historical and No.8 Ṣufi interpretation of love stories.

1. Bharathari-Gopichand :

This Gujarati epic is narrated-sung in various *Pānkhadi* (petals of a flower) by Bharathari community. *Rāvan Haththo* (four-stringed folk instrument). The complete text is not available. Pānkhadi-I, *Bharathari-no-bhekh* (Bharathari becoming Nāth-Sādhu), II birth and Bharathari's marriage and III *Sakāl Khelave Raja* Bharathari (Bharathari sees his past six births)[3]

Text

Pānkhadi-I, narrates how, Bharathari became Nāth-Sadhu, disciple of Gorakh and came to his palace to beg bhikshā (food). Bharathari's family commandingly tried to change this decision of his. Knowing his determination his mother advised him not to set off toward north where his sister resides. In spite of this taboo Bharathari went there and asking by his sister, he ordered the fish in the river to come out remain alive on the banks of the river and go back in the river. Bharathari fulfilled the wish of his sister by blessings of Gorakh and proved that he is a real 'Nāth and he can make alive the dead and can control past, present and future.

Pānkhadi-III of Rāmā-Pārghi(hunter) described and dramatically shows the past 6 births of Bharathari. This Pānkhadi is suggestive, symbolic and explains the concept and meaning of 'Nāth', means a master of his own time-element. It means 'Nath' is one who controls time-element and not a person who is subject to time or controlled by time-element. It is the ultimate spiritual achievement or *Sidhdhi* of Nāth that they themselves create anything at any time, they have power to overcome the time-element and can sustain their own life under any fatal conspiracy, odd and advent circumstances, they can make alive the dead and they can show the past births of anybody and can bring the past, the present and the future at the same time.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

When Gorakh showed Bharathhari his six past births and Bharathari saw that his beloved Pingalā has died, he wept. Gorakh says "why to weep for one Pingalā, when I can create 125 Pingalās".

The parable-fable of Rāmā-Pārghi is very suggestive. Here the motif is 'a 'hunter' who tries to kill others is being killed himself.' Rāma-Pārghi aimed and released a fatal arrow to kill a dear, but he lost his life by a snake's bite. An Eagle eager to kill a serpant is killed by the arrow of Rāmā-Pāraghi and his wife are the pre-birth of Pingalā and Bharathari.

Except above-mentioned three Pānkhadi, remaining Pānkhadi are not documented, inscripted or edited. But there are main three sources that can be used to have a full story related to this epic. They are as under :

1. *Flok songs and prose narratives*

2. *Tribal Bharathari-Kathā*

3. *Written sources of medieval Gujarati literature*

In my subject-wise reprint with folklore study of 5000 folk works, published by Gujarat State Lok-Sahitya Samiti from 1959 to 1970, there are other narrative folk songs, providing the story and its variations. Before that during 1874, a Parsi folklorist, Faramji Behemanhi had given the story of Gopichand and Bharathari in Gujarati prose. His informant was Turi, the traditional performer of folklore. He has given versions of the story.[4]

Second source is tribal folklore, in which Pajan-Varta of Gopichand-Bharathai has been in scripted.[5] In the tribal story, Gopichand is a son of Bharathari's sister Meṇāvati. When Gopichand, a Nāth disciple Sādhu came to Ujjain, he knew that Bharathari was going to wed Pingalā. Gopichand inspired Bharathari and they went together for advanced Nāth-Sādhanā. Here in the tribal story Gopichand is in the centre and has been advised by his mother not to meet his sister. Gopichand met her and she too became Nāth-Sādhikā, killing her husband and son. The rural and tribal stories differ at some stage. Both the versions that of rural and tribal is complex and contradictory too. But some story-episodes are missing in the rural, tradition, but that have existed in tribal tradition. In the tribal source of this story, Gopichand's birth has been connected with a divine ass. But how a donkey has divine power, has lost its roots, which have remained (and documented) in Gujarati medieval literature of written sources. Narrative poet Shāmal (1718-1765) has given a story of the birth of Bharathari, who is the grandson of Indrā. Here, tally the Gujarati-

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

folksongs addressing Bharathari as a "Indar-Rājā Putar jugo-gug jivo Bharathari" (Long live for many ages, O Bharari, son of Indra), which is the main ending couplet or stanza of the lost epic in Gujarati.[6]

It can be concluded that when rural folklore has lost some story incidents, the written tradition becomes useful. Indian ancient and medieval written sources have documented some of the valuable treasures of folklore.

1. Bhilo nu Bhārath

The Complete story of Bhili Mahā-Bhārath of Dangari Bhill of Khedbrahmā District is recorded, in scripted and edited with its Gujarati, Hindi and English translations.[7]

Text

Original Bhili-text is running, it has been divided as per each pāṅkhadi (Chapter/Sarga/Skandh). The continuance numbers to the songs have not been given. It is obvious that while performance, name or title of Pākhadi is not required to mentioned by the singer. But it is essential while in scripting and editing in printed form.

The translation of the text in Gujarati and English are as follows.[8] The story is divided in 1. Gangā and Satrāja, 2. Gatarpa and Kuntā, 3. Pāndu, the king 4. Karan, the Pandav, 5 Dhofā and Vāsang 6 Dhofā and Bhemjhal 7 Bhakti 8 Sanetaro Yajna 9 Bhemjhal 10 Krishna Avatara in the Land of the Dānavas 11 Iko, the Dānav Prince 12 Bālo-Himmat 13 Nārad and the Kaurav Princes 14 Indrāni and Bālo-Himmat 15 Viyor Velaro, the king 16. Distribution of land 17. Getting prepared for Bhārath 18 Declaration of war 19 Episode of Antrā the princes 20. Bhārath 21 Arjhun's grief 22 Episode of Krasṇa Avatār and Arjan 23 Māmera of Dharma's Daughter 24 The advent of Kaliyug and 25 the Pāndavas on their way to the Hemalā.

Story

The story of tribal epic generally follows the framed story of traditional Mahābhārat. The names of main characters differ somewhere and the characters like Kuntā and Gāndhāri are strikingly different and some of the main episodes also show rooted difference.[9]

Here the total number of Kauravas is 78 and not 100. Kuntā and Gāndhāri have been created by Shav-Shakti. Kuntā and Draupadi are both witch-goddesses. It is interesting to compare this with the tribal Draupadi-cult.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Vāsuki, attracted by golden lock, tress of hair, came to the palace of Pāndava, fought with Arjuna, defeated him, hanged on to a peg by binding Arjun with hair of his mustache and compelled Draupadi to allow physical sexual union. At last Karṇa defeated Vāsuki with help of Golden fire-dagger (which was given by sun) and freed Draupadi and Arjun.

This is just one of the notable story incidents. There are many. The question is why tribal version differs so much, must be discussed. It appears that there are significant reasons for such vital and basic differences between the rural and tribal traditions of Mahābhārat as under :

1. It may be one of the reason that after wide influence and acceptance of Bhāratiya Ārya-Dharma, tribal races have re-named their ancient God-Goddess, but the original concept of such deity and related ancient myths were connected with adopted deities. Tribals have deeply rooted faith in Dākaṇ-witch-cult. That has depicted Kuntā and Draupadi as witch goddesses. Though Pāndavas are the first deity on the earth for tribals, but Vāsung(Vāsuki) the king of the nether is their ancient deity and more powerful, who can conquer Arjun.

2. Tribal society is basically matriarchal and not patriarchal as Āryan culture. So in each tribal epic woman character is more powerful, enjoying vital power and part.

3. Bhill tribes have deep faith in Bij-Mārgi-Pāt-upāsanā-cult, in which a woman is more powerful, can guide her husband and at the same time while performing 'Pat' one has to offer his wife to Sādhu for any required service. Indra offered Indrani to Sādhu, who mis-behaved with her. Indrāni left Indra and came to Pāndava. Bāḷo-Himmat accepted her offer; fought for her and defeated Indra (see 12th Chapter).

4. Sometimes the performer uses the interesting incident, mixes other incidents in his narration or sometimes her forgets the traditional story and adds his own.

Rural/Urban Tradition

The oral tradition has many stray narratives in prose and verse or songs, but no epic on Mahabharata. The reason seems that, there was no ritual demand in the urban/rural society. They have vast and rich treasures of paurānic Ākhyān based on Mahābhārat-Kathā. Bhālaṇ, Nākar, Premānand are three major narrative verse writers of medieval Gujarati literature. In their

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

versed narrative 'Ākhyan' they have used the story of each Skandha of Mahābhārat and they have incorporated and used the interesting episodes of Mahābhārat-lore. Girdhar (18th Century) has written Rāmayān and Mahābhārat in verse. In these works, there are many different versions with interesting story element. This shows that the written tradition accepts the interesting oral story.

Second reason of no epic traditions in Urban/rural area of Gujarāt is that there is on ritual necessity. Purani (narrator of religious story) generally/ narrates the story of Sanskrit Mahabharat.

Performance

Tribal Mahābhārath is narrated and sung by Bhil-Sādhu in social or religious rites and rituals. Some Pānkhadis of this epic are sung and recorded by Dr. Bhagvāndās Patel from Devābhai Lālābhai Khānt of Panthāl Village and remaining were sung by Nāthabhāi Bhurabhai Gamār of Khedā village, between 1984-1987.

Tribal Bhārath is narrated-sung in various rites and rituals as Hakhādhol, Samādh Padhavi, Huro-Māndvo, Ful-Nākhava-which are rites-rituals after death of Sādhu or one who has been murdered and has been accepted as "Samadh" (small temple like memorial) is to be built.

At present there is no efficient full-fledged narrator-singer of this epic, as one cannot survive by such performance. Fortunately, the tradition is not completely dead. Say it is, semi-dead or partially active tradition but the inscripted text helps young educated generation who can perform in an occasional academic and cultural program.

3. Rāma-Sitamā-Vārtā

This paurānic/mythological folk-epic based on Rāma-Kathā is narrated-sung by Bhils of Khedbrahmā tribal area of Gujarat. Full Bhili-Text with notes and study is published.10

Text

Bhili text in prose and verse is printed in running; it has not been divided with the titles of relevant Pankhadies. The editor, Dr. Bhagavandas Patel recorded 225 audio cassettes with various versions and inscripted the oral text with particulars relating with the epic, in 1995.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Story

Epic-story contains 30 titles of Pankhadies :

1. Indra and Gautam Rishi
2. Bhagavān and Shiv
3. Dashratha and Vāsuki
4. Kakkā-Padamani (kaikeyi)
5. Sitā
6. Janak-Raja
7. Shravana
8. Rama-Laxmaṇa
9. Dasharatha and Barber
10. Marriage of Rāma-Sitā
11. Vanvās
12. Tenth Planet
13. Rāvan
14. Aval (Tanner's Cassia), Squirrel etc.
15. Hanumān
16. Sitā in Lankā
17. Bhanjani (Anjani's sister in nether)
18. Hanumān in Lankā
19. Rāma-Laxmaṇ in Lankā
20. Rāvaṇ and Lakshmaṇ
21. Ravaṇa-Vadhh (by Laxmaṇ)
22. Anjani and Hanumān
23. Makardhvaja
24. Kaushalyā
25. Sitā-tyāg
26. Lava-Kusha
27. Horse of Rāma
28. Rāma-Lakshmaṇa in Vana

29 & 30. Rāma-Lakshmaṇa Parikramaṇa (Circumambulation of earth)

It seems that some titles may be traditional and some might have been given by the editor to specify story-incident.

Tribal story follows the outline or frame of Rāmayaṇ and Rāmcharit-Mānas, but there is a vast difference in origin of characters and some incidents.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Here Sitā is daughter of Kaikeyi, who smelt the lotus having semen of Vishnu and become pregnant, Ravan brought up as his daughter and on hearing the forecast of an astrologer that Sita's husband would kill him, he ordered to pack the child in a wooden box and drown in the river, Janak found her and brought her up as Sitā. Rāma is believed to be an incarnation of Vishṇu, here in tribal story Sitā is daughter of Vishṇu and Kaikeyi.

Tribal Rāmakathā follows traditional Shravaṇ-Kathā, his parents curse etc., but the tribal story here involves the motif of Sāmb-Pradyumna where an arrow made of the iron part of 'Mushal' killed Krishna. Here on hearing the curse, Dashratha tried to destroy his arrow, but a barber made nail-cutter using the iron of the cursed arrow, cut the nails of Dashrath which resulted in septic of his thumb and died. The tribal Rāmayana[11] describes *vanvāsa,* war episodes adopting the rural Rāmayan of Gujarāt (here No.11, 16, 17, 21, 22, 23, 24) and Sitā-*tyāg* and Lov-Kusha (here in tribal 25, 26, 27, 28) this tribal story follows the rural folklore. But what has been narrated in Rāma-Hanumān first meeting (No.15) tribal Rāma-Kathā follows Jain Padmacharit and included that Hanumān was not only married but when he met Rāma for first time, he was weeping, as his wife was abducted by a monkey 'Yoria' ! Rama Lakshman helped him and Hanuman too reciprocated as powerful Shiv-Putra ! This shows the contradiction and odd mixture of the three sources-wise-a tribal, a rural folklore and a Jain Padmacharit.

A voyage track of Jain Sadhu between Gujarat and Rajasthān passes through the tribal area and Jain Sādhus have their long stay and night holt in tribal area, which has resulted in reciprocal relation of tribal, rural and Jain written traditions. Even rural, alike tribal folklore adopted some variations of Jain Rāmayan. And Jain written tradition of Rasa of 'Ārāma-Shobhā' and 'Chandra-Raja no Rās' are rooted in rural and tribal stories.[12]

The interaction between two or more religious sectarian written tradition and folklore traditions of rural and tribal is very natural, aiding to each other. Sometimes the performer himself tries to use two or more traditional versions of the story to entertain his audience. This specific trend of the folklore should critically be examined by folklorist dealing with the studies in epic or long narrative and has to be conscious while arriving at conclusions. Critical examination of the informant, the text inscripted and the origin and development of adulterated version of an epic. Even the central incident of Rāma's banishment and the end, both have lost chronological order or time sequence. Before Rāma-Sitā marriage, Rāma has been banished by Dashrath.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(See no.8). The fact is that, Kaikayi is gifted a 'Vardan' as she gave relief to Dashrath when his thumb was infected and painful. The rural prose Ramayan is in proper order. Here in Rāma-Sitā Marriage, two different motifs are given:- 1. selecting a groom by the elephant and 2. Dhanushya-Bhung-so as to make the story more interesting. There is no Agni-Pariksha in the tribal Rāmāyan that does not mean that Rāma and the society have not doubted Sitā, living alone on Lankā, because there are two significant episodes. One is during Vanvās (see No.11). On his late arrival Rāma show the big leaves of Sāg, covering the lower body parts of sleeping Sitā and Lakshaman, were found far away ! Rama did suspect ! Second example is connected with 'ashokvatika'. Here, it is clearly mentioned that the lower part of her body was so fixed between tow big stones that she was unable to move ! This too, is a typical story-motif to prove the chastity of an abducted woman character.

The return of Ayodhyā and Rāma-Bharat first meeting has also been misplaced and incorporated after Sitā-tyag and Lava-Kush meeting Rāma.

The reason of such chronological contradictions may be the fault of the informant or editor. The narrator has only remembered story, something at sometimes he forgets and tires to re-link the story. The second cause may be the incorrect numbering of the audiocassettes and/or less attention at the time of inscripting.

This brings out some guiding principles, method of inscription of an oral lore, and the editing.

Performance

In the Bhil-tradition, performance of this epic is connected with Bij-Mārgi-Pāt. The main narrator and singer-sādhu and his team's main Honkārio and seven assistants, known as Bāṇiā (who sings) join the group singing. At dramatic point they sing with dance and some acts dressed as a monkey. The editor recorded in two attempts, first in 1984-85 and final in 1986. This may be the cause of some limitation of text editing. The 'Arthav' or prose narration is also in rhythm and rhetoric

This tradition also lasted up to the last two penultimate decades of 20th century. Now, the performances are rare.

5. Kunkaṇā Rāmāyan :

The tribals residing in Dāng District of Gujarāt are known as Kunkaṇā

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

and their mother tongue is also known as Krunkaṇā. The District and the tribes have geographical, linguistic and folkloric attachment and relations with Khandesh and Marāthi. Here also, Sādhu narrates Rāmakathā in prose and verse. The first par of Kunkaṇā Ramakatha is published.13

Text

First part of Kunkaṇā Rāmakathā inscripted in nine chapters. Here origin and birth of Rāvaṇ, Sitā and Rāma-Sitā marriage are narrated and sung. It bears more prose and less verse. It is obvious that being the last narrator-singer of an epic, most of the memorized text is absent and remembered text prevails.

Conclusive part of Uttar Rāmakathā is given in brief at the end in Gujarati prose.

Story

Rāvaṇ was a brother of thieves. He had no hands, so his brothers hated him. The condemned and hated Rāvaṇ wished for his hands and strength. He worshiped Shiva, in spite of warning he opened a closed room in the absence of Shiva, got and consumed Amrit (nectar), nine more heads grew, became very powerful, abused and fought with Shiva and asked the hand of Pārvati and gave her to Rāvan. Soon Mandaldharini became pregnant. When Rāvan shouted in anger she got so frightened that she suffered a miscarriage and the fetus fell in a river and it was born as a girl-Sitā. She was christened and brought up by Janak. Kuṇkanā Ramakathā narrates in the rest of the chapters, stories of Dashratha, Kaikeyi, Shravaṇ and Sita Swayaṃvar.

Some of the story-incidents of this Kunkaṇā Rāmkathā are very interesting and many striking new story-motifs are seen. I wish to draw the attention of folklorist of younger generation interested in tribal folklore and Khāndeshi rural folklore, as both are connected. The tribes residing in Dāng District have been migrated during Moghal-Marathā period from Khāndesh-Dhuḷiā of Mahārāstra. There is possibility of Kokaṇi oral epic on Rāma Kathā.

Performance

The performance of Ramakatha and other pauranic narrative in Dāng have a two specific method and styles, one is dramatic, in which a folk-drama '*Bhavādā*' and second is '*Thāḷi-kathā*'. *Bhavādā* is dramatic performance of Rāma-Katha. '*Thāḷi*' is a very special and typical folk-instrument. Bee's wax is spread on a broad metal disc and thin bamboo-stick is fixed in the middle.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

While telling a story with narration and singing, the artist swiftly and in rhythm presses the bamboo-stick with his index finger and thumb, moves it ups and down, which creates a musical droll sound. It adds musical note, rhythm and creates an explicit atmosphere. For this purpose, in Indian performances generally stringed instruments just as Rāvaṇ-Hattho, Sundari, Satar are used. Here, a bamboo-Stick works as string, producing a note and rhythm.

There are no narrators knowing or singing such long epics, but *Bhavādā* and *Thāḷi-Kathā* performance is still alive.

6. Gujarā no Arelo :

This epic is Bhill-version of Rajasthani Bagadāvant-Kathā, narrated and performed in tribal area of Khedbrahmā District. Bhils of this area have two sub-castes, Sokhalā Garāsiyā and Dungari Bhil. In both these sub-caste, this epic is known as 'Arela' which are being narrated and sung in Diwali days (mostly during November), because here in this epic a divine cow Salorā is the main respectable and worshiped deity, and Diwali is the fixed day for religious social worshiping rituals. It is believed that God Vishṇu sent Salorā from Swarga to the nether world and from there to earth with her herd of nine lacs cows. The Gurjars prospered and acquired land, established and ruled their own new state. The enmity and war between Gurjara and Rāṇa vanished and doomed Bhojā Gurjar and his brothers. The last descendent Devnārāyan defeated and killed Rāṇā with the divine help of Salorā. Devnārāyaṇ is worshiped as their Lok-Deva, folk diety.

Mainly 4 to 5 successful attempts were made to edit the oral traditional texts but only stray Pānkhadis could be recorded. The oral tradition of this epic *was almost* lost in the Sokhalā Garasiyā but it was alive in Dungari Bhil up to the last decades of 19th century and full-length text was recorded, inscripted and edited.[14]

Text

Original Bhili-text is running with sub-titles :

1. *Hariom Rājā*
2. *Wāghaji*
3. *Digyā-Damor*
4. *Gujar*
5. *Sapunath*
6. *Jharmariyān*
7. *Devanārāyaṇa*

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

These titles without serial numbers seem to have been given by the editor for the divisions/chapters of the story. No.6 Jharmariyān here means songs mostly sung with group dance.

There are no serial number to each stanza and song. The printed text is from 142 to 386 = 245 demy-sized pages. Narrative part of the text may be hardly 1/4 as each line repeated by 'Honkāriā' and responded by the audience has been printed as separate line.

Story

The epic narrates the stories of three generations-Hari Om, Wāghaji and Bhojo and his brothers. The story shows how devices such as theft, gambling, robbery and relation with other married women leads towards the doom of a ruling family. This is parallel story is just a Mahābhārat-story of the little tradition.

As per the story of Arelo, Hari,Om got order from Goddess in the dream not to kill any animal, while hunting with younger brother and didn't kill any animal so the younger brother made hime blind and left him alone in jungle. Hari Om got his vision back by eagle, got a miraculous lady who gave birth to a son-Vāghaji, who Nara-vyāghra (Half man, half tiger). He made a miraculous swing, swinging on which one can see countries situated far off. Many girls earerly wished to swing on it with Vāghaji, accepting the condition to be the wife. Vaghaji selected 32 girls and married them. Vāghaji, 32 sons became famous and known as Gujaran (in Rajasthani 24 sons of Vāghaji are known as Bāgh-rā-āut, Bagadāvat, sons of Bāghaji_. Bhojo and Meyo were the two main leaders. Gujjara prospered with the help of a divine cow Salorā, owned vast amounts of land, and became a ruler. But the two, were arrogant and cunning. They deceived a horse dealer into providing them horses; they cunningly obtained gold and overindulged in drinking wine. Bhojo pressed wine under the thumb of his left foot, the wine dropped on the head of Vāsuki, who steadily supporting the earth on his head.

In order to, punish the trasgression and sins of Gujara God ordered Bhukhiādevi (Goddess of hunger) to punish them. Half body of Bhukhiādevi turned into a stone and other half was born as Jheḷu. Bhojo and Jheḷy met each other and decided to marry, but she was married to Rāna Lambde. Jheḷu, in love with Bhojā escaped after her marriage, mar Bhojā and became his wife. Ranā attacked Gujara and after long war he conquered and killed Gujara.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Devnārāyan born from a lotus and he with the help of divine cow salorā killed Ranā, took revenge of the family.

The story bears 103 main story motifs[15] After analyzing the story and discussing its motifs I have shown the Bhili text is missing some details and links of the story. My discussions and the comparative study of Gujara no Arelo and Bagadāvat of Rajasthan provides the missing links of the story.[16]

Arelo

Here, in Bhili tradition the form is known as Arelo. Any religious and mythological stories sung by Bhil-Sadhu are known as 'Arelo'. Generally Arelos are sung during Navaratri to Diwali. On the last day of Badraprad. Bhili Sādhu moves from village to village and Arelos are narrated sung. There is walking narration, on invitation of Mukhil-the head of village-they go with their team, invitee offers wine and sacrifices a goat (which is a part of the ritual performance). The main singer-narrator, having his finger in his ear walks fast, half running, which is called in Gujarati Apbhramsh 'Hindvu' means to walk. Dr. Bhagavāndās Patel wrote that 'Arelo' is derived from 'Hindvu'. This seems popular etymology. Dr. Shantibhai Acharya, A linguist and folklorist derives it from 'इड्' *id* verb, the meaning is to please. He also cites 'Agnimide Purohitam' (Rigved 1.1.1.) means Purohit praises Agni.[17]

Performance

The last Arelo narrator-singer Gamār Jivabhāi Zalabhāi, residing in the border village of Gujarat and Rajasthan had his father's old Tambur. He was assisted by main Ragi and other 10 assistants. The Jharmaria, dance-songs were performed with a group including 10 ladies.

At present the tradition is semi-dead. There is a trained group, who can on any academic invitation and sponsorship performs some parts of it. The printed text of this epic is now useful for the young learned generation.

6. Rathor-Varta

This epic is Bhili version of Rajasthani Pābuji-Pat-Kathā. The Pabuji Pat Kathā is heroic narrative poetry which has been inscripted and edited.[18] The Pat-Kathā is more ritual, religious story of Pābuji, a Lok-dev-a folk deity of Rajasthān and Gujarat. It is narrated by Bhopā-Bhopi with the help of Pat-Paḍ (A long clothe on which the relevant incidents are painted). 'Pat' is not just a aiding medium of the story narration, as it was prevailed in Pakrit story of

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Taranvati/Taranglolā. Here *pat* itself is a pious mobile temple, worshiped by the followers of Pābuji. It is painted with respect and after drawing eyes the painter would not put his foot to draw. The eyes are drawn at last stage and it is just as 'Prāṇ-Prathishthā' (that means hereafter an idol is alive as deity). Unusable Pat is considered as respectable and has to be 'Visharjit' (dissolution with respect) with religious faith. Unusable old one is drawn in the flowing water of river.

The Bhili Rāthod-Vartā is performed by Bhills of Khedbrahmā district of Gujarāt, when murderer or nay concerned person is murdered in revenge. Bhils believe that unless the racial revenge is taken, the soul of murdered person remains as ghost. So they do not perform any ritual after the death of a murderer and if it is not possible, they trap and kill any Gotra person of murderer. The blood of the murderer is poured on the place where the body of their relative was burnt or buried and 'Huro' ritual is performed and 'Rathore-Vārtā is narrated. At the end of the ritual a soul of the murdered person enters in to a body of any kin and say : 'Now my soul would have its right way, you will have all blessings to prosper'. Samādh (a small temple or stone-memorial) is built and the dead is now worshiped as their Suro/hero.

It is obvious that it is rather impossible to record such secret lore or occult-lore. Dr. Bhagavāndās won the hearts and confidence of Bhil Sādhu Gamār Nāthābhāi Bhurābhāi and recorded this epic in 25 audiocassettes during 1987 and inscripted text with study published in 1992.19

Text

Bhili Text is running with sub-titles :

1. *Keharo Rathod*
2. *Bhalai*
3. *Todal Rājā*
4. *Kālu Khensi*
5. *Pābu-nā-sodo*
6. *Alakhu*
7. *Suro and Sāymal*
8. *Jhendaro Khensi*
9. *Devol*
10. *Jhalro*

Whether this chapter wise sub-titles are given by the editor/inscriptor or

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

the titles suggests the name of Pānkhadi, is not clear. The ritual connection of the epic suggests that there should be no break in its performance because being an active part of the ritual it might be performed continuously without more time break.

The text is in prose and verse, recited and sung with tambur.

Story

The story has relation to medieval Rājasthāni history. It is said that Jaychand Rāthor became traitor and instigated Muslim ruler. People hated Jaychand Rāthor and family and boycotted. Jaychand Rāthor repented and committed suicide. His sons Saherji and Shiyaji left Kanoj and established and ruled Pāli of Mārvār. Dhānji was a grandson of Shiyāji. The epic story starts with Shiyāji. Rāthor rulers were having trouble and war with Khinchi. The main dispute of the family enmity started with a small cause. In absence of Rāthor, Khinchi entered into the forest owned by Rāthor and hunted a pig. That resulted in dispute and ultimately enmity between Rāthor and Khinchi. Pābuji, the son of Dhāndhalji was a real brave, honest and peace loving ruler who to end the family enmity, married his sister Temā to Jendro Khinchi. But Jendra Khinchi was cunning, spiteful mean and wicked, who showed his affection and loyalty to Pābuji and at the same time instigated his wife Temā by provoking that her brother was miser and was giving less as dowry. The instigation worked, Khinchi became successful in his politics and Temā cut down the relations with her brother. Khinchi aroused the quarrel with Rāthod, and tried to defeat them; but Pābuji and Chāngo Bhil taught him a lesson, caught him, but freed him as he was brother-in-law. Ultimately as per Rājasthāni verson, Khinchi attacked and stole the cow-herd when Pābuji was engaged in his own marriage, hearing the news Pābuji left his own marriage ceremony, fought with Khinchi, rescued the cows and lost his life. As per Bhili verson Cunnin Khinchi invited Rāthors for friendly amicable settlement, offered wine and killed Pābuji, Chāngo and his kin. This dis-loyal cruelty opened the eye of Temā, who brought up the son of Pabuji, Jalra Kunvar, helped him and ultimately Jalra Kunvar killed Khinchi, his family enemy.

The story is well built with many interesting characters and incidents, mythological and marvelous story-motifs. It is specifically mentioned and stressed, how family enmity results ultimately in a doom of a ruler. It has also be mentioned here that revenge and enmity of Bhil, never dies. The termite (white ant) eats and destroys everything it cannot eat revengeful enmity of Bhil. i.e. their enmity is everlasting.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Performance

The epic is narrated, sung by Bhil-Sādhu with tambur and his family members and other assists him. Here over and above a main narrator-singer males and seven females assists in singing and dancing. Sacrifice of a goat, feast and wine are associated with performance. At present the tradition is dead.

8. Galaleng (Gulal sinh)

This is the last in the epic-school of Gujarat. It is a long heroic historical ballad created by Amarā Jogi at the end of 17th Century. This historical ballad is in Vagadi dialect and was having its performance alive up to the first half of 19th century. The story of this popular ballad has been used in a novel by renowned Gujarāti novelist Shri Pannalāl Patel in his novel 'Gulālsinh'. The text of this Amar Jogi's work has been inscripted and published.[20]

Text

The text bears 656 stanzas. There is no prose, as it is a historical ballad sung with Kendro (stringed instrument) by Jogi. The text is in Vagadi dialect.

Story

Gulālsang, a Purabiā Chauhān came in Rajasthān to settle with family - (a widow mother Piyoli, cousin brother Vakhatsang). Mahārāṇā Jaysinha of Mevār gave him Jāgirdāri (right ot possess and collect revenue) of four villages. He hunted bravely a wild furious pig and invited Jaysinh on feast and suggested building a dam on flowing waters and converting its impounding in a big pond. Jaysinha accepted his suggestion, started a project and appointed Galāleng as supervisor. The tens were torn, required to be stitched and repaired. To save additional expense of the state, Galāleng ordered to pay one rupee per head. The laborers complained Ranā about their exploitation and corruption of the supervisor. Even without giving the change to Galāleng Raṇā dismissed Galāleng who felt insulted, left his Jagirdari and went with his family to Dungarpur where his sister's husband Mahā Raol was ruling. He appointed Galāleng as Jāgirdar of Saliākot and Pachlosā. Galāleng settled in new place, started to build a new Haveli (Big house of Jagirdar). Jivā Patel residing in adjoining area objected to keep window just opposite to his residence. Jāgirdār overruled the request, Jivā Patel settled in the village near Kadāṇā, planned and instigated ruler of Kadāṇā to loot and burn Mahā Raol's village, which was under protection and control of Galāleng. As per plan Kālusinh of Kadana and his son attached Kuṇā and looted and burnt during 'Dasherā', when Galāleng

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

was absent attending Dungarpur Dashera Savari (procession of ruler on 10th day of Aso) when Mahā-Raol heard about the attack the ordered Galāleng to attack on Kadāṇā and take revenge.

Brave and loyal Galaleng was prepared to attack to Kadāṇā and punish and kill Kālusinh. The date of attack on Kadāṇā was fixed but meanwhile he was offered to marry Jāli and Menātaṇi of 'Chandarvādā' village. Being Rajput, Galāleng could not reject the offer and requested Mahā Raol to grant one-week leave for his own wedding. Mahā-Raol accepted and granted his request, but due to unavoidable circumstance Galāleng could not join Mahā-Rāol who was ready with his Jāgirdārs and their army-men. Mahā-Rāol became angry, as Galāleng and his cousin brother Vakhatsung conquered Kadāṇa and killed Kālusinh, before Mahā-Raol reached there. But in this heroic one-army attack, Galāleng lost his brother and horse. Kālusinh and his son hid themselves behind the door of their palace and shooted daughter princess of Kadaṇā was present and she left that Galāleng was a real Rajput hero, whereas her father and brother hidden in Rāṇivās (Ladies apartment of palace) were cowards who killed a hero, without giving him open challence ! Fulkunvar accepted the dying hero as her husband). Mahā Raol reached there, praised the bravery of Galāleng. Fulvati sat on the burning pyre and requested Mahā Raol to invite Amarā jogi to create a ballad on her brave husband Galaleng. Mahā Raol promised, invited Amarā Jogi of Thākaria village, who instantly within three days created a ballad on 'Galaleng' in Vagadi. The newly married two wives of Galaleng also became Sati on the banks of Gāmeḷiya pond, where the memorial is built.

This historical ballad became popular and traditional Jogi sang with Kendro (stringed instrument). The ballad was popular in Gujarāt and Rajasthān in Pavmaya metre in Jogi's style. In such metre, Sanskrit prefix 'am' is used in last word of each line.

History

The story is well build and dramatic. The description, characters and dialogues various incidents are effective and amusing. Here in the story, there are some striking and interesting story-motifs. Here too, as it is Pābuji-Katha, is divine horse named Lilādhar. Very interesting motif is that of 'a heroin marrying a dying enemy, who has killed her father or who has been killed by her father'. This has been utilized by medieval Gujarati narrative poet Padmanābh (15th century) in his 'Kānhde Prabandh' (1456) wherein the

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

daughter of Allauddin Khilaji, Piroza is in one sided love with Viramdev and after the death of lover she threw herself in Jamunā and gave her life after the death of lover, a hero.

History

Prof. Dr. L. D. Joshi, the editor has included his study in the historical relation of Galāleng and Kadāṇā war. He has cited the relevant historical incidents. Galāleng supervised the dam that was started in 1692. The period of Mahā-Rana Jaysinha is 1681-1700. Galaleng left Mevar in 1692 and established with his family in Dungerpur in 1692. Hence it is evidently proves that the incident narrated in the ballad over the period from 1674 to 1695. Thus the epic depicts the social, political and historical period of beginning of the 18th century. As per the creator-singer Amara Jogi, when Mahā Raol Rāmsung returned from Kadāṇa he mat Amarā Jogi and asked him to create a ballad, which Jogi created within three days that presisted in Gujarāt and Rājasthān up to first half of 20th century.

Conclusion

At the end of this paper, intending to give the detail of epic tradition in Gujarat with necessary detail in brief of the text, story, performance some points involved with the research bring out some notable points as under:-

1. The citation and reference in "Shringār-Prakāsh" of Bhok and "Kāvyānushāshanam" of Hemchandrācharya evidenced that there were epics in 'Grām-Bhāshā' i.e. dialects of Māru-Gurjar's developed during 9th and 10th centuries. It is possible that the art-critics of India have certainly kept in view the oral tradition while assessing and discussing the genres and forms of Dance, music, drama etc. Though they have not divided the art-performance into folklore and classical art and literature into written and oral, but they that means Bharat (Natyashashtra), Matang (Bruhad-desi) and Bhāmaha, Vishvanāth, Haribhadrāchārya, Ānandvardhana, Dandi, Bhoj and Hemchandrāchārya, do refer the folklore tradition while deriving the main aspects of any genre or form. Almost all ancient and medieval Indian poetics include the oral tradition while dealing with 'Prabandh-Kavya' i.e. narratives in prose and poetry.

   We have historical ballads in medieval Gujarati written tradition of literature such as 'Samarā-Rāsu' (1315) of Ambdevsuri, "Sadayvatsavir Prabandh' (1410) of Bhim, "Raṇamal Chhand' (After 1398) of Shridhar

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Vyās, and Kānhadde-Prabandh (1456) of Padmanabha, 'Hamir-Prabandh' (1519) of Amrutkalash which are the historical ballads in written tradition. Most of these historical Prabandhas are based on heroic deeds of Rajputs, against Muslim Sultans and Mughals. These literary works may have its relations with limited literate class, but for mass the oral folklore tradition of historical Ballads prevailed, certain class of society worshiped them as their folk-deity; legends expanded and resulted into myth historical ballads developed its form as folk-epic.

To understand the development of folk-epic, available historical ballads, prevailing various forms of verbative folklore of epic-school, its performances and relation to racial belief, cult, rites and rituals must be taken into account and should be studied in detail. The folk forms like Pavādā, Chaṇd, Birdavali, Rāso or Rāsadā, Regdi-saraju and other folk deity hymns or praise (which we call stotra and sukta in Sanskrit) are concerned fold-forms of epic-school. The background of these genres and its concerned references are useful to have an idea of the origin and development of the epic.

2. These oral epics, its study in detail provides us the concept of an epic-form and its various types such as Pauranic Epic, Historical-Epic, Bardic Epic, Semi-literary Epic, its remembered or memorized texts. Legend, mostly historical Legends or Pauranic stories are in the base of each epic, but all legend or myth cannot create an epic. Here, the point to be noted is that all vedic myth or historical legend may not create a folk epic. Hence, some of the most striking myth such as Pururavā Urvashi has not directly created any epic. When there is a Great War and doom of ruling family and the ultimate results are eye opener and potential to derive and convey the moral and ethical values a myth or legend can create an epic.

This is seen in Rāmāyaṇ and Mahābhārath of greater tradition and Devnārayaṇ and Pābuji of little tradition.

3. *The transformation and development of a historical hero as Lok-deva, the spreading of his miraculous divine power, his ability to be useful to* human life are basic requirements for the folk epic. The ritual performance and narration itself must have such qualities. Ritul performance and narration of epic makes its text fixed and memorized.

The folk faith has its natural growth, no conscious effort of any ballad

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

creator grow and expand the folk faith. Here, in Galāleng, the creator Amarajogi included in stanza no.654 that anyone who worships the memorials of hero and satis would be freed from chronic fever. Though, this faith has not been widely accepted and has not resulted into folk faith. The story and the hero have no such qualities required for the upliftment of a human as a folk deity.

4. Bearers of religious epics are not merely professionals. They themselves are devotees and in tribal area they are Sādhu. They depend on their own agriculture works or other sources of maintenance. It is worth to note here that at the end of ritual performance the Lok-Deva, a divine, power, enters into the body of Sādhu or any follower and speaks that he is pleased and forecasts that his blessings would save them from adverse effect, illness and evils.

5. The professional narrator-Singer-performs includes the folk artist such as Jogi, Bharathari, Turi etc.

6. The religious epics connected with religious rituals have more or less a fixed and memorized epic text. As it is a strong belief that no one can change or add in the original text. Contrast to these, epics that were narrated-sung by professionals used remembered text, and nor memorized one. Most of the chapters of Bharathari-Gopichand-Epic lost its tradition, as it was not a part of any religion or occult.

7. The study in texts shows that there are two types :

   (a) Mere inscription of whatever was in oral.

   (b) The title of Pānkhadi, serial numbers to stanza and song given by the transcriptor.

The point to raise and note for the textual inscription is that though the virginity of text is must as a principle, no editor can add or omit his own version in the text. But keeping in mind the Indological method and basic principles of text-editing of written ancient of medieval manuscript, the inscriptor of an oral text must give serial number to each stanza medieval manuscripts, the inscriptor of an oral text must give serial number to each stanza and song. This becomes helpful for advance study. Second point and concerned problem of editing an oral text is that, the text editor has to inscript an oral text as narrated-sung by his selected informant. This is must or basic requirement and accepted method, but the by his selected

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

informant. This is must or basic requirement and accepted method, but the limitation sometimes do occur when the informant forgets, adds something odd or of his own. In such case, the editor must give the relevant discussion in footnotes of the edited text.

We have to stress here that the editor in inscripted texts fixes the work being written and lasting for all times to come. Hence it is safe to refer to other written and oral sources and mention the particular in footnotes. Names of Pankhadi, chapter or part as existing in the tradition fixed serial number to each stanza and song and footnotes of any contradiction, variation etc. helps the follow up study.

8. A critical text editing, which prevails in Indological stud, is useful in folklore study. Comparative critical text of Mahabharat is well known. It gives a clear-cut picture as to how many additions are included in original Jaya-Samhitā. French Indianist scholar Prof. Dr. Charlotte Vaudevile studied Māru-Dhola's many versions and tried to derive the original text. She discussed some parts included in original by many. We, who are concerned with the inscripted and edited oral narratives, may try to find and establish a critical text of our valuable folk-epics. With passing time and advancement, we have now more than one or two versions. We in Shri Meghani Lokvidya Sanshodhan Bhavan, Ahmedabad, requested linguistic folklorist Dr. Shantibhai Acharya to fix a critical text of Tribal epic 'Gujarā no Arelo' which the successfully carried out and discussed four texts, gave a comparative study of story-line and the text. Such efforts and detail study opens a new horizon of folklore study.

I thank IFC, CIIL and specially Dr. Javahar Lal Handoo for giving me an opportunity to study the epic tradition of Gujarat.

Foot Notes

1. 'Kāvyānushāshanam' - Edited Dr. T. S. Nandi, L. D. Series 123, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, 2000, Page-362. In Adhyay-8, Sutra 5/6, Hemchandrāchārya cited that there are epics in Sanskrit, Prakrit and Gram-Bhashayam, i.e. in the dilects or rural spoken during 10th century. New Indian Aryan languages born from the last stage of Apabhramsha during this period.

2. Rasālo, Shah Abdul-latif Bhitai jo, edited & translated in Gujarati by Dulerai Karani, 1979. Here there are 36 love stories with its interpretation and each *story has been given the title of Indian classical Ragas such as Kalyān,*

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Khambhāt, Shree, Sāmundhi, Sohani, Sārang, Kedār, Deshi, Husainey, Sorath, Bairāg, Rāmakali etc. and some sections include and use the names of love story such as Mumal-Rāṇu, Leelā-chanesar, Mārai etc. I was informed while working on Rasalo that Mr. Gālā of Mumbai, Komal Kothari and some Sindhi Institute have recorded some parts/sections of Rasālo. A folklorist, whom I met during 1996 in London, informed me that 'VIRASAR' (Pakistan, folklorist Institute) has recorded Shāh Jo Risālo. During 2000, I got information that two Rabāri Brothers, residing in Ashapura (Kutch) are the Rasalo singer and they have memorized the full text. But when I reached there, they had left Āshapura temple.

3. Lok-Sahitya Mālā-Maṇakā : 2 Page 76 (1959) and Lok-Sāhitya mān Kathā-Gito, by Haso Yajnik 1994 Page 61 to 66.

4. Gujarāt tathā Kāthiavād Desh ni Vārtā (1874) Page 1 to 40.

5. Gopichand-Bharathari Ni Vārta, Edited by Dr. Bhagvandas Patel, 2005, Bhili text Page 24 to 85.

6. Shāmal Bhatt Krut Simhāsan Batrishi, Part-III, Forbus-Mumbai, 1995, page 275 to 278. In the beginning backgroundstory of Vetāl-Pachishi, Shāmal gave versed story of Bharathari. Indra cursed his son to be born as ass on the earth. On request of son, Indra gave relief saying he would have divine power only at night. The divine donkey compelled the king for its marriage with the princess. The king asked him to have a golden palace and silver castle. The divine donkey builds that, married the princess as Gadarbh-Rāja-king of donkeys of Trabāvati. The princess and her two maid servants became man at night, leaving his ass-body. The mother burnt the ass-body burnt Gandharvarāj ordered his three wives to leave immediately, as he would have to return to swarg and everything created by his divine power would be destroyed. The princess and her two maidservants went to Jungle and the princess gave a birth to Bharathari and two maiden gave birth of two Vikram and Bhāt. Thus, Bharathari is a grandson of Indra and famous King Vir Vikram is his brother who ruled Ujjaini.

7. Bhilo nu Bhārath, edited by Bhagvāndās Patel with original Bhili-text, its Gujarati Translation in 1997, Hindi translation by Kendriya Sahitya Akademi, 2002 and English edition by Central Institution of Indian Languages, Mysore and Bhasha research and publication Vadodara in 2012.

8. The first Bhili text published in Gujarati in 1997, its Hindi translated edition by Kendriya Sahitya Akademi, New Delhi in 2002 and English translation by CIIL., Mysore and Bhasha Research Publication Centre, Vadodara in 2012.

9. I have discussed the main difference of tribal Bharath in detail. See 'The Tribal Literature of Gujarat' (2004) Page 1 to 29.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

10. Rāma-Sitamā ni Vārtā, edited in 1995, (in Gujarāti) paragraph translation, reprintedin 2009-10 by Commissioner, Information, Gujarat State, Gandhinagar in 2009. The same Gujarāti translation again re-printed, with the help of grant given by Gujarat Sāhitya Akademi, Gāndhinagar and included in a book titled 'Pauranic Bhil Lok-Mahakavyo' (2009) page 23 to 150.

11. It is known as "Gāmadiya Ramāyan", which has been edited in my edited work, 'Lok-Gito ma Rāmacharit Ane Pāndav-Kathā' (1992) Page 125 to 133. A brief story of Rāmāyan or Mahābhārata in prose, known as "Gamadiyā Rāmāyan' or Gamadiyā Mahābhārat' in Gujarati. Such versions are useful for the traditional performers like Turi, Bhavāya, Tod and other folk-narratars.

12. Tribal folk tale of 'Sachi-Āi' documented by Dr. Shāntibhāi Āchārya in his 'Ame Bolio Chhiye' (2009) page 272 to 292 and Nāg-Pācham Vrat-Kathā' of serpantlore are adopted in Jain written tradition in Āram-Shobhā Charitra (15 century) and other Rāsas.

    The story of Jain Vidyaruchis 'Chandra Rājā no Rāś and other Rāsās listed in Jain Gurjar Kavio, Part 1, 2 & 3 and re-edited by Prof. Jayant Kothari, is the same as tribal story' Chandrāsha Rāja ane Vāgheli Rāṇi, refold by Revāben Tadavi, re-printed 'Gujarati Ādivasi Lok-Sahitya' Hasu Yajnik (2011), Page 608 to 616.

13. When I was working as Executive Trustee of Shri Jhaverchand Meghani Lok-Vidya Sanshodhan Bhavan during 1996 to 2005, we requested Shri Dayaben Vadha to record and inscript the oral tradition of Rāma-Kathā. He was engaged in Bhāshā Institution, Vadodara, and project. I with the help of Dr. Shāntibhāi Āchārya recorded, inscripted and edited 'Dev Kaṇasari ni Kathā : Ek Tulanātmak Sanshodhan' (2003). Shri Dāhyabhai Vādhu connected two narrator-singers Bhilyabhai Rāmajibhai Chaudhari and Shree Rāmubhai Ratanbhāi Pavar, who were the last in the tradition. The story was recorded and its text upto first part was inscripted and brief summary in page 211 to 217 was published in 'Kunkaṇā Rāma-Kathā' (2003).

14. Gujara no Arelo, Edited by Dr. Bhagvāndās Patel with original Bhili-text, Gujarati translation and the detailed story in performans, rites and rituals in 1993. Reprinted by Central Institute of Indian Languages and Bhasha Research & Publication Centre, Vadodara in 2011. Reprinted without Bhili-text in 'Adivasi Maha-Kavyo' by Dr. Bhagavandas Patel, published by Commissioner, Information, Gujarat State, Gandhinagar in 2009-10.

15. The Tribal literature of Gujarat, Hasu Yajnik (2004) Page 50 to 84.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

16. A brief note on comparative critical text of Bagadāvat and Gujara No Arelo, by Dr. Shāntibhāi Āchārya, Shri Meghani Lokvidya Sanshodhan Bhavan, Ahmedabad (2002).

    Bagadāvat Lokgāthā nu Bhili Bhashanter, Gujara no Arelo : Ek Tulanātmak Samiksha, by Dr. Shāntibhāi Āchārya, Shri Jhaverchand Meghani Lokvidya Sanshodhan Bhavan, Ahmedabad 2002, Page 11. In this scholarly work the total stanza of each 7 sub-titled chapter given 322+310+81+67+562+684 +126=2152. Here four Pānkhadies inscripted by 1. Damor Harjibhaï, 2. Kodarbhai Patel. 3. Shantibhai Acharya and 4 Bhagavāndās Patel have been compared and the scholar gives critically edited story and text.

17. The epic of Pabuji, a study, transcription and translation by John D. Smith, Cambrige University Press.

18. Rathor-Vārtā, edited by Dr. Bhagvāndās Patel, in Gujarati, with original Bhili text in 1992. Reprint by Central Institute of Indian Languages and Bhasha Research and Publication Center, Vadodara in 2011. Translation in Gujarati prose reprinted and included in 'Adi-Jati Mahā-Kavyo' published by the Commissioner, Information, Gujarat State, Gandhinagar in 2009-10 page 253 to 334. English translated work published by Central Institute of Indian Language & Bhasha Research Centre, Vadodara in 2012.

19. Galaleng Edited by Prof. Dr. L. D. Joshi published by Gujarat State Lok-Sahitya Samiti, Ahmedabad in 1979. The book is out of print, 110 printed pages of crown size.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

प्राकृत आगम साहित्य : एक विमर्श

सागरमल जैन

भारतीय संस्कृति में अति प्राचीनकाल से ही दो समान्तर धाराओं की उपस्थिति पाई जाती है — श्रमणधारा और वैदिकधारा। जैनधर्म और संस्कृति इसी श्रमणधारा का अंग है। वैदिकधारा का आधार वेद है और श्रमणधारा का आधार आगम। आगम शब्द का अर्थ है — परम्परा से प्राप्त ज्ञान। जहाँ श्रमणधारा निवृत्तिपरक रही, वहाँ वैदिकधारा प्रवृत्तिपरक। जहाँ श्रमणधारा में संन्यास का प्रत्यय बना, वहाँ वैदिकधारा में गृहस्थजीवन का। श्रमणधारा ने सांसारिक जीवन की दुःखमयता को अधिक अभिव्यक्ति दी और यह माना कि शरीर आत्मा का बन्धन है और संसार दुःखों का सागर, अतः उसने शरीर और संसार दोनों से ही मुक्ति को अपनी साधना का लक्ष्य माना। उसकी दृष्टि में जैविक एवं सामाजिक मूल्य गौण रहे और अनासक्ति, वैराग्य और आत्मानुभूति के रूप में मोक्ष या निर्वाण को ही सर्वोच्च मूल्य माना गया। इसके विपरीत वैदिकधारा ने सांसारिक जीवन को वरेण्य मानकर जैविक एवं सामाजिक मूल्यों अर्थात् जीवन के रक्षण एवं पोषण के प्रयत्नों के साथ-साथ पारस्परिक सहयोग या सामाजिकता को प्रधानता दी। फलतः वेदों में जैविक आवश्यकताओं की पूर्ति एवं पारस्परिक सहयोग हेतु प्रार्थनाओं के स्वर अधिक मुखर हुए हैं, यथा — हम सौ वर्ष जीयें, हमारी सन्तान बलिष्ठ हो, हमारी गायें अधिक दूध दें, वनस्पति एवं अन्न प्रचुर मात्रा में उत्पन्न हों, हममें परस्पर सहयोग हो आदि। ज्ञातव्य है कि वेदों में वैराग्य एवं मोक्ष की अवधारणा अनुपस्थित है, जबकि वह श्रमणधारा का केन्द्रीय तत्त्व है। इस प्रकार ये दोनों धाराएँ दो भिन्न जीवन-दृष्टियों को लेकर प्रवाहित हुई हैं। परिणामस्वरूप इनके साहित्य में भी इन्हीं भिन्न-भिन्न जीवन-दृष्टियों का प्रतिपादन पाया जाता है।

श्रमण-परम्परा के आगम-साहित्य में संसार की दुःखमयता को प्रदर्शित कर त्याग और वैराग्यमय जीवन-शैली का विकास किया गया, जबकि वैदिक साहित्य के ग्रन्थ वेदों में ऐहिक जीवन को अधिक सुखी और समृद्ध बनाने हेतु प्रार्थनाओं की और सामाजिक-व्यवस्था (वर्ण-व्यवस्था) और भौतिक उपलब्धियाँ हेतु विविध कर्मकाण्डों की सर्जना हुई। प्रारम्भिक वैदिक साहित्य, जिसमें मुख्यतः वेद और ब्राह्मण ग्रन्थ समाहित हैं, में लौकिक जीवन को सुखी समृद्ध बनाने वाली प्रार्थनाओं और कर्मकाण्डों का ही प्राधान्य है। इसके विपरीत श्रमण-परम्परा के प्रारम्भिक साहित्य में संसार की दुःखमयता और क्षणभंगुरता

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

को प्रदर्शित कर उससे वैराग्य और विमुक्ति को ही प्रधानता दी गई है । संक्षेप में श्रमण परम्परा का साहित्य वैराग्य प्रधान है ।

श्रमणधारा और उसकी ध्यान और योग-साधना की परम्परा के अस्तित्व के संकेत हमें मोहनजोदड़ो और हड़प्पा की संस्कृति के काल से ही मिलने लगते हैं । यह माना जाता है कि हड़प्पा संस्कृति वैदिक संस्कृति से भी पूर्ववर्ती रही है । ऋग्वेद जैसे प्राचीनतम ग्रन्थ में व्रात्यों और वातरशना मुनियों के उल्लेख भी इसी तथ्य की पुष्टि करते हैं कि उस युग में श्रमणधारा का अस्तित्व था । जहाँ तक इस प्राचीन श्रमण-परम्परा के साहित्य का प्रश्न है दुर्भाग्य से वह आज हमें उपलब्ध नहीं है, किन्तु वेदों में उस प्रकार की जीवन-दृष्टि की उपस्थिति के संकेत यह अवश्य सूचित करते हैं कि उनका अपना कोई साहित्य भी रहा होगा, जो कालक्रम में लुप्त हो गया । आज आत्मसाधना प्रधान निवृत्तिमूलक श्रमणधारा के साहित्य का सबसे प्राचीन अंश यदि कहीं उपलब्ध है, तो वह औपनिषदिक साहित्य में हैं । प्राचीन उपनिषदों में न केवल कर्म-काण्डों और भौतिकवादी जीवन-दृष्टि की आलोचना की गई है, अपितु आध्यात्मिक मूल्यों की जो प्रतिष्ठा हुई है, वह स्पष्टतया इस तथ्य का प्रमाण है कि वे मूलतः श्रमण जीवन-दृष्टि के प्रस्तोता हैं ।

यह सत्य है कि उपनिषदों में वैदिकधारा के भी कुछ संकेत उपलब्ध हैं, किन्तु यह नहीं भूलना चाहिए कि उपनिषदों की मूलभूत जीवन-दृष्टि वैदिक नहीं, श्रमण है । वे उस युग को रचनायें हैं, जब वैदिकों द्वारा श्रमण संस्कृति के जीवन मूल्यों को स्वीकृत किया जा रहा था । वे वैदिक संस्कृति और श्रमण संस्कृति के समन्वय की कहानी कहते हैं । ईशावास्योपनिषद् में समन्वय का यह प्रयत्न स्पष्ट रूप से परिलक्षित होता है । उसमें त्याग और भोग, प्रवृत्ति एवं निवृत्ति, कर्म और संन्यास, व्यक्ति और समष्टि, अविद्या (भौतिक ज्ञान) और विद्या (आध्यात्मिक ज्ञान) के मध्य एक सुन्दर समन्वय स्थापित किया गया है ।

उपनिषदों का पूर्ववर्ती एवं समसामयिक श्रमण परम्परा का जो अधिकांश साहित्य था, वह श्रमण परम्परा की अन्य धाराओं के जीवित न रह पाने या उनके बृहद् हिन्दू-परम्परा में समाहित हो जाने के कारण या तो विलुप्त हो गया था फिर दूसरी जीवित श्रमण परम्पराओं अथवा बृहद् हिन्दू-परम्परा के द्वारा आत्मसात कर लिया गया । किन्तु उसके अस्तित्व के संकेत एवं अवशेष आज भी औपनिषदिक साहित्य, पालित्रिपिटक और जैनागमों में सुरक्षित हैं । प्राचीन आरण्यकों, उपनिषदों आचारांग (प्रथम श्रुतस्कन्ध), सूत्रकृतांग, उत्तराध्ययन, इसिभासियाइं, थेरगाथा, सुत्तनिपात और महाभारत में इन विलुप्त या समाहित श्रमण परम्पराओं के अनेक ऋषियों के उपदेश आज भी पाये जाते हैं । इसिभासियाइं और सूत्रकृतांग में उल्लिखित याज्ञवल्क्य, नारद, असितदेवल, कपिल, पाराशर, आरुणि, उद्दालक, नमि, बाहुक, रामपुत्त आदि ऋषि वे ही हैं, जिनमें से अनेक के उपदेश एवं आख्यान उपनिषदों एवं महाभारत में भी सुरक्षित हैं । जैन परम्परा में ऋषिभाषित में इन्हें 'अर्हत्-ऋषि' एवं सूत्रकृतांग में 'सिद्धि को प्राप्त तपोधन महापुरुष कहा गया है और उन्हें अपनी पूर्व परम्परा से सम्बद्ध बताया गया है । पालित्रिपिटक के दीघनिकाय के सामञ्ञफलसुत्त में भी बुद्ध के समकालीन छह तीर्थंकरों — अजितकेशकम्बल, प्रकुधकात्यायन, पूर्णकश्यप, संजयवेलट्ठिपुत्त,

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

मंखलिगोशालक एवं निग्गंठनातपुत्त की मान्यताओं का निर्देश हुआ है, फिर चाहे उन्हें विकृत रूप में ही प्रस्तुत क्यों न किया गया है। इसी प्रकार थेरगाथा, सुत्तनिपात आदि के अनेक थेर(स्थाविर) भी प्राचीन श्रमण परम्पराओं से सम्बन्धित रहे हैं। इस सबसे भारत में श्रमणधारा के प्राचीनकाल में अस्तित्व की सूचना मिल जाती है। पद्मभूषण पं. दलसुखभाई मालवणिया ने पालित्रिपिटक में अजित, अरक और अरनेमि नामक तीर्थंकरों के उल्लेख को भी खोज निकाला है। ज्ञातव्य है कि उसमें इन्हें "तित्थकरो कामेसु वीतरागो" कहा गया है – चाहे हम यह मानें या न मानें कि इनकी संगति जैन परम्परा के अजित, अर और अरिष्टनेमि नामक तीर्थंकरों से हो सकती है – किन्तु इतना तो मानना ही होगा कि ये सभी उल्लेख श्रमणधारा के अतिप्राचीन अस्तित्व को ही सूचित करते हैं।

वैदिक साहित्य और प्राकृत आगम साहित्य

वैदिक साहित्य में '**वेद**' प्राचीनतम हैं। वेदों के सन्दर्भ में भारतीय दर्शनों में दो प्रकार की मान्यताएँ उल्लिखित हैं। मीमांसकदर्शन के अनुसार वेद अपौरुषेय है अर्थात् किसी व्यक्ति विशेष द्वारा निर्मित नहीं है। उनके अनुसार वेद अनादि-निधन हैं, शाश्वत हैं, न तो उनका कोई रचयिता है और नहीं रचनाकाल। नैयायिकों की मान्यता इससे भिन्न है, वे वेद-वचनों को ईश्वर-सृष्ट मानते हैं। उनके अनुसार वेद अपौरुषेय नहीं, अपित ईश्वरकृत हैं। ईश्वरकृत होते हुए भी ईश्वर के अनादि-निधन होने से वेद भी अनादि-निधन माने जा सकते हैं, किन्तु जब उन्हें ईश्वरसृष्ट मान लिया गया है, तो फिर अनादि कहना उचित नहीं है, क्योंकि ईश्वर की अपेक्षा से तो वे सादि ही होंगे।

जहाँ तक जैनागमों का प्रश्न है उन्हें अर्थ-रूप में अर्थात् कथ्य- विषय-वस्तु की अपेक्षा से तीर्थंकरों के द्वारा उपदिष्ट माना जाता है। इस दृष्टि से वे अपौरुषेय नहीं हैं। वे अर्थ-रूप में तीर्थंकरों द्वारा उपदिष्ट और शब्द-रूप में गणधरों द्वारा रचित माने जाते हैं, किन्तु यह बात भी केवल अंग आगमों के सन्दर्भ में है। अंगबाह्य आगम ग्रन्थ तो विभिन्न स्थविरों और पूर्वधर-आचार्यों की कृति माने ही जाते हैं। इस प्रकार जैन आगम पौरुषेय (पुरुषकृत) हैं और काल विशेष में निर्मित हैं।

किन्तु जैन आचार्यों ने एक अन्य अपेक्षा से विचार करते हुए अंग आगमों को शाश्वत भी कहा है। उनके इस कथन का आधार यह है कि तीर्थंकरों की परम्परा तो अनादिकाल से चली आ रही है और अनन्तकाल तक चलेगी, कोई भी काल ऐसा नहीं, जिसमें तीर्थंकर नहीं होते हैं। अतः इस दृष्टि से जैन आगम भी अनादि-अनन्त सिद्ध होते हैं। जैन मान्यता के अनुसार तीर्थंकर भिन्न-भिन्न आत्माएँ होती हैं, किन्तु उनके उपदेशों में समानता होती है और उनके समान उपदेशों के आधार पर रचित ग्रन्थ भी समान ही होते हैं। इसी अपेक्षा से नन्दीसूत्र में आगमों को अनादि-निधन भी कहा गया है। तीर्थंकरों के कथन में चाहे शब्द-रूप में भिन्नता हो, किन्तु अर्थ-रूप में भिन्नता नहीं होती है। अतः अर्थ या कथ्य की दृष्टि से यह एकरूपता ही जैनागमों को प्रवाह की अपेक्षा से अनादि-अनन्त सिद्ध करती है। नन्दीसूत्र (सूत्र ५८) में कहा गया है "यह जो द्वादश-अंग या गणिपिटक है वह ऐसा नहीं है कि यह कभी नहीं था, कभी नहीं रहेगा और न कभी होगा। यह सदैव था, और सदैव रहेगा। यह ध्रुव, नित्य शाश्वत, अक्षय, अविस्थत और नित्य है।" इस प्रकार जैन चिन्तक एक ओर प्रत्येक तीर्थंकर के उपदेश के आधार

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

पर उनके प्रमुख शिष्यों के द्वारा शब्द-रूप में दृष्टि से समरूपता के आधार पर यह भी स्वीकार करते हैं कि अर्थ-रूप से जिनवाणी सदैव थी और सदैव रहेगी। वह कभी भी नष्ट नहीं होती है। विचार की अपेक्षा से आगमों की शाश्वतता और नित्यता मान्य करते हुए भी जैन परम्परा उन्हें शब्द-रूप से सृष्ट और विच्छिन्न होने वाला भी मानती है। अनेकान्त की भाषा में कहें तो तीर्थंकर की अनवरत परम्परा की दृष्टि से आगम शाश्वत और नित्य हैं, जबकि तीर्थंकर-विशेष के शासन की अपेक्षा से वे सृष्ट एवं अनित्य हैं।

वैदिक साहित्य और जैनागमों में दूसरा महत्वपूर्ण अन्तर यह है कि वेदों के अध्ययन में सदैव ही शब्द-रूप को महत्व दिया गया और यह माना गया कि शब्द-रूप में कोई परिवर्तन नहीं होना चाहिए, उसका अर्थ स्पष्ट हो या न हो। इसके विपरीत जैन परम्परा में तीर्थंकरों को अर्थ का प्रवक्ता माना गया और इसलिए इस बात पर बल दिया गया कि चाहे आगमों में शब्द-रूप में भिन्नता हो जाये किन्तु उनमें अर्थ-भेद नहीं होना चाहिए। यही कारण था कि शब्द-रूप की इस उपेक्षा के कारण परवर्तीकाल में आगमों में अनेक भाषिक परिवर्तन हुए और आगम पाठों की एकरूपता नहीं रह सकी। यद्यपि विभिन्न संगीतियों के माध्यम से एकरूपता बनाने का प्रयास हुआ, लेकिन उसमें पूर्ण सफलता नहीं मिल सकी। यद्यपि वह शब्द-रूप परिवर्तन भी आगे निर्बाध रूप से न चले, इसलिए एक ओर उन्हें लिपिबद्ध करने का प्रयास हुआ तो दूसरी ओर आगमों में पद, अक्षर, अनुस्वार आदि में परिवर्तन करना भी महापाप बताया गया। इस प्रकार यद्यपि आगमों के भाषागत स्वरूप को स्थिरता तो प्रदान की गयी, फिर भी शब्द की अपेक्षा अर्थ पर अधिक बल दिये जाने के कारण जैनागमों का स्वरूप पूर्णतया अपरिवर्तित नहीं रह सका, जबकि वेद शब्द-रूप में अपरिवर्तित रहे। आज भी उनमें अनेक ऋचायें हैं — जिनका कोई अर्थ नहीं निकलता है। (अनर्थकाः हि वेद-मन्त्राः)। इस प्रकार वेद शब्द-प्रधान हैं जबकि जैन आगम अर्थ-प्रधान है।

वेद और जैनागमों में तीसरी भिन्नता उनकी विषय-वस्तु की अपेक्षा से भी है। वेदों में भौतिक उपलब्धियों हेतु प्राकृतिक शक्तियों के प्रति प्रार्थनाएं ही प्रधान रूप से देखी जाती हैं साथ ही कुछ खगोल-भूगोल सम्बन्धी विवरण और कथाएं भी हैं। जबकि जैन आगम साहित्य में आध्यात्मिक एवं वैराग्यपरक उपदेशों के द्वारा मन, इन्द्रिय और वासनाओं पर विजय पाने के निर्देश दिये गये हैं। इसके साथ-साथ उसमें मुनि एवं गृहस्थ के आचार सम्बन्धी विधि-निषेध प्रमुखता से वर्णित है तथा तप-साधना और कर्म-फल विषयक कुछ कथाएँ भी हैं। खगोल-भूगोल समबन्धी चर्चा भी जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, सूर्यप्रज्ञप्ति आदि ग्रन्थों में है। जहाँ तक जैनदर्शन का प्रश्न है उसका प्रारम्भिक रूप ही आगमों में उपलब्ध होता है।

वैदिक साहित्य में वेदों के पश्चात् क्रमशः ब्राह्मण-ग्रन्थों, आरण्यकों और उपनिषदों का क्रम आता है। इनमें ब्राह्मण ग्रन्थ मुख्यतः यज्ञ-याग सम्बन्धी कर्मकाण्डों का विवरण प्रस्तुत करते हैं। अतः उनकी शैली और विषय-वस्तु दोनों ही आगम-साहित्य से भिन्न है। आरण्यकों के सम्बन्ध में मैं अभी तक सम्यक् अध्ययन नहीं कर पाया हूँ अतः उनसे आगम साहित्य की तुलना कर पाना मेरे लिये संभव नहीं है। किन्तु आरण्यकों में वैराग्य, निवृत्ति एवं वानप्रस्थ जीवन के अनेक तथ्यों के उल्लेख होने से विशेष तुलनात्मक अध्ययन के द्वारा उनमें और जैन आगमों में निहित समरूपता को खोजा जा सकता है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

जहाँ तक उपनिषदों का प्रश्न है उपनिषदों के अनेक अंश आचारांग, इसिभासियाइं आदि प्राचीन आगम-साहित्य में भी यथावत उपलब्ध होते हैं। याज्ञवल्क्य, नारद, कपिल, असितदेवल, अरुण, उद्दालक, पाराशर आदि अनेक औपनिषदिक ऋषियों के उल्लेख एवं उपदेश इसिभासियाइं, आचारांग, सूत्रकृतांग एवं उत्तराध्ययन में उपलब्ध हैं। इसिभासियाइं में याज्ञवल्क्य का उपदेश उसी रूप में वर्णित है, जैसा वह उपनिषदों में मिलता है। उत्तराध्ययन के अनेक आख्यान, उपदेश एवं कथाएँ मात्र नाम-भेद के साथ महाभारत में भी उपलब्ध हैं। प्रस्तुत प्रसंग में विस्तारभय से वह सब तुलनात्मक विवेचन प्रस्तुत करना सम्भव नहीं है। जैन, बौद्ध और गीता के आचार दर्शनों का तुलनात्मक अध्ययन खण्ड-१ एवं २ देखने की अनुशंसा के साथ इस चर्चा को यहीं विराम देता हूँ।

पालित्रिपिटक और प्राकृत आगम साहित्य

पालित्रिपिटक और जैनागम अपने उद्भव-स्रोत की अपेक्षा से समकालिक कहे जा सकते हैं, क्योंकि पालित्रिपिटक के प्रवक्ता भगवान् बुद्ध और जैनागमों के प्रवक्ता भगवान् महावीर समकालिक ही हैं। इसलिए दोनों के प्रारम्भिक ग्रन्थों का रचनाकाल भी समसामायिक है। दूसरे जैन-परम्परा और बौद्ध-परम्परा दोनों ही भारतीय संस्कृति की श्रमणधारा की अंग हैं अतः दोनों की मूलभूत जीवन-दृष्टि एक ही है। इस तथ्य की पुष्टि जैनागमों और पालित्रिपिटक के तुलनात्मक अध्ययन से हो जाती है। दोनों परम्पराओं में समान रूप से निवृत्तिपरक जीवन-दृष्टि को अपनाया गया है और सदाचार एवं नैतिकता की प्रस्थापना के प्रयत्न किये गये हैं, अतः विषय-वस्तु की दृष्टि से भी दोनों ही परम्पराओं के साहित्य में समानता है। उत्तराध्ययन, दशवैकालिक एवं कुछ प्रकीर्णकों की अनेक गाथाएँ, सुत्तनिपात, धम्मपद आदि में मिल जाती हैं। किन्तु जहाँ तक दोनों के दर्शन एवं आचार नियमों का प्रश्न है, वहाँ अन्तर भी देखा जाता है। क्योंकि जहाँ भगवान् बुद्ध आचार के क्षेत्र में मध्यममार्गी थे, वहाँ महावीर तप, त्याग और तीतीक्षा पर अधिक बल दे रहे थे। इस प्रकार आचार के क्षेत्र में दोनों की दृष्टियाँ भिन्न थीं। यद्यपि विचार के क्षेत्र में महावीर और बुद्ध दोनों ही एकान्तवाद के समलोचक थे, किन्तु जहाँ बुद्ध ने एकान्तवादों को केवल नकारा, वहाँ महावीर ने उन एकान्तवादों का समन्वय किया। अतः दर्शन के क्षेत्र में बुद्ध की दृष्टि नकारात्मक रही है, जबकि महावीर की सकारात्मक। इस दर्शन और आचार के क्षेत्र में दोनों में जो भिन्नता थी, वह उनके साहित्य में भी अभिव्यक्त हुई है। फिर भी सामान्य पाठक की अपेक्षा से दोनों परम्परा के ग्रन्थों में क्षणिकवाद, अनात्मवाद आदि दार्शनिक प्रस्थानों को छोड़कर एकता ही अधिक परिलक्षित होती है।

आगमों का महत्त्व एवं प्रामाणिकता

प्रत्येक धर्म-परम्परा में धर्म-ग्रन्थ या शास्त्र का महत्त्वपूर्ण स्थान होता है, क्योंकि उस धर्म के दार्शनिक सिद्धान्त और आचार व्यवस्था दोनों के लिए 'शास्त्र' ही एकमात्र प्रमाण होता है। हिन्दूधर्म में वेद का, बौद्धधर्म में त्रिपिटक का, पारसीधर्म में अवेस्ता का, ईसाईधर्म में बाइबिल का और इस्लामधर्म में कुरान का जो स्थान है, वही स्थान जैनधर्म में आगम साहित्य का है। फिर भी वे कुरान के समान

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

किसी पैगम्बर के माध्यम से दिया गया ईश्वर का सन्देश न होकर, वे उन अर्हतों व ऋषियों की वाणी का संकलन है, जिन्होंने अपनी ज्ञान को प्रामाणिकता से प्रस्तुत किया है। श्वेताम्बर मान्य इन आगमों की सबसे बड़ी विशेषता यहा है कि ये ई.पू. पाँचवी शती से लेकर ईसा की पाँचवी शती अर्थात लगभग एक हजार वर्ष में जैन संघ के चढ़ाव-उतार की एक प्रामाणिक कहानी कह देते हैं।

आगमों का महत्त्व एवं प्रामाणिकता

प्रत्येक धर्म-परम्परा में धर्म-ग्रन्थ या शास्त्र का महत्त्वपूर्ण स्थान होता है, क्योंकि उस धर्म के दार्शनिक सिद्धान्त और आचार व्यवस्था दोनों के लिए वे 'शास्त्र' ही एकमात्र प्रमाण होते हैं। हिन्दूधर्म में वेद का, बौद्धधर्म में त्रिपिटक का, पारसीधर्म में अवेस्ता का, ईसाईधर्म में बाइबिल का और इस्लामधर्म में कुरान का जो स्थान है, वही स्थान जैनधर्म में आगम साहित्य का है। फिर भी आगम साहित्य को न तो वेद के समान अपौरुषेय माना गया है और न बाइबिल या कुरान के समान किसी पैगम्बर के माध्यम से दिया गया ईश्वर का सन्देश ही, अपितु वह उन अर्हतों व ऋषियों की वाणी का संकलन है, जिन्होंने अपनी तपस्या और ज्ञान के द्वारा सत्य का प्रकाश प्राप्त किया था। जैनों के लिए आगम जिनवाणी है, आप्तवचन है, उनके धर्म-दर्शन और साधना का आधार है। यद्यपि वर्तमान में जैनधर्म का दिगम्बर सम्प्रदाय उपलब्ध आगमों को प्रमाणभूत नहीं मानता है, क्योंकि उसकी दृष्टि से इन आगमों में कुछ ऐसा प्रक्षिप्त अंश है, जो उनकी मान्यताओं के विपरीत है। मेरी दृष्टि में चाहे वर्तमान में उपलब्ध आगमों में कुछ प्रक्षिप्त अंश हो या उनमें कुछ परिवर्तन-परिवर्धन भी हुआ हो, फिर भी वे जैनधर्म के प्रामाणिक दस्तावेज हैं। उनमें अनेक ऐतिहासिक तथ्य उपलब्ध हैं। उनकी पूर्णतः अस्वीकृति का अर्थ अपनी प्रामाणिकता को ही नकारना है। श्वेताम्बर मान्य इन आगमों की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि ये ई.पू. पाँचवी शती से लेकर ईसा की पाँचवी शती अर्थात लगभग एक हजार वर्ष में जैन संघ के चढ़ाव-उतार की एक प्रामाणिक कहानी कह देते हैं।

आगमों का वर्गीकरण

वर्तमान में जो आगम ग्रन्थ उपलब्ध हैं, उन्हें निम्न रूप में वर्गीकृत किया जाता है –

११ अंग

१. आयार (आचारांगः), २. सूयगड (सूत्रकृतांगः), ३. ठाण (स्थानांगः), ४. समवाय (समवायांगः), ५. वियाहपन्नति (व्याख्याप्रज्ञप्तिः या भगवती), ६. नायाधम्मकहाओ (ज्ञाताधर्मकथाः), ७. उवासगदसाओ (उपासकदशाः), ८. अंतगडदसाओ (अन्तकृद्दशाः), ९. अनुत्तरोववाइयदसाओ (अनुत्तरौपपातिकदशाः), १०. पण्हावागरणाइं (प्रश्नव्याकरणानि), ११. विवागसुयं (विपाकश्रुतम), १२. दृष्टिवादः (दिट्ठिवाय), जो विच्छिन्न हुआ है।

१२ उपांग

१. उववाइयं (औपपातिकं), २. रायपसेणइजं (राजप्रसेनजित्कं) अथवा रायपसेणियं (राजप्रश्नीय),

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

३. जीवाजीवाभिगम, ४. पण्णवणा (प्रज्ञापना), ५. सूरपण्णत्ति (सूर्यप्रज्ञप्तिः), ६. जम्बुद्वीवपण्णत्ति (जम्बूद्वीपप्रज्ञप्तिः), चंदपण्णति (चन्द्रप्रज्ञप्तिः) ८-१२. निरयावलियासुयक्खंध (निरयावलिकाश्रुतस्कन्धः), ८. निरयावलियाओ (निरयावलिकाः), ९. कप्पवडिंसियाओ (कल्पावतंसिकाः) १०. पुप्फियाओ (पुष्पिकाः), ११. पुप्फचूलाओ(पुष्पचूलाः) १२. वण्हिदसाओ (वृष्णिदशाः)

जहाँ तक उपर्युक्त अंग और उपांग ग्रन्थों का प्रश्न है, श्वेताम्बर परम्परा के सभी सम्प्रदाय इन्हें मान्य करते हैं। जबकि दिगम्बर सम्प्रदाय इन्हीं ग्यारह अंगसूत्रों को स्वीकार करते हुए भी यह मानता है कि अंगसूत्र वर्तमान में विलुप्त हो गये हैं। उपांगसूत्रों के सन्दर्भ में श्वेताम्बर परम्परा के सभी सम्प्रदायों में एकरूपता है, किन्तु दिगम्बर परम्परा में बारह उपांगों की न तो कोई मान्यता रही और न वे वर्तमान में इन ग्रन्थों के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। यद्यपि जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, द्वीपसागरप्रज्ञप्ति आदि नामों से उनके यहाँ कुछ ग्रन्थ अवश्य पाये जाते हैं। साथ ही सूर्यप्रज्ञप्ति, चन्द्रप्रज्ञप्ति और जम्बूद्वीप्रज्ञप्ति को भी उनके द्वारा दृष्टिवाद के परिकर्म विभाग के अन्तर्गत स्वीकार किया गया था।

४ मूलसूत्र –

सामान्यतया १. उत्तराध्ययन, २. दशवैकालिक, ३. आवश्यक और ४. पिण्डनिर्युक्ति – ये चार मूलसूत्र माने गये हैं। फिर भी मूलसूत्रों की संख्या और नामों के सन्दर्भ में श्वेताम्बर सम्प्रदायों में एकरूपता नहीं है। जहाँ तक उत्तराध्ययन और दशवैकालिक का प्रश्न है इन्हें सभी श्वेताम्बर सम्प्रदायों एवं आचार्यों ने एकमत से मूलसूत्र माना है। समयसुन्दर, भावप्रभसूरि तथा पाश्चात्य विद्वानों में प्रो. ब्यूहलर, प्रो. शारपेन्टियर, प्रो. विन्टर्नित्ज, प्रो. शुब्रिंग आदि ने एक स्वर से आवश्यक को मूलसूत्र माना है। किन्तु स्थानकवासी एवं तेरापन्थी सम्प्रदाय आवश्यक को मूलसूत्र के अन्तर्गत नहीं मानते हैं। ये दोनों सम्प्रदाय आवश्यक एवं पिण्डनिर्युक्ति के स्थान पर नन्दी और अनुयोगद्वार को मूलसूत्र मानते हैं। श्वेताम्बर मूर्तिपूजक परम्परा में कुछ आचार्यों ने पिण्डनिर्युक्ति के साथ-साथ ओघनिर्युक्ति को भी मूलसूत्र में माना है। इस प्रकार मूलसूत्रों के वर्गीकरण और उनके नामों में एकरुपता का अभाव है। अचेल परम्परा में इन मूलसूत्रों में से दशवैकालिक, उत्तराध्ययन और आवश्यक मान्य रहे हैं। तत्त्वार्थ की दिगम्बर टीकाओं में, धवला में तथा अंगपण्णत्ति में इनका उल्लेख है। ज्ञातव्य है कि अंगपण्णत्ति में नन्दीसूत्र की भांति ही आवश्यक के छह विभाग किये गये हैं। यापनीय परम्परा में भी न केवल आवश्यक, उत्तराध्ययन एवं दशवैकालिक मान्य रहे हैं, अपितु यापनीय आचार्य अपराजित (नवीं शती) ने तो दशवैकालिक की टीका भी लिखी थी।

६ छेदसूत्र –

छेतसूत्रों के अन्तर्गत वर्तमान में १. आयारदशा (दशाश्रुतस्कन्ध), २. कप्प (कल्प), ३. ववहार (व्यवहार), ४. निसीह (निसीथ), ५. महानिशीथ और ६. जीयकल्प (जीतकल्प) – ये छह ग्रन्थ माने जाते हैं। इनमें से महानिशीथ और जीतकल्प को श्वेताम्बरों की तेरापन्थी और स्थानकवासी सम्प्रदायें मान्य नहीं करती है। वे दोनों मात्र चार ही छेदसूत्र मानते हैं। जबकि श्वेताम्बर मूर्तिपूजक सम्प्रदाय उपर्युक्त ६

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

छेदसूत्रों को मानता है। जहाँ तक दिगम्बर और यापनीय परम्परा का प्रश्न है उनमें अंगबाह्य ग्रन्थों में कल्प, व्यवहार और निशीथ का उल्लेख मिलता है। यापनीय सम्प्रदाय के ग्रन्थों में न केवल इनका उल्लेख मिलता है, अपितु इनके अवतरण भी दिये गये हैं। आश्चर्य यह है कि वर्तमान में दिगम्बर परम्परा में प्रचलित मूलतः यापनीय परम्परा के प्रायश्चित सम्बन्धी ग्रन्थ ''छेदपिण्डशास्त्र' में कल्प और व्यवहार के प्रामाण्य के साथ-साथ जीतकल्प का भी प्रामाण्य स्वीकार किया गया है। इस प्रकार दिगम्बर एवं यापनीय परम्पराओं में कल्प, व्यवहार, निशीथ और जीतकल्प की ही मान्यता रही है, यद्यपि वर्तमान में दिगम्बर आचार्य इन्हें मान्य नहीं करते हैं।

१० प्रकीर्णक

इसके अन्तर्गत निम्न दस ग्रन्थ माने जाते हैं –

१. चउसरण (चतुःशरण), २. आउरपच्चक्खाण (आतुरप्रत्याख्यान), ३. भत्तपरिन्ना (भक्तपरिज्ञा), ४. संथारय (संस्तारक), ५. तंडुलवेयालिय (तंदुलवैचारिक), ६. चंदवेज्झय (चन्द्रवेध्यक), ७. देविन्दत्थय (देवेन्द्रस्तव), ८. गणिविज्जा (गणिविद्या), ९. महापच्चक्खाण (महाप्रत्याख्यान) और १०. वीरत्थय (वीरस्तव)

श्वेताम्बर सम्प्रदायों में स्थानकवासी और तेरापंथी इन प्रकीर्णकों को मान्य नहीं करते हैं। यद्यपि मेरी दृष्टि में इनमें उनकी परम्परा के विरुद्ध ऐसा कुछ भी नहीं है, जिससे इन्हें अमान्य किया जावे। इनमें से ९ प्रकीर्णकों का उल्लेख तो नन्दीसूत्र में मिल जाता है। अतः इन्हें अमान्य करने का कोई औचित्य नहीं है। हमने इनकी विस्तृत चर्चा आगम संस्थान, उदयपुर से प्रकाशित 'महापच्चक्खाण' की भूमिका में की है। जहाँ तक दस प्रकीर्णकों के नाम आदि का प्रश्न है, श्वेताम्बर मूर्तिपूजक सम्प्रदाय के आचार्यों में भी किंचित मतभेद पाया जाता है। लगभग ९ नामों में तो एकरूपता है, किन्तु भक्तपरिज्ञा, मरणविधि और वीरस्तव ये तीन नाम ऐसे हैं जो भिन्न-भिन्न रूप से आये हैं किसी ने भक्तपरिज्ञा को छोड़कर मरणविधि का उल्लेख किया है तो किसी ने उसके स्थान पर वीरस्तव का उल्लेख किया है। मुनि श्री पुण्यविजयजी ने 'पइण्णसुत्ताई' के प्रथम भाग की भूमिका में प्रकीर्णक नाम से अभिहित लगभग २२ ग्रन्थों का उल्लेख किया है। इनमें से अधिकांश महावीर विद्यालय से पइण्णसुत्ताइं नाम से दो भागों में प्रकाशित है। अंगविद्या का प्रकाशन प्राकृत टेक्स्ट सोसायटी की ओर से हुआ है। ये बाईस निम्न हैं –

१. चतुःशरण, २. आतुरप्रत्याख्यान, ३. भक्तपरिज्ञा, ४. संस्तारक, ५. तंदुलवैचारिक, ६. चन्द्रवेध्यक, ७. देवेन्द्रस्तव, ८. गणिविद्या, ९. महाप्रत्याख्यान, १०. वीरस्तव, ११. ऋषिभाषित, १२. अजीवकल्प, १३. गच्छाचार, १४. मरणसमाधि, १५. तित्थोगालिय, १६. आराधनापताका, १७. द्वीपसागरप्रज्ञप्ति, १८. ज्योतिषकरण्डक, १९. अंगविद्या, २०. सिद्धप्राकृत, २१. सारावली और २२. जीवविभक्ति।

इसके अतिरिक्त एक ही नाम के अनेक प्रकीर्णक भी उपलब्ध होते हैं, यथा –

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

"आउरपच्चक्खाण" के नाम से तीन ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं। उनमें से एक तो दसवीं शती के आचार्य वीरभद्र की कृति है।

इनमें से नन्दी और पाक्षिकसूत्र के उत्कालिक सूत्रों के वर्ग में देवेन्द्रस्तव, तंदुलवैचारिक, चन्द्रवेध्यक, गणिविद्या, मरणविभक्ति, आतुरप्रत्याख्यान, महाप्रत्याख्यान ये सात नाम पाये जाते हैं और कालिकसूत्रों के वर्ग में ऋषिभाषित और द्वीपसागरप्रज्ञप्ति ये दो नाम पाये जाते हैं। इस प्रकार नन्दी एव पाक्षिकसूत्र में नौ प्रकीर्णकों का उल्लेख मिलता है। ज्ञातव्य है कि श्वेताम्बर मूर्तिपूजक समाज के कुछ आचार्य जो ८४ आगम मानते हैं, वे प्रकीर्णकों की संख्या १० के स्थान पर ३० मानते हैं। इसमें पूर्वोक्त २२ नामों के अतिरिक्त निम्न ८ प्रकीर्णक और माने गये हैं — पिण्डविशुद्धि पर्यन्त-आराधना, योनिप्राभृत, अंगचूलिका, वृद्धचतुःशरण, जम्बूपयन्ना और कल्पसूत्र।

जहाँ तक दिगम्बर परम्परा एवं यापनीय परम्परा का प्रश्न है, वे स्पष्टतः इन प्रकीर्णकों को मान्य नहीं करती है, फिर भी मूलाचार में आतुरप्रत्याख्यान और महाप्रत्याख्यान नामक अध्यायों में अवतरित की गई हैं। इसी प्रकार भगवती आराधना में भी मरणविभक्ति, आराधनापताका आदि अनेक प्रकीर्णकों की गाथाएँ अवतरित हैं। ज्ञातव्य है कि इनमें अंग बाह्यों को प्रकीर्णक कहा गया है।

२ चूलिकासूत्र

चूलिकासूत्र के अन्तर्गत नन्दीसूत्र और अनुयोगद्वार — ये दो ग्रन्थ माने जाते हैं। जैसा कि हम पूर्व में सूचित कर चुके हैं कि स्थानकवासी परम्परा इन्हें चूलिकासूत्र न कहकर मूलसूत्र में वर्गीकृत करती है। फिर भी इतना निश्चित है कि ये दोनों ग्रन्थ श्वेताम्बर परम्परा के सभी सम्प्रदायों को मान्य रहे हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि ११ अंग, १२ उपांग, ४ मूल, ६ छेद, १० प्रकीर्णक, २ चूलिकासूत्र — ये ४५ आगम श्वेताम्बर मूर्तिपूजक परम्परा में मान्य हैं। स्थानकवासी व तेरापन्थी इसमें से १३ को कम करके ३२ आगम मान्य करते हैं।

जो लोग चौरासी आगम मान्य करते हैं, वे दस प्रकीर्णकों के स्थान पर पूर्वोक्त तीस प्रकीर्णक मानते हैं। इसके साथ दस निर्युक्तियों तथा यतिजीतकल्प, श्राद्धजीतकल्प, पाक्षिकसूत्र, क्षमापनासूत्र, वन्दित्तु, तिथि-प्रकरण, कवचप्रकरण, संशक्तनिर्युक्ति और विशेषावश्यकभाष्य को भी आगमों में सम्मिलित करते हैं।

इस प्रकार वर्तमानकाल में आगम साहित्य को अंग, उपांग, प्रकीर्णक, छेद, मूल और चूलिकासूत्र के रूप में वर्गीकृत किया जाता है, किन्तु यह वर्गीकरण पर्याप्त परवर्ती है। १२ वीं शती से पूर्व के ग्रन्थों में इस प्रकार के वर्गीकरण का कहीं उल्लेख नहीं मिलता है। वर्गीकरण की यह शैली सर्वप्रथम हमें आचार्य श्रीचन्द्र की सुखबोधा समाचारी (ई.सन् १११२) में आंशिक रूप से उपलब्ध होती है। इसमें आगम-साहित्य के अध्ययन का जो क्रम दिया गया है उससे केवल इतना ही प्रतिफलित होता है कि अंग, उपांग आदि की अवधारणा उस युग में बन चुकी थी। किन्तु वर्तमानकाल में जिस प्रकार से वर्गीकरण किया जाता है, वैसा वर्गीकरण उस समय तक भी पूर्ण रूप से निर्धारित नहीं हुआ था। उसमें मात्र अंग-उपांग, आदि अवधारणा उस युग में बन चुकी थी। किन्तु वर्तमानकाल में जिस प्रकार से वर्गीकरण किया जाता है,

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

वैसा वर्गीकरण उस समय तक भी पूर्ण रूप से निर्धारित नहीं हुआ था। उसमें मात्र अंग-उपांग, प्रकीर्णक इतने ही नाम मिलते हैं। विशेषता यह है कि उसमें नन्दीसूत्र व अनुयोगद्वारसूत्र को भी प्रकीर्णकों में सम्मिलित किया गया है। सुखबोधसमाचारी का यह विवरण मुख्य रूप से तो आगम ग्रन्थों के अध्ययन-क्रम को ही सूचित करता है। इसमें मुनि-जीवन सम्बन्धी नियमों के प्रतिपादक आगम-ग्रन्थों के अध्ययन को प्राथमिकता दी गई है और सिद्धान्त ग्रन्थों का अध्ययन बौद्धिक परिपक्वता के पश्चात हो ऐसी व्यवस्था की गई है।

इसी दृष्टि से एक अन्य विवरण जिनप्रभ ने अपने ग्रन्थ 'विधिमार्गप्रपा' में दिया है। इसमें वर्तमान में उल्लिखित आगमों के नाम तो मिल जाते हैं, किन्तु कौन आगमों के नाम एक साथ आने के कारण यह विश्वास किया जा सकता है कि उस समय तक चाहे अंग, उपांग आदि का वर्तमान वर्गीकरण पूर्णतः स्थिर न हुआ है, किन्तु जैसा पद्मभूषण पं. दलसुखभाई का कथन है कि कौन ग्रन्थ किसके साथ उल्लिखित होना चाहिए ऐसा एक क्रम बन गया था. क्योंकि उसमें अंग, उपांग, छेद, मूल, प्रकीर्णक एवं चूलिकासूत्रों के नाम एक ही साथ मिलते हैं। विधिमार्गप्रपा में अंग, उपांग ग्रन्थों का पारस्परिक सम्बन्ध भी निश्चित किया गया था। मात्र यही नहीं एक मतान्तर का उल्लेख करते हुए उसमें यह भी बताया गया है कि कुछ आचार्य चन्द्रप्रज्ञप्ति एवं सूर्यप्रज्ञप्ति को भगवती का उपांग मानते हैं। जिनप्रभ ने इस ग्रन्थ में सर्वप्रथम वाचनाविधि के प्रारम्भ में अंग, उपांग, प्रकीर्णक, छेद और मूल — इन वर्गों का उल्लेख किया है। उन्होंने विधिमार्गप्रपा को ई.सन् १३०६ में पूर्ण किया था, अतः यह माना जा सकता है कि इसके आस-पास ही आगमों का वर्तमान वर्गीकरण प्रचलन में आया होगा।

आगमों के वर्गीकरण की प्राचीन शैली

आगम-साहित्य के वर्गीकरण की प्राचीन शैली इससे भिन्न रही है। इस प्राचीन शैली का सर्वप्रथम निर्देश हमें नन्दीसूत्र एवं पाक्षिकसूत्र (ईस्वी सन् पाँचवी शती) में मिलता है। उस युग में आगमों को अंगप्रविष्ट व अंगबाह्य — इन दो भागों में विभक्त किया जाता था। अंगप्रविष्ट के अन्तर्गत आचारांग आदि १२ अंग आते थे। शेष ग्रन्थ अंगबाह्य कहे जाते थे। उसमें अंगबाह्यों की एक संज्ञा प्रकीर्णक भी थी। अंगप्रज्ञप्ति नामक दिगम्बर ग्रन्थ में भी अंगबाह्यों को प्रकीर्णक कहा गया है। अंगबाह्य को पुनः दो भागों में बांटा जाता था — १. आवश्यक और २. आवश्यक-व्यतिरिक्त। आवश्यक के अन्तर्गत सामायिक आदि छः ग्रन्थ थे। ज्ञातव्य है कि वर्तमान वर्गीकरण में आवश्यक को एक ही ग्रन्थ माना जाता है और सामायिक आदि छः आवश्यक अंगों को उसके एक-एक अध्याय रूप में माना जाता है, किन्तु प्राचीनकाल में इन्हें छः स्वतन्त्र ग्रन्थ माना जाता था। इसकी पुष्टि अंगपण्णत्ति आदि दिगम्बर ग्रन्थों से भी हो जाती है। उनमें भी सामायिक आदि को छः स्वतन्त्र ग्रन्थ माना गया है। यद्यपि उसमें कायोत्सर्ग एवं प्रत्याख्यान के स्थान पर वैनयिक एवं कृतिकर्म नाम मिलते हैं। आवश्यक-व्यतिरिक्त के भी दो भाग किये जाते थे — १. कालिक और २. उत्कालिक। जिनका स्वाध्याय विकाल को छोड़कर किया जाता था, वे कालिक कहलाते थे, जबकि उत्कालिक ग्रन्थों के अध्ययन या स्वाध्याय में काल एवं विकाल का विचार नहीं किया जाता था। नन्दीसूत्र एवं पाक्षिकसूत्र के अनुसार आगमों के वर्गीकरण की सूची अग्रांकित है —

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

श्रुत (आगम)

(क) अंगप्रविष्ट

१. आचारांग
२. सूत्रकृतांग
३. स्थानांग
४. समवायांग
५. व्याख्याप्रज्ञप्ति
६. ज्ञाताधर्मकथा
७. उपासकदशांग
८. अन्तकृद्दशांग
९. प्रश्नव्याकरण
१०. विपाकसूत्र
११. दृष्टिवाद

(ख) अंगबाह्य

(क) आवश्यक

१. सामायिक
२. चतुर्विंशतिस्तव
३. वन्दना
४. प्रतिक्रमण
५. कायोत्सर्ग
६. प्रत्याख्यान

(ख) आवश्यक व्यतिरिक्त

(क) कालिक

१. उत्तराध्ययन
२. दशाश्रुतस्कन्ध
३. कल्प
४. व्यवहार
५. निशीथ
६. महानिशीथ
७. ऋषिभाषित
८. जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति
९. द्वीपसागर प्रज्ञप्ति
१०. चन्द्रप्रज्ञप्ति
११. क्षुल्लिकाविमानप्रविभक्ति
१२. महल्लिकाविमानप्रविभक्ति
१३. अंगचूलिका
१४. वग्गचूलिका
१५. विवाहचूलिका
१६. अरुणोपपात
१७. वरुणोपपात

(ख) उत्कालिक

१. दशवैकालिक
२. कल्पिकाकल्पिक
३. चुल्लककल्पश्रुत
४. महाकल्पश्रुत
५. निशीथ
६. राजप्रश्नीय
७. जीवाभिगम
८. प्रज्ञापना
९. महाप्रज्ञापना
१०. प्रमादाप्रमाद
११. नन्दी
१२. अनुयोगद्वार
१३. देवेन्द्रस्तव
१४. तन्दुलवैचारिक
१५. चन्द्रवेध्यक
१६. सूर्यप्रज्ञप्ति
१७. पौरुषीमण्डल

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

१८. गरुडोपपात	१८. मण्डलप्रवेश
१९. धरणोपपात	१९. विद्याचरण विनिश्चय
२०. वैश्रमणोपपात	२०. गणिविद्या
२१. वेलन्धरोपपात	२१. ध्यानविभक्ति
२२. देवेन्द्रोपपात	२२. मरणविभक्ति
२३. उत्थानश्रुत	२३. आत्मविशोधि
२४. समुत्थानश्रुत	२४. वीतरागश्रुत
२५. नागपरिज्ञापनिका	२५. संलेखनाश्रुत
२६. निरयावलिका	२६. विहारकल्प
२७. कल्पिका	२७. चरणविधि
२८. कल्पावतंसिका	२८. आतुरप्रत्याख्यान
२९. पुष्पिता	२९. महाप्रत्याख्यान
३०. पुष्पचूलिका	
३१. वृष्णिदशा	

इस प्रकार नन्दीसूत्र में १२ अंग, ६ आवश्यक, ३१ कालिक एवं २९ उत्कालिक सहित ७८ आगमों का उल्लेख मिलता है। ज्ञातव्य है कि आज इनमें से अनेक ग्रन्थ अनुपलब्ध हैं।

यापनीय और दिगम्बर परम्परा में आगमों का वर्गीकरण –

यापनीय और दिगम्बर परम्पराओं में आगम-साहित्य के वर्गीकरण की जो शैली मान्य रही है, वह भी बहुत कुछ नन्दीसूत्र की शैली के ही अनुरूप है। उन्होंने उसे उमास्वाति के तत्त्वार्थसूत्र से ग्रहण किया है। उसमें आगमों को अंग और अंगबाह्य ऐस दो वर्गों में विभाजित किया गया है। इनमें अंगों की बारह संख्या का स्पष्ट उल्लेख तो मिलता है, किन्तु अंगबाह्य की संख्या का स्पष्ट निर्देश नहीं है। मात्र यह कहा गया है कि अंगबाह्य अनेक प्रकार के हैं। किन्तु अपने तत्त्वार्थभाष्य (१/२०) में आचार्य उमास्वाति ने अंग-बाह्य के अन्तर्गत सर्वप्रथम सामायिक आदि छः आवश्यकों का उल्लेख किया है उसके बाद दशवैकालिक, उत्तराध्ययन, दशा, कल्प-व्यवहार, निशीथ और ऋषिभाषित के नाम देकर अन्त में आदि शब्द से अन्य ग्रन्थों का ग्रहण किया है। किन्तु अंगबाह्य में स्पष्ट नाम तो उन्होंने केवल बारह ही दिये हैं। इसमें कल्प-व्यवहार का एकीकरण किया गया है। एक अन्य सूचना से यह भी ज्ञात होता हे कि तत्त्वार्थभाष्य में उपांग संज्ञा का निर्देश है। हो सकता है कि पहले १२ अंगों के समान ही १२ उपांग माने जाते हों। तत्त्वार्थसूत्र के टीकाकार पूज्यपाद, अकलंक, विद्यानन्दी आदि दिगम्बर आचार्यों ने अंगबाह्य में न केवल उत्तराध्ययन, दशवैकालिक आदि ग्रन्थों का उल्लेख किया है, अपितु कालिक एवं उत्कालिक ऐसे वर्गों का भी नाम निर्देश (१/२०) किया है। हरिवंशपुराण एवं धवलाटीका में आगमों का जो वर्गीकरण

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

उपलब्ध होता है, उसमे १२ अंगों एवं १४ अंगबाह्यों का उल्लेख है, तत्पश्चात दशवैकालिक उत्तराध्ययन, कल्प-व्यवहार, कप्पाकप्पीय (कल्पिकाकल्पिक), महाकप्पीय (महाकल्प), पुण्डरीक, महापुण्डरीक व निशीथ का उल्लेख है। इस प्रकार धवला में १२ अंग और १४ अंगबाह्यों की गणना की गयी। इनमें भी कल्प और व्यवहार को एक ही ग्रन्थ माना गया है। ज्ञातव्य है कि तत्त्वार्थभाष्य की अपेक्षा इसमें कप्पाकप्पीय, महाकप्पीय, पुण्डरीक और महापुण्डरीक – ये चार नाम अधिक हैं। किन्तु भाष्य में उल्लिखित दशा और ऋषिभाषित को छोड़ दिया गया है। इसमें जो चार नाम अधिक हैं – उनमें कप्पाकप्पीय और महाकप्पीय का उल्लेख नन्दीसूत्र में भी है, मात्र पुण्डरीक और महापुण्डरीक ये दो नाम विशेष हैं।

दिगम्बर परम्परा में आचार्य शुभचन्द्र कृत अंगप्रज्ञप्ति (अंगपण्णति) नामक एक ग्रन्थ मिलता है। यह ग्रन्थ धवलाटीका के पश्चात् का प्रतीत होता है। इसमें धवलाटीका में वर्णित १२ अंगप्रविष्ट व १४ अंगबाह्य ग्रन्थों की विषय-वस्तु का विवरण संक्षिप्त ही है। इस ग्रन्थ में और दिगम्बर परम्परा के अन्य ग्रन्थों में अंगबाह्यों को प्रकीर्णक भी कहा गया है (३.१०)। इसमें कहा गया है कि सामायिक प्रमुख १४ प्रकीर्णक अंगबाह्य हैं। इसमें दिये गये विषय-वस्तु का विवरण से लगता है कि यह विवरण मात्र अनुश्रुति के आधार पर लिखा गया है, मूल ग्रन्थों को लेखक ने नहीं देखा है। इसमें भी पुण्डरीक और महापुण्डरीक का उल्लेख है। इन दोनों ग्रन्थों का उल्लेख श्वेताम्बर परम्परा में मुझे कहीं नहीं मिला। यद्यपि श्वेताम्बर परम्परा के सूत्रकृतांग में एक अध्ययन का नाम पुण्डरीक अवश्य मिलता है। प्रकीर्णकों में एक सारावली प्रकीर्णक है। इसमें पुण्डरीक महातीर्थ (शत्रुंजय) की महत्ता का विस्तृत विवरण है। सम्भव है कि पुण्डरीक सारावली प्रकीर्णक का ही यह दूसरा नाम हो। फिर भी स्पष्ट प्रमाण के अभाव में इस सम्बन्ध में अधिक कुछ कहना उचित नहीं होगा।

इस प्रकार हम देखते हैं कि प्रथम शती से लेकर दसवीं शती तक आगमों को नन्दीसूत्र की शैली में अंग और अंगबाह्य – पुनः अंगबाह्यों को आवश्यक और आवश्यक-व्यतिरिक्त, ऐसे दो विभागों में बांटा जाता था। आवश्यक-व्यतिरिक्त में भी कालिक और उत्कालिक ऐसे दो विभाग सर्वमान्य छे। लगभग ग्यारहवीं-बारहवीं शती के बाद से अंग, उपांग, प्रकीर्णक, छेद, मूल और चूलिकासूत्र – यह वर्तमान वर्गीकरण अस्तित्व में आया है। ज्ञातव्य है कि श्वेताम्बर एवं दिगम्बर दोनों परम्पराओं में सभी अंगबाह्य आगमों के लिए प्रकीर्णक (पइण्णय) नाम भी प्रचलित रहा है।

आगम-साहित्य की प्राचीनता एवं रचनाकाल

भारत जैसे विशाल देश में अतिप्राचीनकाल से ही अनेक बोलियों का अस्तित्व रहा है, किन्तु साहित्यिक दृष्टि से भारत में तीन प्राचीन भाषाएँ प्रचलित रही हैं – संस्कृत, प्राकृत और पालि। इनमें संस्कृत के दो रूप पाये जाते हैं – छान्दस् और साहित्यिक संस्कृत। वेद छान्दस् संस्कृत में हैं, जो पालि और प्राकृत के निकट है। उपनिषदों की भाषा छान्दस् की अपेक्षा साहित्यिक संस्कृत के अधिक निकट है। प्राकृत भाषा में निबद्ध जो साहित्य उपलब्ध है, उसमें आगम साहित्य प्राचीनतम है। यहाँ तक कि आचारांग का प्रथम श्रुतस्कन्ध और ऋषिभाषित तो अशोककालीन प्राकृत अभिलेखों से भी प्राचीन है. ये दोनों ग्रन्थ लगभग ई.पू. पांचवी-चौथी शताब्दी की रचनाएँ हैं। आचारांग की सूत्रात्मक औपनिषदिक

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

शैली उसे उपनिषदों का निकटवर्ती और भगवान् महावीर की वाणी सिद्ध करती है । भाव, भाषा और शैली तीनों के आधार पर यह सम्पूर्ण पालि और प्राकृत साहित्य में प्राचीनतम है । आत्मा के स्वरुप एवं अस्तित्व सम्बन्धी इसके विवरण औपनिषदिक विवरणों के अनुरूप हैं । इसमें प्रतिपादित महावीर का जीवन-वृत्त भी अलौकिकता और अतिशियता रहित है । ऐसा प्रतीत होता है कि यह विवरण भी उसी व्यक्ति द्वारा कहा गया है, जिसने स्वयं उनकी जीवनचर्या को निकटता से देखा और जाना होगा । आगम-साहित्य में ही सूत्रकृतांग के प्रथम श्रुतस्कन्ध के छठें अध्याय, आचारांगचूला और कल्पसूत्र में भी महावीर की जीवनचर्या का उल्लेख है, किन्तु वे भी आचारांग के प्रथम श्रुतस्कन्ध की अपेक्षा परवर्ती हैं, क्योंकि उनमें क्रमशः अलौकिकता, अतिशयता और अतिरंजना का प्रवेश होता गया है । इसी प्रकार ऋषिभाषित की साम्प्रदायिक अभिनिवेश से रहित उदारदृष्टि तथा भाव और भाषागत अनेक तथ्य उसे आचारांग के प्रथम श्रुत्रस्कन्ध को छोड़कर सम्पूर्ण प्राकृत एवं पालिसाहित्य में प्राचीनतम सिद्ध करते हैं। पालिसाहित्य में प्राचीनतम ग्रन्थ सुत्तनिपात माना जाता है, किन्तु अनेक तथ्यों के आधार पर यह सिद्ध हो चुका है ऋषिभाषित, सुत्तनिपात से भी प्राचीन है । आगमों की प्रथम वाचना स्थूलिभद्र के समय अर्थात् ईसा पूर्व तीसरी शती में हुई थी, अतः इतना निश्चित है कि उस समय तक आगम-साहित्य अस्तित्व में आ चुका था । इस प्रकार आगम-साहित्य के कुछ ग्रन्थों के रचनाकाल की उत्तर सीमा ई.पू. पाँचवी-चौथी शताब्दी सिद्ध होती है, जो कि इस साहित्य की प्राचीनता को प्रमाणित करती है ।

फिर भी हमें यह स्मरण रखना होगा कि सम्पूर्ण आगम साहित्य न तो एक व्यक्ति की रचना है और न एक काल की । यह सत्य है कि इस साहित्य को अन्तिम रूप वीरनिर्वाण सम्वत् ९८० में वलभी में सम्पन्न हुई वाचना में प्राप्त हुआ । किन्तु इस आधार पर हमारे कुछ विद्वान मिंत्र यह गलत निष्कर्ष निकाल लेते हैं कि आगम साहित्य ईसवी सन् की पांचवी शताब्दी की रचना है । यदि आगम ईसा की पांचवी शताब्दी की रचना है, तो वलभी की इस अन्तिम वाचना के पूर्व भी वलभी, मथुरा, खण्डगिरि और पाटलीपुत्र में जो वाचनाऐं हुई थी उनमें संकलित साहित्य कौन सा था ? उन्हें यह स्मरण रखना चाहिए कि वलभी में आगमों को संकलित, सुव्यवस्थित और सम्पादित करके लिपिबद्ध (पुस्तकारुढ़) किया गया था, अतः यह काल किसी भी स्थिति में उनका रचनाकाल नहीं माना जा सकता है । संकलन और सम्पादन का अर्थ रचना नहीं है । पुनः आगमों में विषय-वस्तु, भाषा और शैली की जो विविधता और भिन्नता परिलक्षित होती है, वह स्पष्टतया इस तथ्य की प्रमाण हैं कि संकलन और सम्पादन के समय उनकी मौलिकता को यथावत रखने का प्रयत्न किया गया है, अन्यथा आज उनका प्राचीन स्वरूप समाप्त ही हो जाता और आचारांग के प्रथम श्रुतस्कन्ध की भाषा और शैली भी परिवर्तित हो जाती तथा उसके उपधानश्रुत नामक नवें अध्ययन में वर्णित महावीर का जीवनवृत्त अलौकिकता एवं अतिशयों से युक्त बन जाता । यद्यपि यह सत्य है कि आगमों की विषय-वस्तु में कुछ प्रक्षिप्त अंश हैं, किन्तु प्रथम तो ऐसे प्रक्षेप बहुत ही कम हैं और दूसरे उन्हें स्पष्ट रूप से पहचाना भी जा सकता है । अतः इस आधार पर सम्पूर्ण आगम साहित्य को परवर्ती मान लेना सबसे बड़ी भ्रान्ति होगी ।

आगम-साहित्य पर कभी-कभी महाराष्ट्री प्राकृत के प्रभाव को देखकर भी उसकी प्राचीनता पर

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

संदेह किया जाता है । किन्तु प्राचीन हस्तप्रतों के आधार पर पाठों के तुलनात्मक अध्ययन से यह स्पष्ट हो जाता है कि अनेक प्राचीन हस्तप्रतों में आज भी उनका 'त' श्रुतिप्रधान अर्धमागधी स्वरूप सुरक्षित हैं। आचारांग के प्रकाशित संस्करणों के अध्ययन से भी यह स्पष्ट हो जाता है कि परवर्तीकाल में उसमें कितने पाठान्तर हो गये हैं। इस साहित्य पर जो महाराष्ट्री प्रभाव आ गया है वह लिपिकारों और टीकाकारों की अपनी भाषा के प्रभाव के कारण है। उदाहरण के रूप में सूत्रकृतांग का 'रामपुत्ते' पाठ चूर्णि में 'रामाउत्ते' और शीलांग की टीका में 'रामगुत्ते' हो गये । अतः आगमों में, महाराष्ट्री प्राकृत के प्रभाव को देखकर उनकी प्राचीनता पर संदेह नहीं करना चाहिए । अपितु उन ग्रन्थों की विभिन्न प्रतों, एवं निर्युक्ति, भाष्य, चूर्णि और टीकाओं के आधार पर पाठों के प्राचीन स्वरूपों को सुरक्षित रखने का प्रयत्न करना चाहिए। वस्तुतः आगम-साहित्य में विभिन्न काल की सामग्री सुरक्षित है । इसकी उत्तर सीमा ई.पू. पांचवी-चौथी शताब्दी और निम्न सीमा ई.सन् की पांचवी शताब्दी है । वस्तुतः आगम-साहित्य के विभिन्न ग्रन्थों का या उनके किसी अंश-विशेष का काल निर्धारित करते समय उनमें उपलब्ध सांस्कृतिक सामग्री, दार्शनिक-चिन्तन की स्पष्टता एवं गहनता, भाषा-शैली आदि सभी पक्षों पर प्रामाणिकता के साथ विचार करना चाहिए। इस दृष्टि से अध्ययन करने पर ही यह स्पष्ट बोध हो सकेगा कि आगम-साहित्य का कौन सा ग्रन्थ अथवा उसका कौन सा अंश-विशेष किस काल की रचना है ।

आगमों की विषय-वस्तु सम्बन्धी निर्देश श्वेताम्बर परम्परा में हमें स्थानांग, समवायांग, नन्दीसूत्र, नन्दीचूर्णि एवं तत्त्वार्थभाष्य में तथा दिगम्बर परम्परा में तत्त्वार्थ की टीकाओं के साथ-साथ धवला, जयधवला में मिलते हैं। तत्त्वार्थसूत्र की दिगम्बर परम्परा की टीकाओं और धवलादि में उनकी विषय वस्तु सम्बन्धी निर्देश मात्र अनुश्रुतिपरक हैं, वे ग्रन्थों के वास्तविक अध्ययन पर आधारित नहीं हैं। उनमें दिया गया विवरण तत्त्वार्थभाष्य एवं परम्परा से प्राप्त सूचनाओं पर आधारित है। जबकि श्वेताम्बर परम्परा में स्थानांग, समवायांग, नन्दी आदि आगमों और उनकी व्याख्याओं एवं टीकाओं में उनकी विषय-वस्तु का जो विवरण है वर उन ग्रन्थों के अवलोकन पर आधारित है क्योंकि प्रथम तो इस परम्परा में आगमों के अध्ययन-अध्यापन की परम्परा आज तक जीवित चली आ रही है। दूसरे, आगम-ग्रन्थों की विषय-वस्तु में कालक्रम से क्या परिवर्तन हुआ है, इसकी सूचना श्वेताम्बर परम्परा के उपर्युक्त आगम-ग्रन्थों से ही प्राप्त हो जाती है। इनके अध्ययन से यह भी स्पष्ट हो जाता है कि किस काल में किस आगम ग्रन्थ में कौन सी सामग्री जुड़ी और अलग हुई है। आचारांग में आचारचूला और निशीथ के जुड़ने और पुनः निशीथ के अलग होने की घटना, समवायांग प्रश्नव्याकरण की विषय-वस्तु में हुआ सम्पूर्ण परिवर्तन, अन्तकृद्दशा, अनुत्तरौपपातिक एवं विपाक के अध्ययनों में हुए आंशिक परिवर्तन — इन सबकी प्रामाणिक जानकारी हमें उन विवरणों का तुलनात्मक एवं समीक्षात्मक अध्ययन करने से मिल जाती है। इनमें प्रश्नव्याकरण की विषय-वस्तु का परिवर्तन ही ऐसा है, जिसके वर्तमान स्वरूप की सूचना केवल नन्दीचूर्णि (ईस्वी सन् सातवीं शती) में मिलती है। वर्तमान प्रश्नव्याकरण लगभग ईस्वी सन् की पांचवी-छठी शताब्दी में अस्तित्व में आया है। इस प्रकार आगम-साहित्य लगभग एक सहस्र वर्ष की सुदीर्घ अवधि में किस प्रकार निर्मित, परिवर्धित, परिवर्तित एवं सम्पादित होता रहा है इसकी सूचना भी स्वयं आगम-साहित्य और उसकी टीकाओं से मिल जाती है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

वस्तुतः आगम विशेष या उसके अंश विशेष के रचनाकाल का निर्धारण एक जटिल समस्या है, इस सम्बन्ध में विषय-वस्तु सम्बन्धी विवरण, विचारों का विकासक्रम, भाषा-शैली आदि अनेक दृष्टियों से निर्णय करना होता है। उदाहरण के रूप में स्थानांग मे सात निह्नवों और नौ गणों का उल्लेख मिलता है जो कि वीरनिर्वाण सं. ६०९ अथवा उसके बाद अस्तित्व में आये, अतः विषय-वस्तु की दृष्टि से स्थानांग के रचनाकाल की अन्तिम सीमा वीरनिर्वाण सम्वत् ६०९ के पूर्व अर्थात् सन् की प्रथम शताब्दी का उत्तरार्ध या द्वितीय शताब्दी का पूर्वार्ध होती है। इसी प्रकार आचारांग के प्रथम श्रुतस्कन्ध की विषय-वस्तु एवं भाषा-शैली, आचारांग के रचनाकाल को आगम-साहित्य में सबसे प्राचीन सिद्ध करती है। आगम के काल-निर्धारण में इस सभी पक्षों पर विचार अपेक्षित है।

इस प्रकार न तो हमारे कुछ दिगम्बर विद्वानों की यह समुचित है कि आगम देवर्द्धिगणि की वाचना के समय अर्थात् ईसा की पांचवी शताब्दी में अस्तित्व में आये और न कुछ श्वेताम्बर आचार्यों का यह कहना ही समुचित है कि सभी अंग आगम अपने वर्तमान स्वरूप में गणधरों की रचना है और उनमें किसी भी प्रकार का परिवर्तन, परिवर्धन, प्रक्षेप या विलोप नहीं हुआ है। किन्तु इतना निश्चित है कि कुछ प्रक्षेपों को छोड़कर आगम-साहित्य का प्राचीनतम ग्रन्थ कसायपाहुडसुत्त भी ईस्वी सन् की तीसरी-चौथी शताब्दी से प्राचीन नहीं है। उसके पश्चात षट्खण्डागम, मूलाचार, भगवतीआराधना, तिलोयपण्णत्ति, पिण्डछेदशास्त्र और आवश्यक (प्रतिक्रमण) के अतिरिक्त इन सभी ग्रन्थों में गुणस्थान सिद्धान्त आदि की उपस्थिति से यह फलित होता है कि ये सभी ग्रन्थ पांचवी शती के पश्चात् के हैं। दिगम्बर आवश्यक (प्रतिक्रमण) एवं पिण्डछेदशास्त्र का आधार भी क्रमशः श्वेताम्बर मान्य आवश्यक और कल्प-व्यवहार, निशीथ आदि छेदसूत्र ही रहे हैं। उनके प्रतिक्रमण सूत्र में भी वर्तमान सूत्रकृतांग के तेईस एवं ज्ञाताधर्मकथा के उन्नीस अध्ययनों का विवरण है तथा पिण्डछेदशास्त्र में जीतकल्प के आधार पर प्रायश्चित्त देने का निर्देश है। ये यही सिद्ध करते हैं कि प्राकृत आगम साहित्य में अर्धमागधी आगम ही प्राचीनतम हैं चाहे उनकी अन्तिम वाचना पांचवी शती के उत्तरार्ध (ई.सन् ४५३) में ही सम्पन्न क्यों न हुई हो ?

इस प्रकार जहाँ तक आगमों के रचनाकाल का प्रश्न है उस ई.पू. पांचवी शताब्दी से ईसा से पांचवी शताब्दी तक लगभग एक हजार वर्ष की सुदीर्घ अवधि में व्याप्त माना जा सकता है क्योंकि उपलब्ध आगमों में सभी एक काल की रचना नहीं है। आगमों के सन्दर्भ में और विशेष रूप से अंग आगमों के सम्बन्ध में परम्परागत मान्यता तो यही है कि वे गणधरों द्वारा रचित होने के कारण ई.पू. पांचवी शताब्दी की रचना है। किन्तु दूसरी ओर कुछ विद्वान उन्हें वलभी में संकलित एवं सम्पादित किये जाने के कारण ईसा की पांचवी शती की रचना मान लेते हैं। मेरी दृष्टि में ये दोनों ही मत समीचीन नहीं हैं। देवर्धि के संकलन, सम्पादन एवं ताड़पत्रों पर लेखनकाल को उनका रचनाकाल नहीं माना जा सकता। अंग आगम तो प्राचीन ही हैं। ईसा पूर्व चौथी शती में पाटलीपुत्र की वाचना में जिन द्वादश अंगों की वाचना हुई थी, वे निश्चित रूप से उसके पूर्व ही बने होंगे। यह सत्य है कि आगमों में देवर्धि की वाचना के समय अथवा उसके बाद भी कुछ प्रक्षेप हुए हों, किन्तु उन प्रक्षेपों के आधार पर सभी अंग आगमों का रचनाकाल ई. सन् की पांचवी शताब्दी नहीं माना जा सकता। डो. हर्मन याकोबी ने यह निश्चित कियाँ है कि आगमों

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

का प्राचीन अंश ई.पू. चौथी शताब्दी के उत्तरार्द्ध से लेकर ई.पू. तीसरी शताब्दी के पूर्वार्द्ध के बीच का है। न केवल अंग आगम अपितु दशाश्रुतस्कन्ध, बृहत्कल्प और व्यवहार भी, जिन्हें आचार्य भद्रबाहु से ई.पू. तीसरी शती के पूर्वार्द्ध में निर्मित हैं। पं. दलसुखभाई आदि की मान्यता है कि आगमों का रचनाकाल प्रत्येक ग्रन्थ की भाषा, छन्दयोजना, विषय-वस्तु और उपलब्ध आन्तरिक और बाह्य साक्ष्यों के आधार पर ही निश्चित किया जा सकता है। आचारांग का प्रथम श्रुतस्कन्ध अपनी भाषा-शैली, विषय-वस्तु, छन्दयोजना आदि की दृष्टि से महावीर की वाणी के सर्वाधिक निकट प्रतीत होता है। उसकी औपनिषदिक शैली भी यही बताती है कि वह एक प्राचीन ग्रन्थ है। उसी का काल किसी भी स्थिति में ई.पू. दूसरी या प्रथम शती से परवर्ती नहीं है।

सूत्रकृतांग भी एक प्राचीन आगम है। उसकी भाषा, छन्दयोजना एवं उसमें विभिन्न दार्शनिक परम्पराओं तथा ऋषियों के जो उल्लेख मिले हैं उनके आधार पर यह कहा जा सकता है कि वह भी ई.पू. चौथी-तीसरी शती से बाद का नहीं हो सकता, क्योंकि उसके बाद विकसित दार्शनिक मान्यताओं का उसमें कहीं कोई उल्लेख नहीं है। उसमें उपलब्ध वीरस्तुति में भी अतिरंजनाओं का प्रायः अभाव ही है। अंग आगमों में तीसरा क्रम स्थानांग का आता है। स्थानांग, बौद्ध आगम अंगुत्तरनिकाय की शैली का ग्रन्थ है। ग्रन्थ-लेखन की यह शैली भी प्राचीन रही है। स्थानांग में नौ गणों और सात निह्नवों के उल्लेख को छोड़कर अन्य ऐसा कुछ भी नहीं है जिससे उसे परवर्ती कहा जा सके। हो सकता है कि जैनधर्म के इतिहास की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण होने के कारण ये उल्लेख उसमे अन्तिम वाचना के समय प्रक्षिप्त किये गये हों। उसमें जो दस दशाओं और उसमें प्रत्येक के अध्यायों के नामों का उल्लेख है, वह भी उन आगमों की प्राचीन विषय-वस्तु का निर्देश करता है। यदि वह वलभी के वाचनाकाल में निर्मित हुआ होता तो उसमें दश दशाओं की जो विषय-वस्तु वर्णित है वह भिन्न होती। अतः उसकी प्राचीनता में संदेह नहीं किया जा सकता।

समवायांग, स्थानांग की अपेक्षा एवं परवर्ती ग्रन्थ है। इसके प्रारम्भ में द्वादश अंगों का स्पष्ट उल्लेख है। साथ ही इसमें उत्तराध्ययन के ३६, ऋषिभाषित के ४४, सूत्रकृतांग के २३, सूत्रकृतांग प्रथम श्रुतस्कन्ध के १६, आचारांग के चूलिका सहित २५ अध्ययन, दशा, कल्प, व्यवहार के २६ अध्ययन आदि का उल्लेख होने से इतना तो निश्चित है कि यह ग्रन्थ इसमें निर्दिष्ट आगमों के स्वरूप के निर्धारित होने के पश्चात् ही बना होगा। पुनः इसमें चतुर्दश गुणस्थानों का जीवस्थान के रूप में स्पष्ट उल्लेख मिलता है। यह निश्चित है कि गुणस्थान का यह सिद्धान्त उमास्वाति के पश्चात् अर्थात् ईसा की चतुर्थ शती के बाद ही अस्तित्व में आया है। यदि इसमें जीवठाण के रूप में चौदह गुणस्थानों के उल्लेख को बाद में प्रक्षिप्त भी मान लिया जाय तो भी अपनी भाषाशैली और विषय-वस्तु की दृष्टि से इसका वर्तमान स्वरूप ईसा की ३-४ शती से पहले का नहीं है। हो सकता है उसके कुछ अंश प्राचीन हों, लेकिन आज उन्हें खोज पाना अति कठिन कार्य है। जहाँ तक भगवतीसूत्र का प्रश्न है, विद्वानों के अनुसार इसमें अनेक स्तर हैं। इसमें कुछ स्तर अवश्य ही ई.पू. के हैं, किन्तु समवायांग की भांति भगवती में भी पर्याप्त प्रक्षेप हुआ है। भगवतीसूत्र के अनेक स्थलों पर जीवाजीवाभिगम, प्रज्ञापना, अनुयोगद्वार, नन्दी आदि परवर्ती आगमों का निर्देश हुआ है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

इनके उल्लेख होने से यह स्पष्ट है कि इसके सम्पादन के समय इसमें ये और इसी प्रकार की अन्य सूचनायें दे दी गयी हैं। इससे यह प्रतिफलित होता हे कि वल्लभी वाचना में इसमें पर्याप्त रूप से परिवर्धन और संशोधन अवश्य हुआ है, फिर भी इसके कुछ शतकों की प्राचीनता निर्विवाद है। कुछ पाश्चात्य एवं भारतीय विद्वान इसके प्राचीन एवं परवर्ती स्तरों के पृथक्करण का कार्य कर रहे हैं। उनके निष्कर्ष प्राप्त होने पर ही इसका रचनाकाल निश्चित किया जा सकता है।

उपासकदशा आगम-साहित्य में श्रावकाचार का वर्णन करने वाला प्रथम ग्रन्थ है। स्थानांगसूत्र में उल्लिखित इसके दस अध्ययनों और उनकी विषय-वस्तु में किसी प्रकार के परिवर्तन होने के संकेत नहीं मिलते हैं। अतः मैं समझता हूं कि यह ग्रन्थ भी अपने वर्तमान स्वरूप में ई.पू. की रचना है और इसके किसी भी अध्ययन का विलोप नहीं हुआ है। श्रावकव्रतों को अणुव्रत और शिक्षाव्रत के रूप में वर्गीकृत करने के सम्बन्ध में तत्त्वार्थसत्र में स्पष्टतः इसका अनुसरण देखा जाता है। अतः यह तत्त्वार्थ से अर्थात् ईसा की तीसरी शती से परवर्ती नहीं हो सकता है। ज्ञातव्य है कि अनुत्तरौपपातिक में उपलब्ध वर्गीकरण परवर्ती है, क्योंकि उसमें गुणव्रत की अवधारणा आ गयी है।

अंग आगम-साहित्य में अन्तकृद्दशा की विषय-वस्तु का उल्लेख हमें स्थानांगसूत्र में मिलता है। इसमें इसके निम्न दस अध्याय उल्लिखित हैं — नमि, मातंग, सोमिल, रामपुत्त, सुदर्शन, जमालि, भगालि, किंकिम, पल्लतेतिय, फाल अम्बडपुत्र। इनमें से सुदर्शन सम्बन्धी कुछ अंश को छोडकर वर्तमान अन्तकृद्दशासूत्र में ये कोई भी अध्ययन नहीं मिलते हैं। किन्तु समवायांग और नन्दीसूत्र में क्रमशः इनके सात और आठ वर्गों के उल्लेख मिलते हैं। इससे यह प्रतिफलित होता है कि स्थानांग में उल्लिखित अन्तकृद्दशा का प्राचीन अंश विलुप्त हो गया है। यद्यपि समवायांग और नन्दी में क्रमशः इसके सात एवं आठ वर्गों का उल्लेख होने से इतना तय है कि वर्तमान अन्तकृद्दशा समवायांग और नन्दी की रचना के समय अस्तित्व में आ गया था। अतः इसका वर्तमान स्वरूप ईसा की चौथी-पांचवी शती का है। उसके प्राचीन दस अध्यायों के जो उल्लेख हमें स्थानांग में मिलते हैं, उन्हीं दस अध्ययनों के उल्लेख दिगम्बर एवं यापनीय परम्परा के ग्रन्थों में यथा अकलंक के राजवार्तिक, धवला, अंगप्रज्ञप्ति आदि में भी मिलते हैं। इससे यह फलित होता है कि इस अंग आगम के प्राचीन स्वरूप के विलुप्त हो जाने के पश्चात् भी माथुरी वाचना की अनुश्रुति से स्थानांग में उल्लिखित इसके दस अध्यायों की चर्चा होती रही है। हो सकता है कि इसकी माथुरी वाचना में ये दस अध्ययन रहे होंगे।

बहुत कुछ यही स्थिति अनुत्तरौपपातिकदशा की है। स्थानांगसूत्र की सूचना के अनुसार इसमें निम्न दस अध्ययन कहे गये हैं — १. ऋषिदास, २. धन्य, ३. सुनक्षत्र, ४. कार्त्तिक, ५. संस्थान, ६. शालिभद्र, ७. आनन्द, ८. तेतली, ९. दशार्णभद्र, १०. अतिमुक्ति। उपलब्ध अनुत्तरौपपातिकदशा में तीन वर्ग है, उसमें द्वितीय वर्ग में ऋषिदास, धन्य और सुनक्षत्र ऐसे तीन अध्ययन मिलते हैं। इनमें भी धन्य का अध्ययन ही विस्तृत है। सुनक्षत्र और ऋषिदास के विवरण अत्यन्त संक्षेप में ही है। स्थानांग में उल्लिखित शेष सात अध्याय वर्तमान अनुत्तरौपपातिकसूत्र में उपलब्ध नहीं होते। इससे यह प्रतीत होता है कि यह ग्रन्थ वलभी वाचना के समय ही अपने वर्तमान स्वरुप में आया होगा।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

जहाँ तक प्रश्नव्याकरणदशा का प्रश्न है, इतना निश्चित है कि वर्तमान प्रश्नव्याकरण की विषय-वस्तु न केवल स्थानांग में उल्लिखित विषय-वस्तु से भिन्न है, अपितु नन्दी और समवायांग की उल्लिखित विषय-वस्तु से भिन्न है। प्रश्नव्याकरण की वर्तमान आस्रव और संवर द्वारा वाली विषय-वस्तु का सर्वप्रथम निर्देश नन्दीचूर्णि में मिलता है। इससे यह फलित होता है कि वर्तमान प्रश्नव्याकरणसूत्र नन्दी के पश्चात ई. सन् की पांचवी-छठी शती के मध्य ही कभी निर्मित हुआ है। इतना तो निश्चित है कि नन्दी के रचयिता देववाचक के सामने यह ग्रन्थ अपने वर्तमान स्वरूप में नहीं था। किन्तु ज्ञाताधर्मकथा, अन्तदृद्दशा और अनुत्तरौपपातिकदशा में जो परिवर्तन हुए थे, वे नन्दीसूत्रकार के पूर्व हो चुके थे, क्योंकि वे उनके इस परिवर्तित स्वरूप का विवरण देते हैं। इस सम्बन्ध में विस्तृत चर्चा मैंने अपने एक स्वतन्त्र लेख में की है जो आगम-साहित्य, सम्पादक डॉ. के. आर. चन्द्रा, अहमदाबाद में प्रकाशित है।

इसी प्रकार जब हम उपांग साहित्य की ओर आते हैं तो उसमें रायपसेणिसुत्त में राजा पसेणीय द्वारा आत्मा के अस्तित्व के सम्बन्ध में जो प्रश्न उठाये गये हैं, उनका विवरण हमें पालित्रिपिटक में भी उपलब्ध होता है। इससे यह फलित होता है कि औपपातिक का यह अंश कम से कम पालित्रिपिटक जितना प्राचीन तो है ही। जीवाजीवाभिगम के रचनाकाल को निश्चित रूप से बता पाना तो कठिन है, किन्तु इसकी विषय-वस्तु के आधार पर हम यह कह सकते हैं कि वह ग्रन्थ ई.पू. की रचना होनी चाहिए। *उपांग साहित्य में प्रज्ञापनासूत्र को तो स्पष्टतः आर्य श्याम की रचना माना जाता है। आर्य श्याम का* आचार्यकाल वी.नि.सं. ३३५-३७६ के मध्य माना जाता है। अतः इसका रचनाकाल ई.पू. द्वितीय शताब्दी के लगभग निश्चित होता है।

इसी प्रकार उपांग वर्ग के अन्तर्गत वर्णित चन्द्रप्रज्ञप्ति, सूर्यप्रज्ञप्ति और जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति-तीन प्रज्ञप्तियाँ भी प्राचीन ही हैं। वर्तमान में चन्द्रप्रज्ञप्ति और सूर्यप्रज्ञप्ति में कोई भेद नहीं दिखाई देता है। किन्तु सूर्यप्रज्ञप्ति में ज्योतिष सम्बन्धी जो चर्चा है, वह वेदांग ज्योतिष के समान है, इससे इसकी प्राचीनता स्पष्ट हो जाती है। यह ग्रन्थ किसी भी स्थिति में ई.पू. प्रथम शती से परवर्ती नहीं है। इन तीनों प्रज्ञप्तियों को दिगम्बर परम्परा में भी दृष्टिवाद के एक अंश-परिकर्म के अन्तर्गत माना जाता है। अतः यह ग्रन्थ भी दृष्टिवाद के पूर्ण विच्छेद एवं सम्प्रदाय-भेद के पूर्व का ही होना चाहिए।

छेदसूत्रों में दशाश्रुत, बहत्कल्प और व्यवहार को स्पष्टतः भद्रबाहु प्रथम की रचना माना गया है। अतः इसका काल ई.पू. चतुर्थ-तृतीय शताब्दी के बाद का भी नहीं हो सकता है। ये सभी ग्रन्थ अचेल परम्परा में भी मान्य रहे हैं। इसी प्रकार निशीथ भी अपने मूल रूप में तो आचारांग की ही एक चूला रहा है, बाद में उसे पृथक् किया गया है। अतः इसकी प्राचीनता में भी सन्देह नहीं किया जा सकता। याकोबी, शुब्रिंग आदि पाश्चात्य विद्वानों ने एकमत से छेदसूत्रों की प्राचीनता स्वीकार की है। इस वर्ग में मात्र जीतकल्प ही ऐसा ग्रन्थ है, जो निश्चित ही परवर्ती है। पं. दलसुखभाई मालवणिया के अनुसार यह आचार्य जिनभद्र की कृति है। ये जिनभद्र विशेषावश्यकभाष्य के कर्ता हैं। इनका काल अनेक प्रमाणों से ई.सन् की सातवीं शती निश्चित है। अतः जीतकल्प का काल भी वही होना चाहिए। मेरी दृष्टि में पं. दलसुखभाई की यह मान्यता निरापद नहीं है, क्योंकि दिगम्बर परम्परा में इन्द्रनन्दि के छेदपिण्डशास्त्र

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

में जीतकल्प के अनुसार प्रायश्चित्त देने का विधान किया गया है, इससे फलित होता है कि यह ग्रन्थ स्पष्ट रूप से सम्प्रदाय-भेद से पूर्व की रचना होनी चाहिए । हो सकता है इसके कर्ता जिनभद्र विशेषावश्यक के कर्ता जिनभद्र से भिन्न हों और उनके पूर्ववर्ती भी हों । किन्तु इतना निश्चित है कि नन्दीसूत्र और पाक्षिकसूत्र में जो आगमों की सूची मिलती है उसमें जीतकल्प का नाम नहीं है । अतः यह उसके बाद की ही रचना होगी । इसका काल भी ई.सन् की पांचवी शती का उत्तरार्द्ध होना चाहिए । इसकी दिगम्बर और यापनीय परम्परा में मान्यता तभी सम्भव हो सकती है, जब यह स्पष्ट रूप से संघभेद के पूर्व निर्मित हुआ हो । स्पष्ट संघ-भेद पांचवी शती के उत्तरार्द्ध में अस्तित्व में आया है । छेद वर्ग में महानिशीथ का उद्धार आचार्य हरिभद्र ने किया था, यह सुनिश्चित है । आचार्य हरिभद्र का काल ई.सन् की आठवीं शती माना जाता है । अतः यह ग्रन्थ उसके पूर्व ही निर्मित हुआ होगा । हरिभद्र इसके उद्धारक आवश्यक हैं, किन्तु रचयिता नहीं । मात्र इतना माना जा सकता है कि उन्होंने इसके त्रुटित भाग की रचना की हो । इस प्रकार इसका काल भी आठवीं शती से पूर्व का ही है ।

मूलसूत्रों के वर्ग में दशवैकालिक को आर्य शय्यंभव की कृति माना जाता है । इनका काल महावीर के निर्वाण के ७५ वर्ष बाद का है । अतः यह ग्रन्थ ई.पू. पांचवी-चौथी शताब्दी की रचना है । उत्तराध्ययन यद्यपि एक संकलन है, किन्तु इसकी प्राचीनता में कोई शंका नहीं है । इसकी भाषा-शैली तथा विषय-वस्तु के आधार पर विद्वानों ने इसे ई.पू.चौथी-तीसरी शती का ग्रन्थ माना है । मेरी दृष्टि में यह पूर्व प्रश्नव्याकरण का ही एक विभाग था । इसकी अनेक गाथाएँ तथा कथानक पालित्रिपिटक साहित्य, महाभारत आदि में यथावत् मिलते हैं । दशवैकालिक और उत्तराध्ययन यापनीय और दिगम्बर परम्परा में मान्य रहे हैं, अतः ये भी संघ-भेद या सम्प्रदाय-भेद के पूर्व की रचना है । अतः इनकी प्राचीनता में कोई सन्देह नहीं किया जा सकता । 'आवश्यक' श्रमणों की दैनन्दिन क्रियाओं का ग्रन्थ था अतः इसके कुछ प्राचीन पाठ तो भगवान् महावीर के समकालिक ही माने जा सकते हैं । चूँकि दशवैकालिक उत्तराध्ययन और आवश्यक के सामायिक आदि विभाग दिगम्बर और यापनीय परम्परा में भी मान्य रहे हैं, अतः इनकी प्राचीनता असंदिग्ध है ।

प्रकीर्णक साहित्य में नौ प्रकीर्णकों का उल्लेख नन्दीसूत्र में है । अतः ये सभी नन्दीसूत्र से तो प्राचीन हैं ही, इसमें सन्देह नहीं किया जा सकता । पुनः आतुरप्रत्याख्यान, महाप्रत्याख्यान, मरणसमाधि आदि प्रकीर्णकों की सैंकड़ौ गाथाएँ यापनीय ग्रन्थ मूलाचार और भगवतीआराधना में पायी जाती है, मूलाचार एवं भगवतीआराधना भी छठ्ठीं शती से परवर्ती नहीं हैं । अतः इन नौ प्रकीर्णकों को तो ई. सन् की चौथी-पांचवी शती के परवर्ती नहीं माना जा सकता । यद्यपि वीरभद्र द्वारा रचित कुछ प्रकीर्णक नवीं-दसवीं शती की रचनाएँ हैं । इसी प्रकार चूलिकासूत्रों के अन्तर्गत नन्दी और अनुयोगद्वार सूत्रों में भी अनुयोगद्वार को कुछ विद्वानों ने आर्यरक्षित के समय का माना है । अतः वह ई.सन् की प्रथम शती का ग्रन्थ होना चाहिए । नन्दीसूत्र के कर्ता देववाचक देवर्धि से पूर्ववर्ती है अतः उनका काल भी पांचवी शताब्दी से परवर्ती नहीं हो सकता ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि उपलब्ध आगमों में प्रक्षेपों को छोड़कर अधिकांश ग्रन्थ तो ई.पू.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

के हैं। यह तो एक सामान्य चर्चा हुई, अभी इन ग्रन्थों में से प्रत्येक के काल-निर्धारण के लिए स्वतन्त्र और सम्प्रदाय निरपेक्ष दृष्टि से अध्ययन की आवश्यकता बनी हुई है। आशा है जैन विद्वानों की भावी पीढ़ी इस दिशा में कार्य करेगी।

आगमों की वाचनाएँ –

यह सत्य है कि वर्तमान में उपलब्ध श्वेताम्बर मान्य अर्धमागधी आगमों के अन्तिम स्वरूप का निर्धारण वलभी वाचना में वी.नि. संवत् ९८० या ९९३ में हुआ किन्तु उसके पूर्व भी आगमों की वाचनाएँ तो होती रही हैं। जो ऐतिहासिक साक्ष्य हमें उपलब्ध हैं उनके अनुसार अर्धमागधी आगमों की पाँच वाचनाएँ होने के उल्लेख प्राप्त होते हैं।

प्रथम वाचना –

प्रथम वाचना महावीर के निर्वाण के १६० वर्ष पश्चात् हुई। परम्परागत मान्यता तो यह है कि मध्यदेश में द्वादशवर्षीय भीषण अकाल के कारण कुछ मुनि काल-कवलित हो गये और कुछ समुद्र के तटवर्ती प्रदेशों की ओर चले गये। अकाल की समाप्ति पर वे मुनिगण वापस लौटे तो उन्होंने पाया कि उनका आगम-ज्ञान अंशतः विस्मृत एवं विश्रृखंलित हो गया है और कहीं-कहीं पाठभेद हो गया है। अतः उस युग के प्रमुख आचार्यों ने पाटलीपुत्र में एकत्रित होकर आगमज्ञान को व्यवस्थित करने का प्रयत्न किया। दृष्टिवाद और पूर्व साहित्य का कोई विशिष्ट ज्ञाता वहाँ उपस्थित नहीं था। अतः ग्यारह अंग तो व्यवस्थित किये गये, किन्तु दृष्टिवाद और उसमें अन्तर्निहित साहित्य को व्यवस्थित नहीं किया जा सका, क्योंकि उसके विशिष्ट ज्ञाता भद्रबाहु उस समय नेपाल में थे। संघ की विशेष प्रार्थना पर उन्होंने स्थूलिभद्र आदि कुछ मुनियों को पूर्व साहित्य की वाचना देना स्वीकार किया। स्थूलिभद्र भी उनसे दस पूर्वों तक का ही अध्ययन अर्थ सहित कर सके और शेष चार पूर्वों का मात्र शाब्दिक ज्ञान ही प्राप्त कर सके।

इस प्रकार पाटलीपुत्र की वाचना में द्वादश अंगों को सुव्यवस्थित करने का प्रयत्न अवश्य किया गया, किन्तु उनमें एकादश अंग ही सुव्यवस्थित किये जा सके। दृष्टिवाद और उसमें अन्तर्भुक्त पूर्व साहित्य को पूर्णतः सुरक्षित नहीं किया जा सका और उसका क्रमशः विलोप होना प्रारम्भ हो गया। फलतः उसकी विषय-वस्तु को लेकर अंगबाह्य ग्रन्थ निर्मित किये जाने लगे।

द्वितीय वाचना –

आगमों की द्वितीय वाचना ई.पू. द्वितीय शताब्दी में महावीर के निर्वाण के लगभग ३०० वर्ष पश्चात् उड़ीसा के कुमारी पर्वत पर सम्राट खारवेल के काल में हुई थी। इस वाचना के सन्दर्भ में विशेष जानकारी प्राप्त नहीं होती है – मात्र यही ज्ञात होता है कि इसमें श्रुत के संरक्षण का प्रयत्न हुआ था। वस्तुतः उस युग में आगमों के अध्ययन-अध्यापन की परम्परा गुरु-शिष्य के माध्यम से मौखिक रूप में ही चलती थी। अतः देशकालगत प्रभावों तथा विस्मृति-दोष के कारण उनमें स्वाभाविक रूप से भिन्नता आ जाती थी। अतः वाचनाओं के माध्यम से उनके भाषायी स्वरूप तथा पाठभेद को व्यवस्थित किया

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

जाता था । कालक्रम में जो स्थविरों के द्वारा नवीन ग्रन्थों की रचना होती थी, उस पर भी विचार करके उन्हें इन्हीं वाचनाओं में मान्यता प्रदान की जाती थी । इसी प्रकार परिस्थितिवश आचार-नियमों में एवं उनके आगमिक सन्दर्भों की व्याख्या में जो अन्तर आ जाता था, उसका निराकरण भी इन्हीं वाचनाओं में किया जाता था । खण्डगिरि पर हुई इस द्वितीय वाचना में ऐसे किन विवादों का समाधान खोजा गया था — इसकी प्रामाणिक जानकारी उपलब्ध नहीं है ।

तृतीय वाचना –

आगमों की तृतीय वाचना वी.नि.संवत् ८२७ अर्थात् ई.सन्. की तीसरी शताब्दी में मथुरा में आर्य स्कंदिल के नेतृत्व में हुई । इसलिए इसे माथुरी वाचना या स्कन्दिली वाचना के नाम से भी जाना जाता है । माथुरी वाचना के सन्दर्भ में दो प्रकार की मान्यताएँ नन्दीचूर्णि में हैं । प्रथम मान्यता के अनुसार सुकाल होने के पश्चात आर्य स्कन्दिल की अध्यक्षता में शेष रहे मुनियों की स्मृति के आधार पर कालिकसूत्रों को सुव्यवस्थित किया गया है । अन्य कुछ का मन्तव्य यह है कि इस काल में सूत्र नष्ट नहीं हुआ था किन्तु अनुयोगद्वार स्वर्गवासी हो गये थे । अतः एक मात्र जीवित स्कन्दिल ने अनुयोगों का पुनः प्रवर्तन किया ।

चतुर्थ वाचना –

चतुर्थ वाचना तृतीय वाचना के समकालीन ही है । जिस समय उत्तर, पूर्व और मध्य क्षेत्र में विचरण करने वाला मुनि संघ मथुरा में एकत्रित हुआ, उसी समय दक्षिण-पश्चिम में विचरण करने वाला मुनि संघ वल्लभी(सौराष्ट्र) में आर्य नागार्जुन के नेतृत्व में एकत्रित हुआ । इसे नागार्जुनीय वाचना भी कहते हैं ।

आर्य स्कन्दिल की माथुरी वाचना और आर्य नागार्जुन की वल्लभी वाचना समकालिक है । नन्दीसूत्र स्थविरावली में आर्य स्कन्दिल और नागार्जुन के मध्य आर्य हिमवन्त का उल्लेख है । इससे यह फलित होता है कि आर्य स्कन्दिल और नागार्जुन समकालिक ही रहे होंगे । नन्दी स्थविरावली में आर्य स्कन्दिल के सन्दर्भ में यह कहा गया है कि उनका अनुयोग आज भी दक्षिणार्द्ध भरत क्षेत्र में प्रचलित है । इसका एक तात्पर्य यह भी हो सकता है कि उनके द्वारा सम्पादित आगम दक्षिण भारत में प्रचलित थे । ऐतिहासिक साक्ष्यों से यह ज्ञात होता है कि उत्तर भारत के निर्ग्रन्थ संघ के विभाजन के फलस्वरूप जिस यापनीय सम्प्रदाय का विकास हुआ था उसमें आर्य स्कन्दिल के द्वारा सम्पादित आगम ही मान्य किये जाते थे और इस यापनीय सम्प्रदाय का प्रभाव क्षेत्र मध्य और दक्षिण भारत था । आचार्य पाल्यकीर्ति शाकटायन ने तो स्त्री-निर्वाण प्रकरण में स्पष्ट रूप से मथुरागम का उल्लेख किया है । अतः यह स्पष्ट है कि यापनीय सम्प्रदाय जिन आगमों को मान्य करता था, वे माथुरी वाचना के आगम थे । मूलाचार, भगवतीआराधना आदि यापनीय आगमों में वर्तमान में, श्वेताम्बर मान्य आचारांग, उत्तराध्ययन, दशवैकालिक, कल्प, व्यवहार, संग्रहणीसूत्रों, निर्युक्तियों आदि की सैंकड़ों गाथाएँ आज भी उपलब्ध हो रही हैं । इससे यही फलित होता है कि यापनीयों के पास माथुरी वाचना के आगम थे । हम यह भी पाते हैं कि यापनीय ग्रन्थों में जो आगमों की गाथाएँ मिलती हैं वे न तो अर्धमागधी में हैं, न महाराष्ट्री प्राकृत में, अपितु वे शौरसेनी में हैं । मात्र

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

यही नहीं अपराजित की भगवतीआराधना की टीका में आचारांग, उत्तराध्ययन, कल्पसूत्र, निशीथ आदि से जो अनेक अवतरण दिये हैं वे सभी अर्धमागधी में न होकर शौरसेनी में हैं।

इससे यह फलित होता है कि स्कंदिल की अध्यक्षता वाली माथुरी वाचना में आगमों की अर्धमागधी भाषा पर शौरसेनी का प्रभाव आ गया था। दूसरे माथुरी वाचना के आगमों के जो भी पाठ भगवतीआराधना की टीका आदि में उपलब्ध होते हैं, उनमें वल्लभी वाचना के वर्तमान आगमों से पाठभेद भी देखा जाता है। साथ ही अचेलकत्व की समर्थक कुछ गाथाएँ और गद्यांश भी पाये जाते हैं। कुन्दकन्द के ग्रन्थों में अनुयोगद्वारसूत्र, प्रकीर्णकों निर्युक्ति आदि की कुछ गाथाएँ क्वचित् पाठभेद के साथ मिलती हैं – सम्भवतः उन्होंने ये गाथाएँ यापनीयों के माथुरी वाचना के आगमों से ली होंगी।

एक ही समय में आर्य स्कन्दिल द्वारा मथुरा में और नागार्जुन द्वारा वल्लभी में वाचना किये जाने की एक सम्भावना यह भी हो सकती है कि दोनों में किन्हीं बातों को लेकर मतभेद था। सम्भव है कि इन मतभेदों में वस्त्र-पात्र आदि सम्बन्धी प्रश्न भी रहे हों। पं. कैलाशचन्द्रजी ने जैन साहित्य का इतिहास– पूर्व पीठिका (पृ.५००) में माथुरी वाचना की समकालीन वल्लभी वाचना के प्रमुख रूप में देवर्धिगणि का उल्लेख किया है, यह उनकी भ्रान्ति है। वास्तविकता तो यह है कि माथुरी वाचना का नेतृत्व आर्य स्कन्दिल और वल्लभी की प्रथम वाचना का नेतृत्व आर्य नागार्जुन कर रहे थे और ये दोनों समकालिक थे, यह बात हम नन्दीसूत्र के प्रमाण से पूर्व में ही कर चुके हैं। यह स्पष्ट है कि आर्य स्कन्दिल और नागार्जुन की वाचना में मतभेद था।

पं. कैलाशचन्द्रजी ने यह प्रश्न उठाया है कि यदि वल्लभी वाचना नागार्जुन की थी तो देवर्धि ने वल्लभी में क्या किया ? साथ ही उन्होंने यह भी कल्पना कर ली कि वादिवेतालशान्तिसूरि वल्लभी की वाचना में नागार्जुनीयों का पक्ष उपस्थित करने वाले आचार्य थे। हमारा यह दुर्भाग्य है कि दिगम्बर विद्वानों ने श्वेताम्बर साहित्य का समग्र एवं निष्पक्ष अध्ययन किये बिना मात्र यत्र-तत्र उद्धृत या अंशतः पठित अंशों के आधार पर अनेक भ्रान्तियाँ खड़ी कर दीं। इसके प्रमाण के रूप में उनके द्वारा उद्धृत मूल गाथा में ऐसा कहीं कोई उल्लेख ही नहीं है कि शान्तिसूरि वल्लभी वाचना के समकालिक थे। यदि हम आगमिक व्याख्याओं को देखें तो स्पष्ट हो जाता है कि अनेक वर्षों तक नागार्जुनीय और देवर्धि की वाचनाएँ साथ-साथ चलती रही हैं, क्योंकि इनके पाठान्तरों का उल्लेख मूल ग्रन्थों में कम और टीकाओं में अधिक हुआ है।

पंचम वाचना –

वी.नि. के ९८० वर्ष पश्चात् ई. सन् की पांचवी शती के उत्तरार्द्ध में आर्य स्कन्दिल की माथुरी वाचना और आर्य नागार्जुन की वल्लभी वाचना के लगभग १५० वर्ष पश्चात् देवर्धिगणिक्षमाश्रमण की अध्यक्षता में पुनः वल्लभी में एक वाचना हुई। इस वाचना में मुख्यतः आगमों को पुस्तकारुढ़ करने का कार्य किया गया। ऐसा लगता है कि इस वाचना में माथुरी और नागार्जुनीय दोनों वाचनाओं को समन्वित किया गया है और जहाँ मतभेद परिलक्षित हुआ वहाँ "नागार्जुनीयास्तु पठन्ति" ऐसा लिखकर, नागार्जुनीय पाठ को भी सम्मिलित किया गया है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

प्रत्येक वाचना के सन्दर्भ में प्राय: यह कहा जाता है कि मध्यदेश में द्वादशवर्षीय दुष्काल के कारण श्रमणसंघ समुद्रतटीय प्रदेशों की ओर चला गया और वृद्ध मुनि, जो इस अकाल में लम्बी यात्रा न करे सके, कालगत हो गये । सुकाल होने पर जब मुनिसंघ लौटकर आया तो उसने यह पाया कि इनके श्रुतज्ञान में विस्मृति और विसंगति आ गयी है । प्रत्येक वाचना से पूर्व अकाल की यह कहानी मुझे बुद्धिगम्य नहीं लगती है । मेरी दृष्टि में प्रथम वाचना में श्रमणसंघ के विशृखंलित होने का कारण अकाल की अपेक्षा मगध राज्य में युद्ध से उत्पन्न अशांति और अराजकता ही थी क्योंकि उस समय नन्दों के अत्याचारों एवं चन्द्रगुप्त मौर्य के आक्रमण के कारण मगध में अशांति थी । उसी के फलस्वरूप श्रमण संघ सुदूर समुद्रीतट की ओर या नेपाल आदि पर्वतीय क्षेत्र की ओर चला गया था । भद्रबाहु की नेपाल यात्रा का भी सम्भवत: यही कारण रहा होगा ।

जो भी उपलब्ध साक्ष्य हैं उनसे यह फलित होता है कि पाटलिपुत्र की वाचना के समय द्वादश अंगों को ही व्यवस्थित करने का प्रयत्न हुआ था । उसमें एकादश अंग सुव्यवस्थित हुए और बारहवें दृष्टिवाद, जिसमें अन्य दर्शन एवं महावीर के पूर्व पार्श्वनाथ की परम्परा का साहित्य समाहित था, इसका संकलन नहीं किया जा सका । इसी सन्दर्भ में स्थूलिभद्र के द्वारा भद्रबाहु के सान्निध्य में नेपाल जाकर चतुर्दश पूर्वों के अध्ययन की बात कही जाती है । किन्तु स्थूलिभद्र भी मात्र दस पूर्वों का ही ज्ञान अर्थ सहित ग्रहण कर सके, शेष चार पूर्वों का केवल शाब्दिक ज्ञान ही प्राप्त कर सके । इसका फलितार्थ यही है कि पाटलिपुत्र की वाचना में एकादश अंगों का ही संकलन और सम्पादन हुआ था । किसी भी चतुर्दश पूर्वविद् की उपस्थिति नहीं होने से दृष्टिवाद के संकलन एवं सम्पादन का कार्य नहीं किया जा सका ।

उपांग साहित्य के अनेक ग्रन्थ जैसे प्रज्ञापना आदि, छेदसूत्रों में आचारदशा, कल्प, व्यवहार आदि तथा चूलिकासूत्रों में नन्दी, अनुयोगद्वार आदि — ये सभी परवर्ती कृति होने से इस वाचना में सम्मिलित नहीं किये गये होंगे । यद्यपि आवश्यक, दशवैकालिक, उत्तराध्ययन आदि ग्रन्थ पाटलिपुत्र की वाचना के पूर्व के हैं, किन्तु इस वाचना में इनका क्या किया गया, यह जानकारी प्राप्त नहीं है । हो सकता है कि सभी साधु–साध्वियों के लिए इनका स्वाध्याय आवश्यक होने के कारण इनके विस्मृत होने का प्रश्न ही न उठा हो ।

पाटलीपुत्र वाचना के बाद दूसरी वाचना उड़ीसा के कुमारी पर्वत (खण्डगिरि) पर खारवेल के राज्यकाल में हुई थी । इस वाचना के सम्बन्ध में मात्र इतना ही ज्ञात है कि इसमें श्री श्रुत को सुव्यवस्थित करने का प्रयत्न किया गया था । सम्भव है कि इस वाचना में ई.पू. प्रथम शती से पूर्व रचित ग्रन्थों के संकलन और सम्पादन का कोई प्रयत्न किया गया हो ।

जहाँ तक माथुरी वाचना का प्रश्न है, इतना तो निश्चित है कि इसमें ई.सन् की चौथी शती तक के रचित सभी ग्रन्थों में संकलन एवं सम्पादन का प्रयत्न किया गया होगा । इस वाचना के कार्य के सन्दर्भ में जो सूचना मिलती है, उसमें इस वाचना में कालिकसूत्रों को व्यवस्थित करने का निर्देश है । नन्दिसूत्र में कालिकसूत्र को अंगबाह्य, आवश्यक व्यतिरिक्त सूत्रों का ही एक भाग बताया गया है । कालिकसूत्रों

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

के अन्तर्गत उत्तराध्ययन, ऋषिभाषित दशाश्रुत, कल्प, व्यवहार, निशीथ तथा वर्तमान में उपांग के नाम से अभिहित अनेक ग्रन्थ आते हैं । हो सकता है कि अंग सूत्रों की जो पाटलीपुत्र वाचना चली आ रही थी वह मथुरा में मान्य रही हो, किन्तु उपांगों में से कुछ को तथा कल्प आदि छेदसूत्रों को सुव्यवस्थित किया गया हो । किन्तु यापनीय ग्रन्थों की टीकाओं में जो माथुरी वाचना के आगमों के उद्धरण मिलते हैं, उन पर जो शौरसेनी प्रभाव दिखता है, उससे ऐसा लगता है कि माथुरी वाचना में न केवल कालिक सूत्रों का अपितु उस काल तक रचित सभी ग्रन्थों के संकलन का काम किया गया था । ज्ञातव्य है कि यह माथुरी वाचना अचेलता की पोषक यापनीय परम्परा में भी मान्य रही है । यापनीय ग्रन्थों की व्याख्याओं एवं टीकाओं में इस वाचना के आगमों के अवतरण तथा इन आगमों के प्रामाण्य के उल्लेख मिलते हैं । आर्य शाकटायन ने अपनी स्त्री-निर्वाण प्रकरण एवं अपने व्याकरण की स्वोपज्ञटीका में न केवल मथुरा आगम का उल्लेख किया है, अपितु उनकी अनेक मान्यताओं का निर्देश भी किया है तथा अनेक अवतरण भी दिये हैं । इसी प्रकार भगवतीआराधना पर अपराजित की टीका में भी आचारांग, उत्तराध्ययन, निशीथ के अवतरण भी पाये जाते हैं, यह हम पूर्व में कह चुके हैं ।

आर्य स्कंदिल की माथुरी वाचना वस्तुतः उत्तर भारत के निर्ग्रन्थ संघ के सचेल-अचेल दोनों पक्षों के लिए मान्य थी और उसमें दोनों ही पक्षों के सम्पोषक साक्ष्य उपस्थित थे । यहाँ यह प्रश्न स्वाभाविक रूप से उठता है कि यदि माथुरी वाचना उभय पक्षों को मान्य थी तो फिर उसी समय नागार्जुन की अध्यक्षता में वल्लभी में वाचना करने की क्या आवश्यकता थी । मेरी मान्यता है कि अनेक प्रश्नों पर स्कंदिल और नागार्जुन में मतभेद रहा होगा । इसी कारण से नागार्जुन को स्वतन्त्र वाचना करने की आवश्यकता पड़ी ।

इस समस्त चर्चा से पं. कैलाशचन्द्र जी के इस प्रश्न का उत्तर भी मिल जाता है कि वल्लभी की दूसरी वाचना में क्या किया गया ? एक ओर मुनि श्री कल्याणविजयजी की मान्यता यह है कि वल्लभी में आगमों को मात्र पुस्तकारुढ़ किया गया तो दूसरी ओर पं. कैलाशचन्द्रजी यह मानते हैं । यह सत्य है कि वल्लभी में न केवल आगमों को पुस्तकारुढ़ किया गया, अपितु उन्हें संकलित एवं सम्पादित भी किया गया किन्तु यह संकलन एवं सम्पादन निराधार नहीं था । न तो दिगम्बर परम्परा का यह कहना उचित है कि वल्लभी में श्वेताम्बरों ने अपनी मान्यता के अनुरुप आगमों को नये सिरे से रच डाला और न यह कहना ही समुचित होगा कि वल्लभी में जो आगम संकलित किये गये वे अक्षुण्ण रूप से वैसे ही थे जैसे – पाटलीपुत्र आदि की पूर्व वाचनाओं में उन्हें संकलित किया गया था । यह सत्य है कि आगमों की विषय-वस्तु के साथ-साथ अनेक आगम ग्रन्थ भी कालक्रम में विलुप्त हुए हैं । वर्तमान आगमों का सातवाँ अध्ययन विलुप्त है । इसी प्रकार अन्तकृद्दशा, अनुत्तरौपपातिक व विपाकदशा के भी अनेक अध्याय आज अनुपलब्ध हैं । नन्दीसूत्र की सूची के अनेक आगम ग्रन्थ आज अनुपलब्ध हैं । इस सम्बन्ध में विस्तृत चर्चा के प्रसंग में की है । ज्ञातव्य है कि देवर्धि की वल्लभी वाचना में न केवल आगमों को पुस्तकारुढ़ किया गया है, अपितु उन्हें सम्पादित भी किया गया है । इस सम्पादन के कार्य में उन्होंने आगमों की अवशिष्ट उपलब्ध विषय-वस्तु को अपने ढंग से पुनः वर्गीकृत भी किया था और परम्परा या अनुश्रुति से प्राप्त आगमों के वे अंश जो उनके पूर्व की वाचनाओं में समाहित नहीं थे, उन्हें समाहित भी किया ।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

उदाहरण के रुप में ज्ञाताधर्मकथा में सम्पूर्ण द्वितीय श्रुतस्कन्ध के दस वर्ग और अध्ययन इसी वाचना में समाहित किये गये हैं, क्योंकि श्वेताम्बर, यापनीय एवं दिगम्बर परम्परा के प्रतिक्रमणसूत्र एवं अन्यत्र उसके उन्नीस अध्ययनों का ही उल्लेख मिलता है। प्राचीन ग्रन्थों में द्वितीय श्रुतस्कन्ध के दस वर्गों का कहीं कोई निर्देश नहीं है।

इसी प्रकार अन्तकृद्दशा, अनुत्तरौपपातिकदशा और विपाकदशा के सन्दर्भ में स्थानांग में जो दस-दस अध्ययन होने की सूचना है उसके स्थान पर इनमें भी जो वर्गों की व्यवस्था की गई वह देवर्धि की ही देन है। उन्होंने इनके विलुप्त अध्यायों के स्थान पर अनुश्रुति से प्राप्त सामग्री जोड़कर इन ग्रन्थों को नये सिरे से व्यवस्थित किया था।

यह एक सुनिश्चित सत्य है कि आज प्रश्नव्याकरण की आस्रव-संवर द्वारा सम्बन्धी जो विषय-वस्तु उपलब्ध है वह किसके द्वारा संकलित व सम्पादित है यह निर्णय करना कठिन कार्य है, किन्तु यदि हम यह मानते है कि नन्दीसूत्र के रचयिता देवर्धि ने आस्रव संवर द्वारा सम्बन्धी विषय-वस्तु को लेकर प्रश्नव्याकरण की प्राचीन विषय-वस्तु का जो विच्छेद हो गया था, उसकी पूर्ति की होगी। इस प्रकार ज्ञाताधर्म से लेकर विपाकसूत्र तक के छः अंग आगमों में जो आंशिक या सम्पूर्ण परिवर्तन हुए हैं, वे देवर्धि के द्वारा ही किये हुए माने जा सकते हैं। यद्यपि यह परिवर्तन उन्होंने किसी पूर्व परम्परा या अनुश्रुति के आधार पर ही किया होगा यह विश्वास किया जा सकता है। इसके अतिरिक्त देवर्धि ने एक यह महत्त्वपूर्ण कार्य भी किया कि जहाँ अनेक आगमों में एक ही विषय-वस्तु का विस्तृत विवरण था वहाँ उन्होंने एक स्थल पर विस्तृत विवरण रखकर आगमों में भी, उन्होंने प्रज्ञापना, नन्दी, अनुयोगद्वार जैसे परवर्ती आगमों का निर्देश करके आगमों में विषय-वस्तु के पुनरावर्तन को कम किया। इसी प्रकार जब एक ही आगम में कोई विवरण बार-बार आ रहा था तो उसे संक्षिप्त बना दिया। इसके साथ ही उन्होंने कुछ महत्त्वपूर्ण सूचनाएं जो यद्यपि परवर्ती काल की थीं, उन्हें भी आगमों में दे दिया जैसे स्थानांगसूत्र में सात निह्नवों और सात गणों का उल्लेख। इस प्रकार वल्लभी की वाचना में न केवल आगमों को पुस्तकारुढ़ किया गया, अपितु उनकी विषय-वस्तु को सुव्यवस्थित और सम्पादित भी किया गया। सम्भव है कि इस सन्दर्भ में प्रक्षेप और विलोपन भी हुआ होगा, किन्तु यह सभी अनुश्रुति या परम्परा के आधार पर किया गया था अन्यथा आगमों को मान्यता न मिलती।

सामान्यतया यह माना जाता है कि वाचनाओं में केवल अनुश्रुति से प्राप्त आगमों को ही संकलित किया जाता था, किन्तु मेरी दृष्टि से वाचनाओं में न केवल आगम पाठों को सम्पादित एवं संकलित किया जाता था, अपितु उनमें नवनिर्मित ग्रन्थों को मान्यता भी प्रदान की जाती थी और जो आचार और विचार सम्बन्धी मतभेद होते थे उन्हें समन्वित या निराकृत भी किया जाता था। इसके अतिरिक्त इन वाचनाओं में वाचना स्थलों की अपेक्षा से आगमों के भाषिक स्वरुप में भी परिवर्तन हुआ है।

उदाहरण के रूप में आगम पटना अथवा उड़ीसा के कुमारी पर्वत(खण्डगिरी) में सुव्यवस्थित किये गये थे, उनकी भाषा अर्धमागधी ही रही, किन्तु जब वे आगम मथुरा और वल्लभी में पुनः सम्पादित

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

किये गये तो उनमें भाषिक परिवर्तन आ गये। माथुरी वाचना में जो आगमों का स्वरूप तय हुआ था उस पर व्यापक रूप से शौरसेनी का प्रभाव आ गया था। दुर्भाग्य से आज हमे माथुरी वाचना के आगम उपलब्ध नहीं है, किन्तु इन आगमों के जो उद्धृत अंश उत्तर भारत की अचेल धारा यापनीय-संघ के ग्रन्थों में और उनकी टीकाओं मे उद्धृत मिलते है, उनमें हम यह पाते हैं कि भावगत समानता के होते हुए भी शब्द-रूपों और भाषिक स्वरूप में भिन्नता है। आचारांग, उत्तराध्ययन, निशीथ, कल्प, व्यवहार आदि से जो अंश भगवतीआराधना की टीका में उद्धृत हैं वे अपने भाषिक स्वरूप और पाठभेद की अपेक्षा से वल्लभी के आगमों से किञ्चित् भिन्न हैं।

अतः वाचनाओं के कारण आगमों में ने केवल भाषिक परिवर्तन हुए, अपितु पाठान्तर भी अस्तित्व में आये हैं। वल्लभी की अन्तिम वाचना में वल्लभी की ही नागार्जुनीय वाचना के पाठान्तर तो लिये गये, किन्तु माथुरी वाचना के पाठान्तर दिये हैं। किन्तु मेरा मन्तव्य इससे भिन्न है। मेरी दृष्टि में उनकी वाचना का आधार भी परम्परा से प्राप्त नागार्जुनीय वाचना के पूर्व के आगम रहे होंगे, किन्तु जहाँ उन्हें अपनी परम्परागत वाचना का नागार्जुनीय वाचना से मतभेद दिखायी दिया, वहाँ उन्होंने नागार्जुनीय वाचना का उल्लेख कर दिया, क्योंकि माथुरी वाचना स्पष्टतः शौरसेनी से प्रभावित थी, दूसरे उस वाचना के आगमों के जो भी अवतरण आज मिलते हैं उनमें कुछ वर्तमान आगमों की वाचना से मेल नहीं खाते हैं। उनसे यही फलित होता है कि देवर्धि की वाचना का आधार स्कंदिल की वाचना तो नहीं रही है। तीसरी माथुरी वाचना के अवतरण आज यापनीय ग्रन्थों में मिलते हैं, उनमें इतना तो फलित होता है कि माथुरी वाचना के आगमों में भी वस्त्र-पात्र सम्बन्धी एवं स्त्री तद्भव मुक्ति के उल्लेख तो थे, किन्तु उनमें अचेलता को उत्सर्ग मार्ग माना गया था। यापनीय ग्रन्थों में उद्धृत, अचेलता के सम्पोषक कुछ अवतरण तो वर्तमान वल्लभी वाचना के आगमों यथा आचारांग के प्रथम श्रुतस्कन्ध आदि में मिलते हैं, किन्तु कुछ अवतरण वर्तमान वाचना में नहीं हुए हैं, इसकी पुष्टी होती है। मुझे ऐसा लगता है कि वल्लभी की देवर्धि की वाचना का आधार माथुरी वाचना के आगम न होकर उनकी अपनी ही गुरु-परम्परा से प्राप्त आगम रहे होंगे। मेरी दृष्टि में उन्होंने नागार्जुनीय वाचना के ही पाठान्तर अपनी वाचना में समाहित किये — क्योंकि दोनों में भाषा एवं विषय-वस्तु दोनों ही दृष्टि से कम ही अन्तर था। माथुरी वाचना के आगम या तो उन्हें उपलब्ध ही नहीं थे अथवा भाषा एवं विषय-वस्तु दोनों की अपेक्षा भिन्नता होने से उन्होंने उसे आधार न बनाया हो। फिर भी देवर्धि को जो आगम परम्परा से प्राप्त थे, उनका और माथुरी वाचना के आगमों का मूलस्रोत तो एक ही था। हो सकता है कि कालक्रम में भाषा एवं विषय-वस्तु की अपेक्षा दोनों में क्वचित् अन्तर आ गये हों। अतः यह दृष्टिकोण भी समुचित नहीं होगा कि देवर्धि की वल्लभी वाचना के आगम माथुरी वाचना के आगमों से नितान्त भिन्न थे।

दिगम्बर और यापनीय सम्प्रदाय का आगम साहित्य

दिगम्बर और यापनीय जैन धर्म की अचेल धारा के मुख्य सम्प्रदाय रहे हैं। आज जिस आगम साहित्य की बात की जा रही है। उसका मुख्य सम्बन्ध श्वेताम्बर धारा के मूर्तिपूजक, स्थानकवासी और तेरापंथी सम्प्रदायों से रहा है। मूर्तिपूजक सम्प्रदाय १० प्रकीर्णक, जीतकल्प, पिण्डनिर्युक्ति और महानिशीथ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

इन तेरह ग्रन्थों को छेड़कर शेष बत्तीस आगम तो स्थानकवासी और तेरापंथी भी मान रहे हैं। जहाँ तक अचेल धारा की दिगम्बर परम्परा का प्रश्न है जैसा कि हम पूर्व में सूचित कर चुके है, वह १२ अंग आगमों और १४ अंगबाह्य आगमों के नाम तो प्राय: वहीं मानती है, किन्तु उसकी मान्यता के अनुसार इन अंग और अंगबाह्य आगम ग्रन्थों की विषय वस्तु काफी कुछ विलुप्त ओर विद्रूषित हो चुकी है, अत: मूल आगम साहित्य का विच्छेद मानती है। उनके अनुसार चाहे आगम साहित्य का विच्छेद हो चुका है, उनके आधार पर रचित कसायपाहुड, छक्खण्डागम, मूलाचार, भगवती आराधना, तिलोयपण्णति आदि तथा आचार्य कुन्दकुन्द विरचित-समयसार, प्रवचनसार, पंचास्तिकायसार, नियमसार, अष्टपाहुड आदि आगम तुल्य ग्रन्थों को ही वे आगम के स्थान पर स्वीकार करते हैं।

जहाँ तक यापनीय परम्परा का प्रश्न है, वे १२ अंग आगमों और १४ अंग बाह्य आगमों को स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार आगम पूर्णत: विलुप्त नहीं हुए, यद्यपि उनके ज्ञात आचार्यों की परम्परा का विच्छेद हुआ है। मूल के उनके द्वारा मान्य आगम श्वेताम्बर परम्परा द्वारा उसी नाम से आगमों से पूर्णत: भिन्न नहीं थे, उनकी अपराजितसूरि अपनी भगवती आराधना की टीका में उन आगमों से अनेक पाठ उद्धृत किये है। उनके द्वारा उद्धृत आगमों के पाठ आज भी शौरसेनी अर्धमागधी प्राकृत भेद एवं कुछ पाठान्तर के साथ आज भी श्वेताम्बरों द्वारा मान्य उस नाम वाले आगमों में मिल जाती है। दिगम्बर और यापनीय परम्परा में मूलभूत अन्तर यही है दिगम्बर परम्परा आगमों का पूर्व विच्छेद मानती है, जबकि यापनीय उनमें आये आंशिक पाठभेद को स्वीकार करके भी उनके अस्तित्व को नकारते नहीं हैं। वे उन आगम ग्रन्थों के आधार पर रचित कुछ आगम तुल्य ग्रन्थों को भी मान्य करती थी। इनमें कसायपाहुड, छक्कखण्डागम, भगवती आराधना, मूलाचार आदि उन्हें मान्य रहे थे। आज यह परम्परा विलुप्त है और इनके द्वारा रचित कुछ ग्रन्थ भी दिगम्बर परम्परा द्वारा मान्य किये जाते हैं। फिर भी इतना निश्चित है कि यापनीयों द्वारा मान्य आगम श्वेताम्बर परम्परा मान्य आगमों नितान्त भिन्न नहीं थे। अपराजितसूरि ने स्पष्टत: यह उल्लेख किया है कि उनके द्वारा मान्य आगम 'माथुरी वाचना' के थे। यह वाचना लगभग ईसा की तीसरी शताब्दी में स्कंदिल की अध्यक्षता में मथुरा में हुई थी। इस वाचना के समान्तर नागार्जुन की अध्यक्षता में वल्लभी में भी एक वाचना हुई थी। देवर्द्धिगणि में इस नागार्जुनीय वाचना के स्थान पर देवर्द्धिगणि की वाचना से बहुत भिन्न नहीं थे। स्कंदिल की इस माथुरी वाचना में ही आगम पाठों की भाषा पर शौरसेनी प्राकृत का प्रभाव आया होगा।

आगम साहित्य की भाषा –

जैनों के आगम की भाषा को सामान्यतया प्राकृत कहा जा सकता है, फिर भी यह ध्यान रखना आवश्यक है, कि जहाँ श्वेताम्बर आगम साहित्य की भाषा अर्धमागधी प्राकृत कही जाती है, वही दिगम्बर एवं यापनीय परम्परा द्वारा मान्य आगम तुल्य ग्रन्थों की भाषा शौरसेनी प्राकृत कही जाती है। किन्तु वर्तमान में उपलब्ध अर्धमागधी आगमों की भाषा पूर्णत: अर्धमागधी है और न दिगम्बर एवं यापनीय परम्परा द्वारा मान्य आगमतुल्य ग्रन्थों की भाषा मूलत: शौरसेनी हैं। श्वेताम्बर परम्परा द्वारा मान्य आगमों की भाषा पर क्वचित् रूप से इसिभासियाइं में, अंशत: आचारांग में मिलता है, किन्तु इनकी चूर्णि में आये मूलपाठों

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

में आज भी इनका अर्धमागधी स्वरुप उपलब्ध है, जिसे आधार मानकर प्रो. के. एम. चन्द्रा ने आचारांग के प्रथम अध्ययन का मूलपाठ निर्धारित किया है। वास्तविकता यह है कि श्वेताम्बर मान्य आगमों की जो विविध वाचनाएँ या सम्पादन समाएँ हुई उनमें भाषागत परिवर्तन आये हैं। प्रथम पाटलीपुत्र और द्वितीय खण्डगिरि की वाचना में चाहे इनका अर्धमागधी स्वरूप बना रहा हो, किन्तु माथुरी वाचना में इन पर शौरसेनी का प्रभाव आया, जिसके कुछ मूलपाठ आज भी भगवती आराधना की अपराजितसूरि की टीका में उपलब्ध है। किन्तु वल्लभी की वाचना में ये मूलपाठ महाराष्ट्री प्राकृत से बहुलता से प्रभावित हुए है। मात्र यही नहीं हेमचन्द्र के प्राकृत व्याकरण को आधार मानकर जो भी हस्तलिखित एवं मुद्रित ग्रन्थों में इसके पाठ निर्धारित हुए वे महाराष्ट्री प्राकृत से प्रभावित है। फिर भी उनकी महाराष्ट्री भी अर्धमागधी और शौरसेनी से प्रभावित है, अतः उसे विद्वानों ने जैन महाराष्ट्री प्राकृत कहा है। इसी प्रकार अचेल धारा की दिगम्बर और यापनीय परम्परा के आगम तुल्य ग्रन्थों की भाषा भी अर्धमागधी से प्रभावित होने के कारण जैन शौरसेनी कही जाती है।

आगमों की विषय-वस्तु सरल है

आगम साहित्य की विषय-वस्तु मुख्यतः उपदेशपरक, आचारपरक एवं कथापरक है। भगवती के कुछ अंश, प्रज्ञापना, अनुयोगद्वार जो कि अपेक्षाकृत परवर्ती है, को छोड़कर उनमें प्रायः गहन दार्शनिक एवं सैद्धान्तिक चर्चाओं का अभाव है। विषय-प्रतिपादन सरल, सहज और सामान्य व्यक्ति के लिए भी बोधगम्य है। वह मुख्यतः विवरणात्मक एवं उपदेशात्मक हैं। इसके विपरीत शौरसेनी आगमों में आराधना और मूलाचार को छोड़कर लगभग सभी ग्रन्थ दार्शनिक एवं सैद्धान्तिक चर्चा से युक्त है। वे परिपक्वदार्शनिक विचारों के परिचायक हैं। गुणस्थान और कर्मसिद्धान्त की वे गहराईयाँ, जो शौरसेनी आगमों में उपलब्ध है, अर्धमागधी आगमों में उनका प्रायः अभाव ही है। कुन्दकुन्द के समयसार के समान उनमें सैद्धान्तिक दृष्टि से अध्यात्मवाद के प्रतिस्थापन का भी कोई प्रयास परिलक्षित नहीं होता। यद्यपि ये सब उनकी कमी भी कही जा सकती है, किन्तु चिन्तन के विकास क्रम की दृष्टि से विचार करने पर स्पष्ट रूप से यह फलित होता है कि अर्धमागधी आगम साहित्य प्राथमिक स्तर का होने से प्राचीन भी है और साथ ही विकसित शौरसेनी आगमों के लिए आधर-भूत भी। समवायांग में जीवस्थानों के नाम से १४ गुणस्थानों का मात्र निर्देश है, जबकि षट्खण्डागम जैसा प्राचीन शौरसेनी आगम भी उनकी गम्भीरता से चर्चा करता है। मूलाचार, भगवती आराधना, कुन्दकुन्द के ग्रन्थ और गोम्मटसार आदि सभी में गुणस्थानों की विस्तृत चर्चा है। चूँकि तत्त्वार्थ में गुणस्थानों की चर्चा का एवं स्याद्वाद-सप्तभंगी का अभाव है, अतः वे सभी रचनाएँ तत्त्वार्थ के बाद की कृतियाँ मानी जा सकती हैं।

आगम साहित्य की विशेषता

(अ) तथ्यों का सहज संकलन

अर्धमागधी आगमों में तथ्यों का सहज संकलन किया गया है अतः अनेक स्थानों पर सैद्धान्तिक दृष्टि से उनमें भिन्नताएँ भी पायी जाती है। वस्तुतः ये ग्रन्थ अकृत्रिम भाव से रचे गये हैं और उनके

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

सम्पादन काल में भी उनमें अहिंसा की सूक्ष्मता के साथ पालन करने के निर्देश हैं तो दूसरी और अपवाद की अपेक्षा से ऐसे अनेक विवरण भी हैं जो इस सूक्ष्म अहिंसक जीवनशैली के अनुकूल नहीं है। इसी प्रकार एक और उनमें मुनि की अचेलता का प्रतिपादन-समर्थन किया गया है, तो दूसरी और वस्त्र-पात्र के साथ-साथ मुनि के उपकरणों की लम्बी सूची भी मिल जाती है। एक और केशलोच का विधान है तो दूसरी और क्षुर-मुण्डन की अनुज्ञा भी है। उत्तराध्ययन में वेदनीय के भेदों में क्रोध वेदनीय आदि का उल्लेख है, जो कि कर्मसिद्धान्त के ग्रन्थों में यहाँ तक कि स्वयं उत्तराध्ययन के कर्मप्रकृति नामक अध्ययन में भी अनुपलब्ध है। उक्त साक्ष्यों से ऐसा प्रतीत होता है कि अर्धमागधी आगम साहित्य जैन संघ की निष्पक्ष इतिहास प्रस्तुत करता है। तथ्यों का यथार्थ रूप में प्रस्तुतीकरण उसकी अपनी विशेषता है। वस्तुतः तथ्यात्मक विविधताओं एवं अन्तर्विरोधों के कारण अर्धमागधी आगम साहित्य के ग्रन्थों के काल-क्रम का निर्धारण भी सहज हो जाता है।

(ब) आगमों में जैनसंघ के इतिहास का प्रामाणिक रूप

यदि हम आगमों का समीक्षात्मक दृष्टि से अध्ययन करें, तो हमें यह स्पष्ट हो जाता है कि जैन परम्परा के आचार एवं विचार में देश-कालगत परिस्थितियों के कारण कालक्रम में क्या-क्या परिवर्तन हुए इसको जानने का आधार अर्धमागधी आगम ही है, क्योंकि इन परिवर्तनों को समझने के लिये उनमें उन तथ्यों के विकास क्रम को खोजा जा सकता है। उदाहरण के रूप में जैनधर्म में साम्प्रदायिक अभिनिवेश कैसे दृढ़-मूल होता गया इसकी जानकारी ऋषिभाषित, उत्तराध्ययन, सूत्रकृतांग और भगवती के पन्द्रहवें शतक के समीक्षात्मक अध्ययन से मिल जाती है। ऋषिभाषित में नारद, मंखलिगोशाल, असितदेवल, नारायण, यात्रवल्क्य, बाहुक आदि ऋषियों को अर्हत् ऋषि कहकर सम्मानित किया गया है। उत्तराध्ययन में भी कपिल, नमि, करकण्डु, नग्गति, गर्दभाली, संजय आदि का सम्मानपूर्वक स्मरण किया गया और सूत्रकृतांग में इनमें से कुछ को आचारभेद के बावजूद भी परम्परा-सम्मत माना गया। किन्तु ज्ञाताधर्मकथा में नारद की और भगवती के पन्द्रहवे शतक में मंखली गोशाल की समालोचना भी की गई इस आधार पर हम कह सकते है कि जैन परम्परा में अन्य परम्परा के प्रति उदारता का भाव कैसे परिवर्तित होता गया और साम्प्रदायिक अभिनिवेश कैसे दृढ़मूल होते गये, इसका यथार्थ चित्रण उनमें उपलब्ध हो जाता है। इसी प्रकार आचारांग प्रथम श्रुतस्कन्ध, आचारसूत्र, दशवैकालिक, निशीथ आदि छेदसूत्र तथा उसके भाष्य और चूर्णियों के अध्ययन से यह स्पष्ट होता है कि जैनाचार में कालक्रम में क्या-क्या परिवर्तन हुआ है। इसी प्रकार ऋषिभाषित, उत्तराध्ययन, भगवती, ज्ञाताधर्म कथा आदि के अध्ययन से स्पष्ट होता है कि पार्श्वपत्यों का महावीर के संघ पर क्या प्रभाव पड़ा और दोनों के बीच सम्बन्धों में कैसे परिवर्तन होता गया। इसी प्रकार के अनेक प्रश्न, जिनके कारण आज का जैन समाज साम्प्रदायिक कटघरों में बन्द है, अर्धमागधी आगमों के निष्पक्ष अध्ययन के माध्यम से सुलझाये जा सकते हैं। शौरसेनी आगमों में मात्र मूलाचार और भगवती आराधना को, जो अपनी विषय-वस्तु के लिये अर्धमागधी आगम-साहित्य के ऋणी हैं, इस कोटि में रखा जा सकता है, किन्तु शेष आगमतुल्य शौरसेनी ग्रन्थ जैनधर्म को सीमित घेरों में आबद्ध ही करते हैं। परम्पराओं के प्रभाव से बहुत कुछ ऐसी सामग्री भी है, जो उनकी अपनी

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

मौलिक कही जा सकती है फिर भी आगमों को उनके अनेक ग्रन्थों के मूलस्रोत के रुप में स्वीकार किया जा सकता है। मात्र मूलाचार में ही तीन सौ से अधिक गाथाएँ उत्तराध्ययन, दशवैकालिक, आवश्यकनिर्युक्ति, जीवसमास, आतुरप्रत्याख्यान, चन्द्रवेध्यक(चन्दावेज्झय) आदि में उपलब्ध होती हैं । इसी प्रकार भगवतीआराधना में भी अनेक गाथाएँ अर्धमागधी आगम और विशेष रुप से प्रकीर्णकों (पइन्ना) से मिलती है। षट्खण्डागम और प्रज्ञापना में भी जो समानताएँ परिलक्षित होती हैं, उनकी विस्तृत चर्चा पण्डित दलसुखभाई मालवणिया ने (प्रो. ए. एन. उपाध्ये व्याख्यानमाला में) की है। नियमसार की कुछ गाथाएँ अनुयोगद्वार एवं इतर आगमों में भी पाई जाती हैं, जबकि समयासार आदि कुछ ऐसे शौरसेनी आगम तुल्य ग्रन्थ भी हैं, जिनकी मौलिक रचना का श्रेय उनके कर्ताओं को ही है। तिलोयपन्नति का प्राथमिक रुप विशेष रुप से आवश्यकनिर्युक्ति तथा कुछ प्रकीर्णकों के आधार पर तैयार हुआ था, यद्यपि बाद में उसमें पर्याप्त रूप से परिवर्तन और परिवर्धन किया गया है। इस प्रकार शौरसेनी प्राचीन आगम-साहित्य ही रहा है तथापि उनमें जो सैद्धान्तिक गहराईयाँ और विकास परिलक्षित होते हैं, वे उनके रचनाकारों की मौलिक देन है।

आगमों का कर्तृत्व प्रायः अज्ञात –

आगमों में प्रज्ञापना, दशवैकालिक और छेदसूत्रों के कर्तृत्व को छोड़कर शेष के रचनाकारों के सम्बन्ध में हमें कोई स्पष्ट जानकारी प्राप्त नहीं होती है। यद्यपि दशवैकालिक आर्य शय्यम्भवसूरि की, तीन छेदसूत्र आर्यभद्रबाहु की और प्रज्ञापना श्यामाचार्य की कृति माने जाते हैं, महानिशीथ का उसकी दीमकों से भक्षित प्रति के आधार पर आचार्य हरिभद्र ने समुद्धार किया था, यह स्वयं उसी में उल्लिखित है, तथापि अन्य आगमों के कर्ताओं के बार में हम अन्धकार में ही हैं। सम्भवतः उसका मूल कारण यह रहा होगा कि सामान्यजन में इस बात का पूर्ण विश्वास बना रहे कि अर्धमागधी आगम गणधरों अथवा पूर्वधरों की कृति है, इसलिये कर्ताओं ने अपने नाम का उल्लेख नहीं किया। यह वैसी ही स्थिति है जैसी हिन्दू-पुराणों के कर्त्ता के रूप में केवल वेद व्यास को जाना जाता है। यद्यपि वे अनेक आचार्यों की और पर्याप्त परवर्तीकाल की रचनाएँ हैं।

इसके विपरीत शौरसेनी आगम तुल्य ग्रन्थों की मुख्य विशेषता यह है कि उनमें सभी ग्रन्थों का कर्तृत्व सुनिश्चित है। यद्यपि उनमें भी कुछ परिवर्तन और प्रक्षेप परवर्ती आचार्यों ने किये है। फिर भी इस सम्बन्ध में उनकी स्थिति अर्धमागधी आगम की अपेक्षा काफी स्पष्ट है। अर्धमागधी आगमों में तो यहाँ तक भी हुआ है कि कुछ विलुप्त कृतियों के स्थान पर पर्याप्त परवर्ती काल में दूसरी कृति ही रख दी गई। इस सम्बन्ध में प्रश्नव्याकरण की सम्पूर्ण विषय-वस्तु के परिवर्तन की चर्चा पूर्व में ही की जा चुकी है। अभी-अभी अंगचूलिया और बंगचूलिया नामक दो विलुप्त आगमों का पता चला, ये भोगीलाल लेहरचन्द भारतीय संस्कृति विद्यामन्दिर में उपलब्ध है, जब इनका अध्ययन किया तो पता चला कि वे लोंकाशाह के पश्चात् अर्थात् सोलहवीं या सत्रहवीं शताब्दी में किसी अज्ञात आचार्य ने बनाकर रख दिये हैं। यद्यपि इससे यह निष्कर्ष भी नहीं निकाल लेना चाहिए कि या स्थिति सभी अर्धमागधी आगमों की

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

है। सत्य तो यह है कि उनके प्रक्षेपों और परिवर्तनों को आसानी से पहचाना जा सकता है, जबकि शौरसेनी आगमों में हुए प्रक्षेपों को जानना जटिल हैं।

आगमों की विषय-वस्तु के सम्बन्ध में जिस अतिशयता की चर्चा परवर्ती आचार्यों ने की है, वह उनके कथन की विश्वनीयता का प्रश्न चिह्न उपस्थित करती है। हमारी श्रद्धा और विश्वास चाहे कुछ भी हो, किन्तु तर्कबुद्धि और गवेषणात्मक दृष्टि से तो ऐसा प्रतीत होता है कि आगम साहित्य की विषय-वस्तु को बढ़ा-चढ़ाकर बताया गया। यह कहना कि आचारांग के आगे प्रत्येक अंग ग्रन्थ की श्लोक संख्या एक दूसरे से क्रमशः द्विगुणित रही थी अथवा १४ वे पूर्व की विषय-वस्तु इतनी थी कि उसे चौदह हाथियों के बराबर स्याही से लिखा जा सकता था, आस्था की वस्तु हो सकती है, किन्तु बुद्धिगम्य नहीं हैं।

अन्त में विद्वानों से मेरी यह अपेक्षा है कि वे आगमों और विशेष रूप से अर्धमागधी आगमों का अध्ययन श्वेताम्बर, मूर्तिपूजक, स्थानकवासी या तेरापंथी दृष्टि से न करें अपितु इन साम्प्रदायिक अभिनिवेशों से उपर उठकर करें, तभी हम उनके माध्यम से जैनधर्म के प्राचीन स्वरूप का यथार्थ दर्शन कर सकेगें और प्रामाणिक रुप से यह भी समझ सकेगें कि कालक्रम में उनमें कैसे और क्या परिवर्तन हुए हैं। आज आवश्यकता है पं. बेचरदासजी जैसी निष्पक्ष एवं तटस्थ बुद्धि से उनके अध्ययन की। अन्यथा दिगम्बर को उसमें वस्त्रसम्बन्धी उल्लेख प्रक्षेप लगेंगे, तो श्वेताम्बर सारे वस्त्रपात्र के उल्लेखों को महावीरकालीन मानने लगेगा और दोनों ही यह नहीं समझ सकेंगे कि वस्त्र-पात्र का क्रमिक विकास किन परिस्थितियों में और कैसे हुआ है? इस सम्बन्ध में निर्युक्ति, भाष्य, चूर्णि और टीका का अध्ययन आवश्यक है क्योंकि ये इनके अध्ययन की कुंजियाँ हैं। शौरसेनी और अर्धमागधी आगमों का तुलनात्मक अध्ययन भी उनमें निहित सत्य को यर्थाथ रूप से आलोकित कर सकेगा। आशा है युवा-विद्वान् मेरी इस प्रार्थना पर ध्यान देगे।

जैन आगम-साहित्य का परिचय देने के उद्देश्य से सम्प्रतिकाल में अनेक प्रयत्न हुए हैं। सर्वप्रथम पाश्चात्य विद्वानों में हर्मन जैकोबी, शुब्रिंग, विण्टरनित्ज आदि ने अपनी भूमिकाओं एवं स्वतन्त्र निबन्धों में इस पर प्रकाश डाला। इस दिशा में अंग्रेजी में सर्वप्रथम हीरालाल रसिकलाल कापड़िया ने "A History of the Cononical Literature of the Jainas" नामक पुस्तक लिखी। यह ग्रन्थ अत्यन्त शोधपरक दृष्टि से लिखा गया और आज भी एक प्रामाणिक ग्रन्थ के रूप में मान्य किया जाता है। इसके पश्चात् प्रो. जगदीशचन्द्र जैन का ग्रन्थ **"प्राकृत साहित्य का इतिहास"** भी इस क्षेत्र में दूसरा महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ हैं। पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान द्वारा जैन साहित्य बृहद् इतिहास योजना के अन्तर्गत प्रकाशित प्रथम तीनों खण्डों में प्राकृत आगम-साहित्य का विस्तृत विवरण उपलब्ध होता है। इसी दिशा में आचार्य देवन्द्रमुनिशास्त्री की पुस्तक **"जैनागम : मनन और मीमांसा"** भी एक महत्त्वपूर्ण कृति हैं। मुनि नगराजजी की पुस्तक **"जैनागम और पाली-त्रिपिटक"** भी तुलनात्मक अध्ययन की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण हैं। पं. कैलासचन्द्र जी द्वारा लिखित **"जैन साहित्य के इतिहास की पूर्व पीठिका"** में अर्धमागधी आगम साहित्य का और उसके प्रथम भाग में शौरसेनी आगम साहित्य का उल्लेख हुआ है किन्तु उसमें

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

निष्पक्ष दृष्टि का निर्वाह नहीं हुआ है और अर्धमागधी आगम साहित्य के मूल्य और महत्त्व को सम्यक् प्रकार से नहीं समझा गया है।

पूज्य आचार्य श्री जयन्तसेनसूरि जी ने "जैन आगम साहित्य : एक अनुशीलन" कृति की सृजना जनसाधारण को आगम-साहित्य की विषय-वस्तु की परिचय देने के उद्देश्य से की है, फिर भी उन्होंने पूरी प्रामाणिकता के साथ संशोधनात्मक दृष्टि को भी निर्वाह करने का प्रयास किया है। इस ग्रन्थ की मेरी भूमिका विशेषरूप से पठनीय है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

भारतीय मृण्मूर्ति कला के आधार

तनूजा सिंह

ईश्वर ने सभी ज़ीवधारियों में सर्वश्रेष्ठ महत्त्वपूर्ण कृति मानव की बनाई है क्योंकि मानव को ही सत् और चित् प्रदान किया है और मन तथा बुद्धि का निरन्तर विकास उसे अन्य जीवधारियों से पृथक करता है। प्रारम्भिक काल भले ही आज की तुलना में कठिन रहा हो परन्तु बुद्धिबल से कई सुविधाजनक वस्तुओं उपकरणों, सामाजिक, राजनीतिक संगठनों, वैज्ञानिक तकनीकी शिल्प एवं कलाओं का विकास करते हुए जीवन यात्रा अग्रसर हो रही है। मानसिक एवं आत्मिक आनन्द की अतृप्त लालसा के साथ सौन्दर्य की खोज मानव करता रहा है। सौन्दर्य की पिपासा से ही उसे दर्शन, साहित्य, संगीत, कला और शिल्प की प्रेरणा मिली है। अतः यह कहा जा सकता है कि लालसा, जिज्ञासा मानव के विकास का ही मूल आधार है। जिसके फलस्वरूप हमें जो साक्ष्य सभ्यता के रूप में मिले हैं, तो आत्मा के रूप में संस्कृति मिली है और सभ्यता में सौन्दर्य का महत्त्वपूर्ण स्थान है। संस्कृति का सम्बन्ध मस्तिष्क मन और आत्मा से है। इसीलिए सर्वश्रेष्ठ चिन्तन, मनन, कथन और कर्म को संस्कृति कहा जाता है। जिसके तहत वर्षों से विस्तृत कला-परम्परा के गतिमान का बोध इतिहास एवं पुरातत्त्व के विद्वानों ने भारत के अनेक पुरातन स्थलों की खुदाई कराकर इस देश की प्राचीनतम सभ्यता के अवशेष प्रकाश में लाये हैं जिसके फलस्वरूप हमें गुफायें, शैल चित्र तथा पुरातात्विक सामग्री तत्कालीन कला एवं संस्कृति का ज्ञान कराती है। तत्कालीन मृण्मयी मूर्तिशिल्प, बर्तनों व खिलौनों से ज्ञात होता है कि सभी स्थान संस्कृति के समृद्ध रूप हैं। ये स्वरूप चाहे मिट्टी के ही हों पर इन विषयों के उदाहरण में मिट्टी की ईटों के बने मन्दिर भीतर गांव (कानपुर) का मन्दिर के साथ ही राजस्थान के उत्खनन कार्यों से प्राप्त लगभग तृतीय शताब्दी का मौर्यकालीन निर्माणाधीन आकार बौराटनगर (जिला जयपुर) की भी महत्वपूर्ण भूमिका रही है जिसमें लकड़ी के खम्भे गोलाकार, गर्भगृह, चौकोरनुमा आकार में है।[१] इसके अतिरिक्त प्रथम शताब्दी ई. का नगरी स्थान पर भी मृण्मन्दिर के उदाहरण देखे जा सकते हैं।[२] बीकानेर में रंगमहल, सिन्ध में मीरपुरखास तो भण्डार के समान हैं जहाँ गुप्तकालीन ईटों और फलकों के शैव व वैष्णव मन्दिरों का निर्माण किया गया।[३]

इसके साथ ही मथुरा व राजस्थान के ही समीपवर्ती स्थान पर सन् १९६६ में डो. हर्टिल के नेतृत्व में जर्मन पुरातत्ववेत्ताओं के एक दल ने सोंख नामक[४] स्थान की खुदाई कराई जो कि मृण-कला के बड़े

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

केन्द्र के रूप में पहचाने गये (चित्र सं. १)। विकास स्वरूप उदाहरणों में विभिन्न समय के मृण्मूर्तिकला के केन्द्रों में बुलन्दी, बाघ, बक्सर, पाटलिपुत्र, टेर, नेवसा, कोल्हापुर, कोण्डापुर और धरनीकोटा, नागार्जुन कोण्डा, काँचीपुरम, झूसी, राजघाट, अहिच्छत्रा, कौशाम्बी, भीता, चन्दौसी, श्रावस्ती, घोसी, बाँसगांव, नालन्दा, नगरी और बीकानेर आदि विभिन्न प्रदेशों से महत्त्वपूर्ण सामग्रियाँ प्राप्त हुयी हैं।

मौर्यकाल में मृण्मूर्ति में कलात्मक अभिव्यक्ति का समय रहा है जिसमें मृण्मूर्ति शिल्पकार्य भी श्रेष्ठ रहे है।[५] मृण्मूर्ति में लौकिक स्थापत्य का सम्बन्ध है, तो ऐसा प्रतीत होता है कि उस समय आवास गृह कच्चे और पक्के दोनों प्रकार के होते थे। गाँव में ईंट गारे से बने हुये प्रायः कच्चे मकान होते थे। सोंख के अर्धवृत्ताकार भवन (चित्र सं. २) के ध्वंसावशेष कुषाणकालीन समानता के द्योतक हैं।

भरतपुर (राजस्थान) क्षेत्र में मौर्यकालीन मृण्मूर्ति शिल्प नोह, अजान एवं अद्यापुर स्थानों से उत्खनन में प्राप्त हुये हैं जिनमें देवी, मिथुन, सतीसत्ता, बौना, दम्पति आदि कई मूर्तिशिल्प शुंग एवं कुषाणकाल तक के हैं।[६] नोह ग्राम से मौर्यकाल से पूर्व के कुछ अवशेष प्राप्त हुये हैं। इनमें मिट्टी के बर्तन के ढक्कन पर बनी हुई चिड़िया (चित्र सं. ३) व बर्तनों के टुकड़े हैं जो ११ सौ वर्ष ई.पू. के हैं।[७] क्योंकि ये सिलेटी रंग के हैं। आर. सी. अग्रवाल द्वारा मिली जानकारी के आधार पर यह मौर्यकाल से पहले की मृद्भाण्ड कला के महत्त्वपूर्ण साक्ष्य उपलब्ध हुये हैं जिनमें चित्रित (पेन्टेड ग्रे वेयर) मृद्भाण्डों का कार्य ईसा पूर्व आठ सौ, नौ सौ वर्ष पूर्व का निर्धारण संभव हुआ और C14 कार्बन विश्लेषण पद्धति के आधार पर यह भारत के पुरातत्त्व की महत्त्वपूर्ण कड़ी माना गया है।

शुंगकालीन मृण्मूर्तियों में राजस्थान के नगरी, नगर, रैढ़ आदि स्थान उल्लेखनीय हैं। टोंक जिले के नगर (प्राचीन मालवनगर) की खुदाई से सफेद रंग की खड़िया मिट्टी के बने लघुफलक पर कामदेवरति का अंकन भव्य है और एक अन्य फलक इन्द्र-ऐन्द्री गजारुढ़ हैं।[८]

वसुधारा (चि.सं. ४) चौदह सेन्टीमीटर चौड़ाई वाली प्रतिमा है।[९] उक्त द्विभुजी देवी अपने दोनों हाथों से चरणों के आगे रखे घट में कुछ उड़ेल रही हैं। देवी का यह रत्नघट ऐश्वर्य का प्रतीक है। देवी के कानों में कुण्डल, बाजुओं में भुजबंध, कलाइयों में चूड़िया तथा गले में कंठहार सुसज्जित है।[१०]

वसुधारा के अतिरिक्त ५५ से.मी. का स्त्री का शीर्ष उल्लेखनीय है जिसकी आंखों की बनावट मछली के समान होने से इसे 'मीनाक्षी' कहा गया है। यह प्रतिमा प्रारम्भिक मौर्यकालीन मानी गयी है। एक अन्य ५ सेमी के आकार की सांचे में ढाली गयी स्त्री प्रतिमा का ऊपरी भाग है, जिसकी केश सज्जा कलात्मक है। ६ सेमी के आकार में ढाली गयी आयताकार आकार में स्थानक दम्पति की प्रतिमा (चित्र सं. ५) में पुरुष के बालों को मोतियों के समूह से बांधा गया होने का प्रतीत होता है। स्त्री के सिर के ऊपर घूंघट दर्शाया गया है, जो मूर्तिकला का एक अनेखा उदाहरण है। स्त्री-पुरुष को अलंकरणयुक्त दर्शाया गया है। इसी प्रकार की स्त्री-पुरुष आकृतियां हस्तिनापुर और अहिच्छात्रा में भी पायी गयी है। उक्त प्रतिमाओं के अतिरिक्त नोह से प्राप्त मूर्तियों में भी स्त्री की आकृति, आकार १२.३ सेमी., प्रतिहारी या कंचुकी आकार २.५ सेमी, बौना आकार ४.८ सेमी, स्त्री आकार ९ से.मी., स्त्री का ऊपरी धड़ आकार

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

६.१ से.मी., दुर्गा आकार १८ से.मी., आदि उल्लेखनीय है ।[११] ये लगभग ग्यारह सौ वर्ष ईसा पूर्व की हैं ।[१२]

सूरतगढ़ के पास 'रंगमहल' के अन्तर्राष्ट्रीय ख्याति प्राप्त प्राचीन स्थल से स्वीडन की पुरोवेत्ता श्रीमती डा. हिन्ना रिड को लगभग ५५ वर्ष पूर्व मिट्टी का बना एक कटोरा मिला था जो कि स्वीडन के 'लुण्ड संग्रहालय' में सुरक्षित है । यह एक अनोखा पात्र है जिसके किनारे पर लगी 'दो पुरुषाकृतियां' कुषाणकाल की प्रतीक है । जो कि संभवतया सूर्य के पुत्र अश्विनी कुमारों का अंकन दर्शाती है ।[१३]

इसके अतिरिक्त पटना से द्वितीय शताब्दी ई (चि. सं. ६) महिला के शीर्ष में अलंकृत माला इत्यादि सौन्दर्य को बढ़ा रही है । हाथ में सम्भवतया तोता या चिड़िया की सुन्दर आकृति है । पटना से प्राप्त एक अन्य गोलमुखाकृति कानों में अलंकृत कुण्डल, हाथों में वलय, सीधा हाथ नीचे की ओर मानों स्कर्ट या साड़ी पकड़े हो । (चि.सं. ७) एक अन्य मथुरा से प्राप्त रिलीफ मृण्मूर्ति का पैर पीछे की ओर जैसे नृत्य की भाव भंगिमामय, कानों, गले व शीर्ष का अलंकरण सौन्दर्यशाली हाथों में बड़े-बड़े कंगन इत्यादि प्रथम शताब्दी की उक्त रचना देखने योग्य है । (चि. से. ८)

पाँचवी शताब्दी ई. की श्रावस्ती से प्राप्त दुर्गा माँ को सिंह पर विराजमान (चि. सं. ९) हाथ में त्रिशूल तीसरा नेत्र मानों खुलने वाला हो, गिरते हुए केश सज्जा बाजूबन्ध इत्यादि के अतिरिक्त वस्त्रों की सलवटें व अलंकरण अद्भुत है । किनारे किनारे खिले हुए फल को दिखाया है । इसके साथे ही पाँचवी शता. ई. की राजघाट से प्राप्त (चि. सं.१०) मृण्मूर्ति में चेहरे की मुस्कुराहट च घुंघराले बाल चित्ताकर्षक हैं । मिट्टी से बनी प्रतिमाओं व फलकों के मुख विलक्षण या भिन्न स्त्री मूर्तियों की मुखाकृति हैं ।[१४] पटना शहर के गोलकपुर की खुदाई से प्राप्त मूर्ति शिल्प का शीर्ष व पैर नहीं है । मध्य भाग में आभूषण आदि में उक्त मूर्ति (वि. सं. ११) दीदारगंज की यक्षी के समान है । माला व लटकते फुँदने आदि अलंकृत अलंकरण दर्शनीय हैं ।

वैशाली शुंगकाल में मृण्मूर्तिशिल्प का एक केन्द्र था । यहाँ से प्राप्त (चि. सं. १२) एक कमल वन में खड़ी कंधों में पंख लगे हुए । कानों में गोल कुण्डल, गले में चपटा कंठा, हाथों में कटकावली, चौड़ी करधनी और नूपुर इसके आभूषणों से सुसज्जित इसे प्रतिमा लक्षण अनुसार सपक्ष लक्ष्मी की मूर्ति माना है । कामदेव की कई मृण्मूतियाँ सपक्ष हैं । कौशाम्बी से प्राप्त कामदेव (चि. सं. १३) कला की दृष्टि से मृण्मूर्तियाँ उच्च कोटि के हैं । इसके साथ ही कोसम (इलाहाबाद, उ. प्र.) से प्राप्त सौन्दर्य की देवी श्री लक्ष्मी (चि. सं. १४) आक्सफोर्ड के भारतीय संग्रहालय में सुरक्षित मूर्ति की शिरोभूषण के बीच में कमल का फुल्ला ओर दोनों ओर निकलते हुए पार्श्व भागों में मांगलिक चिह्न अंकित हैं जो कि उसका दिव्य पद सूचित होता है । अलंकरण युक्त चित्ताकर्षक मृण्मूर्ति सौन्दर्य की प्रधानता देखते ही बनती है ।

यदि हम लगभग ६०-६५ वर्ष पूर्व दृष्टि डालें तो डा. एल. पी. टैसीटरी द्वारा पूर्व गुप्तकालीन मृण्मूर्ति फलक गंगानगर (राजस्थान) से खोजे थे जिनको कि राजकीय संग्रहालय बीकानेर में रखा गया। उनमें से दो मूर्तिफलक कृष्ण संस्कृति के जुड़े विषयों के हैं और एक फलक में भगवान श्रीकृष्ण गोवर्धन धारण (चि. सं. १५) जो कृष्ण की लीलाओं में एक लीला है, के दर्शन होते हैं । उक्त फलक में गाँधार

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

शैली का प्रभाव है।[१५] कृष्ण बांये हाथ से गोवर्धन पर्वत उठाये हैं इस प्रकार का फलक कहीं अन्य स्थान से अभी तक प्राप्त नहीं हुआ है। स्त्रियों की सुन्दर मृण्मूर्ति गढ़ने में कलाकारों की विशेष रुचि दिखाई है। आकृतियों में बहुत लालित्य आभूषणों व वस्त्रों का प्रयोग तत्कालीन या कहीं-कहीं न्यूनतम प्रस्तर कला में भी देखने को मिलता है।

एक अन्य महत्तवपूर्ण फलक में दान लीला (चि. सं. १६) का दृश्य है जिसमें एक ग्वालिन के साथ कृष्ण तत्कालीन वेशभूषा जिसमें लँहगा का अलंकरण वर्तमान समाज में भी देख सकते हैं। आभूषणों आदि से अलंकृत महिला में कलाकार का कौशल देखने को मिला है। कृष्ण की भले ही आकृति प्रतिमा वैज्ञानिक तकनीक से भिन्न, लोक शैली की रही है। स्त्री को सिर पर दूध का बर्तन रखे दिखाया है। कृष्ण को घुटनों तक धोती पहने एवं हाथ में दण्ड लिये दर्शाया है।

एक अन्य मृण्मय फलक में लिंगोद्‌भव एवं शिव पार्वती का अंकन (चि. सं. १७) उत्कृष्ट है जिसमें शिव पार्वती फलक में योगी शिव के सिर पर चतुर्थ आकृति के ऊपर बने एक हाथ में सूर्य व दूसरे में चन्द्रमा को विराजमान किया हैं एक अन्य में रंगमहल के फलक द्वारा विष्णु के चक्र का 'चक्रपुरुष' (चि. सं.१८) के रूप में प्रस्तुतीकरण उल्लेखनीय है। दूसरी ओर रंगमहल से प्राप्त अजैकपाद (चि. सं. १९) तो भारतीय कला में अद्वितीय है।[१६] यहाँ पर यज्ञोपवीतधारी एवं अजमुखी देव को एक पाद और वह भी हाथी के पैर वाला दर्शाया गया है। इसके साथ ही एक स्त्री आकृति (चि. सं. २०) पीर-सुल्तान की ठेरी(राजस्थान) बीकानेर संग्रहालय में सुरक्षित विशेष कला कौशल युक्त नायिका की मृण्मूर्ति है।[१७] चितौड़ के पास मध्यमिका (आधुनिक नगरी) से भी मृण्मूर्तिशिल्प अजमेर व चित्तौड़ के दुर्ग संग्रहलय में सुरक्षित हैं। इसके साथ ही टोंक जिले में उनियारा के समीप 'नगर' से प्राप्त लगभग आठ इंच आकार का खड़िया मिट्टी का बना दुर्गा फलक तो भारतीय कला की अनुपम निधि है।[१८]

प्रतिमा सौन्दर्य की दृष्टि से देखा जाये तो प्रायः मौर्यकालीन मृण्मूर्तियों का मुख मानव का न होकर पशुपक्षियों जैसा बनता रहा है और इनकी आँखें उकेरी हुई हैं। किन्तु उक्त मृण्मूर्ति के मुख भावयुक्त हैं। नग्न शरीर है तो गुप्तांगों के स्थान पर गोल निशान व मूर्तियों करधनी जैसे आभूषण बनाये गये हैं। कानों में मोटी बालियाँ, गले में मोटे कंठ। उनको एक साथ गढ़ने के बजाय अलग से चिपका कर लगाया गया है। इनका प्रयोग सामान्य मूर्तियों की भाँति, बच्चों के खेलने एवं घरों को सजाने के लिये रहा होगा या पूजनीय मूर्तियों के रूप में उपासना एवं पूजनालयों में प्रतिष्ठित किया जाता होगा।[१९]

मृण्मूर्ति शिल्प को बनाने की तकनीक में पाटलिपुत्र, मथुरा और अहिच्छत्रा की प्राचीनतम मृण्मूर्तियों के कुछ लक्षण सिन्धुघाटी सभ्यता में है। कुम्भकारों ने हाथ की चुटकी से बनाया है। मौर्य काल में साँचे का विकास नहीं हुआ था। साँचे शुंग काल से मिले हैं। तीसरी, दूसरी शती ई.पू. के लगभग साँचे काम में आने लगे। साँचों को 'संचक' या 'मातृका' भी कहते हैं क्योंकि साँचों से ही बहुत से ढार या नमूने तैयार किये जाते हैं। ये साँचे कुशल कारीगर ही तैयार करते थे और मिट्टी को भरकर दबाने से इच्छानुसार ढार तैयार कर लिये जाते थे।[२०]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

मृण्मूर्तियाँ चिकनी मिट्टी की बनी हुई हैं और इन्हें शीघ्र टूटने से बचाने के लिये अग्नि में पका लिया गया तथा बाद में पोलिश की गयी है । गुप्तकाल में मृण्मूर्ति कला, बर्तनों व खिलौनों में नई-नई अलंकरण विधि व सौन्दर्य पनपा । जैन सूत्र[२१] के अनुसार पोसलपुर सद्दाल पुत्र नायक धनिक कुम्हार की ५०० दुकानें थीं और मिट्टी के खिलौने कई प्रकार से बनते थे । ठोस व कुछ भरावदार साँचों से आदि पहले एक तरफा फिर दो पाटों वाला सांचे का प्रयोग हुआ । यह दो पाटों वाले साँचे वर्तमान में भी प्रयोग किये जाते हैं । फलक चित्रण में उनके उभरे हुए स्थानों पर रंग लगा दिया जाता था । भीटे की खुदाई में प्राप्त व भारत कला भवन में सुरक्षित समग्र सामग्री के महत्वपूर्ण विषय व सौन्दर्य की दृष्टि से उत्तम हैं । इसके अतिरिक्त काशी में राजघाट की खुदाई में कई खिलौनों के व स्त्री मूर्ति के अलंकरण के तरीके से पता चलता है कि ये सभी कुशल चित्रकारों द्वारा बनाये गये होंगे । इनके रंग लगाने की तकनीक में सर्वप्रथम मुल्तानी मिट्टी का एक पोत फेर कर उसके ऊपर लाल, पीला, हरा आदि रंगों से अलंकृत किया गया है ।

संदर्भ सूची

१. देवकृष्ण - टेम्पल्स ऑफ नोर्थ इण्डिया, नई दिल्ली, १९६९, पृ. सं. ५

२. 'सम्पुमा', अमरसिंह, 'डवलपमेंट ऑफ द ब्रिक टेम्पल्स इन उत्तरप्रदेश', प्रो. के. डी. बाजपेयी स्मृति अंक, संग्रहालय - पुरातत्त्व पत्रिका, अंक ४५-४६, जून, दिसम्बर, १९९०.

३. वासुदेव शरण अग्रवाल, भारतीय कला (प्रारम्भिक युग से तीसरी शती ई. तक), वाराणसी, १९८७, पृ. सं. ३२५-३३४

४. हर्टेल, हर्बट, "सम रिजल्टस ओफ एक्सकेवेशन एट सौंख : ए प्रिलिमिनरी रिपोर्ट", नई दिल्ली, १९७६, पृ.सं. ९३-९९ एवं 'सम्पुमा', अमरसिंह, 'डवलपमेंट ओफ द ब्रिक टेम्पल्स इन उत्तरप्रदेश', प्रो. के. डी. बाजपेयी स्मृति अंक, संग्रहालय - पुरातत्त्व पत्रिका, अंक ४५-४६, जून, दिसम्बर, १९९०.

५. 'सम्पुमा', जी. एस. भदौरिया, 'एक्सी लैण्ट फेमेनिन ब्यूटी इन द टेराकोटाज', प्रो. के. डी. बाजपेयी स्मृति अंक, संग्रहालय – पुरातत्त्व पत्रिका, अंक ४५-४६, जून-दिसम्बर, १९९०.

६. कल्चरल कन्टअर्स ऑफ इण्डिया, डॉ. सत्य प्रकाश फेलीसिटेशन वाल्यूम, पी. एल. चक्रवर्ती, 'अर्ली टैराकोटा फिगर्स फ्राम भरतपुर', दिल्ली, १९८१, पृ. सं. १७२-१७६

७. आमेर संग्रहालय, जयपुर में संरक्षित एवं सुरक्षित

८. वही

९. बुलेटिन ओफ एनशियेन्ट इण्डियन हिस्ट्री एण्ड आर्कियोलॉजी, यूनिवर्सिटी ऑफ सागर नं. २, १९६८, आर. सी. अग्रवाल, 'वसुधारा पालकी इन नेशनल म्यूजियम', नई दिल्ली, आकृति संख्या ३, प्लेट नं. ५, पृ. सं. ७१

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

१०. जयसिंह नीरज एवं भगवती लाल शर्मा – राजस्थान की सांस्कृतिक परम्परायें – राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी, जयपुर १९८८, विजय शंकर श्रीवास्तव – 'पारम्परिक मूर्तिकला', पृ. सं. ६३

११. कल्चरल कन्टअर्स ऑफ इण्डिया, डॉ. सत्य प्रकाश फैलीसिटेशन वाल्यूम, विजय शंकर श्रीवास्तव, नई दिल्ली, १९८१, पृ. सं. ६१

१२. विभाव त्रिपाठी – पेन्टेड ग्रे वेयर ऑफ इण्डिया, १९७६

१३. राजस्थान सुजस, आर. सी. अग्रवाल, 'मूर्तिकला के प्राचीन प्रमाण मृण्मूर्तियां', सूचना एवं जन सम्पर्क विभाग राजस्थान, जयपुर, २०१०-११, पृ.सं. ८०० एवं ८०१

१४. एस. सी. काला – टेराकोटास ऑफ नार्थ इण्डिया, दिल्ली १९९३ पृ.सं. १०

१५. 'सम्पुमा', कृष्णा इन आर्ट, आर. सी. अग्रवाल, कृष्ण लीला सीन्स इन अर्ली राजस्थानी स्कल्पचर्स, बुलेटिन ऑफ म्यूज़ियम एण्ड आर्कियोलाजी इन यू.पी. नम्बर २१-२४ जून १९७८ दिस. १९७९, पृ.सं. २८,२९

१६. मार्ग, आनन्द कुमार स्वामी, के. पी. जायसवाल, स्टैला क्रमरिश एस. के. सरस्वती, मुल्क राज आनन्द, डी. पी. घोष, आर. सी. अग्रवाल, एस. पी. श्रीवास्तव और आर. दास. गुप्ता, 'पोर्टफोलियो' वाल्यूम XXIII दिसम्बर १९६९, नम्बर १, बम्बई, पृ. सं. ६ से ३२

१७. मार्ग, एच. डी. सांकलिया एवं एम. ए. धवलिकार 'द टैराकोटा आर्ट ऑफ इण्डिया' वॉल्यूम XXIII दिसम्बर १९६९, नम्बर १, बम्बई, पृ.सं. ४७

१८. राजस्थान सुजस, आर. सी. अग्रवाल, 'मूर्तिकला के प्राचीन प्रमाण मृण्मूर्तियाँ', सूचना एवं जन सम्पर्क विभाग राजस्थान, जयपुर, २०१०-११, पृ. सं. ८०० एवं ८०१

१९. प्रभुदयाल मित्तल, ब्रज की कलाओं का इतिहास, दिल्ली १९७७, पृ. सं. २३

२०. वासुदेव शरण अग्रवाल, भारतीय कला (प्रारंभिक युग से तीसरी सती ई. तक) वाराणसी, १९८७, पृ. सं. ३२३.

२१. सम्मेलन पत्रिका, श्री हरिचरण लाल – 'मिट्टी के खिलौनों की कला का ऐतिहासिक वृत्त' हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग, १९७२, पृ. सं. ३५५, ३५६

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

पुराणों में देवी सरस्वती

वर्षाबहन एच. पटेल

अनेक वैदिक शब्दों के निर्वचन के साथ निरुक्तकार आचार्य यास्क का निर्वचन इस प्रकार करते है

सरस्वती सर इत्युदकनाम सर्तेस्तद्वती ।

सहसा उदकेन तद्वती भवति । सरः सर्तेः । सर इति उदकनाम । सर जल को कहते है । सृ + गतौ से बनता है । तद्वती उस सरस जल से युक्त है । सरस्वती को माध्यमिक वाक् भू माना गया है । चतस्त्र उर्ज न्दुदुहे पयासि इत्यादि जो वाक् के चार अर्थ है उनमें इस सरस्वती का विधान है । वाचः अर्थेषु चतस्त्रः उर्ज दुदुहे इत्येवमादिषु सरस्वती अपि विधीयते अतो नैरुक्ताः इमां मध्यमां वाचं मन्यते । एतस्मात् ऐसा नैरुक्त लोग माध्यिकां वाक् कहते है ।

सर इत्युदम नाम सर्तेः । तद्वती सतेरसुनि सरः उदकम् । तध्वीक्ष्णं सरति गच्छतीति तेन विशिष्टेन सरसा तद्वती । विज्ञायते हि राजसूर्य सरस्वतीनामपामभिषेकार्थवादः । वरुणस्य वाडभिषिच्यमानस्यैन्द्रियं वीयमप्राक्रमत तत्रेधाडभवत । भृगुस्तृतीयभवच्छायन्तीयं सरस्वती तृतीयं प्राविशदिति ।

सरस्वती के पर्यायवाटी शब्दो की निरुक्ति निम्नलिखित रूपों में प्रस्तुत है ।

वाक्

निघण्टु के वाक् की गणना अन्तरिक्षस्थ देवताओं में की गई है निरुक्तकार के शब्दों में माध्यमिका वाक् वाग्देवी के मानवीयकरण का आरम्भ बिन्दु कही जा सकती है । तस्मान्माध्यमिकां वाचं मन्यते ।

वचैः उच्यतेऽनया इति-वाक् ॥

वाक् वच् धातु से बनता है जिसे बोला जाय वह वाक् कहलाती है अर्थात् वाणी ।

वाच्

वाङ् नामानीति वाचो नामानि वाङ्नामानि उतराणि प्रकेतेभ्यो मेघनामभ्य । मेघेष्वेव हि भूयसी वाग्भवतीति । तीने पुनः (५७) श्लोकः धारा इला इत्येवमादीनि । श्रूयत् इति श्लोकः । ध्रियते तं तमर्थमवधारयितुमिति धारा ईटटे गच्छति तं तमर्थ प्रतीति इला इत्येवमाधभ्यू हिंतव्यम् वचः तत्र सरस्वती त्येतस्य नदीवद्वतावच्चः निगमाः भवन्ति।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

तत्र तस्मिन् सप्त पञ्चाशत्के वाङ्नामगणे सरस्वतीत्येत्स्यनाम्नः ।

संस्कृत साहित्य ज्ञान का विपुल भंडार है । इसमें वेद, ब्राह्मण, आरण्यक, उपनिषद, रामायण, महाभारत, पुराण सम्मिलित हैं । इसमें प्रत्येक विषय का अपना विशिष्ट स्थान है जिनमें पुराणों का अपना एक अलग ही वैशिष्ट्य है । इनमें विविध देवी-देवताओं का विवेचन प्रस्तुत है यथा – रुद्र, मरुत, पर्जन्य, सवितु, उषस, पुरुष, अग्नि, अपनांनपात्, प्रमुख है जिनमें सरस्वती देवी का भी अपना विशिष्ट स्थान है। सरस्वती देवी की विभिन्न पुराणों में अर्चना की गई है जिनमें सरस्वती का देवी रूप अपना विशेष महत्व रखता है ।

पुराणों में सरस्वती को देवी के रूप में वर्णित किया गया है । शुभ मंगलादि कार्यो की प्रारम्भिक अवस्था में ब्रह्मा-विष्णु देवों के साथ सरस्वती की पूजा भी कार्य की निर्विघ्न समाप्ति के लिए की जाती है इसलिए सरस्वती की देवी रूप में पूजा की जाती है ।

विभिन्न पुराणकारों ने सरस्वती देवी की अन्य देवी-देवतीओं के साथ अर्चना की है।

अग्निपुराण में सरस्वती देवी की विविध देवी-देवताओं के साथ अर्चना करते हुए कहा है कि सरस्वती, गौरी, पार्वती, गणेश, स्कन्ध, ईश्वर, ब्राह्मण, इन्द्र, वासुदेवादि को में नमस्कार करता है ।

पुराणकारों ने सरस्वती की देवी रूप में अर्चना करते हुए कहा है कि जिनमें सावित्री, पार्वती, पृथवी, सरस्वती, शचि, गौरी, शिवा, संज्ञा, ऋद्धि, रोहिणी, धूमोर्णा, अदिति आदि देवियों को प्रणाम है।

महषि वेदव्यास ने सभी देवियों का क्रम से वर्णन करते हुए कहा है कि गौरी, काली, उमा, भद्रा, दुर्गा, कान्ति, सरस्वती, वैष्णवी, लक्ष्मी, प्रकृति, शिखा, नारायणी का क्रमिक रूप से स्थान हैं ।

अग्निपुराण में सरस्वती को देवी रूप में स्वीकार करते हुए कहा है कि सरस्वती देवी के हाथ में पुस्तक दूसरे हाथ में माला व तीरसे हाथ में कमण्डल है व श्वेत वस्त्र धारण किये हुए है ।

ब्रह्मवैवर्त पुराण में भी सरस्वती का देवी रूप में अन्य देवियो के साथ वर्णन किया गया है।

अर्थात् ब्रह्मवैवर्त पुराण में एक स्थान पर सरस्वती की उत्पत्ति भगवान् श्रीकृष्ण के मुख से बताई गई है और वह उनकी शक्ति स्वरूपा है । सांख्यसिद्धांत के अनुसार सर्वप्रथम आत्मा तथा उसकी शक्ति मूल प्रकृति का वर्णन हुआ । आदिकाल में आत्मा निष्क्रिय एवं तटस्थ थी परन्तु कालान्तर में उसे सृजन की इच्छा उत्पन्न हुई । इसके परिणामस्वरूप उसने स्त्री एवं पुरुष का रूप धारण किया । यह स्त्री रूप ही प्रकृति कहा जाता है । यह प्रकृति रूप भी श्रीकृष्ण के इच्छानुसार दुर्गा, राधा, लक्ष्मी, सरस्वती तथा सावित्री के रूप में पञ्चधा हो गया । ये प्रकृति के पांच रूप है जिनमें सरस्वती भी एक प्रकृति निष्क्रिय तथा चेतना रहित है । पुरुष के सम्पर्क से वह सक्रिय तथा चेतनायुक्त हो उठती है तथा कार्य की जननी बन जाती है ।

गरुडपुराण में एक स्थान पर देवियों के क्रम का वर्णन करते हुए कहा है कि गौरी, काली, उमा, भद्रा, कान्ति, सरस्वती, मंगला, वैष्णवी, लक्ष्मी, शिव, नारायणी का ही क्रमिक रूप है । किन्तु गरुडपुराण

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

में ही एक अन्य स्थान पर उनका क्रम परिवर्तित कर दिया गया – गौरी, काली, उमा, भद्रा, कान्ति, सरस्वती, मंगला, वैष्णवी के स्थान पर विजया फिर क्रम से लक्ष्मी, शिवा, नारायणी है ।

स्कन्धपुराण में एक देवता का सम्बन्ध एक देवी से बताते हुए कहा है कि ब्रह्मा सरस्वती के साथ, श्री विष्णु के साथ तथा इन्द्र देव इन्द्राणी के साथ जो कि समस्त जगत् के नियंता नियामक द्रष्टा है।

सरस्वती की देवी रूप में विवेचना करते हुए कहा है कि स्वरण शीतलता के कारण स्वर कहलाता है जो गान में प्रशस्त है अति शब्द प्राप्ति और दान का वाचक है । अत: स्वरत्व प्रदान करनेवाली देवी को सरस्वती कहते है ।

इस प्रकार सरस्वती का पुराणों में जो स्वरूप विवेचन है । सरस्वती का वह स्वरूपवेदो से चला आ रहा है और आधुनिककाल तक सरस्वती का जो रूप लोगों को मान्य है ।

वह देवी रूप सभी के लिए उपास्या एवं वन्दनीय है ।

पुराणों में सरस्वती नदी के रूप में

मानव जीवन में नदियों एवं पर्वतों का सदैव से महत्त्वपूर्ण स्थान रहा है । इन्होंने मनुष्य जाति को अनेक प्रकार से प्रभावित किया है । सामाजिक, भौगोलिक, धार्मिक, ऐतिहासिक आदि अनेक दृष्टिकोणों से इनकी महता है नदियां हमारी न केवल भौतिक आकांक्षाओं की पूरक है किन्तु उनसे एक दिव्य संदेशा मिलता है और वे दिव्य प्रेरणा का स्त्रोत समझी जाती है सवात्मदर्शी ऋषियों ने उनमें जीवन का साक्षात्कार किया है । वैदिक साहित्य के अध्ययन से हमें यह ज्ञात होता है कि आदि ऋषि आधन्त स्थूलप्रकृतिवादी नहीं थे किन्तु प्रकृति के प्रति उनका अपना एक विशेष प्रकार का मनोविज्ञानिक दृष्टिकोण था । इस दृष्टिकोण के आधार पर उन्होंने प्रकृति के भिन्न-भिन्न पदार्थों को भिन्न भिन्न प्रतीको का रूप दे रखा था । फलत: उनसे बाह्य एवं आन्तरिक प्रभाव की अपेक्षा रही । स्थूल प्रकृति के भीतर मस्तिष्क एवं आत्मा की सता है । वैज्ञानिक युग के अन्वेषणों के आधार पर सिद्ध किया जा चुका है कि पेड़-पोंधों में जीवन एवं अनुभूति भावना है । जब जल अथवा जलाशयों की उपासना सन्तति अथवा किसी वरदान का आशा से की जाती है तब अप्रत्यक्ष रूप से हम उनमें जीवत्व स्वीकार कर ही लेते हैं । जीवत्व की यह कल्पना और साकार हो उठती है जब हम आदि काल से ही नदी विशेष को तन्नामात्मक देवी विशेष से प्रतिष्ठित करते हैं।

वामनपुराण में सरस्वती को कामगा कहा गया है । वह मेघों में जल – सर्जन करती है तथा सभी जल सरस्वती नाम से वर्णित है ।

सरस्वती नदी का जल पवित्र है जो कि गंगा, यमुना, गोदावरी, सरस्वती, नर्मदा, सिन्धु, कावेरी आदि नदियों का पवित्र जल स्नान योग्य है ।

मत्स्यपुराण के अनुसार सरस्वती का आदि स्त्रोत सरोवर (सपाणां तत्सर:) है । इस सरोवर से सरस्वती तथा ज्योतिष्मती दो नदियों का आर्विभाव होता है । ये दोनों नदियां इससे निकल कर क्रमशः पूर्वी एवं पश्चिमी समुद्रों में गिरती है ।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

स्कैन्धपुराण में भी इसी प्रकार का वर्णन है स्कन्धपुराण के अनुसार सरस्वती पहले एक देवी थी पृथ्वी तल पर फैला हुआ समुद्र वडवाग्नि, आलुप्त था इस वडवाग्नि को पाताल-लोक में करने तथा इसके कुप्रभाव से देवों को बचाने के निमित्त भगवान विष्णु ने स्वयं सरस्वती से प्रार्थना की कि वह पृथ्वी पर पधारे ।

ब्रह्मा की सुयोग्या एवं आज्ञाकारिणी पुत्री होने से सरस्वती ने पिता की आज्ञा के बिना अन्यत्र जाना अस्वीकार कर दिया । इसके पश्चात् विष्णु ने स्वयं ब्रह्मा से प्रार्थना की कि वह सरस्वती को पृथ्वी पर जाने की अनुमति दे दें ।

श्रीमद्भागवत् पुराण में सरस्वती नदी के साथ ही अन्य नदियों का वर्णन किया गया है ।

ब्रह्माण्डपुराण में भी एक स्थान पर कावेरी, कृष्णवेषा, नर्मदा, गोदावरी, चन्द्रभागा, इरावती, विपाशा, कौशिकी शतुद्रु, सरयू, सीता, हलादिनी तथा पावनी नदियों का विवाह अग्नि के साथ बताया गया है । अग्नि को प्रकाश एवं पवित्रता का प्रतीक माना गया है । अर्थात् सरस्वती भी एक पवित्र नदी है।

अग्नि पुराण ने नदी विशेष की पवित्रता स्थान विशेष पर बताई उसके अनुसार गंगा का पवित्रता कनखल में है । सरस्वती की कुरुक्षेत्र में, परन्तु नर्मदा की पवित्रता सर्वत्र है । नदी जल के सम्बन्ध में दस पुराण में कहा गया है कि सरस्वती का जल मनुष्य को तीन दिन में पवित्र बनाता है, यमुना का सात दिन में, गंगा का तत्क्षण । परन्तु नर्मदा केवल दृष्टिमात्र से ही सबको पवित्र कर देती है । सरस्वती अपनी पवित्रता से सब पापों का भंजन करनेवाली है अतएव उसे प्रणाशिनी कहा गया है । पवित्र जलयुक्त होने के कारण उसे शुभा पुण्या, अतिपुण्या आदि कहा गया है ।

ब्रह्मपुराण में सरस्वती को गंगा, सिन्धु, यमुना, विपाशा, देविका, गोमती, दषदवती आदि नदियों के साथ एक प्रमुख नदी आर्यव्रत क्षेत्र की माना गया है और इस नदी का जल इस क्षेत्र के लोग अत्यधिक उपयोग में लाते रहे होंगे यह मान्यता है ।

मत्स्यपुराण के अनुसार सरस्वती का आदि स्त्रोत सर्प सरोवर कहा गया है । इस सरोवर से ज्योतिष्मति और सरस्वती दो नदियां पूर्व एवं पश्चिम समुद्रों में समाती है ।

भागवतपुराण में सरस्वती के किनारे अनेक तीर्थों के प्रसंग भी मिलते है ।

इस प्रकार नदी रूप में सरस्वती का स्थान अति महत्वपूर्ण एवं पापनाशिनी सतत जल प्रदान करनेवाली नदी के रूप में कहा गया है ।

पुरणों में सरस्वती वाणी के रूप में

संस्कृत साहित्य में सरस्वती को देवी, नदी, विद्या की अधिष्ठात्री देवी आदि विविध रूपों से जाना जाता है । पौराणिक साहित्य में भी सरस्वती नदी अपनी विशिष्टता ली हई है । सरस्वती सर्वप्रथम

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

एक पार्थिव नदी थी, परन्तु अपने जलों की पवित्रता के कारण उसे देवी चरित्र मिला तत्पश्चात् वह वाक् की देवी भी बन गई ।

सरस्वती नदी के पवित्र जलों ने लोगों में पवित्र जीवन प्रदान किया । इस पवित्र जीवन के कारण उनमें पवित्र वाक् का जन्म ऋचाओं के रूप में उदबुद्ध हुआ । इन पवित्र ऋचाओं के कारण सरस्वती नदी का तादात्म्य वाक् तथा वाग्देवी से हो गया । सरस्वती नदी का सम्बन्ध वाक् से पहले यह सरस्वती नदी ही थी जो कुरु-पाञ्चाल क्षेत्र से होकर बहती है । सरस्वती अथवा वाक् का सम्बन्ध सोम से भी पाया जाता है ।

Soma frightened Vṛtra Fled to the Anushumati, flowing in the Kuruksetra region, He settled there along with him. They used Soma and thereby evolved Soma-Sacrifices.

सरस्वती देवी को वाग्देवी अर्थात् वाणी के रूप में स्वीकार करते हुए कूर्म-पुराण में कहा है कि सरस्वती देवी सर्व विद्याओं में जगत् में सर्वश्रेष्ठ है । कल्याणकारिणी हो, वाणी की देवी वर को देनेवाली, अवर्णनीय सस्वार्थ को सिद्ध करनेवाली आप की कीर्ति जगत में सर्वव्यापी है ।

सरस्वती देवी सम्पूर्ण विद्याओं को देनेवाली कीर्तिदायिनी तथा यश का स्त्रोत मानी जाती है । वाग्देवता अथवा सरस्वती आध्यात्मिक पक्ष में निष्क्रिय ब्रह्म का ही सक्रिय रूप है । इसलिए यह ब्रह्माविष्णुशिवादि को गति प्रदान करनेवाली शक्ति है । इसीलिए इसे ब्राह्मी कहा जाता है । सरस्वती देवी वाणी रूप है आधिभौतिक वाक् को देवों ने उत्पन्न किया देवीवाचमजन्यन्त देव्राः । इस वाक् के चार पाद विभाग है चत्वारि वाक् परिमिता पदानि ।

ये चार रूप हैं परा पश्यन्ती मध्यमा बैखरी ।

वाक् के अन्य नाम इला, सरस्वती, भारती, जो भूः भुव स्वः की प्रतिनिधिकारिणी देवियां है। इन देवियों को एक दूसरे नाम से भी जाना जाता है जिन्हें पश्यन्ती मध्यमा बैखरी कहा गया है ।

तीनों देंवियो में से भारती पश्यन्ती है, सरस्वती मध्यमा है, इला बैखरी कहा है । वही नादात्मिका वाक् परा पश्यन्ती मध्यमा और बैखरी के रूपों में प्रसिद्ध है । अपने मूल स्त्रोत में वाक् परा है जब वह हृदयगत है तब वह पश्यन्ती है । यह अवस्था केवल योगियों द्वारा ही जाना जा सकती है तब वह हृदय के मध्य में उत्पन्न होकर स्पष्ट तथा ज्ञातव्य हो जाती है तब मध्यमा हो जाती है ।

मत्स्यपुराण के अनुसार सरस्वती की उत्पति ब्रह्मा के मुख से मानी गई है परन्तु एक पग और आगे बढकर यह कहना कि सरस्वती की उत्पति ब्रह्मा के मुख से हुई है यह सरस्वती रूपी वागोत्पति का ही प्रतिपादन करता है क्योंकि वाक् की उत्पति ब्रह्मा के मुख से हुई है ।

इस प्रकार सरस्वती का वाणी रूप विवेचन ब्रह्म का बोधक है । वाक् ब्रह्म भी कहा गया है। और यह वाक् सूक्ष्म ब्रह्म ही है और ज्ञानीजन सरस्वती देवी के इस वाक् ब्रह्म को वाणी रूप में ही माना

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

जा सकता है और इस रूप में वाक् और सरस्वती अभिन्न रूप में विवेचित है पुराणों में सरस्वती को वाक् रूप कहकर उसकी महत्ता को सार्वभौम और सार्वकालिक रूप में स्थापित किया है। कोई भी साहित्य कभी भी वाक् और सरस्वती को पृथक रूप से स्थापित नहीं कर सकते बल्कि वे सरस्वती और वाक् एक रूप मानते हैं और यही वाक् रूप सरस्वती की सबसे बड़ी विशेषता है।

पुराणों में सरस्वती का दार्शनिक रूप

सरस्वती के विविध रूपों में उसका दार्शनिक रूप भी अति महत्त्वपूर्ण है। इस रूप का विवेचन विभिन्न पुराणों में विवेचित है। सरस्वती को प्रकृति रूप माना गया है। इसमें सरस्वती की उत्पत्ति विश्वा रूपा नाम से हुई है। सरस्वती को ब्रह्मा की मानसी सृष्टि माना गया है। इसी रूप में यह प्रकृति रूप है। सरस्वती को ब्रह्मा की शक्ति होने से ब्रह्माणी के रूप में भी माना गया है। यह सरस्वती ब्रह्माणी रूप में ब्रह्मा की प्रेरक शक्ति कही गई है। महालक्ष्मी से उत्पन्न सर्वशक्ति मति देवी के रूप में सरस्वती को प्रस्तुत किया गया है। सरस्वती को महाविद्या, महावाणी, भारती, वाक् आदि नामों से भी उल्लिखित किया गया है।

यहा मानस उत्पत्ति का तात्पर्य वाक् से लिया गया है जो एक अनिर्वचनीय तथ्य है। ब्रह्मवाणी अर्थात् ब्रह्मा के सदृश ही चतुरर्मुखी, चतुर्वक्त्रा भी कहा गया है। सरस्वती के महाविद्या और सरस्वती दो भेद किये गये है जिनमें महाविद्या को एकवक्त्रा माना गया है।

सरस्वती परमात्मा की शक्ति है। जिनके आधार पर अपने संसार का निर्माण किया। कार्य की यह शक्ति उसे परमात्मा से घनिष्ट रूप में सम्बन्द्ध करती है।

जिस प्रकार वेदान्त की माया, सांख्य की प्रकृति का कार्य है उसी प्रकार ब्रह्मा के साथ सरस्वती का स्पष्ट संकेत है। ब्रह्मा के द्वारा की गई सृष्टि में सरस्वती महत्त्वपूर्ण भूमिका निभाती है।

इस प्रकार दार्शनिक स्वरूप ब्रह्मतत्त्व के गुणो से ओत-प्रोत समस्त विषयो का नियता सम्पूर्ण प्राणियो को जन्म एवं स्थिति देनेवाला आवश्यकता पड़ने पर संहार कर देनेवाला माना गया है। यही सरस्वती का दार्शनिक स्वरूप है जो के आवश्यकता पड़ने पर सम्पूर्ण विश्व को अपने अंदर समेट लेता है।

पुराणों में सरस्वती का भौतिक रूप में

संस्कृत साहित्य ज्ञान का विपुल भंडार है इसमें सम्पूर्ण देवी-देवताओं का पद रूप, चरित वर्णित है।

ऋग्वेदकालीन मे सरस्वती का रूप नदी रूप में भी प्राप्त होता या ब्राह्मण कालीन उसके चरित्र की प्रमुख विशेषता वाणी से तादात्म्य है वाग्वै सरस्वती। किन्तु पौराणिक काल में परिवर्तित होकर वह एक नये रूप में उभर कर आयी यही कारण है कि पुराणकारों में सरस्वती के भौतिक रूप के बारे में मत वैभिन्य है।

सरस्वती देवी का वर्णन कहीं-कहीं तो चार मुखोंवाली, चार हाथोंवाली हंसाधिरुढा, अक्षमाला

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

तथा कमण्डलुधारिणि होती है तो अन्यत्र कतिपय पुराणों में सरस्वती का भौतिक रूप का वर्णन करते हुए कहते है कि सरस्वती के एक हाथ में पुस्तक, दूसरे में वीणा, तीसरे में कमण्डलु तथा अक्षमाला चौथे में है ।

सरस्वती के कहीं एक मुख तथा कहीं चार मुखों की कल्पना की गई है । मत्स्यपुराण में एक स्थान पर कहा गया है कि वेदों एवं शास्त्रों की उत्पत्ति ब्रह्मा से हुई ।

इसलिए सरस्वती के मुख की कल्पना वेद से करना निश्चित रूप से उनकी उत्पत्ति तथा ब्रह्मा से उत्पन्न वेद-शास्त्र विषय सिद्धान्त का दृढीकरण है जिस प्रकार ब्रह्मा के चारों मुख चार वेदों का प्रतीक है इसलिए सरस्वती का मुख भी वेद के प्रतीक हुए ।

याकुन्देन्दुं तुषारहार धवला या शुभ्रवस्त्रावृता: ।
या वीणांवर दण्डमण्डित करा: या श्वेत पद्मासना ॥

स्त्रोतरत्नाकर में भी कहा गया है कि सरस्वती के मुख की कल्पना चन्द्रमा के समान की गई है जिसने धवल हार सर्व शुभ वस्त्रों से अपने शरीर को आच्छादित कर रखा है जिसने अपने हाथों में वीणा धारण कर रखी है जो श्वेत पद्म कमल पर शोभायमान है ।

वामनपुराण में सरस्वती की आकृति, लिंगानुकृति मानी गई है ।

स्कन्धपुराण में कहा गया है कि सरस्वती नदी के किनारे का मिट्टी का प्रयोग भारती की प्रतिमा के निर्माण में प्रयुक्त की गई ।

भागवतपुराण में सरस्वती के लिए स्पष्ट रूप से कहा गया है कि वाक् की उत्पति ब्रह्मा के मुख से हुई ।

इस प्रकार सरस्वती का भौतिक रूप उसकी स्वरूपाकृति शारीरिक सौन्दर्य वस्त्राभूषणों से सुसज्जित विविध प्रकार के आसनों में स्थित वह देवी मानी गयी है । इसका यह भौतिक रूप पौराणिक साहित्य में अनेकविध वर्णित है । जो कि मनीषियों के आकर्षण का विषय और कवियों की कवित्व शक्ति को बढ़ाने वाला माना गया है । सरस्वती के इस भौतिक रूप के आधार पर अनेक कवियों ने काव्य रचनाओं व शिल्पियों ने मूर्ति निर्माण का आधार माना ।

संदर्भ ग्रंथ

१. यास्क रचित् -निरुक्त
२. अग्निपुराण
३. ब्रह्मवैवर्त पुराण
४. गरुडपुराण
५. स्कन्धपुराण
६. वामनपुराण
७. मत्स्यपुराण
८. ब्रह्मवैवतपुराण
९. श्रीमद्‌भागवत् पुराण

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

पउमचरियं : एक सर्वेक्षण

सागरमल जैन

रामकथा की व्यापकता

राम और कृष्ण भारतीय संस्कृति के प्राण-पुरुष रहे है। उनके जीवन आदर्शो एवं उपदेशों ने भारतीय संस्कृति को पर्याप्त रूप से प्रभावित किया है। भारत एवं भारत के पूर्वी निकटवर्ती देशो में आज भी राम-कथा के मंचन की परम्परा जीवित है। हिन्दू, जैन और बौद्ध धर्म परम्परा में राम-कथा सम्बन्धी प्रचुर उल्लेख पाये जाते हैं। राम-कथा सम्बन्धी ग्रन्थों में वाल्मिकी रामायण प्राचीनतम ग्रन्थ है। यह ग्रन्थ हिन्दू परम्परा में प्रचलित राम-कथा का आधार ग्रन्थ है। इसके अतिरिक्त संस्कृत में रचित पद्मपुराण और हिन्दी में रचित रामचरितमानस भी राम-कथा सम्बन्धी प्रधान ग्रन्थ है, जिन्होंने हिन्दू जन-जीवन को प्रभावित किया है। जैन परम्परा में रामकथा सम्बन्धी ग्रन्थों में प्राकृत भाषा में रचित विमलसूरि का 'पउमचरियं' एक प्राचीनतम प्रमुख ग्रन्थ है। लेखकीय प्रशस्ति के अनुसार यह ई.सन् की प्रथम शती की रचना है। वाल्मिकी के रामायण के पश्चात् रामकथा में रचित रामकथा सम्बन्धी ग्रन्थ इसके परवर्ती ही हैं। यहाँ यह ज्ञातव्य है कि प्राकृत, संस्कृत, अपभ्रंश, कन्नड़ एवं हिन्दी में जैनों का रामकथा सम्बन्धी साहित्य विपुल मात्रा में है। जिसकी चर्चा हम आगे विस्तार से करेंगे। बौद्ध परम्परा में रामकथा मुख्यतः जातक कथाओं में वर्णित हैं। जातक कथाएँ मुख्यतः बोधिसत्व के रूप में बुद्ध के पूर्वभवों की चर्चा करती है। इन्हीं में दशरथ जातक में रामकथा का उल्लेख है। बौद्ध परम्परा में रामकथा सम्बन्धी कौन-कौन से प्रमुख ग्रन्थ लिखे गये इसकी जानकारी का अभाव ही ले।

रामकथा सम्बन्धी जैन साहित्य –

जैन साहित्यकारों ने विपुल मात्रा में रामकथा सम्बन्धी ग्रन्थों की रचना की है, इनमें दिगम्बर लेखकों की अपेक्षा श्वेताम्बर लेखक और उनके ग्रन्थ अधिक रहे हैं। जैनों में रामकथा सम्बन्धी प्रमुख ग्रन्थ कौन से रहे है, इसकी सूची निम्नानुसार है –

क्रं.	ग्रन्थ	लेखक	भाषा	काल
१	पउमचरियं	विमलसूरि(श्वे)	प्राकृत	प्रायः ईसा की दूसरी शती

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

२	वसुदेव हिण्डी	संघदासगणि (श्वे)	प्राकृत	ई. सन् ६०८
३	पद्म पुराण	रविषेण (दि.)	संस्कृत	ई. सन् ६७८
४	पउमचरिउ	स्वम्भू (दि.)	अपभ्रंश	प्राय: ईसा की ८वीं शती (मध्य)
५	चउपन्न महापुरिसचरियं	शीलाङ्क (श्वे.)	प्राकृत	ई. सन् ८६८
६	उत्तरपुराण	गुणभद्र (दि.)	संस्कृत	ई. सन् प्राय: ८वीं शती
७	बृहत्कथाकोष	हरिषेण (दि.)	संस्कृत	ई. सन् ८३१-८३२
८	महापुराण	पुष्पदंत (दि.)	अपभ्रंश	ई. सन् ८६५
९	कहावली	भद्रेश्वर (श्वे)	प्राकृत	प्राय: ई. सन् ११वीं शती
१०.	त्रिषष्टीशलाकापुरुषचरित	हेमचन्द्र (श्वे)	संस्कृत	प्राय: ई. सन् १२वीं शती
११.	योगशास्त्र स्वोपज्ञ वृति	हेमचन्द्र (श्वे)	संस्कृत	प्राय: ई. सन् १२वीं शती
१२.	शत्रुञ्जयमहात्म्य	धनेश्वरसूरि (श्वे)	संस्कृत	प्राय: ई. सन् १४वीं शती
१३.	पुण्यचन्द्रोदय पुराण	कृष्णदास (दि.)	संस्कृत	ई. सन् १५२८
१४.	रामचरित	देवविजयगणि (श्वे)	संस्कृत	ई. सन् १५६६
१५.	लघुत्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित	मेघविजय (श्वे)	संस्कृत	ई. सन् की १७ वीं शती

जैनों में रामकथा की दो प्रमुख धाराएँ

वैसे तो अवान्तर कथानकों की अपेक्षा जैन परम्परा में भी रामकथा के विविध रूप मिलते हैं। जैन परम्परा में भी लेखकों ने प्राय: अपनी अपनी दृष्टि से रामकथानक ८वीं शताब्दि से देखी जाती है – १. विमलसूरि की रामकथा धारा और २. गुणभद्र की रामकथा की धारा। सम्प्रदायों की अपेक्षा-अचल यापनीय एवं श्वेताम्बर विमसलूरि की रामकथा की धारा का अनुसरण किया। श्वेताम्बर परम्परा में संघादासगणि एवं यापनीय में रविशेष, स्वयम्भू एवं हरिषेण भी मुख्यत: विमलसूरि के 'पउमचरियं' का ही अनुसरण करते है, फिर भी संघदासगणि के कथानकों में कहीं-कहीं विमलसूरि से मतभेद भी देखा जाता है। रामकथा सम्बन्धी प्राकृत ग्रन्थों में शीलांक चउपन्नमहापुरिसचरियं में, हरिभद्र धूर्ताव्याख्यान में और भद्रेश्वर कहावली में, संस्कृत भाषा में रविषेण पद्मपुराण में दिगम्बर अमितगति धर्मपरीक्षा में, हेमचन्द्र योगशास्त्र की स्वोपज्ञवृत्ति में तथा त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित्र में, धनेश्वर शत्रुञ्जयमहात्म्य में, देवविजयगणि 'रामचरित' (अप्रकाशित) और मेघविजयगणि लघुत्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित्र (अप्रकाशित) में प्राय: विमलसूरि का ही अनुसरण करते हैं। अपभ्रंश में स्वयम्भू 'पउमचरिउ' में भी विमलसूरि का ही अनुसरण करते हैं। यहाँ यह ज्ञातव्य है कि रविषेण का 'पद्मपुराण' (संस्कृत) और स्वयम्भू का पउमचरिउ (अपभ्रंश)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

चाहे भाषा की अपेक्षा भिन्नता रखते हो, किन्तु ये दोनों ही विमलसूरि के पउमचरियं का संस्कृत या अपभ्रंश रूपान्तरण ही लगते हैं ।

गुणभद्र के उत्तरपुराण की रामकथा का अनुसरण प्राय: अल्प ही हुआ है । मात्र कृष्ण के संस्कृत के पुण्यचन्द्रोदयपुराण में तथा अपभ्रंश के पुष्पदंत के महापुराण में इसका अनुसरण देखा जाता है ।

विमलसूरि की रामकथा का वैशिष्ट्य –

विमलसूरि ने अपनी रामकथा में कुछ स्थितियों में वाल्मिकी का अनुसरण किया हो, किन्तु वास्तविकता यह है कि उन्होंने जैन परम्परा में पूर्व से प्रचलित रामकथा धारा के साथ समन्वय करते हुए धारा की रामकथा के युक्ति-युक्त करण का प्रयास अधिक किया है । सबसे उल्लेखनीय बात यह है कि विमलसूरि के समक्ष वाल्मीकि रामायण के साथ-साथ समवायांग का वह मूलपाठ भी रहा होगा जिसमें लक्ष्मण (नारायण) की माता को केकई बताया गया था । लेखक के सामने मूल प्रश्न यह था कि आगम की प्रामाणिकता को सुरक्षित रखते हुए, वाल्मीकि के साथ किस प्रकार समन्वय किया जाये । यहाँ उसने एक अनोखी सूझ से काम लिया, वह लिखता है कि लक्ष्मण की माता का पितृगृह का नाम तो कैकेयी था, किन्तु विवाह के पश्चात् दशरथ ने उसका नाम परिवर्तन कर उसे 'सुमित्रा' नाम दिया । पउमचरियं में भरत की माता को भी 'केकई' कहा गया है । वाल्मीकि रामायण से भिन्न इस ग्रन्थ की रचना का मुख्य उद्देश्य काव्यानन्द की अनुभूति न होकर, कथा के माध्यम से धर्मोपदेश देना है । ग्रन्थ के प्रारम्भ में श्रेणिकचिंता नामक दूसरे उद्देशक में इसका उद्देश्य रामकथा में आई असंगतियों तथा कपोल-कल्पनाओं का निराकरण बताया गया है । यह बात सुस्पष्ट है कि यह रामकथा का उपदेशात्मक जैन संस्करण है और इसलिये इसमें यथासम्भव हिंसा, घृणा, व्यभिचार आदि दुष्प्रवृत्तियों को न उभार कर सद्प्रवृत्तियों को ही उभारा गया है । इसमें वर्ण-व्यवस्था पर भी बल नहीं दिया गया है । यहाँ शम्बूक-वध का कारण शूद्र की तपस्या करना नहीं है । चन्द्रहास खड्ग की सिद्धि के लिये बांसों के झुरमुट में साधनारत शम्बूक का लक्ष्मण के द्वारा अनजान में ही मारा जाना है । लक्ष्मण उस पूजित खड्ग को उठाते हैं और परीक्षा हेतु बांसों के झुरमुट पर चला देते हैं, जिससे शम्बूक मारा जाता है । इस प्रकार जहाँ वाल्मीकि रामायण में शम्बूक वध की कथा वर्ण-विद्वेष का खुला उदाहरण है, वहाँ पउमचरियं का शम्बूक वध अनजान में हुई एक घटना मात्र है । पुन: कवि ने राम के चरित्र को उदात्त बनाये रखने हेतु शम्बूक और रावण का वध राम के द्वारा न करवाकर लक्ष्मण के द्वारा करवाया है । बालि के प्रकरण को भी दूसरे ही रूप में प्रस्तुत किया गया है । बालि सुग्रीव को राज्य देकर संन्यास ले लेते हैं । दूसरा कोई विद्याधर सुग्रीव का रूप बनाकर उसके राज्य एवं अन्त:पुर पर कब्जा कर लेता है । सुग्रीव राम की सहायता की अपेक्षा करता है और राम उसकी सहायता कर उस नकली सुग्रीव का वध करते हैं । यहाँ भी सुग्रीव के कथानक में से भ्रातृ-पत्नी से विवाह की घटना को हटाकर उसके चरित्र को उदात्त बनाया गया है । इसी प्रकार कैकेयी भरत हेतु राज्य की मांग राम के प्रति विद्वेष के कारण नहीं, अपितु भरत को वैराग्य लेने से रोकने के लिये करती है । राम भी पिता की आज्ञा से नहीं अपितु स्वेच्छा से ही वन को चल देते हैं ताकि वे भरत को राज्य पाने में बाधक नहीं रहे । इसी प्रकार विमलसूरि के पउमचरियं में कैकेयी के

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

व्यक्तित्व को भी ऊँचा उठाया गया है, वह न तो राम के वनवास की मांग करती है और न उनके स्थान पर भरत के राज्यारोहण की। वह अन्त में संन्यास ग्रहण कर मोक्षगामी बनती है न केवल यही, अपितु सीताहरण के प्रकरण में भी मृगचर्म हेतु स्वर्णमृग मारने के सीता के आग्रह की घटना को भी स्थान न देकर राम एवं सीता के चरित्र को निर्दोष और अहिंसामय बनाया गया है। रावण के चरित्र को उदात्त बनाने हेतु यह बताया गया है कि उसने किसी मुनि के समक्ष यह प्रतिज्ञा ले रखी थी कि में किसी परस्त्री का, उसकी स्वीकृति के बिना शील भंग नहीं करूँगा। इसलिये वह सीता को समझाकर सहमत करने का प्रयत्न करता रहता है, बलप्रयोग नहीं करता है। पउमचरियं मांस-भक्षण के दोष दिखाकर सामिष भोजन से जन-मानस को विरत करना भी जैनधर्म की अहिंसा की मान्यता के प्रसार का ही एक प्रयत्न है। ग्रन्थ में वानरों एवं राक्षसों को विद्याधरवंश के मानव बताया गया है, साथ ही यह भी सिद्ध किया गया है कि वे कला-कौशल और तकनीक में साधारण मनुष्यों से बहुत बढ़े-चढ़े थे। वे पाद विहारी न होकर विमानों में विचरण करते थे। इस प्रकार इस ग्रंन्थ में विमलसूरि ने अपने युग में प्रचलित रामकथा को अधिक युक्तिसंगत और धार्मिक बनाने का प्रयास किया है।

विमलसूरि की रामकथा से अन्य जैनाचार्यों का वैभिन्य एवं समरुपता

विमलसूरि के पउमचरियं के पश्चात् जैन रामकथा का एकरूप संघदास गणि (छठी शताब्दी) की वसुदेवहिंडी में मिलता है। वसुदेवहिंडी की रामकथा कुछ कथा-प्रसंगों के संदर्भ में पउमचरियं की रामकथा के भिन्न है और वाल्मीकि रामायण के निकट है। इसकी विशेषता यह है कि इसमें सीता को रावण और मन्दोदरी की पुत्री बताया गया है, जिसे एक पेटी में बन्द कर जनक के उद्यान में गड़वा दिया गया था, जहाँ से हल चलाते समय जनक को उसकी प्राप्ति हई थी। इस प्रकार यहाँ सीता की कथा को तर्कसंगत बनाते हुए भी उसका साम्य भूमि से उत्पन्न होने की धारणा के साथ जोड़ा गया है। इस प्रकार हम देखते है कि संघदासगणि ने रामकथा को कुछ भिन्न रूप से प्रस्तुत किया है। जबकि अधिकांश श्वेताम्बर लेखकों ने विमलसूरि का ही अनुसरण किया है। मात्र यही नहीं यापनीय परम्परा में पद्मपुराण के रचियता रविसेन (७वीं शताब्दी) और अपभ्रंश पउमचरियं के रचयिता यापनीयस्वयम्भू (७वीं शती) ने भी विमलसूरि का ही पूरी तरह अनुकरण किया है। पद्मपुराण तो पउमचरियं का ही विकसित संस्कृत रूपान्तरण मात्र है। यद्यपि उन्होंने उसे अचेल परम्परा के अनुरूप ढालने का प्रयास किया है।

आठवीं शताब्दी में हरिभद्र ने अपने धूर्ताख्यान में और नवीं शताब्दी में शीलंकाचार्य ने अपने ग्रंथ 'चउपन्नमहापुरिसचरियं' में अति संक्षेप में रामकथा को प्रस्तुत किया है। भद्रेश्वर (११वीं शताब्दी) की कहावली में भी रामकथा का संक्षिप्त विवरण उपलब्ध हैं। तीनों ही ग्रन्थकार कथा विवेचन में विमलसूरी की परम्परा का पालन करते हैं। इन तीनों के द्वारा प्रस्तुत रामकथा विमलसूरी से किस अर्थ में भिन्न है यह बता पाना इनके संक्षिप्त रूप के कारण कठिन है। यद्यपि भद्रेश्वरसूरि ने सीता के द्वारा सपत्नियों के आग्रह पर रावण के पैर का चित्र बनाने का उल्लेख किया। ये तीनों ही रचनाएँ प्राकृत भाषा में है। १२वीं शताब्दी में हेमचन्द्र ने अपने ग्रन्थ योगशास्त्र की स्वोपज्ञवृत्ति में तथा त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित्र में संस्कृत भाषा में रामकथा को प्रस्तुत किया है। त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित्र में वर्णित रामकथा का स्वतन्त्र रूप से

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

भी प्रकाशन हो चुका है। हेमचन्द्र सामान्यतया तो विमलसूरि की रामकथा का ही अनुसरण करतें हैं, किन्तु उन्होंने सीता का बनवास का कारण, सीता के द्वारा रावण का चित्र बनाना बताया है। यद्यपि उन्होंने इस प्रसंग के शेष सारे कथानक में पउमचरियं का ही अनुसरण किया है, फिर भी सौतियाडाह के कारण राम की अन्य पत्नियों ने सीता से रावण का चित्र बनवाकर, उसके सम्बन्ध में लोकापवाद प्रसारित किया, ऐसा मनोवैज्ञानिक आधार पर प्रस्तुत कर दिया है। इस प्रसंग में हेमचन्द्र, भद्रेश्वरसूरि की कहावली का अनुसरण करते हैं और इस प्रसंग में धोबी के लोकापवाद को छोड देते है। चौदहवीं शताब्दी में धनेश्वर ने शत्रुंजयमाहात्म्य में भी रामकथा का विवरण दिया है। सोलहवीं शताब्दी में देवविजयगणी ने रामचरित्र पर संस्कृत में एक स्वतन्त्र ग्रन्थ लिखा है। इसी प्रकार मेघविजय (१७वीं शताब्दी) ने लघुत्रिषष्टि ने भी रामकथा का संक्षिप्त विवरण दिया है। यद्यपि इन ग्रन्थों की अनुपलब्धता के कारण इनका विमलसूरि से कितना साम्य और वैषम्य है, यह बता पाना मेरे लिए सम्भव नहीं है।

पउमचरियं की भाषा एवं छंद योजना

सामान्यतया 'पउमचरियं' प्राकृत भाषा में रचित काव्य ग्रन्थ है, फिर भी इसकी प्राकृत मागधी, अर्धमागधी, शौरसेनी, पैशाची और महाराष्ट्री प्राकृतों में कौन सी प्राकृत है, यह एक विचारणीय प्रश्न है। यह तो स्पष्ट है कि इसका वर्तमान संस्करण मागधी, अर्धमागधी और शौरसेनी प्राकृतों की अपेक्षा महाराष्ट्री प्राकृत से अधिक नैकट्य रखता है, फिर भी इसे परवर्ती महाराष्ट्री प्राकृत से अलग रखना होगा। इस सम्बन्ध में प्रो. व्ही. एम. कुलकर्णी ने पउमचरियं की अपनी अंग्रेजी प्रस्तावना में अतिविस्तार से एवं प्रमाणों सहित चर्चा की है। उसका सार मात्र इतना ही है कि पउमचरियं की भाषा परवर्ती महाराष्ट्री प्राकृत न होकर प्राचीन महाराष्ट्री प्राकृत का अनुसरण करती है, अतः उसका नैकट्य आगमिक अर्धमागधी से भी देखा जाता है। वे लिखते हैं कि "Paumachariya, which represents an archaic form of Jain Maharastri" पउमचरियं की भाषा की प्राचीनता इससे भी स्पष्ट हो जाती है कि उसमे प्रायः गाथा (आर्या) छंद की प्रमुखता है, जो एक प्राचीन और सरलतम छंद योजना है। गाथा या आर्या छंद की प्रमुखता होते हुए भी पउमचरियं में स्कन्धक, इन्द्रवज्रा, उपेन्द्रव्रज्रा, उपजाति आदि अनेक छन्दों के प्रयोग भी मिलते हैं, फिर भी ये गाथा/आर्या छंद की अपेक्षा अति अल्प मात्रा में प्रयुक्त हुए हैं। मेरी दृष्टि में इसकी भाषा और छन्द योजना का नैकट्य आगमिक व्याख्या साहित्य में निर्युक्ति साहित्य से अधिक है। इसकी भाषा और छन्द योजना से यह सिद्ध होता है कि इसका रचनाकाल दूसरी-तीसरी शती से परवर्ती नहीं है।

पउमचरियं का रचनाकाल

पउमचरियं में विमलसूरि ने इसके रचनाकाल का भी स्पष्ट निर्देश किया है –

पंचेव य वास सया दुसमाए तीस वरिस संजुत्ता।
वीर सिद्धिमुवगए तओ निबद्धं इमं चरियं ॥

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

अर्थात् दुसमा नामक आरे के पाँच सौ तीस वर्ष और वीर का निर्वाण होने पर यह चरित्र लिखा गया। यदि हम लेखक के इस कथन को प्रामाणिक माने तो इस ग्रन्थ की रचना विक्रम संवत् ६० के लगभग मानना होगी। महावीर का निर्वाण दुसमा नामक आरे के प्रारम्भ होने लगभग ३ वर्ष और ८ माह पूर्व हो चुका था अतः इसमें चार वर्ष और जोड़ना होगे। मतान्तर से महावीर का निवार्ण विक्रम संवत् के ४१० वर्ष पूर्व भी माना जाता है, इस सम्बन्ध में मैने अपने लेख "Date of Mahavira's Nirvāṇa" अर्थात् विक्रम संवत् की दूसरी शताब्दी के पूर्वार्ध में हुई होगी। मेरी दृष्टि में पउमचरियं का यही रचना काल युक्ति-संगत सिद्ध होता है। क्योंकि ऐसा मानने के सम्बन्ध में जो तर्क दिये गये है वे भी निरस्त हो जाते है। हरमन जेकोबी, स्वयं इसकी पूर्व तिथि २री या ३री शती मानते हैं, उनके मत से यह मत अधिक दूर भी नहीं है। दूसरे विक्रम का द्वितीय शताब्दी पूर्व ही शकों का आगमन हो चुका था अतः इसमे प्रयुक्त लग्नों के ग्रीक नाम तथा 'दीनार', यवन, शक आदि का सूचक है जो ईसा पूर्व भारत में आ चुके थे। शकों का आगमन भी विक्रम संवत् के पूर्व हो चुका था, कालकाचार्य द्वारा शकों के भारत आने का उल्लेख विक्रम पूर्व का है। दीनार शब्द भी शकों के आगमन के साथ ही आ गया होगा। साथ ही नाईल कुल या शाखा भी इस काल में अस्तित्व में आ चुकी थी। इसे मैनें पउमचरियं की परम्परा में सिद्ध किया है। अतः पउमचरियं को विक्रम की द्वितीय शती के पूर्वार्ध में रचित मानने में कोई बाधा नहीं रहती है।

विमलसूरि और उनके पउमचरिय का सम्प्रदाय

यहाँ क्या विमलसूरि का पउमचरियं यापनीय है ?

इस प्रश्न का उत्तर भी अपेक्षित है। विमलसूरि और उनके ग्रन्थ पउमचरियं के सम्प्रदाय सम्बन्धी प्रश्न को लेकर विद्वानों में मतभेद पाया जाता है। जहाँ श्वेताम्बर[१] और विदेशी विद्वान् पउमचरियं में उपलब्ध अन्तः साक्ष्यों के आधार पर उसे श्वेताम्बर परम्परा का बताते हैं, वही पउमचरियं के श्वेताम्बर परम्परा के विरोध में जानेवाले कुछ तथ्यों को उभार कर कुछ दिगम्बर विद्वान् उसे दिगम्बर या यापनीय सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं। वास्तविकता यह है कि विमलसूरि के पउमचरियं में सम्प्रदायगत मान्यताओं की दृष्टि से यद्यपि कुछ तथ्य दिगम्बर परम्परा के पक्ष में जाते हैं, किन्तु अधिकांश तथ्य श्वेताम्बर परम्परा के पक्ष में ही जाते हैं। जहाँ हमें सर्वप्रथम इन तथ्यों की समीक्षा कर लेनी होगी। प्रो. बी. एम. कुलकर्णी ने जिन तथ्यों का संकेत प्राकृत टेकस्ट सोसायटी से प्रकाशित 'पउमचरियं' की भूमिका में किया है, उन्हीं के आधार पर यहाँ हम यह चर्चा प्रस्तुत करने जा रहे हैं।[४]

पउमचरिय की दिगम्बर परम्परा के निकटता सम्बन्धी कुछ तर्क और उनके उत्तर

(१) कुछ दिगम्बर विद्वानों का कथन है कि श्वेताम्बर सम्प्रदाय में सामान्यतया किसी ग्रन्थ का प्रारम्भ- 'जम्बू स्वामी के पूछने पर सुधर्मा स्वामी ने कहा', — इस प्रकार से होता है, आगमों के साथ-साथ कथा ग्रन्थों में भी यह पद्धति मिलती है, इसका उदाहरण संघदासगणि की वसुदेव हिण्डी है। किन्तु वसुदेवहिण्डी में जम्बू ने प्रभव को कहा — ऐसी पद्धति उपलब्ध होती है। जहाँ तक

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

पउमचरियं का प्रश्न है उसमें निश्चित ही श्रेणिक के पूछने पर गौतम ने रामकथा कही ऐसी ही पद्धति उपलब्ध होती है ।[६] किन्तु मेरी दृष्टि में इस तथ्य को पउमचरियं के दिगम्बर परम्परा से सम्बद्ध होने का आधार नहीं माना जा सकता, क्योंकि पउमचरियं में स्त्री मुक्ति आदि ऐसे अनेक ठोस तथ्य हैं, जो श्वेताम्बर परम्परा के पक्ष में ही जाते हैं । यह संभव है कि संघभेद के पूर्व उत्तर भारत की निर्ग्रन्थ परम्परा में दोनों ही प्रकार की पद्धतियाँ समान रूप से प्रचलित रही हों और बाद में एक पद्धति का अनुसरण श्वेताम्बर आचार्यों ने किया हो और दूसरी का दिगम्बर या यापनीय आचार्यों ने किया हो । यह तथ्य विमलसूरि की परम्परा के निर्धारण में बहुत अधिक सहायक इसलिए भी नहीं होता है, कि प्राचीन काल में, श्वेताम्बर और दिगम्बर दोनों में ग्रन्थ प्रारम्भ करने की अनेक शैलियाँ प्रचलित रही हैं । दिगम्बर परम्परा में विशेष रूप से यापनीयों में जम्बू और प्रभव से भी कथा परम्परा के चलने का उल्लेख तो स्वयं पद्मचरित में ही मिलता है । वही क्रम श्वेताम्बर ग्रन्थ वसुदेवहिण्डी में भी है ।[७] श्वेताम्बर परम्परा में भी कुछ ऐसे भी आगम ग्रन्थ हैं, जिनमें किसी श्राविका के पूछने पर श्रावक ने कहा - इससे ग्रन्थ का प्रारम्भ किया गया है । 'देविन्दत्थव' नामक प्रकीर्णक में श्रावक-श्राविका के संवाद के रूप में ही उस ग्रन्थ का समस्त विवरण प्रस्तुत किया गया है ।[८] आचारांग में शिष्य की जिज्ञासा समाधान हेतु गुरू के कथन से ही ग्रन्थ का प्रारम्भ हुआ है ।[९] उसमें जम्बू और सुधर्मा से संवाद का कोई संकेत भी नहीं है। इससे यही फलित होता है कि प्राचीनकाल में ग्रन्थ का प्रारम्भ करने की कोई एक निश्चित पद्धति नहीं थी । श्वेताम्बर परम्परा में मान्य आचारांग, सूत्रकृतांग, स्थानांग, समवयांग, उत्तराध्ययन, दशवैकालिक, नन्दी, अनुयोगद्वार, दशाश्रुतस्कन्ध, कल्प आदि अनेक ग्रन्थों में भी जम्बू और सुधर्मा के संवाद वाली पद्धति नहीं पायी जाती है । पद्धतियों की एक रूपता और विशेष सम्प्रदाय द्वारा विशेष पद्धति का अनुसरण-यह एक परवर्ती घटना है । जबकि पउमचरियं अपेक्षाकृत एक प्राचीन रचना है ।

(२) दिगम्बर विद्वानों ने पउमचरियं में महावीर के विवाह के अनुल्लेख (पउमचरियं २/२८-२९ एवं ३/५७-५८) के आधार पर उसे अपनी परम्परा के निकट बताने का प्रयास किया है । किन्तु हमें स्मरण रखना चाहिए कि प्रथम तो पउमचरियं में महावीर का जीवन-प्रसंग अति संक्षिप्त रूप से वर्णित है अतः महावीर के विवाह का उल्लेख नहीं है । पं. दलसुखभाई मालवणिया ने स्थानांग के टिप्पण में लिखा है[१०] कि भगवतीसूत्र के विवरण में महावीर के विवाह का उल्लेख नहीं मिलता है । विवाह का अनुल्लेख एक अभावात्मक प्रमाण है, जो अकेला निर्णायक नहीं माना जा सकता, जब तक कि अन्य प्रमाणों से यह सिद्ध नहीं हो जावे कि पउमचरियं दिगम्बर या यापनीय ग्रन्थ है ।

(३) पुनः पउमचरियं में महावीर के गर्भ-परिवर्तन का उल्लेख नहीं मिलता है, किन्तु मेरी दृष्टि से इसका कारण भी उसमें महावीर की कथा को अत्यन्त संक्षेप में प्रस्तुत करना है । पुनः यहाँ भी किसी अभावात्मक तथ्य के आधार पर ही कोई निष्कर्ष निकालने का प्रयत्न होगा, जो कि तार्किक दृष्टि से समुचित नहीं है ।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(४) पउमचरियं में पाँच स्थावरकायों[११] के उल्लेख के आधार पर भी उसे दिगम्बर परम्परा के निकट बताने का प्रयास किया गया है, किन्तु हमें यह ध्यान रखना होगा कि स्थावरों की संख्या तीन मानी गई है अथवा पाँच, इस आधार पर ग्रन्थ के श्वेताम्बर या दिगम्बर परम्परा का होने का निर्णय करना संभव नहीं है। क्योंकि दिगम्बर परम्परा में जहाँ कुन्दकुन्द ने पंचास्तिकाय (१११) में तीन स्थावरों की चर्चा की हैं, वहीं अन्य आचार्यों ने पाँच की चर्चा की है। इसी प्रकार श्वेताम्बर परम्परा के उत्तराध्ययन आदि प्राचीन ग्रन्थों में भी, तीन स्थावरों की तथा पाँच स्थावरों की दोनों मान्यताएँ उपलब्ध होती है। अतः ये तथ्य विमलसूरि और उनके ग्रन्थ की परम्परा के निर्णय का आधार नहीं बन सकते। इस तथ्य की विशेष चर्चा हमने तत्त्वार्थसूत्र की परम्परा के प्रसंग में की है, साथ ही एक स्वतन्त्र लेख भी श्रमण अप्रैल-जून ९३ में प्रकाशित किया है, पाठक इसे वहाँ देखें।

(५) कुछ विद्वानों ने यह निष्कर्ष निकाला है कि पउमचरियं में १४ कुलकरों की अवधारणा पायी जाती हैं।[१२] दिगम्बर परम्परा द्वारा मान्य ग्रन्थ तिलोयपण्णत्ती में भी १४ कुलकरों की अवधारणा का समर्थन देखा जाता है[१३] अतः यह ग्रन्थ दिगम्बर परम्परा का होना चाहिए। किन्तु हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति में अन्तिम कुलकर के रूप में ऋषभ का उल्लेख है। ऋषभ के पूर्व नाभिराय तक १४ कुलकरों की अवधारणा तो दोनों परम्पराओं में समान है। अतः यह अन्तर ग्रन्थ के सम्प्रदाय के निर्धारण में महत्त्वूपर्ण नहीं माना जा सकता है। पुनः जो कुलकरों के नाम पउमचरियं में दिये गये है उनका जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति और तिलोयपण्णत्ति दोनों से ही कुछ अन्तर है।

(६) पउमचरियं के १४वें अधिकार की गाथा ११५ में समाधिकरण को चार शिक्षाव्रतों के अन्तर्गत परिगणित किया गया है[१४], किन्तु श्वेताम्बर आगम उपासकदशा में समाधिकरण का उल्लेख शिक्षाव्रतों के रूप में नहीं हुआ है। जबकि दिगम्बर परम्परा के कुन्दकुन्द आदि कुछ आचार्य समाधिमरण को १२ वें शिक्षाव्रत के रूप में अंगीकृत करते हैं।[१५] अतः पउमचरियं दिगम्बर परम्परा में सम्बन्द्ध होना चाहिए। इस सन्दर्भ में मेरी मान्यता यह है कि गुणव्रतों एवं शिक्षाव्रतों में एकरूपता का अभाव पाया जाता है[१६] दिगम्बर परम्परा में तत्त्वार्थ का अनुसरण करने वाले दिगम्बर आचार्य भी समाधिमरण को शिक्षाव्रतों में परिग्रहित नहीं करते है। जबकि कुन्दकुन्द ने उसे शिक्षाव्रतों में परिग्रहित किया है। जब दिगम्बर परम्परा ही इस प्रश्न पर एकमत नहीं है तो फिर इस आधार पर पउमचरियं की परम्परा का निर्धारण कैसे किया जा सकता है? साम्प्रदायिक मान्यताओं के स्थिरीकरण के पूर्व निर्ग्रन्थ परम्परा में विभिन्न धारणाओं की उपस्थिति एक सामान्य बात थी। अतः इस ग्रन्थ के सम्प्रदाय का निर्धारण करने में व्रतों के नाम एवं क्रम सम्बन्धी मतभेद सहायक नहीं हो सकते।

(७) पउमचरियं में अनुदिक् का उल्लेख हुआ है।[१७] श्वेताम्बर आगमों में अनुदिक् का उल्लेख नहीं है, जबकि दिगम्बर ग्रन्थ (यापनीय ग्रन्थ) षट्खण्डागम एवं तिलोयपण्णत्ती में इसका उल्लेख पाया

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

जाता है।[१८] किन्तु मेरी दृष्टि में प्रथम तो यह भी पउमचरियं के सम्प्रदाय निर्णय के लिए महत्त्वपूर्ण साक्ष्य नहीं माना जा सकता है, क्योंकि अनुदिक् की अवधारणा से श्वेताम्बरों का भी कोई विरोध नहीं है। दूसरे जब अनुदिक् शब्द स्वयं आचारांग में उपलब्ध है[१९] तो फिर हमारे दिगम्बर विद्वान् यह कैसे कह देते हैं कि श्वेताम्बर परम्परा में अनुदिक की अवधारणा नहीं है ?

(८) पउमचरियं में दीक्षा के अवसर पर ऋषभ द्वारा वस्त्रों के त्याग का उल्लेख मिलता है।[२०] इसी प्रकार भरत द्वारा भी दीक्षा ग्रहण करते समय वस्त्रों के त्याग का उल्लेख है।[२१] किन्तु ये दोनों सन्दर्भ भी पउमचरियं के दिगम्बर या यापनीय होने के प्रमाण नहीं कहे जा सकते। क्योंकि श्वेताम्बर मान्य ग्रन्थों में भी दीक्षा के अवसर पर वस्त्राभूषण त्याग का उल्लेख तो मिलता ही है।[२२] यह भिन्न बात है कि श्वेताम्बर ग्रन्थों में उस वस्त्र त्याग के बाद कहीं देवदुष्य का ग्रहण भी दिखाया जाता है।[२३] ऋषभ, भरत, महावीर आदि अचेलकता तो स्वयं श्वेताम्बरों को भी मान्य है। अतः पं. परमानन्द शास्त्री का यह तर्क ग्रन्थ के दिगम्बरत्व का प्रमाण नहीं माना जा सकता है।[२४]

(९) पं. परमानन्द शास्त्री के अनुसार पउमचरियं में नरकों कि संख्या का जो उल्लेख मिलता है वह आचार्य पूज्यपाद के सर्वार्थसिद्धिमान्य तत्त्वार्थ के पाठ के निकट है, जबकि श्वेताम्बर भाष्य-मान्य तत्त्वार्थ के मूलपाठ में यह उल्लेख नहीं है। किन्तु तत्त्वार्थभाष्य एवं अन्य श्वेताम्बर आगमों में इस प्रकार के उल्लेख उपलब्ध होने से इसे भी निर्णायक तथ्य नहीं माना जा सकता है। इसी प्रकार नदियों के विवरण का तथा भरत और ऐरावत क्षेत्रों में उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी काल के विभाग आदि तथ्यों को भी ग्रन्थ के दिगम्बरत्व के प्रमाण हेतु प्रस्तुत किया जाता है, किन्तु ये सभी तथ्य श्वेताम्बर ग्रन्थों में भी उल्लेखित हैं।[२५] अतः ये तथ्य ग्रन्थ के दिगम्बरत्व या श्वेताम्बरत्व के निर्णायक नहीं कहे जा सकते। मूल परम्परा के एक होने से अनेक बातों में एकरूपता का होना तो स्वाभाविक ही है। पुनः षट्खण्डागम, तिलोयपण्णति, तत्त्वार्थसूत्र की सर्वार्थसिद्धि आदि दिगम्बर टीकायें पउमचरियं से परवर्ती है अतः उनमें विमलसूरि के पउमचरियं की परम्परा निश्चित नहीं किया जा सकता है। पूर्ववर्ती ग्रन्थ के आधार पर पूर्ववर्ती ग्रन्थ की परम्परा को निश्चित नहीं की जा सकती है। पुनः पउमचरियं में तीर्थंकर माता के १४ स्वप्न, तीर्थंकर नामकर्मबन्ध के बीस कारण, चक्रवर्ती की रानियों ६४००० संख्या, महावीर के द्वारा मेरूकम्पन, स्त्रीमुक्ति का स्पष्ट उल्लेख आदि अनेक ऐसे तथ्य है जो स्त्री मुक्ति निषेधक दिगम्बर परम्परा के विपक्ष में जाते हैं। विमलसूरि के सम्पूर्ण ग्रन्थ में दिगम्बर शब्द का अनुल्लेख और सियम्बर शब्द का एकाधिक बार उल्लेख होने से उसे किसी भी स्थिति में दिगम्बर परम्परा का ग्रन्थ सिद्ध नहीं किया जा सकता है।

क्या पउमचरियं श्वेताम्बर परम्परा का ग्रन्थ है ?

आयें अब इसी प्रश्न पर श्वेताम्बर विद्वानों के मतव्य पर भी विचार करें और देखें कि क्या वह श्वेताम्बर परम्परा का ग्रन्थ हो सकता है ?

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(१) विमलसूरि ने लिखा है कि 'जिन' के मुख से निर्गत अर्थरूप वचनों को गणधरों ने धारण करके उन्हें ग्रन्थरूप दिया-इस तथ्य को मुनि कल्याणविजयजी ने श्वेताम्बर परम्परा सम्मत बताया है । क्योंकि श्वे. परम्परा की निर्युक्ति में इसका उल्लेख मिलता है ।[२६]

(२) पउमचरियं (२/२६) में महावीर के द्वारा अँगूठे से मेरूपर्वत को कम्पित करने की घटना का भी उल्लेख हुआ है, यह अवधारणा भी श्वेताम्बर परम्परा में बहुत प्रचलित है ।

(३) पउमचरियं (२/३६-३७) में यह भी उल्लेख है कि महावीर केवलज्ञान प्राप्त करने के पश्चात् भव्य जीवों को उपदेश देते हुए विपुलाचल पर्वत पर आये, जबकि दिगम्बर परम्परा के अनुसार महावीर ने ६६ दिनों तक मौन रखकर विपुलाचल पर्वत पर अपना प्रथम उपदेश दिया । डो. हीरालाल जैन एवं डो. उपाध्ये ने भी इस कथन को श्वेताम्बर परम्परा के पक्ष में माना है ।[२७]

(४) पउमचरियं (२/३३) में महावीर का एक अतिशय यह माना गया है कि वे देवों के द्वारा निर्मित कमलों पर पैर रखते हुए यात्रा करते थे । यद्यपि कुछ विद्वानों ने इसे श्वेताम्बर परम्परा के पक्ष में प्रमाण माना है, किन्तु मेरी दृष्टि में यह कोई महत्त्वपूर्ण प्रमाण नहीं कहा जा सकता । यापनीय आचार्य हरिषेण एवं स्वयम्भू आदि ने भी इस अतिशय का उल्लेख किया है ।

(५) पउमचरियं (२/८२) में तीर्थंकर नामकर्म प्रकृति के बन्ध के बीस कारण माने हैं । यह मान्यता आवश्यकनिर्युक्ति और ज्ञाताधर्मकथा के समान ही है । दिगम्बर एवं यापनीय दोनों ही परम्पराओं में इसके १६ ही कारण माने जाते रहे है । अतः इस उल्लेख को श्वेताम्बर परम्परा के पक्ष में एक साक्ष्य कहा जा सकता है ।

(६) पउमचरियं में मरूदेवी और पद्मावती - इन तीर्थंकर माताओं के द्वारा १४ स्वप्न देखने का उल्लेख है ।[२८] यापनीय एवं दिगम्बर परम्परा १६ स्वप्न मानती है । इसी प्रकार इसे भी ग्रन्थ के श्वेताम्बर परम्परा से सम्बद्ध होने के सम्बन्ध में प्रबल साक्ष्य माना जा सकता है । पं. नाथूरामजी प्रेमी ने यहाँ स्वप्नों की संख्या १५ बतायी है ।[२९] भवन और विमान को उन्होंने दो अलग-अलग स्वप्न माना है । किन्तु श्वेताम्बर परम्परा में ऐसे उल्लेख मिलते है कि जो तीर्थंकर नरक से आते है, उनकी माताएँ भवन और जो तीर्थंकर देवलोक से आते हो उनकी माताएँ विमान देखती है । यह एक वैकल्पिक व्यवस्था है अतः संख्या चौदह ही होगी । अतः भवन और विमान वैकल्पिक स्वप्न माने गये हैं, इसप्रकार माता द्वारा देखे जाने वाले स्वप्न की संख्या तो १४ ही रहती है (आवश्यक हरिभद्रीय वृत्ति, पृ.१०८) । स्मरण रहे कि यापनीय रविषेण ने पउमचरियं के ध्वजे के स्थान पर मीन-युगल को माना है । ज्ञातव्य है कि प्राकृत 'झय' के संस्कृत रूप 'ध्वज' तथा झष (मीन-युगल) दोनों सम्भव है । साथ ही सागर के बाद उन्होंने सिंहासन का उल्लेख किया है और विमान तथा भवन को अलग-अलग स्वप्न माना हैं यहाँ यह भी ज्ञातव्य है कि स्वप्न सम्बन्धी पउमचरियं की यह गाथा श्वेताम्बर मान्य 'नायधम्मकहा' से बिल्कुल समान है ।[३०] अतः यह अवधारणा भी ग्रन्थ के श्वेताम्बर परम्परा से सम्बद्ध होने के सम्बन्ध में प्रबल साक्ष्य है ।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(७) पउमचरियं में भरत और सागर चक्रवर्ती की ६४ रानियों का उल्लेख मिलता है[३१], जबकि दिगम्बर परम्परा में चक्रवर्तीयों की रानियों की संख्या ९६ हजार बतायी है।[३२] अतः यह साक्ष्य भी दिगम्बर और यापनीय परम्परा के विरूद्ध है और मात्र श्वेताम्बर परम्परा के पक्ष में जाता है।

(८) अजित और मुनिसुव्रत के वैराग्य के कारणों को तथा उनके संघस्थ साधुओं की संख्या को लेकर पउमचरियं और तिलोयपण्णत्ति में मत वैभिन्य है।[३३] किन्तु ऐसा मतवैभिन्य एक ही परम्परा में भी देखा जाता है अतः इसे ग्रन्थ के श्वेताम्बर होने का सबल साक्ष्य नहीं कहा जा सकता है।

(९) पउमचरियं और तिलोयपण्णत्ति में बलदेवों के नाम एवं क्रम को लेकर मतभेद देखा जाता है, जबकि पउमचरियं में दिये गये नाम एवं क्रम श्वेताम्बर परम्परा में यथावत् मिलते हैं।[३४] अतः इसे भी ग्रन्थ के श्वेताम्बर परम्परा से सम्बद्ध होने के पक्ष में एक साक्ष्य के रूप में स्वीकार किया जा सकता है। यद्यपि यह स्मरण रखना होगा कि पउमचरियं में भी राम को बलदेव भी कहा गया है।

(१०) पउमचरियं में १२ देवलोकों का उल्लेख है जो कि श्वेताम्बर परम्परा की मान्यतानुरूप है।[३५] क्योंकि यापनीय रविषेण और दिगम्बर परम्परा के अन्य आचार्य देवलोकों की संख्या १६ मानते हैं अतः इसे भी ग्रन्थ के श्वेताम्बर परम्परा से सम्बद्ध होने का प्रमाण माना जा सकता है।

(११) पउमचरियं में सम्यक्दर्शन को पारिभाषित करते हुए यह कहा गया है कि जो नव पदार्थों को जानता है वह सम्यग्दृष्टि है।[३६] पउमचरियं में कहीं भी ७ तत्त्वों का उल्लेख नहीं हुआ है। पं. फूलचन्द जी के अनुसार यह साक्ष्य ग्रन्थ के श्वेताम्बर होने के पक्ष में जाता है।[३७] किन्तु मेरी दृष्टि में नव पदार्थों का उल्लेख दिगम्बर परम्परा में भी पाया जाता है अतः इसे ग्रन्थ के श्वेताम्बर होने का महत्त्वपूर्ण साक्ष्य तो नहीं कहा जा सकता। दोनों ही परम्परा में प्राचीन काल में नव पदार्थ ही माने जाते थे, किन्तु तत्त्वार्थसूत्र के पश्चात् दोनों में सात तत्त्वों की मान्यता भी प्रविष्ट हो गई। चूँकि श्वेताम्बर प्राचीन स्तर के आगमों का अनुसरण करते थे, अतः उनमें ९ तत्त्वों की मान्यता की प्रधानता बनी रही। जबकि दिगम्बर परम्परा में तत्त्वार्थ के अनुसरण के कारण सात तत्त्वों की प्रधानता बनी रही। जबकि दिगम्बर परम्परा में तत्त्वार्थ के अनुसरण के कारण सात तत्त्वों की प्रधानता स्थापित हो गई।

(१२) पउमचरियं में उसके श्वेताम्बर होने के सन्दर्भ में जो सबसे महत्त्वपूर्ण साक्ष्य उपलब्ध है वह यह कि उसमें कैकयी को मोक्ष की प्राप्ति बताई गई है[३८], इस प्रकार पउमचरियं स्त्री मुक्ति का समर्थक माना जा सकता है। यह तथ्य दिगम्बर परम्परा के विरोध में जाता है। किन्तु हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि यापनीय भी स्त्रीमुक्ति तो स्वीकार करते थे अतः यह ग्रन्थ श्वेताम्बर और यापनीय दोनों परम्पराओं से सम्बद्ध या उनका पूर्वज माना जा सकता है।

(१३) इसी प्रकार पउमचरियं में मुनि का आशीर्वाद के रूप में धर्मलाभ कहते हुए दिखाया गया है,[३९]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

जबकि दिगम्बर परम्परा में मुनि आशिर्वचन के रूप में धर्मवृद्धि कहता हैं, किन्तु हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि धर्मलाभ कहने की परम्परा न केवल श्वेताम्बर है, अपितु यापनीय भी है। यापनीय मुनि भी श्वेताम्बर मुनियों के समान धर्मलाभ ही कहते थे।[४०]

ग्रन्थ के श्वेताम्बर और दिगम्बर परम्परा से सम्बद्ध होने के इन अन्तःसाक्ष्यों के परीक्षण से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि ग्रन्थ के अन्तःसाक्ष्य मुख्य रूप से उसके श्वेताम्बर परम्परा से सम्बद्ध होने के पक्ष में अधिक हैं। विशेष रूप से स्त्री-मुक्ति का उल्लेख यह सिद्ध कर देता है कि यह ग्रन्थ स्त्री-मुक्ति निषेधक दिगम्बर परम्परा से सम्बद्ध नहीं हो सकता है।

(१४) विमलसूरि ने पउमचरियं के अन्त में अपने को नाइल (नागेन्द्र) वंशनन्दीकर आचार्य राहु का प्रशिष्य और आचार्य विजय का शिष्य बताया है।[४१] साथ ही पउमचरियं का रचनाकाल वी. नि. सं.५३० कहा है।[४२] ये दोनों तथ्य भी विमलसूरि एवं उनके ग्रन्थ के सम्प्रदाय निर्धारण हेतु महत्त्वपूर्ण आधार माने जा सकते हैं। यह स्पष्ट है कि दिगम्बर परम्परा में नागेन्द्र कुल का कोई उल्लेख उपलब्ध नहीं है, जबकि श्वेताम्बर मान्य कल्पसूत्र स्थविरावली में आर्यवज्र के प्रशिष्य एवं वज्रसेन के शिष्य आर्य नाग से नाइल या नागिल शाखा के निकलने का उल्लेख है।[४३] श्वेताम्बर पट्टावलियों के अनुसार भी व्रजसेन के शिष्य आर्य नाग से नाइल शाखा में हुए हैं। नन्दीसूत्र में आचार्य भूतदिन्न को भी आर्य विजय को भी दिया है। अतः यह सुनिश्चित है कि विमलसूरि उत्तर भारत की निर्ग्रन्थ परम्परा से सम्बन्धित है और उनका यह 'नाइल कुल' श्वेताम्बरों में बारहवीं शताब्दी तक चलता रहा है। चाहे उन्हें आज के अर्थ में श्वेताम्बर न कहा जाये, किन्तु वे श्वेताम्बरों के अग्रज अवश्य है, इसमें किसी प्रकार के मतभेद की सम्भावना नहीं है।

पउमचरियं जैनों के सम्प्रदाय-भेद से पूर्व का है –

पउमचरियं के सम्प्रदाय का निर्धारण करने हेतु यहाँ दो समस्याएँ विचारणीय हैं – प्रथम तो यह कि यदि पउमचरियं का रचनाकाल वीर नि.सं.५३० है, जिसे अनेक आधारों पर अयथार्थ भी नहीं कहा जा सकता है, तो वे उत्तरभारत के सम्प्रदाय विभाजन के पूर्व के आचार्य सिद्ध होगे। यदि हम महावीर का निर्वाण ई. पू. ४६७ मानेत हैं तो इस ग्रन्थ का रचनाकाल ई. सन् ६४ और वि.सं. १२३ आता है। दूसरे शब्दों में पउमचरियं विक्रम की द्वितीय शताब्दी के पूर्वार्ध की रचना है। किन्तु विचारणीय यह है कि क्या वीर नि. सं.५३० में नागिलकुल अस्तित्व में आ चुका था ? यदि हम कल्पसूत्र पट्टावली की दृष्टि से विचार करें तो आर्य वज्र के शिष्य आर्य वज्रसेन और उनके शिष्य आर्य नाग महावीर की पाट परम्परा के क्रमशः १३वें, १४वें एवं १५वें स्थान पर आते हैं[४५] यदि आचार्यों का सामान्य काल ३० वर्ष मानें तो आर्यवज्रसेन और आर्यनाग का काल वीर नि. के ४२० वर्ष पश्चात् आता है, इस दृष्टि से वीर नि. के ५३०वें वर्ष में नाइलकुल का अस्तित्व सिद्ध हो जाता है। यद्यपि पट्टावलियों में वज्र स्वामी के समय का कोई स्पष्ट उल्लेख नहीं है किन्तु निह्नवों के सम्बन्ध में जो कथायें हैं, उसमें आर्यरक्षित को आर्य भद्र और वज्र स्वामी का समकालीन बताया गया है और इस दृष्टि से वज्रस्वामी का समय वीर नि. ५८३

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

मान लिया गया है, किन्तु यह धारणा भ्रान्तिपूर्ण है। इस संबंध में विशेष उहापोह करके कल्याणविजयजी ने आर्य वज्रसेन की दीक्षा वीर नि.सं. ४८६ में निश्चित की है। यदि इसे हम सही मान ले तो वीर नि.सं. ५३० में नाईल कुल का अस्तित्व मानने में कोई बाधा नहीं आती है। पुनः यदि कोई आचार्य दीर्घजीवी हो तो अपनी शिष्य परंपरा मे सामान्यतया वह चार-पाँच पीढ़ियाँ तो देख ही लेता है। वज्रसेन के शिष्य आर्य नाग, जिनके नाम पर नागेन्द्र कुल ही स्थापना हुई, अपने दादा गुरू आर्य व्रज के जीवनकाल में जीवित हो सकते हैं। पुनः आर्य वज्र का स्वर्गवास वी. नि. सं. ५७४ में हुआ ऐसा अन्य स्रोतों से प्रमाणित नहीं होता है। मेरी दृष्टि में तो यह भ्रान्त अवधारणा है। वह भ्रान्ति इसलिये प्रचलित हो गई कि नन्दीसूत्र स्थविरावली में आर्य वज्र के पश्चात् सीधे आर्य रक्षित का उल्लेख हुआ। इसी आधार पर उन्हें आर्य वज्र का सीधा शिष्य मानकर वज्रसेन को उनका गुरू भ्राता मान लिया गया और आर्यरक्षित के काल के आधार पर उनके काल का निर्धारण कर लिया गया। किन्तु नन्दीसूत्र में आचार्यो के क्रम में बीच-बीच में अन्तराल रहे हैं। अतः आचार्य विमलसूरि का काल वीर निर्वाण सं.५३० अर्थात् विक्रम की दूसरी शताब्दी का पूर्वाध मानने में कोई बाधा नहीं आती है। यदि हम पउमचरियं के रचनाकाल वीर नि.सं. ५३० को स्वीकार करते हैं, तो यह स्पष्ट है कि उस काल तक उत्तरभारत के निर्ग्रन्थ संघ में विभिन्न कुल शाखाओं की उपस्थिति और उनमें कुछ मान्यता भेद या वाचनाभेद तो था फिर भी स्पष्ट संघभेद नहीं हुआ था। दोनों परम्पराएँ इस संघभेद को वीर निर्वाण सं. ६०६ या ६०९ में मानती है। अतः स्पष्ट है कि अपने काल की दृष्टि से भी विमलसूरि संघभेद के पूर्व के आचार्य हैं और इसलिए उन्हें किसी संप्रदाय विशेष से जोड़ना संभव नहीं है। हम सिर्फ यह कह सकते हैं वे उत्तर भारत के उस श्रमण संघ में हुए हैं, जिसमें से श्वेताम्बर और यापनीय दोनों धाराएँ निकली हैं। अतः वे श्वेताम्बर और यापनीय दोनों के पूर्वज है और दोनों ने उनका अनुसरण किया है। यद्यपि दक्षिण भारत की निर्ग्रन्थ परम्परा के प्रभाव से यापनीयों ने उनकी कुछ मान्यताओं को अपने अनुसार संशोधित कर लिया था, किन्तु स्त्रीमुक्ति आदि तो उन्हें भी मान्य रही है।

पउमचरियं में स्त्रीमुक्ति आदि की जो अवधारणा है वह भी यही सिद्ध करती है कि वे इन दोनों परम्पराओं के पूर्वज हैं, क्योंकि दोनों ही परम्परायें स्त्रीमुक्ति को स्वीकार करती हैं। यदि कल्पसूत्र स्थविरावली के सभी गण, कुल, शाखायें श्वेताम्बर द्वारा मान्य है, तो विमलसूरि का पूर्वज मानने में कोई बाधा नहीं है। पुनः यह भी सत्य है कि सभी श्वेताम्बर आचार्य उन्हें अपनी परम्परा का मानते रहे हैं। जबकि यापनीय रविषेण और स्वयंभू ने उनके ग्रन्थों का अनुसरण करते हुए भी उनके नाम का स्मरण तक नहीं किया है, इससे यही सिद्ध होता है कि वे उन्हें अपने से भिन्न परम्परा का मानते थे। किन्तु यह स्मरण रखना होगा कि वे उसी युग में हुए हैं जब श्वेताम्बर, यापनीय और दिगम्बर का स्पष्ट भेद सामने नहीं आया था। यद्यपि कुछ विद्वान उनके ग्रन्थ में मुनि के लिए 'सियंबर' शब्द के एकाधिक प्रयोग देखकर उनकी श्वेताम्बर परम्परा से सम्बद्ध करना चाहेंगे, किन्तु इस संबंध में कुछ सावधानियों की अपेक्षा है। विमलसूरि के इन दो-चार प्रयोगों को छोडकर हमें प्राचीन स्तर के साहित्य में कहीं भी श्वेताम्बर या दिगम्बर शब्दों का प्रयोग नहीं मिलता है। स्वयं विमलसूरि द्वारा पउमचरियं में एक भी 'स्थल' पर दिगम्बर शब्द का प्रयोग नहीं किया गया है। विद्वानों ने भी विमलसूरि के पउमचरियं में उपलब्ध श्वेताम्बर

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(सियंबर) शब्द के प्रयोग को संप्रदाय सूचन न मानकर उस युग के सवस्त्र मुनि का सूचक माना है। हो सकता है कि परवर्ती श्वेताम्बर आचार्यों या प्रतिलिपि कर्ताओं ने यह शब्द बदला हो, यद्यपि ऐसी संभावना कम है। क्योंकि सीता साध्वी के लिये भी सियंबार शब्द का प्रयोग उन्होंनें स्वयं किया होगा। मुझे ऐसा लगता है विमलसूरि के युग तक जैन मुनियों में वस्त्र रखने की प्रवृत्ति विकसित हो चुकी थी। मथुरा के ईसा की प्रथम-द्वितीय शती के अंकन भी इसकी पुष्टि करते हैं। जिस प्रकार सवस्त्र साध्वी सीता को विमलसूरि ने सियंबरा कहा उसी सवस्त्र मुनि को भी सियंबर कहा होगा। उनका यह प्रयोग निर्ग्रन्थ मुनियों द्वारा वस्त्र रखने की प्रवृत्ति का सूचक है, न कि श्वेताम्बर दिगम्बर संघभेद का। विमलसूरि निश्चित ही श्वेताम्बर और यापनीय – दोनों के पूर्वज हैं। श्वेताम्बर उन्हें अपने संप्रदाय का केवल इसीलिये मानते हैं कि वे उनकी पूर्व परम्परा से जुड़े हुए हैं।

श्रीमती कुसुम पटोरिया ने महावीर जयन्ती स्मारिका जयपुर वर्ष १९७७ ई. पृष्ठ २५७ पर इस तथ्य को स्पष्ट रूप से स्वीकार किया है कि विमलसूरि और पउमचरियं यापनीय नहीं है। वे लिखतीं हैं कि 'निश्चित विमलसूरि एक श्वेताम्बराचार्य है। उनका नाइलवंश, स्वयंभू द्वारा उनका स्मरण न किया जाना तथा उनके (ग्रन्थ में) श्वेतांबर साधु का आदरपूर्वक उल्लेख-उनके यापनीय न होने के प्रत्यक्ष प्रमाण है।

विमलसूरि और उनके पउमचरियं को यापनीय मानने में सबसे बड़ी बाधा यह भी है कि उनकी कृति महाराष्ट्री प्राकृत को अपने ग्रन्थ की भाषा नहीं बनाया है। यापनीयों ने सदैव ही अर्धमागधी से प्रभावित शौरसेनी प्राकृत को ही अपनी भाषा माना है।

अत: आदरणीय पं. नाथुरामजी प्रेमी ने उसके यापनीय होने के संबंध में जो संभावना प्रकट की है, वह समुचित प्रतीत नहीं होती है। यह ठीक है कि उनकी मान्यताओं की श्वेताम्बरों एवं यापनीयों दोनों से समानता है, किन्तु इसका कारण उनका इन दोनों परम्पराओं का पूर्वज होना है — श्वेताम्बर या यापनीय होना नहीं। काल की दृष्टि से भी वे इन दोनों के पूर्वज ही सिद्ध होते हैं। पुनः यापनीय आचार्य रविषेण और अपभ्रंश के महाकवि स्वयम्भू द्वारा उनकी कृति का पूर्णतः अनुरण करने पर भी उनके नाम का उल्लेख नहीं करना यही सूचित करता है कि वे उन्हें अपनी परम्परा का नहीं मानते थे। अतः सिद्ध यही होता है कि विमलसूरि श्वेताम्बर और यापनीय दोनों परम्परा के पूर्वज हैं। श्वेताम्बरों ने सदैव अपने पूर्वज आचार्यों को अपनी परम्परा माना है। विमलसूरि के दिगम्बर होने का तो प्रश्न नहीं उठता, यापनीयों और स्वयम्भू कहीं न कहीं उनका नाम निर्देश अवश्य करते। पुनः यापनीयों की शौरसेनी प्राकृत को न अपना कर अपना काव्य महाराष्ट्री प्राकृत में लिखना यही सिद्ध करता है कि यापनीय नहीं है।

अतः विमलसूरि की परम्परा के सम्बन्ध में दो ही विकल्प है। यदि हम उनके ग्रन्थ का रचना काल वीर निर्वाण सम्वत् ५३० मानते हैं तो हमें उन्हें श्वेताम्बर और यापनीयों का पूर्वज मानना होगा। क्योंकि श्वेताम्बर दिगम्बरों की उत्पत्ति वीर निर्वाण के ६०६ वर्ष वाद और दिगम्बर श्वेताम्बरी की उत्पत्ति वीर निर्वाण के ६०९ वर्ष बाद ही मानते है। यदि हम इस काल को वीर निर्वाण सम्वत् मानते है, वे श्वेताम्बरों और यापनीयों के पूर्वज सिद्ध होगे और यदि इसे विक्रम संवत् मानते है तो जैसा कि कुछ विद्वानों ने माना है, तो उन्हें श्वेताम्बर आचार्य मानना होगा।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

फूटनोट

१. पउमचरियं भाग-१, इण्ट्रोडक्सन पेज १८, फुटनोट नं.२ ।

२. वही,

३. देखें, पद्मपुराण (रविषेण), भूमिका, डो. पन्नालाल जैन, पृ.२२-२३।

४. पउमचरियं, इण्ट्रोडक्सन (बी.एम. कुलकर्णी), पेज १८-२२ ।

५. ति तस्सेव पभवों कहेयव्वो, तप्पभवस्य य पभवस्य त्ति । वसुदेवहिण्डी (संघदासगणि), गुजरात साहित्य अकादमी, गांधीनगर, पृ. २१

६. तह इन्दभूइकहियं, सेणियरण्ण नीसेसं । — पउमचरियं १, ३३

७. वर्द्धमानजिनेन्द्रोक्तः सोऽयमर्थो गणेश्वरं ।
इन्द्रभूति परिप्राप्तः सुधर्म धारिणीभवम् ॥
प्रभवं क्रमतः कीर्ति तत्तोनुत्तरवाग्मिनं ।
लिखितं तस्य संप्राप्य सवेयेत्नोयमुद्गतः ॥ — पद्मचरित, १/४१-४२ पर्व १२३/१६६

८. देविंदत्थओ (दवेन्द्रस्तव, सम्पादक - प्रो. सागरमल जैन, आगम-अहिंसा-समता-प्राकृत संस्थान उदयपुर) गाथा क्रमांक - ३, ७, ११, १३, १४ ।

९. सुयं में आउसं ! तेणं भगवया एवमक्खायं । — आचारांग (सं. मधुकर मुनि), १/१/१/१

१०. पउमचरियं, इण्ट्रोक्सन, पृष्ठ १६ का फुटनोट क्र. १।

११. पउमचरियं, २/६५ एवं २/६३

१२. पउमचरियं, ३/५५-५६

१३. तिलोयपण्णत्ति, महाधिकार गाथा-४२१ (जीवराज ग्रन्थमाला सोलापुर) ।

१४. जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, वक्षस्कार २ ।

१५. पंच य अणुव्वयाइं तिण्णेव गुणव्वयाइं भणियाइं ।
सिक्खावयाणि एत्तो चत्तारि जिणोवइट्ठाणि ॥
थूलवरं पाणिवहं मूसावायं अदत्तदाणं च ।
परजुवईण निवित्ती संतोसवयं च पंचमयं ॥
दिसिविदिसाण य नियमो अणत्थदंडस्स वज्जणं चेव ।
उपभोगपरीमाणं तिण्णेव गुणव्वया एए ॥
सामाइयं च उववास-पोसहो अतिहिसंविभागो य ।
अति समाहिमरणं सिक्खासुवयाइ चत्तारि ॥ — पउमचरियं १४/११२-११५

१६. पंचेवणुव्वयाइं गुणव्वाइं हवंति तह तिण्णि ।
सिक्खावय चत्तारि य संजमचरणं च सायारं ॥
थूले तसकायवहे थूले मोसे अदत्तथूले य ।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

परिहारो परमहिला परिग्गहारंभ परिमाणं ॥

दिसविदिसमाणपढमं अणत्थ दण्डस्य वज्जणं विदियं ।
भोगोपभोगपरिमाण इयमेव गुणव्वया तिण्णि ॥

सामाइयं च पढमं बिदियं च तहेव पोसहं भणियं ।
तीइयं च अतिहिपुज्जं चउत्थ सल्लेहणा अंते ॥ — चारित्तपाहुड २२-२६

ज्ञातव्य है कि जटासिंह नन्दी ने भी वराडगचरित सर्ग २२ में विमलसूरि का अनुसरण किया है ।

१७. देखिए जैन, बौद्ध तथा गीता के आधार दर्शनों का तुलनात्मक अध्ययन (लेखक - डो. सागरमल जैन) भाग-२, पृ. २७४

१८. पउमचरियं, १०२/१४५

१९. पउमचरियं, इण्ट्रोक्सन, पृ. १९, पद्मपुराण, भूमिका (पं. पन्नालाल), पृ. ३० ।

२०. जो इमाओ (दिसाओ) अणुदिसाओ वा अणुसंचरइ, सव्वाओ दिसाओ अणुदिसाओं, सोऽहं । आचारांग १/१/१/१, शीलांकटीका, पृ. १९ । (ज्ञातव्य है कि मूल पउमचरियं में केवल 'अनुदिसाइं'. शब्द है जो कि आचारांग में उसी रूप में है । उससे नौ अनुदिशाओं की कल्पना दिखाकर उसे श्वेताम्बर आगमों में अनुपस्थित कहना उचित नहीं है ।)

२१. देखिए, पउमचरियं ३/१३५-३६

२२. पउमचरियं ३/१३५-३६

२३. मुक्कं वासोजुयलं............। — चउपन्नमहापुरिसचरियं, पृ. २७३

२४. एगं देवदूसमादाय........पव्वइए । — कल्पसूत्र ११४

२५. पउमचरियं भाग-१ (इण्ट्रोडक्सन पेज १९, फुटनोट ५)

२६. 'जिणवरमुहाओ अत्थो सो गणहेरहि धरिउं । आवश्यक निर्युक्ति १/१०

२७. देखे... पद्मपुराण (आचार्य रविषेण), प्रकाशक — भारतीय ज्ञानपीठ काशी, सम्पादकीय, पृ. ७ ।

२८. पउमचरियं, ३/६२, २१/१३ ।
(यहाँ मरूदेवी और पद्मावती के स्वप्नों में समानता है, मात्र मरुदेवी के सन्दर्भ में 'वरसिरिदाम' शब्द आया है, जबकि पद्मावती के स्वप्नों में 'अभिसेकदास' शब्द आया है — किन्तु दोनों का अर्थ लक्ष्मी ही है ।)

२९. जैन साहित्य और इतिहास (नाथूराम प्रेमी), पृ. ९९ ।

३०. णायधम्मकहा (मधुकर मुनि) प्रथम श्रुतस्कंध, अध्याय ८, २६ ।

३१. पउमचरियं ४/५८, ५/९८ ।

३२. पद्मपुराण (रविषेण), ४/६६, २४७ ।

३३. देखें पउमचरियं २१/२२, पउमचरियं, इन्ट्रोडक्सन पेज २२ फुटनोट-३ । तुलनीय-तिलयोपण्णत्ती, ४/६०९

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

३४. पउमचरियं, इन्ट्रोडक्सन पेज २१ ।

३५. पउमचरियं, ७५/३५-३६ और १०२/४२-५४ ।

३६. पउमचरियं, १०२/१८१ ।

३७. अनेकान्त वर्ष ५, किरण १-२ तत्त्वार्थ सूत्र का अन्तः परिक्षण, पं. फूलचन्दजी, पृ. ५१ ।

३८. सिद्धिपयं उत्तमं पत्ता-पउमचरियं ८६/१२ ।

३९. देखें, पउमचरियं इण्ट्रोडक्सन पेज २१ ।

४०. गोप्या यापनीया । गोप्यास्तु वन्द्यमाना धर्मलाभं भणन्ति । – षट्दर्शनसमुच्चय टीका ४/१ ।

४१. पउमचरियं, ११८/११७ ।

४२. वही, ११८/१०३ ।

४३. 'थेरेहिंतो णं अज्जवइसेणिएहिंतो एत्थ णं अज्जनाइली साहा निग्गया' – कल्पसूत्र २२१, पृ. ३०६ ।

४४. नाइलकुल-वंसनंदिकरे....भूयदिन्नमायरिए । – नन्दीसूत्र ४४-४५

४५. पट्टावली परागसंग्रह (कल्याणविजयजी), पृ. २४ एवं १३८-१३९

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

शाकुन्तल की प्राकृतविवृति एवं प्राकृतच्छायायें

वसन्तकुमार म. भट्ट

भूमिका – भरत मुनि से पहले, अर्थात् ईसा से भी पूर्वकाल में संस्कृत नाट्यसाहित्य का सर्जन होता था। भरत मुनि ने जो वैविध्यपूर्ण रूपकों का लक्षणविधान किया है, उससे यह सुनिश्चित रूप से सिद्ध होता है कि भरत मुनि के सामने तरह-तरह की नाट्यकृतियाँ मौजूद थी और जैसे भरत मुनि ने कहा है कि नाट्यवेद की रचना "सार्ववर्णिक"[१] हेतु से की गई है, इसलिये नाटकों में वाचिक पाठ्यांश के रूप में जो संवाद लिखे जाते थे वे संस्कृत एवं प्राकृत दोनों भाषाओं में होते थे। भरत मुनि ने कहा है कि दशविध संस्कृत रूपकों में समाज के सभी तरह के लोग होंगे[३] एवं सभी तरह की भाषाओं का साथ-साथ में विनियोग किया जायेगा। भरत मुनि ने संस्कृत नाटकों में भाषा-विधान कैसे किया जाय उसका विस्तृत निरूपण नाट्यशास्त्र के १८वें अध्याय[४] में किया है। संस्कृत पाठ्यांश के साथ जो प्राकृत पाठ्यांश रखना है उसमें संस्कृत के तत्सम, तद्भव एवं देशी शब्दों के निवेश करने की भी सूचना है। वहाँ संस्कृतभाषा की स्वर एवं व्यंजन ध्वनियाँ, तथा संयुक्ताक्षरों प्राकृत में कैसे परिवर्तित होते है (ना.शा. १८-९ से २०) उसकी सूचना है। पात्रसृष्टि में किस पात्र के लिये कौन सी भाषा का विनियोग करना है (ना.शा. १८-३१ से ३३) वह भी लिखा है। तथा प्राचीन भारतवर्ष के विभिन्न प्रदेशों के अनुसार ७ भाषाओं का (ना.शा. १८-३४ से ३७) विकल्प भी प्रदर्शित किया है (भरतमुनि, १९८०)। इस सन्दर्भ में, अभिज्ञानशाकुन्तल नाटक में जो प्राकृत भाषा का विनियोग हुआ है, उसका पाठ-सम्पादन कैसे किया जाय ? तथा अभिज्ञानशाकुन्तल नाटकी की जो (अप्रकाशित पाण्डुलिपिओं के रूप में) प्राकृतविवृतियाँ एवं प्राकृतच्छायायें प्राप्त हो रही हैं, वह उक्त कार्य में किस तरह से उपयोगी हो सकती हैं ? उसका अभ्यास प्रस्तुत करने का यहाँ उपक्रम रखा है।

१. संस्कृत नाटकों की प्राकृत पाण्डुलिपियाँ – देश-विदेश के संस्कृत ग्रन्थभण्डारों में जहाँ-जहाँ पर संस्कृत नाटकों की पाण्डुलिपियाँ संगृहीत की गई है उसका निदर्शात्मक अभ्यास करने से भी ज्ञात होता है कि (१) कुछ पाण्डुलिपिओं में संस्कृत नाटकों का केवल मूल पाठ ही है। जिसमें नाट्यकृति के संस्कृत एवं प्राकृत भाषा के संवादों को यथावत् स्वरूप में लिखे गये हैं। उदाहरण के रूप में – "वाडी पार्श्वनाथ का जैन ज्ञानभण्डार", पाटण (गुजरात) की अभिज्ञानशाकुन्तल की पाण्डुलिपि (क्रमांक -१६९/६६५४) द्रष्टव्य है। तथा श्रीकैलाससागर सूरि ज्ञानमन्दिर, कोबा (गांधीनगर) से प्राप्त की गई

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

पाण्डुलिपि (क्रमांक-५४७०००१) भी द्रष्टव्य है। (२) कतिपय संस्कृत नाटकों की पाण्डुलिपियों के मध्य भाग में नाटक का मूल पाठ लिखने के उपरान्त चारों ओर हाँशिया (मार्जिन) के भाग में यथेच्छ रूप से प्राकृत संवादों का संस्कृत छायानुवाद भी लिखा जाता है। उदाहरण के रूप में – पाटण के "हेमचन्द्राचार्य ग्रन्थभण्डार" की अभिज्ञानशाकुन्तल की पाण्डुलिपि (क्रमांक-३४९/१६६३०) द्रष्टव्य है। (३) कुछ पाण्डुलिपियाँ ऐसी हैं कि जिनमें नाटक के मूल पाठ के साथ में कोई संस्कृत टीका भी लिखी जाती है और उस टीका के अन्तर्गत प्राकृतसंवादों का संस्कृत भाषा में छायानुवाद दिया जाता है। जिसके कारण ऐसी पाण्डुलिपि "पञ्चपाठी" प्रकार की बन जाती है। क्योंकि पाण्डुलिपि के मध्य भाग में नाटक का मूल पाठ लिखने के बाद, चारों दिशाओं में जो हांशिया (मार्जिन) का भाग खाली रहता है उसमें चौपास टीका लिखी जाती है। उदाहरण के रूप में – भाण्डारकर ओरिएन्टल रिसर्च इन्स्टीट्युट, पूणे में संगृहीत "शाकुन्तल, टिप्पण के साथ" शीर्षकवाली पाण्डुलिपि (क्रमांक ४०९(१८८४-८७) द्रष्टव्य है[५]। (४) कुछ ऐसी भी पाण्डुलिपियाँ मिलती है कि जिनमें संस्कृत नाटक का अखण्ड/साद्यन्त पाठ नहीं होता है। परन्तु संस्कृतनाटक में बीच-बीच में जो प्राकृत भाषामय संवाद होते हैं, उनका चयन करके उन वाक्यों का ही (केवल) संस्कृतछायानुवाद लिखा होता है। ऐसी पाण्डुलिपियों को "प्राकृतविवृति" या 'प्राकृतच्छाया' ऐसा विशेष नाम दिया जाता है। हम इन्हीं पाण्डुलिपियों को यथार्थ रूप में "संस्कृत नाटकों की प्राकृत-पाण्डुलिपियाँ कह सकते है। (५) संस्कृत नाटकों की केवल टीका प्रस्तुत करनेवाली कुछ पाण्डुलिपियाँ ऐसी हैं कि जिसमें नाटक का मूल पाठ नहीं होता है, परन्तु नाटक की टीका ही लिखी होती है और ऐसी टीका में संस्कृत संवाद एवं श्लोकादि की व्याख्या करने के साथ-साथ, टीकाकार प्रत्येक प्राकृत संवाद का संस्कृत छायानुवाद भी देते हैं और आवश्यकतानुसार कदाचित् प्राकृतव्याकरण के सूत्र को उद्धृत करते हुए ध्वनिपरिवर्तनों की चर्चा भी करते रहते हैं। उदाहरण के रूप में देवनागरी वाचनेवाले शाकुन्तल पर राघवभट्ट (राघवभट्ट, २००६) ने जो टीका लिखी है उसमें अनेक स्थानों पर, प्रासंगिक रूप से प्राकृत-उक्तियों के संस्कृतछायानुवाद की चर्चा मिल रही है[६]॥ षष्ठांक के आरंभ में धीवर-प्रसंग है, उसमें प्रयुक्त मागधी भाषा के लिये राघवभट्ट लिखते है कि – लाअकीए राजकीयं, अंगुलीएअ अङ्गुलीयकं, शमाशादिए समासादितम्। मागधी राक्षसादेः स्यात् इति भरतोक्तेः। आदिग्रहणेन शकारधीवरदीनाम् अपि ग्रहणादत्रैषां मागध्युक्तिः। तत्र रसोर्लशौ इति सूत्रेण लो, रेफस्य दन्त्यस्य तालव्यः॥ (पृ.१८२)

संस्कृत नाटकों की इन पाँच प्रकार की पाण्डुलिपिओं में से जो चतुर्थ क्रमांक पर "प्राकृतविवृति" का निर्देश है उसकी ही हम यथार्थ रूप में "संस्कृत नाटकों की प्राकृत पाण्डुलिपियाँ" कह सकते हैं। किन्तु तात्त्विक रूप से तो प्रथम क्रमांक की पाण्डुलिपियों को छोड़ के, अवशिष्ट चारों प्रकार की पाण्डुलिपियों को भी संस्कृत नाटकों की प्राकृत-पाण्डुलिपियाँ कहना होगा। क्योंकि इन सब में किस न किसी रूप में प्राकृत उक्तियों का संस्कृत-छायानुवाद तो दिया ही गया है॥ अलबत्ता, यहाँ यह भी स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि प्राकृतविवृति या प्राकृतच्छाया को प्रस्तुत करनेवाली इन पाण्डुलिपियों के समुदाय में से कोई भी पाण्डुलिपि ऐसी नहीं मिलती है कि जिसमें दोनों भाषाओं के संवादों को, अर्थात् प्राकृतसंवाद एवं उनका संस्कृत-छायानुवाद साथ-साथ में दिया हो। जो भी पाण्डुलिपि "प्राकृतविवृति" या "प्राकृतछाया" के नाम से प्राप्त है उसमें प्राकृत संवादों को दिये बिना, केवल उनके संस्कृतछायानुवाद ही दिया गया है॥

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

२. कतिपय प्राकृतविवृतियाँ की जानकारी

देश एवं विदेश के पाण्डुलिपि ग्रन्थभंडारों से प्रकाशित हुए संस्कृत (एवं प्राकृत) हस्तलिखित पाण्डुलिपियों की कुछ विवरणात्मक सूचियाँ (केटलोगों), तथा न्यू केटलोगस केटलोगरम्, मद्रास (वो. १ से १३) (V. Raghavan, 1954) की छानबीन करके संस्कृत नाटकों की प्राकृत पाण्डुलिपियों की जो जानकारी एकत्र की गई है, उनका प्रथम सोपान पर एक सूचना-पट्ट दिया जा रहा है :–

क्रम	पाण्डुलिपि का शीर्षक (एवं प्रणेता)	जानकारी का स्रोत	संग्रहस्थान एवं शहर	क्रमांक	लिपि पूर्ण अपूर्ण
१	अभिज्ञानशाकुन्तल प्राकृतविवृति रामेश्वरपुत्र नारायण भट्ट	राष्ट्रीय पाण्डुलिपि मिशन, दिल्ली	महाराजा मानसिंह पुस्तक प्रकाशशोध केन्द्र, महरानगढ, जोधपुर	९२९	दे.ना. पूर्ण
२	अभिज्ञानशाकुन्तल प्राकृतविवृति रामेश्वरपुत्र नारायण भट्ट	राष्ट्रीय पाण्डुलिपि मिशन, दिल्ली	महाराजा मानसिंह पुस्तक प्रकाशशोध केन्द्र, महरानगढ, जोधपुर	११९४८	दे.ना., पूर्ण
३	अभिज्ञानशाकुन्तल प्राकृतविवृति रामेश्वरपुत्र नारायण भट्ट	Descriptive Catalouge of Sanskrit Mss. B.O.R.I., Vol. 14	भाण्डारकर, ओरिएन्टल रिसर्च इन्स्टी. शिवाजी नगर पूणें, ४११००४	(५२३/ १८८७- ९१)	दे.ना., पूर्ण
४	अभिज्ञानशाकुन्तल प्राकृतविवृति रामेश्वरपुत्र नारायण भट्ट	Descriptive Catalouge of Sanskrit Mss. Adyar Library, Vol. 5, 1995, Chennai	Adyar Library, Madras	१२९७	दे.ना., पूर्ण
५	अभिज्ञानशाकुन्तल प्राकृतविवृति रामेश्वरपुत्र नारायण भट्ट	Descriptive Catalouge of Sanskrit Mss. Adyar Library, Vol-5, 1951	तुक्कोजी सरफोजी सरस्वतीमहल, थांजुवरम्		दे.ना., पूर्ण
६	अभिज्ञानशाकुन्तल प्राकृतविवृति रामेश्वरपुत्र नारायण भट्ट	Descriptive Catalouge of Sanskrit Mss., Vol.II, 1952	युनिवर्सिटी ओफ, बोम्बे, मुंबई	६६०	दे.ना., पूर्ण
७	अभिज्ञानशाकुन्तल प्राकृतविवृति रामेश्वरपुत्र नारायण भट्ट	Alphabetical List of Sanskrit Mss.,O.R.I. Vol.2, 1999 Baroda	वडोदरा	१२५९४	दे.ना., पूर्ण

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

८	शाकुन्तल प्राकृतविवृति रामेश्वरपुत्र नारायण भट्ट	A Census of Indic the USA & Canada, New Haven, 1938	Ed. H. I. Poleman, American Oriental Society	२२४६ दे.ना., एच. १०८९
९	अभिज्ञानशाकुन्तल प्राकृतछाया (अज्ञात-कर्तृक)	Descriptive Catalouge of Sanskrit Mss., B.O.R.I.,Vol.14, 1937	B.O.R.I., Pune	७९/ दे.ना., १९०७- पूर्ण ९७
१०	अभिज्ञानशाकुन्तल प्राकृत-टीका (अज्ञात-कर्तृक)	Descriptive Catalouge of Sanskrit Mss. Adyar Library, Vol-5, 1951	Adyar Library, Madras	१२९६ दे.ना., पूर्ण
११	अभिज्ञानशाकुंन्तल टिप्पण (मूल रचयिता अज्ञात)	सिन्धिया प्राच्यविद्या शोध प्रतिष्ठान, उज्जैन, Vol-I	उज्जैन लेखक-बाल्हजिद् भट्ट	११८९ दे.ना., पूर्ण
१२	शाकुन्तलनाटक प्राकृतछाया (रचयिता-रामेशपुत्र)	Descriptive Catalouge of Sanskrit Mss. B.O.R.I., Vol-14, 1937	B.O.R.I., Pune	वॉ.१४ दे.ना., (४७२/ अपूर्ण १८८७- ६ अंक ९१)
१३	अभिज्ञानशाकुन्तल-प्राकृतानुवादः	सरस्वती भवन, संपूर्णानन्द सं.वि.वि.	वाराणसी	४२४१८ अपूर्ण
१४	अभिज्ञानशाकुन्तल-प्राकृतविकृतिः	सरस्वती भवन, संपूर्णानन्द सं.वि.वि.	वाराणसी	४३१६५
१५	अभिज्ञानशाकुन्तल-प्राकृतविवरणम्	सरस्वती भवन, संपूर्णानन्द सं.वि.वि.	वाराणसी	४३१६५
१६	अभिज्ञानशाकुन्तल-प्राकृतच्छाया	New Catalogues Catalogram, Vol. 1 Madras, 1967	मीमांसा विद्यालय, पूणे (एस.पी.कोलेज, पूणे)	४९६
१७	अभिज्ञानशाकुन्तल-प्राकृतच्छाया	New Catalogues Catalogram, Vol. 1 Madras, 1967	हरिद्विज पुस्तकालय, नत्थूसर गेट, बीकानेर एवं अभयजैन ग्रन्थालय, राँगडी चौक, बीकानेर	३१३४

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

१८	अभिज्ञानशाकुन्तल-प्राकृतच्छाया	Alphabetical List of Sanskrit Mss., Vol.2 1999, O.R.I., Baroda	O.R.I., Baroda	१२१९ दे.ना.पूर्ण
१९	(अभिज्ञान)शाकुन्तल-प्राकृतगान	New Catalogues Catalogram, Vol. 1 Madras	कवीन्द्राचार्य-१९९९	१९९९
	उत्तररामचरित-प्राकृतसंस्कृतीकरण (प्राकृतछवि)	New Catalogues Catalogram, Vol. 2 P. 308, Madras	मीमांसा विद्यालय, पूणे (एस.पी.कोलेज, पूणे)	४७३
	उत्तररामचरित--प्राकृतसंस्कृतीकरण (प्राकृतछवि)	New Catalogues Catalogram, Vol. 2 P. 308, Madras	A Catalogue of Sanskrit Mss. in the Punjab Univ. Library, Lahore	पृ. २८०
	रत्नावलीच्छाया	Alphabetical List of Sanskrit Mss., Vol.2 1999, O.R.I., Baroda	O.R.I., Baroda	१२६४६
	रत्नावलीच्छाया	Alphabetical List of Sanskrit Mss., Vol.2 1999, O.R.I., Baroda	O.R.I., Baroda	१२६४६
	रत्नावलीच्छाया	Alphabetical List of Sanskrit Mss., Vol.2 1999, O.R.I., Baroda	O.R.I., Baroda	५९
	वेणीसंहारस्य च्छाया (विद्वन् मुकुटमाणिक्य, रामेशपुत्र)	Catalogue of Sanskrit Mss. in the British Museum, Vol.2, 1999	British Museum, London	२७६
	धनंजयविजयव्यायोगस्य प्राकृतविवरणम्	A Census of Indic MSS in the USA & Canada, New Haven, 1938	Ed. H. I. Poleman, American Oriental Soceity	२२३६ एच. ११८७
	प्रबोधचन्द्रोदयम् प्राकृतस्य संस्कृतम्	A Census of Indic MSS in the USA & Canada, New Haven	Ed. H. I. Poleman, American Oriental Soceity	२२५४ एच. १३३८

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

यहाँ जो सूचनाएँ प्रस्तुत की गई हैं वे केवल एक विहंगावलोकन है, सर्वेक्षण नहीं है। तथापि इससे इतना तो निश्चित ज्ञात होता है कि मध्यकालीन भारत में संस्कृत नाटकों में आये हुए प्राकृत संवादों को ठीक तरह से समझने के लिये विशेष प्रकार की पाण्डुलिपियों का निर्माण किया गया था, जिसमें संस्कृत नाटकों में आये हुए प्राकृत संवादों का स्वतन्त्र रूप में संस्कृत-छायानुवाद देने की प्रवृत्ति दिखाई देती है। जिसके फलस्वरूप अभिज्ञानशाकुन्तल, उत्तरामचरित, रत्नावली, प्रबोधचन्द्रोदय, धनञ्जयविजयव्यायोग एवं वेणीसंहार जैसे अनेक नाटकों की प्राकृतछायायें बनाई गई थीं[७] ॥

यह भी उल्लेखनीय है कि देश-विदेश के विभिन्न ग्रन्थभण्डारों के अलग-अलग "डिस्क्रिप्टीव केटलोग्स ओफ संस्कृत मेन्युस्क्रिप्ट्स"[८] में, एवं "न्यू केटलोगस केटलोगरम्, मद्रास" में अभिज्ञानशाकुन्तल नाटक की प्राकृतविवृतियाँ[९] एवं प्राकृतछायायें जितनी अधिक संख्या में दिखाई देती हैं उतनी अन्य नाटकों की नहीं देखाई देती है। अतः शाकुन्तल के प्राकृत-संवादों में आये हुए पाठभेदों का अभ्यास करने के लिये इन प्राकृतविंवृतियाँ तथा प्राकृतच्छायाओं से कैसे सहायता मिल सकती है ? वह विचारणीय है। तथा यह भी परीक्षणीय है कि शाकुन्तल की पञ्चविध वाचनाओं में से कौन सी वाचना के साथ इन प्राकृतविवृतियाँ एवं प्राकृतछायाओं का सम्बन्ध है ? ॥

३. अभिज्ञानशाकुन्तल की प्राकृत-विवृतिओं का प्राथमिक परिचय

अभिज्ञानशाकुन्तल की उपर्युक्त उन्नीस प्राकृतविवृतियाँ/प्राकृतछायावली पाण्डुलिपियाँ में से हमने जिन पाँच-सात पाण्डुलिपिओं का साक्षात् परिचय प्राप्त किया है वे इस प्रकार है : (क) भाण्डारकर ओरिएन्टल रिसर्च इन्स्टीट्युट, पूणे के संग्रह में जो (१८८७-९१ क्रमांक की) पाण्डुलिपि है, जिसका शीर्षक "**शाकुन्तलप्राकृतविवृति**" ८ पत्र हैं और यह देवनागरी लिपि में लिखित है। इसमें शाकुन्तल नाटक का मूल पाठ नहीं है। किन्तु इस नाटक में आनेवाली प्राकृत उक्तियों का केवल संस्कृतछायानुवाद ही रखा गया है। याने यहाँ पाण्डुलिपि का जो "शाकुन्तल-प्राकृतविवृति" ऐसा शीर्षक है, वह यथार्थ ही है। यह पाण्डुलिपि अपूर्ण है, चतुर्थ अङ्क के आरम्भ के तीन-चार संवादों के बाद कृति का पाठ खण्डित हुआ है। इसके मङ्गलश्लोक में लिखा गया है कि –

नत्वा रामेशगुरवे द्विपास्यस्यापि भक्तितः ।
शाकुंतलप्राकृतस्य संस्कृतेनार्थ ईर्यते ॥

एवमेव, प्रथम अंक की समाप्ति पर लिखा है कि – इति शाकुंतलप्राकृतविवृतौ प्रथमोऽङ्कः । इसकी एक सम्पूर्ण प्रति (स्केन कोपी) बडौदा से प्राप्त की गई है। जिसका क्रमांक - १२५९४ है, (R. Nambiyar, 1999) तथा उसके आरम्भ में उपर्युक्त श्लोक लिखा है। किन्तु अन्तिम में लिखा है कि – "इति शाकुन्तल प्राकृतविवृतौ सप्तमोऽङ्कः । इति शाकुन्तल-प्राकृतवे(वि)वृत्तं वीश्वरशर्मणा, गुणाकरसिद्धेभ्यः समर्पितमित्यवधेयमालंकारिक-धूर्वहद्भिः ।" यह वाक्य अतिसूक्ष्म अक्षरों से लिखा गया है। इस कृति के रचयिता व्यक्ति का नाम तो अज्ञात ही है, केवल वह अपने रामेश नाम के गुरु को प्रणाम करता है उससे इतना सूचित होता है कि रचयिता रामेश गुरु का कोई शिष्य है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

इसी पाण्डुलिपि की अन्य सात प्रतियाँ का विवरण भी केटलोग में से उपलब्ध हो रहा है: — अड्यार लाईब्रेरी, मद्रास (चेन्नै) में पाण्डुलिपि क्रमांक-१२९७ है। (Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Adyar Library) यह प्रति पूर्ण रूप में मिलती है। जिसकी पुष्पिंका में लिखा है कि — इति रामेश्वरसुत-नारायणभट्टविरचितायां शाकुन्तलकृतविवृतौ सप्तमोऽङ्कः।

२. तुक्कोजी सरफोजी सरस्वती महल, थांजुवरम् में एक पाण्डुलिपि है।

३. श्री एच. डी. वेलनकर द्वारा संपादित केटलोग में बताया गया है कि युनिवर्सिटी ओफ बोम्बे, मुंबई के संग्रह में पाण्डुलिपि क्रमांक-६६० से इसी "शाकुन्तलप्राकृतविवृति" का संग्रह हुआ है।

४. A Census of Indic Manuscripts in the United States & Canada, Ed., H. I. Poleman, Pub. American Oriemtal Society, New Haven, 1938 में भी शाकुन्तल-प्राकृतविवृति का उल्लेख है, जिसका क्रमांक - २२४६/एच.१०८९ है। यह प्राकृतविवृति भी रामेश्वर भट्ट के पुत्र नारायण भट्ट ने बनाई थी ऐसा निर्देश है।

५. महाराजा सयाजीराव युनिवर्सिटी ओफ बडौदा के संग्रह में (क्रमांक - १२५९४) जो पाण्डुलिपि है, उसकी स्केन कोपी मिली है, जो पूर्ण है।

६. महाराजा मानसिंह पुस्तक प्रकाश शोधकेन्द्र. महरानगढ, जोधपुर में (दो प्रतियाँ) है, एवं ७. सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी में भी इसकी प्रति उपलब्ध है ऐसा निर्देश है।

(ख) सिन्धिया प्राच्यविद्या शोध प्रतिष्ठान, उज्जैन की ११८९ क्रमांक की "शाकुन्तलनाटकटिप्पणी" शीर्षकवाली पाण्डुलिपि में वस्तुतः प्राकृत संवादों का संस्कृतछायानुवाद ही है। उनकी पुष्पिका में लिखा है कि - संवत् १७५२ वर्षे ज्येष्ठमासे शुक्लपक्षे कान्वितायाः दशम्यां नडपत्तन-निवासिना बाल्हजिद् भट्टेनोरः पत्तने लिखितमिदं नाटकटिप्पणं। इस पाण्डुलिपि के लेखक का नाम बाल्हजिद् भट्ट है। किन्तु उसके मूल रचयिता का नाम अज्ञात है। इसी की अन्य दो प्रतियाँ भी उपलब्ध हो रही है। जैसे कि — १. भाण्डारकर ओरिएन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पूना, एवं २. डिस्क्रिप्टीव केटलोग ओफ संस्कृत मेन्यु. इन अड्यार लाईब्रेरी, अड्यार (चैन्नै), वो. ५, १९५१ में १२९६ क्रमांक से उसका उल्लेख हैं। इसकी महत्ता इस बात में है कि (अज्ञात) रचयिता ने आरम्भ में भरतमुनि के द्वारा दिये गये प्राकृतभाषा के ध्वनिपरिवर्तनों (नाट्यशास्त्र, अध्याय-१८) को उद्धृत किया है, और उसका विवरण देने के बाद शाकुन्तल के प्राकृत संवादों का संस्कृतानुवाद दिया है। इन तीनों पाण्डुलिपियों में से प्रथम दो का हमने साक्षात् परिचय किया है।

(ग) भाण्डारकर ओरिएन्टल रिसर्च इन्स्टीट्युट, पूणे के संग्रह में जो ४७१/१८८७-९१ क्रमांक की **"शाकुन्तलनाटक-प्राकृतछाया"** शीर्षकवाली पाण्डुलिपि है, वह षष्ठांक पर्यन्त ही है और उसमें कहीं पर रचयिता का नाम नहीं मिलता है। इस प्रति के आरम्भ में लिखा है कि —

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

श्रीगणेशाय नमः ।। श्रीकालिदासकविना प्राकृतम् अप्राकृतं कृतम् ।
तस्याहं अमरवाणीं लिखामि, वाणीं प्रणम्याहं (आशु ?) ।।१।।

उसी तरह से प्रथमांक के अन्त पर लिखा है कि – इति श्रीमच्च्वतरुदधि-तटी-टीकमान-बिप्राटयशो-राजहंस-हंस-स[म]प्रभ-प्रताप-तापिताऽराति-गेहनी-नयने नीर-पूर-पूरित-समस्त-जगत्त्रय-श्रीमद्-दुष्यन्त-वर्णन-निपुण-श्रीकालिदास-रचित-प्राकृतस्याऽमरबाणीलेखे प्रथमोऽङ्कः ।।१।। इसमें कहीं पर भी इस प्राकृतछाया के कर्ता का नाम नहीं दिखाई देता । केवल संस्कृतानुवाद को वह "अमरवाणी" कहता है, यह ध्यानास्पद वैशिष्ट्य है । इस सन्दर्भ में, Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the British Museum, Ed. Cecil Bendall,1902, (p.109-110) में एक "वेणीसंहारस्य छाया" नामक पाण्डुलिपि का जो निर्देश है, उसके आरम्भ में लिखा है कि –

यत् प्राकृतमतिगहनं वेणीसंहारनाटकस्थिततत् ।
विव्रियतेऽमरवाण्या वाण्याः पदपंकजं नत्वा ।।

तथा उसके अन्त में लिखा है कि - विद्वन्मुकुट-माणिक्य-भट्टरामेशसुनना ।
विवृतिं प्राकृतं वेणीसंहारस्थं यथामति ।।
इति वेणीसंहार-प्राकृतस्य पर्यायै विर(चित) समाप्तम् ।।

यहाँ पर भी संस्कृतछांयानुवाद को जो "अमरवाणी" ऐसा नाम दिया गया है उससे ऐसा अनुमान किया जा सकता है कि अभिज्ञानशाकुन्तल की जो उपर्युक्त प्राकृतछाया है वह भी "रामेशपुत्र विद्वन्मुकुटमाणिक्य" ने ही लिखी होगी[१०] ।। यह पाण्डुलिपि षष्ठांक तक मिलती है । देवनागरी वाचनावाले अभिज्ञानशाकुन्तल की उपलब्ध की गई पाँच प्राकृतविवृतियाँ/प्राकृतछायाओं में से यही प्राचीनतर समय की प्राकृतछाया है ऐसा स्पष्ट संकेत मिल रहा है । इसी की एक प्रति(क्रमांक-) जोधपुर के पूर्वोक्त संग्रह से प्राप्त की गई है, जिसमें कृति का पाठ सम्पूर्ण है ।

(घ) भाण्डारकर ओरिएन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पूणे के संग्रह में जो २००/१८७९-८० क्रमांक[११] की "शाकुन्तलनाटक-प्राकृतछाया" शीर्षकवाली पाण्डुलिपि है, वह अज्ञात-कर्तृक रचना है । तथा वह सप्तमांक तक पूर्ण है । इसमें नितान्त तया केवल प्राकृत उक्तियों के संस्कृतानुवाद रखे गये है । स्थूलाक्षरी प्रकार की यह पाण्डुलिपि है । कुल मिला पत्र ४३ है, बीच-बीच में पाँच (१०, ११, ३१, ३३ एवं ३४) पृष्ठ गायब हैं । इस पाण्डुलिपि का भी प्रत्यक्ष परीक्षण किया गया है ।

(ङ) इसके साथ ओरिएन्टल इन्स्टीट्यूट, एम. एस. युनिवर्सिटी ओफ बडौदा, वडोदरा के ग्रन्थभण्डार से ९२१९ क्रमांक की पाण्डुलिपि स्केन कोपी के रूप में प्राप्त हुई है । इसमें कही पर भी रचयिता का नाम-निर्देश नहीं है । तथापि यह उल्लेखनीय है कि उपर(ग) में निर्दिष्ट पाण्डुलिपि के साथ उसका पूर्ण साम्य है । अतः यह भी विद्वन्मुकुटमाणिक्य की रचना होगी ऐसा अनुमान किया जा सकता है ।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

४. शाकुन्चल नाटक की प्राकृत-विवृति/छायाओं का तुलनात्मक अभ्यास

जिन प्राकृतविवृति एवं प्राकृतछायाओं की पाण्डुलिपियों का वर्णन उपर दिया गया है वे परस्पर में कैसा साम्य-वैषम्य रखती है उसका अभ्यास कुछ उदाहरणों के द्वारा करना चाहिये । लेकिन इसके पहले इन चारों प्राकृतविवृति तथा प्राकृतछायाओं का किस वाचना के साथ सम्बन्ध है उसका परीक्षण भी करना आवश्यक है – नाटक के आरम्भ में एक संकेत मिलता है कि दुष्यन्त को चक्रवर्ती पुत्र की प्राप्ति होना यह नाटक का अन्तिम लक्ष्य है । यह बात नाटक में गर्भित सूत्र के रूप में साद्यन्त प्रवर्तमान है, जिसकी ओर प्रेक्षकों का ध्यान आकृष्ट करने के लिए द्वितीय एवं षष्ठांक में प्रकट संकेत भी रखे गये है । द्वितीय अङ्क के अन्त में करभक आता है और कहता है कि – जयतु भर्ता । देव्याज्ञापयति – आगामिनि चतुर्थदिवसे प्रवृत्तपारणो मे उपवासो भविष्यति । तत्र दीर्घायुषावश्यं संभावनीयेति । अब अभिज्ञानशाकुन्तल की बंगाली एवं मैथिली वाचनाओं में अनुक्रम से १. पुत्रपिण्डपालनो नाम उपवासो, तथा २. पुत्रपिंण्डपर्युपासनो नाम उपवासो – ऐसे पाठभेद मिलते है । काश्मीरी वाचना में पुत्रपिण्डाराधनो नाम उपवासो – यह पाठ मिल रहा है । दाक्षिणात्य वाचना में निर्वृत्तपारणो मे उपवासो ऐसा पाठ चल रहा है । किन्तु प्राकृतविवृति एवं प्राकृतछायाओं में सर्वत्र "प्राकृत्तपारणो मे उपवासो" ऐसा ही पाठ दिख रहा है, जो केवल देवनागरी वाचना का पाठ है । अतः इन सभी प्राकृतविवृति एवं प्राकृतछायायें देवनागरीवाचना के अभिज्ञानशाकुन्तल से जुडी हुई है ऐसा प्राथमिक परीक्षण से ज्ञात होता है । और इसी लिये देवनागरी वाचनावाला अभिज्ञानशाकुन्तल जो निर्णय सागर प्रेस, मुंबई से प्रकाशित हुआ था एवं जिसका पुनर्मुद्रण राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान, नयी दिल्ली (२००६) ने राघव भट्ट की "अर्थद्योतनिका" टीका के साथ किया है, उसके पाठ के साथ इन प्राकृत पाण्डुलिपियाँ में मिलनेवाले पाठ की तुलना कुछ उदाहरणों के माध्यम से की जायेगी :-

राघव भट्ट ने जिस पाठ पर टीका लिखा है :-

१ रंगसूचना के रूप में - (शकुन्तला राजानमलोकयन्ती सव्याजं विलम्ब्य सह सखीभ्यां निष्क्रान्ता ।

२ अनियतवेलं शूल्यमांसभूयिष्ट आहारो भुज्यते ।

३ कादम्बरीसखित्वमस्माकं प्रथमशोऽभिमतमिष्यते ।

४ सर्वं कथयित्वा अवसाने पुनस्त्वया परिहासविजल्प एष, न भूतार्थ इत्याख्यातम् । मयापि मृत्पिण्डबुद्धिना तथैव गृहीतम् ॥

(१) विद्वन्मुकुटमाणिक्य की प्राकृतछाया में दिया हुआ संस्कृतछायानुवाद राघवभट्ट द्वारा स्वीकृत प्राकृत-उक्तियों के पाठ के साथ पूर्ण साम्य रखता है । इस प्राकृतछाया की कुल मिला के तीन प्रतिलिपियों का परीक्षण किया गया है । ये तीन प्रतिलिपियाँ १. भाण्डारकर ओरि. रिसर्च इन्स्टी. पूणे, १. ओरिएन्टल इन्स्टीट्युट, वडोदरा तथा ३. महाराजा मानसिंह पुस्तकप्रकाश शोध केन्द्र, जोधपुर से प्राप्त की गई है ।

प्राकृतछाया, (भा. ओ. रि. इन्स्टी. ४७२/१८८७-९१)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

१ अभिनव-दर्भांकुर-परिक्षितं मे चरणं, कुरंटक-शाखा-परिलग्नं च वल्कलम्, तावत् परिपालय धर्मम् यावन्मोचयामि । - शकुन्तला की यह वाचिक-उक्ति केवल इसी में प्राप्त हो रही है ।

२ अनियतवेलं शूल्यमांसभूयिष्ट आहारश्चाभ्यवह्रियते ।

३ कादम्बरीसखीं अस्माकं प्रथमसौहृदम् इच्छते ।

४ सर्वं कथयित्वा अवसाने पुनः परिहासविजल्प एष, न भूतार्थ इत्याख्यातं, मयापि मृत्पिण्डबुद्धिना तथैव गृहीतम् ।

(२) शाकुन्तल-टिप्पण के नाम से जो प्राप्त हो रही है, पूणे एवं उज्जैन से दो प्रतियाँ प्राप्त की गई है। एक तीसरी प्रति अड्यार की लाईब्रेरी में भी है । इसका आरम्भ अन्य तीनों से भिन्न है, जिसमें नाट्यशास्त्रीय चर्चाओं एवं प्राकृतभाषा के ध्वनिपरिवर्तनों की जानकारियाँ देने के बाद, शाकुन्तल नाटक में आये हुए प्राकृत संवादों का संस्कृत-छायानुवाद दिया गया है ।

शाकुन्तल-टिप्पण (पूणे एवं उज्जैन से प्राप्त)

१ प्रथमांक के अन्त में उपर्युक्त शकुन्तला की वाचिक-उक्ति नहीं है ।

२ अनियतवेलं शुष्कमांसभूयिष्ट आहारश्च अद्यते ।

३ कादम्बरीसख्यं प्रथमशोभितं अस्माकं इष्यते ।

४ सर्वं कथयित्वा अवसाने पुनः परिहासविजल्प एष, न भूतार्थ इत्याख्यातं, मयापि मृत्पिण्डबुद्धिना तथैव गृहीतम् ।

(३) प्राकृत-विवृति में आया हुआ संस्कृतछायानुवाद, जो रामेशपुत्रनारायण भट्ट ने किया है वह वडोदरा की प्रति में पूर्ण रूप से मिलता है । भा. ओ. रि. इनस्टीट्यूट की प्रति में केवल तीन अंक तक ही पाठ मिलता है । इनमें मिलनेवाला पाठ उज्जैन की शाकुन्तल-टिप्पण के साथ बहुशः साम्य रखता है ।

प्राकृतविवृति (पूणे एवं वडोदरा)

१ प्रथमांक के अन्त में उपर्युक्त शकुन्तला की वाचिक-उक्ति नहीं है ।

२ अनियतवेलं शूल्यमांसभूयिष्टः आहारश्च अद्यते ।

३ कादम्बरीसखित्वं अस्माकं प्रथमशोभितं इष्यते ।

४ सर्वं कथयित्वा अवसाने पुनः परिहासविकल्प एष, न भूतार्थ इत्याख्यातं, मयापि मन्दबुद्धिना तथैव गृहीतम् ॥

(४) प्राकृतछाया की एक प्रति पूणे से प्राप्त हुई है, लेकिन वह अज्ञातकर्तृक है । जिसको भा.ओ.रि.इन्स्टीट्युट के संग्रह में शाकुन्तल टिप्पण ऐसा ही नाम दिया गया है, किन्तु वह प्राकृतछाया

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ही है ऐसा अन्तिम पुष्पिका में लिखा है । इसका पाठ उपर्युक्त प्राकृतविवृति से साथ बहुशः साम्य रखता है ।

प्राकृतछाया (अज्ञातकर्तृक), क्रमांक-२००/१८७९-८०, पुराना क्र. ७९/१९०७-१५

१ प्रथमांक के अन्त में उपर्युक्त शकुन्तला की वाचिक-उक्ति नहीं है ।

२ अनियतवेलं शूल्ल(ल्य)मांसभूयी(यि)ष्टः आहार आह्वीयते ।

३ कादम्बरीसखित्वम् अस्माकं प्रथमशोभितं इष्यते ।

४ सर्वं कथयित्वा अवसाने पुनः परिहासविकल्प एष, न भूतार्थ इत्याख्यातं, मयापि मन्दबुद्धिना तथैव गृहीतम् ।

प्राकृतविवृति एवं प्राकृतछायाओं की महत्ता/उपयोगिता एवं तत्सम्बद्ध अन्य बिन्दुओं पर सोचने के लिये कतिपय दूसरें वाक्यों का भी तुलनात्मक अभ्यास करना आवश्यक है । जैसे कि –

(१) (क) में निर्दिष्ट "प्राकृतविवृति" के अनुसार, नाटक की प्रस्तावना में नटी की एक उक्ति है :- कतमं पुनः ऋतुमधिकृत्य गाईष्ये । (ख) में निर्दिष्ट "शाकुन्तल-टिप्पणी" में यह उक्ति प्राप्त नहीं होती है । (ग) में निर्दिष्ट "प्राकृतछाया" के अनुसार, नटी के उक्ति का स्वरूप इस तरह है:- कतमं पुनः समयं समाश्रित्य गास्ये । और (घ) में निर्दिष्ट "शाकुन्तलछाया" के अनुसार, नटी-वाक्य ऐसा है:- आर्य, कतरं ऋतुम् अधिकृत्य गास्यामि । यहाँ "गाईष्ये", "गास्ये", एवं "गास्यामि" शब्दों से जो संस्कृतानुवाद दिया गया है वह केवल ध्वनिसाम्य के आधार पर किया गया "छायानुवाद" ही है, शुद्ध अनुवाद नहीं है । एवमेव, यहाँ जो क्रियापद का स्वरूप है वह सब में भिन्न-भिन्न है, अर्थात् ये सभी प्राकृत-पाण्डुलिपियाँ का आदर्शभूत् शाकुन्तल का पाठ अलग-अलग होगा । दूसरे शब्दों में कहे तो, आज प्राप्त हो रही इन प्राकृतविवृतियाँ एवं प्राकृतछायाओं से सम्बद्ध हो ऐसी पाण्डुलिपियाँ गवेषणीय है ।

(२) यहाँ देवनागरी वाचना का जो प्रकाशित/प्रचलित पाठ है उसमें नटी ऐसा कोई वाक्य बोलती ही नहीं है । देवनागरी वाचना के प्रकाशित पाठ में, नटी कहती है कि – आर्य, एवमेव तत् । अनन्तरकरणीयमार्य आज्ञापयतु ॥ उसके उत्तर में सूत्रधार बोलता है कि किमन्यदस्याः परिषदः श्रुतिप्रसादनतः ? तदिममेव..... ग्रीष्मसमयमधिकृत्य गीयताम् । इस तुलना का सार यह निकला कि प्राकृतविवृति एवं छायाओं में जो नटी की उक्ति मिलती है, वह प्राचीन (बृहत्) पाठ का (अवशिष्ट रहा) अंश है । अर्थात् पश्चाद्वर्ती समय में देवनागरी वाचना में संक्षेप करने के आशय से यह उक्ति हटाई गई है ।

(३) देवनागरी वाचना का जो प्रकाशित/प्रचलित पाठ है उसमें, प्रथमांक के अन्त में धर्मारण्य में हस्ती-प्रविष्ट होने की सूचना मिलने के बाद अनसूया-प्रियंवदा के साथ शकुन्तला से बिदा ले रही है तब एक रंगसूचना दी गई है कि – "शकुन्तला राजानमवलोकयन्ती सव्याजं विलम्ब्य सह सखीभ्यां निष्क्रान्ता" । परन्तु एकत्र की गई प्राकृतछायाओं का अभ्यास करने से मालुम होता है कि विद्वन्मुकुटमाणिक्य

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

की प्राकृतछाया में, एवं बडौदा से प्राप्त की गई शाकुन्तलप्राकृतछाया में शकुन्तला के निर्गमन का दृश्य उक्त रंगसूचनानुसार केवल आङ्गिक अभिनय से सम्पन्न नहीं होता है। इस प्राकृतछाया के अनुसार तो शकुन्तला के मुख में इस तरह का वाचिक अंश भी रखा गया है :- "अभिनवदर्भाङ्कुरपरिक्षतं में चरणम्, कुरंटशाखापरिलग्नं च मे वल्कलम्, तत् प्रतिपालय माम्, यावदहं मोचयामि।" देवनागरी वाचना के प्रचलित पाठ में और इस संस्कृतछाया में जो पाठ मिलता है वह ध्यानास्पद है। क्योंकि प्राकृतछाया में जिस तरह का वाक्य (वाचिकांश) है वैसा ही वाक्य बंगाली एवं मैथिली वाचनावाले अभिज्ञानशकुन्तल में भी प्राप्त हो रहा है। इससे ऐसा अनुमान किया जाता है कि कालिदासप्रणीत अभिज्ञानशाकुन्तल के मूल पाठ में यह वाचिकांश था, जो संस्कृतछाया तक संचरित होके आया है, किन्तु अनुगामी समय में, देवनागरी वाचना के पाठ में संक्षिप्तीकरण के दौरान उसीको केवल एक रंगसूचना देकर आङ्गिकाभिनय के रूप में परिवर्तित किया गया होगा।

(४) देवनागरी वाचना के द्वितीयांक में से विदूषक की एक उक्ति देखते है :- राजा कहता है कि – विश्रान्तेन भवता ममाप्यनायासे कर्मणि सहायेन भवितव्यम्। इसको सूनते ही विदूषक सहसा बोलता है कि – किं मोदखण्डिकायाम्। तेन ह्ययं सुगृहीतः क्षणः ॥ अब उपलब्ध की गई पाण्डुलिपिओं से (क) में निर्दिष्ट "प्राकृतविवृति" के अनुसार, विदूषक बोलता है कि - तेनायं सुग्र(गृ)[ही]तो जनः। किन्तु (ङ) में निर्दिष्ट बडौदा की १२५९४ क्रमांक की पाण्डुलिपि में तेन ह्ययं सुगृहीतः क्षणः - ऐसा पाठ दिया है। (ख) में निर्दिष्ट "शाकुन्तल-टिप्पणी" में विदूषक की उक्ति है: तेन हि अयं सुग्र(गृ)हीतो जनः॥ (ग) में निर्दिष्ट "प्राकृतछाया" के अनुसार भी विदूषक की उक्ति है कि – तेन हि अयं सुग्र(गृ)हीतो जनः॥ और (घ)में निर्दिष्ट "शाकुन्तलछाया" के अनुसार, तेन हि अयं सूग्र(सुगृ)हीतो जनः॥ यहाँ पर एक नया पाठान्तर मिल रहा है, जो अद्यावधि शाकुन्तल के किसी भी पाठसम्पादन में उल्लिखीत नहीं है। प्रचलित पाठ "क्षण" के स्थान पर, "जनः" ऐसा एक शब्द बदल जाने से पूरा आङ्गिक अभिनय भी बदल जायेगा। बडौदा की ९२१९ क्रमांक की पाण्डुलिपि में "तेन सुगृहीत अयं ब्राह्मणः।" ऐसा सर्वथा भिन्न पाठभेद मिल रहा है। किन्तु ऐसे पाठभेद से अभिनय में कोई वैशिष्ट्य पैदा नहीं होता है।

(५) चतुर्थाङ्क के शकुन्तला-विदाई प्रसंग में जो प्राकृत गाथायें आती है उसके संस्कृतानुवाद की तुलना भी द्रष्टव्य है। देवनागरी वाचना के प्रचलित पाठ इस तरह का है :- (शकुन्तला) हला, पश्य, नलिनीपत्रान्तरमपि सहचरमपश्यन्त्यातुरा चक्रवाकी आरौति। दुष्करमहं करोमीति। (अनसूया) – सखि, मैवं मन्त्रय। एषापि प्रियेण को देखे तो सभी पाण्डुलिपियों में कुछ पाठभेद मिलते हैं। जैसे कि – (क) में निर्दिष्ट "प्राकृतविवृति" अपूर्ण है, उसमें केवल तीन अङ्क होने से इस उदाहरण के लिये वह उपयोगी नहीं है। (ख) में निर्दिष्ट "शाकुन्तल-टिप्पणी" में पश्य, नलिनीपत्रान्तरितमपि सहचरमपश्यन्ती अचतुरा चक्रवाकी आरौति। दुष्करमहं करोति। (अनसूया) – सखि, मैवं मन्त्रय। एषापि प्रियेण विना गमयति रजनीं विषाददीर्घतराम्। गुरुमपि विरहदुःखमाशाबन्धः सहयति। (ग) में निर्दिष्ट "प्राकृतछाया" के अनुसार, पश्य नलिनीपत्रान्तरितमपि सहचरपश्यन्ती आतुरा चक्रवाकी आरटति। दुष्करमहं करोमीति। (अनसूया) – सखि, मैवं मन्त्रय। एषापि प्रियेण विना गमयति रजनीं विषाददीर्घतराम्। गुरुतरामपि विरहदुःखमाशाबन्धः

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

सहापयति" । और (घ) में निर्दिष्ट "शाकुन्तलछाया" के अनुसार, "पश्य, नलिनीपत्रान्तरितमपि सहचरमपश्यन्त्यातुरा चक्रवाकी रोदति । दुष्करमहं करोमीति । (अनसूया) – सखि, मैवं मन्त्रय । एषापि प्रियेणविना गमयति रजनीं विषाददीर्घकरम् । गुर्वपि विरहदुःखमाशाबन्धः सहायति" । यहाँ पर दोनों क्रियापदों के संस्कृतानुवाद में भारी अनिश्चितता प्रवर्तमान है वह दिख रहा है। जैसे कि – आरौति, आरटति, तथा रोदति । यहाँ प्राकृत पाठ के अनुसार आरडदि है, जो संभवतः देशी क्रियापद हो सकता है और उसका संस्कृतीकरण करने का प्रयास इन प्राकृतछायाओं में दिखता है । इसी तरह से सहयति, सहापयति और सहायति जैसे तीन-तीन क्रियापदों की प्राप्ति होने पर लगता है कि यहाँ प्रेरक रूप रखा जाय या नहीं इसकी अनिर्णायक स्थिति दिख रही है । अन्त में चक्रवाकी का विशेषण आतुरा ज्यादा प्रचलित है, परन्तु एक नया पाठान्तर भी यहाँ मिल रहा है :- अचतुरा । जिसको यदि व्यंजना से उपमेयभूत शकुन्तला पर लगाया जाय तो प्रत्याख्यान के समय पर मुनिसुता शकुन्तला की विदग्धता का मर्म बदल जायेगा । राजा के द्वारा दिया गया अंगुलीयक भी सखियों के पास ही था, उसको उसने अपने पास भी नहीं रखा था तथा सखियों ने राजा की अंगुलीयक देते समय जो कहा था उसकी गंभीरता भी वह न समझ पाई।

(६) षष्ठांक के आरम्भ में जो धीवर-प्रसंग है उसके देवनागरी पाठ के अनुसार निम्नोक्त तीन उक्तियाँ ध्यानास्पद हैः- (जानुकः-) आवृत्त, परितोषं कथय । तेनाङ्गुलीयकेन भर्तुः संमतेन भवितव्यम् । (श्यालः) न तस्मिन् महार्हं रत्नं भर्तुर्बहुमतमिति तर्कयामि । तस्य दर्शनेन भर्तुरभिमतो जनः स्मारितः[१२] ॥ यहाँ के अधोरेखांकित तीन शब्दों के स्थान में विविध प्राकृतछायायें कौन सा पाठ दे रही है वह तुलनीय है । (क) में निर्दिष्ट "प्राकृतविवृति" का पाठ तीन अंक से आगे नहीं है । अतः उसका प्रकृत में कोई उपयोग नहीं है । (ख) में निर्दिष्ट "शाकुन्तल-टिप्पणी" के अनुसार, (जानुकः) तेनाङ्गुलीयकेन भर्तुः शर्म्मदेन भवितव्यम् । (श्यालः) न तस्मिन् महार्हं रत्नं भर्तुर्बहुमतमिति तर्कयामि । तस्य दर्शनेन भर्तुरभिमतो जनः स्मारितः । (ग) में निर्दिष्ट "प्राकृतछाया" के अनुसार, (जानुकः) तेनाङ्गुलीयकेन भर्तुः शर्म्मदेन भवितव्यम् । (श्यालः) न तस्मिन् महार्हं रत्नं भर्तुः परितोषमिति तर्कयामि । तस्य दर्शनेन भर्तुरभिमतो जनः स्मारितः । और (घ) में निर्दिष्ट "शाकुन्तलछाया" के अनुसार (जानुकः) तेनाङ्गुलीयकेन भर्तुः शर्म्मदेन भवितव्यम् । (श्यालः) न तस्मिन् महार्हं रत्नं भर्तुर्बहुतमिति तर्कयामि । तस्य दर्शनेन भर्तुरभिमतो जनः स्मारितः ।

यह प्रचलित देवनागरी पाठ के अनुसार मूल प्राकृतभाषा का वाक्य देखें तो – "तेण अंगुलीअएण भट्टिणो शम्मदेन होदवं ।" ऐसा है । "शम्मदेन" का संस्कृतानुवाद "संमतेन" की अपेक्षा से "शर्मदेन" किया जाय तो वह ध्वनिविज्ञान की दृष्टि से तो नियमनासुर है ही, लेकिन पूर्वापर सन्दर्भ में भी वही समुचित प्रतीत होता है । *देवनागरी वाचनावाले प्रकाशित अभिज्ञानशाकुन्तलों में* "संमतेन" ऐसा जो पाठ चल रहा है वह किसी भी तरह से पूर्वापर सन्दर्भ में संगत नहीं बैठता है । इस सन्दर्भ में यह भी कहना आवश्यक है कि कथपति क्रियापद का मागधी प्राकृत में कधेहि -- ऐसा रूप होता है । कालान्तर में थ का ध में जो परिवर्तन किया गया था उसमें महाराष्ट्री प्राकृत में रूपान्तर करने की प्रवृत्ति चल पडी होगी तब उस ध का ह में परिवर्तन किया गया होगा । जिसके फल स्वरूप कहेहि रूप बना होगा, और वह लोडर्थक

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(आज्ञार्थक) रूप है ऐसी भ्रान्ति को जन्म दिया होगा। अब, आवृत्त, परितोषं कहेहि। ऐसी उक्ति का संस्कृतछायानुवाद करने का प्रसंग आया होगा तब, राघवभट्ट जैसे टीकाकर ने भी यह ध्यान में नहीं लिया कि कधेहि जैसे मागधी क्रियापद का महाराष्ट्रीकरण होने के बाद यह कहेहि रूप पाण्डुलिपियों में चल पडा है। उसका छायानुवाद कथय के रूप में न करके, कथयति के रूप में ही करना अनिवार्य था। लेकिन महाराष्ट्री-प्राकृत के स्वरूप को हि मूल मान लेने के कारण कहेहि का अनुवाद कथय पर दिया गया और परिणामत: पूरा संवाद का क्रम विसंगति के चक्कर में फँस गया। यहाँ शर्म्मदेन जैसे अनुवाद से. अथवा कथयति जैसे अनुवाद से हि मूल उक्ति का स्वारस्य सुसंगत हो सकेगा।

इन उदाहरणों के अभ्यास के बाद कुछ निरीक्षण ऐसे प्राप्त होते है कि – इन प्राकृतविवृति एवं प्राकृतछायाओं में भले ही प्राकृत उक्तिओं का शुद्ध व्याकरण-सम्मत अनुवाद न उपलब्ध हो, अर्थात् भले ही इन में केवल छायानुवाद ही हो फिर भी इन सामग्री का उपयोग करके १. अद्यावधि अनुल्लिखित रहे कुछ नवीन पाठान्तर उपलब्ध प्राप्त किये जा सकते है। और २. कुछ संवादों की विसंगतता भी दूर हो सकती है।

उपसंहार – अभिज्ञानशाकुन्तल नाटक में स्त्री, परिजनादि सेवकवर्ग, धीवर एवं विदूषक जैसे पात्रों के मुख में रखे गये संवादों की प्राकृतभाषा का स्वरूप जानने में उपर्युक्त प्राकृतविवृति एवं प्राकृतछायाओं से कुछ सहायता नहीं मिल सकती है। क्योंकि उसमें केवल प्राकृत-संवादों के संस्कृतछायानुवाद ही रखे गये हैं। यदि अभिज्ञानशाकुन्तल नाटक के प्राकृत संवादों की सही स्थिति का स्वरूप जानना ही है तो प्रथम दृष्टि से ऐसा विचार आता है कि मूल नाटक की जो पाण्डुलिपियाँ है, उसमें संचरित हुए प्राकृत संवादों का एकत्र करके उसका तुलनात्मक अभ्यास करना चाहिये। क्योंकि स्व. डो. के. आर. चन्द्रजी (अहमदाबाद) जैसे प्रौढ़ विद्वानों ने विभिन्न काल खण्ड की प्राकृतभाषाओं का स्वरूप निश्चित करके दिखाया है[१३]। किन्तु यहाँ दूसरा विचार तुरन्त इस सभी पाण्डुलिपियों में प्राकृत भाषा के संवादों में बहुश: महाराष्ट्री प्राकृत ही दिख रही है, जो निश्चित रूप से परवर्ती काल का किया हुआ परिवर्तन है। इसीलिए प्राचीन काल की प्राकृत-उक्तियाँ का स्वरूप जानने के लिये ये पाण्डुलिपियाँ ज्यादा उपयोगी नहीं हो सकती है।

आज उपलब्ध हो रही शाकुन्तल की पाण्डुलिपियों में ज्यादा तौर पर प्राकृत संवादों में शौरसेनी के स्थान पर महाराष्ट्री प्राकृत ने स्थान ले लिया है। जब की भरत मुनि ने तो संस्कृत नाटकों के लिये प्राकृत संवादों में शौरसेनी (और विशेष सन्दर्भों में मागधी) भाषा का विनियोग करने का सुझाव दिया था। एवमेव, इसी बात को भूले बिना कलिकालसर्वज्ञ आचार्य हेमचन्द्र ने भी जब प्राकृतभाषाओं का व्याकरण (हेमचन्द्र, १९९४) लिखा तब शौरसेनी एवं मागधी भाषा का निरूपण करते समय जो उदाहरण पेश किये हैं वे प्राय: सभी संस्कृत नाटकों में से ही, (और वो भी अभिज्ञानशाकुन्तल में से विशेषत:) चुन कर रखे है[१४]। (अथवा कहा जा सकता है कि शाकुन्तल के प्राकृत संवादों को आदर्श के रूप में शौरसेनी एवं मागधी में पुनर्गठित करके उदाहरण के रूप में प्रस्तुत किये हैं।) डो. रिचार्ड पिशेल ने भी यही विचार प्रस्तुत किया है[१५]। अत: यदि किसी आधुनिक पाठसम्पादक को शाकुन्तल की प्राकृत-उक्तियों का पाठ पुनर्गठित करना है तो भरत मुनि एवं हेमचन्द्राचार्य द्वारा प्रशस्त किये मार्ग पर चलकर शौरसेनी एवं मागधी

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

का स्वरूप ही "मान्य स्वरूप" के रूप में स्वीकारना चाहिये। क्योंकि महाकवि कालिदास[१६] के सम्मुख भरत मुनि का नाट्यशास्त्र ही आदर्शभूत मार्गदर्शक ग्रन्थ था उसमें तो कोई विवाद हो ही नहीं सकता।

पाद-टिप्पणी

१. National Seminar on the Prakrit Manuscripts, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, 16-19 February, 2012

२. तस्मात् सृजापरं वेदं पञ्चमं सार्ववर्णिकम्। (नाट्यशास्त्रम्, १-१२)

३. लोकवृत्तानुकरणं नाट्यमेतन्मया कृतम्। उत्तमाधम-मध्यानां नराणां कर्मसंश्रयम्॥ (नाट्यशास्त्रम्, १-१०९)

४. भरत मुनि-प्रणीतं नाट्यशास्त्रम्। सं. बलदेव उपाध्याय, चौखम्बा ओरिएन्टालिया, वाराणसी, १९८०

५. Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts, Vol. 14(31), Published by BORI, Pune,

६. नन्वार्यमिश्रैः प्रथममेवाज्ञातमभिज्ञानशाकुन्तलं नामापूर्वं नाटकं प्रयोगेधिक्रियताम् इति। णं नन्वर्थे इति सौरसेन्याम्। अत्र क्वचित् पढुमं इति पाठः सांप्रदायिकः। यतः प्रथमशब्दस्य पढम, पढुम, पुढम इति क्षय आदेशाः। अहिण्णाणा-साउंदलं इत्यत्र साउंतलं इति पाठे पूर्ववद् दत्वाभावः। ....ख-घ-थ-भाम् इति हः। म्र-ज्ञो-र्णः इति ज्ञस्य णः। नो णः इति णत्वम्॥ (राघवभट्टः, पृ. १३)

७. परन्तु मृच्छकटिक और प्राकृतबहुल प्रकरण-रूपक ही एक भी प्राकृतविवृति देखने में नहीं आती है।

८. अर्थात् संस्कृत पाण्डुलिपियों की विवरणात्मक सूचियाँ।

९. ये सभी प्राकृतविवृतियाँ देवनागरी में लिखी है। किन्तु ऐसी प्रवृत्ति दक्षिणभारत की ग्रन्थादि लिपि में लिखी गई पाण्डुलिपियाँ में है या नहीं? यह ज्ञातव्य है।

१०. यद्यपि यह असंदिग्ध रूप से ज्ञात नहीं है कि रामेशपुत्र विद्वन् मुकुट-माणिक्य-भट्ट और रामेश्वरपुत्र भट्ट नारायण एक ही व्यक्ति है या भिन्न है। क्योंकि पहले ने प्राकृतछाया नाम दिया है, तो दूसरे ने प्राकृतविवृति नाम दिया है।

११. जिसका पुराना एक क्रमांक ७९/१९०७-१५ है।

१२. प्रसंगतः यहाँ पर बंगाली वाचना के पाठ में कौन से शब्द है वह भी द्रष्टव्य है:- बहुमतेन्, परितोषम् और हृदयस्थितः जनः।

१३. प्राकृत भाषाओं का तुलनात्मक व्याकरण। के. आर. चन्द्र, प्राकृत टेक्स्ट सोसायटी, अहमदाबाद, २००१

१४. सिद्धहेमशब्दानुशासन का आँठवा अध्याय (८-४-२६० से ३०२ सूत्र), प्राकृत-व्याकरणम्, संपादक- वज्रसेनविजयजी॥

१५. Among the Prakrit dialects that are used in the prose of the dramas, S'abraseni occupies the first place..........According to Bharatiya-naty-s'astra 17,46 the dialect of the dramas should be based on the S'aurasena dialect and according to 17-51, - Comparative Grammar of the Prakrit Languages, by R. Pischel, Pub. Motilal Banarsidass, Delhi, 1965, pp.22.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

१६. कालिदास जिस स्थल-काल में हुए हो उस स्थल-काल की प्राकृतभाषा का विनियोग शाकुन्तल की प्राकृत-उक्तिओं में करना चाहिये-ऐसा दृष्टिकोण इस लिए सर्वसम्मत नहीं होगा कि कालिदास का जन्म-समय एवं जन्म-स्थल दोनों ही अद्यावधि विवादास्पद रहे है ।

संदर्भ सूचि

१. Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the library, (Vol-5). (1951), Chenni: Adyar Library.

२. R. Nambiyar (1999). An Alphabetical list of MSS in the Oriental Institute, (Vol.2). Vadodara : M. S. University of Baroda.

३. V. Raghavan (1954), New Catalogus Catalogrum (Vol. 1 to 13). Chennai:University of Madras.

४. भरतमुनि (१९८०), नाट्यशास्त्रम् । संपादक - बलदेव उपाध्याय, वाराणसी : चौखम्बा ओरिएन्टालिया.

५. राघवभट्ट (२००६), अभिज्ञानशाकुन्तलम्, दिल्ली : राष्ट्रीय संस्कृत संस्थान.

६. हेमचन्द्र -(१९९४). प्राकृत-व्याकरणम्, अमदावाद : भद्रंकर प्रकाशन.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ज्ञान-ज्ञेय मीमांसा - जैनदर्शन का वैशिष्ट्य

अल्पना जैन

१. प्रस्तावना

जैनदर्शन में मान्य ज्ञान-ज्ञेय मीमांसा विश्व में विद्यमान जड़ चेतनात्मक पदार्थों की स्वतंत्रता को अपने नूतन स्वरूप में प्रस्तुत करती है। सामान्यत: दार्शनिक चिंतन में यह माना जाता है कि कोई भी वस्तु पूर्ण अथवा चरम स्वतंत्रता तब ही प्राप्त करती है जब उसमें अस्तित्वात्मक, क्रियात्मक व ज्ञानात्मक स्वतंत्रता हो। अस्तित्वात्मक व क्रियात्मक स्वतंत्रता प्राय: समस्त जड़-चेतन वस्तुओं में स्वीकार कर ली जाती है, किन्तु जब ज्ञानात्मक स्वतंत्रता की बात उठती है तो वह केवल चेतन जगत् तक ही सीमित रह जाती है। दार्शनिक जगत् में ज्ञानात्मक स्वतंत्रता वैसी सत्ता पर लागू की जा सकती है जो स्वयं प्रकाश अथवा स्वसंवेद्य हो। इस दृष्टि से संसार की वस्तुओं को तीन भागों में बांटा जा सकता है। पहले वर्ग में जड़ पदार्थ जो अपने ज्ञान के लिए ज्ञाता पर निर्भर करते हैं। दूसरे वर्ग में चेतन पदार्थ को रखा जा सकता है जो दूसरे को जानने के साथ-साथ स्वयं के ज्ञान से भी युक्त होते हैं। एक तीसरा वर्ग स्वयं प्रकाश तत्त्व का हो सकता है उदाहरणार्थ — अद्वैत वेदान्त का आत्मा और बौद्ध दर्शन में विज्ञान ऐसा ही तत्व है। अब यदि जैनदर्शन की दृश्टि से ज्ञानात्मक स्वतंत्रता पर विचार किया जाये तो चेतन द्रव्यों को तो ज्ञानात्मक स्वतंत्रता प्रदान की जा सकती है, क्योंकि उन्हें स्व-पर प्रकाशक माना गया है, परन्तु जड़ वस्तुओं में ऐसी स्वतंत्रता संभव होती नहीं दिखाई देती है, परन्तु जैनदर्शन की यहाँ एक अपूर्व विशिष्टता दृष्टि गोचर होती है वह यह है कि वह वस्तुमात्र में 'प्रमेयत्व' नामक सामान्य गुण की सत्ता को स्वीकार करता है।[१] प्रमेयत्व गुण के कारण ही अचेतन वस्तुओं में भी ज्ञानात्मक स्वतंत्रता निहित हो जाती है। वह इस प्रकार है कि अचेतन वस्तुयें यद्यपि स्वयं प्रकाशमान नहीं होती लेकिन वे किसी चेतन तत्व के कारण भी प्रकाशित नहीं होती हैं। यदि उनमें अन्तर्निहित प्रमेयत्त्व या ज्ञेयत्व गुण को स्वीकार न किया जाये तो चेतन तत्व की विद्यमानता में भी वे प्रकाशित नहीं हो सकती हैं अत: वस्तुमात्र में ज्ञेय बनने की जो सामर्थ्य है वही उनकी ज्ञानात्मक स्वतंत्रता है अत: विश्व की समस्त जड़-चेतनात्मक वस्तुयें अपनी स्वसामर्थ्य से प्रकाशमान होती है या प्रकाशित करती हैं उनकी सत्ता अन्य किसी के ज्ञान पर निर्भर नहीं है। यहाँ पर हम उक्त विषय के सम्बन्ध में विस्तार पूर्वक विचार करेंगें :—

विश्व में विद्यमान छ: द्रव्यों में से एक जीव द्रव्य को छोड़कर शेष पांच द्रव्य अचेतन अर्थात्

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

अजीव है। जीव द्रव्य में पाया जानेवाला 'ज्ञानगुण' उसकी ऐसी विशेषता है जो उसे अन्य द्रव्यों से तथा अपने में ही पाये जानेवाले अन्य गुणों से उसे पृथक् सिद्ध करता है।

लोक में भी किसी एक विशेषता की अपेक्षा से किसी व्यक्ति को सम्बोधित करने की पद्धति है जो उसके सम्पूर्ण व्यक्तित्व का प्रतिनिधित्व कर सके। जैसे — किसी व्यक्ति को न्यायाधीश के नाम से सम्बोधित करते हैं। न्यायाधीशत्व उसकी ऐसी विशेषता है जिससे वह सब मनुष्यों से भिन्न पहचाना जाता है, यद्यपि उसमें अन्य सामान्य मनुष्यों जैसी व्यक्तिगत अपनी अनेक विशेषतायें भी है वह केवल न्यायाधीश ही नहीं है, किन्तु न्यायाधीश संज्ञा में उसका सम्पूर्ण सामान्य विशेष ही है, किन्तु उसके बिना जीव को पहचाना ही नहीं जा सकता है। ज्ञान का व्यापार प्रगट अनुभव में आता है। ज्ञान न केवल आत्मा वरन् जगत् के अस्तित्व की सिद्धि ज्ञान ही करता है। ज्ञान ही आत्मा का सर्वस्व है उसके बिना विश्व में आत्मसंज्ञक किसी चेतन तत्व की कल्पना ही व्यर्थ है इसी कारण आचार्य कुन्दकुन्द ने समयसार में आत्मा को 'ज्ञान मात्र' ही कहा है।[२]

२. ज्ञान का स्वरूप : ज्ञान का स्वभाव अर्थात् वस्तु का सर्वांग प्रतिभासन करना है, क्योंकि स्वभाव असहाय, अकृत्रिम एवं निरपेक्ष होता है। ज्ञान भी जगत् से पूर्ण निरपेक्ष होता है। ज्ञान भी जगत् से पूर्ण निरपेक्ष एवं असहाय रहकर अपना जानने का व्यापार करता रहता है अपने जानने के कार्य के संपादन हेतु उसे जगत् से कुछ भी आदान-प्रदान नहीं करना पड़ता है। ज्ञान का स्वभाव दर्पणवत है जिस प्रकार दर्पण के अपने स्वच्छ स्वभाव से वस्तुओं को प्रतिबिम्बित करता है। दर्पण में वस्तुओं के अनेक आकार-प्रकार बनते व बिगड़ते रहते हैं, किन्तु दर्पण प्रत्येक परिवर्तन में अप्रभावित रहता है साथ ही उन आकार-प्रकारों से दर्पण की स्वच्छता को आंच नहीं आती है। उदाहणार्थ-दर्पण में अग्नि प्रतिबिम्बित होती है। किन्तु अग्नि के प्रतिबिम्ब से न तो दर्पण गर्म होता है और न ही टूटता हैं क्योंकि में जो अग्नि दिखाई देता है वह दर्पण की स्वच्छता के कारण प्रतिबिम्बित होती है अथवा दर्पण के अपने प्रकाशत्व स्वभाव के कारण दिखाई देता है। दर्पण में प्रतिबिन्बित अग्नि की रचना के नियामक उपादान दर्पण के अपने स्वतंत्र है। वस्तुतः दर्पण के स्वच्छ स्वभाव में यदि अग्न्याकार परिणमन की भाक्ति की योग्यता न हो तो सारा विश्व मिलकर भी उसे अग्न्याकार नहीं कर सकता और यदि स्वयं दर्पण में अग्न्याकार होने की भाक्ति व योग्यता है तो फिर उसे अग्नि की क्या अपेक्षा है।[३]

उक्तं च 'जो भाक्ति .... है उसे भक्ति नहीं दी सकती और जो भाक्तिमय है उसे अपनी भाक्ति के प्रयोग में किसी की अपेक्षा नहीं होती'।[४] यदि दर्पण में प्रतिबिम्बित अग्नि का कारण बाह्य अग्नि है तो पाषाण में भी अग्नि प्रतिबिम्बित होनी चाहिए, किन्तु ऐसा नहीं होता अग्नि की रचना की सम्पूर्ण सामग्री दर्पण के अपने अक्षय कोश में ही पड़ी है उसे किसी से कुछ उधार नहीं लेना पड़ता। ऐसे अद्‌भुत ही ज्ञान की अपनी स्व-पर प्रकाशक सामर्थ्य है जिसके कारण जो बाह्य ज्ञेय ज्ञान में प्रतिबिम्बित होता है वह स्वयं उसके प्रकाशत्व सामर्थ्य के कारण प्रतिबिम्बित होता है ज्ञेय के कारण नहीं। जैसे-सूर्य जगत् को प्रकाशित अथवा स्वयं को प्रकाशित करें दोनों अवस्थाओं में वह प्रकाशमय ही हैं और दौनों अवस्थायें एक साथ ही हैं, उसी प्रकार ज्ञान भी स्व व पर प्रकाशक दोनों अवस्थाओं में ज्ञान ही है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

३. ज्ञेय का स्वरूप – जिस प्रकार ज्ञान (पर की अपेक्षा से रहित) निरपेक्ष होकर वस्तु का अवलोकन करता है, उसी प्रकार ज्ञेय भी (जिसमें जड़ व चेतन समस्त वस्तुयें सम्मिलित है) अपने में निहित प्रमेयत्व गुण की भाक्ति के कारण अर्थात् ज्ञान का ज्ञेय बनने की सामर्थ्य के कारण सहज ही ज्ञान का विषय बन जाता है। अत: ज्ञेय स्वयं अपनी भाक्ति सामर्थ्य के ज्ञान का विषय बनता है उसे अपने का अवलोकन कराने (जनाने) के लिए ज्ञान की आवश्यकता नहीं। इस प्रकार जड़ ज्ञेय वस्तुयें भी अपनी प्रमेयत्व भाक्ति की धारक होने के कारण सरज ही ज्ञान विषय बनती है। अत: अचेतन वस्तुयें भी पूर्ण स्वाधीन एवं स्वतंत्र है। जड़ वस्तु में ज्ञान में झलकने की सामर्थ्य है और ज्ञान में उन्हें झलकाने की स्वतंत्र सामर्थ्य हैं। ऐसी वस्तु की अद्‌भुत व स्वतंत्र व्यवस्था है।

४. ज्ञान व ज्ञेय में अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध का अभाव – जैनदर्शन ज्ञान व ज्ञेय में अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध का निषेध करता है, क्योंकि उसकी मान्यता है कि यह आवश्यकता नहीं हैं ज्ञेय के होने पर ही ज्ञान हो और ज्ञेय के अभाव में ज्ञान न हो। एवं ज्ञेय जैसा ज्ञान हो यह भी जरूरीं नहीं है। आचार्य माणिक्यनंदी ने इस सम्बन्ध का निषेध करते हुए युक्ति दी है कि – "पदार्थ और प्रकाश ज्ञान के कारण नहीं, क्योंकि ज्ञान का पदार्थ और प्रकाश के साथ अन्वय व्यतिरेक रूप संबंध का अभाव है। जैसे कोष अर्थात् बालों में भ्रम से होने वाले मच्छर ज्ञान के साथ तथा नक्तंचर अर्थात् रात्रि में चलने वाले उल्लू आदि को रात्रि में होने वाले ज्ञान के साथ देखा जाता है अर्थात् किसी पुरुष के उड़ते हुये केषों (बालों) में मच्छर का भ्रम एवं उल्लू को अंधकार में भी दिखाई देना यह बतलाता है कि पदार्थ व प्रकाश ज्ञान के कारण नहीं है।[५] पदार्थ और प्रकाश ज्ञान के विषय है, जो विषय होता है, वह पदार्थ को उत्पन्न नहीं करता, बल्कि ज्ञान के द्वारा जाना जाता है।

यदि ज्ञेय के कारण ज्ञान हो तो आकाश में गमन करता हुआ हवाई जहाज एवं एयरपोर्ट पर स्थित हवाई जहाज समान दिखाई देना चाहिए, पर ऐसा नहीं होता। अथवा आकाश में उड़ती हुई पतंग में कबूतर का भ्रम नहीं होना चाहिए।

इसी ग्रन्थ में आचार्य ज्ञान की अर्थजन्यता और अर्थकारकता का खण्डन करते हुए कहते हैं कि पदार्थ से उत्पन्न नहीं होकर भी ज्ञान पदार्थ का प्रकारक लेता है दीपक के समान। जैसे–दीपक पदार्थ का मात्र प्रकाशित करता है, उत्पन्न नहीं करता।[६] कहा भी गया है – "आत्मा ज्ञान प्रमाण है ज्ञान ज्ञेय प्रमाण है, ज्ञेय लोकालोक है इसलिए ज्ञान सर्वगत है – सर्वव्यापक है।"[७]

आचार्य अमृतचन्द्र प्रवचनसार की तत्वप्रदीपिका टीका में अत्यंत सरल व सुन्दर तरीके से प्रगट करते हैं कि "आत्मा(ज्ञान) और पदार्थ स्वलक्षणभूत प्रथ्कत्व (पृथक् - पृथक्) होने के कारण एक दूसरे में नहीं वर्तते, परन्तु उनमें मात्र नेत्र और रूपी पदार्थ की भांति ज्ञान–ज्ञेय स्वभाव सम्बन्ध होने से एक दूसरे में प्रवृत्ति पायी जाती है जैसे–नेत्र और उसके विषयभूत रूपी पदार्थ परस्पर प्रवेश किये बिना ही ज्ञेयाकारों को ग्रहण और समर्पण करने के स्वभाव वाले हैं उसी प्रकार आत्मा और पदार्थ एक–दूसरे में प्रविष्ट हुए बिना ही समस्त ज्ञेयाकारों के ग्रहण और समर्पण के स्वभाव वाले हैं।"[८]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

जिस प्रकार आँख रूपवान पदार्थों में प्रवेश नहीं करती और रूपी पदार्थ आँख में प्रवेश नहीं करते तो भी आँख रूपी पदार्थ के ज्ञेयोंकारों को जानने के स्वभाव वाली है और रूपी पदार्थ स्वयं जानने में आने के स्वभाव वाले हैं उसी प्रकार आत्मा समस्त ज्ञेयाकारों को जानने के स्वभाव वाला है। ऐसी ज्ञान की अद्‌भुत सामर्थ्य है।

इसी प्रकार का भाव आचार्य कुन्दकुन्द ने समयसार में व्यक्त किया है :-

"ज्ञान नेत्र की भांति अकारक व अवेदक ही है। यह नेत्र की भांति मात्र देखता जानता है। अर्थात् उसका ज्ञेय का कर्ता भोक्ता नहीं है।[९]

इस सन्दर्भ में ऐसा तर्क प्रस्तुत किया जा सकता है कि यदि बाह्य अग्नि दर्पण की अग्नि का कारण नहीं है और दर्पण में उस समय अग्न्याकार परिणमन की योग्यता है तो फिर अग्नि न हो तब भी दर्पण को अग्नि को प्रतिबिम्बित करना चाहिए। अथवा अग्नि की समक्षता में भी दर्पण में अग्नि प्रतिभासित न होकर कुछ अन्य प्रतिभासित होना चाहिए। यह विचित्र तर्क है, यह तो दर्पण में प्रतिबिम्बित न हो तो हम दर्पण किस वस्तु को कहेंगे। पुनः यदि अग्नि के अभाव में भी दर्पण में अग्नि प्रतिबिम्बित हो अथवा अग्नि की समक्षता में दर्पण में अग्नि के स्थान पर वह प्रतिबिम्बित न हो तो दर्पण की प्रमाणिकता ही क्या रह जाएगी-? अतः अग्नि का भी होना और दर्पण में भी सांगोपाग प्रतिबिम्बित होना यही वस्तु स्थिति है। इसमें परस्पर या सापेक्षता के लिए किंचित मात्र अवकाश नहीं है इस प्रकार दर्पण और उसका अग्न्याकार अग्नि से सर्वथा पृथक् तथा निलिप्त ही रह जाता है।[१०]

५. ज्ञान का तत्-अतत् स्वभाव :-

दर्पण के समान ज्ञान भी ज्ञेय से अत्यंत निरपेक्ष रहकर अपने ज्ञेयाकार (ज्ञानाकार अर्थात् ज्ञेय के आकार जैसी अपनी ज्ञान की रचना) का उत्पाद-व्यय करता है। ज्ञान में ज्ञेय के इस अभाव को ज्ञान का अतत् स्वभाव कहते हैं। और उनके ज्ञेयों के आकार पारिणमित होकर भी प्रत्येक ज्ञेयाकार में ज्ञानत्व की धारावाहिकता कभी भंग नहीं होती। अर्थात् ज्ञान के प्रत्येक ज्ञेयाकार में ज्ञान सामान्य का अन्वय अखण्ड तथा अपरिवर्तित है। ज्ञान के प्रत्येक ज्ञेयाकार में ज्ञान की प्रतिध्वनित होता हैं इसे आगम में ज्ञान का तत् स्वभाव कहा जाता है।

अनंत लोकालोक रूप चित्र विचित्र ज्ञेयाकारों को नियत समय में उत्पादन करने में ज्ञान स्वतंत्र है इसमें इसे लोकालोक की कोई अपेक्षा नहीं। न ही लोक से उसे कुछ लेना पड़ता है और न कुछ देना पड़ता है। ज्ञान में जो लोकालोक प्रतिबिम्बित होता है। ज्ञान के उस ज्ञेय जैसे आकार की रचना ज्ञान की उत्पादन सामग्री से होती है। लोकालोक रूप निमित्त की उसमें रंच मात्र आवश्यकता नहीं है। जब यह कहा जाता है कि ज्ञान लोकालोक को जानता है यह कथन व्यवहारनय का है अतः व्यवहार रूप ज्ञान से अपने ज्ञेयाकारों को ही जानता हैं निश्चय से अपने को ही जानता है यही परिनिष्ठत कथन है, कहा भी है :-

सकल ज्ञेय ज्ञायक तदपि निजानंद रस लीन।[११]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

अर्थात् केवलज्ञान में सारा विश्व झलकने पर भी आत्मा अपने ज्ञान का ही वेदन करता है। इसलिए यह कहा जाता है :–

व्यवहार से प्रभु केवली सब जानते अरू देखते ।
निश्चयनयात्मक द्वार से निज आत्म को प्रभु पेखते ।[१२]

अर्थात् 'व्यवहार नय केवली भगवान लोकालोक को जानते है एवं निश्चयनय से केवल अपनी आत्मा को जानते है ।

जैनदर्शन कर्ता-कर्म के अभेदत्व को स्वीकार करता है। वह एक ही वस्तु में कर्ता-कर्म सम्बन्ध को स्वीकृत करता है। दो वस्तुओं के मध्य कर्ता – कर्म का अभेदत्व उसे स्वीकृत नहीं है ।[१३] ज्ञान एवं ज्ञेय भी कर्त्ता-कर्म का अनन्यत्व है, भेद नहीं। इस तथ्य का आचार्य अमृतचंद् कृत 'समयसार'की आत्मख्याति टीका में दृष्टान्त के द्वारा स्पष्ट किया है –

"जैसे दाह्य जलने योग्य पदार्थ के आकार की होने से अग्नि को दहन कहते हैं तदापि उसमें दाह्य कृत अशुद्धता नहीं होती, उसी प्रकार ज्ञेयाकार होने से उस ज्ञान की 'ज्ञायकता' प्रसिद्ध है। तथापि उसमें ज्ञेयकृत अशुद्धता नहीं है, क्योंकि ज्ञेयाकार अवस्था में जो ज्ञायक रूप से ज्ञात हुआ है वह स्वरूप प्रकाशन की अवस्था में भी दीपक की भांति कर्त्ताकर्म का अन्यत्व(एकता) होने से ज्ञायक ही है स्वयं जाननेवाला है इसलिए स्वयंकर्त्ता और अपने को जाना इसलिए स्वयं ही कर्म है। – दीपक घटपटादिको प्रकाशित करने की अवस्था में भी दीपक है और अपने को अपनी ज्योति रूप शिखा को प्रकाशित करने की अवस्था में भी दीपक ही है, अन्य कुछ नहीं, उसी प्रकार ज्ञायक को भी समझना चाहिए। ज्ञान भी पर पदार्थों को प्रकाशित करने की अवस्था में ज्ञान ही है स्वयं को प्रकाशित करने की अवस्था में ज्ञान ही हैं ऐसी ज्ञान-ज्ञेय की अभेदता है ।[१४]

पूर्वोक्त गाथा के भाव स्पष्टीकरण करते हुए आचार्य आगे कहते है कि आत्मा को ज्ञायक नाम भी ज्ञेय को जानने से दिया जाता है, क्योंकि ज्ञेय का प्रतिबिम्ब झलकता है तब ज्ञान में वैसा ही अनुभव होता है तथापि उसमें ज्ञेयकृत अशुद्धता नहीं है, क्योंकि जैसा ज्ञेय ज्ञान में प्रतिभासित हुआ है वह ज्ञेय का अनुभव न होकर ज्ञायक का अनुभव होने से ज्ञायक ही है। यह जो जानने वाला है सो में ही हूँ, अन्य कोई नहीं ऐसा अपने अभेद रूप अनुभव करता है तब इस जानने रूप क्रिया का कर्त्ता स्वयं ही है, जिसे जाना वह कर्म भी स्वयं ही है यह निशचयनय को असत्यार्थ कहने से यह नहीं समझना चाहिए कि आकाश के फूल की भांति वस्तुधर्म सर्वथा ही नहीं है ऐसा सर्वथा एकान्त मानना मिथ्यात्व है।

इसी प्रकार ज्ञान में कोई ज्ञेय अथवा घट प्रतिबिम्बित होता है तो ज्ञान घटाकार तो अपनी नियत भाक्ति से अपने नियत समय में उत्पन्न हुआ है, मिट्टी का घट तो पहले से विद्यमान था, किन्तु ज्ञान का घट पहले नहीं था। ज्ञान ने अपने क्रमबद्ध प्रवाह में अपना घट अब बनाया है और उस घटाकार की रचना में ज्ञान ने मिट्टी के घट का अनुकरण नहीं किया है। ज्ञान में घटाकर की रचना, ज्ञान के अनादि

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

अनंत प्रवाह क्रम में नियम क्षण में हुई हैं। ज्ञान के सामने घड़ा है, अतएव घट ही प्रतिबिम्बित हुआ यह बात तर्क और सिद्धान्त की कसौटी पर भी सिद्ध नहीं होती। यदि उसे सिद्धान्तः स्वीकार कर लिया जाय तो लोकलोक तो सदा विद्यमान है केवलज्ञान क्यों नहीं होता ? पुनः यदि पदार्थ ज्ञान का कारण हो तो फिर सीप के दर्शन में चांदी की भ्रांन्ति क्यों हो जाती है अथवा वस्तु के न होते हुए भी कोश में मच्छर का ज्ञान कैसे हो जाता है तथा भूत और भविष्य की पर्यायें तो वर्तमान में विद्यमान नहीं है उनका ज्ञान कैसे हो जाता है। अतः ज्ञेय से ज्ञान की सर्वांगीण निरपेक्षता निर्विवाद है।[१५]

एक ज्ञेय पदार्थ को देखकर जीवों के भाव भिन्न-भिन्न होते हैं यदि ज्ञेय पदार्थ से ज्ञान होता तो सभी के एक से भाव होने चाहिए, किन्तु ऐसा नहीं होता। इस बात को एक उदाहरण द्वारा समझा जा सकता है — रास्ते में मरी पड़ी हुई एक वेश्या को साधु, युवक चोर एवं कुत्ता देखता है। साधु को उसे देखकर विचार आता है कि इस वेश्या में अपना जीवन धर्म में न लगाकर विषय भोगों में व्यर्थ ही गंवा दिया। युवक वेश्या को देखकर विचारता है कि वह कितनी खूबसूरत है यदि पहले पता होता तो वह उसके पास जरूर जाता। चोर को उसके आभूषणों को देखकर विचार आता है यदि सब चले जाते तो मैं झट से उसके आभूषण उतार लेता। कुत्ता उसे मृतक जानकर विचार करता है कि कैसे मौका मिले मैं उसके मांस का भक्षण कर लूं।

इस उदाहरण से यह स्पष्ट होता है कि ज्ञेय से ज्ञान नहीं वरन् ज्ञान स्वतः अपनी योग्यता से अपने ही स्वकाल में होता है ज्ञेय की किसी प्रकार की पराधीनता उसे नहीं है।

भजन में भी यही बात कही गयी है

जो ज्ञान जानता है वह ज्ञान की ही रचना।
वह ज्ञान से निर्मित है सब ज्ञान-ज्ञान दिखता ॥

उपरोक्त तथ्यों से यह स्पष्ट करने का प्रयास यह है कि ज्ञान सद, अहेतुक, निरपेक्ष होता है उसकी स्वतंत्र सत्ता है उसकी सत्ता ज्ञेयों के आधीन नहीं है, परन्तु इससे यह अर्थ नहीं निकालना चाहिए कि जैनदर्शन बौद्धों की भांति बाह्य वस्तु अथवा ज्ञेय पदार्थों की सत्ता को स्वीकृत नहीं करता। वह उनकी सत्ता को स्वीकृत करते हुए ज्ञेय को ज्ञान का कर्ता अस्वीकृत करता है।

६. ज्ञान-ज्ञेय स्वभाव को समझने ज्ञान से जीवन में लाभ - ज्ञेय स्वभाव को समझने के पश्चात् ज्ञान की अद्भुत सामर्थ्य का ज्ञान होता है कि ज्ञान अपने में तन्मय रहकर परपदार्थों को अतन्मय-पने जानता है, उसमें प्रविष्ट नहीं होता। स्वयं ज्ञेय भी उसमें प्रविष्ट नहीं होते। दोनों की सत्ता भिन्न एवं पूर्णतः स्वतंत्र है। ज्ञान की उस ज्ञेयाकार पणिमन रूप अवस्था में स्वयं को मात्र ज्ञानरूप अनुभव करना सुखशांति प्राप्ति का मार्ग है यह स्वतंत्रता की चरम अवस्था है इसे जीवन में अपनाने से हर्श-विषाद इष्ट-अनिष्ट, कर्तत्त्व-ममत्व की दुख रूप बुद्धि/सोच का अभाव हो जाता है। जैनदर्शन दो पदार्थों/द्रव्यों के बीच मात्र निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध[१६] को स्वीकृत करता है, एवं कर्ता-कर्म सम्बन्ध को अस्वीकृत करता

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

है पूर्व में जो दर्पण का उदाहरण दिया है और यह कहा कि दर्पण में जो अग्नि प्रतिबिम्बित हो रही है वह स्वयं उसकी उपादानगत योग्यता[१७] से निर्मित है, उसमें अग्नि निमित्त मात्र है, वह कर्ता नहीं। इसी प्रकार ज्ञान का स्वभाव भी स्व-पर प्रकाशक है। जीव संसार अवस्था में कर्मोदय से बंधा हुआ है एवं पुण्य-पाप रूप कर्मोदय की अवस्था सुख-दुख का अनुभव करता है लेकिन जो उपर्युक्त सिद्धान्त को जीवन में आत्मसात कर लेता है वह कर्मोदय की अवस्था में सुख-दुख का वेदन न करके अपने को ज्ञान-मात्र आत्मा का अनुभव करता है, क्योंकि ज्ञान में झलकते हुए ज्ञेय पदार्थों से जुड़ना अथवा उससे भिन्न अनुभव करना जीव की स्व-स्वतंत्रता है। उसमें ज्ञेय निमित्त मात्र है कर्ता नहीं। जीवन के हर प्रसंग में ऐसा विचार किया जा सकता है कि देह स्त्री पुत्रादि धन-धान्य, मकान-दुकान, घोड़ा-गाड़ी से सब ज्ञान के ज्ञेय मात्र है उनमें सुख-दुख की कल्पना जीव स्वयं की मिथ्या बुद्धि है। ज्ञेय सुख अथवा दुख का कारण नहीं ऐसा मानने से जीवन में मानसिक शांति, समत्वभाव, समरता का उद्‌भव होता है।

इस भाव को जैन भजन में भी व्यक्त किया गया है –

ज्ञान का ज्ञेय बनाते चलो, समता का भाव बढ़ाते चलो।
मारग में आये जो संकल्प-विकल्प, सबकी ही पर में खपाते चलो।

आचार्य अमृतचन्द्र ने की १५वीं गाथा की 'आत्मख्याति' टीका में ज्ञानी व अज्ञानी जीव की इस सिद्धान्त सम्बन्धी मान्यता का उदाहरण सहित चित्रांकन करते हुए कहा है कि –

"ज्ञान की अनुभूति ही आत्मा की अनुभूति है। सामान्य ज्ञान के अविर्भाव (प्रगटपन) और विशेष ज्ञेयाकार ज्ञान के तिरोभाव(आच्छादन) से जब ज्ञानमात्र का अनुभव किया जाता है तब ज्ञान प्रगट अनुभव में आता है, तदापि जो अज्ञानी है, ज्ञेयों में आसक्त है उन्हें वह स्वाद में नहीं आता। वह प्रगट दृष्टान्त द्वारा बतलाते हैं। जैसे-अनेक प्रकार के शाकाहारी भोजनों के सम्बन्ध से उत्पन्न सामान्य लवण के तिरोभाव और विषेश लवण के अविर्भाव से अनुभव में आने वाला जो (सामान्य का तिरोभाव और स्वादभेद से भेदरूप विशेष रूप) लवण है उसका स्वाद नहीं आता। और जो ज्ञानी है, ज्ञेयों में आसक्त नहीं है, वे ज्ञेयों से भिन्न एकाकार ज्ञान का ही आस्वाद लेते हैं, जैसे भाकों से भिन्न-नमक की आत्मा है सो ज्ञान है"।[१८] यहाँ पर आचार्य ने भाक मिश्रित लवण का दृष्टान्त देते हुए अपनी बात स्पष्ट की है कि भाक तथा स्वाद आता है किन्तु ज्ञानी को सदा ही ज्ञान सामान्य की स्मृति हैं। मेरा ज्ञान ज्वर तथा देहाकार परिणमित होने पर भी मैं देह तथा ज्वर से भिन्न ज्ञान ही हूँ ज्ञान को देह नहीं और कभी ज्वर चढ़ता ही नहीं। अतः ज्ञान के ज्वराकर और देहाकार परिणाम भी ज्ञानी मात्र ज्ञान की अनुभूति है। इसमें यह तर्क अपेक्षित नहीं है कि यदि निरंतर ज्ञान सामान्य की दृष्टि रहे तो फिर ज्ञान की अनुभूति है। इसमें यह तर्क अपेक्षित नहीं है कि यदि निरंतर ज्ञान सामान्य की दृष्टि रहे तो फिर ज्ञान के विषेशों का क्या प्रबंध के ही वे ज्ञान में झलकते रहते हैं।

इस प्रकार स्पष्ट है कि ज्ञानी अज्ञानी की मान्यता में भेद होने से ज्ञानी भांति समरसता का अनुभव करता है एवं अज्ञानी आकुलता व्याकुलता वेदन करता है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

७. ज्ञान-ज्ञेय मीमांसा का सार :–

१. सारा जगत ज्ञान का ज्ञेय होने पर भी ज्ञान में उसका प्रवेश न होने से असीम भांति का अनुभव होता हैं ।

२. जीव ज्ञान स्वभावी है ज्ञान का स्वभाव स्व-पर प्रकाशक होता है । स्वभाव परनिरपेक्ष, असहाय होने से ज्ञान को अपने जानने रूप व्यवसाय करने में पर की ज्ञेय की किंचित मात्र अपेक्षा नहीं होती । इससे ज्ञान की चरम स्वतंत्रता का बोध होता है ।

३. जीव से भिन्न पर वस्तुओं में प्रमेयत्व गुण होने के कारण ज्ञान के ज्ञेय बनने की सामर्थ्य से युक्त होते हैं । इससे ज्ञेय की स्वाधीनता को बोध होता है ।

४. ज्ञान जड़ को जानने से जड़ रूप नहीं होता तथा अपने अनंत गुणों को जानने से अनंतगुण रूप नहीं होता । ज्ञान तो सदाकाल ज्ञानरूप रहता है, ऐसा जानने से निर्भयता का भाव जागृत होता है।

८. उपसंहार :–

उपरोक्त सम्पूर्ण विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि ज्ञानमयी वस्तु तथा ज्ञेयरूप वस्तु दोनों अपने-अपने में अपनी स्वरूप सम्पदा से परिपूर्ण होने के कारण परस्पर एक दूसरे के आधीन नहीं है । वे एक दूसरे से किसी प्रकार परतंत्र नहीं है। इस प्रकार ज्ञान व ज्ञेयमयी समस्त वस्तुओं को उनकी स्वशक्तियाँ उन्हें पर से निरपेक्ष व स्वभाव से सहज सम्पन्न रखती हैं इस कारण पर के हस्तक्षेप को कोई विकल्प पैदा होने की गुंजाईश नहीं रहती । इस प्रकार यह ज्ञान-ज्ञेय मीमांसा वस्तु की अस्तित्त्वात्मक, क्रियात्मक एवं ज्ञानात्मक स्वतंत्रता का उद्घोषणा करता हुआ अकृत विषयव्यवस्था में अपनी सम्मति देता हुआ शोभायमान होता है ।

सन्दर्भ सूची

१. प्रमेयत्व-जिस भाक्ति के कारण द्रव्य किसी न किसी ज्ञान का विषय हो उसे प्रमेयत्व गुण कहते हैं।

(a) लघु जैन सिद्धान्त प्रवेशिका प्र नं. २६, पृ. ६.

(b) द्रव्य स्वभाव प्रकाशक चक्र गाथा १२ का विषेशार्थ पृ. ७.

२. समयसार कलश-आचार्य अमृतचन्द्र, कलश ६२.

३. चैतन्य बिहार-जुगलि किशोरजी 'युगल'

पृ.४३, अखिल भारतीय जैन युवा फैडरेशन कोटा (राज.) प्रथम 'संस्करण' २००२

४. समयसार गाथा ११६-१२० की आत्मख्याति टीका पृ. १९६.

५. परीक्षामुख सूत्र – आ.माणिक्यनंदी, अध्याय-२, सूत्र-७१

६. वही, अध्याय-२, सूत्र – ८

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

७. प्रवचनसार-आचार्य कुन्दकुन्द, गाथा-२३

८. वहीं, तत्त्वप्रदीपिका, गाथा २८ की टीका

९. समयसार, गाथा ३२०.

१०. चैतन्य बिहार, पृ. ४५

११. जिनेन्द्र अर्चना - पृ. ५७, पं.टोडरमल स्मारक ट्रस्ट जयपुर, संस्करण वीसवां, १९९९.

१२. नियमसार - आ. कुन्दकुन्द, गाथा-१५९.

१३. समयसार कलश-कलश २००.

१४. समयसार - गाथा ६, आ.अमृतचन्द्र कृत आत्मख्याति टीका.

१५. चैतन्य बिहार, पृ. ४६

१६. **निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध** -जो पदार्थ स्वयं कार्यरूप परिणमित न हो परन्तु कार्य की उत्पत्ति में अनुकूल होने से जिस पर कारणपने का आरोप आता है उसे निमित्तकारण कहते हैं। निमित्त की अपेक्षा से जो कार्य हो उसे नैमित्तिक कहा जाता है। निमित्त - नैमित्तिक सम्बन्ध में निमित्त - नैमित्तिक रूप कार्य का कर्ता नहीं होता है, क्योंकि व्याप्य-व्यापक भाव के अभाव में कर्ता-कर्म सम्बन्ध घटित नहीं होता है।

(a) समयसार, गाथा ८२ की आत्मख्याति टीका.

(b) डॉ. उत्तमचंद्र जैन : आ.अमृतचन्द्र व्यक्तित्व व कृतित्व, पृ. ४४७.

१७. उपागानगत योग्यता-जो स्वयं कार्यरूप परिणमित हो उसे उपादान कारण कहते हैं। कारण की कार्य को उत्पादन करने की भक्ति का नाम योग्यता है।

१८. समयसार गाथा, १५ की आत्मख्याति टीका.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

स्वातन्त्र्योत्तर भारत में पाण्डुलिपियों का संग्रह एवं सूचीकरण

विजयशंकर शुक्ल

संस्कृत पाण्डुलिपियों के संग्रह एवं सूचीकरण की जिस परम्परा का श्रीगणेश लगभग चौथी शताब्दी ई. पूर्व में हुआ वह तीसरी शताब्दी तक आते-आते अपना स्वतन्त्र रूप बना चुकी थी । विक्रमशिला (१०वीं शताब्दी), नालन्दा 'चौथी शताब्दी ईस्वी से बारहवीं शताब्दी ईस्वी' के पुस्तकालय के तीनों प्रमाण जिसे हम रत्नसागर, रत्नोदधि एवं रत्नरञ्जक के नाम से जानते हैं, पूरी तरह से प्रतिष्ठित हो चुके थे । इत्सिंग के यात्रा वृत्तान्त से हमें इस विषय पर रोचक सामग्री प्राप्त होती है । इसी क्रम में हमें अनेक पुस्तकालयों का परिचय प्राप्त होता है, जिनमें ६ठीं शताब्दी में ओदन्तपुर (बिहार); पश्चिम बंगाल में सोमपुर, गुजरात में वल्लभी तथा मध्यकाल में जगदूल एवं गाजीखान पुस्तकालय जिसे बाबर एवं हुमायूँ के द्वारा समृद्ध किया गया तथा बाद में अकबर ने जिसे लगभग १४ हजार पाण्डुलिपियों के संग्रह के रूप में विस्तारित किया । कालक्रम से जहाँगीर एवं औरंगजेब के समय तक इसमें वृद्धि होती रही । बीजापुर के अली अदिलशाह ने भी इस कार्य के लिये अलग से प्रयास किये । इतिहास के पत्रों में ऐसी बहुत सी सूचनायें हमें मिल जायेंगी जहाँ अनेक संग्रहों की जानकारी है लेकिन कदाचित् इनकी सूची हमें नहीं प्राप्त होती है । इन संग्रहों से अलग होकर जो पाण्डुलिपियाँ उपहार स्वरूप दूसरी जगह स्थानान्तरित हुई उसका भी परिचय किसी न किसी रूप में हमें प्राप्त हो जाता है । जैसे नालन्दा के संग्रह में उपलब्ध अनेक ग्रन्थों का अनुवाद चीनी एवं तिब्बती भाषा में मिलता है । इस तरह मध्यकाल में कई ग्रन्थों का संस्कृत भाषा से फ़ारसी में अनुवाद हुआ रामायण एवं महाभारत जिसके प्रमुख उदाहरण हैं । महाभारत जिसे फ़ारसी में रज्मनामा के नाम से प्रसिद्धि मिली, की पाण्डुलिपियाँ जयपुर के सिटी पैलेस संग्रहालय में तथा राष्ट्रीय संग्रहालय, नई दिल्ली में देखी जा सकती हैं ।

सूचीकरण के इतिहास के क्रम में जैसा कि मैंने इस लेख के प्रथम भाग में चर्चा की है कि मध्यकाल में एक ओर 'बृहट्टिप्पणिका' (गुजरात में प्राप्त) तथा दूसरी ओर सर्वविद्यानिधान कवीन्द्राचार्य की सूची (काशी में प्राप्त) विशेष उल्लेखनीय हैं । यदि हम मध्यकाल के टीकाकारों की टीकाओं पर दृष्टि डालें तो पता लगता है कि प्रायः टीकाकार, उस ग्रन्थ से सम्बन्धित पूर्ववर्ती आचार्यों के मन्तव्य को जानने के लिये, उनके ग्रन्थों को संगृहीत एवं अध्ययन करने के उपरान्त ही अपनी टीकाओं की उपादेयता सिद्ध करते हैं । लेकिन दुर्योगवश ऐसी किसी सूची की हमें जानकारी नहीं है । इसका फल यह रहा कि भारतीय मनीषा का विस्तार उस गति से नहीं हुआ जैसा कि होना चाहिए था । एक बात अवश्य हुई । जो संग्रह

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

राजाओं के व्यक्तिगत संग्रह अथवा उनके शासनाधिकार में थे, उनका रख-रखाव एवं ग्रन्थ सूची बनाने का कार्य सामान्य रूप से चल रहा था जिसके परिणामस्वरूप भारत में कुछ ऐसी संस्थायें समृद्ध हुई जो कालान्तर में भारत की प्रतिष्ठा का कारण बनी इनमें विशेष रूप से सूदूर दक्षिण में केरल विश्वविद्यालय के अन्तर्गत ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट एवं मैनुस्क्रिप्ट लाइब्रेरी, मैसूर विश्वविद्यालय के अन्तर्गत ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, महाराजा तञ्जौर का सरस्वती महल पुस्तकालय; पश्चिम भारत में ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, बड़ौदा तथा राजस्थान में जोधपुर, जयपुर, अलवर एवं बीकानेर के पाण्डुलिपि संग्रहालय, उत्तर में इस समय तक लाहोर प्राच्य विद्या के विशिष्ट अध्ययन केन्द्र के रूप में प्रतिष्ठित था। मध्यभारत में काशी एवं प्रयाग तथा पूर्वी भारत में दरभंगा, कलकत्ता तथा भुवनेश्वर इसके केन्द्र थे।

१९५० तक आते-आते पाण्डुलिपियों के महत्त्व एवं इनके योगदान से बौद्धिक जगत् पूर्ण रूप से परिचित हो गया था लेकिन जहाँ तक प्रयास की बात है, इसके अन्तर्गत समग्र चेष्टा न होकर वैयक्तिक प्रयास से ही कार्य आगे बढ़ रहा था। एक ओर इस क्षेत्र में थेयोडॅर आउफ़्रैष्ट के प्रयास से कटालोगुस् कटालोगोरुम् का प्रकाशन हुआ जिससे एक साथ साठ हजार पाण्डुलिपियों की सूची सामने आई। भारतीय वाङ्मय के संरक्षण एवं संवर्धन की जब भी चर्चा उठेगी प्रोफेसर आउफ़्रैष्ट उसमें अग्रणी नाम होंगे। उनके तीस वर्षो के अथक परिश्रम के बाद १८११ में कटालोगुस् कटालोगोरुम का प्रथम भाग प्रकाशित हुआ एवं द्वितीय भाग बारह वर्षों के बाद प्रकाशित हुआ मेरी दृष्टि में यह सूचीकरण का प्रथम पाण्डुलिपि मिशन था जो थेयोडॅर आउफ़्रैष्ट की उपलब्धियों के रूप में देखा जा सकता है।

इस कार्य का परिणाम यह हुआ कि १९३५ में न्यु कटालोगुस् कटालोगोरुम् का कार्य प्रारम्भ हुआ जिसके लिये मद्रास के एस. कुप्पुस्वामी शास्त्री, प्रो. सी. कुन्हन राजा तथा प्रो. वी. राघवन् का स्मरण करना एक पुण्य कर्म का फल है। लेकिन इस योजना के विस्तार एवं पूर्णता के लिये वह प्रयास नहीं किया गया जैसा किया जाना चाहिए था। वस्तुत: आउफ़्रैष्ट के बाद इसे दूसरा भारतीय पाण्डुलिपि सूचीकरण मिशन कहा जाना चाहिए क्योंकि तब तक की प्रकाशित सभी सूचियों को इस कार्य में स्थान मिला। १९३७ से लेकर २००१ तक इसके सोलह खण्ड प्रकाशित हुये थे जिसमें केवल 'म' (१-१९ भाग) अक्षर तक प्रारम्भ होने वाली पाण्डुलिपियों का समावेश हो सका। इसी के साथ इस योजना के विस्तार में गति शिथिल हो गई। इसके दो कारण थे। प्रथम यह कि पिछले पैंसठ वर्षोमें पाण्डुलिपि संग्रह के क्षेत्र में जो स्वरूप राजा राजेन्द्रलाल मित्र के समक्ष उपस्थित हुआ था वह कटालोगुस् कटालोगोरुम् के प्रकाशन के बाद ही बदल गया। आशय यह है कि १८७७ में जब राजेन्द्रलाल मित्र ने Asiatic Society of Bengal के माध्यम से भारतीय पाण्डुलिपियों के सूचीकरण का कार्य प्रारम्भ किया तो उनकी दृष्टि से लगभग दस हजार पाण्डुलिपियाँ थी जिनमें सबसे बड़ा संग्रह India House Collection का था जिसमें उस समय ४०९३ पाण्डुलिपियाँ थी तथा थेयोर्डर आउफ़्रैष्ट ने निजी संग्रह में ८५४ पाण्डुलिपियाँ जिसे बाद में प्रो. एच. एच. विल्सन इंग्लैण्ड ले आये। तात्पर्य यह कि राजा राजेन्द्रलाल मित्र ने इन उपलब्ध पाण्डुलिपियों को लेकर सूचीकरण का जो मानक उपस्थित किया उसका निर्वाह आगे की पीढ़ी ने किया होता तो विश्व पटल पर भारतीय ज्ञान एवं परम्परा का चित्र ही अलग होता। इन्होंने मात्र ८७ पाण्डुलिपियों को लेकर

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

जो पहली विवरणात्मक सूची प्रस्तुत की वस्तुत: वह एक एक पाण्डुलिपि के ऊपर शोधपत्र के समान है। इस परम्परा एवं मानक का निर्वाह आगे के सूचीकारों को करना चाहिए था। उनकी सूचियों का परिणाम यह रहा कि बिब्लियोथेका इण्डिका ग्रन्थमाला के अन्तर्गत महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों का प्रकाशन हुआ।

इस परम्परा एवं पद्धति का पूर्णरूपेण अनुकरण पूना के विद्वानों ने किया ऐसी सूची १९१६ में डेकन कालेज के विद्वानों ने तैयार की थी। इसका परिणाम यह रहा कि इसी तरह की दूसरी सूची २२ वर्षों के बाद प्रकाशित हो सकी जिसे डॉ. एस. बेलवलकर ने संगृहीत किया था। डॉ. पी. के. गोडे तथा डॉ. बेलवलकर ने सूचीनिर्माण के लिये जो मानक उपस्थापित किये वस्तुत: उन्हीं के कारण भण्डारकर ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट (बी.ओ.आर.आई) की प्रतिष्ठा सम्पूर्ण विश्व में आज तक फैल रही है। लगभग अठारह हजार पाण्डुलिपियों के संग्रह के साथ यह संस्थान अग्रणी बना हुआ है। कारण यही है कि यहाँ एक-एक पाण्डुलिपि की विस्तुत विवरणात्मक सूची उपलब्ध है। यह भी सही है कि इस कार्य को करते हुये लगभग सौ वर्ष बीत चुके हैं और सूचीनिर्माण का कार्य चल रहा है। दूसरी तरफ ऐसे भी संस्थान हैं जिनके संग्रहों में तीस हजार से लेकर दो लाख से अधिक पाण्डुलिपियाँ हैं (यद्यपि इनकी संख्या बीस से कम नहीं है) लेकिन इनका उपयोग एवं प्रसिद्धि आपके सामने है।

यहाँ तक पहुँचते-पहुँचते भारतीय विद्या चक्रव्यूह में फँस जाती है। विद्या की जो परम्परा शास्त्रविषयक अन्त:सम्बन्ध में निबद्ध थी वह अलग-अलग स्वरूप में परिभाषित होने लगी एवं शास्त्र की परम्परा दूसरे को कम महत्त्वपूर्ण समझने लगी। फलस्वरूप मूल ग्रन्थ सिमटने लगे, भाषा क्षेत्र में बँधने लगी एवं ग्रन्थों की उपादेयता भी इसी सीमा का अनुकरण करने लगी। ऐसे में आवश्यकता थी कुछ ऐसे राष्ट्रीय मञ्चों की जहाँ परम्परा भी हो एवं उदार दृष्टिकोण भी। १९५० के बाद भारत सरकार की ओर से राष्ट्रीय महत्त्व की योजनाएँ एवं संस्थानों को स्थान मिला जिनमें राष्ट्रीय संस्कृत विद्यापीठों की स्थापना के साथ-साथ, संस्कृत के राष्ट्रीय विश्वविद्यालय जिसे हम राष्ट्रीय संस्कृत संस्थान के रूप में जानते हैं; की स्थापना हुई जिसके आज सम्पूर्ण राष्ट्र में दस से अधिक परिसर हैं एवं पचीस से अधिक शोध संस्थान एवं महाविद्यालय हैं। इनकी स्थापना के पीछे जिस परोक्ष उद्देश्य के साथ इन्हें आगे बढ़ाया जा रहा था वह भी एक सीमित परिवेश लेकर स्थिर हो गया। इन सभी संस्थानों की स्थिति यह रही कि ये अपने संग्रहों की विवरणात्मक सूची भी नहीं प्रकाशित कर सके, जबकि गंगानाथ झा इलाहाबाद परिसर (राष्ट्रीय संस्कृत संस्थान, मानित विश्वविद्यालय) के पास पचास हजार से अधिक पाण्डुलिपियाँ हैं।

सम्प्रति इसे संयोग ही समझना चाहिए कि राष्ट्रीय संस्कृत संस्थान को कई वर्षों की प्रतीक्षा के बाद प्रोफेसर राधावल्लभ त्रिपाठी के रूप में एक ऐसे महनीय व्यक्तित्व का नेतृत्व मिला जिनके मानस में सम्पूर्ण भारतीय विद्या का वही स्वरूप है जैसा कि महर्षि भारद्वाज के समय में शास्त्रीय परम्परा का था। आपने अनेक कार्यों के साथ-साथ यह भी संकल्प लिया है कि सीमित समय में इलाहाबाद परिसर की समस्त पाण्डुलिपियों की विवरणात्मक सूची प्रकाश में आएगी। प्रसन्नता है कि वहाँ के प्राचार्य, प्रोफेसर प्रकाश पाण्डेय जो अनेक लिपियों के ज्ञाता होने के साथ-साथ सम्पादन के क्षेत्र में भी एक प्रतिष्ठित विद्वान हैं; के मार्गदर्शन में यह कार्य शीघ्र सम्पन्न होगा। पच्चीस भागों में वहाँ की सूची निर्मीयमाण है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

१९८० तक आते-आते पाण्डुलिपियों के भारतीय संग्रह के साथ-साथ कई वैदेशिक संग्रह भी सामने आये एवं सूचियों का प्रकाशन भी आगे बढ़ता रहा लेकिन अब आवश्यकता एक ऐसे केन्द्र की थी जो पाण्डुलिपियों के राष्ट्रीय संग्रह के साथ-साथ शास्त्र विषयक अन्तःसम्बन्ध के महत्व को परिभाषित कर सके क्योंकि अब तक पाण्डुलिपियाँ ज्ञान की वस्तु के साथ-साथ पुरातत्त्व के रूप में परिभाषित होने लगीं। यह चिन्तन बौद्धिक चेतना की कोई सामान्य उपज नहीं हो सकती थी इसके लिये आवश्यकता थी एक ऐसी मनीषी की जिसके अन्तःकरण में ऋषि परम्परा, जो एक तरफ ऋग्वैदिक ऋषियों के हृदय से गुनगुनाती हुई महाभाष्यकार भगवान पतञ्जलि के हृदय में प्रविष्ट हुई, तो दूसरी तरफ श्रौत विद्या के निष्णात आचार्य बौधायन, आपस्तम्ब, मानव और कात्यायन आदि के माध्यम से आगे बढ़ती हुई भरतमुनि के लिये नाट्यशास्त्र की रचना का हेतु बनी तो दूसरी ओर लगध एवं आर्यभट जैसे अन्वेषकों के लिये नक्षत्र विद्या को प्रवर्तित करने का परिणाम।

यह वही समय था जब मतङ्गमुनि जैसे आचार्यों ने संगीत विद्या को एक नया आयाम दिया तो भारतीय वास्तु एव शिल्प की प्रतिष्ठा भी इसी परम्परा की देन थी। इन्हीं सब को एक सूत्र में पुनःएकीकरण एवं अन्तःसम्बन्ध की प्रक्रिया का सूत्रपात करना था। इसके लिये आवश्यकता थी एक ऐसे ऋषिकल्प की जिसमें भारतीय मनीषा के आधुनिक आलोचकों जैसे प्रो. ए. कुमारस्वामी, प्रो. वासुदेवशरण अग्रवाल, प्रो. सुनीतिकुमार चटर्जी तथा पण्डित क्षेत्रेशचन्द्र चटोपाध्याय जैसे आचार्यों की ज्ञान एवं विचार परम्परा का संमिश्रण हो। यह सुखद संयोग है कि भारत को डो.(श्रीमती) कपिला वात्स्यायन के रूप में एक सारस्वत साधिका की उपलब्धि हुई जिनके अब तक की सारस्वत साधना एवं ज्ञान के फल के रूप में 'इन्दिरा गाँधी राष्ट्रीय कला केन्द्र' की स्थापना, (१९ नवम्बर, १९८७) को देखा जाना चाहिए। इन्दिरा गाँधी राष्ट्रीय कला केन्द्र की आत्मा का मूल बिन्दु पाण्डुलिपि है। विश्व में यह प्रथम केन्द्र है जहाँ पाण्डुलिपियों को इतने व्यापक परिदृश्य में देखा गया। पाण्डुलिपियों के विषय वैविध्य के बारे में जो विद्वान जानते हैं उन्हें पता है कि यह परम्परा जितनी शास्त्रीय है उतना लोक के आचार, विचार एवं व्यवहार से भी सम्बन्धित है। इसलिये इनके अध्ययन में लोक की उपादेयता हो, सभी पाण्डुलिपि संग्रहालयों की उपादेयता हो, सभी पूर्ववर्ती आचार्यों के विचार तथा मूलग्रन्थों की उपस्थिति एक स्थान पर हो तथा उनका अंकन, वाचन एवं मञ्चन भी हो, इस उद्देश्य की प्राप्ति के लिये इन्दिरा गाँधी राष्ट्रीय कला केन्द्र में चार विभागों की स्थापना हुई जिन्हें हम, कलाकोश, कलानिधि, जनपद-सम्पदा एवं कलादर्शन के रूप में जानते हैं।

उपर्युक्त उद्देश्य की प्राप्ति के लिये केन्द्र के चारों विभाग एक सूत्र में बँधकर काम करने लगे और परिणाम यह हुआ कि कपिलाजी का चिन्तन साकार होने लगा। एक तरफ दो लाख पचास हजार पाण्डुलिपियों की माइक्रोफिल्म तथा लगभग पचास हजार पाण्डुलिपियों की डिजिटल प्रतिलिपि के रूप में विशाल भण्डार संगृहीत हुआ, जिसके पूरक अध्ययन के लिये एक विशाल सन्दर्भ पुस्तकालय जिसमें अभी तक एक लाख चालीस हजार पुस्तकें हैं तथा इसी क्रम में पाण्डुलिपियों में उपलब्ध पचास हजार चित्रों का स्लाइड के रूप में संग्रह करके केन्द्र ने किसी भी विद्वान के लिये एक ऐसे ज्ञान भण्डार की

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

उपलब्धि सिद्ध कर दी जो यहाँ आकार पाण्डुलिपियों से सम्बन्धित किसी भी कार्य को पूर्ण कर सके। केन्द्र ने कलाकोश विभाग के माध्यम से पाण्डुलिपियों में उपलब्ध प्राचीन लिपियों जैसे शारदा, नेवारी, ग्रन्थ, टाकरी आदि के अध्ययन की योजना इस तरह से तैयार की कि मात्र दस कार्यशालाओं के माध्यम से नवयुवक विद्वानों का एक ऐसा समूह तैयार हो गया जो देश में ही नहीं विदेशों में जाकर हस्तलेखों के लिप्यन्तरण कार्य में सहायक हुये तथा सम्प्रति सुयोग्य सम्पादक के रूप में जाने जाते हैं। इस कार्य योजना के सम्पादन के लिये पण्डित सातकड़ि मुखोपाध्याय जी का योगदान सराहनीय है। इसी क्रम में सम्पादन के सिद्धान्तों के शिक्षण के साथ-साथ पाण्डुलिपियों के आधार पर ग्रन्थों का सम्पादन एवं प्रकाशन किया गया है जो पाण्डुलिपि के क्षेत्र में एक बहुत बड़ी उपलब्धि है। सबसे प्रसन्नता की बात यह है कि पाण्डुलिपि के क्षेत्र में देश के सर्वाधिक ख्याति प्राप्त विद्वानों ने इस कार्य में सहयोग ही नहीं दिया वरन् स्वयं ग्रन्थों को सम्पादित करके राष्ट्रीय महत्त्व का कार्य किया है। यहाँ स्व. प्रो. सी. जी. काशीकर, स्व. प्रो. प्रेमलता शर्मा, स्व. प्रो. महेश्वर नियोग, स्व. प्रो. जी. एच. तारलेकर एवं स्व. प्रो. एच. जी. रानाडे का स्मरण सहज ही हो उठता है। सम्प्रति प्रो. आर्. सत्यनारायण, प्रो. टी. ऐन. धर्माधिकारी, प्रो. पी. पी. आप्टे, प्रो. समीरनचन्द्र चक्रवर्ती, प्रो. पी. एस. फिलियोजा, प्रो. गयाचरण त्रिपाठी, प्रो. पी. डी. नवाठे एवं प्रो. राधेश्याम शास्त्री जैसे श्रेष्ठ आचार्य सम्पादन कार्य में लगे हुये हैं। केन्द्र की **कलामूलशास्त्र ग्रन्थमाला** तथा **कलातत्त्वकोश** भारतीय विद्या के क्षेत्र में एक अभूतपूर्व ज्ञान की विरासत के रूप में स्मरण किये जायेंगे। वस्तुतः यह राष्ट्र के लिये १९५० के बाद एक विशिष्ट घटना है। विशेषरूप से मौखिक परम्परा की अद्वितीय विरासत ऋग्वेद की **आश्वलायन संहिता** (सम्पादक-प्रो. वव्रबिहारी चौबे) तथा **शांखायन रुद्राध्याय** (सम्पादक एवं अनुवादक - डॉ. प्रकाश पाण्डेय) का प्रकाशन अलवर संग्रहालय से प्राप्त पाण्डुलिपियों के आधार पर केन्द्र द्वारा पहली बार किया गया है। इस तरह से इन्दिरा गाँधी राष्ट्रीय कला केन्द्र पाण्डुलिपियों के संरक्षण एवं संवर्धन के साथ-साथ बौद्धिक संरक्षण के लिये कृतसंकल्प है।

इस क्षेत्र में इस शती की एक महत्त्वपूर्ण उपलब्धि के रूप में २००३ में राष्ट्रीय पाण्डुलिपि मिशन की स्थापना को भी देखा जाना चाहिए। प्रारम्भिक वर्षों में इन्द्रिरा गाँधी राष्ट्रीय कला केन्द्र की पाण्डुलिपियों के सूक्ष्मचित्रण एवं उपलब्ध सूचियों के आधार पर मिशन ने साढ़े सात लाख ग्रन्थों की सूची के लिए डेटा बेस तैयार किया। मिशन ने केन्द्र की डेटाशीट पर उपलब्ध सूचनाओं को प्रामाणिक मानकर अपना डेटा बैंक प्रारम्भ किया। पाण्डुलिपि के कुछ अंश साक्षात् उपलब्ध होने पर सूचनाएँ अधिक प्रामाणिक हो पाती हैं। परोक्ष सूचनाओं का सत्यापन सूची को प्रामाणिक बनाता है।

पुनः २००७ में एक ऐसे विस्रब्ध वातावरण में भारत सरकार ने राष्ट्रीय पाण्डुलिपि मिशन का दायित्व इन्द्रिरा गाँधी राष्ट्रीय कला केन्द्र को सौंपा जब उसकी समय सीमा समाप्त हो चुकी थी। केन्द्र के सामने मुख्य चुनौती थी – इसकी सभी योजनाओं की उपादेयता को परिणाम में परिवर्तित करना और यह कार्य इन्दिरा गान्धी राष्ट्रीय कला केन्द्र ने अत्यन्त तीव्रता के साथ आगे बढ़ाया। मूलभूत ढाँचे को न परिवर्तित करते हुये केन्द्र ने पाण्डुलिपियों के डेटा बैंक को तीस लाख तक पहुँचाया तथा बौद्धिक

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

संरक्षण के अन्तर्गत पाण्डुलिपियों के प्रकाशन की योजना तैयार की जिसके तत्त्वावधान में यह निश्चित हुआ कि भारत के विभिन्न संग्रहालयों में उपलब्ध सौ श्रेष्ठतम पाण्डुलिपियों का सम्पादन एवं प्रकाशन मार्च २०१२ तक पूर्ण किया जायेगा। इसके लिये ५०० ग्रन्थों की एक सूची बनाने का कार्य प्रारम्भ हुआ। सभी कार्य इतनी तेजी से आगे बढ़े कि भारत सरकार को सितम्बर २००९ में अगले पाँच वर्षों के लिये मिशन को आगे बढ़ाने के लिये अनुमति देनी पड़ी। इसका श्रेय केन्द्र के सदस्य सचिव प्रो. ज्योतीन्द्र जैन एवं सम्प्रति कलानिधि विभाग के अध्यक्ष डॉ. रमेशचन्द्र गौड़ को जाता है। कुछ ही माह में इसकी समस्त योजनायें सुचारु रूप से चलने लगी। इस तरह से १९५० के बाद का भारत पाण्डुलिपियों के साथ एक नवीन बौद्धिक चेतना का सूत्रपात करता है जिसकी झलक हम निम्नलिखित सूचियों के माध्यम से वर्षक्रम में देख सकते हैं :

१९५१-१९५७ : त्रावणकोर विश्वविद्यालय से **त्रिवेन्द्रम् मलयालम ग्रन्थमाला संख्या**-७७ में मलयालम भाषा की पाण्डुलिपियों की एक सूची पी. के नारायण पिल्लै ने सम्पादित की जिसमें ४३७४ पाण्डुलिपियों की सूची है।

जब त्रावणकोर विश्वविद्यालय का नामकरण केरल विश्वविद्यालय हुआ तब १९५७ में यूनिवर्सिटी मैनिस्क्रिप्ट लाइब्रेरी, त्रिवेन्द्रम की पाण्डुलिपियों का विवरण केरल विश्वविद्यालयः-संस्कृत ग्रन्थसूची शीर्षक से **त्रिवेन्द्रम् संस्कृत ग्रन्थमाला संख्या-१८६** में एक भाग प्रकाशित हुआ। उस समय इसकी २८००० हजार पाण्डुलिपियों में से केवल ६०७९ पाण्डुलिपियों की तालिका क्रम में विवरणात्मक सूची प्रकाशित हुई।

१९५१ : १९५१, १९५८ एवं १९६३ में क्रमशः १८१, २५१ एवं २५१ पाण्डुलिपियों की विस्तृत विवरणात्मक सूची **विश्वभारती गवेषणा ग्रन्थमाला** के अन्तर्गत शान्ति निकेतन प्रेस, शान्ति निकेतन से प्रकाशित हुई। इसके प्रथम खण्ड पुंथी परिचय खण्ड-१ का सम्पादन पञ्चानन मण्डल ने किया था एवं इसका प्रकाशन विश्वभारती ग्रन्थालय कलिकाता से हुआ। दूसरे एवं तीसरे भाग का संकलन/सम्पादन श्री विद्युतरञ्जन बसु एवं श्री पुलिन बिहारी सेन ने किया था।

१९५२-१९९७ : पाण्डुलिपियों का शासकीय संग्रह जो भण्डारकर ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पुणे में था उसकी एक सूची भाग-१८, खण्ड-एक के अन्तर्गत वहीं से प्रकाशित हुई जिसमें ३०५ पाण्डुलिपियों का विवरण है जो श्वेताम्बर एवं दिगम्बर सम्प्रदाय के दार्शनिक मतों में १९५४ में भाग-१२, पार्ट-५ जिसमें दस प्रकार की सूचियाँ हैं जो ग्रन्थकार, ग्रन्थ आदि के अनुसार दी गई हैं। यह सभी जैन साहित्य एवं दर्शन से सम्बन्धित हैं। पुनः १९५७ में भाग-११, खण्ड-एक का प्रकाशन हुआ। इसमें भी जैन साहित्य एवं दर्शन से सम्बन्धित हैं। पुनः १९५७ में भाग-११, खण्ड-एक का प्रकाशन हुआ। इसमें भी जैन साहित्य एवं दर्शन से सम्बन्धित ३५४ पाण्डुलिपियों का विवरण है। इसी का द्वितीय

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

खण्ड १९६२ में प्रकाशित हुआ जिसमें श्वेताम्बर सम्प्रदाय से सम्बन्धित ३६३ पाण्डुलिपियों का विवरण दिया गया है।

इसके साथ जो सूची दी गई है वह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। इनमें ग्रन्थनाम, ग्रंथ, लिपिकार, देवताओं के नाम, जैनेतर सम्प्रदायों में उपलब्ध ग्रन्थ तथा अन्य विवरण इन सूचियों के माध्यम से प्राप्त होते हैं। १९६७ में भाग-१९ के प्रथम खण्ड का द्वितीय उपखण्ड प्रकाशित हुआ जो आख्यान (Narratives) से सम्बन्धित पाण्डुलिपियों की सूची प्रस्तुत करता है। इसके अन्तर्गत ३२१ पाण्डुलिपियों का विवरण है।

१९६७ के बाद लगभग दस वर्षों तक भण्डारकर ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पुणे में सूचीकरण के प्रकाशन का कार्य रुका रहा। १९७६ में पुनः भाग-१६ के द्वितीय खण्ड का प्रकाशन हुआ जिसका संकलन हरदत्त शर्मा जी ने किया। यह खण्ड तन्त्र से सम्बन्धित ५०९ पाण्डुलिपियों का विवरण प्रस्तुत करता है। १९७७ में प्रो. हीरालाल रसिकभाई कापड़िया ने भाग-१९ के द्वितीय खण्ड के उपखण्ड-द्वितीय का संकलन किया जो जैन साहित्य एवं दर्शन की १९३ पाण्डुलिपियों का विवरण प्रस्तुत करता है। ये सभी पाण्डुलिपियाँ श्वेताम्बर साहित्य से सम्बंधित हैं।

पुनः १९८७ एवं १९८८ में प्रो. कापड़िया ने भाग-१९ के खण्ड-३ तथा खण्ड-४ के संकलन का कार्य पूर्ण किया। इन दोनों भागों में क्रमशः २५८ एवं ३०५ पाण्डुलिपियों की विवरणात्मक सूची है। इस तरह से १९८८ तक भण्डारकर ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट में उपलब्ध पाण्डुलिपियों की विवरणात्मक सूची १९ भागों में प्रकाशित हुई जिसमें कई भागों के एक से अधिक खण्ड तथा उपखण्ड हैं।

जिस तरह से प्रो. हीरालाल रसिकदास कपाड़िया ने जैन साहित्य एवं दर्शन की पाण्डुलिपियों के संकलन का कार्य किया ठीक उसी तरह प्रो. सुमित्रा मंगेश कत्रे के बाद इस कार्य को डॉ. एस. के. बेलवलकर, डॉ. पी. के. गोडे, एच. डी. शर्मा तथा डॉ. आर. एन. दाण्डेकर ने आगे बढ़ाया। इस शृंखला में १९५५ में भाग-९, खण्ड-२ जो वेदान्त की ४४५ पाण्डुलिपियों का विवरण प्रस्तुत करता है तथा १९६३ में इसी भाग के खण्ड-२ एवं ३ क्रमशः ३८१ एवं २८० पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ प्रकाशित हुये। इसी वर्ष ६८६ पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ प्रो. पी. के. गोडे ने प्रथम भाग के द्वितीय खण्ड को पूर्ण किया जो उपनिषद् की पाण्डुलिपियों से सम्बन्धित है। यहाँ की सूची निर्माण की प्रक्रिया में विलम्ब चाहे जितना भी हुआ हो लेकिन सिद्धान्त में कोई परिवर्तन नहीं किया गया। यही कारण है कि कुछ भागों का प्रकाशन बहुत बाद में हुआ। इस क्रम में १९८३ में द्वितीय भाग का द्वितीय खण्ड प्रकाशित हुआ जो व्याकरण की ऐसी पाण्डुलिपियों की सूचना देता है जो पाणिनि परम्परा से हटकर हैं। ये लगभग ३०३ पाण्डुलिपियाँ कातन्त्र व्याकरण, जैनेन्द्र व्याकरण, हेमचन्द्र,

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

बोपदेव, सारस्वत, प्रबोधचन्द्रिका, एवं प्राकृत व्याकरण से सम्बन्धित हैं। इसका प्रथम खण्ड १९३८ में प्रकाशित हुआ था। संस्थान की समस्याओं के कारण स्व. डॉ. श्रीपाद कृष्ण बेलवलकर जी के समय में इसका प्रकाशन नहीं हो सका।

इसके अनन्तर प्रथम भाग के तृतीय खण्ड के संकलन का कार्य प्रो. पी. के. गोडे ने पूर्ण किया जो १९८७ में १०७७ पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ प्रकाशित हुआ। इसमें भी उपनिषदों की पाण्डुलिपियाँ का विवरण है। तृतीय भाग के प्रथम एवं द्वितीय खण्ड का प्रकाशन १९९० में प्रकाशित हुआ जिसके संकलन का कार्य डो. पी. डी. नवाठे ने पूर्ण किया था। इन खण्डों में क्रमशः २३८ एवं ३२१ पाण्डुलिपियों की विवरणात्मक सूची है एवं इनके अन्तर्गत शिक्षा, प्रातिशाख्य, निघण्टु, निरुक्त, छन्द एवं ज्योतिष की पाण्डुलिपियों को संकलित किया गया है। तृतीय भाग के द्वितीय खण्ड में १२ वीं शताब्दी के प्रसिद्ध ग्रन्थ अद्‌भुतसागर का भी विवरण है। इस ग्रन्थ का संकलन बंगाल के राजा बल्लालसेन ने प्रारम्भ किया था तथा उनके पुत्र राजा लक्ष्मणसेन ने इसे पूर्ण किया। इस ग्रन्थ में कई ऐसे ग्रन्थों के सन्दर्भ हैं जिनके केवल नाम की सूचना है। समय के अन्तराल में ऐसी बहुत सी ज्ञान-सम्पदा विलुप्त हो गई। पुनः १९९१ में प्रो. नवाठे के द्वारा संकलित तृतीय भाग के तृतीय एवं चतुर्थ खण्ड का प्रकाशन हुआ जिसके अन्तर्गत क्रमश ३२५ एवं ४४१ पाण्डुलिरियों की विवरणात्मक सूची प्रस्तुत की गई। ये सभी पाण्डुलिपियाँ ज्योतिष से सम्बन्धित ग्रन्थों की सूचना देती हैं। १९९३ एवं १९९४ में प्रो. नवाठे ने कल्प सूत्र की पाण्डुलिपियों का संकलन चतुर्थ भाग के प्रथम एवं द्वितीय खण्ड के अन्तर्गत पूर्ण किया। इन दोनों खण्डों में ४०२ पाण्डुलिपियों का विवरण है। १९९६ एवं १९९७ में स्वर्गीय डो. हरदत्त शर्मा ने सप्तम् भाग के द्वितीय एवं तृतीय खण्ड का संकलन किया जिनमें धर्मशास्त्र से सम्बन्धित ११४६ पाण्डुलिपियों का विवरण दिया गया है। भण्डारकर ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पुणे में उपलब्ध सूचियों पर ध्यान देने से दो बातें स्पष्ट होती हैं। प्रथम यह है कि इन सूचियों का निर्माण उस विषय के निष्णात आचार्यों के द्वारा किया गया है और दूसरा यह कि सूची विभाजन का जो मानक निश्चित किया गया उसका पालन अन्तिम समय तक होता रहा। इसीलिये इन सूचियों के माध्यम से विद्वानों को पाण्डुलिपियों की विस्तृत सूचना उपलब्ध हुई। इसके परिणाम स्वरूप इस संस्था की सर्वाधिक पाण्डुलिपियों का प्रकाशन हो सका एवं विश्व के बौद्धिक मानचित्र पर यह संस्था उभरकर सामने आयी।

१९५३ : कर्नाटक राज्य में पाण्डुलिपियों के संग्रह में विविधता है। एक ओर जहाँ संस्कृत भाषा में निबद्ध हैं वहीं दूसरी ओर कन्नड़ भाषा के साथ-साथ प्राकृत भाषा में जैन पाण्डुलिपियों का भी इस राज्य में महत्त्वपूर्ण संग्रह है। ऐसा ही एक संग्रह कर्नाटक विश्वविद्यालय के अन्तर्गत कन्नड़ रिसर्च इन्स्टीट्यूट, धारवाड़ में है। इस संग्रह की विवरणात्मक सूची

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

का प्रथम भाग १९५३ में प्रकाशित हुआ जिसमें संस्कृत एवं कन्नड़ भाषा की पाण्डुलिपियों का विवरण दिया गया है। इसके अनन्तर भी यहाँ की पाण्डुलिपियों की विवरणात्मक सूची का प्रकाशन बारह भागों में १९५३ से १९८३ तक हुआ। इस संग्रह में लगभग चार हजार से अधिक पाण्डुलिपियाँ हैं।

१९५४ : १९५४ में ग्रेट ब्रिटेन एवं आयरलैण्ड के पुस्तकालयों में प्राच्य भाषा की पाण्डुलिपियों की एक सूची का प्रकाशन रोयल एसियाटिक सोसाइटी, लंदन से किया गया। इस सूची में इंग्लैण्ड, स्कोटलैण्ड, वेल्स एवं आयरलैण्ड के छोटे एवं बड़े संग्रहों के विषय में संक्षिप्त जानकारी दी गयी है।

१९५४ में ही बिहार राष्ट्र भाषा परिषद्, पटना से **प्राचीन-हस्तलिखित-पोथियों का विवरण** प्रकाशित हुआ। इसके अन्य भाग, १९५५, १९५९, १९६० एवं १९६१ में प्रकाशित हुए। इस संग्रह में संस्कृत एवं प्राकृत भाषा की पाण्डुलिपियों के साथ-साथ हिन्दी भाषा की भी पाण्डुलिपियाँ हैं।

इसी वर्ष आक्सफोर्ड युनिवर्सिटी प्रेस, लंदन से, इण्डिया आफिस लाइब्रेरी में उपलब्ध गुजराती एवं राजस्थानी भाषा की पाण्डुलिपियों की एक सूची प्रकाशित हुई जिसे स्व. जेम्स फुलर ब्लामहार्ट ने तैयार किया था तथा अन्तिम रूप अल्फ्रेड मास्टर ने दिया।

१९५५-२००१ : यदि हम राजा राजेन्द्रलाल मित्र को पाण्डुलिपियों के सूचीकरण के क्षेत्र में पितामह के रूप में स्वीकार करें तो कोई अत्युक्ति न होगी। १८७७ में A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts of the Asiatic Society of Bengal के प्रथम खण्ड के माध्यम से प्राच्य विद्या के क्षेत्र में एक नया अध्याय जुड़ा। १८७० से लेकर १८९५ तक भाग एक से नौ तक का सम्पादन राजेन्द्रलाल मित्र जी ने किया और भाग-१० एवं ११ का सम्पादन महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री के कर कमलों से हुआ। भाग-७ जो तन्त्र की पाण्डुलिपियों पर है उसके संकलन का कार्य शास्त्री जी कर चुके थे लेकिन एक विस्तृत भूमिका के साथ इसका संशोधित संस्करण १९४० में प्रकाशित हुआ जिसे चिन्ताहरण चक्रवर्ती ने सम्पादित किया था। महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री जी का वैदुष्य कल्पनातीत है। ऐसा लगता है कि भारतीय विद्या के प्रायः प्रत्येक क्षेत्र में उनका प्रवेश था। १९४८ तक आते-आते श्री प्रबोधचन्द्र सेनगुप्त यहाँ की ७४११ पाण्डुलिपियों के सूचीकरण की संख्या पूर्ण कर चुके थे। इस १०वें भाग की पाण्डुलिपियों का संकलन भी हरप्रसाद शास्त्री ने ही किया था लेकिन इसका संशोधन एवं सम्पादन सेनगुप्त के हाथों से हुआ।

यहाँ की सूचियों की एक विशेषता यह है कि सभी सूचियों के निर्माण के पहले ही विषय दृष्टि से विभाजन किया गया एवं प्रत्येक सूची के साथ उस विषय से सम्बन्धित

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

एक विस्तृत भूमिका भी जोड़ी गई जो विशेष महत्त्वपूर्ण है। कभी-कभी ऐसा भी हुआ कि अगला भाग पहले प्रकाशित हो गया एवं पीछे के भाग बाद में प्रकाशित हुए। यद्यपि ऐसे कुछ अन्य ग्रन्थ भण्डारों की सूचियों को भी देख सकते हैं। इस दृष्टि से भण्डारकर ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट की सूचियाँ विशेष उल्लेखनीय हैं। एशियाटिक सोसाइटी की सूचियों में भाग-१४ विशेष उल्लेखनीय है क्योंकि इस भाग में मात्र ८९ पाण्डुलिपियों का संग्रह है जो कामशास्त्र, वास्तुशास्त्र, संगीतशास्त्र, युद्धशास्त्र, सैनिक शास्त्र, चतुरङ्गशास्त्र, रत्नशास्त्र एवं चोर्यशास्त्र से सम्बन्धित संस्करण चिन्ताहरण चक्रवर्ती जी के सम्पादन के साथ पूर्ण हुआ। इस भाग में उपलब्ध कुछ पाण्डुलिपियाँ हैं : कामशास्त्र की रतिरहस्य एवं रतिकल्लोलिनी, वास्तुशास्त्र की मानसोल्लास, राजवल्लभमण्डन, प्रासादमण्डन, रूपावतार, वास्तुशास्त्र एवं वास्तुमण्डन, संगीत की संगीतशिरोमणि, संगीतनारायण, शुभङ्कर का संगान सागर, क्षेमकरण की रागमाला, सोमदेव का रागविबोध, माणिक्यकृत रागरत्न, नृत्तरत्नावली, गानशास्त्र एवं संगीतकौतुक, रामचन्द्रकृत समरसार, रत्नपरीक्षार्णव एवं रत्नदीपिका तथा चौर्य्यशास्त्र से सम्बन्धित षण्मुखकल्प। १९५८ एवं १९६६ में भाग-१३ के प्रथम एवं द्वितीय फेसिकल का प्रकाशन हुआ जिसे अजितरञ्जन भट्टाचार्य ने सम्पादित किया था जिसमें २५२ पाण्डुलिपियों का विवरण है जो जैन वाङ्मय में उपलब्ध संस्कृत एवं प्राकृत भाषा की पाण्डुलिपियाँ हैं।

१९६९ में एशियाटिक सोसाइटी के द्वारा भारतीय संग्रहालय (इण्डियन म्यूजियम) के संग्रह की ५१६ पाण्डुलिपियों की विवरणात्मक सूची का प्रकाशन हुआ जिसे नरेन्द्रचन्द्र वेदान्ततीर्थ ने संकलित किया था। पुनः १९७३ में इसके द्वितीय भाग का संकलन नरेन्द्रचन्द्र वेदान्ततीर्थ तथा श्री पुलिनबिहारी चक्रवर्ती ने किया। इस संग्रह में धर्मशास्त्र, स्मृति, व्याकरण, कोष एवं छन्द आदि से सम्बन्धित लगभग ८९४ पाण्डुलिपियां है। इस प्रकाशन में इन दोनों विद्वानों ने अमिताभ भट्टाचार्य के सहयोग से A Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Collection of Asiatic Society के भाग-एक जो वैदिक साहित्य की पाण्डुलिपियों पर है, उसके द्वितीय खण्ड का संकलन किया यह सूची आश्वालायन-श्रौतसूत्र तथा शांखायन श्रौतसूत्र पर आनन्दतीर्थ की टीका के विषय में सूचना देती है। इसीका तृतीय खण्ड १९७३ में प्रकाशित हुआ। ये दोनों सूची विवरणात्मक न होकर तालिका क्रम में हैं तथा २२१८ पाण्डुलिपियों की सूचना देती हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि १९७३ के बाद एशियाटिक सोसाइटी का शैक्षणिक वातावरण पाण्डुलिपियों के सूचीकरण की दिशा में शिथिल रहा क्योंकि अगली सूची का प्रकाशन १९८७ में हुआ जो जैन वाङ्मय की पाण्डुलिपियों का शासकीय संग्रह था। इस तृतीय फेसिकल में ९१ महत्त्वपूर्ण पाण्डुलिपियों का विस्तृत विवरण दिया गया है जो **तत्त्वार्थाधिगमसूत्र** से प्रारम्भ होकर **सुखबोधार्थमालापद्धति** पर समाप्त होता है। इस भाग का सम्पादन, भूमिका के साथ प्रोफेसर सत्यरञ्जन बनर्जी ने किया है। प्रो.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

सत्यरञ्जन बनर्जी भारतीय विद्या के ऐसे आचार्य है जो एक तरफ भाषा विज्ञान के क्षेत्र में शीर्षस्थ विद्वान हैं तो दूसरी ओर जैन वाङ्मय के अधिकारी विद्वान। इसके साथ-साथ ऐसे विद्वानों में उनकी गणना होती है जो ग्रीक भाषा के प्राचीन रूप को समझते हैं। इस दृष्टि से सूची के इस भाग का सम्पादन एक विशिष्ट विद्वान् के द्वारा हुआ है।

इसी क्रम में २००१ में भारतीय संग्रहालय के संग्रह में उपलब्ध दर्शन की पाण्डुलिपियों की विवरणात्मक सूची Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts शीर्षक से प्रकाशित हुआ जिसका संकलन अशेषरञ्जन मिश्र तथा सम्पादन देवव्रत सेनशर्मा ने किया है। इस सूची में सांख्य, पातञ्जल योग, न्याय, वैशेषिक, पूर्वमीमांसा, उत्तरमीमांसा के साथ अन्य दार्शनिक सम्प्रदायों की पाण्डुलिपियाँ भी उपलब्ध हैं जिनकी संख्या ६२१ है। इस तरह १८७० से जो परम्परा प्रारम्भ हुई वह एशियाटिक सोसाइटी में आज तक चली आ रही है।

१९५६ : महामहोपाध्याय अ० स्वामिनाथन् अय्यर पुस्तकालय, मद्रास की तमिल भाषा की पाण्डुलिपियों की विवरणात्मक सूची के प्रथम भाग का प्रकाशन १९५६ में हुआ जिसमें ४४० पाण्डुलिपियों का विवरण है।

इसी वर्ष श्री वेंकटेश्वर ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, तिरुपति में संस्कृत, तेलगू एवं तमिल भाषा की पाण्डुलिपियों की सूची का प्रकाशन किया गया। इसके पूर्व १९४१ में भी यहाँ से प्रकाशित होने वाली अनुसन्धान पत्रिका में पाण्डुलिपियों की सूची के प्रकाशन का कार्य प्रारम्भ हुआ था। इसमें दस हजार से अधिक पाण्डुलिपियों का विवरण है।

१९५७-२००० : १९०८ में त्रिवेन्द्रम् में ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट एवं मैन्युस्क्रिप्ट लाईब्रेरी की स्थापना हुई जो वर्तमान में केरल विश्वविद्यालय के अन्तर्गत है और जिसके संग्रह में साठ हजार से अधिक पाण्डुलिपियाँ हैं। इसकी सूची का प्रथम भाग १९५७ में ६०७९ पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ प्रकाशित हुआ जिसमें 'अ' से लेकर 'ण' अक्षर तक प्रारम्भ होने वाली पाण्डुलिपियों का विवरण है। इसी का दूसरा भाग Alphabetical Index of Sanskrit Manuscripts in University Manuscripts Library, Trivendrum शीर्षक से १९६५ में ७९८० पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ प्रकाशित हुआ जिसे वहाँ के तत्कालीन क्युरेटर (प्रसाधक) श्री के. राघवन पिल्लै ने सम्पादित किया था। इस सूची को **अनन्तशयन संस्कृतग्रन्थावलि** के ग्रन्थाङ्क - २१५ में स्थान मिला। इस सूची में प्रायः सभी विषयों की पाण्डुलिपियाँ हैं जिनमें नाट्यशास्त्र, कामशास्त्र, शिल्प एवं सामुद्रिक आदि विषय भी सम्मिलित हैं। सोमेश्वर भूपकृत मानसोल्लास भी यहाँ के संग्रह में है। इसी क्रम में १९८४ में डो. टि. भास्करन् के सम्पादन में तृतीय भाग का प्रकाशन हुआ जो 'य' अक्षर से लेकर 'ष' अक्षर की पाण्डुलिपियों की सूचना देता है। इसके

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

अन्तर्गत ५२५२ पाण्डुलिपियों का विषयक्रम में विवरण है। इसे ग्रन्थावलि संख्या २५४ पर स्थान मिला।

चतुर्थ सम्पुट एवं पञ्चम सम्पुट का प्रकाशन डो. के. विश्वेश्वरि अम्म के संयुक्त सम्पादकत्व में १९८६ तथा १९८८ में पूर्ण हुआ जिसमें वेद, आगम, मन्त्र आदि की क्रमशः २२१७ एवं ४६४२ पाण्डुलिपियों की सूची है। इसी के साथ १९९५ में छठा एवं २००० में सातवें भाग का प्रकाशन डो. के. विजयन् तथा डो. पि. विशालाक्षि एवं डो. आर् गिरिजा के सम्पादन के साथ पूर्ण हुआ। यहाँ तक ३५०६० पाण्डुलिपियों की सूची प्रकाशित की गई।

१९५८ : १९५८ में नागपुर (महाराष्ट्र) विश्वविद्यालय के पुस्तकालय में सुरक्षित संस्कृत पाण्डुलिपियों की सूची का प्रथम भाग व्ही० डब्ल्यू० करमबेलकर ने संकलित किया। जिसका प्रकाशन विश्वविद्यालय द्वारा किया गया। इसमें २५०० पाण्डुलिपियों का विवरण दिया गया है।

१९५८-१९७९ : पाण्डुलिपियों की दृष्टि से उड़ीसा एक समृद्ध राज्य है जहाँ अब भी ताड़पत्र पर लेखन की परम्परा है। उड़ीसा राज्य संग्रहालय, भुवनेश्वर में ताड़पत्र के ग्रन्थों का अच्छा संग्रह है जिनमें अथर्ववेद की पिप्पलाद शाखा एवं शौनक शाखा की पाण्डुलिपियाँ ताड़पत्र में उपलब्ध हैं। अद्‌भुतसागर की पाण्डुलिपि भी ताड़पत्र में यहाँ देखी जा सकती है। यहाँ के संग्रह की सूची का प्रथम भाग A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts of Orissa in the collection of the Orissa State Museum, Bhubaneshwar शीर्षक से १९५८ में प्रकाशित हुआ जिसे केदारनाथ महापात्र एवं बी. वी. नाथ ने सम्पादित किया था। इस भाग में स्मृतियों की २५७ पाण्डुलिपियों की सूची है। श्रीमहापात्र ने इस सूची के साथ एक विस्तृत भूमिका भी दी है, जिसमें उड़ीसा के स्मृतिकारों का भी परिचय दिया गया है। इसी क्रम में भाग-२ एवं भाग-३ का सम्पादन भी श्री केदारनाथ महापात्र जी ने किया जिसका प्रकाशन १९६२ एवं १९६३ में हुआ। चतुर्थ भाग का प्रकाशन १९६५ में हुआ एवं इसका सम्पादन श्री महेशप्रसाद दास ने किया। इन्होंने भाग-४ की सूची में तन्त्र विषय पर एक विस्तृत भूमिका के साथ-साथ उड़ीसा में तन्त्र के उद्‌भव एवं तान्त्रिक ग्रन्थों के विषय में परिचय दिया है। इन सूचियों के माध्यम से संग्रह में उपलब्ध पुराण, ज्योतिष एवं गणित आदि के लगभग एक हजार हस्तलेख सामने आये। १९७३ एवं १९७४ में यहाँ की पाण्डुलिपियों की सूची An Alphabetical Catalogue of Sanskrit Manuscripts, Part-I एवं Part-II प्रकाशित हुआ जिसे श्री नीलमणि मिश्र ने संगृहीत एवं सम्पादित किया था। इस सूची के माध्यम से उड़ीसा राज्य संग्रहालय की ५८१७ पाण्डुलिपियों से परिचय हुआ जो संस्कृत वाङ्मय के विभिन्न विषयों में सम्बन्धित हैं। संगीत, शिल्प एवं आयुर्वेद की

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

पाण्डुलिपियाँ भी इस सूची में हैं। १९७०, ७१, ७३, ७४ एवं ७९ में क्रमशः इस संग्रह की ओड़िया ग्रन्थों की सूची का प्रकाशन A Descriptive Catalogue of Oriya Manuscripts शीर्षक से प्रकाशित हुये जिनमें संस्कृत एवं उड़िया भाषा की पाण्डुलिपियाँ हैं। वस्तुतः यहाँ की पाण्डुलिपियों को प्रकाश में लाने का श्रेय पं. केदारनाथ महापात्र के साथ पं. नीलमणि मिश्र को जाता है जिन्होंने यावज्जीवन यहाँ के संग्रह की सेवा की।

१९५८ : राजस्थान के जैन ग्रन्थ भण्डारों की सूची का सम्पादन कस्तूरचन्द केसलवाल ने प्रारम्भ किया जिसमें बीस हजार पाण्डुलिपियों का विवरण है जो पैतालिस से अधिक ग्रन्थ भण्डारों में उपलब्ध है। अलवर, अजमेर, दूनी, अमोवा, बूँदी, कोटा, उदयपुर दौसा एवं जयपुर सहित अनेक स्थानों में है। इस सूची का प्रथम भाग दिगम्बर जैन अतिशय क्षेत्र की महावीरजी, जयपुर के द्वारा आर्मर शास्त्र भण्डार जयपुर ग्रन्थसूची शीर्षक से किया गया। इसमें २५०६ पाण्डुलिपियों का विवरण है। जो संस्कृत प्राकृत, अपभ्रंश, हिन्दी, राजस्थानी एवं गुजराती भाषा में है। इसी के भाग-२ का प्रकाशन १९५८ एवं भाग-३ का प्रकाशन १९५६ में हुआ। भाग-४ का प्रकाशन – जयपुर के बारह जैन ग्रन्थ भण्डारों में संगृहीत दश हजार से अधिक ग्रन्थों की सूची शीर्षक से श्री कस्तूरचन्द केशलीवाल एवं अनूपचन्द न्यायतीर्थ ने १९६२ में किया। जिसका प्रकाशन श्री महावीर जैन ग्रन्थमाला संख्या-९ में हुआ। इसमें जयपुर के बारह ग्रन्थ भण्डारों की सूची है।

१९५९ : इसी क्रम में १९५९ में महाराज श्रीरामचन्द्र उत्कल विश्वविद्यालय प्रेस से सौ पाण्डुलिपियों की विवरणात्मक सूची का प्रकाशन कटक (उड़ीसा) से हुआ। इस सूची की पाण्डुलिपियों की प्रदर्शनी अखिल भारतीय पष्च्य विद्या सम्मेलन के बीसवें अधिवेशन के अवसर पर भुबनेश्वर में लगाई गई थी जिसमें ताड़पत्र की पाण्डुलिपियाँ तथा ताम्र फलक आदि को प्रदर्शनार्थ रखा गया था।

राजस्थान प्राच्य अनुसन्धान संस्थान (Rajasthan Oriental Researvh Institute) की ग्यारह हजार से अधिक पाण्डुलिपियों की सूची का प्रकाशन जोधपुर से १९५९ एवं १९६० में हुआ। इस सूची का सम्पादन गोपाल नारायण बहुरा ने किया।

१९५९ : Poona Oriental list, 24(1-2), 1959, 6-22 के अन्तर्गत G. S. Waray collection की पाण्डुलिपियों की सूची का प्रकाशन हुआ।

१९६० : एशियाटिक सोसायटी आफ् पाकिस्तान, ढाका से १९६० में मुंशी अब्दूलकरीम के संग्रह की बंगाली भाषा की पाण्डुलिपियों की विवरणात्मक सूची का प्रकाशन हुआ। इसमें ५८५ पाण्डुलिपियों का विवरण प्रारम्भिक एवं समापन अंश के साथ दिया गया है।

१९६० में एक अन्य सूची का प्रकाशन श्री भुवनेश्वरी पीठ, गोंडल (सौराष्ट्र) से हुआ।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

इस हस्तलिखित ग्रन्थ सूची का प्रकाशन रसशाला प्रिंटिंग प्रेस, गोंडल से किया गया जिसमें चार हजार पाण्डुलिपियों का विवरण है ।

भारत-इतिहास-संशोधक मण्डल, पूना में पाण्डुलिपियों का संग्रह तो है ही - साथ ही मराठा शासकों के अभिलेख भी हैं जो कि मोड़ी लिपि में है । मोड़ी लिपि की दृष्टि से यह एक महत्त्वपूर्ण संग्रह है । इन सबकी एक संक्षिप्त विवरणात्मक सूची का प्रकाशन श्री गणेश खरे जी ने १९६० में किया था उसका प्रकाशन **भारत इतिहास-संशोधन-मण्डल-स्वीय-ग्रन्थमाला संख्या-९२** में पूना से किया गया । इस सूची में अठारह हजार पाण्डुलिपियों का विवरण है ।

१९६१ : जैसा कि पीछे लिखा जा चुका है कि बिहार में मिथिला प्राचीन काल से ही विद्या के प्रधान केन्द्र के रूप में प्रतिष्ठित रहा है । महाराजा दरभङ्गा ने अध्ययन की प्राचीन परम्परा को प्रोत्साहित किया । यहाँ के राज्य चन्द्रधारी संग्रहालय में सुरक्षित पाण्डुलिपियों की सूची का कैट्लाग दरभंगा से १९६१ से प्रकाशित हुआ जिसमें १५४ पाण्डुलिपियों का विवरण है । संग्रहालय में ५०० से अधिक हस्तलेख हैं ।

इसी वर्ष असम में Department of History and Antiquarian Studies, गुवाहाटी में सुरक्षित संस्कृत पाण्डुलिपियों की दो सूचियों का सम्पादन पी. सी. चौधरी ने किया जिसमें ४४३ पाण्डुलिपियों का विवरण है ।

जर्मनी के लिण्डेन म्यूझियम, स्टुट्गार्ट में संगृहीत पाण्डुलिपियों की सूची निर्माण का कार्य वोन के. एल. यानर्ट ने तथा पाण्डुलिपियों के ४५ चित्रों का विवरण हीमो रो ने १९६१ में ही प्रस्तुत किया ।

राजस्थान में राजस्थान प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान, जोधपुर की पाण्डुलिपियों की सूची का निर्माण कार्य १९५९ से ही प्रारम्भ किया जा चुका था लेकिन १९६१ में ८२९ पाण्डुलिपियों की दो सूचियों के प्रकाशन का कार्य **राजस्थान पुरातन ग्रन्थमाला-संख्या-५५** के अन्तर्गत पूर्ण हुआ । इस सूची में स्वर्गीय पुरोहित हरिनारायण जी विद्याभूषण के संग्रह की पाण्डुलिपियाँ है । इसका सम्पादन श्री जी. बहुरा एवं श्री लक्ष्मीनारायण गोस्वामी दीक्षित जी ने किया है ।

१९६२ : जर्मनी का प्रायः हर शहर भारतीय पाण्डुलिपियों से सूना नहीं है । स्टाटबिब्लियोथेक मारबुर्ग में भी पाण्डुलिपियों का संग्रह है । ऐसी ४९५ पाण्डुलिपियों की सूची का प्रथम भाग वोन. के. एल. यानर्ट और वोन वाल्थर शूब्रिंग ने १९६२ में सम्पादित किया जिसका प्रकाशन Wisebaden से Steiner ने किया ।

१९६२ : खालसा कालेज, अमृतसर में उपलब्ध २४८ पाण्डुलिपियाँ जो फ़ारसी एवं संस्कृत भाषा

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

की हैं उनकी एक सूची A Catalogue of Persian and Sanskrit Manuscripts का प्रकाशन हुआ जिसे प्रो. किरपाल सिंह ने संकलित किया है ।

१९६२ : श्री हेमचन्द्राचार्य जैन ज्ञानमन्दिरस्थ जैन भण्डारनाम सूची का संकलन मुनि पुण्यविजय जी ने तालिका में १४,७८९ संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश, गुजराती एवं हिन्दी भाषा की पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ तैयार किया । इसमें कई भण्डारों का संग्रह पाटन में रखा गया है । इसमें श्री संघ जैन ज्ञानमन्दिर भण्डार, लिम्बदिपाद जैन ज्ञान भण्डार, शुभवीर जैन ज्ञान भण्डार, वादिपार्श्वनाथ ज्ञान भण्डार, सागरगच्छ जैन ज्ञान भण्डार, लेहरुभाई वकील जैन ज्ञान भण्डार, प्रवर्तक, कान्ति विजय जैन भण्डार, श्रीमाणिक्यसूरि जैन ज्ञान भण्डार, ग्रन्थों एवं खरटराचार्य बुधिचन्द्र जैन ज्ञानभण्डार का संग्रह सम्मिलित है।

१९६३ : पुनः १९६३ में राजस्थान प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान, जोधपुर से संस्कृत एवं प्राकृत भाषा की पाण्डुलिपियों का प्रथमभाग-**राजस्थान पुरातन ग्रन्थमाला-७१** के अन्तर्गत प्रकाशित हुआ । इस भाग का सम्पादन पद्मश्री मुनि जिनविजय, पुरातत्त्वाचार्य जी ने किया । इस सूची में ३१७५ संस्कृत एवं प्राकृत भाषा की पाण्डुलिपियों का विवरण है ।

अखिल भारतीय संस्कृत परिषद्, लखनऊ में पाण्डुलिपियों का अच्छा संग्रह है । यहाँ की पाण्डुलिपियों के सूचीकरण, संकलन का कार्य श्री दौलतराम जुयाल जी ने पूर्ण किया तथा इस कार्य का सम्पादन श्री के. ए. सुब्रह्मण्य अय्यर, श्री जी. सी. सिन्हा तथा श्री जगदम्बा प्रसाद सिन्हा ने किया । इस सूची में १३०४ पाण्डुलिपियों का विवरण है और इसका प्रकाशन भी इसी संस्था से किया गया ।

१९६३ में एक अन्य सूची के प्रकाशन का कार्य पूर्ण हुआ । यह सूची मुनि पुण्यविजय जी के संग्रह की पाण्डुलिपियों की है । इस संग्रह में संस्कृत भाषा की पाण्डुलिपियाँ हैं । इसका प्रथम भाग – **'मुनिराज-श्री पुण्यविजय जी हस्तप्रति संग्रहगतानां संस्कृत-प्राकृत-भाषा-बद्धानां ग्रन्थानां सूची'**, भाग-एक शीर्षक से लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्यामंदिर, अहमदाबाद से **लालभाई दलपतभाई ग्रन्थमाला संख्या-२** के अन्तर्गत १९६३ में प्रकाशित हुआ । इसमें २७६४ पाण्डुलिपियों की वर्गीकृत सूची तालिकाक्रम में दी गई है । इसका सम्पादन पण्डित अम्बालाल प्रेमचन्द शाह ने किया है ।

कर्नाटक में श्री विद्याधीश संस्कृत पुस्तकालय, धारवाड़ की पाण्डुलिपियों की विवरणात्मक सूची के प्रथम भाग का प्रकाशन १९६३ में प्रकाशित हुआ । इस सूची के संकलन का कार्य श्री के. टी. पाण्डुरंगी जी ने किया जिस में ७०६ पाण्डुलिपियों का विवरण है ।

१९६३-९८ : कुरुक्षेत्र विश्वविद्यालय के संग्रह में १९६३ तक पाँच हजार से अधिक पाण्डुलिपियों का

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

संग्रह किया जा चुका था जिसका श्रेय पं. स्थाणुदत्त शर्मा जी को जाता है। इसकी सूची का द्वितीय प्रसून १९६६ में प्रकाशित हुआ जिसमें १ जुलाई १९६३ से ११ जनवरी १९६५ तक प्राप्त १३५२ पाण्डुलिपियों का विवरण है। पुनः पं. स्थाणुदत्त शर्मा ने १९७४ में १४१४ पाण्डुलिपियों की सूची सम्पादित की। १९७८ में **कुरुक्षेत्र विश्वविद्यालय-संस्कृत-ग्रन्थमाला** द्वितीयम् प्रसूनम् (प्रथम भाग) प्रकाशित हुआ। इस सूची का सम्पादन पं. स्थाणुदत्त जी ने ही किया था। यद्यपि इस सूची में सौ पाण्डुलिपियों का विवरण है फिर भी विषय एवं पाण्डुलिपियों की दृष्टि से उल्लेखनीय है। इसमें सोमयाजिभट्टमाधव विरचित – **जैमिनीय न्यायमाला विस्तर**, महादेवसरस्वती विरचित **तत्त्वानुसन्धान**, नकुलविरचित **शालिहोत्र**, गोस्वामी तुलसीदास विरचित **रामायण** (रामचरितमानस), महादेववेदान्ति तथा नीलकण्ठसूरिकृत टीका **महाभारतम्**, भोजराजविरचित **राजमार्तण्ड** जो पातञ्जल योगसूत्र पर भोज की वृत्ति है, नीतिशास्त्र का प्रचलितग्रन्थ **सिंहासनबत्तीसी** की पाण्डुलिपि का विवरण भी इस सूची में है।

इस क्रम में कुरुक्षेत्र-विश्वविद्यालय भारतीय विद्या संस्थान के हस्तलिखित संग्रहालय के ग्रन्थों का वर्णनात्मक सूची पत्र (प्रथम भाग) का प्रकाशन १९९८ में हुआ जिसे पिनाकपाणिशर्मा 'माध्यन्दिन' अध्यक्ष, हस्तलिखित-संग्रहालय ने सम्पादित किया है। इसके अन्तर्गत १५१३ पाण्डुलिपियों का विवरण है जो वैदिक साहित्य, गीता, माहात्म्य, दूतकाव्य, लघुकाव्य, महाकाव्य, कोष, मन्त्रशास्त्र एवं छन्द शास्त्र के ऊपर हैं। इस संग्रह में ज्योतिष के ग्रन्थ **तत्त्वपञ्चाशिका** एवं दैवज्ञचिन्तामणिकृत **वारीसंहिता** भी उपलब्ध है।

१९६३-२००३ : राष्ट्र में प्राकृत भाषा की पाण्डुलिपियों का विशाल संग्रह गुजरात, राजस्थान, महाराष्ट्र एवं कर्नाटक में उपलब्ध है। गुजरात में प्राच्य विद्या के विशिष्ट अध्ययन के केन्द्र के रूप में लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्यामन्दिर की स्थापना की गई जहाँ पर साठ हजार से अधिक पाण्डुलिपियाँ हैं। वैसे तो गुजरात में और भी पाण्डुलिपि संग्रहालय हैं जहाँ लाखों से अधिक पाण्डुलिपियाँ हैं लेकिन उनके सम्पादन एवं अनुसंधान में जो योगदान इस संस्थान ने किया वह अपेक्षाकृत अन्य संस्थाओं में नहीं हुआ। यहाँ की पाण्डुलिपियों की सूची बनाने का कार्य प्रारम्भ करने का श्रेय मुनि पुण्य विजय जी एवं श्री लक्ष्मणभाई भोजक को जाता है। इस परम्परा का निर्वाह आज तक वहाँ के विद्वान निदेशक डो. जितेन्द्रभाई शाह कर रहे हैं जो स्वयं जैन परम्परा में शास्त्र एवं प्रयोग के समन्वय के रूप में हैं एवं पाण्डुलिपियों के वैशिष्ट्य को अच्छी तरह से समझते हैं।

इस संस्थान की प्रथम सूची का प्रकाशन १९६३ में Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts in the L. D. Institute of Indology शीर्षक से प्रकाशित हुआ जो १९८६ तक L. D. Series संख्या २,५,१५,२० के अन्तर्गत प्रकाश में आये।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

सूचियों का सम्पादन पूज्य मुनि पुण्यविजय जी महाराज ने किया । इस ग्रन्थमाला का ६वाँ एवं ७वाँ भाग २००३ में हस्तप्रतसूचिपत्र, लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्यामन्दिर-संग्रह से ५०६७ पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ प्रकाशित हुआ । इसके प्रधान सम्पादक डॉ. जितेन्द्रभाई शाह हैं । इन सूचियों के प्रकाशन में डॉ. श्रीमती प्रीति नयन पंचोली का योगदान प्रशंसनीय है । जैन परम्परा में कहा गया है कि मानव जीवन को इस असार संसाररूपी समुद्र को पार करने के लिए दो ही महत्त्वपूर्ण साधन हैं — एक जिन प्रतिमा और दूसरा जिन आगम अर्थात् भक्ति एवं ज्ञान ही संसार समुद्र से पार करने का उपाय है । जैन परम्परा में ज्ञान पञ्चमी एवं श्रुतपञ्चमी जैसे अनुष्ठान भी मनाये जाते हैं । मुनि श्री पुण्यविजय जी ने ज्ञान भण्डारों के संरक्षण एवं सम्मार्जन का राष्ट्रव्यापी कार्य प्रारम्भ किया था । उन्होंने पाटण, खम्भात, जैसेलमेर और अहमदाबाद के अनेक ग्रन्थभण्डारों जिनकी स्थिति अत्यन्त दयनीय थी, को सुव्यवस्थित करवाया । उन्हीं की प्रेरणा से श्रेष्ठीवर्य श्री कस्तूरभाई को एक शोध संस्थान स्थापित करने की प्रेरणा मिली जिससे उन्होंने अपने पूज्य पिताजी की स्मृति में लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्यामन्दिर की स्थापना का निश्चय किया । यहाँ की सूची का वैशिष्ट्य यह है कि ग्रन्थ का ग्रन्थप्रमाण भी सूची के कोष्ठक ८ के अन्तर्गत दिया गया है ।

१९६४ : वैसे तो प्रत्येक पाण्डुलिपि का एक-एक पृष्ठ रत्न की तरह है लेकिन रत्नों का एक नायाब खजाना है भारत अस्मिता एवं संस्कृति की पहचान को द्योतित करनेवाला राष्ट्रीय संग्रहालय, नई दिल्ली । यहाँ के संग्रह में कई तरह की एवं विभिन्न लिपियों में पाण्डुलिपियाँ संगृहीत की गई हैं । यहाँ दो तरह के संग्रह हैं, एक है अरबी एवं फ़ारसी भाषा की पाण्डुलिपियों का तथा दूसरा संस्कृत एवं अन्य भाषाओं की पाण्डुलिपियों का एवं दोनों संग्रह एक दूसरे के पूरक हैं । हमें यह कहने में कोई झिझक नहीं है कि यहाँ के संग्रहपाल डो. सत्यव्रत त्रिपाठी भारत में पाण्डुलिपि-शास्त्र के विशेषज्ञों में अपना महत्त्वपूर्ण स्थान रखते हैं । हर पाण्डुलिपि का पृष्ठ इनके सामने उपस्थित रहता है । इस अनूठे संग्रह की जितनी प्रशंसा की जाए कम है । लेकिन दुर्भाग्य एवं शासकीय समस्याओं के कारण यहाँ की पाण्डुलिपियों की कोई विवरणात्मक सूची नहीं है जबकि यहाँ के संग्रहालय इस कार्य के हेतु बन सकते हैं । इसकी एक शरुआत १९६४ में हुई थी जब लगभग १०० पाण्डुलिपियों की एक विवरणात्मक सूची का प्रकाशन किया गया । इस सूची में संस्कृत, पालि, प्राकृत, तिब्बती, अरबी एवं फ़ारसी भाषा की पाण्डुलिपियों का विवरण प्रस्तुत किया गया है । प्रसंग यह था कि — ४-११, जनवरी, १९६४ में International Congress of Orientalist के आयोजन के अवसर पर राष्ट्रीय संग्रहालय, नई दिल्ली ने Manuscript from Collection शीर्षक से Descriptive Catalogue of Manuscripts का प्रकाशन किया । सूची में उल्लिखित सभी पाण्डुलिपियों का प्रदर्शन किया गया । जिसमें तीसरी शताब्दी की भूजर्पत्र की पाण्डुलिपि

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

के कुछ अंश जो ब्राह्मीलिपि में हैं, ५ वीं शताब्दी की पाण्डुलिपि **भैषज्यगुरुवैदूर्यप्रभा-सूत्र** जो भूर्जपत्र एवं गुप्तकालीन ब्राह्मी लिपि में हैं तथा बौद्ध धर्म से सम्बन्धित है; १२ वीं शताब्दी का **श्रीभोजदेवसंग्रह** (नेवारी लिपि); **युद्धजयार्णवतन्त्र** जो १०वीं शताब्दी के भट्टोत्पल के द्वारा रचित है एवं दैवज्ञ सर्वबल ने १३वीं शताब्दी में इसकी प्रतिलिपि की है; १५ वीं शताब्दी में रचित संगीत का प्रसिद्ध ग्रन्थ संगीतशिरोमणि भी उस प्रदर्शनी में दिखाये गये । ये सभी पाण्डुलिपियाँ अलग-अलग संग्रहों से एकत्रित की गई थी। संस्कृति मन्त्रालय के इस प्रयास की प्रशंसा करनी चाहिए ।

१९६६-१९७६ : कर्नल एच. एस. ओल्कट १८८६ में थियोसोफिकल सोसाइटी के संस्थापक अध्यक्ष बने जिसके साथ-साथ पुस्तकों एवं पाण्डुलिपियों के विशिष्ट संस्था के रूप में उन्होंने अड्यार एवं रिसर्च सेण्टर की आधारशिला रखी । उपलब्ध पुस्तकों एवं पाण्डुलिपियों के सूचीकरण का कार्य उन्होंने १८११ से ही प्रारम्भ कर दिया था । १९११ में इस संग्रह की ११,८४२ पाण्डुलिपियों की सूची प्रकाशित हो चुकी थी । इस बीच १९०८ में तत्कालीन निदेशक डो. एफ् ए. श्राडर ने विवरणात्मक सूची प्रकाशित करने की योजना तैयार की जिसका प्रतिफल १९४२ में ११०३ पाण्डुलिपियों की सूची के साथ सामने आया । इसी क्रम में तीन और भाग प्रकाशित हुये लेकिन इसके अन्तर्गत बारहवें भाग का प्रकाशन १९६६ में हुआ जो विशिष्टाद्वैत, द्वैत, शिवाद्वैत एवं अनुभवाद्वैत पाण्डुलिपियों के सूची से सम्बन्धित है तथा चतुर्थ भाग का प्रकाशन १९६८ में हुआ जिसका सम्पादन पण्डित के. परमेश्वर आइथल ने किया था । स्तोत्र की पाण्डुलिपियों से सम्बन्धित इसके दो खण्डों में ३२४४ पाण्डुलिपियों का विवरण दिया गया है । इसी के भाग-५ में काव्य, नाटक एवं अलंकार की पाण्डुलिपियाँ, भाग-६ में छन्द, कोष एवं व्याकरण, भाग-७ में कामशास्त्र एवं आयुर्वेद की पाण्डुलिपियों का विवरण दिया गया है ।

१९७२ में भाग-८ एवं ९ का प्रकाशन हुआ । इन दोनों भागों का सम्पादन प्रो. आइथल, पण्डित टी. एच्. विश्वनाथन एवं पण्डित अ. अ. रामनाथन् ने किया । १९७६ में इसके १३वें भाग का सम्पादन एवं संकलन डो. ई. आर्. श्रीकृष्णशर्मा जी ने किया जो विश्वभारती संग्रह की पाण्डुलिपियों से सम्बन्धित है । इसके प्रथम खण्ड में वेद, वेदाङ्ग एवं उपनिषद् की पाण्डुलिपियाँ हैं एवं द्वितीय खण्ड में इतिहास, काव्य आदि की । अड्यार की सूची का वैशिष्ट्य यह है कि यह सूची एक-एक विषय एवं विषयवस्तु को ध्यान में रखकर विभाजित की गई है । जैसे - वेद के अन्तर्गत प्रथमतः ऋग्वेद से सम्बन्धित संहिता, भाष्य, ब्राह्मण इत्यादि की पाण्डुलिपियों को क्रमानुसार रखकर सूचना दी गई है ।

१९६६-२००८ : जैसा कि पहले कहा जा चुका है कि न्यु कटालोगुस् कटालोगोरुम् योजना का प्रारम्भ १९३५ में हुआ था जिसके अनन्तर इसका प्रथम भाग प्रकाशित हुआ । पुनः प्रथम भाग

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

का संशोधित संस्करण १९४९ में प्रो. वी. राघवन् के निर्देशन एवं सम्पादन में प्रकाशित हुआ जिसमें प्रो. राघवन् ने लगभग सौ पृष्ठों की सामग्री इस भाग के साथ जोड़ी जिसके अन्तर्गत उपलब्ध सूचियों का विवरण भी है। इस क्रम में प्रो. राघवन् ने १९६६ में भाग-२, १९६७ में भाग-३, १९६८ में भाग-४ का सम्पादन किया जो मद्रास विश्वविद्यालय के अन्तर्गत प्रकाशित हुये। १९६९ में भाग-५, १९७१ में भाग-६, १९७३ में भाग-७, का प्रकाशन हुआ जिसे डॉ. के. कुञ्जनी राजा ने सम्पादित किया था। इसके अनन्तर १९७४ में भाग-८, १९७७ में भाग-९ एवं १९७८ में भाग-१० तथा १९८३ में 'प' अक्षर तक भाग-११ का प्रकाशन हुआ जिसके सम्पादन में डॉ. राजा के साथ सहसम्पादक के रूप में डॉ. सी. एस्. सुन्दरम् ने भी सहायता की। इसके पश्चात् १९८८ में भाग-१२ के प्रधान सम्पादक के रूप में प्रो. एन् वीझीनाथन् ने इस योजना को आगे बढ़ाया प्रो. वीझीनाथन् के साथ डॉ. सी. एस् सुन्दरन् तथा डॉ. एन् गंगाधरन् सह-सम्पादक के रूप में इस कार्य से जुड़े रहे। इनके प्रयास से भाग-१५ तक का प्रकाशन सम्भव हुआ।

न्यु कटालोगुस् कटालोगोरुम् परियोजना बीच में शिथिल रही लेकिन सम्प्रति मद्रास विश्वविद्यालय में संस्कृत विभागाध्यक्ष प्रो. सिनिरुद्ध दाश जी ने इसमें गति प्रदान की। संस्कृति-विभाग, भारत सरकार का यह निर्णय विशेष प्रशंसनीय है कि राष्ट्रीय पाण्डुलिपि मिशन के अन्तर्गत इसके प्रकाशन का निर्णय लिया गया जिसके फलस्वरूप प्रो. दाश ने भाग-१५ के संशोधित संस्करण के साथ-२ भाग-१६ से भाग-२० तक का सम्पादन ही नहीं किया वरन् २००७ में मद्रास विश्वविद्यालय के अन्तर्गत प्रकाशन भी सम्भव किया। शेष भाग भी सम्पादन एवं प्रकाशन की सरणि में हैं। इस योजना का कार्यान्वयन संस्कृति मंत्रालय के लिये किसी विशिष्ट योगदान से कम नहीं है। प्रो. सिनिरुद्ध दाश इसके लिये बधाई के पात्र हैं।

१९६९ : प्रो. बी. आर्. शर्मा जो उस समय केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ, तिरुपति के निदेशक थे, उन्होंने कामेश्वरसिंह संस्कृत विश्वविद्यालय, दरभंगा के पुस्तकालय की ३३२० पाण्डुलिपियों की सूची तैयार की जो Descriptive Catalogue of Raj Manuscripts के नाम से प्रकाशित हुई। वस्तुतः इन पाण्डुलिपियों का संग्रह पूर्व में महाराजा दरभंगा के संग्रह में था। इस सूची का शीर्षक था - दरभंगाराज-हस्तलिखितग्रन्थानाम् कामेश्वरसिंह-संस्कृत-विश्वविद्यालय-ग्रन्थालयस्थानाम् सूचीपत्रम्। इस सूची में अन्य विषय की पाण्डुलिपियों के साथ क्रीडा, उद्यानवृक्षरोपणादि, विषयों पर प्राकृत, हिन्दी, मैथिली एवं मराठी भाषा की पाण्डुलिपियाँ हैं। सूची के प्रारम्भ में जहाँ एक ओर प्रो. बी. आर्. शर्मा जी ने एक विस्तृत भूमिका दी है वहीं पर वहाँ के तत्कालीन कुलपति श्री एव. वी. सोहानी का हिन्दी एवं अंग्रेजी भाषा में पुरोवाक् सूची की उपयोगिता को सिद्ध करता है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

१९७०-१९८४ : श्री रणबीर संस्कृत शोध संस्थान, जम्मू में लगभग छः हजार पाण्डुलिपियों का संग्रह है जिसकी सूची के प्रथम भाग का संकलन डों. एम्. एम् पाटकर ने शोध संस्थान के सहयोगियों की सहायता से तैयार किया । इस भाग में ११७९ पाण्डुलिपियों की विवरणात्मक सूची है जिसमें वैदिक साहित्य के साथ-साथ कोष, छन्द एवं संगीत की भी पाण्डुलिपियाँ हैं । इसी का द्वितीय भाग १९७३ में १६२७ पाण्डुलिपियों की सूची के साथ प्रकाशित हुआ जिसमें संगीत, कामशास्त्र, धर्मशास्त्र एवं दर्शन की पाण्डुलिपियों का संकलन है । २५६७ पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ यहाँ की सूची का तृतीय भाग १९८४ में प्रकाशित हुआ जिसमें विशेष रूप से ज्योतिष-शास्त्र, रामायण, महाभारत, पुराण, भक्ति एवं तन्त्र की पाण्डुलिपियाँ हैं ।

जयपुर के महाराजाओं के संग्रह की सूची का प्रकाशन Catalogue of Manuscripts in the Maharaja of Jaipur Musuem शीर्षक से श्री जी. एन. बहुरा ने संकलित एवं सम्पादित किया जिसे जयपुर महाराजा संग्रहालय, सिटी पैलेस, जयपुर के सचिव ने प्रकाशित किया ।

१९७१-१९८४ : श्री गोपाल नारायण बहुरा ने ही जयपुर के पोथीखाना की एक सूची Literary Heritage of the Rulers of Amber and Jaipur के नाम से प्रकाशित की । इन्हीं के द्वारा पोथीखाना संग्रह (अ) की ५०० पाण्डुलिपियों की सूची का प्रकाशन Catalogue of Manuscripts in the Maharaja Sawai Man Singh II Museum शीर्षक से १९८४ में तथा १९८७ में ४८३ पाण्डुलिपियों के सूची के साथ प्रकाशित किया गया जिसमें श्री आर्. जी. शर्मा ने संकलन एवं सम्पादन में श्री बहुरा की सहायता की ।

१९७२ : Institute of History of Medicine, Hyderabad A check list of Sanskrit Medical Manuscripts शीर्षक से १०८२ पाण्डुलिपियों का विवरण १९७२ में प्रकाशित हुआ जिसका सम्पादन वहीं के अनुसन्धान अधिकारी डॉ. बी. रामाराव ने किया । ये पाण्डुलिपियाँ आयुर्वेद की हैं । इस सूची के साथ प्रो. वी. राघवन् का पुरोवाक् भी है ।

१९७२ : ब्रिटिश म्यूजियम की त्रैमासिक पत्रिका British Museum Quarterly xxxvi (१९७२) में जिन पाण्डुलिपियों एवं पुस्तकों को जून ७० एवं १९७३ के बीच संगृहीत किया गया था उनकी सूची का प्रकाशन Deptt. of Oriental Manuscripts and Printed Books शीर्षक से प्रकाशित हुआ जिसमें पृष्ठ ५९-६० पर इनकी सूची है । इसी तरह British Library Journal १.१.१९७५ के पृष्ठ ९९-१०५ पर इनकी एक सूची है जिसका प्रकाशन १९७४ में हुआ । पुनः १९७९, ८० एवं ८३ में भी इस तरह की सूची प्रकाशित करने का क्रम चलता रहा ।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

१९७५ : Bibliotheque Nazionale et Universitaire de Strassburg में उपलब्ध ३३४ जैन पाण्डुलिपियों की सूची का संकलन प्रो. चन्द्रभाल त्रिपाठी ने किया जो लाइडेन से के नाम प्रकाशित हुई ।

१९७८ : बहुत समय तक एक व्यवस्था थी कि – षडङ्गोवेदोध्येयोज्ञेयश्च अर्थात् वेद का अध्ययन शिक्षा, निरुक्त, व्याकरण, कल्प, छन्द एवं ज्योतिष के साथ करना चाहिए । इनकी अनुपस्थिति में वेद ज्ञेय नहीं है । शनैः शनैः भारतीय मनीषा के स्वरूप में अभिवृद्धि होती गई और वाङ्मय में चार कोटियाँ बनी-त्रयी-वार्ता-आन्वीक्षिकी-दण्डनीतिश्च । इसमें दण्डनीति अर्थात् कौटिलीय अर्थशास्त्र के अभ्युदय के साथ भारतीय ज्ञान एवं तत्कालीन सामाजिक परिवेश एवं व्यवस्था के परिचय से विश्व पटल पर चित्र ही बदल गया और इसका सम्पूर्ण श्रेय जाता है ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर को, जिसके संग्रह में कौटिलीय अर्थशास्त्र की पाण्डुलिपि सुरक्षित है । लगभग पचास हजार पाण्डुलिपियों के इस संग्रह की पहली सूची का प्रकाशन १९७८ में ३०३५ पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ प्रारम्भ हुआ । प्रथम भाग में वैदिक संहितायें, ब्राह्मण, भाष्य तथा उपनिषदों की पाण्डुलिपियों की सूची है । यह सूची Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts शीर्षक से डो. जी. मरूलसिद्धैया के प्रधान सम्पादकत्व में प्रकाशित हुई जो उस समय मैसूर विश्वविद्यालय में संस्कृत भाषा में स्नातकोत्तर अध्ययन विभाग के प्रो. एवं अध्यक्ष के साथ ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट के निदेशक भी थे । इस सूची के प्रकाशन के क्रम में १९७८ में ही भाग-२ का प्रकाशन हुआ जिसमें कल्पसूत्र की ४९१ पाण्डुलिपियों का विवरण है । इसी वर्ष भाग-४ का प्रकाशन पहले हो गया लेकिन भाग-३ का प्रकाशन १९७९ में हुआ । ये सभी भाग दो खण्डों में प्रकाशित हुये । प्रथम खण्ड के अन्तर्गत तालिका क्रम में पाण्डुलिपियों की सूची दी गई तथा द्वितीय खण्ड में पाण्डुलिपियों के कुछ अंश दिये गये । इस तरह से भाग चार तक वैदिक साहित्य की पाण्डुलिपियों के साथ-२, स्मृति, निबन्धग्रन्थ, शान्ति, पूजा आदि लगभग १३, १८७ पाण्डुलिपियों का विवरण दिया गया । १९८० एवं ८१ में भाग-५ एवं भाग-६ का प्रकाशन हुआ जिसके अन्तर्गत क्रमशः ८१८ एवं ८८८ पाण्डुलिपियों का विवरण दिया गया है जिसमें व्रत, इतिहास, पुराण, उपाख्यान, माहात्म्य, गीता एवं सहस्रनाम की पाण्डुलिपियों का विवरण है । भाग-६ तक के प्रधान सम्पादक डो. जी. मरूलसिद्धैया थे । इसके अनन्तर विद्वान डो. एच्. पी. मल्लदेवरू ने इस कार्य को प्रधान सम्पादक के रूप में आगे बढ़ाया । जिसके कारण १९८२ में भाग-८ के अन्तर्गत ८५८ पाण्डुलिपियों का विवरण प्रकाशित हुआ । डो. मल्लदेवरू ने इस कार्य में इतनी रुचि ली कि प्रत्येक वर्ष यहाँ की सूचियाँ प्रकाश में आने लगी । १९८३ में भाग-९ के अन्तर्गत ४६६; १९८४ में भाग-७ के अन्तर्गत ६४५; १९८४ में ही भाग-१० के अन्तर्गत ८८८; १९८५ में भाग-११ के अन्तर्गत १२१८; १९८६ में भाग-

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

१३ के अन्तर्गत ६४४ पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ १९८७ में भाग-७ तथा भाग-१२ का प्रकाशन हुआ। १९८७ में ही भाग-१५ तथा १९८८ में भाग-१४ का भी प्रकाशन हुआ। इस तरह डो. मल्लदेवरू ने ११ भागों के सम्पादन एवं प्रकाशन की योजना को साकार किया। दुर्योगवश डों. मल्लदेवरु का निधन हो गया लेकिन इस योजना को डो. के. गोपालचार् जो विश्वविद्यालय में मल्लदेवरू के उत्तराधिकारी थे, ने आगे बढ़ाया एवं उनके प्रधान सम्पादकत्व में १९९० में भाग-१६ तथा भाग-१७ का प्रकाशन हुआ। इस तरह यहाँ से ५२,३१९ पाण्डुलिपियों की सूची सामने आयी। विषय की दृष्टि से भी यह संग्रह वैविध्य पूर्ण है। वैदिक वाङ्मय से लेकर शान्ति, पूजा, व्रतकथा, आर्षस्तोत्र, पद्य, गद्य, कथा, चन्पू, शिल्प, रत्नशास्त्र, दर्शनशास्त्र, अर्थशास्त्र, अद्वैत, अनुभवाद्वैत, विशिष्टाद्वैत, शैव, वीरशैव, आयुर्वेद, वेदान्त, आगम (शैव, वैखानस, पाञ्चरात्र, तन्त्र) एवं मन्त्रशास्त्र की पाण्डुलिपियाँ यहाँ के संग्रह में हैं। इन्स्टीट्यूट के संग्रह में महाराजा मैसूर के संग्रह की श्रीतत्त्वनिधि पाण्डुलिपि का सम्पादन एवं प्रकाशन यहाँ के विद्वानों ने किया है। जिसके तीन भाग प्रकाशित हो चुके हैं। नौ निधियों पर यह ग्रन्थ सम्पूर्ण सामग्री प्रस्तुत करता है। सचित्र पाण्डुलिपि की दृष्टि से भी यह ग्रन्थ भारतीय मनीषा के प्रत्येक अध्येता के लिये उपयोगी सिद्ध हो सकता है। जिस तरह से इस नगर के माध्यम से विद्या का संरक्षण होता चला आ रहा है उसी तरह आज भी प्रो. रा. सत्यनारायण, प्रो. पी. एस. फिलियोजा, डो. एच. वी. नागराजराव, डो. टी. सत्यनारायण, डों. जगन्नाथ, डों. एम. ए. जयश्री एवं श्री नरसिम्हन् जैसे श्रेष्ठ सम्पादक मैसूर में विद्यमान हैं।

प्रो. रा. सत्यनारायण ने नर्तन निर्णय (तीन भागों में), चतुर्दण्डी प्रकाशिका (दो भागों में) एवं रागलक्षण के सम्पादन एवं अनुवाद के साथ अपनी वृत्ति की विवेचना करके कलामूलशास्त्र ग्रन्थमाला को समृद्ध किया है। प्रो. फिलियोजा ने शैव आगम के प्रसिद्ध ग्रन्थ अजितमहातन्त्र (पाँच भागों में) एवं स्वायम्भुवसूत्रसंग्रह का सम्पादन एवं अनुवाद का कार्य पूर्ण किया है। सभी ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं।

१९७८-९६ : वृन्दावन शोध संस्थान, वृन्दावन के संस्थापक श्री आर. डी. गुप्ता ने १९६८ में इस संस्था की स्थापना के माध्यम से ब्रज संस्कृति को सम्पूर्णता के साथ उद्घाटित करने के क्रम में अनेक प्रयास किये जिसमें उनकी एक सफल परियोजना है — पाण्डुलिपियों का संग्रह, संरक्षण एवं प्रकाशना। इस संग्रह में संस्कृत पाण्डुलिपियों के साथ-साथ हिन्दी विशेष रूप से ब्रज भाषा की पाण्डुलिपियाँ हैं। ब्रजभाषा की पाण्डुलिपियों की दृष्टि से यह संग्रह विशेष रूप से उल्लेखनीय है। यहाँ की प्रथम सूची १९७८ में A Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Vrindavan Research Institute शीर्षक से प्रकाशित हुई जिसका संकलन बी. हनुमन्ताचार् एवं सम्पादन डो. आर. डी. गुप्ता एवं

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

श्री जे. सी. राइट ने किया था। यह सूची का द्वितीय खण्ड था जिसमें ६५०८ पाण्डुलिपियों का विवरण है। इसका प्रथम खण्ड १९७९ में १५०० पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ प्रकाशित हुआ जिसका सम्पादन डॉ. गुप्ता के साथ एम. सी. गुप्ता जी ने किया। १९८१ में दस हजार पाण्डुलिपियों के सूची के साथ इसके तृतीय खण्ड का प्रकाशन हुआ जिसका संकलन श्री बी. बी. गोस्वामी ने किया। १९८२ में जो सूची प्रकाशित हुई उसमें १२०१ पाण्डुलिपियों का विवरण है जो कम से कम ४५ विषयों की पाण्डुलिपियों के बारे में सूचना देती है। उसमें ब्रजभाषा की अनेक पाण्डुलिपियाँ हैं। पुनः १९८५ एवं १९९१ में १३३३० एवं १६८३० पाण्डुलिपियों के सूची के साथ चतुर्थ एवं पञ्चम खण्ड की सूची का प्रकाशन हुआ। इन सूचियों में आर्चिक सामवेद, मीमांसाकौस्तुभ एवं राघवपाण्डवीयम् जैसे अनेक हस्तलेख हैं। १९९० में यहाँ हिन्दी भाषा पाण्डुलिपियों की सूची तथा १९९६ में का Descriptive Catalogue of Panjabi Manuscripts का सम्पादन श्री अमृतलाल टक्कर के द्वारा हुआ। इसमें आदि ग्रन्थ, दशम ग्रन्थ, साखी, भक्तिकाव्य एवं वैद्यक आदि की चालीस पाण्डुलिपियों का विवरण है। हिन्दी की सूची में १३५० पाण्डुलिपियों का विवरण है। इस संग्रह में पचास हजार से अधिक पाण्डुलिपियाँ हैं जिनके प्रकाशन एवं अनुसन्धान की योजना को वहाँ के वर्तमान निदेशक डॉ. हरिमोहन मालवीय जी स्वरूप दे रहें हैं।

१९८१ : दिगम्बर जैन सरस्वती भण्डार नया मन्दिर, धर्मपुरा, दिल्ली की पाण्डुलिपियों की सूची Catalogue of Sankrit, Prakrit and Apabhramsa Manuscripts शीर्षक से **ज्ञानपीठ मूर्तिदेवी जैन ग्रन्थमाला संख्या-९** में भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन से प्रकाशित हुई जिसका सम्पादन श्री कुन्दन लाल जैन ने किया।

१९८३ : दिल्ली के बी. आर. पब्लिशिंग कार्पोरेशन ने Manuscripts Illustration of the Medieval Deccan नामक पुस्तक का प्रकाशन किया जिसे रानाडे ने लिखा है।

१९८४ : ओडिशा राज्य संग्रहालय की चुनी हुई चित्रित पाण्डुलिपियों का एक संकलन Illustrated Palm Leaf Manuscripts of Orissa शीर्षक से प्रकाशित हुआ जिसका संकलन एवं सम्पादन श्री सुभाष पाणि जी ने किया है। इसका प्रकाशन भी Orissa State Museum के द्वारा किया गया है। इस कैट्लाग की भूमिका अत्यन्त उपयोगी है एवं सूचनाओं से पूर्ण है। सूची को २६ वर्ग में बाँटकर वेद, तन्त्र आदि की दृष्टि से प्रमुख पाण्डुलिपियों का विवरण दिया गया है। अमरुकशतक, गीतगोविन्द, विदग्धमाधव, उषा, विलास, महाप्रभुजन, चित्रकाव्यबन्ध, चौसठरतिबन्धन आदि १२८ पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ चित्रों को भी स्थान दिया गया है।

१९८५ : **कालीकट विश्वविद्यालय संस्कृत ग्रन्थमाला संख्या-एक** के अन्तर्गत वहाँ संगृहीत

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

६३० पाण्डुलिपियों की सूची का सम्पादन डो. एम. एस. मेनन एवं डो. एन्. वी. पी. उनिथिरी ने किया । इस सूची का प्रकाशन भी वहीं से हुआ है ।

१९८५ में ही बर्दमान विश्वविद्यालय की ६०७ पाण्डुलिपियो की सूची का प्रकाशन Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts, Volume-1 का प्रकाशन हुआ जिसका संकलन श्रीमती जयश्री मुखर्जी ने किया तथा सम्पादन डो. सिद्धेश्वर चट्टोपाध्याय के द्वारा किया गया । इसका द्वितीय एवं तृतीय भाग क्रमशः १९८९ एवं १९९६ में ६५४ एवं १८० पाण्डुलिपियों के विवरम के साथ प्रकाशित हुये । तृतीय भाग के सम्पादक डो. अमरनाथ भट्टाचार्य थे । इस भाग में नव्यन्याय की पाण्डुलिपियों का विवरण है ।

Welcome Institute for the History of Medecine, London के पुस्तकालय में उपलब्ध संस्कृत एवं प्राकृत भाषा की ७१२८ पाण्डुलिपियों की सूची प्रकाशन के लिये तैयार की गई । इनका प्रकाशन प्रस्तावित है ।

१९८५ में ही भारतीय विद्या भवन, मुम्बई के पुस्तकालय में उपलब्ध १३७७ पाण्डुलिपियों की सूची का संकलन श्री एम. बी. वर्णेकर ने तालिका क्रम में तैयार किया ।

१९८६-२००२ : Catalogue Descriptf des Manuscripts (Descriptive Catalogue of Manuscripts) के भाग-१ एवं २ को डो. वी. वरदाचारी ने तैयार किया एवं प्रो. एन्. आर. भट्ट ने प्राक्कथन जोड़ा । दोनों भागों का प्रकाशन क्रमशः १९८६ एवं १९८७ Institute Francais D Indologie. Pondichery में से किया गया । प्रथम भाग के अन्तर्गत शैवागम से सम्बन्धित सात सौ पाण्डुलिपियों का विवरण है एवं द्वितीय भाग लगभग एक हजार पाण्डुलिपियों का विवरण प्रस्तुत करता है । प्रो. वी. वरदचारी आगमों के सैद्धान्तिक पक्ष को समझने वाले विद्वानों में अग्रणी थे । द्वितीय भाग में अपनी विस्तृत भूमिका में एक ओर जहाँ डो. वरदाचारी ने सभी मूलागम, उपागम एवं विविध विधियों से सम्बन्धित बृहद् सूची दी हैं वहीं आगम शास्त्र की परम्परा का भी वर्णन किया है ।

इसी क्रम में वरदाचारी जी ने १९९० में भाग-३ का सम्पादन किया जिसमें तमिल, तेलगु एवं मणिप्रवाल भाषा की पाण्डुलिपियाँ हैं । यह सभी मूल एवं उपागम से सम्बन्धित हैं । इस कार्य में एस्. दीक्षितार्, टी. गनेशन् एवं एफ् ग्रिमल ने उनकी सहायता की थी । इन्दिरा गान्धी राष्ट्रीय कला केन्द्र ने कलामूलशास्त्र ग्रन्थमाला के अन्तर्गत **ईश्वरसंहिता** का प्रकाशन पाँच भागों में किया है । इसके प्रथम भाग में आगम शास्त्र विशेष रूप से पाञ्चरात्र आगम पर डो. वी. वरदाचारी की भूमिका पठनीय है । फ्रेंच

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

इन्स्टीट्यूट की सूची का पाँचवा भाग २००२ में प्रकाशित हुआ जिसका सम्पादन एफ्. ग्रिमल एवं टी. गनेशन् ने किया है। इसके अन्तर्गत ९२७ पाण्डुलिपियों का विवरण है जो वहाँ पर सौ बण्डलों में रखी हुई हैं। इसके साथे ही वहाँ पर ८२४० बण्डल हैं जिनमें ताड़पत्र में ग्रन्थ हैं तथा ३६० हस्तलेखों के बण्डल हैं। इस संग्रह में ११८८ संस्कृत ग्रन्थों का लिप्यन्तरण के रूप में संगृहीत पाण्डुलिपियाँ हैं संग्रह में कुल ६८५० संस्कृत भाषा की पाण्डुलिपियाँ हैं।

इस संग्रह का प्रारम्भ फ्रेंच इन्स्टीट्यूट की स्थापना के तुरन्त बाद ही १९५५ में किया गया था। इसका मुख्य उद्देश्य था कि दक्षिण भारत में प्रचलित शैव आगम परम्परा के ग्रन्थों का एकत्रित एवं प्रकाशित करना। इस कार्य को इन्स्टीट्यूट आज तक आगे बढ़ा रहा है। इस संग्रह में १२०० पाण्डुलिपियाँ तमिल भाषा में १४० टुलू भाषा के साथ तेलगू, मलयालम एवं कन्नड़ भाषा में भी हस्तलेख हैं। इन सभी की सूची परम्परा शीर्षक के अन्तर्गत यहाँ की वेबसाइट पर उपलब्ध है।

१९८६-२००० : १९८६ में पुणे विद्यापीठ (University of Poona) के अन्तर्गत जयकर लाइब्रेरी की सूची का प्रथम भाग प्रकाशित हुआ जिसमें संस्कृत भाषा की १८१६ पाण्डुलिपियाँ हैं। इस सूची का सम्पादन डो. एस्. जी. महाजन एवं डो. आर्. पी. गोस्वामी ने किया। इसके भाग-२ का प्रकाशन १९८९ में हिन्दी एवं संस्कृत की ९६६ पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ प्रकाशित हुआ जिसके संकलन में श्रीमती नीला देशपाण्डे एवं श्री सी. पी. फराण्डे ने सहायता की।

इसके तृतीय भाग का प्रकाशन १९९६ में ६३७ पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ हुआ जिसमें संस्कृत, मराठी एवं हिन्दी भाषा की पाण्डुलिपियाँ सम्मिलित हैं। इनका संकलन श्री एम. बी. कन्नूर, श्री आर. पी. गोस्वामी एवं सी. पी. फराण्डे ने किया। चतुर्थ भाग २००० में प्रकाशित हुआ। इसमें १०४ चुनी हुई पाण्डुलिपियों का विवरण है। इसका संकलन श्रीमती नीला देशपाण्डे, आर. पी. गोस्वामी तथा सी. पी. फराण्डे ने पूर्ण किया।

१९८६ में एक सूची का प्रकाशन - विवरणात्मक हस्तलेख सूची के नाम से कामेश्वरसिंह-दरभंगा संस्कृत विश्वविद्यालय, कामेश्वरवगर, दरभंगा से किया गया। इस सूची में २६७३ पाण्डुलिपियों का विवरण है जिसमें वैदिकसाहित्य, धर्मशास्त्र, व्याकरण, कर्मकाण्ड, दर्शन, पुराण, तन्त्र, आयुर्वेद एवं स्तोत्र की पाण्डुलिपियाँ हैं।

१९८६ में ही A Descriptive Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts का प्रकाशन B. J. Institute Museum of Learning and Research Ahmedabad से हुआ जिसका सम्पादन भारती के शेलात एवं विभूति पी. भट्ट ने किया।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

१९८७ : देवकुमार जैन ओरियण्टल लाइब्रेरी, आरा में संगृहीत पाण्डुलिपियों की सूची Catalogue of Sanskrit, Prakrit, Aphhramsa and Hindi शीर्षक से दो भागों में किया गया जिसका सम्पादन ऋषभचन्द्र जैन ने किया है।

१९८८-२००० : १९८८ में उत्तरप्रदेश सरकार के अन्तर्गत राजकीय पाण्डुलिपि पुस्तकालय, इलाहाबाद के पाण्डुलिपियों की सूची का प्रकाशन — संस्कृत वाङ्मय के हस्तलिखित ग्रन्थों की विवरणात्मक सूची शीर्षक से प्रथम खण्ड का प्रकाशन हुआ। इसमें ३८९३ पाण्डुलिपियों का विवरण है। सूची का सम्पादन डॉ. श्याम नारायण पाण्डेय एवं डॉ. श्रद्धानन्द पाण्डेय जी ने किया। इस सूची के साथ ग्रन्थों की अनुक्रमणिका भी दी गई है। इसके द्वितीय खण्ड का प्रकाशन २००० में हुआ जिसका सम्पादन कु. रेखा त्रिवेदी एवं श्री राम अवध यादव ने किया है। इस सूची में काव्यशास्त्र, आयुर्वेद एवं ज्योतिष की पाण्डुलिपियाँ हैं।

१९८८ में ही A Descriptive - Alphabetical Catalogue of Manuscripts शीर्षक से उत्कल विश्वविद्यालय के पुस्तकालय में संगृहीत सूची का प्रकाशन हुआ जिसमें ५७८७ पाण्डुलिपियों का विवरण है ष सूची दो खण्डों में विभाजित है। प्रथम खण्ड विवरणातमक सूचना देता है जबकि द्वितीय खण्ड में वर्णक्रमानुसार पाण्डुलिपियों की सूची है जिसका सम्पादन डॉ. ए. के. देव ने किया तथा प्रकाशन उत्कल विश्वविद्यालय, वाणी विहार, भूवनेश्वर से किया गया है।

१९८८ : विश्वभारती, शान्तिनिकेतन (पश्चिम बंगाल) में उपलब्ध पाण्डुलिपियों की सूची का Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts - Part-III १९० पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ प्रकाशित हुआ। साहित्य से सम्बन्धित पाण्डुलिपियों के इस खण्ड का सम्पादन डॉ. अलकानन्द बनर्जी ने किया था। इसी के खण्ड-४ एवं ५ का प्रकाशन क्रमशः १९९३ से १८६ एवं ९५ पाण्डुलिपियों के विवरण के साथ प्रकाशित हुआ।

१९८९ : इस वर्ष, Academy of Sanskrit Research मेलुकोटे(कर्णाटक) से Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts (विशिष्टाद्वैत वेदान्त) का प्रकाशन हुआ जिसका संकलन विद्वान् एस्. नरसराज भट्टार् ने किया। यह प्रकाशन अकेडमी के ग्रन्थमाला संख्या -१३ में प्रो. एम. ए. लक्ष्मीताताचार् के प्रधान सम्पाकत्व में प्रारम्भ हुआ। मेलुकोटे दक्षिण भारत के बदरिकाश्रम के रूप में प्रसिद्ध है जो भगवान रामानुज की कर्मभूमि है। विशिष्टाद्वैत दर्शन के अध्ययन के साथ अन्य सम्प्रदायों के अध्ययन के लिये यह विशिष्ट केन्द्र है। इस संस्था ने पाण्डुलिपियों के संरक्षण एवं प्रकाशन के लिये विशेष परिश्रम किया है। १९८९ तक यहाँ के संग्रह में ८३१०

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

पाण्डुलिपियाँ थी जिसमें प्रथम भाग में ३५८ पाण्डुलिपियों का विवररण है। १९९२ में द्रविण प्रबन्धम् एवं रहस्यप्रबन्धम् से सम्बन्धि १०११ पाण्डुलिपियों की सूची प्रकाशित हुई जिसके संकलन में विद्वान् वीरराघवन्, विद्वान् वी.एस्.विजयराघवन्, विद्वान वी. वी. रामप्रिया तथा विद्वान् वी. सौम्यनारायण ने सहायता की। २००० में ASR Series-35 में अद्वैत एवं द्वैत से सम्बन्धित २८५ पाण्डुलिपियों की सूची का संकलन विद्वान् एच. एस. हनुमन्तराव ने किया।

१९८९ में ही The Research and Publication Department, जम्मू एवं काश्मीर सरकार, श्री नगर से A Catalogue of Sanskrit Manuscripts तैयार किया गया लेकिन प्रकाशित नहीं हुआ है। इस सूची को वहाँ के उपनिदेशक ने तैयार किया था जिसमें ४८३८ पाण्डुलिपियों की सूची है जो प्रायः संस्कृत भाषा एवं शारदा लिपि में हैं।

Abrol Manuscripts and Rare Books Library, १९७ गली ताँगा वाली, जम्मू-तवी से ६५ पाण्डुलिपियों की एक सूची भी प्रकाशित हूई है।

Computerised International Catalogue of Tamil Palm leaf Manuscripts (Volume 1 to V) का प्रकाशन तमिल विश्वविद्यालय, तञ्जावुर से हुआ जिसमें २१९७३ पाण्डुलिपियों का विवरण हा। इस सूची का सम्पादन K. C. Chellamuttu ने किया जो उस समय कम्प्यूटर विभाग के प्रोफेसर एवं अध्यक्ष थे।

१९९० : दिगम्बर जैन अतिशय मन्दिर, जयपुर की पाण्डुलिपियों की सूची का प्रकाशन दिगम्बर जैन अतिशय मन्दिर, महासंघ, जयपुर से हुआ।

१९९०-१९९८ : इन्स्टीट्यूट ओफ् एशियन स्टडीज, तिरुवन्म्यूर, चेन्नई के संग्रह में तमिल लिपि एवं भाषा में पाण्डुलिपियों का संग्रह है। पाण्डुलिपियों की मानुष् डेटाशीट तैयार करने का कार्य इन्दिरा गान्धी राष्ट्रीय कलाकेन्द्र के माध्यम से प्रारम्भ हुआ था। उसी समय यहाँ की प्रथम सूची का प्रकाशन डो. शु हिकोसाका एवं डो. जोन सैमुअल के प्रधान सम्पादकत्व में प्रो. एम्. षण्मुखम् पिल्लई ने सम्पादित किया। जिसका प्रकाशन भी इन्स्टीट्यूट से हुआ। प्रो. षण्मुखम् ने भाग-१, खण्ड एक एवं दो; भाग-२, खण्ड-एक एवं दो; के सम्पादन के साथ २३९७ पाण्डुलिपियों का विवरण प्रस्तुत किया। ये भाग क्रमशः १९९०, ९१ एवं ९२ में प्रकाशित हुए। १९९३ में भाग-३ एवं ४ के खण्ड-एक एवं दो का सम्पादन डो. ए. थसराथन् ने १२६६ पाण्डुलिपियों के सूची के साथ किया। १९९६, ९७ एवं ९८ में क्रमशः भाग-४, खण्ड एक एवं दो; भाग-५, खण्ड-एक एवं भाग-५, खण्ड-दो का प्रकाशन हुआ जिसका सम्पादन डो. पी. सुब्रमनियम् एवं डो. के. जयकुमार ने किया।

पाटन के लगभग १७ जैन भण्डार जिनका एकीकरण हेमचन्द्राचार्य जैन ज्ञान मन्दिर के

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

रूप में हुआ था उनकी सूची का प्रकाशन डो. जितेन्द्रभाई शाह के सम्पादन में ३ भागों में हुआ। सूची का प्रकाशन शारदा बेन चिमनभाई एजूकेशनल रिसर्च सेण्टर, अहमदाबाद से १९९१ में किया गया।

१९९४ : संस्कृत साहित्य परिषद्, कलकत्ता की पाण्डुलिपियों की सूची का प्रथम भाग तन्त्र की ८९० पाण्डुलिपियों की सूची के साथ प्रकाशित हुआ। इस भाग का संकलन पं. मधुसूदन चक्रवर्ती ने भूमिका के साथ किया एवं डो. हेरम्ब चटर्जी एवं डो. सत्यरञ्जन बनर्जी ने इस भाग से सम्बन्धित सूची प्रस्तुत की। इसकी विस्तृत भूमिका में भारत में तन्त्र के उद्भव एवं विकास पर सम्पादकों ने विशेष सामग्री प्रस्तुत की है। इस सूची का द्वितीय भाग २००० में **साहित्य परिषद् ग्रन्थमाला-१४** के अन्तर्गत कोष से सम्बन्धित पाण्डुलिपियों के साथ किया गया। इस भाग का संकलन भी पं. चक्रवती ने तथा सम्पादन महामहोपाध्याय डो. हेरम्बनाथ चटर्जी ने किया।

१९९६ : बर्दवान विश्वविद्यालय के केन्द्रीय पुस्तकालय के अन्तर्गत अभिलेखीय प्रकोष्ठ में उपलब्ध १८० पाण्डुलिपियों के Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts (भाग-३) का सम्पादन डो. अमरनाथ भट्टाचार्य ने किया। जिसमें नव्यन्याय से सम्बन्धित पाण्डुलिपियाँ हैं। यहाँ की पाण्डुलिपियों की दो सूची भाग-एक एवं दो का प्रकाशन पहले किया जा चुका है जिसके सम्पादन का श्रेय प्रो. सिद्धेश्वर चट्टोपाध्याय को है जिन्होंने यहाँ के हस्तलेखों को विद्वत्मण्डली के सामने प्रस्तुत किया। तृतीय भाग के माध्यम से नव्यन्याय की परम्परा जो मिथिला में आचार्य गंगेश के नेतृत्व में आगे बढ़ती हुई नवद्वीप में आकर एक उच्चतम बिन्दु पर स्थापित हुई, की अनेक पाण्डुलिपियाँ देखी जा सकती हैं। इस परम्परा के श्रेष्ठ आचार्य पं. जगदीश तर्कालङ्कार, पं. मथुरानाथ तर्कवागीश एवं पं. गदाधर भट्टाचार्य के नेतृत्त्व का इन सूचियों के माध्यम से आभास होता है। ये सभी विद्वान इस क्षेत्र में पं. रघुनाथ शिरोमणि के अनुगामी थे।

१९९७ : उत्तर एवं दक्षिण कर्णाटक तिगालारी लिपि की पाण्डुलिपियों के लिये प्रसिद्ध है। विशेष रूप से यहाँ डाट (एक विशेष प्रकार का हस्तनिर्मित कागज) की पाण्डुलिपियों का संग्रह शिमोगा विश्वविद्यालय के अन्तर्गत केळडि संग्रहालय में है। केळडि संग्रहालय की लगभग पाँच हजार पाण्डुलिपियों के सूचीकरण का कार्य डो. केळडि गुण्डा ज्वायस् ने प्रारम्भ किया जिसकी १११५ पाण्डुलिपियों की प्रथम सूची का Catalogue of Ancient Tigālāri Palm leaf Manuscripts in India, Volume-1 (South India) का प्रकाशन हुआ। इसका सम्पादन डो. ज्वायस् ने किया। तिगालारी लिपि की अधिकतर पाण्डुलिपियाँ व्यक्तिगत संग्रहों में हैं जिनमें से कुछ ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट मैसूर ने संगृहीत की हैं। विषय की दृष्टि से इनमें वेद, आगम, तन्त्र ज्योतिष, गणित के साथ-साथ लोकगीतों से सम्बन्धित पाण्डुलिपियाँ भी हैं।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

१९९८ : १९८२ में भुवनेश्वर में केदारनाथ गवेषणा प्रतिष्ठान की स्थापना के साथ वहाँ उपलब्ध पाण्डुलिपियों की सूची बनाने का कार्य प्रारम्भ हुआ। १९९८ में प्रकाशित इसके प्रथम भाग में २४२ पाण्डुलिपियों की सूची प्रकाशित हुई। इस सूची के साथ-साथ सम्पादक भगवान पण्डा जी ने ओड़िया लिपि के उद्‌गम एवं विकास से सम्बन्धित एक तालिका भी जोड़ी है।

१९९८ में संस्कृत अभिलेखों से सम्बन्धित Descriptive Catalogue of Sanskrit Inscriptions (from 300 B.C. to 19th Cent. A.D.) का प्रकाशन, नाग पब्लिशर्स, ११ यू. ए. जवाहर नगर, दिल्ली के द्वारा प्रारम्भ हुआ। इसके चार भाग क्रमशः १९९८, ९९ एवं २००० में प्रकाशित हुये। सम्पादक प्रोफेसर पुष्पेन्द्रकुमार जी ने यद्यपि मूल अभिलेखों का चित्र नहीं दिया है फिर भी एक साथ सम्पूर्ण सूची प्रस्तुत कर इस क्षेत्र में सराहनीय कार्य किया है विशेषरूप से हिन्दी भाषा में इस तरह की सामग्री का अभाव था।

१९९८ में ही Descriptive Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts in the Library of the Bombay Branch of the Asiatic Society के प्रथम भाग का प्रकाशन, मुम्बई से हुआ। यह इस सूची का द्वितीय संस्करण है।

१९९९ : प्राच्यविद्या संशोधन केन्द्र, कूत्ताप्पाड़ी, तम्मनम्, कोच्चि के संस्कृत हस्तलिखित ग्रन्थ सूची के भाग-एक का सम्पादन डॉ. एस् वेङ्किटसुब्रह्मण्य अय्यर् ने किया जिसका प्रकाशन **सुकृतीन्द्र इण्डोलॉजिकल सीरीज सं.-४** में हुआ। इसमें १४०२ पाण्डुलिपियों का विवरण है। यह विवरणात्मक सूची है।

२००० : रामपुर रज़ा पुस्तकालय, रामपुर, अरेबिक एवं पर्सियन भाषा की पाण्डुलिपियों के साथ-साथ संस्कृत भाषा की पाण्डुलिपियों के लिये भी प्रसिद्ध है। डॉ. फरहा ने यहाँ की ३९५ पाण्डुलिपियों की सूची का संकलन किया जो संस्कृत भाषा के विभिन्न विषयों से सम्बन्धित हैं। इसका प्रकाशन भी वहीं से किया गया डॉ. फरहा का पाण्डुलिपि के क्षेत्र में प्रवेश प्रो. एस. आर. शर्मा के मार्गदर्शन में तथा इन्दिरा गान्धी राष्ट्रीय कला केन्द्र के द्वारा आयोजित कार्यशाला के माध्यम से हुआ है।

इसी वर्ष जैसलमेर के प्राचीन जैन ग्रन्थ भण्डारों की सूची का प्रकाशन — A Catalogue of Manuscripts in the Jaiselamer Jain Bhandaras दिल्ली से हुआ।

२००२ : पाण्डुलिपियों के सर्वेक्षण के क्षेत्र में स्व. प्रो. के. वी. शर्मा के योगदान को हमेशा स्मरण किया जायेगा विशेष रूप से तमिलनाडु एवं केरल में उपलब्ध आयुर्वेद, रसायनशास्त्र, वनस्पति विज्ञान, वास्तु, गणित एवं खगोलविज्ञान आदि की पाण्डुलपियों के अन्वेषण एवं सूचीकरण के लिये उनका प्रयास प्रशंसनीय है। इसकी एक सूची का प्रकाशन

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

— Science texts in Sanskrit in the Manuscripts Repositories of Kerala and Tamilnadu शीर्षक से राष्ट्रीय संस्कृत संस्थान, नई दिल्ली से किया गया। इसमें ३३४७ पाण्डुलिपियों का विवरण है। इसके पहले भी राष्ट्रीय संस्कृत संस्थान, गंगानाथ झा परिसर, इलाहाबाद की लगभग दस हजार पाण्डुलिपियों की सूची का कैट्लाग पाँच भाग में प्रकाशित कर चुका है।

२००० में ही एक सूची जो वैष्णव आगमों की पाञ्चरात्र परम्परा में सम्बन्धित है, का प्रकाशन स्वामिनारायण अक्षरपीठ, शाहीबाग, अहमदाबाद से Catalogue of Pancaratra Samhita शीर्षक से किया गया। इसका संकलन एवं सम्पादन साधु परमपुरुषदास एवं साधु श्रुतिप्रकाश दास जी ने किया है।

२००३ : सम्भवतः राष्ट्र के सबसे सम्पन्न पाण्डुलिपि संग्रहालय, आचार्य श्री कैलाससागर सूरि ज्ञान मन्दिर में उपलब्ध पाण्डुलिपियों की सूची का प्रकाशन कैलास सागर ग्रन्थसूची (Descriptive Catalogue of Jain Manuscripts/Descriptive Catalogue of Manuscripts preserved in देवार्धिगणि क्षमाश्रमण हस्तप्रत भण्डागार) शीर्षक से प्रारम्भ हुआ। इसके द्वितीय एवं तृतीय भाग का प्रकाशन २००४ में हुआ। राष्ट्र का यह सबसे समृद्ध पाण्डुलिपि संग्रहालय विना किसी शासकीय सहायता के सबसे अधिक व्यवस्थित एवं संरक्षित है। यदि यह संस्थान इसी तरह जैन विद्या के निष्णात आचार्यों के माध्यम से इन ग्रन्थों की प्रकाशन योजना प्रारम्भ करे तो निश्चित रूप से एक प्रशंसनीय मानक उपस्थित होगा एवं अन्य संस्थानों के लिये प्रेरक संस्था के रूप में उपस्थित होगी।

२००४ : श्री समर्थ वाग्देवता मन्दिर, धुले में उपलब्ध पचास पाण्डुलिपियों की सूची का प्रकाशन हस्तलिखित बाडांची, विवरणात्मक सूची शीर्षक से प्रकाशित हुआ।

इसी वर्ष A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Sanskrit Sahitya Parisad, कोलकाता से प्रकाशित हुआ जिसका संकलन महामहोपाध्याय मधुसूदन चक्रवर्ती ने किया तथा सम्पादन प्रो. देवव्रतसेन शर्मा ने। इस सूची का प्रकाशन संस्कृत साहित्य परिषद् से किया गया।

२००६ : ब्रिटिश लाइब्रेरी, लण्डन एवं वहाँ की अन्य संस्थाओं के पास जैन पाण्डुलिपियों का संग्रह है एवं यह अच्छी तरह सुरक्षित भी है। यद्यपि कुछ उपलब्ध सूचियों के होते हुये भी इनका ज्ञान बहुत लोगों को नहीं है। इनका विश्लेषणात्मक परिचय आवश्यक था। इस क्षेत्र में विशेष प्रयास पूज्य मुनिराज श्री जम्बूविजय जी महाराज के द्वारा प्रारम्भ किया गया। उनके मन्तव्य को ध्यान में रखते हुये डो. नलिनी बलबीर, श्री कन्हैया लाल वी. सेठ, डो. कल्पना के. सेठ एवं डो. चन्द्रभाल त्रिपाठी ने Catalogue of Jain Manuscripts of the British Library including the holding of the

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

British Museum and the Victoria and Albert Museum का संकलन एवं सम्पादन किया । इस सूची का प्रकाशन The British Library and Institute of Jainology, लण्डन से किया गया । इस सूची में विस्तृत भूमिका के साथ-साथ, सन्दर्भसूची, पाण्डुलिपियों के अंश एवं चित्र भी दिये गये हैं । तीन भागों में प्रकाशित यह सूची संस्कृत भाषा के अनेक ग्रन्थों का विवरण प्रस्तुत करती है । इस सूची में १०८३ पाण्डुलिपियों का विवरण है तथा १४२६ शीर्षकों का समावेश है । निश्चित रूप से यह सूची भारतीय मनीषा के प्रति रुचि रखने वालों के लिये सन्दर्भ एवं सूचना का साधन है । इस के माध्यम से यह अनुमान लगाया जा सकता है कि शास्त्रीय परम्परा को अधिक समृद्ध करने के लिये कितने परिश्रम की आवश्यकता है । इस क्षेत्र में योगदान के लिये पूज्य कान्तिविजय जी महाराज, पूज्य चतुर्विजय जी महाराज एवं पूज्य पुण्यविजय जी महाराज को नमन एवं स्मरण करना हम सबका पुनीत कर्तव्य है । आगम प्रभाकर पूज्य मुनि पुण्यविजय जी महाराज को नमन एवं संरक्षण के क्षेत्र में अद्वितीय श्रम किया । इस सूची के प्रकाशन में Ernst Wald Schmid (1897-1985) एवं स्व. प्रो. त्रिपाठी का योगदान महत्त्वपूर्ण है । प्रो. त्रिपाठी के प्रयास से ही १९७५ में Catalogue of the Jain Manuscripts at Strasburg का प्रकाशन Brill, Indologiua Berolinesis, Leiden से हुआ था ।

इस तरह से यथासम्भव प्रकाशित सूचियों के माध्यम से यहाँ सूचना प्रस्तुत की जा रही है । बहुत सम्भावना है कि कुछ अन्य सूचियों का भी प्रकाशन हुआ हो लेकिन सूचना के अभाव में मैं सम्मिलित नहीं कर सका । इसके पूरक के रूप में यह प्रयास किया जायेगा कि उन सूचियों के विषय में भी विस्तार से सूचना दिया जाय । एक बात निश्चित है कि पिछले पाँच वर्षों में संस्थाओं का ध्यान इस ओर आकृष्ट हुआ है । कई संस्थानों में कम्प्युटरीकृत सूची उपलब्ध भी है । इसके अन्तर्गत बी. एल. इन्स्टीट्यूट आफ् इण्डोलोजी, दिल्ली तथा कोबा के संग्रह की सूची को रखा जा सकता है । इसमें डो. बालाजी गणोरकर, निदेशक, बी. एल. इन्स्टीट्यूट ओफ् इण्डोलोजी के परिश्रम का अनुकरण करना चाहिए । सभी संस्थान तथा व्यक्तिगत संग्रहों की तालिकाक्रम में एकीकृत सूची बनाने के क्षेत्र में राष्ट्रीय पाण्डुलिपि मिशन ने तीस लाख पाण्डुलिपियों का डेटा तैयार करके अभूतपूर्व कार्य किया है । आशा है अगले कुछ वर्षों में इन सूचियों के कम से कम २०० भाग हमारे सामने होंगे एवं उस स्थिति में विश्व के बौद्धिक रंगमञ्च पर राष्ट्र, सर्वथा एक नवीन बौद्धिक चेतना के साथ प्रस्तुत होगा । आवश्यकता केवल यह है कि इस कार्य को अतिमहत्त्वपूर्ण समझा जाय और श्रेष्ठ विद्वानों के मार्गदर्शन में विवरणात्मक सूची ही प्रकाशित की जाय एवं प्रत्येक भाग के साथ भूमिका में विशिष्ट पाण्डुलिपियों पर अलग से सामग्री प्रस्तुत की जानी चाहिए ।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

વેદની કૃષિવિદ્યા

મહેન્દ્રકુમાર અંબાલાલ

પ્રાચીનકાળથી જ વેદોને જ્ઞાનનો ખજાનો માનવાની માન્યતા - પ્રવર્તે છે. ખેતી અને પશુપાલન તો છેક વૈદિક ઋષિઓના જમાનાથી – આજથી આશરે છ-સાત હજાર વર્ષ પૂર્વેથી – ભારતમાં પ્રચલિત છે. એ આજે તો પ્રત્યક્ષ પ્રયોગનો વિષય બની રહ્યો છે. વેદકાળમાં જીવનના મુખ્ય આધાર એવા ખેતીના વ્યવસાયને ઉત્તમ ગણવામાં આવતો. વેદગ્રંથોના અનુશીલન પરથી તત્કાલીન યુગના કૃષિ-વિકાસ અંગે જણાય છે. વેદકાળમાં તો સુખ અને સમૃદ્ધિ કૃષિ પર જ અવલંબિત રહેતાં હતાં. યજુર્વેદમાં સારો પાક થાય તે પ્રકારે ખેતી કરવાનો આદેશ અપાયો છે[1]. ઋગ્વેદમાં જુગારીના વિલાપના સૂક્તમાં પણ "જુગાર રમશો નહિ; ખેતી કરો; તેમાંથી જે ધન મળે તેમાં આનંદ માણો; તેમાં જ ગાયો અને પત્નીની પ્રાપ્તિ છે." તેવો ઉપદેશ ભગવાન સૂર્યદેવતાએ આપ્યો છે[2]. વેદ મુજબ "તમે પ્રચુર ધન અને અન્નના સ્વામી છો.[3]" આ પરિસ્થિતિ આજના ઔદ્યોગિક જમાનામાં કોઈને કદાચ પલટાયેલી લાગે પણ તે આભાસ માત્ર છે. દેશનું સાચું ધન ખેતીની પેદાશમાંથી જ ઉદ્ભવે છે.

પ્રસ્તુત લેખમાં ખેડૂત અને ખેતમજૂર, જમીનના પ્રકારો અને ખેતરો, ખેતીનાં સાધનો, કૃષિયોગ્ય પશુઓ, પાકની સમૃદ્ધિ અને ખાતર, સિંચાઈ, પાકના રોગો અને પાક સંરક્ષણ ઇત્યાદી બાબતો પર પ્રકાશ પાડવામાં આવ્યો છે.

ખેડૂત અને ખેતમજૂર :

ઋગ્વેદમાં ભૂસ્વામિ અને ભૂશ્રમિકનું પૃથક્-પૃથક્ વર્ણન છે. જમીનદાર માટે 'ક્ષેત્રપતિ'[4] અને હળ ચલાવનાર માટે 'કીનાશ'[5] શબ્દ પ્રયોજાયો છે. વેદકાળમાં જમીનદારો મજૂરોને કામના બદલામાં સુવિધાઓ ચૂકવતા હોવાનો ઉલ્લેખ મળે છે[6]. તો વળી ક્યાંક ક્ષેત્ર વિતરણનો પણ ઉલ્લેખ છે[7]. ખેતીના વ્યવસાયવાળાને બીજી કોઈ પ્રવૃત્તિમાં અવકાશ ન મળવાથી વેદો કે શાસ્ત્રો ન ભણી શકનાર આ ખેડૂતવર્ગ અજ્ઞાન તથા આખાબોલો હોવાનો પડઘો ઋગ્વેદમાં સંભળાય છે. જેમકે "આ લોકો નથી આગળ વધતા કે નથી પાછા પડતા, તેઓ નથી બ્રહ્મના જ્ઞાતા કે નથી સોમયાજક, તેઓ પાપી વાણી ઉચ્ચારે છે અને વણકરની જેમ માત્ર દોરા વણનારા અજ્ઞાનીઓ છે કે જેઓ માત્ર હળ ચલાવી જાણે છે.[8]" આમ તેમનું જીવન કુદરત સાથે તાલમેલ ધરાવતું બની રહેતું.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

જમીનના પ્રકારો અને ખેતરો :

વેદમાં નિર્દિષ્ટ ભૂમિના વિવિધ પ્રકારોમાં માટીવાળી-પથરાળ, ટેકરાળ, પહાડી, રેતાળ, ઢોળાવવાળી, સપાટ, નીચાણવાળી, ફળદ્રુપ, ખેડેલી વગેરે પ્રકારની જમીનો મળે છે. વેદોમાં ઠેર-ઠેર, દૂધ, ઘી, અને મધ કે મધુર જળથી છલકાતી ભૂમિ માટે પ્રાર્થના કરાઈ છે[૯]. યજુર્વેદ મુજબ ''મને પથરાળી, માટીવાળી, નાના ટેકરાવાળી, પહાડી, રેતાળ જમીન અને વનસ્પતિ યજ્ઞ દ્વારા પ્રાપ્ત થાય.[૧૦]

ફળદ્રુપતાની દૃષ્ટિએ જમીનને उर्वरा[૧૧] (ફળદ્રુપ) તથા ऊषर કહી છે. આ (ખારી કે પડતર) ઉપરાંત खिल[૧૨] નામે ભૂમિ વેદમાં પ્રખ્યાત છે. – ખેતરોને ક્ષેત્ર નામે ઓળખવામાં આવતાં, તે પરથી ક્ષેત્રવિદ્, ક્ષેત્રજ્ઞ, ક્ષેત્રંજય, ક્ષેત્રિય જેવા શબ્દો વૈદિક સંહિતાઓમાં મળે છે[૧૩]. વૈદિક-સંહિતાઓમાં કૃષિ, કૃષમાણ, કૃષ્ટ, કૃષ્ટપચ્ય, કૃષ્ટિ વગેરે શબ્દો પણ પ્રયોજાયેલ જણાય છે[૧૪].

ખેતી લગભગ સ્થિર એવા ગ્રામ્યજીવન પર અવલંબિત હોવાથી ઉપલબ્ધ જમીનને વ્યવસ્થિત ખેતરોમાં વિભાજીત કરવામાં આવતી. ''ઇન્દ્રે – પોતાના મિત્રોને ખેતરો અને ગોચર જમીન આપી.''[૧૫] એવા વેદના ઉલ્લેખ પરથી ખેતરો ખાનગી માલિકીનાં હોવાનું કહી શકાય. જમીન લે-વેચ, ફેરબદલી, ભાગ પાડવાની પ્રથા તે સમયે પણ હશે. જમીન-માપણી માટે ચોક્કસ પ્રકારના ગજ કે દાંડાના ઉલ્લેખ ઋગ્વેદમાં મળે છે[૧૬]. ખેતરોની ચો-તરફ કરાતી કાંટાળી વાડને અશ્વો ઠેકી જતા હોવાનો ઉલ્લેખ છે. [૧૭]

ખેતરોમાં જવા માટે સારા રસ્તા હોવા અંગે પ્રાર્થના કરતાં વેદમાં કહ્યું છે કે, "અમે સારાં ખેતરો, સારાં રસ્તાઓ તથા સારી સમૃદ્ધિ માટે તારું યજન કરીએ છીએ.''[૧૮] જમીનની ફળદ્રુપતા અનુસાર ખેતરોને સારાં-નરસાં કહેવામાં આવતાં. મહેનત ન કરનાર ભિખારીને સારાં ખેતર ન આપવાનું કહ્યું છે[૧૯]. વેરાન ખેતરોને ટાલિયા માથા સાથે યાદ કરતાં કહ્યું છે કે - "હે ઇન્દ્ર ! આ અમારી વેરાન જમીન, આ અમારાં શરીર અને મારા પિતાનું મસ્તક – આ સર્વને તું અંકુરિત કર.''[૨૦]

ખેતીના સાધનો :-

લોખંડની અણીદાર કોશવાળા લાકડાના હળને વેદકાળમાં ખેતી માટે પ્રમુખ સાધન મનાતું હતું. આવા આખા હળને માટે - 'સીર'[૨૧] શબ્દ, બળદો જોડવાની ધૂંસરી માટે 'लांगल'[૨૨] શબ્દ, ખેડેલી જમીન (ચાસ માટે) 'સીતા'[૨૩] શબ્દ પ્રયોજાતો. અથર્વવેદમાં હળથી ખેડી શુદ્ધ કરેલ જમીનમાં બીજ વાવી, દાતરડા વડે લણી, ધાન્યને ઘેર લઈ જવાનું વર્ણન છે[૨૪].

હળ પકડવાના મૂઠ કે ખૂંટાને વેદમાં 'ત્સરુ'[૨૫] કહે છે. જ્યારે ભૂમિમાં પ્રવેશાવી જમીનને *ઉખાડવાના ઉપકરણને 'फाल'[૨૬] કે स्तग[૨૭] તરીકે ઓળખાતું. હાથ વડે ખોદવામાં કોદાળી, પાવડો,* ખાંપી કે ખૂરપીનો ઉપયોગ થતો, ઋગ્વેદ મુજબ ''અગત્સ્ય કોદાળીથી ખોદતો, પ્રજાસંતાન અને બળની ઇચ્છા કરતો રહ્યો.''[૨૮]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ડૂંડાને લણવા દાંતરડાનો ઉપયોગ થતો, ઋગ્વેદ મુજબ ''હે ઇન્દ્ર ! તારી આશાએ હું આ દાતરડું હાથમાં લઉં છું, લણેલા અને એકઠા કરેલા જવથી મારા હાથ ભરી દે.''[૨૯] તથા ''પાકેલા દાણા પાસે દાતરડાં આવે.''[૩૦] – મોટી ડાળીઓ કે વૃક્ષો કાપવા માટે 'પરશુ' કે કુહાડાનો ઉપયોગ થતો હશે[૩૧]. જેમકે 'ફરસો જેમ દ્રોહીઓને કાપી નાંખે છે.'[૩૨] "જેમ કુહાડાવાળો પુરુષ વૃક્ષને છેદે તેમ અશ્વિનોએ અંધકારને છેદી નાખ્યો[૩૩]. દાણા ચાળવા માટે મોટા ચાળણા કે ચાળણીનો[૩૪] ઉપયોગ થતો, અનાજ લેવા માટેના ખળા માટે 'ખલ' શબ્દ પ્રયોજાયો છે.[૩૫] તથા ગાડા માટે 'अनस्' કે शकटी શબ્દો વેદમાં મળે છે.[૩૬] આ ગાડા સાથે બળદ જોડી ખેડૂત અવાજ કરી ગાડું દોડાવતો[૩૭]. બળદને હાંકવા માટે વપરાતા ચાબૂક માટે તોત્ર, તોદ્ તથા अष्ट्रा શબ્દો પ્રયોજાયા છે[૩૮].

કૃષિ યોગ્ય પશુઓ :

વેદકાળમાં ગાયને મનુષ્ય જીવનમાં મોખરાનું સ્થાન પ્રાપ્ત થયું છે. ગાયનું દૂધ, દહીં, માખણ, ઘી વગેરે મનુષ્ય ઉપરાંત દેવોને પણ હવિરૂપે અર્પણ કરાતું. ગાયમાંથી થતા બળદો, આખલા, છાણ, મૂત્ર, ખાતર, વગેરે ખેતી માટે ખૂબ જ ઉપયોગી થતા. વામદેવ ગૌતમ ઋષિ મુજબ ''હે ઇન્દ્ર ! તારી પાસેથી અમે હજારો અને સેંકડો ગાયો અને સમૃદ્ધિની આશા રાખીએ છીએ[૩૯]. કૃષ્ણ આંગિરસ ઋષિ કહે છે કે "અમે ગાયો વડે ગરીબીમાંથી પાર ઊતરીએ.[૪૦]" તથા "હે ઇન્દ્ર ! અમને ભરપુર ગાયો આપ"[૪૧]. અથર્વવેદમાં તો 'સમગ્ર વિશ્વને ગાયરૂપ ગણાવ્યું છે.''[૪૨] વેદકાળમાં માત્ર દૂધ માટે ઉપયોગી એવી ભેંસ માટે 'મહિષી' શબ્દ તથા પાડા માટે મહિષ શબ્દ પ્રયોજાયેલ છે[૪૩]. આ ઉપરાંત ઘોડા માટે વેદમાં वाह, अश्व કે अर्वत[૪૪] શબ્દ તો ઘોડી માટે अश्वा કે अर्वती[૪૫] શબ્દ તથા ખચ્ચર માટે अश्वतर[૪૬] શબ્દો મળે છે. ઘોડાનો ઉપયોગ મહદંશે મુસાફરી માટે તથા રથને જોડવા માટે થતો હતો. વેદ મુજબ 'હે અશ્વ ! તને બાજની પાંખો છે અને હરણનાં અંગો છે[૪૭]. આવા ઘોડા વાડને ઠેકી શત્રુઓનો નાશ કરે છે[૪૮]. ક્યાંક કૂવામાંથી રેંટ દ્વારા પાણી કાઢવા માટે પણ ઘોડાનો ઉપયોગ થતો હશે[૪૯].

ઘેટાં-બકરાં માટે 'अवि' તથા 'अज' નો ઉલ્લેખ છે, ઉપરાંત ગાયો, ઘેટાં-બકરાં અને અન્નરસનું આવાહન કરાયું છે[૫૦]. અથર્વવેદ મુજબ 'ઘેટાં-બકરાં વરૂથી ભય પામીને નાસે છે[૫૧]. તેમનાં છાણ, લીંડી, મૂત્રના ખાતરથી ખેતીની ઊપજ સમૃદ્ધ બને છે[૫૨]. ડુક્કર કે જેને માટે ઋગ્વેદમાં 'वराह'[૫૩] શબ્દ પ્રયોજાયો, તે ઘરની આસપાસ ચોખ્ખાઈ રાખતો હતો. ઋગ્વેદમાં વિષ્ણુએ વરાહ વીંધ્યો હોવાના નિર્દેશથી વરાહ-ભૂંડનો શિકાર થતો હોવાનું જણાય છે[૫૪]. આમ જોતાં કૃષિ માટે મુખ્યત્વે તો ગાય-બળદનો જ ઉપયોગ થતો હશે, તેમ કહી શકાય.

પાકની સમૃદ્ધિ અને ખાતર :

પાકની સમૃદ્ધિ માટે યજુર્વેદમાં ભૂમિ[૫૫], સૂર્યકિરણો[૫૬], વાયુ[૫૭], રક્ષણ[૫૮], ફળદ્રુપતા[૫૯], જળ[૬૦] અને ખાતર[૬૧] જેવી સાત બાબતો પ્રત્યે સભાન રહેવાનું કહ્યું છે. વેદમાં ઉત્તમ કર્મ ગણાતા ખેતીના જાણકારને વિદ્વાન ગણાતો[૬૨]. અથર્વવેદમાં સમૃદ્ધ પાક થવા માટે પ્રાર્થનાઓ કરતા મંત્રો છે[૬૩]. અથર્વવેદમાં 'શારિશાક' શબ્દ દ્વારા ગાયના છાણનો ચોખાના પાક માટેના ખાતર તરીકે નિર્દેશ છે[૬૪].

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

જવ જેવા પાકનાં બીને 'મધ'માં ભેળવીને વાવવામાં આવે તો અનાજના સ્વાદ, કસ, અને જથ્થામાં ઘણો વધારો થતો હોવાનું સૂચન અથર્વવેદમાં મળે છે[૬૫]. ઉપરાંત જેઠીમધનાં વૃક્ષો વાવી સિંચાઈ સમયે કાપીને ઢોળીયામાં નાખવામાં આવે તો સ્વાદિષ્ટ અનાજ મેળવી શકાય. ઋગ્વેદમાં પણ 'મધુ'નો ઉલ્લેખ છે[૬૬].

ગાયના છાણનો ખાતર તરીકે ખાસ ઉપયોગ થતો હોવાનું પ્રમાણ વેદમાં છે કે 'આ ગાયો (करीषिण) ખાતર ઉત્પન્ન કરનારી છે[૬૭]. ગાયો એવી પુષ્ટ હોય જેવી રીતે (शारिशाकेव) ખેતર ખાતરથી પુષ્ટ થાય છે[૬૮]. તેનું છાણ દાસી દૂર ફેંકે છે[૬૯]. તેનું છાણ ઉઠાવે છે[૭૦].

ઉપરોક્ત નિર્દેશોમાં 'करीष', 'शकृत, शकन्, शक, शाक' જેવા શબ્દો ખાતરના વાચક છે. शारिशाक અર્થાત્ 'ગાયોના છાણથી ઉત્પન્ન ખાતર' આવાં છાણ ખાતર ઉપરાંત બળતણ માટે છાણાં બનાવવા પણ વપરાતાં[૭૧].

સિંચાઈ :

આજની જેમ તે કાળે પણ વરસાદ મનુષ્ય માટે પાયાની જરૂરિયાત ગણાતો. ઇન્દ્ર કહે છે કે ''વજ્રબાહુ એવા મેં મનુષ્યો માટે આ સમગ્ર સુંદર જળને સુગમ બનાવ્યાં છે[૭૨]. હે જળ ! પત્ની પતિને જોઈને તેની સાથે સમાઈ જાય તેમ તમે આ ચોખાના દાણાઓમાં સમાઈ એક રૂપ થઈ જાંઓ[૭૩]. આ ઉપરાંત વધુ વરસાદ પાકને નુકસાન કરતો હોવાથી તેને રોકવા માટે પણ પ્રાર્થના થતી, જેમ કે 'હે પર્જન્ય ! તેં ભરપૂર વરસાદ વરસાવ્યો છે, હવે તેને અટકાવી દે.'[૭૪]

વૈદિક કાળમાં 'ખરીફ' પાક માટે વર્ષાની ચિંતા હોઈ શકે, પણ 'રવી' પાક માટે તો જળ-સંશોધનના અન્ય સ્રોતોનો પણ આશ્રય લેવાતો, તે માટે કૂવાનું વર્ણન કરાયું છે. ઋગ્વેદમાં કૂવા માટે कूप[૭૫], कर्त[૭૬], वव्र[૭૭], काट[૭૮], खात[૭૯], अवत[૮૦], क्रिवि[૮૧], सूद[૮૨], उत्स[૮૩], कारोतरात[૮૪], केवट[૮૫], વગેરે શબ્દો પ્રયોજાયા છે. 'મરુતોએ તે દિશામાં કૂવો ખોદી તરસ્યા ગૌતમ માટે ઝરણું વહાવ્યું[૮૬] તથા 'સહેલાઈથી ન ખૂટે એવા જળવાળા કૂવામાંથી પાણી ખેંચીને સીંચો[૮૭] મૃત ગાય કે ભેંસના ચામડામાંથી સીવેલો ચામડાનો કોસ બનાવી કૂવામાંથી પાણી કઢાતું હશે.

સિંચાઈના સંદર્ભમાં ઋગ્વેદમાં कूचक्र[૮૮] = જલકર્ષક યંત્ર, अश्मचक्र = પાકાકૂવા અને अंसत्रकोश[૮૯] = બંધિયાર કૂવાઓનો સંકેત મળે છે. યજુર્વેદમાં મળતા स्रुत्य = પાતળી જલધારાવાળી, पंथ्य = પાતળી નળીઓ, काट्य = પોખરો, તળાવો, નદીઓ વડે ખેતરમાં લઈ જવાતું પાણી, कुल्या = કૃત્રિમ નળાઓનું પાણી વગેરે કરાયેલ વર્ણનો[૯૦] પરથી વૈદિક કૃષક નહેરોનું બાંધકામ જાણતો હોવાનું જાણી શકાય છે.

ઉપરોક્ત નિર્દેશો પરથી વૈદિક યુગમાં સિંચાઈનાં બધાં સમુચિત સાધનોનો ઉપયોગ થતો હોવાનું જાણી શકાય છે.

પાકના રોગ અને પાકસંરક્ષણ :

ઉગતા ધાન્યને મોટી ઈયળ, કાતરા, તીડ, તીતીઘોડા, તમરાં, ઉંદર, કંસારી, પતંગિયાં, ચકલાં

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ઉપરાંત સૂક્ષ્મ જીવાત જેવી કે ઝીણી ઈયળ, ઊધઈ, ફૂગ, કૃમિઓ તથા રોગના જંતુઓ વગેરે આજના જમાનાની જેમ જ પાકને નુકસાન પહોંચાડતાં જ હશે. આવા ઉપદ્રવોથી રક્ષણ મેળવવા અથર્વવેદમાં પ્રાર્થના કરાઈ છે કે ''ઝડપથી દોડનારા, ખૂબ પીડા આપનાર, ચમકતા, ધ્રૂજતા અને હેરાન કરતા નજરે ચડતા કે ન ચડતા કૃમિઓ નાશ પામો''.[९१] ઉપરાંત હે અશ્વિનો ! કાગડા, ભૂંડ અને ઉંદરોનો નાશ કરો, તેમનાં માથાં કાપી નાખો, અમારા પાકને અભય આપો.[९२] હે કાગડા ! હે તીડ ! જેમ ઋત્વિજ અયોગ્ય હવિને છોડી દે તેમ ખાધા વગર અને આ અનાજને નુકસાન કર્યા વગર દૂર જા.[९३] સૂર્યનો આકરો તડકો જંતુઓનો નાશ કરે છે તેવો ઉલ્લેખ પણ વેદમાં મળે છે.[९४]

આ ઉપરાંત કાકડાશિંગી નામે ઓળખાતી વૈદિક અજશૃંગી નામની વનસ્પતિ માટે કહેવાયું છે કે "હે અજશૃંગી ! પોતાની વાસથી બધા રોગ અને કૃમિઓને દૂર કર અને નાશ કર".[९५] આ ઉપરાંત કહેવાયું છે કે ''હે કૃમીઓ, તમે ગુગ્ગુલ, પીલુ, માંસી (વીરણમૂળ), ઓક્ષગન્ધી (સફેદ ભોંયકોળું) તથા પ્રમન્દની(ધાવડી) આ પાંચ વનસ્પતિઓને જાણો અને અહીંથી દૂર ચાલ્યા જાઓ[९६]. આવી ઔષધિમાં અગ્નિ નાંખવાથી તેના ધુમાડાથી પણ જીવાત નાશ પામે છે.

આ ઉપરાંત ''જયાં પીપળો, વડ, મહાવૃક્ષ (થોર) અને શિખંડી - (જુઈ), ડોલતીધરો, સાદડાનું વૃક્ષ, અઘેડો, કાકડાશિંગી (કંકરી) હોય છે ત્યાંથી સાવધાન થઈને પાણીમાં સંચાર કરનાર કૃમિઓ ! દૂર ચાલ્યા જાઓ''.[९७] આ ઉપરાંત કુવારપાઠા (अयरमय) તથા ધતુરા (હિરણ્યયી)થી કૃમિઓના રક્ષણની જાણ પણ અથર્વવેદમાં મળે છે.[९८] લોધર(મુષ્ક)ના વૃક્ષથી પણ જંતુનાશનો ઉલ્લેખ છે.[९९] લોધરનો ભૂક્કો ભભરાવવાથી પણ જંતુ દૂર થવાનું સૂચન અહીં કરાયું છે.

આમ વેદકાલીન ઋષિઓ કૃષિથી સુપરિચિત હોવાનું તેમના દીર્ઘકાલિક અનુભવ અને પ્રયોગો પરથી જણાય છે. આજે વિશ્વભરના કૃષિતજજ્ઞો નવીન પ્રભાવશાળી તત્ત્વની શોધમાં કૃષિક્ષેત્રે અહર્નિશ લાગેલા છે, પણ તેના મૂળમાં તો પ્રાચીન પરંપરા જ કારણભૂત હતી, તેનું પ્રમાણ વેદ સંહિતાઓમાં મળી રહે છે. આમ આ કૃષિશાસ્ત્રની એક પ્રદીર્ઘ અવિચ્છિન્ન પરંપરા ભારતમાં ચાલી આવી છે. આવા વેદના નિર્દેશો પરથી તો આપણો પ્રાચીન વારસો ભવ્ય અને સુસંસ્કૃત હોવાનું ગૌરવ થાય છે.

પાદનોંધ

૧. सुसस्याः कृषिस्कृधि । (યજુ. સં. - ૪/૧૦)

૨. ઋ. સં. ૧૦-૩૪-૧૩

૩. क्षयन्तौ रायो यवसस्य भूरे.....। (ઋ. સં. ૭/૯૩/૨)

૪. ઋ. સં. - ૪/૫૭/૩

૫. ઋ. સં. - ૪/૫૭/૮

૬. ઋ. સં. - ૪/૫૭/૧

૭. ઋ. સં. - ૧/૧૧૨/૧૨

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

૮. ઋ. સં. - ૧૦/૯૧/૯
૯. યજુ. સં.- ૧૨/૭૦, ઋ. સં. - ૧૦-૭૫-૮ તથા ૧/૧૨૫/૫
૧૦. યજુ. સં. - ૧૮/૧૩.
૧૧. ઋ. સં. - ૪/૪૧/૬, ૧/૧૨૭/૬. અથર્વ. સં. - ૧૪/૨/૧૪
૧૨. અથર્વ. સં. - ૭/૧૧૫/૪
૧૩. ઋ. સં. - ૧/૧૦૦/૧૮, ૧/૩૩/૧૫, ૭/૧૯/૩, ૯/૭૦/૯ ય. સં. - ૩૩/૬૦
૧૪. ઋ. સં. - ૧/૪/૬, ૪/૩૮/૯/, ૭/૮૨/૯., ૧૦/૩૪/૧૩, અથર્વ. સં. - ૮/૧૩/૧૨
૧૫. ઋ. સં. - ૩/૩૧/૧૫.
૧૬. ઋ. સં. - ૧/૧૧૦/૫
૧૭. ય. સં. - ૨/૧૭, ૧૨/૭૭
૧૮. सुक्षेत्रिया सुगातुया वसुया चे यजामहे । (ઋ. સં. - ૧/૯૭/૨)
૧૯. क्षेत्रं न रण्वमूचुषे । (ઋ. સં. - ૧૦/૩૩/૬)
૨૦. ઋ. સં. - ૮/૯૧/૫-૬
૨૧. ઋ. સં. - ૧૦/૧૦૧/૩
૨૨. ઋ. સં. - ૪/૫૭/૪
૨૩. ઋ. સં. - ૪/૫૭/૬-૭
૨૪. અથર્વ. સં. - ૩/૧૭/૧-૨
૨૫. અથર્વ. સં. - ૩/૧૭/૩
૨૬. ઋ. સં. - ૪/૫૭/૮, ૧૦/૧૧૭/૭
૨૭. ઋ. સં. - ૧૦/૩૧/૯, અથર્વ સં. - ૧૮/૧/૩૯
૨૮. ઋ. સં. - ૧/૧૭૯/૬
૨૯. ઋ. સં. - ૮/૭૮/૧૦
૩૦. नेदीयं इत् सृण्यः पक्वमेयात् । (ઋ. સં. - ૧૦/૧૦૧/૩)
૩૧. अयं हित्वी स्वधितिस्तेतिजानः प्रणिनाय महते सौभगाय । (ય. સં. - ૫/૪૩)
૩૨. ઋ. સં. - ૧/૧૨૭/૩
૩૩. ઋ. સં. - ૮/૭૩/૧૭
૩૪. सक्तुमिव तितउना पुनन्तो यत्र । (ઋ. સં. - ૧૦/૭૧/૨)
૩૫. खले न पर्षान् प्रति हन्मि भूरि । (ઋ. સં. - ૧૦/૪૮/૪)
૩૬. ययाथे दूरादनेसा रथेन । (ઋ. સં. - ૩/૩૩/૧૦)
शकटीरिव सर्जति । (ઋ. સં. - ૧૦/૧૪૬/૬)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

૩૭. ઋ. સં. - ૧૦/૧૦૨/૬

૩૮. ઋ. સં. - ૪/૧૬/૧૧, ૪/૫૭/૪, ૧૦/૧૦૨/૮

૩૯. ઋ. સં. - ૪/૩૨/૧૮

૪૦. गौभिष्टरमामेति दुरेवाम्..........। (ઋ. સં. - ૧૦/૪૪/૧૦)

૪૧. ઋ. સં. - ૧/૧૦/૭-૮

૪૨. અથર્વ. સં. - ૯/૭/૨૫-૨૬

૪૩. ઋ. સં. - ૧/૧૨૧/૨, ૫/૫૭/૩, ય. સં. - ૧૨/૧૦૫

૪૪. ઋ. સં. - ૧/૩૮/૧૨, ૧/૭૩/૯, ૧૦/૧૦૧/૭

૪૫. ઋ. સં. - ૯/૧૦૭/૮, ૧૦/૫/૨, અથર્વ. સં. - ૧૦/૪/૨૧

૪૬. અથર્વ. સં. - ૪/૪/૮

૪૭. श्येनस्ये पक्षा हेरिणस्ये बाहू उपस्तुत्यं महि जातं त अर्वन् । (ઋ. સં. - ૧/૧૬૩/૧)

૪૮. ય. સં. - ૨૯/૪૪

૪૯. ઋ. સં. - ૧૦/૧૦૧/૭

૫૦. ય. સં. - ૩/૪૩

૫૧. यथा वृकोद्जावयो धोवन्ति बहु बिभ्येती: । (અથર્વ. સં. - ૫/૨૧/૫)

૫૨. અથર્વ. સં. - ૮/૯/૨૫

૫૩. ઋ. સં. - ૯/૯૭/૭

૫૪. ઋ. સં. - ૧/૬૧/૭

૫૫. ય. સં. - ૧૮/૩૦

૫૬. विश्वे भवन्त्वग्नय: समिद्धा: । (ય. સં. - ૧૮/૩૧)

૫૭. विश्वे अद्य मरुत: .... (ય. સં. - ૧૮/૩૧)

૫૮. विश्वे नो देवा अवसाऽऽगमन्तु । (ય. સં. - ૧૮/૩૧)

૫૯. विश्वमस्तु द्रविणं वाजो अस्मे । (ય. સં. - ૧૮/૩૧)

૬૦. सम्मां सृजामि पयसा पृथिव्या । (ય. સં. - ૧૮/૩૫)

૬૧. सम्मां सृजामि अद्भिरोषधीभि: । (ય. સં. - ૧૮/૩૫)

૬૨. सीरा युञ्जन्ति कवय: । (યજુ. સં. - ૧૮/૬૭)

૬૩. અથર્વ. સં. - ૭/૧૮/૨, ૭/૩૯/૧, ૩/૨૪/૧, ૨,૫,૭ ૩/૧૭/૯

૬૪. અથર્વ. સં. - ૩/૧૪/૫

૬૫. અથર્વ .સં. - ૬/૩૦/૧

૬૬. ઋ. સં. - ૪/૫૭/૨-૩, ૧/૧૦/૫,૬,૭

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

૬૭. અથર્વ. સં. - ૩/૧૪/૨
૬૮. અથર્વ. સં. - ૩/૧૪/૫
૬૯. અથર્વ. સં. - ૧૨/૪/૯
૭૦. ઋ. સં. - ૧/૧૬૧/૧૦
૭૧. ઋ. સં. - ૧/૧૬૧/૧૦, યજુ. સં. - ૨૨/૮
૭૨. ઋ. સં. - ૧/૧૬૫/૮
૭૩. અથર્વ. સં. - ૧૨/૩/૨૯
૭૪. अवर्षाविर्षमुदु वू गृभार । (ઋ. સં. - ૫/૮૩/૧૦)
૭૫. ઋ. સં. - ૧/૧૦૫/૧૭
૭૬. ઋ. સં. - ૨/૩૪/૬, ૬/૫૧/૧૫
૭૭. ઋ. સં. - ૧/૫૨/૩, ૫/૩૨/૮
૭૮. ઋ. સં. - ૧/૧૦૬/૬
૭૯. ઋ. સં. - ૪/૫૦/૩
૮૦. ઋ. સં. - ૪/૧૭/૧૬
૮૧. ઋ. સં. - ૮/૮૭/૧
૮૨. ઋ. સં. - ૧૦/૩૯/૮
૮૩. ઋ. સં. - ૨/૧૬/૭, ૩/૨૬/૯
૮૪. ઋ. સં. - ૧/૧૧૬/૭
૮૫. ઋ. સં. - ૬/૫૪/૭
૮૬. ઋ. સં. - ૧/૮૫/૧૧
૮૭. ઋ. સં. - ૧૦/૧૦૧/૫-૬
૮૮. ઋ. સં. - ૧૦/૧૦૨/૧૧
૮૯. ઋ. સં. - ૧૦/૧૦૧/૭
૯૦. ય. સં. - ૧૬/૩૭-૩૮
૯૧. અથર્વ. સં. - ૫/૨૩/૪-૭
૯૨. અથર્વ. સં. - ૬/૫૦/૧
૯૩. અથર્વ. સં. - ૬/૫૦/૨-૩
૯૪. અથર્વ. સં. - ૨/૩૨/૧, ૫/૨૩/૬
૯૫. અથર્વ. સં. - ૪/૩૭/૨, ૬
૯૬. અથર્વ. સં. - ૪/૩૭/૩
૯૭. અથર્વ. સં. - ૪/૩૭/૪-૫

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

૯૮. અથર્વ. સં. - ૪/૩૭/૮-૯

૯૯. અથર્વ. સં. - ૪/૩૭/૭

સંદર્ભગ્રન્થ સૂચિ

(१) ऋग्वेद - भाग १-३-४ प्रथम आवृत्ति, संपादक - पं. श्रीराम शर्मा आचार्य, प्रकाशक - ब्रह्मवर्चस - शान्तिकुञ्ज, हरिद्वार, ई.स. १९९५.

(२) ऋग्वेद - भाग - २, द्वितीय आवृत्ति, ऐजन, ई.स. १९९७.

(३) यजुर्वेद संहिता - द्वितीय आवृत्ति, ऐजन, ई.स. १९९७

(४) सामवेद संहिता - प्रथम आवृत्ति, ऐजन, ई.स. १९९४.

(५) अथर्ववेद - भाग - १ द्वितीय आवृत्ति, ऐजन, ई.स. १९९६.

(६) अथर्ववेद संहिता - भाग - २ प्रथम आवृत्ति, ऐजन, ई.स. १९९५.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

વૈદિક વાઙ્મયમાં તત્કાલીન સમાજનું નિરૂપણ

અલ્કેશા ડી. વણિક

પ્રસ્તાવના :-

વેદો ભારતીય સંસ્કૃતિના સર્વોચ્ચ શીખર સમાન છે. વેદ પરમાત્માના નિશ્વાસ સમાન છે. ભારતીય પરંપરા અનુસાર વેદ અપૌરુષેય છે. વેદ શબ્દ विद् ધાતુને घञ् પ્રત્યય લગાડવાથી બન્યો છે વેદ ભારતમાં સર્વોપરિ છે. હિન્દુ ધર્મનો મુલસ્ત્રોત છે. તેથી જ वेदोऽखिलो धर्ममूलम् એમ મનુસ્મૃતિમાં કહેવાય છે દાર્શનિક દૃષ્ટિએ બધા જ આસ્તિક દર્શનો પોતાનો મૂળ સ્ત્રોત વેદ જ બતાવે છે સામાજિક રાજનૈતિક અને સાંસ્કૃતિક દૃષ્ટિએ ઉપયોગી વિભિન્ન સંસ્થાઓના મૂળ આર્વિભાવ ભારતીય પરંપરાનુસાર વેદોમાંથી થયો છે. મનુ એ કહ્યું છે

सर्वषा तु स ....

વેદો માનવ હિત પોતાની ભલાઈ માટે થોડા વર્ણન અને ઉપદેશ કરવાને યોગ્ય છે તેવુ મન્ત્રાત્મક શૈલીમાં કહેલું છે. ઋગ્વેદ વગેરે વેદોમાં તત્કાલિન સમાજ અને સભ્યતાનું વિસ્તૃત વિતરણ પ્રાપ્ત થાય છે.

સામાજિક દૃષ્ટિએ વર્ગીકરણ :

વૈદિક સાહિત્ય તરફ દૃષ્ટિપાત કરતા ઋગ્વૈદિક સમાજ શ્રમવિભાજનના સિદ્ધાંત અનુસાર ચાર ભાગોમાં વિભક્ત જોવા મળે છે.

ब्राह्मणोऽस्य मुख मासीद् बाहूः राजन्यः कृतः ।
ऊरू तदस्य यदवैश्यः पद्भ्यां शूद्रो अजायत ॥[१] (ऋग्वेद १०-९०-१२)

આના જ કારણે હર્બર્ટ સ્પેન્સર જેવા સમાજશાસ્ત્રીઓ સમાજને એક જીવીત શરીર માને છે. અહીં પુરુષ સૂક્તમાં સમાજની પરિકલ્પના અવયવોના રૂપમાં કરી છે. વૈદિક સાહિત્યમાં – યુગમાં – આ વ્યવસ્થા જન્મઆધારિત નહિ પરંતુ કર્માધિન હતી.

प्रियं मा कृणु देवेषु प्रियं राजसु मा कृणु ।
प्रियं सर्वस्य पश्यत उत शूद्र उतायं ॥[२] અથર્વવેદ - ૧૯.૬૨.૧

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

સમાજની સમરસતાનો ખ્યાલ નિહિત છે.

વૈદિક સમયમાં-સમાજમાં શૂદ્રો પ્રત્યે તિરસ્કારની કોઈ જ ભાવના વિદ્યમાન ન હતી શતપથ બ્રાહ્મણ – ૫.૬.૯ પ્રમાણે.

રાજ્યાભિષેક પ્રસંગે જે નવ રત્નોનું વર્ણન છે એમાં શુદ્રોનો પણ સમાવેશ થયેલ છે. આમ વસ્તુતઃ વૈદિક સમાજ સમરસતામાં જ માનનારો હતો તથા એક જ પરિવારમાં, વિભિન્ન વર્ગગત વ્યવસાયોથી સંબંધિત લોકો પરસ્પર પ્રેમ અને સૌમનસ્ય પૂર્વક નિવાસ કરતા જોવા મળે છે.

કૌટુંબિક જીવન :

વૈદિક સાહિત્યમાં ભારતીય પરિવારોમાં સુખ અને સાંમજસ્યનું વાતાવરણ સ્પષ્ટ દષ્ટિગોચર થાય છે. ગૃહિણીનું પરિવારમાં સર્વાધિક મહત્ત્વપૂર્ણ સ્થાન છે. પત્ની ઘરની સંભાળ, બાળકોનું લાલન-પાલન સાથે અગ્નિહોત્રાદિ કાર્યોમાં ભાગ લેતી અને પતિના ધાર્મિક અનુષ્ઠાનમાં સહયોગ આપતી. ઋગ્વેદ–૩.૫૩.૬ પ્રમાણે

अपाः सोममस्तमिंद्र प्रयोहि कल्याणीर्जाया सुरणं गृहे ते ।
यत्रा रथस्य बृहतो निधानं विमोचनं वाजिनो दक्षिणावत् ॥[३]

સુંદર વેશભૂષાથી વિભૂષિત થઈને આનંદદાયક સ્મિત ફેલાવતી સ્ત્રી પતિની પ્રિયતમા તો હતી જ પરંતુ એના દાયિત્વોમાં પણ હોંશે-હોંશે ભાગ લેતી. (ઋગ્વેદ - ૧.૧૨૨.૨૧૨.૪.૩.૨)

सिंधोरिव प्राध्वने श्रूधनासो वातप्रमियः पतयन्ति यह्वाः ।
धृतस्य धारा अरूषो न वाजी काष्ठा भिंदन्नुर्मिभः पिन्वमान ॥[४] ૪-૫૮-૭

વૈદિક ગૃહિણીનું જીવન સ્પૃહનીય છે. વૈવાહિક મંત્રોમાં તેના ગૌરવ, દાયિત્વો અને અધિકારો સ્પષ્ટ થાય છે. તે સાચે જ પત્ની-ગૃહની સામ્રાજ્ઞી હતી.

પરિવારના દરેક સદસ્યો એક બીજા સાથે મધુર વ્યવહાર કરતા ભાઈ-બહેન મીઠા વચનોના પ્રયોગ

નારીની સ્થિતિ :

સ્ત્રી અને પુરુષને માનવજીવનની ગાડીના બે ચક્રો સમજીને સ્ત્રીને પુરુષની સમકક્ષ જ સ્થાન આપેલ છે. પત્ની પુરુષનું અર્ધું અંગ છે.

सम्राज्ञी श्वसुरे भव सम्राज्ञी श्चश्रवां भव ।
ननान्दरि सम्राज्ञी भव सम्राज्ञी अधि देवृषुं ॥[५]

ઋગ્વેદ ૧૦.૮૫.૨૫ પ્રમાણે નવવિવાહિત વધૂને પોતાના ઘરમાં પ્રવેશીને ઘરના સભ્યો પર

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

શાસન કરવા આમંત્રિત કરવામાં આવે છે. અહીં શાસન કરવું એટલે પ્રેમથી ભળી જવું અને આદર પામવો એમ અર્થ થાય છે. આ જ બાબતની પુષ્ટિ કરતા ઋગ્વેદ – ૧૦.૮૫.૪૩

आ न प्रजां जनयतु प्रजापतिराजरसाय समनत्कर्यमा ।
अदुर्मगलीः पतिलोकमा विश शं नो भव द्विपदे शं चतुष्पदे ॥[६]

માં તથા ૧૦.૮૫.૪૬ માં નિર્દેશ છે.

સ્ત્રીઓ પણ પુરુષોની જેમ બ્રહ્મચર્ય પૂર્વક વિદ્યાઉપાસના કરતી. અથર્વવેદ – ૧૧.૫.૧૮

ब्रह्मचर्येण कन्योरू युवानं विन्देत् पतिम् ।
अनऽवान ब्रह्मचर्येणाश्चो घासं जिगीर्षति ॥[७]

માં જણાવેલ છે. વૈદિક નારીઓમાં ઘોષા, કાક્ષીવતી, લોપામુદ્રા, મમતા, અપાલા, સૂર્યા, ઇન્દ્રાણી, શમી, સાપેરાજ્ઞી, વિશ્વધારા વગેરે સ્ત્રીઓના નામો વિશેષ આદર સાથે લેવાતા. ઋગ્વેદ – ૫.૩૦.૯

स्त्रियो हि दास आयुधानि चक्रे किं मा करन्नबला अस्य सेनाः ।
अंनह्यख्यंदुमे अस्य धेने अथोप प्रैद्युधये दस्युमिंद्रः ॥[८]

પ્રમાણે સ્ત્રીઓ પણ જરૂર જણાયે હાથમાં શસ્ત્રો સજીને દુશ્મનોનો સામનો કરેલ છે. અર્થાત્ સ્ત્રી સૈન્યની વિભાવના અહીં સ્પષ્ટ દષ્ટિગોચર થાય છે.

વૈવાહિક માન્યતા :

વૈદિક સાહિત્યના દષ્ટિપાતથી સ્પષ્ટ થાય છે કે તે સમયે બાળલગ્નની પ્રથા નહોતી. વિવાહ યોગ્ય ઉંમર બાદ જ અર્થાત્ પૂર્ણ યૌવન પ્રાપ્ત કર્યા પછી જ સ્ત્રી પુરુષનો વિવાહ સંપન્ન થતો. સગોત્ર વિવાહ નિષિદ્ધ હતા. સ્ત્રીને પતિ પસંદ કરવાનો પૂર્ણ અધિકાર હતો. ઋગ્વેદ – ૯.૬૭.૧૦–૧૨ તથા ૧૦.૫૯.૭

पुनर्नो असुं पृथिवी ददातु पुनर्द्यौर्देवी पुनरन्तरिक्षं ।
पुनर्नः सोमस्तन्वं ददातु पुनः पूषा पथ्यांरु या स्वस्तिः ॥[९]

દ્વારા આ બાબતો સિદ્ધ થયેલ દેખાય છે. વળી તે સમયે આંતરજ્ઞાતીય લગ્નની પ્રથા પણ પ્રચલિત અને માન્ય હતી. અંગિરસ ઋષિની પુત્રી શશ્વતીએ રાજા અસંગ સાથે વિવાહ કરેલો. ઋગ્વેદ–૮.૧.૩૨-૩૪

य ऋज्रा मह्यं मामहे सह त्वचा हिरण्यया ।
एष विश्वान्यभ्यस्नु सौभगासंगस्य स्वनद्रथः ॥[१०] ८/१/३२
अद्य प्रायोगिरति दासदन्यानासङ्गो अग्ने दशमिः सहस्त्रैः ।
अधोक्षणो दश मह्यं रूशंतो नळा इव सरसो निरतिष्ठन् ॥[११] ८/१/३३
अन्वस्य स्थूरं ददृशे पुरस्तादनस्थ ऊरूरवरंबमाणः ।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

शश्वती नार्यभिचक्ष्याह सुभद्रमर्य भोजनं बिभर्षि ।।[१२] ८/१/३४

એક પત્ની વિચાર જ આદર્શ માનવમાં આવતો. પરંતુ અપવાદ સ્વરૂપે બહુપત્નીત્વની પ્રથા પણ અસ્તિત્વમાં હતી.

વિધવા-વિવાહ :

વેદકાલીન સમાજમાં વિધવા સ્ત્રીઓને પુનઃલગ્નની અનુમતી પ્રાપ્ય હતી. ઋગ્વેદ–૧૦.૧૮.૮

उदीर्ष्व नार्यभि जीवलोकं गतासुमेतमुप शेष एहि ।
हस्तगामस्य दिधिषोस्तवेदं पत्युर्जनित्वमभि सं बभूथ ।।[१३]

પ્રમાણે તે બાબત સિદ્ધ દેખાય છે. વળી ઋગ્વેદ – ૧૦.૪૦.૨ માં જણાવેલ છે કે,

कुह स्विद्दोषा कुह वस्तोरश्विना कुहाभिपित्वं करतः कुहोषतुः ।
को वा शयुत्रा विधवेव देवरं मर्यं न योषा कृणुते सधस्थ आ ।।[१४]

વિધવા જે પ્રકારે તેના દેવરની સાથે રહે છે. પુરુષ સ્ત્રીની સાથે રહે છે. એ પ્રમાણે તમે બંને કોની સાથે રહો છો અહીં 'દેવર'નો અર્થ 'બીજો વર' એમ થાય છે. અથર્વવેદમાં પણ વિધવા–વિવાહનો ઉલ્લેખ છે. અથર્વવેદ–૯.૫.૨૭–૨૮ તે બાબત સ્પષ્ટ દષ્ટિગોચર થાય છે.

શિક્ષણ-પદ્ધતિ :

વેદક શિક્ષણ પદ્ધતિનો પ્રમુખ ઉદ્દેશ્ય માનવની આંતરિક શક્તિઓને સુવિકસિત કરી અને એને જીવનની સમસ્યાઓના ઉકેલ માટે સમર્થ બનાવવાનો છે. ઋગ્વેદ–૧૦.૧૦.૮.૫ પ્રમાણે અથર્વવેદના ૧૧માં કાંડમાં બ્રહ્મચારીના આદર્શ જે નિરૂપિત થયેલ છે.

તત્કાલીન શિક્ષણ વ્યવસ્થા સ્મૃતિ, ધારણા અને બોધ એ ત્રણ પર આશ્રિત હતી. ઋગ્વેદના મણ્ડૂક સૂકતમાં ફક્ત ગોખણપટ્ટી કરનાર અને પોપટની જેમ અભ્યાસુને દેડકા સાથે સરખાવેલ છે.

વેદકાલીન યુગમાં આચાર્યોની ધારણા હતી કે વિદ્યા સાથે મરવું શ્રેષ્ઠ છે તથા જિજ્ઞાસારહિત શિષ્યને વિદ્યાદાન કરવાનો કોઈ જ અર્થ નથી.

વેદકાલીન શિક્ષણપ્રણાલિકા વેદ, વેદાંગ, માનવશાસ્ત્ર, ગણિતશાસ્ત્ર, ખનીજવિદ્યા, તર્કશાસ્ત્ર, નીતિશાસ્ત્ર, બ્રહ્મવિદ્યા Military Science, Political Science, Astronomy, Toxicalory Physical Geography, Anthropoloy વગેરેનો અભ્યાસ થતો.

ગુરૂ એજ શિષ્યને પોતાનું જ્ઞાન પ્રદાન કરતા જે પવિત્ર, અપ્રમાદી, મેધાવી, બ્રહ્મચારી અને જ્ઞાનનો સંરક્ષક હોય.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ગુરૂ સાચું બોલો, ધર્મનું આચરણ કરો સ્વાધ્યાયમાં પ્રમાદ ન કરો. માતા-પિતા-આચાર્ય-અતિથિને દેવતા સમાન સમજો વગેરે ઉપદેશ આપતા.

વૈદિક સમયમાં સ્ત્રીઓ પણ પુરુષોની સમાન શિક્ષા પ્રાપ્ત કરતી. ગાર્ગી, વાચકનવી અને મૈત્રેયી વગેરે નારીઓમાં તત્ત્વજ્ઞાન જેવા ગૂઢ વિષયોમાં પોતાની અમીટ છાપ છોડી છે. જેને લોકો આજે પણ યાદ કરે છે.

નિવાસ-વ્યવસ્થા :

વેદકાલીન સમાજમાં લોકો ગ્રામ અને નગર બંનેમાં રહેતા. ઘણા સમય સુધી પશ્ચિમી વિદ્વાનો વૈદિક સંસ્કૃતિને ગ્રામીણ જ સમજતા પરંતુ હવે તેમનો આ ભ્રમ દૂર થયેલ છે. કોઈપણ સંસ્કૃતિ ન તો ફક્ત ગ્રામમાં જ વિકસે છે. ન ફક્ત કેવળ નગરોમાં વૈદિક સમયમાં દુર્ગોનું અસ્તિત્વ હતું. લોહદુર્ગનો ઋગ્વેદ–૪.૩૦.૨૦

शतमश्मन्मयीनां पुरामिंद्रो व्यास्यत् दिवोदासाय दाशुषे ।।[१५]માં નિર્દેશ છે. ઋગ્વેદ-૧.૧૧૬.૮

हिमेनाग्निं ध्रंसमेवारयेथां पितुमतिमूर्जमस्मां अद्यतं ।
ऋबीसे अत्रिमाश्विनावनीतमुन्निन्यथुः सर्वगणं स्वस्ति ।।[१६]

માં પણ કિલ્લાંનો ઉલ્લેખ છે. ઈન્દ્રે દસ્યુરાજ શંબરના કિલ્લાઓને ધ્વસ્ત કર્યો હતો. વૈદિક આવાસ ગૃહ બધી જ આવશ્યક્તાઓથી યુક્ત હતા. ગૃહ નિર્માણની સામગ્રીમાં વાંસ, મિટ્ટી, લાકડા, પથ્થરો તથા ઈંટોનો વિશેષરૂપમાં પ્રયોગ થતો. ઘરના વિભિન્ન કક્ષ-અગ્નિશાળા, ભાંડારકક્ષ, અંતઃપુર, બેઠકરૂમ, અતિથિકક્ષ વગેરેનો નિર્દેશ છે. ગૃહના અધિષ્ઠાતા દેવતાના રૂપમાં વૈદિક સાહિત્યમાં 'વાસ્તોષ્પતિ' દેવ વાસ્તુદેવનો ઉલ્લેખ છે.

ભોજન અને પીણાં-પેય પદાર્થો :-

જવ, ચાવલ-ચોખા, ઘઉં, મગ, અડદ વગેરે ધાન્યો ખેતી દ્વારા કરવામાં પ્રાપ્ત કરવામાં આવતા હતા. આ સિવાય ઘી, દૂધ, દહીં વગેરે ભોજન-સામગ્રી પરં ઉપયોગમાં લેવામાં આવતી. 'સોમરસ' એ તત્કાલિન સમાજનું પ્રિય પીણું હતું. યજુર્વેદમાં ૧૮.૧૨

व्रीहयेश्च मे यवांश्च में माषाश्च मे तिलाश्च
मे मुद्गाश्च में खल्वाश्च मे प्रियङ्गवश्च
मेऽणवश्च मे श्यामाकाश्च मे नीवाराश्च मे
गोधूमाश्च मे मसूरांश्च मे यज्ञेन कल्पन्ताम् ।।[१७]

માં તત્કાલીન સમાજના-વિભિન્ન ધાન્યોનો સુંદર ઉલ્લેખ પ્રાપ્ત થાય છે.

આ ઉપરાંત ઋગ્વેદ-૧.૬૨.૨, ૩.૫૩.૩, ૩.૫૨.૫. તથા ૬.૨૯.૪ માં પણ ધાન્યાદિનો નિર્દેશ પ્રાપ્ત થાય છે. ઋગ્વેદ-૧.૧૮૭.૧૬ માં પૂષનૂ દેવને પ્રસન્ન કરવા શેકેલા જવના લોટનો

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

દૂધ અથવા ઘી મેળવીને 'કશમ્ભ' નામનો ભોજ્ય-ખાદ્ય-પદાર્થ તૈયાર કરવાનો નિર્દેશ છે. ગાયનું દૂધ વલોવી-મંથન કરીને દહીં મેળવીને વિવિધ પ્રકારના ખાદ્ય પદાર્થો તે સમયમાં બનાવવામાં આવતા ઋગ્વેદકાલીન-સંહિતા કાલીન-જીવન પૂર્ણતયાઃ શાકાહારી હતું. પરંતુ ધીમે-ધીમે બ્રાહ્મણ યુગમાં ધીરે ધીરે માંસાહારનો પ્રયોગ કેટલાક લોકો કરવા લાગ્યા હતા. સુરા-પાન ને વૈદિક યુગમાં ઉચિત ગણવામાં આવતું નહોતું.

न स स्वो दक्षो वरुण ध्रुतिः सा सुरा मन्युर्विमीदको अचित्तिः ।
अस्ति ज्यायान्कनीयस उपारे स्वप्नश्चनेदनृतस्य प्रयोता ॥[१८] — ऋग्वेद-७/८६/६

અહીં સુરા-પાન અપરાધ ભાવનાનો પ્રોત્સાહિત કરનારુ માનવામાં આવતું. ઋગ્વેદ–૩.૪૫.૪

आ नस्तुजं रयिं भरांशं न प्रतिजानते ।
वृक्षं पक्कं फलमङ्कीव धूनुहींद्र संपारणं वसु ॥[१९]

પ્રમાણે વૈદિક આર્યો સારી રીતે પકાવેલ ફળોનો ઉપયોગ કરતા હોવાનું જણાય છે.

વસ્ત્રાભૂષણ :-

તત્કાલીન યુગમાં વાસમ્ અધોવસ્ત્ર અને 'ઉતરીય' નામના બે વસ્ત્રો સામાન્યરૂપમાં પહેરવામાં આવતા. પશ્ચાત્ય યુગમાં અંતઃવસ્ત્રનો પણ નિર્દેશ મળે છે. સામાન્ય રીતે ચામડું, ઉન તથા કપાસ વગેરેના વસ્ત્રો પહેલાં પહેરવામાં આવતા. યજ્ઞાદિના વિશેષ અવસરો અજિન તથા કુશમાંથી બનાવેલ વસ્ત્રોનો ઉપયોગ થતો. ઋગ્વેદ-૫.૫૨.૯ પ્રમાણે ધનવાન લોકો રેશમી વસ્ત્રો પહેરતા એવા નિર્દેશ મળે છે. ઋગ્વેદ–૧.૨૫.૧૩

बिभ्रंद्द्रापिं हिरण्ययं वरूणो वस्त निर्णिजम् ।
परि स्पशो नि षेदिरे ॥[२०]

મંત્રમાં જણાવ્યાનુસાર સુવર્ણજડિત વસ્ત્રાભૂષણ પણ પહરેવેશમાં વપરાતા હશે. ઋગ્વેદ-૧૦.૭૧.૪ તથા ઋગ્વેદ-૧૦.૧૦૭.૯માં પણ તેનો નિર્દેશ છે.

આભૂષણોનો ઉપયોગ સ્ત્રી તથા પુરુષો તમામ કરતા હશે. ગળામાં પહેરવાના ઘરેણું સુવર્ણાભુષણને 'નિષ્ક'નો ઋગ્વેદમાં ૨.૩૩.૧૦માં નિર્દેશ છે. વક્ષઃ સ્થળ પર પહેરવાના ઘરેણાં રકમાનો પણ નિર્દેશ મળે છે. 'ખાદિ' નામના આભૂષણનો પગમાં અથવા હાથમાં-બાવડાં કે કલાઈમાં પહેરવામાં આવતું. આ ઉપરાંત કાનમાં કર્ણશોભન પહેરવામાં આવતું હશે. યજુર્વેદમાં સુવર્ણકાર સોનીનો નિર્દેશ મળે છે.

ઉદ્યોગ-ધંધા અને વેપાર-વાણિજ્ય :-

વૈદિક સમયમાં અનેક પ્રકારના ઉદ્યોગો અને શિલ્પ પ્રચલિત હતા. જેમાં કપડા બનાવવાનો

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

રથ, ચાક, નૌકા, લાકડાના પાત્રાદિ બનાવતો કૃષિનાઓના બનાવતો ચામડા પકાવવાનો, નાઈ, વૈદ્ય, સોની વગેરે મુખ્ય હતા. યજુર્વેદ-૩૦.૬, ૭, ૧૧, ૧૭, ૨૦માં રથકાર, કર્મકાર, કલાલ, મણિકાર, ધનુષ્કાર, અશ્વપાળ, મુખ્ય શિલ્પીઓનો નિર્દેશ છે. આ બાબતથી લાગે છે કે સમયની સંસ્કૃતિ સુવિકસિત હતી. જે તે સમયે વ્યાપાર વાણિજ્ય માટે અનુકૂળ વાતાવરણ વિદ્યમાન હતું. એક સ્થળેથી બીજા સ્થળે માલની હેર-ફેર માટે બળદ, ઊંટ, ઘોડા, ગધેડા વગેરે પ્રાણીઓનો ઉપયોગ થતો હતો. અથર્વવેદમાં મોટાં બજારોને 'પ્રપણ' કહેવામાં આવેલ છે. અથર્વવેદ ૩.૧૫.૫ વેચાણ યોગ્ય વસ્તુના મૂલ્યનો તેમજ માપતોલનો નિર્દેશ ઋગ્વેદ-૪.૨૪.૯

भूयंसा वस्नमचरत्कनीयोऽविक्रीतो अकानिषं पुनर्यन् ।
स भूयसा कनीयो नारिरेचीद्दीना दक्षा वि दुहंति प्र वाणम् ॥[२१]માં છે.

શાસન-પ્રણાલી :

વેદકાલીન શાસન-વ્યવસ્થા પર આલોચનાત્મક દૃષ્ટિક્ષેપ કરતા સ્પષ્ટ વિદિત થાય છે કે જે તે સમયમાં પ્રજાતંત્રમૂલક શાસન પ્રણાલી-લોકશાહી રાજતંત્ર વિદ્યમાન હતું. આપણી આજની આ લોકશાહીના મૂળ વસ્તુતઃ વૈદિક સાહિત્યમાં જ છે. ઐતરેય બ્રાહ્મણ ૧.૧૪માં સદર બાબતનો નિર્દેશ સ્વયં સ્પષ્ટ છે.

ઉપનિષદોનું અધ્યયન એ બાબત સ્પષ્ટ કરે છે કે સમાજમાં અપરાધીઓનો એટલો અભાવ હતો કે રાજસત્તાની કોઈ આવશ્યક્તા જ ન હતી. સમાજમાં ધર્મ જ બધાનો નિયંત્રક હતો. રાજ્ય કાર્યમાં સહાય કરવા માટે વિભિન્ન અધિકારીઓનો ઉલ્લેખ થયેલ છે જેનો નિર્દેશ યજુર્વેદ, શતપથ બ્રાહ્મણ અને તાડયમહાબ્રાહ્મણમાં છે.

ઉપસંહાર :-

વૈદિક વાઙ્મયમાં તત્કાલીન ભારતીય સમાજનું જે ચિત્રણ થયેલ છે તેના વિશ્લેષણ અવલોકનથી ખ્યાલ આવે છે કે તે અત્યંત સુખી સમાનજસ્યપૂર્ણ સમતા અને સમરસતામૂલક તથા સ્વસ્થ્ય વિકાસની નીંવ પર પૂર્ણ પ્રતિષ્ઠિત સમાજનું વર્ગીકરણ વિભિન્ન વ્યવસાયોના આર્થિક આધાર પર કરવામાં આવેલ છે. સંયુક્ત પરિવારમાં તમામના વિકાસની ભાવના નિહિત છે વ્યક્તિ અને સમાજના સંબંધોમાં ક્યાંય કટુતા કે ખેંચતાણની ભાવના જોવા મળતી નથી પરંતુ પરસ્પર દાયિત્વની, ગ્રહણશીલતા અને સહયોગની દૃષ્ટિ જ દૃષ્ટ છે. સમાજમાં સ્ત્રીઓનું સ્થાન અત્યંત સન્માનપૂર્ણ છે. બાળકો અને કિશોરો પ્રતિ વાત્સલ્ય અને સદ્‌ભાવ જ વિદ્યમાન છે. સમાજના દરેક વર્ગોમાં પરસ્પર પ્રેમની ભાવના વિદ્યમાન હતી.

વાઙ્મયસૂચિ

१. वैदिकसूक्तसंग्रह/देवेन्द्रनाथ पाण्डेय, जगदीश संस्कृत पुस्तककालय, जयपुर, २००६, पृ. ५१०

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

२. अथर्ववेद-संहिता, तृतियोभाग/के.अेल.जोषी, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली, २००४, पृ. ४२५

३. ऋग्वेद संहिता, प्रथमभाग/रविप्रकाश आर्य, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली, २००५, पृ. २१४

४. ऋग्वेद संहिता, द्वितीयोभाग/रविप्रकाश आर्य, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली, २००५, पृ. ३७३

५. ऋग्वेद संहिता, चतुर्थभाग/रविप्रकाश आर्य, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली, २००५, पृ. ४०५

६. एजन, पृ. ४०४

७. अथर्ववेद-संहिता, द्वितियोभाग/के.अेल.जोषी, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली, २००४, पृ. ४३२

८. ऋग्वेदसंहिता, द्वितियोभाग/मेक्षमुलर, चौखम्भा कृष्णदास अकादमी, वाराणसी, २००६, पृ. ५३२

९. ऋग्वेद संहिता, चतुर्थभाग/रविप्रकाश आर्य, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली, २००५, पृ. ३३२

१०. ऋग्वेद संहिता, प्रथमभाग/रविप्रकाश आर्य, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली, २००५, पृ. ३५३

११. ऋग्वेदसंहिता, तृतियोभाग/मेक्षमुलर, चौखम्भा कृष्णदास अकादमी, वाराणसी, १९८३, पृ. २३१

१२. एजन पृ. २३१

१३. ऋग्वेदसंहिता, चतुर्थभाग/मेक्षमुलर, चौखम्भा कृष्णदास अकादमी, वाराणसी, २००६, पृ. ५१

१४. एजन, पृ. १२०

१५. ऋग्वेदसंहिता, द्वितीयोभाग/रविप्रकाश आर्य, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली, २००५, पृ. ३२०

१६. ऋग्वेदसंहिता प्रथमभाग/रविप्रकाश आर्य, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली, २००५, पृ. २८८

१७. यजुर्वेदसंहिता/रविप्रकाश आर्य, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली, २००२, पृ. २६

१८. ऋग्वेदसंहिता, तृतियोभाग/मेक्षमुलर, चौखम्भा कृष्णदास अकादमी, वाराणसी, १९८३, पृ. १७९

१९. ऋग्वेदसंहिता, द्वितियोभाग/रविप्रकाश आर्य, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली, २००५, पृ. २०२

२०. ऋग्वेदसंहिता, प्रथमभाग/रविप्रकाश आर्य, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली, २००५, पृ. ६२

२१. ऋग्वेदसंहिता द्वितियोभाग/मेक्षमुलर, चौखम्भा कृष्णदास अकादमी, वाराणसी, २००६, पृ. ४२१

२२. ચતુર્વેદ/રમણીકલાલ કાશીનાથ ભટ્ટ, ગુજરાતી અસ્મિતા સંનિધિ, અમદાવાદ, ૨૦૦૬

२३. ભગવદ ગો મંડળ/ભગવત સિંહજી, પ્રવિણ પ્રકાશન, રાજકોટ, ૨૦૦૭

२४. मनुस्मृति प्रथम भाग/आर.अेन.शर्मा, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली, २००४

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

કવિશ્રી સોમપ્રભાચાર્ય કૃત 'शृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी'માં ચમત્કૃતિ

સુરેખા કે. પટેલ

'शृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी' કૃતિના કર્તા શ્રી સોમપ્રભાચાર્ય ગુજરાતના જૈન(શ્વેતામ્બર) કવિ હતા. સોમપ્રભાચાર્યરચિત **'कुमारपालप्रतिबोधम्'** મહાકાવ્યમાં કુમારપાળનું ચરિત્ર આપવામાં આવ્યું છે તે મુજબ સોમપ્રભાચાર્ય વિજયસિંહના શિષ્ય હતા અને મુનિચન્દ્રના પાંચમા વંશજ હતા. તેમના પિતા શ્રીપાલ, કવિ અને સિદ્ધિપાલના મિત્ર હતા. આ સિદ્ધિપાલ, અણહિલવાડ પાટણના દરબારમાં હેમચંદ્રાચાર્યના સાથી હતા. પાટણમાં ઈ.સ. ૧૧૯૫માં કુમારપાળ સાથેનો સંવાદ હેમચંદ્રાચાર્યના ઉપદેશને અનુલક્ષીને આપવામાં આવ્યો હતો. **'हेमकुमारचरित'**, **'सुमतिनाथचरित'** અને **'षलान्त'** આ ત્રણ કાવ્યો તેમના નામે પ્રસિદ્ધ છે.

સોમપ્રભાચાર્ય એક શ્રેષ્ઠ કવિ હતા એવું **'कुमारपालप्रतिबोधनम्'** મહાકાવ્યના એક પદ્ય ઉપરથી જાણવા મળે છે કે જૈન આગમમાં તેઓ ઉંચી કક્ષાના વિદ્વાન અને આચાર્ય હતા. 'કલ્યાણના સારને જન્મ આપનારને હરી લેવા અસમર્થ મોહરૂપી વનના હાથી જેવા દેવ આજે વિજય પામો. ચારેય પુરુષાર્થોમાં ધર્મ, અર્થ અને કામના ઉદય સામે વીર, ધીર એવા સોમપ્રભાચાર્ય જૈન આગમના સિદ્ધ સૂરિ હતા.'[1] તેમણે એક જ શ્લોક સો રીતે સમજાવ્યો હોવાથી તેમને 'શતાર્થિક' કહેવામાં આવ્યા હતા.

સોમપ્રભાચાર્યે **'शृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी'** કૃતિના અંતિમ પદ્ય(૪૬)માં પોતાનો પરિચય આપી શ્રેષ્ઠ કવિ હોવાનો દાવો કર્યો છે. 'अर्यमा' સૂર્યનું એક નામ સોમપ્રભાચાર્ય અહીં અભિપ્રેતશ્રુતિ છે.[2]

સોમપ્રભાચાર્યે બીજું એક **'शतार्थ'** કાવ્ય પણ રચેલું છે. તેની રચના ઈ.સ. ૧૧૭૭માં કરી હતી. આ કાવ્યની ટીકામાં આરંભે પાંચ શ્લોકો લખ્યા છે. જેમાં તેમણે સો અર્થ કરવાનો નિર્ધાર જાહેર કર્યો છે. આ કૃતિના આરંભે ચોવીસ તીર્થંકરોના અર્થ આપી – વચ્ચે બ્રહ્મા, નારદ, વિષ્ણુ વગેરે વૈદિક દેવતાઓનાં નામોનો ઉલ્લેખ કર્યા પછી પોતાના સમકાલીન વિદ્વાનો અને આચાર્યોના મત આપ્યા છે, જેમાં વાદિદેવસૂરિ અને હેમચન્દ્રાચાર્ય મુખ્ય છે. આ બંને જૈન ધર્મના પ્રખર આચાર્યો ગણાયા છે. આ ઉપરાંત જયસિંહદેવ, અજયદેવ અને મૂળરાજ ચાલુક્યવંશના ગુજરાતના રાજવીઓ વિશેનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. સિદ્ધપાલ, અનિતદેવ અને વિજયસિંહ પણ એ સમયનાં પ્રસિદ્ધ કવિઓ છે. અંતે, પાંચ પદ્યોમાં પ્રશસ્તિ આપી છે.[3]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ગુજરાતના જૈન કવિ શ્રીસોમપ્રભાચાર્ય વિરચિત **'श्रृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी'** નામની કૃતિ ૪૬ પદ્યોમાં લખાયેલ છે. આ કૃતિ નીતિને લગતી હોઈ તેને 'नीतिकाव्य' કહી શકાય. આ કૃતિ 'सुखबोधिकया' ટીકાસહિત **'काव्यमाला'** (નિર્ણયસાગર પ્રેસ, મુંબઈ) ના પાંચમા ગુચ્છકમાં પ્રકાશિત થયેલી છે. આ કૃતિમાં આરંભે શ્રૃઙ્ગાર અને પછી તેની તરફ વૈરાગ્ય જાગે તે રીતે શ્લોકની રચના કરેલી છે. કવિશ્રીએ આ કૃતિના દરેક પદ્યના પૂર્વાર્ધના શ્રૃઙ્ગારપરક અને ઉત્તરાર્ધમાં વૈરાગ્યપરક અર્થ નીકળે તે રીતે પદ્યોની રચના કરી હોવાથી આ કૃતિનુ શીર્ષક **'श्रृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी'** આપવામાં આવ્યું હોય તેવું જણાય છે. આ કૃતિમાં અંતિમ બે પદ્યો **(युग्मम्)**માં જણાવ્યા મુજબ આગ્રા નામના નગરમાં વસતા નંદલાલ નામના બુદ્ધિશાળી એ દાન આપનારા વિશાળ શિષ્યોના અનુરોધથી, ગુરુની કૃપાથી **'श्रृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी'** ઉપર **'सुखबोधिकया'** નામની ટીકાની રચના ૧૭૮૫ના સંવત્સરમાં માગશર માસમાં તેરસને શુક્રવારે કરી છે. કવિશ્રી સોમપ્રભાચાર્યની આ **'श्रृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी'** કૃતિ ખૂબ જ દુર્ગમ (સમજવી મુશ્કેલ) છે. જેને સરળતાથી સમજવા માટે શ્રી નંદલાલની આ 'सुखबोधिकया' નામની ટીકા ખૂબ જ ઉપકારક બને તેમ છે.

ભોગવિલાસ તરફ દોટ મૂકતા લોકોને કવિએ 'ગચ્છાધિપતિ' તરીકે વૈરાગ્ય તરફ વાળવાનો પ્રયોગ આ કૃતિની રચના દ્વારા કર્યો છે. ૪૬ પદ્યોમાં લખાયેલા આ **'श्रृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी'** કાવ્યમાં કવિએ શ્રૃઙ્ગારપરક પદ્યોમાંથી વૈરાગ્યપરક અર્થો આપી ચમત્કૃતિ જન્માવી છે. (પદ્ય-૩, ૪, ૬ થી ૯, ૧૦, ૧૧ થી ૧૭, ૧૯, ૨૦, ૨૨, ૨૩, ૨૫ થી ૩૪, ૩૭, ૩૮) નારીનાં અંગોપાંગો અને પ્રસાધનનાં સાધનો પુરુષને આકર્ષણ જન્માવે છે. પરંતુ, આ બધું મોક્ષના માર્ગમાં અંતરાયરૂપ કેવી રીતે બને છે તે કવિએ અહીં દર્શાવ્યું છે. કવિશ્રી સોમપ્રભાચાર્ય **'श्रृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी'** કૃતિના પદ્ય ૧ થી ૩૦ સુધીમાં **સ્ત્રીનું નખશિખ** વર્ણન કર્યું છે. જેમાં પદ્ય **૧ થી** ૪ સુધીમાં સુંદરીના કેશને મેઘના સહોદર, રાહુ જેવા ભયાનક અને મુક્તિરૂપી નગર તરફ પ્રસ્થાન કરવામાં વિઘ્નરૂપ સર્પો કહ્યા છે.

કવિ, પુરુષને સુંદરીઓના કેશના મોહપાશમાં ન ફસાવાનો ઉપદેશ આપે છે. **પાંચમા** પદ્યમાં કવિ પુરુષના સુખનું એકમાત્ર કારણ એવું કસ્તૂરીના તિલકવાળું, આઠમના ચન્દ્ર જેવું સુંદરીના લલાટનું વર્ણન કરે છે. તો છઠ્ઠા પદ્યમાં કમળનયનાનાં ભ્રમરનું, તેમજ **સાતમા** પદ્યમાં તાજાં કુવલયની માળા જેવાં શ્યામ અને બીજાના મદનો નાશ કરનારાં સુંદરીઓનાં નયન કટાક્ષથી પ્રસન્ન ન થવાનું કહે છે. પદ્ય **આઠ** અને **નવમાં** કવિ ગુસ્સાવાળા સુંદરીના મુખને જંગલ સમજીને ત્યજવા કહે છે જે રાત-દિવસ યાદ કરીને પોતાને (પુરુષને) સંતાપ આપે છે. આવા સંતાપથી મનુષ્ય (પુરુષ) કાર્ય-અકાર્યનો વિવેક ભૂલી હૃદયશૂન્ય બને છે, માટે આવા સુંદર મુખને જોઈને આનંદિત ન થવાનું કહે છે. **દસમા** પદ્યમાં કવિ કામજ્વરથી આતુર બુદ્ધિશાળી પુરુષને સુંદરીના સૌંદર્યના દાસત્વ અંગે કહે છે. તો **પદ્ય-૧૧**માં સુંદરીના સુંદર દાંતવાળા મુખને જોઈને તુરત જ આશ્રય લેતા પુરુષને મુક્તિમાર્ગને છોડીને ભ્રાન્તિથી દુર્ગમ વનમાં ન પ્રવેશવા ટકોર કરે છે. **પદ્ય-૧૨**માં કવિ મૃગનયનાઓના અધરરૂપી પર્વતને ખૂબ જ દૂરથી ટાળવા અંગે ચેતવે છે. **પદ્ય-૧૩**માં કવિ, સુંદરીઓના કાનમાં રક્તવર્ણા રત્નોના સમૂહથી ઝળહળતાં કિરણોવાળાં અતિ ચંચળ કુંડળોથી આસક્ત ન થવાનું કહે છે. કારણ કે કવિને મતે સુંદરીનાં

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

આ બે કુંડળો કામાગ્નિના કુંડ છે, માટે પુરુષને તે અંગે ઇન્દ્રિયદમન કરવા કહ્યું છે. સુંદરીના કર્ણાભરણને સ્પૃહાપૂર્વક જોતા પુરુષે બીજા ભવમાં નરકના રક્ષકો તરફથી માર (આઘાત) સહેવો પડે છે. (પદ્ય-૧૪) કમળનયનાના કંઠ (ગળા) ને શ્રેષ્ઠ માની આનંદિત થતા પુરુષને કવિ કહે છે કે તે તો મુક્તિનગરમાં પ્રવેશતાં અટકાવતો આંગળો (अर्गला) છે. (પદ્ય-૧૫) **પદ્ય-૧૬ થી ૧૮**માં કવિ કમળનયનાના કુચપ્રદેશ (સ્તનકળશ) વિશે પુરુષને કહે છે 'હે ભાઈ ! કમળનયનાઓના સ્તનકળશનો પરમ સ્પર્શ પામીને અમૃતમગ્ન થઈ પ્રીતિ અનુભવવાની જરૂર નથી. તેને તો ધર્મરૂપી રાજાના સૈન્ય ઉપર પ્રહાર કરવાના મનવાળા પાપરૂપી ભીલ વડે મોકલેલો જાસૂસ જ જાણ.' માટે કંદર્પ હાથીના ગંડસ્થળ જેવા સુંદરીઓના સુંદર સ્તનકળશથી મત્ત ન થવાનું કહે છે. **પદ્ય-૧૯ થી ૨૧**માં નમેલી ભ્રમરવાળી સ્ત્રીના બાહુઓનું આલિંગન પામેલ પુરૂષને આનંદ ન પામવાનું કહેતાં કવિ કહે છે કંઠ પાસે વંકાયેલા સુંદરીના ભુજને તું વિષયુક્ત સર્પ જાણ. જે ભુજના સંસ્પર્શથી ક્ષણમાત્રમાં સંપૂર્ણ ચૈતન્ય નાશ પામે છે. પુરુષના ગળે વીંટળાયેલ સુંદરીના ભુજ આલિંગનને કવિએ અન્તઃ પ્રાણનો નાશ કરનાર કહ્યો છે. કવિના મતે કામરૂપી ચિત્તવાળાને યોગ્ય કે અયોગ્ય વચ્ચે વિવેક હોતો નથી. **પદ્ય-૨૨**માં કવિ, કામાંધ બુદ્ધિવાળા પુરુષને ઉદ્દેશીને કહે છે - 'તું સુંદરીના બાજુબંધ (परमंगद) ને જોઈને શા માટે આનંદ પામે છે ?' મેધાવી લોકો તેને વિવેકનો નાશ કરનારું એકમાત્ર કારણ કહે છે. **પદ્ય-૨૩**માં કવિએ સુંદરીના હાથનાં કંકણનું તેમજ **પદ્ય-૨૪**માં જડતા ઉત્પન્ન કરવામાં પ્રવીણ એવા સુંદરીઓના કમનીય કર(હાથ)ને 'મોક્ષરૂપી નગર તરફ પ્રયાણ કરવામાં વિઘ્નના કારણરૂપ વરસાદના કરા જાણ' એવું કહે છે. **પદ્ય-૨૫**માં મૃગનયનાના નીવી(નાડાની ગાંઠ) સુધી પહોંચતા હારને જોઈને હૃદયમાં હર્ષ પામતા પુરુષને કવિ કહે છે કે 'તેને તું વિવેકરૂપી કમળવનનું ઝાકળ(નાશ કરનારું) સમજ.' પુરુષના બીજા જન્મની દુર્ગતિના કારણરૂપ અંગનાના સુંદર ઉદર(પેટ)ને જોઈને મોહિત ન થવાનું કવિ કહે છે. (પદ્ય-૨૬) તો **પદ્ય-૨૭**માં કવિ કામરૂપી ભુજંગ (સાપ)ના પાશ જેવી મૃગનયનાની નાભિના પાશમાં ન ફસાવવાની વાત કરે છે. મૃગનયનાના જઘનને જોઈને આનંદિત ન થવા પુરુષને કવિ કહે છે કે 'તેને તું વિશુદ્ધ નિશ્ચયવાળા હંસની યાત્રા(પ્રવાસ)ના કારણરૂપ જળયુક્ત મેઘ જાણ.' (પદ્ય-૨૮) તાપને દૂર કરનારાં કમળનયનાનાં ઉલ્લાસિત નિતમ્બને કડવો લીમડો જાણીને તેને દૂરથી જ ત્યજવા માટે કવિ પુરુષને કહે છે. (પદ્ય-૨૯) વિશાળ નેત્રોવાળી નારીનાં ઝાંઝર(નૂપુર)ને રાગ વગેરે શત્રુઓની ક્રીડાનું નગર કહેતાં કવિ પુરુષને કહે છે કે તેને આંખ વડે જોવું નહિ, કારણ કે તે ઝાંઝરથી આકર્ષાઈને તને મુક્તિ મળશે નહીં. (પદ્ય-૩૦)

કવિશ્રીએ **પદ્ય-૩૧ થી ૩૩** સુધીમાં સ્ત્રી, તરુણી અને વધૂ વિષયક પદ્યો રચ્યાં છે. પ્રબુદ્ધ લોકો સ્ત્રીને, છરી (શસ્ત્રી) માને છે તેવું કહેતાં કવિ કહે છે કે જેને આગળ કરીને કામરૂપી સૈનિક, પુણ્યરૂપી સૈનિકને ભેદે છે. આવી વધૂ (પત્ની) જે પુરુષના પરમ આનંદનું કારણ છે તેવી આ વધૂને દુર્ગમ દુર્ગતિના માર્ગે જતા **'કામદેવના રથની ધૂંસરી'** કહી છે. (પદ્ય-૩૨) આવી આળસ વગરની તરુણીઓ કે જે સુવર્ણમયી દેહકાંતિ ધરાવે છે, તેવી તરુણીઓના પડખે ન થવા માટે કવિ વિવેકી મનુષ્યો (પુરુષો)ને ચેતવે છે. (પદ્ય-૩૩)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

પદ્ય-૩૪ થી ૩૬માં કવિએ **'વિષયોપભોગ'**ની નિન્દા કરી છે. સુંદરી સાથેના વિષયોપભોગથી મૂર્છિત થયેલા પુરુષને મોક્ષ માર્ગે વાળવા અને દુર્ગતિના ખાડામાં ન પડવા અંગે કવિ કહે છે કે - હે પુરુષ ! આવા મનોહર લાગતા વૈષયિક સુખને તું પાપની પરંપરાનું કારણ જાણ અને પોતાના અંતને નરકમય ન બનાવ. (**પદ્ય-૩૪-૩૫**) કામક્રીડારૂપી વાવડીમાં સ્ત્રીઓના મુખકમળમાં અધરનું મધુપાન કરનારા દઢ આસક્તિવાળા અતિમુગ્ધ પુરુષોને ચેતવતાં કવિ કહે છે કે ભમરાઓની માફક ભારે ક્લેશવાળી (બંધનના) તમારા દુઃખની ઘટના નજીક છે. (**પદ્ય-૩૬**)

પદ્ય-૩૭માં 'સંતોષને વૈરાગ્યનું સાધન' બતાવતાં કવિ પુરુષોને કહે છે કે જળ અને વૃક્ષ વગરના અસહ્ય બાણના પ્રહારને લીધે વિષમ યુવતીઓનાં નિતમ્બસ્થળ તારી તૃષ્ણાને નહિ સંતોષી શકે માટે ચિત્તની ચંચળતા ત્યજી શ્રમરૂપી બગીચામાં અભિરુચિ કેળવવાનું કહે છે.

પદ્ય-૩૮ અને ૩૯માં કવિએ 'ચિત્તની ચંચળતા' અને તેના 'નિવારણરૂપ મુક્તિ'નો ઉપદેશ આપતાં કહે કે 'હે માનવ ! (પુરુષ) જો તું શિવપુરી (મુક્તિ)માં અભિરુચિ ધરાવતો હોય તો કામદેવરૂપી મદનિયાની ક્રીડા માટેની વિહારભૂમિ સમી રમણીના આ નિતમ્બ સ્થળને તું દૂરથી ત્યજી દે, નહિ તો તું જન્મ-મરણના વારાફેરામાંથી મુક્તિ નહિ પામીશ.' **પદ્ય**-૪૦માં કવિ, કામિનીરૂપી યામિની (રાત્રિ)ને પાર કરવા માટે 'શમ'ને જ સાધન ગણાવે છે. **પદ્ય-૪૧**માં મુક્તિના માર્ગમાં તરુણી અને વિષયભોગ અંતરાયરૂપી છે તેવું કહી **પદ્ય-૪૨**માં કવિએ 'કામ'ની નિંદા કરતાં કામને **'કમળાના'** રોગ સાથે સરખાવ્યો છે. તો **પદ્ય-૪૫**માં કવિએ સંસારના વિષયોને વિષવૃક્ષ સાથે સરખાવી, આવાં વિષવૃક્ષોની છાયા ત્યજીને મુક્તિરૂપી નગરીમાં જવા ઇચ્છતા મુમુક્ષુઓને તેનાથી દૂર રહેવા માટે ઉપદેશ આપ્યો છે. કારણ કે આવાં વિષવૃક્ષોની છાયા જલ્દીથી મહામોહ ફેલાવનારી હોય છે, જેનાથી પ્રાણી (મનુષ્ય) એક પણ ડગલું જવા સમર્થ થતો નથી.

કૃતિનાં અંતે, **પદ્ય-૪૬**માં કવિશ્રી સોમપ્રભાચાર્યે **'सोमप्रभा च अर्यमभा'** માં પોતાનું નામ છુપાવ્યું છે. કવિનું કહેવું છે કે ચન્દ્રની કાંતિ અને સૂર્યની પ્રભા જે મનુષ્યના અજ્ઞાનરૂપી કાદવને દૂર કરતો નથી તે આ થોડાક ઉપદેશને સાંભળવાથી હંમેશાં નાશ પામે છે.

'श्रृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी' કૃતિમાં કવિશ્રી સોમપ્રભાચાર્યે કેટલાંક શ્રૃંગારપરક અર્થો આપતાં પદોમાંથી સભંગશ્લેષ દ્વારા વૈરાગ્યપરક અર્થ આપતાં પદો આપ્યાં છે. ક્યાંક વિચાર-સાદશ્ય કે ભાવ-સાદશ્ય થી શ્રૃંગારપરક પદ્યોમાંથી વૈરાગ્યપરક અર્થો આપી ચમત્કૃતિ જન્માવી છે. આ પદ્યોમાં ચમત્કૃતિ માટે કવિએ ઘણું-ખરું સભંગશ્લેષનો આશ્રય લીધો છે, જે નીચે મુજબ છે.

* **'वक्रकचाः'** (વાંકડિયા કેશ) શબ્દમાંથી 'व'નો લોપ કરી **'क्रकचाः'** (કરવત) શબ્દ નિષ્પન્ન કરી ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૩)

* **'कुन्तल'** (કેશ) શબ્દમાંથી **'ल'** દૂર કરી **'कुन्त'** (ભાલો) શબ્દ પ્રયોજીને ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૪)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

* '**भ्रू**' (આંખની ભ્રમર) શબ્દમાં 'ર' કારનો લોપ કરી '**भूः**' (જમીન) શબ્દ નિષ્પન્ન કર્યો છે. કવિનો આ પ્રયોગ દાદ માગી લે તેવો છે. (પદ્ય-૬)

* '**दृष्टिपात**' (નજર) શબ્દમાંથી 'દ' કારનો લોપ કરી '**ऋष्टिपात**' (ભાલો ફેંકનાર) શબ્દ પ્રયોજીને ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૭)

* '**आननम्**' (મુખ) શબ્દ અને '**कानन**' (જંગલ) શબ્દમાં '**का**' જેનું ઉપપદ છે તેવું '**आनन**' તે '**कानन**' (कोपपदं आननम् इति काननम्) (પદ્ય-૮)

* '**आकारम्**' - 'આ' જેમાં છે તેવું મુખ '**आमुख**' (પદ્ય-૯)

* '**सर्वदा आस्यम्**' (હંમેશા મુખ) શબ્દ અને '**सर्वदास्यम्**' (બધાનું દાસત્વ) શબ્દ પ્રયોજીને ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૧૦)

* '**कुण्डल**' (કાનમાં પહેરવાનું આભૂષણ)માં 'લ' નો લોપ કરી '**कुण्ड**' (સ્તન) શબ્દ નિષ્પન્ન કરીને ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૧૩)

* (अहीनम्) '**अधरं**' (હોઠ) શબ્દ પ્રયોજ્યા પછી તુરંત જ '**अ**' વગરનો '**ધર**' (પર્વત) શબ્દ પ્રયોજીને (અર્થાત્ અધરરૂપી પર્વત) ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૧૨)

* '**ताडङ्क**' (કર્ણાભરણ) શબ્દમાંથી 'क' નો લોપ કરી 'ताड' (એટલે માર અથવા આઘાત) શબ્દ નિષ્પન્ન કરીને ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૧૪)

* '**सारं गलम्**' શબ્દમાં '**अर्**' સાથેનો '**गल**' એટલે '**अर्गलम्**' (આંગળો) અહીં '**ર**' અને 'લ' વચ્ચેનો અભેદ બતાવીને '**अर्गलम्**' (આંગળો) શબ્દ નિષ્પન્ન કરીને ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૧૫)

* '**अलं स्पर्शम्**' શબ્દમાં 'લ' અને 'ર'નો અભેદ થતાં '**अलम्**' અર્થાત્ '**પૂરતો**' અને '**ર**' કાર રહિત '**સ્પશ**' અર્થાત્ '**જાસૂસ**' આમ આ રીતે ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૧૬)

* 'स्तनतटं' શબ્દ ઉપરથી ('**अ**' આગળ છે તેવો અને '**न**' વગરનો) '**अस्ततट**' (આથમવાનો કિનારો) શબ્દ નિષ્પન્ન કરી કવિએ ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૧૭)

* '**गराजितम् भुजम्**' શબ્દમાં 'ગ'થી શોભતો '**भुजग**' (સર્પ) શબ્દ અને '**भुजम्**' (હાથ) શબ્દ પ્રયોજી ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૧૯)

* '**नुः**' અર્થાત્ 'મનુષ્ય' અહીં '**नृ**' ધાતુનું છઠ્ઠી વિભક્તિ એ.વ. છે. (પદ્ય-૨૦)

* '**परमङ्गदम्**' (શ્રેષ્ઠ બાજુબંધ) અને '**परमंगदम्**' (શ્રેષ્ઠ અર્થાત્ જબરજસ્ત રોગ) શબ્દ પ્રયોજી કવિએ અહીં ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૨૨)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

* **'वलयंभरं'** (કંકણોનો સમૂહ) શબ્દમાંથી **'य'** નો લોપ કરી અને 'બ' અને **'व'** વચ્ચેના અભેદથી **'बलभरं'** (સૈન્ય) શબ્દ નિષ્પન્ન કરીને કવિએ ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૨૩)

* **'नीवि-आप्तम् हारम्'** (એક અર્થ નીવિ-(નાડાની ગાંઠ) સુધી પહોંચતો હાર) અને **'नी-व्याप्तम् हारम्'** (બીજો અર્થ નીહાર - ઝાકળ સાથે જોડાયેલો હાર)માં કવિએ ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૨૫)

* **'अङ्गोनोदरम्'** (અંગનાનું ઉદર) શબ્દ તોડીને કવિએ 'अङ्ग नो दरम्' ('અરે, ભય નહિ') શબ્દ પ્રયોજીને ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૨૭)

* **'नाभी नाभीमगं'** માં શ્લેષ પ્રયોજીને કવિએ ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૨૭)

* **'जलोपयुक्तं'** અને **'जघनं'** શબ્દમાં પણ કવિએ ચમત્કૃતિ સર્જી છે. **'जलोपयुक्तं'** (જળભર્યું વાદળ) અને **'जडोपयुक्तं'** (જડતાવાળો) શબ્દમાં **'ल'** અને **'ड'** વચ્ચેના અભેદને કારણે 'જળ' અને 'જડ' એમ બે અર્થ થાય છે. તે જ રીતે **'जघनं'** શબ્દમાંથી **'ज'**નો લોપ થતાં **'घन'** (જળભર્યું વાદળ) શબ્દ નિષ્પન્ન કરી કવિએ ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૨૮)

* **'नितम्ब'** શબ્દમાં દેખાતા 'त' કારને દૂર કરી કવિએ **'निम्ब'** (લીમડો) શબ્દ પ્રયોજીને (લીમડો તાપ દૂર કરનાર છે પણ તે કડવો હોવાથી તેને દૂરથી જ ત્યજવો) ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૨૯)

* **'नूपुर'** શબ્દમાંથી **'नू'** નો લોપ કરી **'पुर'** (નગર) શબ્દ નિષ્પન્ન કરીને કવિએ ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૩૦)

* **'स्त्री'** શબ્દમાં આગળ 'श' પ્રયોજીને **'शस्त्री'** (છરી, નાની તલવાર) શબ્દ (અર્થાત્ સ્ત્રીને છરી અથવા નાની તલવાર જેવી કહી છે.) નિષ્પન્ન કરીને કવિએ ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૩૧)

* **'वधूः'** (પત્ની) શબ્દમાંથી **'व'** નો લોપ થતાં **'धूः'** (ધૂંસરી) શબ્દ નિષ્પન્ન કરીને કવિએ ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૩૨

* **'अनल सदृशः'** (અગ્નિ જેવો) શબ્દ તોડીને **'अन-अलस-दृशः'** (આળસ રહિત) શબ્દ નિષ્પન્ન કરીને કવિએ ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૩૩)

* **'विषयभोगं'** શબ્દમાંથી **'य'** નો લોપ થતાં **'विषभोगं'** શબ્દ નિષ્પન્ન કરીને કવિએ ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૩૪)

* **'नीरागैः'** નો એક અર્થ **'नीर'** એટલે જળ અને **'अग'** એટલે વૃક્ષ અને **'नीरागैः'** નો બીજો અર્થ 'વૈરાગ્ય' અર્થાત્ **'રાગ વગરનો'** આમ એક જ શબ્દના બે અર્થ નિષ્પન્ન કર્યા છે. (પદ્ય-૩૭)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

※ '**कुरङ्गीदृशः**' નો એક અર્થ '**કુટિલ દૃષ્ટિવાળી**' અને બીજો અર્થ '**મૃગનયના**' એમ બંને અર્થો નિષ્પન્ન કરીને કવિએ ચમત્કૃતિ સર્જી છે. (પદ્ય-૩૮)

આ ઉપરાંત, કવિએ ત્રીજા પદ્યમાં ગ્રહણનો ઉલ્લેખ કર્યો છે.[૪] તેમજ શકુનશાસ્ત્રનો પણ ઉલ્લેખ કર્યો છે. ૧. જે નક્ષત્રમાં ચન્દ્ર ક્ષીણ હોય તે તિથિએ અર્થાત્ ચૌદસ અમાસે મુસાફરી ટાળવી. ૨. ભયંકર આગ લાગી હોય ત્યારે બહાર નીકળવું નહિ. ૩. ધરતીકંપ અને આકાશમાં વાદળો ઘેરાયેલાં હોય ત્યારે મુસાફરી ટાળવી. કવિએ 'વસંતરાજ' નામના શકુનશાસ્ત્ર ગ્રંથના આધારે આ પદ્યમાં ઘેરાયેલાં વાદળો અને વરસાદને વિઘ્નરૂપ બતાવ્યાં છે.[૫]

કવિશ્રી સોમપ્રભાચાર્યે '**शृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी**' માં પ્રયોજેલા છંદ પણ ધ્યાન આકર્ષે તેવા છે. તેમનો છંદવૈભવ તેમની વિદ્વત્તાની સાક્ષી પૂરે છે. શાર્દૂલવિક્રીડિત, વસંતતિલકા, પૃથ્વી, શિખરિણી, અનુષ્ટુપ, મન્દાક્રાન્તા, ઇન્દ્રવજ્રા, ઉપેન્દ્રવજ્રા, ઉપજાતિ, માલિની જેવા પ્રચલિત તેમજ રુચિરા અને ઇન્દ્રવંશા જેવા અપ્રચલિત છંદોનો પ્રયોગ કવિએ કર્યો છે.

शृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी' માં અલંકાર નિરૂપણ પણ દાદ માગી લે તેવું છે. તેમાંય કવિએ સભંગશ્લેષ દ્વારા અત્ર-તત્ર (પદ્ય-૩, ૪, ૬ થી ૯, ૧૦, ૧૧ થી ૧૭, ૧૯, ૨૦, ૨૨, ૨૩, ૨૪, ૨૫ થી ૩૪, ૩૭, ૩૮) ચમત્કૃતિ સર્જી છે. જે ખૂબ જ નોંધનીય બાબત છે. આ ઉપરાંત અન્ય અલંકારો જેવા કે ઉપમા (પદ-૪૬), લુપ્તોપમા (પદ્ય-૪૩), રૂપક (પદ્ય-૩૭, ૩૮, ૩૯, ૪૦, ૪૧, ૪૨, ૪૪, ૪૫, ૪૬) અને અપહનુતિ (પદ્ય-૪૩) જેવા અલંકારો પણ કવિએ નિરૂપ્યા છે.

पादटीप

१. कल्याणसारसवितानहरेक्षमोहकान्तारवारसमान जयाद्यदेव ।
धर्मोर्थकामदमहोदयधीरधीर सोमप्रभावपर भागमसिद्धसूरे ॥

कुमारपाल प्रतिबोधम्, गायकवाड ओरिएन्टल सीरिज-६, मुनिराज विजयजी

२. सोमप्रभा चार्यप्रमा च यत्र पुंसां तमः पङ्कमपाकरोति ।
तदप्यमुष्मिन्नुपदेशलेशे निशम्यमानेऽनिशमेति नाशम् ॥

— शृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी - ४६

૩. History of Classical Sanskrit Literature : P - 193

४. ये शुद्धबोधशशिखण्डनराहुचण्डाश्चितं हरन्ति तव वक्रकुचाः कृशाङ्ग्याः ।

— शृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी - ३

५. ये दृक्पथे तव पतन्ति नितम्बिनीनांकान्ताः करा जडिमपल्लवनप्रवीणाः ।
नो वेत्सि तान्किमपवर्गपुरप्रयाणप्रत्यूहकारणतया करकानवश्यम् ॥

— शृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी - ४

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

सन्दर्भग्रन्था

१. **'कुमापरपालप्रतिबोधम्'**, कविश्री सोमप्रभाचार्यविरचित, गायकवाड ओरिएन्टल सीरिज-७, मुनिराज विजयजी ।

२. **'श्रृङ्गारवैराग्यतरङ्गिणी'** (सुखबोधिकया टीका सहित) - कविश्री सोमप्रभाचार्य, काव्यमाला सीरिज (चतुर्थ गुच्छक), प्रकाशक - पाण्डुरङ्गजावजी, निर्णयसागर

३. History of Classical Sanskrit Literature, M. Krishnma Chariar, Motilal Banarsidass, Delhi-7, First Reprint-1970, Price Rs. 40/-

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ધનપાલ : પાણિનીય ધાતુપાઠના એક અપ્રસિદ્ધ વૃત્તિકાર

નીલાંજના શાહ

પ્રસ્તાવના

પાણિનીય વ્યાકરણશાસ્ત્રમાં, અષ્ટાધ્યાયી જેટલું જ મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવતા પાણિનીય ધાતુપાઠ પર અનેક પ્રસિદ્ધ અને અપ્રસિદ્ધ વ્યાખ્યાતાઓએ વૃત્તિઓ રચી છે. તેના પરના પ્રસિદ્ધ વૃત્તિકારોમાં, 'ક્ષીરતરંગિણી'ના કર્તા ક્ષીરસ્વામી (અગિયારમી સદી), 'ધાતુપ્રદીપ'ના કર્તા મૈત્રેયરક્ષિત (ઇ.સ. ૧૧૨૦ આસપાસ)અને દેવકૃત 'દૈવ' પરના પુરુષકાર વાર્ત્તિકના કર્તા કૃષ્ણ લીલાશુક (આ. તેરમી સદીનો ઉત્તરાર્ધ) અને 'માધવીયા ધાતુવૃત્તિ'ના કર્તા સાયણ (ઇ.સ.ની ચૌદમી સદી)વગેરેને ગણાવી શકાય. આ બધામાં સાયણની 'માધવીયા ધાતુવૃત્તિ' કે જેમાં પાણિનીય ધાતુ પાઠના બધા જ ધાતુઓની ઉદાહરણ સાથે વિસ્તૃત ચર્ચા મળે છે તે સૌથી વધારે અગત્યની છે. આ વૃત્તિમાં, અનેક પ્રસિદ્ધ અને અપ્રસિદ્ધ ધાતુપાઠના પૂર્વ વૃત્તિકારોના અભિપ્રાયો, તેમના નામોલ્લેખ સાથે સાર્યણે ટાંક્યા છે, તેથી તે રીતે પણ એની અગત્ય વધારે છે. આવા અપ્રસિદ્ધ વૃત્તિકારોમાં કાશ્યપ, આત્રેય, વર્ધમાન, સુધાકર, ધનપાલ, કૌશિક, સમ્મતાકાર, આભરણકાર વગેરેને ગણાવી શકાય.

તેમાંથી ધનપાલ નામના એક અપ્રસિદ્ધ વૈયાકરણના પાણિનીય ધાતુસૂત્રો વિશેના જે મત 'માધવીયા ધાતુવૃત્તિ'માં તેમજ 'પુરુષકાર વાર્ત્તિક'માં મળે છે તેમને આ લેખમાં દર્શાવ્યા છે.

ધનપાલ નામના આ વૈયાકરણની વ્યાકરણશાસ્ત્રના ઇતિહાસ લખનારાઓએ ખાસ નોંધ લીધી લાગતી નથી. યુધિષ્ઠિર મીમાંસકે તેમના હિંદીમાં લખેલા 'સંસ્કૃત વ્યાકરણશાસ્ત્રના ઇતિહાસ'માં, ધનપાલનો શાકટાયનીય ધાતુપાઠના વૃત્તિકાર તરીકે પરિચય આપ્યો છે.[૧] બીજે ક્યાંયથી પણ એમનો વિશેષ પરિચય મળતો નથી. ડૉ. કા. વા. અભ્યંકરે પણ એમના 'A Dictionary of Sanskrit Grammer' પુસ્તકમાં આ ધનપાલની નોંધ લીધી નથી.

પાણિનીય ધાતુપાઠના વૃત્તિકાર આ ધનપાલ, સંસ્કૃત સાહિત્યની પ્રસિદ્ધ કથા 'તિલકમંજરી'ના કર્તા અને રાજા ભોજના રાજકવિ ધનપાલ (આશરે ઇ.સ. ૯૫૦-૧૦૫૦) થી સાવ જુદા છે એ નોંધવું ઘટે.

આ ધનપાલનો નિર્દેશ હેમચંદ્રાચાર્યના 'સિદ્ધહેમશબ્દાનુશાસન' પરની સ્વોપજ્ઞ બૃહદ્વૃત્તિમાં

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

મળે છે તેમ યુધિષ્ઠિર મીમાંસકે તેમના ઉપર્યુક્ત પુસ્તકમાં નોંધ્યું છે : व्युत्पत्तिर्धनपालतः ।[२] હેમચંદ્રાચાર્યના આ વિધાનથી તેમની વ્યુત્પત્તિવિષયક વિદ્વત્તાનો ખ્યાલ તો આવે છે, પણ તે વિધાન તેમની ઉત્તરસીમા નક્કી કરવામાં ખાસ કામ લાગે છે. હેમચંદ્રાચાર્યનો સમય ઇ.સ. ૧૦૮૮-૧૧૭૨ છે, તેથી ધનપાલ મોડામાં મોડા અગિયારમી સદીના ઉત્તરાર્ધ પહેલાં થઈ ગયા જણાય છે. તેમના સમયની પૂર્વસીમા નક્કી કરવા માટે વિચારવું પડે કે તે જે શાકટાયનીય ધાતુપાઠના વૃત્તિકાર હતા. તે શાકટાયન ક્યારે થઈ ગયા ? કા. વા. અભ્યંકર શાસ્ત્રીએ તેમના Dictionary of Sanskrit Grammer નામના ગ્રંથમાં જણાવ્યું છે કે શાકટાયન નામના બે વૈયાકરણ થઈ ગયા છે. એક શાકટાયન પાણિનિ પૂર્વે થઈ ગયા છે, જેમનો નિરુક્તમાં ઉલ્લેખ મળે છે, જ્યારે બીજા પાલ્યકીર્તિ શાકટાયન નામના જૈન વૈયાકરણ, રાષ્ટ્રકૂટ રાજા પ્રથમ અમોઘવર્ષના રાજ્યકાળ (ઇ.સ. ૮૫૭-૮૭૭) દરમિયાન થઈ ગયા છે.[૩] પ્રા. મ.દા. સાઠેએ મરાઠીમાં લખેલા 'પાણિનિ અને પાણિનીય વ્યાકરણ સંપ્રદાય' નામના ગ્રંથમાં એ જ લખ્યું છે કે આ અર્વાચીન શાકટાયનને પાણિનિપૂર્વ શાકટાયન સાથે કોઈ સંબંધ નથી અને તેમણે શાકટાયન શબ્દાનુશાસન લખ્યું છે.[૪] આ પરથી જણાય છે કે ધનપાલ આ નવમી સદી દરમિયાન થઈ ગયેલા શાકટાયનના વૃત્તિકાર છે. આમ માનીએ તો એમના સમયની પૂર્વસીમા દસમી સદીનો પૂર્વાર્ધ ગણાય. ટૂંકમાં તે દસમીથી અગિયારમી સદી સુધીમાં થઈ ગયા હશે એમ જણાય છે નોંધવું ઘટે કે અનુક્રમે ઇ.સ.ની અગિયારમી અને બારમી સદીમાં થઈ ગયેલા 'ક્ષી.ત'ના કર્તા ક્ષીરસ્વામી અને મૈત્રેયરક્ષિત - આ બંને વૈયાકરણોએ ધનપાલનો એકપણ મત ટાંક્યો નથી.

આ લેખમાં ધનપાલના 'માધવીયા ધાતુવૃત્તિ' અને 'પુરુષકાર વાર્ત્તિક'માં મળતાં કુલ ૪૫ મતની ચર્ચા કરી છે, જેની વિગત આમ છે – 'દૈવ' પરના પુરુષકાર વાર્ત્તિકમાં ધનપાલના ૪૪ મત મળે છે, જ્યારે 'મા.ધા.વૃ.'માં તેમના ૩૦ મત મળે છે. પુરુષકાર વાર્ત્તિકમાં જે ૪૪ મત મળે છે, તેમાંના ૨૯ મત 'મા.ધા.વૃ.'માં તે જ પ્રમાણે, તો ક્યારેક સહેજ ફેરફાર સાથે ધનપાલના નામે જ મળે છે. સાયણનો સમય, લીલાશુકના સમય પછીનો હોવા છતાં, પુનરુક્તિ ટાળવા અને ધાતુપાઠનો ક્રમ જાળવવા, મા.ધા.વૃ.ના ધાતુપાઠના અનુક્રમે પ્રથમ ધનપાલના ૩૦ મત આપ્યા છે. તેની સાથે જ પુરુષકારમાં મળતા ધનપાલના ૨૯ મત, તે તે મતની ચર્ચામાં પુરુષકારના નામ સાથે દર્શાવ્યા છે (ચૌરાદિક ધાતુ ષ્વદ વિશેનો ધનપાલનો મત માત્ર 'મા.ધા.વૃ.'માં જ મળે છે.) પુરુષકારના બાકી રહેલા ૧૫ મત મા.ધા.વૃ.ના ૩૦ મત પછી ૩૧ થી ૪૫ મત તરીકે 'પુરુષકાર વાર્ત્તિક'ના ક્રમે દર્શાવ્યા છે.

પાણિનીય ધાતુસૂત્રો વિશેના ધનપાલના મતોને નોંધીને, 'ક્ષી.ત' અને 'ધા. પ્ર'માંના તે તે ધાતુસૂત્રમાં મળતાં પ્રસ્તુત મત સાથે તેમને સરખાવ્યા છે અને તે ઉપરાંત 'પદમંજરી' કે 'ન્યાસ' વગેરેમાં મળતા ઉપયોગી મતોનો પણ ટૂંકમાં નિર્દેશ કર્યો છે.

૧. अति अदि बन्धने । अन्तति । अन्दति (મા.ધા.વૃ. પૃ.૭૬) अत्र धनपालः - तान्तं द्रमिडा पठन्ति, आर्यास्तु दान्तम् इति । उभयमिति मैत्रेयस्वामिकाश्यपसम्मताकारादयः ।

ભ્વાદિગણના સાયણે ટાંકેલા ધનપાલના આ ધાતુ વિશેના મત પ્રમાણે, દ્રમિડો अति અને આર્યો अदि પાઠ કરે છે. પુરુષકાર (પૃ.૬૮)માં આ મત આ જ પ્રમાણે ધનપાલના નામે મળે છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

સાયણ નોંધે છે તેમ ક્ષીરસ્વામી, કાશ્યપ અને સમ્મતાકાર બંને પાઠ આપે છે. ક્ષી.ત. (પૃ.૨૭)માં બંને પાઠ આપી, अदि पाठोऽनार्षः, अन्ये अति इति बन्धने पेठुः । એમ કહ્યું છે, જ્યારે પુરુષકારમાં ક્ષીરસ્વામીનો મત સાયણે ટાંકેલા મત કરતાં જુદો પડે છે. क्षीरस्वामी तु–अति अदि इत्येव पठित्वा तथैव चोदाहृत्वाह–अतेः पाठोऽनार्षः ।

ધા.પ્ર.(પૃ.૯)માં પણ બંને પાઠ મળે છે અને ચાન્દ્ર, કાશકૃત્સ્ન, કાતંત્ર વ્યાકરણ અને હેમચન્દ્રની ધાતુમાલા(પૃ.૩૬)માં તેમજ 'કવિકલ્પદ્રુમ' (પૃ.૨૯)માં પણ બંને પાઠ મળે છે, સિ.કો.ના ઉણાદિપ્રકરણમાં अन्दम्भू० । (૧.૯૩) એ ઉણાદિ સૂત્ર પરની વૃત્તિમાં अन्दुः(બેડી) એ શબ્દને अदि ધાતુ પરથી વ્યુત્પન્ન થયેલો દર્શાવ્યો છે, તે બાબત પરથી પણ કહી શકાય કે ધનપાલે જણાવ્યા પ્રમાણે આર્યો दान्तम् પાઠ કરતા હશે. વળી શાકટાયન ધાતુપાઠ (પૃ.૬)માં પણ अदु बन्धने । પાઠ મળે છે.

૨. शीकृ सेचने । शीकते । (મા.ધા.વૃ.પૃ.૭૩) दन्त्यादिरिति धनपालकाश्यपौ; अत एव षोपदेशलक्षणे सृपि सृजि..... सीकृसेकृवर्जम् इति पेठतुः । સાયણે નોંધ્યા પ્રમાણે ધનપાલ અને કાશ્યપ ભ્વાદિગણના આ शीकृ ધાતુનો सीकृ એમ દન્ત્યાદિ પાઠ કરે છે અને એના સમર્થનમાં धात्वादेः षः सः। (૬-૧-૬૪) એ પાણિનીય સૂત્ર પર ષોપદેશલક્ષણમાં જે વર્જ્ય ધાતુઓની યાદી આપી છે તેને ટાંકે છે. મૂળ સૂત્રનો અર્થ એ છે કે ધાતુના આદિમાં રહેલા ષકારને સ્થાને સકાર થાય છે. તેમાં સાયણ નોંધે છે કે ધનપાલ ષોપદેશલક્ષણમાં વર્જ્ય ધાતુઓની જે યાદી છે તેનો આમ ટાંકે છે : सृपिसृजिस्तृस्त्यासीकृसेकृवर्जम् । પ્રથમ તો એમની યાદી અને આ દલીલ બરાબર નથી, કારણકે આ સૂત્ર પરના ભાષ્યમાં જે વર્જ્ય ધાતુઓની યાદી છે, તેમાં सीकृ નો નહીં, सेकृ નો પાઠ છે.

પુરુષકાર (પૃ.૪૨)માં सीकृ इत्यार्याः इत्यपि धनपालः । એવો મત મળે છે ત્યાં પણ એ મતનું ખંડન કરતાં, લીલાશુકે કહ્યું છે કે ષોપદેશલક્ષણમાં ધનપાલે જે પાઠ કહ્યો છે તેનું પણ ખંડન થાય છે, કારણકે शीकृ પરથી બનેલો शीकरः શબ્દ પ્રયોગાનુગુણ છે. 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૨૯) અને ધા.પ્ર. (પૃ.૧૧)માં માત્ર शीकृ પાઠ જ મળે છે. તે ઉપરાંત શાકટાયન, હેમચંદ્ર અને ચાન્દ્ર વૈયાકરણો પણ शीकृ પાઠ જ આપે છે. 'ભટ્ટિકાવ્ય' (૧૪-૭૬)માં शिशीके शोणितं व्योमः । મળે છે. ધનપાલ કાશ્યપ વગેરેએ રઘુવંશ વગેરેમાં सीकरः શબ્દને પ્રયોજાતો જોયો હશે, તેને આધારે કદાચ सीकृ પાઠ આપતા હશે એમ લાગે છે. રઘુવંશમાં એકઠેકાણે सीकराद्रैर्मरुद्भिः । (૯.૪૨) શ્લોકમાં सीकरः મળે છે તો બીજે ઠેકાણે તેમાં सतुषारशीकरो वनानिलः । (૯.૬૮) અને કિરાતાર્જુનીય (૫.૧૫)માં विततशीकरराशिभिः એમ મળે છે.

૩. चक तृप्तौ प्रतिघाते च । चकते । 'चक तृप्तौ प्रतिघाते च' इति धनपालमैत्रेयादयश्च । चक तृप्तावित्येव क्षीरस्वामिशाकटायनौ ॥ (मा.धा.वृ. पृ.७९)

સાયણ નોંધે છે તેમ ધનપાલ અને મૈત્રેય ('ધા. પ્ર.' પૃ.૧૨) સાયણની જેમ જ આ ભ્વાદિ ધાતુનો તૃપ્તિ અને પ્રતિઘાત - બે અર્થ દર્શાવે છે, જ્યારે ક્ષીરસ્વામી (પૃ.૩૧) चक तृप्तौ એમ ધાતુસૂત્ર આપે છે. નોંધવું ઘટે કે આગળ ભ્વાદિમાં 'મા.ધા.વૃ'(પૃ.૧૯૫)માં चक तृप्तौ । चकति१ એમ પરસ્મૈપદી પાઠ આપતું ધાતુસૂત્ર મળે છે. ત્યાં આ ધાતુનો અર્થ માત્ર 'તૃપ્તિ' આપ્યો છે. તે ધાતુસૂત્ર પરની ચર્ચા

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

સમજવાથી ધનપાલનો મત વધારે સ્પષ્ટ થાય છે. સાયણે પ્રસ્તુત ધાતુસૂત્ર કે જેમાં ધાતુના બે અર્થ આપ્યા છે, તે ધાતુને આત્મનેપદી દર્શાવ્યો છે અને આગળ ઘટાદિ(પૃ.૧૯૫)માં જે બીજુ ધાતુસૂત્ર આવે છે ત્યાં ધાતુ પરસ્મૈપદી છે. સાયણે ક્ષીરસ્વામીનો મત નોંધ્યો છે (પૃ.૧૯૫) કે બંને પાઠમાં અર્થનો તફાવત છે - એકમાં 'તૃપ્તિપ્રતિઘાત' અર્થ છે, બીજામાં માત્ર 'તૃપ્તિ' છે. 'ક્ષી.ત.'(પૃ.૩૧)માં અને 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૧૧૩)માં પણ સાયણ જેમ જ બંને ધાતુસૂત્રો મળે છે. સાયણે એ પણ નોંધ્યું છે કે શાકટાયન બંને ઠેકાણે બંને અર્થ આપે છે.

ધનપાલ આ બંને કરતા જુદા પડે છે. તે પ્રથમ चक तृप्तौ । चकते । આપે છે અને પછી ઘટાદિમાં चक्र तृप्तौ प्रतीघाते च । चकते । એમ સૂત્ર આપી ત્યાં પણ આત્મનેપદ રૂપ આપે છે. સાયણે (પૃ.૧૯૫) નોંધ્યું છે કે ધનપાલે કહ્યું છે કે પૂર્વેના પાઠનો આ અનુવાદ છે. તેમના મતે પરસ્મૈપદમાં અનુવાદ વ્યર્થ જાય.

પુરુષકાર (પૃ.૩૯)માં આ જ કહ્યું છે : धनपालः 'चक तृप्तौ 'इत्येव पठित्वा तस्यैव' चक तृप्तौ प्रतीघाते च इति घटादौ 'घटादयो मितः इति मित्सज्ञार्थं पाठं मन्यमानस्तत्राप्यात्मनेपदमेवोदाजहार ।' આમ ધનપાલે મિત્સંજ્ઞા માટે ઘટાદિમાં પણ चक ધાતુનું આત્મનેપદ દર્શાવ્યું છે તે નોંધપાત્ર છે. પુરુષકાર 'प्रतीघात' પાઠ આપે છે, એ નોંધવું ઘટે.

૪. मचि धारणोच्छ्रायपूजनेषु । मञ्चते । (मा.धा.वृ. पृ.८६), शाकटायनस्तु मुचिं हित्वा द्वावेव धातू पपाठ । मचि कल्कने, मच्लृ धारणोच्छ्रायपूजनेषु । .... धनपालस्तावत् शाकटायनानुसारी । સાયણ નોંધે છે કે ભ્વાદિગણમાં આ ધાતુસૂત્ર પહેલા 'મા.ધા.વૃ.'માં मच मुचि कल्कने । એમ ધાતુસૂત્ર છે. એટલે બંનેમાં થઈને मच, मुचि અને मचि એમ ત્રણ ધાતુઓ થયા. તેમણે નોંધ્યા પ્રમાણે શાકટાયન તેમાંથી मुचि ધાતુ ને છોડી દે છે અને સાયણે આપેલા मच ધાતુને બદલે मचि कल्कने અને બીજા मचि ને બદલે मच्लृ ધાતુના એ જ 'ધારણ, ઉચ્છ્રાય અને પૂજન' અર્થમાં પાઠ કરે છે.

હવે ધનપાલ શાકટાયનની જેમ પાઠ કરે છે તેમ સાયણે જણાવ્યું છે તો તે मचि અને मचुङ् કે સાયણે કહ્યું છે તેમ मचि અને मच्लृનો પાઠ કરે છે તે નક્કી કરવા માટે પુરુષકાર (પૃ.૪૪)નું વિધાન મદદ કરે છે. તેમાં જણાવ્યા પ્રમાણે શાકટાયન मचि અને मचुङ्નો પાઠ કરે છે અને શાકટાયન ધાતુપાઠ (પૃ.૨) પણ આ બાબતમાં નિર્ણાયક નીવડે છે, કારણ કે તેમાં मचि અને मचुङ् બે ધાતુઓ પરનાં સૂત્રો ઉપર્યુક્ત અર્થમાં જ મળે છે. માટે ધનપાલ પણ मचि અને मचुङ् એ બંને ધાતુનો પાઠ કરે છે એમ ચોક્કસપણે કહી શકાય.

૫. ऋज गतिस्थानार्जनोपार्जनेषु । अर्जते । (मा.धा.वृ. पृ. ८७) ऊर्जनेषु इति क्षीरस्वामीधनपाल-शाकटायनाः ।

સાયણે નોંધ્યા પ્રમાણે ધનપાલ, શાકટાયન અને ક્ષીરસ્વામી આ ભ્વાદિ ધાતુના ઉપર્યુક્ત ચાર અર્થોમાંના ऊपार्जनेषु ને બદલે ऊर्जनेषु એમ પાઠ આપે છે. પુરુષકાર (પૃ.૫૩)માં પણ ધનપાલનો આ જ મત મળે છે. સાયણે નોંધ્યું છે તેમ જ 'ક્ષી.ત.'(પૃ.૩૮)માં ऊर्जनेषु મળે છે. અર્જન અને ઉપાર્જનનો

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

અર્થ 'પ્રાપ્તિ' 'મેળવવું' થાય. ઊર્જનનો અર્થ 'શક્તિ' થાય-'ધા.પ્ર'(પૃ.૧૬)માં ऊपार्जनेषु મળે છે. શાકટાયન ધાતુપાઠ(પૃ.૨)માં गतिस्थानार्जनोर्जषु મળે છે તેમાં ऊर्जनेषु ને બદલે ऊर्जसु છપાયું જણાય છે. માટે લાગે છે કે ધનપાલ પણ શાકટાયન પ્રમાણે ऊर्जनेषु જ આપતા હશે. બોપદેવ કવિ. (પૃ.૧૯)માં આ ધાતુના ચાર અર્થ ગતિ, સ્થૈર્ય, ઊર્જન અને અર્જન આપે છે, તેથી ધનપાલના મતને સમર્થન સાંપડે છે.

૬. इट किट कटी गतौ । एटति । केटति । कटति । धनपालशाकटायनौ तु त्रीनेव धातूनाहतुः। अयं पक्षः समर्थितः पुरुषकारेण (મા.ધા.વૃ. પૃ.૧૧૧) સાયણ અહીં નોંધે છે કે ધનપાલ અને શાકટાયન આ ધાતુસૂત્રમાં इ નો કે ई નો પાઠ કરતા નથી. ધનપાલનો આ મત સમજવા માટે મૈત્રેય અને ક્ષીરસ્વામીનો મત પણ જાણવો જરૂરી છે.

સાયણ નોંધે છે તેમ મૈત્રેય 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૨૬)માં इट किट कट इ गतौ । એમ ચાર ધાતુનો પાઠ આપે છે. સાયણ લખે છે કે કેટલાક इ બદલે ई એમ દીર્ઘાન્ત પાઠ આપીને વ્યપદેશિવદ્ભાવ-ને લીધે તેમ જ ગુરુમત્વને લીધે ई ને आम् પ્રત્યય લગાડી अयाञ्चकार રૂપ આપે છે. आद्यन्तवदेकस्मिन् । (૧-૧-૨૧) સૂત્ર પરના ભાષ્યના व्यपदेशिवद् वचनम् । વાર્ત્તિકથી વ્યપદેશિવદ્ભાવ થાય છે. (કોઈ ઠેકાણે એક વર્ણમાં પણ વ્યપદેશીનો મુખ્ય માફક વ્યવહાર કરવામાં આવે છે) અને ईजादेश्च गुरुमत्तोऽनृच्छः । (૩.૧.૩૬) સૂત્રથી ગુરુમત્ત્વ થાય છે.

સાયણ એ પણ નોંધે છે કે ક્ષીરસ્વામી 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૫૬)માં इट, किट, कटी — એમ ત્રણ ધાતુનો પાઠ આપીને નોંધે છે કે કેંટલાક कटि એમ પાઠ આપીને ई ને પ્રશ્લિષ્ટ ગણે છે, कटि નું कण्टति રૂપ આપે છે અને ई ધાતુનું उदयति दिननाथो याति शीतांशुरस्तम् । એમ શિશુપાલવધ, (૧૧.૬૪)માંનું ઉદાહરણ આપે છે.

સમ્મતાકાર અને તરંગિણીકાર પણ इट, किट, कटि, इ એમ ચાર ધાતુઓ આપે છે તેમ સાયણ નોંધે છે. 'ક્ષી.ત.'કાર પોતે તો ई — એમ દીર્ઘ પાઠ આપતા નથી.

આ ધાતુસૂત્રના સંદર્ભમાં સાયણ ખાસ નોંધે છે કે ધનપાલ અને શાકટાયન તો માત્ર પ્રથમ ત્રણ ધાતુઓનો જ પાઠ આપે છે અને इ કે ई નો પાઠ કરતા નથી. પુરુષકાર (પૃ.૨૨)માં ધનપાલ અને શાકટાયનનો આ જ મત દર્શાવ્યો છે.

આ મતને સમર્થન આપતાં સાયણ 'ભ્વાદિગણનું એક ધાતુસૂત્ર ટાંકે છે (પૃ.૧૦૭) : शोटृ गर्वे। इतो गड्यन्ता उदात्ता उदात्तेतः ।

આ शोटृ ધાતુથી गडि वदनैकदेशे । ધાતુ સુધીના બધા ધાતુઓ ઉદાત્ત ઉદાત્તેત્ છે. આ इट किट कटी સૂત્રમાં इ ધાતુનો સમાવેશ કરીએ તો તેમાં તેના રૂપ अयतिनो સમાવેશ થાય, પણ एकाच् उपदेशेऽनुदात्तात् । (૭.૨.૧૦) ધાતુસૂત્ર પરની કાશિકા જોઈએ તો તેમાં કહ્યું છે : तत्र सर्वे स्वरान्ताः एकाचः अनुदात्ताः अदन्तादीन् वर्जयित्वा । તેથી ई-इ अयति અનુદાત્ત છે, માટે તેનો ઉપર દર્શાવેલા ઉદાત્ત ધાતુઓમાં સમાવેશ થઈ શકે નહીં.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

મૈત્રેય (પૃ.૨૯) આ બધા ઉદાત્ત ધાતુઓમાં અનુદાત્ત इ નો સમાવેશ કરવાની વાતને ભટ્ટગ્રામન્યાયથી યોગ્ય કરાવે છે. उदात्तत्वमयतिवर्जम् । भट्टग्रामन्यायेन तूदात्ता इति सामान्योक्तिः । સાયણ આ ચર્ચાના અંતમાં પુરુષકાર (પૃ.૨૨)નો મત ટાંકતા કહે છે કે विप्रतिपन्नो पुनरुदात्तोक्त्याञ्जस्यवशादपाठपक्ष एव ज्यायान् । એટલે ઉદાત્તોક્તિ બાબતમાં આમ સમાધાન કરવા કરતાં આ ધાતુનો પાઠ ન કરવો તે સારું છે માટે उदयति-રૂપ છે તે પણ અસાધુ જ ભલે ગણાય, કારણકે अनुदात्तङित० । (૧.૩.૧૨) સૂત્રથી उदयते એમ જ આત્મનેપદી રૂપ થાય. વધારામાં, સાયણ હરદત્તનો उपसर्गस्यायतौ । (૮-૨-૧૯) સૂત્ર પરનો મત ટાંકે છે : अयतिरनुदात्तेत् । कथं तर्हि उदयति विततोर्ध्वरश्मिरज्जौ (शिशुपालवध ४.२०) इति परस्मैपदम् ? આમ હરદત્ત પ્રસ્તુત સૂત્રમાં इના સમાવેશને યોગ્ય ગણતા નથી. આ બાબતમાં વૃત્તિકારનો મત પણ એ જ છે કે इट किट कटी સૂત્રમાં ई કે इ નો સમાવેશ ન થાય. સાયણે આ ई કે इ સમાવેશ પ્રસ્તુત ધાતુસૂત્રમાં સમાવેશ ન થાય એ અંગે ધનપાલ શાકટાયન વગેરેના મત દર્શાવી જે ચર્ચા કરી છે તે પુરુષકાર (પૃ.૨૨-૨૩)માં પણ મળે છે : अपरे पुनरुभावपि न पठन्ति । व्यक्तं चैतद् धनपालशाकटायनवृत्त्योः ।

આ ચર્ચા પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે ધનપાલ અને શાકટાયનનો, આ મત કે પ્રસ્તુત ધાતુસૂત્રમાં ई કે इ નો સમાવેશ ન થાય, તેને, સાયણ ઉપરાંત હરદત્ત, પુરુષકારના કર્તા, કાશિકાકાર વગેરેનું સમર્થન મળી રહે છે.

૭. मुट प्रतर्दने । मोटति । (मा.धा.वृ. पृ. ११३) मुडेति धनपालः । पुडेति पकारादिडन्तिः, इति शाकटायनः ।

સાયણે નોંધ્યા પ્રમાણે ધનપાલ આ ભ્વાદિ ધાતુનો मुड અને શાકટાયન पुड એમ પાઠ કરે છે. 'क्षी.त.'માં બંનેનો मुडि અને पुडि પાઠ મળે છે એમ સાયણ નોંધે છે, પણ ખરેખર 'क्षी.त.' (પૃ.૫૭)માં मुडि प्रतर्दने, पुडि इत्येके । એમ સૂત્ર મળે છે. 'ધા.પ્ર.'(પૃ.૨૬)માં मुडि નો પાઠ આપી पुडि चेत्येके। એમ જુદું સૂત્ર મળે છે. પુરુષકાર (પૃ.૫૭)માં मुट प्रतर्दने, पुडि इति धनपालः । એમ મળે છે. આમ મા.ધા.વૃ. અને પુરુષકાર બંનેમાં ધનપાલનો જુદો મત મળે છે તે જોતાં, ધનપાલ આ ધાતુનો मुड કે पुडि બંનેમાંથી ખરેખર કયો પાઠ કરતા હશે એ પ્રશ્ન થાય છે. સામાન્ય રીતે તે શાકટાયનને અનુસરે છે માટે पुडि પાઠ કરતા હશે એમ કહી શકાય.

૮. रुठ लुठ उठ उपघाते । रोठति लोठति ओठति । (मा.धा.वृ. पृ.११५) अत्र मैत्रेयः - 'उठेत्यप्येके' इति । धनपालशाकटायनौ तु रुठलुठेत्येव पेठतुः ।

સાયણ નોંધે છે કે ધનપાલ અને શાકટાયન रुठ लुठ બંનેનો જ પાઠ કરે છે. उठ નો પાઠ કરતા નથી. સાયણ નોંધે છે તેમ ક્ષીરસ્વામી (પૃ.૫૯) उठ નો પાઠ કરે છે, અને रुठ लुंठ इत्यपि दौर्गाः । એમ કહે છે મૈત્રેય 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૩૭)માં रुठ लुठ उपघाते । એમ સૂત્ર આપી, उठ इत्येके એમ જુદું સૂત્ર આપે છે.

પુરુષકાર(પૃ.૬૨)માં ધનપાલ અને શાકટાયનનો સાવ જુદો જ મત મળે છે. उठ इत्येव

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

धनपालः ।, ऊठ इत्येव शाकटायनः । આ પ્રમાણે તો એ બંને ક્ષીરસ્વામી માફક માત્ર उठ કે ऊठ નો જ પાઠ કરે છે, रुठ लुठ નો પાઠ કરતા નથી. આ બંનેમાંથી ધનપાલનો કયો મત સાચો એ નક્કી કરવું મુશ્કેલ છે, કારણ કે શાકટાયન ધાતુપાઠ (પૃ.૭)માં તો વળી સાવ જુદો જ પાઠ મળે છે : उठ रुठ लुठ उपघाते । તે તો ત્રણે ધાતુનો પાઠ કરતા જણાય છે.

૯. शुठ गतिप्रतिघाते । शोठति । प्रतिघात इत्येव धनपालः । तथा च कुठि इत्युत्तरधातौ प्रतिहतिमात्रं प्रतीयते अतिशिष्यते इत्यर्थः ॥ (मा.धा.वृ. ११५)

સાયણ નોંધે છે કે ધનપાલ આ ભ્વાદિ ધાતુનો અર્થ માત્ર 'પ્રતિઘાત' કરે છે અને તેમના મતે આના પછી આવતા कुठि ધાતુનો અર્થ પણ માત્ર 'પ્રતિઘાત' છે, ગતિ નહી. સાયણ कुठि च । સૂત્ર આપીને તે ધાતુના પણ બે અર્થ 'ગતિ અને પ્રતિઘાત' આપે છે. ક્ષી.ત. (પૃ.૫૯)માં અને 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૨૭)માં शुठ અને कुठ ધાતુના સાયણની જેમ જ ગતિ અને પ્રતિઘાત બે અર્થ આપ્યા છે. પુરુષકાર (પૃ.૬૩)માં પણ સાયણની જેમ જ ધનપાલનો મત આપ્યો છે. ધનપાલ આ બાબતમાં શાકટાયનથી જુદા પડે છે, કારણકે તેમના ધાતુપાઠ (પૃ.૭)માં शुठकुठ गतिप्रतिघाते । એમ સૂત્ર મળે છે.

૧૦. हूडृ हुडृ होडृ गतौ । हूडति । होडति । होडति । (मा.धा.वृ. पृ.११६) हुडृ हूडृ गताविति धनपालशाकटायनौ । होडति इत्यनादरे गतः ।

સાયણ નોંધે છે કે ધનપાલ અને શાકટાયન होडृ ધાતુનો ગતિના અર્થમાં પાઠ કરતા નથી. પુરુષકાર (પૃ.૬૫)માં પણ આ બંનેનો મત સાયણ પ્રમાણે જ આપ્યો છે. સાયણની જેમ જ ક્ષીરસ્વામી 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૬૦)માં, होडृનો 'ગતિ' અર્થમાં પાઠ કરે છે અને 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૨૮)માં પણ हूडृ होडृ गतौ એમ સૂત્ર મળે છે.

ભ્વાદિગણમાં, આની પહેલાં મા.ધા.વૃ.(પૃ.૧૦૬)માં, પુરુષકાર (પૃ.૬૫)માં અને 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૨૪)માં हूडृ होडृ अनादरे । એમ સૂત્ર મળે છે એટલે એ લોકો होडृનો અર્થ ગતિ અને અનાદર બંને કરે છે જ્યારે ધનપાલ અને શાકટાયન होडृનો અર્થ માત્ર 'અનાદર' કરે છે. શાકટાયન ધાતુપાઠ (પૃ.૨)માં हेडृ होडृ अनादरे મળે છે. ગુજરાતી ભાષામાં પણ આપણે 'હડે' અને 'હોડ' શબ્દ અનાદરાર્થે (શ્વાનને હાંકવા માટે) વાપરીએ છીએ તે પણ ધનપાલના મતને ટેકો આપે છે.

૧૧. शुभ शुम्भ भाषणे हिंसायां च । शोभति शुम्भति । (मा.धा.वृ. पृ. १२५)

दुर्गस्तु भासने इत्यस्यार्थमाह । एवं धनपालशाकटायनौ । સાયણ નોંધે છે કે દુર્ગ આ ધાતુનો અર્થ 'भासन' કરે છે. અને ધનપાલ અને શાકટાયન પણ એ જ અર્થ કરે છે.

ક્ષીરસ્વામી शुभનો પાઠ કરતા નથી અને शुम्भનો અર્થ સાયણની જેમ જ આપે છે (પૃ.૬૮). 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૩૩)માં પણ સાયણ જેમ જ બંને ધાતુનો પાઠ અને અર્થ મળે છે. પુરુષકાર (પૃ.૯૦)માં લખ્યું છે કે ધનપાલ અને શાકટાયન, દુર્ગ જેમ 'भासन' અર્થ કરે છે : 'क्षीरस्वामी शुम्भ भाषणे हिंसायां च, भासने इति च दुर्गः । ... धनपालशाकटायनौ तु यथा दुर्गः ।' આ પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે ધનપાલ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

અને શાકટાયન ભાષણ અને હિંસાના અર્થને બદલે આ બંને ધાતુઓનો અર્થ 'भासन' કરે છે. બીજી બાજુ શાકટાયન ધાતુપાઠ (પૃ.૭)માં शुभ शुम्भ भाषणे મળે છે તે મુદ્રણ દોષ હશે ? ડૉ. પલ્સુલે એ સંસ્કૃત ધાતુપાઠ પરના તેમના પુસ્તક (પૃ.૧૩૩)માં લખ્યું છે કે મૂળમાં આ शुम्भ ધાતુનો અર્થ भासन હશે પણ પછી भाषणे થયું લાગે છે.

૧૨. वर्ह वल्ह परिभाषणहिंसादानेषु । वर्हते वल्हते । (मा.धा.वृ. पृ.१६६) अत्र धनपालमैत्रेयो परिभाषणादावोष्ठ्यत्वम्, वृद्धौ दन्त्योष्ठ्यादित्वं चाहतुः ।

સાયણ નોંધે છે કે ધનપાલ અને મૈત્રેય, પરિભાષણ વગેરે અર્થમાં ઓષ્ઠ્ય એટલે बर्ह बल्हનો અને વૃદ્ધિના અર્થમાં, દન્તોષ્ઠ્ય એટલે वर्ह वल्हનો પાઠ કરે છે. સાયણે નોંધ્યા પ્રમાણે શાકટાયન પણ छादयत्यनेनेति वर्हः घञ् કહેતાં ધનપાલની જેમ વૃદ્ધિના અર્થમાં वर्हનો પાઠ કરે છે.

સાયણ આ સૂત્ર પહેલાં बर्ह बल्ह प्राधान्ये । સૂત્ર આપે છે અને તેના સમર્થનમાં मुनिप्रबर्हाः ઉદાહરણ પણ સાયણે આપ્યું છે. 'क्षी.त.' (પૃ.૯૫)માં પણ સાયણની જેમ જ બંને સૂત્રો અને તેમના અર્થ મળે છે. 'धा.प्र.'(પૃ.૪૫)માં પણ સાયણની જેમ वर्ह वल्ह પરિભાષણ વગેરેના અર્થમાં છે, પણ તેમાં बर्ह बल्ह प्राधान्येને બદલે वल्ह प्राधान्ये આપ્યું છે. પુરુષકાર (પૃ.૧૧૫)માં લીલાશુક નોંધે છે કે મૈત્રેય वर्ह वल्ह प्राधान्ये, बर्ह बल्ह परिभाषणहिंसादानेषु । એમ અર્થવ્યત્યયથી પાઠ કરે છે, પણ ખરેખર એમ નથી.

પુરુષકારમાં મળતો ધનપાલનો મત પણ સાયણે આપેલા ધનપાલના મત કરતાં જરા જુદો છે, જેમકે वर्ह वल्ह प्राधान्ये અને वर्ह वल्ह परिभाषणहिंसाछादनेषु । નોંધવું ઘટે કે શાકટાયન ધાતુપાઠ(પૃ.૩) માં પણ वहि वल्हि प्राधान्ये । वहिं वल्हि परिभाषणहिंसाच्छादनेषु મળે છે. સાયણે અને લીલાશુકે ધનપાલના દર્શાવેલા મતમાંથી કયો મત ખરેખર ધનપાલનો છે એ નક્કી કરવું મુશ્કેલ છે.

પુરુષકારમાં લીલાશુક સ્પષ્ટ કહે છે કે बर्ह बल्ह प्राधान्ये એ પાઠ અને वर्ह वल्हનો 'પરિભાષણ' વગેરે અર્થ યોગ્ય છે, કારણકે અમરકોશ(૧.૬.૬)માં प्रवल्हिका અને प्रहेलिकाનો અર્થ 'ઉખાણું અને સમસ્યા' આપ્યો છે. તે જ પ્રમાણે ઐતરેય બ્રાહ્મણ (૬.૩૩)માંના प्रवल्हिकाः નો અર્થ ગોવિન્દસ્વામીએ અનૃત ભાષણ કર્યો છે, માટે ધનપાલ અને શાકટાયન वर्ह वल्हનો અર્થ જો વૃદ્ધિ કે પ્રાધાન્ય કરતા હોય તો તે બરાબર નથી, એમ તેમનો મત છે.

૧૩. घुषिर् अविशब्दने । घोषति । (मा.धा.वृ. पृ.१६९) सर्वत्र क्षीरस्वामिधनपालभागवृत्तिकारा घुषिं शब्दार्थं पेठुः । ભ્વાદિ घुषिर् ધાતુનો અર્થ સાયણે 'अविशब्दनम्' આપ્યો છે. સાયણ સ્પષ્ટ કરે છે કે विशब्दन એટલે प्रतिज्ञान અને घुषिरविशब्दने । (૭.૨.૨૩) સૂત્ર પરના ન્યાસમાં તેનો અર્થ શબ્દથી 'સ્વાભિપ્રાયનું પ્રકાશન' આપ્યો છે માટે અવિશબ્દનનો અર્થ 'જે વિશબ્દન નથી તે' એમ થાય.

क्षीरસ્વામી ધનપાલ અને ભાગવૃત્તિકાર, घुषिर्નો અર્થ 'શબ્દાર્થ' આપે છે અને ચાન્દ્ર વૈયાકરણ, દુર્ગ તેમજ શાકટાયન પણ अविને બાદ કરીને માત્ર 'शब्दे' એવો અર્થ કરે છે તેમ સાયણે

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

નોંધ્યું છે, પણ તે અર્થ સાથે સાયણ પોતે સંમત નથી. શાકટાયન આ ધાતુનો પાઠ 'घुषृ' કરે છે તેમ પણ સાયણે નોંધ્યું છે.

સાયણ દલીલ કરે છે : यदि शब्द इत्यर्थः स्यात्, तर्हि, 'घुषिरविशब्दने', इति इट्प्रतिषेधेऽपि लघु घुषिरशब्द इत्येव वाच्यं स्यात् । તેમના મતે 'શબ્દ' નહીં, પણ શબ્દાર્થ જોઈએ. આમ કહીને મૈત્રેયના પાઠને પ્રમાણમાં સારો કહે છે : इति घुषिरविशब्दार्थ इति मैत्रेयादिपाठोज्यायान । પણ સાયણ મા.ધા.વૃ.માં નોંધે છે તે કરતાં જુદો જ પાઠ 'ધા.પ્ર.'(પૃ.૪૬)માં મૈત્રેયે આપ્યો છે : घुषिर् शब्दार्थः । અને 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૯૬)માં પણ એ જ પ્રમાણે પાઠ મળે છે. પુરુષકાર (પૃ.૧૦૨)માં 'ધા.પ્ર.'માંનું ચુરાદિનું घुषिर् अविशब्दार्थः । સૂત્ર આપી કહ્યું છે કે घुषिरित्ययं धातुः यथाप्रयोगं विशब्दनादन्यत्रार्थे वर्तते इत्यर्थः । આ મત સાયણના મતને સમર્થન આપે છે. તેમાં પણ કહ્યું છે કે ક્ષીરસ્વામી, ધનપાલ અને ભાગવૃત્તિકાર घुषिर् ધાતુનો અર્થ 'શબ્દાર્થ' આપે છે : शब्दार्थ इति तु क्षीरस्वामीधनपालभागवृत्तिकाराः ।

૧૪. चक तृप्तौ । चकति । (मा.धा.वृ. पृ.१९५) धनपालस्तु पुनर्यथास्वामि पूर्वपठितस्यायमनुवाद: इति आत्मनेपदमुदाजहार ।

ભ્વાદિગણમાં અગાઉ चक तृप्तौ प्रतिघाते च । चकते । (પૃ.૭૯) એમ આત્મનેપદી ધાતુ મળે છે. સાયણ કહે છે કે આત્મનેપદમાં પાઠ કર્યા પછી પરસ્મૈપદમાં તેનો અનુવાદ થવાથી અહીં ઘટાદિમાં પરસ્મૈપદમાં પાઠ આપ્યો છે. આ ધાતુસૂત્રમાં સાયણ ક્ષીરસ્વામીના મતનો એમ નિર્દેશ કરે છે કે ક્ષીરસ્વામીએ પ્રથમ चक तृप्तौ प्रतिघाते । સૂત્ર આપીને પછી चकનો અર્થ 'તૃપ્તિમાત્ર' આપ્યો છે અને આત્મનેપદ કહ્યું છે પણ 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૩૧)માં ખરેખર તો પ્રથમ चक तृप्तौ । चकते । આપ્યું છે અને પછી चक तृप्तौ प्रतिघाते । चकति એમ પરસ્મૈપદ આપ્યું છે (પૃ.૧૧૩).

ધનપાલનો મત એમ છે કે પૂર્વે પઠન કરેલા चक ધાતુનો આ અનુવાદ છે અને અહીં તે આત્મનેપદનું દૃષ્ટાંત આપે છે તેમના મતે અહીં પરસ્મૈપદમાં અનુવાદ વ્યર્થ છે. બધાં વૈયાકરણોમાં માત્ર ધનપાલ જ ઘટાદિમાં પણ चक ધાતુનું चकते એમ આત્મનેપદનું દૃષ્ટાંત આપે છે. 'ધા.પ્ર.'(પૃ.૫૪)માં ઘટાદિ ધાતુ चक ને પરસ્મૈપદી ધાતુ દર્શાવ્યો છે. આ વાતનો નિર્દેશ 'મા.ધા.વૃ.' (પૃ.૭૯)માં મળતા ધનપાલના चक ધાતુના અર્થ બાબતના મતના સંદર્ભમાં થયો છે. છતાં પુરુષકાર(પૃ.૩૯)માં મળતા ધનપાલના આ બાબત વિશેનો મત આપવો જરૂરી જણાય છે. તેમાં ધનપાલ પ્રથમ चक ધાતુનો આત્મનેપદી પાઠ આપી ફરી ઘટાદિમાં શા માટે આત્મનેપદી પાઠ આપે છે તેનું કારણ આપ્યું છે : घटादौ 'घटादयो मितः इति मित्संज्ञार्थं पाठं मन्यमानतत्राप्यात्मनेपदमेवोदाजहार ।'

૧૫. दृ भये । दरति । अत्र देवधनपालपूर्णचन्द्राः अमुं धात्वन्तरमाहुः (मा.धा.वृ. पृ.१९७)

સાયણ નોંધે છે કે મૈત્રેય માને છે કે ક્ર્યાદિમાં જે दृ विदारणे । ધાતુ છે તેનો જ અહીં ભ્વાદિમાં મિત્ત્વાર્થ માટે પાઠ છે, જ્યારે દેવ, ધનપાલ અને પૂર્ણચન્દ્ર આ ભ્વાદિ दृ भये ધાતુને જુદો ધાતુ જ માને છે. મૈત્રેય (પૃ.૫૬) મિત્ત્વાર્થ માટે ભયનો અર્થ દર્શાવતા ધાતુનો પાઠ થાય ત્યારે दरयति રૂપ થાય છે

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

અને ભય સિવાયના અર્થમાં પાઠ થાય ત્યારે दारयति રૂપ થાય છે એમ કહે છે. દેવ, ધનપાલ અને પૂર્ણચન્દ્ર આ ધાતુને ક્ર્યાદિ કરતાં જુદો ધાતુ ગણે છે અને તેનું दरति રૂપ આપે છે. ક્ષીરસ્વામી (પૃ.૧૧૬) પણ दरति રૂપ આપે છે અને નોંધે છે કે કેટલાક વૈયાકરણો ક્ર્યાદિધાતુનો જ અહીં મિત્ત્વાર્થ માટે અનુવાદ છે તેમ માને છે. આમ તે પણ બંને ધાતુને જુદા માને છે. પુરુષકાર (પૃ.૩૭)માં પણ આજ સંદર્ભમાં મૈત્રેયનો ઉપર્યુક્ત મત ટાંકી કહ્યું છે કે ધનપાલ, હરિયોગી અને પૂર્ણચન્દ્ર दरति રૂપ આપે છે એટલે કે એ લોકો આને ક્ર્યાદિ કરતાં જુદો ધાતુ માને છે. પુરુષકારમાં दृ भये ધાતુના સંદર્ભમાં ધનપાલના બે મત મળે છે. તેમાંનો આ પ્રથમ છે.

આ ધાતુના સંદર્ભમાં સાયણ, આભરણકારનો એક આ મત આપી તેનું ખંડન કરે છે તેનો ટૂંકો નિર્દેશ અસ્થાને નહીં ગણાય. આભરણકાર ભ્વાદિમાં दृ भये એમ હ્રસ્વાન્ત પાઠ કરી, अत्स्मृदृत्वर । (૭-૪-૯૫) સૂત્રમાં પણ તેનો હ્રસ્વાન્ત પાઠ માને છે અને પ્રેરકમાં चङ् પ્રત્યય લગાડીને अददरत् રૂપ આપે છે. સાયણ તે મતનું ખંડન કરતાં કહે છે કે આ સૂત્રમાં દીર્ઘાન્ત પાઠ જ છે વળી કાશિકા વગેરેમાં પણ આ સૂત્રમાં दॄ विदारणे એમ દીર્ઘાન્ત ધાતુ જ દર્શાવ્યો છે માટે આભરણકારનો આ મત બરાબર નથી. તે સૂત્રમાં તો दॄ विदारणे એમ ક્ર્યાદિ ધાતુનો જ પાઠ છે.

આભરણકારના ભ્વાદિમાં હ્રસ્વાન્ત ધાતુ दृ વિશેના મતનું બીજી રીતે ખંડન કરે છે. જો તેમનો મત સ્વીકારીએ તો शृदृप्रां ह्रस्वो वा । (૭.૪.૧૨) સૂત્રમાં दृ ધાતુનું જે વિકલ્પે હ્રસ્વવિધાન કર્યું છે તે અનર્થક જ થાય, કારણ કે આ ધાતુ જો હ્રસ્વાન્ત હોય તો लिट्માં विदद्रतुः રૂપ યણાદેશથી જ સિદ્ધ થાય અને विददरतुः રૂપ પણ ऋच्छत्यृताम् । (૭.૪.૧૧) સૂત્રથી જ સિદ્ધ થાય. આમ આ ધાતુને હ્રસ્વાન્ત માનીએ તો ઉપર્યુક્ત સૂત્રનો કંઈ ઉપયોગ જ ન થાય. સાયણ વધારામાં કહે છે : न च विदारणे रूपद्वयार्थं ह्रस्वविकल्पनं स्यादिति वाच्यम् धातूनामनेकार्थत्वेन अस्यापि विदारणे वृत्तिसम्भवात् । આમ આભરણકારના મતનું સાયણે ખંડન કર્યું છે.

પુરુષકાર (પૃ.૩૭)માં ધનપાલનો આ ધાતુ અંગે એક બીજો મત મળે છે. જે સાયણે નોંધ્યો નથી : धनपालशाकटायनौ च क्र्यादौ च दृ भये इत्येवाहतुः । આ મતને શાકટાયન ધાતુપાઠનું સમર્થન મળે છે, કેમકે તેમાં ક્ર્યાદિ(પૃ.૧૪)માં दृ भये । એમ પાઠ મળે છે. આમ ધનપાલ અને શાકટાયન ક્ર્યાદિમાં પણ दृ ધાતુનો અર્થ 'વિદારણ' ન કરતાં 'ભય' કરે છે, જ્યારે સાયણ, ક્ષીરસ્વામી અને મૈત્રેય વગેરે ક્ર્યાદિમાં 'વિદારણ' અર્થ કરે છે અને ભ્વાદિમાં 'ભય' અર્થ કરે છે.

નોંધપાત્ર એ છે કે ધનપાલ અને શાકટાયન ભ્વાદિ અને ક્ર્યાદિ दृ ધાતુને જુદા ધાતુ માને છે પણ બંનેનો અર્થ 'ભય' એમ એક જ આપે છે.

૧૬. जिह्वोन्मथने लडिः । लडयति । अपरे तु – जिह्वा च उन्मथनमिति समाहारद्वन्द्वं व्याचक्षते, जिह्वा शब्देन तद्विषयो व्यापार उच्यते । तत्र चोन्मथने चेति लडयति शत्रुम्, लडयति दधि चेति भवति। धनपालस्त्वेवं पठित्वा 'आर्याणां जिह्वोन्मथनयोरिति पाठः इति । (मा.धा.वृ. पृ. ९९)

આ ભ્વાદિ ધાતુના અર્થ બાબતે વૈયાકરણોમાં મતભેદ પ્રવર્તે છે. સાયણ 'જિહ્વાનું ઉન્મથન'

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

એટલે 'ક્ષોભણ' અર્થ કરે છે. મૈત્રેય 'ધા.પ્ર.'(પૃ.૫૬)માં સાયણની જેમ જ પાઠ અને અર્થ આપી लडयति जिह्वाम्। દૃષ્ટાંત આપે છે. તે जिह्वया उन्मथनम्। એમ વિગ્રહ કરે છે.

સાયણે નોંધ્યા પ્રમાણે પુરુષકારમાં પણ એમ જ એટલે કે 'જીભનું ઉન્મથન' અર્થ આપ્યો છે અને ગુપ્ત નામના વૈયાકરણ પણ એ જ અર્થ આપે છે.जिह्वोन्मथने પાઠ માટે સાયણ નોંધે છે કે બીજા કેટલાક (કૌમાર) વૈયાકરણો जिह्वा च उन्मथनम्। એમ સમાહાર દ્વન્દ્વ સમાસ કરે છે અને जिह्वाનો અર્થ - જીભથી થતો વ્યવહાર અને ઉન્મથનનો સ્વતંત્ર અર્થ 'હંફાવવું, વલોવવું' એમ કરી, તેનાં लडयति शत्रुम्, लडयति दधि । એમ દૃષ્ટાંત આપે છે. સાયણ જણાવે છે કે ધનપાલ આમ જ માને છે અને આર્યો जिह्वोन्मथनयोः પાઠ આપે છે તેમ નોંધે છે તેનો અર્થ એ થયો કે ધનપાલ, કૌમાર વૈયાકરણો જેમ બંને અર્થ કરે છે અને આર્યો પણ એમ જ અર્થ કરતા જણાય છે.

'ક્ષી.ત.'(પૃ.૧૧૭)માં પણ जिह्वान्मथनयोर्लडिः એમ ધાતુસૂત્ર આપી, लडयति जिह्वाम्, ललयति दधि । એ દૃષ્ટાંત આપ્યાં છે. તેના પરથી ક્ષીરસ્વામી પણ બંનેનો જુદો અર્થ કરે છે, એ સ્પષ્ટ છે.

પુરુષકાર (પૃ.૬૬)માં પણ ક્ષીરસ્વામી, ગુપ્ત અને કૌમાર વૈયાકરણોના મત આપ્યા પછી કહ્યું છે કે धनपालस्तु जिह्वोन्मथने लडिः । आर्याणां तु जिह्वोन्मथनयोरिति पाठः । અહીં આપેલો મત સાયણે આપેલા મતને મળતો આવે છે ને શાકટાયન ધાતુપાઠ(પૃ.૪)માં પણ जिह्वोन्मथने પાઠ મળે છે તે પુરવાર કરે છે કે ધનપાલ મોટેભાગે શાકટાયનને અનુસરે છે.

૧૭. डीङ् विहायसा गतौ । डयते । विहायसां गतौ इति क्वचित् पठ्यते । तदाकाशगमने इति पठद्भ्यां चन्द्रधनपालभ्यां प्रत्युक्तम् । मा.धा.वृ. (पृ.२६९)

'મા.ધા.વૃ'માં જણાવ્યા પ્રમાણે ભ્વાદિગણના डीङ् ધાતુનો અર્થ 'આકાશમાં ઉડવું' એમ થાય છે. સાયણ નોંધે છે કે કેશવસ્વામી પણ व्योमोरोभ्यां गमने डयते मंहते च । એમ અર્થ આપે છે, પણ ક્યાંક આ ધાતુનો અર્થ विहायसां गतौ (પક્ષીઓની ગતિ) એમ આપતો પાઠ મળે છે, પણ ચન્દ્ર અને ધનપાલ આનો અર્થ 'આકાશગમન' કરે છે અને તે બંને પણ 'विहायसां गतौ' પાઠને સ્વીકારતા નથી.

સાયણે નોંધ્યું છે તેમ મૈત્રેય 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૭૦)માં विहायसा गतौ પાઠ આપે છે, જ્યારે 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૧૫૬)માં અને પુરુષકાર (પૃ.૨૬)માં विहायसां गतौ પાઠ મળે છે અને તેનો અર્થ विहगानां गतौ એમ આપ્યો છે. પુરુષકાર (પૃ.૨૬)માં પણ ધનપાલનો મત મળે છે : धनपालश्चाकाशगतौ इति व्याकुर्वन्नेवमेव पपाठ । એમ લાગે છે કે ચન્દ્ર સહિત મોટાભાગના વૃત્તિકારો આ ધાતુનો અર્થ 'આકાશગમન' કરતા જણાય છે. પુરુષકારમાં નોંધેલો ભીમસેનનો મત પણ विहायसा गतौ । પાઠ આપે છે. ધનપાલ અહીં પણ શાકટાયન ધાતુપાઠને અનુસરતા જણાય છે, કારણ કે તે ધાતુપાઠ (પૃ.૪)માં विहायसा गतौ અર્થ જ મળે છે.

આ ઉપરાંત પુરુષકારમાં ધનપાલનો બીજો મત મળે છે : दिवादौ तु डीङ् गतौ इति क्षीरस्वामी धनपालौ तन्त्रान्तरीयाश्च । ધનપાલ અને ક્ષીરસ્વામી (પૃ.૨૧૧) દિવાદિ डीङ् ધાતુનો 'ગતિ' અર્થ કરે છે,

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

જ્યારે 'મા.ધા.વૃ.' (પૃ.૪૧૦) અને 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૯૩)માં તેનો विहायसा गतौ – અર્થ જ આપેલો છે. આમ ભ્વાદિ ડીઙ્ અને દિવાદિ ડીઙ્ ધાતુના અર્થ – એ બંને વિશે પુરુષકારમાં ધનપાલના બે મત મળે છે.

૧૮. यभ विपरीतमैथुने । यभति । मा.धा.वृ. (पृ.२७५)

जभ इत्येके इति मैत्रेयः । जभ च इति धनपालकाश्यपौ । जप जभ इति शाकटायनः ।

ભ્વાદિના આ ધાતુસૂત્રના સંદર્ભમાં, સાયણ જણાવે છે કે ધનપાલ અને કાશ્યપ આ સૂત્રમાં, यभ ઉપરાંત जभ ધાતુનો પણ પાઠ કરે છે, જ્યારે મૈત્રેય 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૭૧)માં, यभ પાઠ આપી, यभ ને બદલે કેટલાક जभ પાઠ કરે છે એમ નોંધે છે સાયણ નોંધે છે તેમ શાકટાયન ધાતુપાઠમાં (પૃ.૭) जपजभ નો પાઠ નથી, પણ यभजभ मैथुने। એમ મળે છે. 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૧૬૦)માં માત્ર यभનો જ પાઠ છે સાયણ દર્શાવે છે કે આ સૂત્રમાં यभની જોડે जभનો પાઠ કરવાનું ન્યાસકાર અને પદમંજરીકાર હરદત્તને અભિમત નથી, કારણકે જો यभની જોડે જો जभ હોત તો लुपसदचरजपजभ० । (૩-૧-૨૪) સૂત્રમાં અને रधिजभोरचि। (૭.૧.૬૧) સૂત્રમાં जभની જોડે यभનું પણ ગ્રહણ કર્યું હોત. સાયણે બીજી દલીલ એ કરી છે કે एकाच उपदेशे। (૭.૨.૧૦) સૂત્ર પરની વ્યાઘ્રભૂતિની કારિકામાં પણ यभ સાથે जभનો નિર્દેશ નથી : रभिस्तु भान्तेष्वथ मैथुने यभिस्ततस्तृतीयो लभिरेवनेतरे । 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૧૬૦) અને 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૭૧)માં પણ આ ધાતુસૂત્રમાં માત્ર यभનો જ પાઠ છે.

પુરુષકાર(પૃ.૯૧)માં પણ जभ चे'ति धनपालः । કહ્યું છે તેમાં એ પણ કહ્યું છે કે ન્યાસમાં (ન્યાસમાં નથી પણ પદમંજરીમાં) रधिजभोः (૭.૧-૬૧) સૂત્ર પર जभ जृभि गात्रविनामे । એમ પાઠ આપ્યો છે તે પરથી નક્કી થાય છે કે जभનો અર્થ મૈથુન નથી.

૧૯. पृची सम्पर्चने । पृक्ते । उदित् इति दुर्गकाश्यपनन्दिधनपालादयः । (मा.धा.वृ. पृ.३३६)

સાયણ નોંધે છે કે અદાદિગણમાં દુર્ગ, કાશ્યપ, નન્દિ અને ધનપાલ વગેરે पृचु એમ ઉદિત્ પાઠ કરે છે. કૌશિક તૃતીયાન્ત ઇદિત્ એટલે કે पृजि પાઠ કરે છે, જ્યારે બીજા કેટલાક पृची પાઠ કરે છે. સાયણ સ્પષ્ટ કરે છે કે सम्पृचादि સૂત્ર પરની કાશિકામાં લખ્યું છે કે पृची सम्पर्के इति रुधादिर्गृह्यते, न त्वदादिः। તે પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે पृची પાઠ યોગ્ય છે. રુધાદિગણમાં पृची सम्पर्के पृणक्ति। ધાતુસૂત્ર છે (મા.ધા.વૃ. પૃ.૫૦૫).

સાયણની બીજી દલીલ એ છે કે ઉણાદિવૃત્તિમાં 'पर्जन्यः' શબ્દના વ્યુત્પાદનમાં अर्जेः पर्ज वा । એ સૂત્રથી पर्जादेशનું વિધાન કર્યું છે, તેથી આ ધાતુનો पृजि પાઠ કરવો બરાબર નથી. વળી તે નોંધે છે કે શાકટાયને પણ पृचैङ् सम्पचने (ધાતુપાઠ, પૃ.૧૧) પાઠ આપ્યો છે, તેથી પણ पृजि પાઠ અયોગ્ય છે. ધનપાલ, દુર્ગ, કાશ્યપ વગેરેના ઉદિત્ પાઠ पृचु વિશે સાયણે કંઈ કહ્યું નથી. નોંધવું ઘટે કે 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૧૮૦) અને 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૭૯)માં સાયણ માફક જ આ ધાતુનો પાઠ મળે છે, પણ તેમાં 'सम्पर्क' અર્થ આપ્યો છે, જે सम्पर्चनના અર્થને મળતો આવે છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

પુરુષકાર(પૃ.૪૬)માં મળતો ધનપાલનો મત સાયણે આપેલા મત કરતાં જુદો પડે છે. તેમાં सुधाकरः – पृचि इति द्रमिडाः, वेति नन्दिस्वामी' इति । धनपालश्च सर्वं नन्दिस्वामिवदेवास्थित । એમ મળે છે. આ પરથી લાગે કે ધનપાલ पृची અથવા पृचि પાઠ આપે છે, પણ ખરેખર ધનપાલ पृचु, पृची કે पृचि આમાંથી કયો પાઠ આપે છે તે ખ્યાલ આવતો નથી.

૨૦. विष्लृ व्याप्तौ । वेविष्टे । (मा.धा.वृ. पृ.३९७) विषिरुदिदित्येके इति स्वामी । धनपालोऽपिआर्याणामुदित्, द्रमिडानां लृदित् इति ।

સાયણ નોંધે છે કે આ જુહોત્યાદિ ધાતુ विष्लृ વિશે ધનપાલ કહે છે કે આર્યો તેનો ઉદિત્ विषु પાઠ કરે છે અને દ્રમિડો विष्लृ પાઠ કરે છે. 'क्षी.त.' (પૃ.૨૦૩) અને ધા.પ્ર.(પૃ.૮૯)માં પણ સાયણ પ્રમાણે विष्लृ પાઠ મળે છે.

પુરુષકાર (પૃ.૧૦૪)માં આ ધાતુના પાઠ વિશે ધનપાલનો મત સાયણની જેમ જ આપ્યો છે, પણ પુરુષકારમાં આ ધાતુના સંદર્ભમાં આપેલો સુધાકરનો મત નોંધવા જેવો છે :

તેમણે કહ્યું છે દ્રમિડો विष्लृ પાઠ આપે છે માટે पुषादिद्युता० (૩.૧.૫૫) સૂત્ર લાગતાં, તેનું लुङ्‌નું રૂપ अविषत् થાય અને આર્યોના विषु પાઠ પ્રમાણે, તેનું लुङ्‌નું રૂપ शलइगुपधा० । (૩.૧.૪૫) સૂત્ર પ્રમાણે अविक्षत् થાય. સાયણ, ક્ષીરસ્વામી અને મૈત્રેય विष्लृ પાઠ આપે છે માટે દ્રમિડ પરંપરાને અનુસરે છે એમ કહેવાય. શાકટાયન ધાતુપાઠ (પૃ.૧૧)માં विषृञ् व्याप्तो એમ આ ધાતુનો પાઠ મળે છે, જે બધાથી જુદો છે.

૨૧. षुह चक्यर्थे । सुह्यति । (मा.धा.वृ., पृ.४०७). चक्यर्थस्तृप्तिः इति स्वामिधनपालशाकटायनाः। સાયણે નોંધ્યું છે કે દિવાદિ ધાતુ षुह‌ના અર્થ चक्यर्थः‌ને ધનપાલ, ક્ષીરસ્વામી અને શાકટાયન 'तृप्ति' તરીકે સમજાવે છે. સાયણે નોંધ્યો છે તે કરતાં જુદો મત 'क्षी.त.' (પૃ.૨૧૦)માં મળે છે. તેમાં षुह शक्यर्थे સૂત્ર આપ્યું છે અને તેનો અર્થ 'तृप्ति' થાય છે, એમ કહ્યું છે 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૯૨)માં પણ षह पुह शक्यर्थे આપ્યું છે, પણ તેમાં 'शक्यर्थे'નો અર્થ દર્શાવ્યો નથી.

પુરુષકાર (પૃ.૧૧૪)માં ક્ષીરસ્વામીએ નોંધેલો દુર્ગનો મત મળે છે : षह षुह शक्ताविति दुर्गः । તેમાં ધનપાલનો चक्यर्थः‌ના અર્થ વિશેનો મત આપ્યોનથી. આમ સાયણ, ધનપાલ શાકટાયન વગેરે षुह ધાતુનો चक्यर्थः અર્થ આપે છે. જ્યારે ક્ષીરસ્વામી, મૈત્રેય, દુર્ગ વગેરે આ ધાતુનો शक्यर्थः કે शक्तिः અર્થ આપે છે. આ બંનેમાં चक्यर्थः અર્થ વધારે ઉચિત જણાય છે, કારણકે ભ્વાદિ चक ધાતુનો અર્થ 'तृप्ति' થાય છે.

પુરુષકારમાં આ ધાતુના અર્થ અંગેનો ધનપાલનો મત નથી મળતો, પણ આ ધાતુસૂત્ર વિશેનો મત મળે છે : षुह इत्येव च धनपालशाकटायनौ । ધનપાલ અને શાકટાયન, સાયણ અને ક્ષીરસ્વામી જેમ માત્ર षुह ધાતુનો પાઠ આ સૂત્રમાં કરે છે, षह‌નો પાઠ કરતા નથી, જ્યારે દુર્ગ અને મૈત્રેય षह, षुह બંનેનો પાઠ કરે છે. આમ આ ધાતુસૂત્રના સંદર્ભમાં, ધાતુના અર્થ વિશેનો ધનપાલનો મત 'મા.ધા.વૃ.'માં અને તેના પાઠ વિશેનો તેનો મત પુરુષકારમાં મળે છે. આ બંને બાબતમાં તે શાકટાયનને અનુસરે છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

૨૨. कुङ् शब्दे । कुवते । (मा.धा.वृ., पृ.४७९) केचिद्दीघन्तिमिमं पठन्ति इति आत्रेयमैत्रेयौ । एवं स्वामिकाश्यपसुधाकरधनपालसंमताकारा अपि ।

સાયણ નોંધે છે કે આ તુદાદિ ધાતુ कुङ् નો આત્રેય, મૈત્રેય, ક્ષીરસ્વામી, કાશ્યપ, સુધાકર, ધનપાલ અને સમ્મતાકાર આ ધાતુનો कूङ् शब्दे । कुवते । એમ દીર્ઘાન્ત પાઠ કરે છે.

સાયણ હ્રસ્વાન્ત પાઠ બાબત નોંધે છે કે ન્યાસકારને પણ આ ધાતુનો હ્રસ્વાન્ત પાઠ જ ઇષ્ટ છે, તેમ તેમણે इको झल् । (૧.૨.૯) સૂત્ર પર કરેલી ચર્ચાથી જણાય છે. તે ચર્ચા આ પ્રમાણે છે : આ ધાતુ ङित् છે, માટે क्ङिति च । (૧.૨.૫) સૂત્રથી ગુણનો નિષેધ થવાથી अज्झनगमां सनि । (૬.૪.૧૬) સૂત્રથી જે દીર્ઘવચન કહ્યું છે, તે चुकूषते માટે સાર્થક થાય છે. આનો અર્થ એ થયો કે તેઓ આનો હ્રસ્વાન્ત પાઠ કરે છે. 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૨૫૭)માં ક્ષીરસ્વામીએ પણ कुङ् પાઠ આપીને, કેટલાક દીર્ઘાન્ત પાઠ કરે છે એમ કહ્યું છે, તે પોતે દીર્ઘાન્ત પાઠ આપતા નથી. 'ધા.પ્ર.'(પૃ.૧૧૮)માં कुङ् शब्दे એમ હ્રસ્વાન્ત પાઠ જ મૈત્રેય આપે છે, કેટલાક દીર્ઘાન્ત ઇચ્છે છે એમ જણાવે છે. 'પદ.મં'માં હરદત્તે गाङ्कुटादि० (૧.૨.૧) સૂત્ર પરની વ્યાખ્યામાં કહ્યું છે કે आकूतमिति दर्शनाद् दीघन्तिः ।

इको झल् ।. (૧.૨.૯) સૂત્ર પરની પ્રદીપ ટીકામાં પણ કૈયટે आकूतम् એ શબ્દના પ્રયોગથી દીર્ઘાન્ત પાઠની તરફેણ કરી છે. શાકટાયન कुङ् અને कूङ् બન્ને પાઠ આપે છે એમ પુરુષકારમાં નોંધ મળે છે. અને શાકટાયન ધાતુપાઠ(પૃ.૧૬)માં પણ તેમ જ છે. પુરુષકાર (પૃ.૨૮)માં ધનપાલ શા માટે દીર્ઘાન્ત कूङ् ની તરફેણ કરે છે, એ પણ દર્શાવ્યું છે – अन्ये कूङिति पठन्ति आकूतमिति दर्शनाद् इति धनपालः । આમ ધનપાલ, હરદત્ત, કૈયટ, કાશ્યપ, સુધાકર, સમ્મતાકાર વગેરે વૈયાકરણો દીર્ઘાન્ત कूङ् ના પાઠમાં માનતા લાગે છે. પુરુષકારમાં આ બધાના મતની ચર્ચા કર્યા પછી એક સરસ વાત કહી છે : सर्वत्रैवं प्रयोगविशेषादर्थविशेषोऽप्यनेकार्थत्वाद् आस्थेयः । न पुनः पाठ एव शरणम् ।

૨૩. षद्लृ विशरणगत्यवसादनेषु । सीदति । (मा.धा.वृ.पृ.४९०)० एवं धनपालः । विशरणं इत्यात्रेयमैत्रेयौदुर्गश्च ।

આ તુદાદિ ધાતુ षदलृનો અર્થ સાયણ અને ધનપાલ, વિશરણ, ગતિ અને અવસાદન કરે છે, જ્યારે આત્રેય, મૈત્રેય અને દુર્ગ માત્ર 'વિશરણ' કરે છે. 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૧૨૧)માં માત્ર 'વિશરણ' અર્થ જ આપ્યો છે, જ્યારે 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૨૬૪)માં આ તુદાદિ ધાતુના ત્રણ અર્થ દર્શાવ્યા છે : વિશરણ એટલે 'નિરાશ્રય', ગતિ એટલે ગમન અને અવસાદન એટલે ખેદ. 'મા.ધા.વૃ.'(પૃ.૨૧૭)માં ભ્વાદિ षद्लृ ધાતુના પણ આ ત્રણ અર્થ આપ્યા છે.

પુરુષકાર (પૃ.૭૬)માં ધનપાલનો આ મત સાયણની જેમ જ આપ્યો છે : षद्लृ विशरणगत्यव सादनेषु तुदादावप्येवमेव धनपालः । 'विशरणे' इत्येव मैत्रेयरक्षितो दुर्गश्च ।..... 'अवसादने' इत्येव क्षीरस्वामी शाकटायनौ । તેમાં વધારામાં ન્યાસકારનો મત આપ્યો છે - षद्लृ विशरणगत्यवसादनेष्विति भौवादिकः, षद्लृ विशरणे इति तौदादिकः इति । આમ આત્રેય, મૈત્રેય, દુર્ગ અને ન્યાસકાર તુદાદિ षदलृનો અર્થ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

માત્ર 'વિશરણ' કરે છે, જ્યારે સાયણ, ક્ષીરસ્વામી અને ધનપાલ આ તુદાદિ ધાતુના પણ ત્રણ અર્થ આપે છે.

૨૪. ष्णिह स्नेहने । स्नेहयति । (मा.धा.वृ. पृ.५४२). अत्र स्फिट स्नेहने इति क्वचित्कोशे दृश्यते। तद् धनपालशाकटायनमैत्रेयदेवादिभिश्चिरन्तनैर्व्याव्यातृभिर्न लिख्यते ।

સાયણ નોંધે છે કે આ ચૌરાદિક ધાતુ ष्णिहના ધાતુસૂત્રને બદલે કે તેની સાથે કોઈ કોઈ કોશમાં स्फिट स्नेहने એમ ધાતુસૂત્ર મળે છે. 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૧૪૨)માં ष्णिह स्नेहने । એમ પાઠ મળે છે, જ્યારે 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૨૯૫)માં स्निट स्नेहने ધાતુસૂત્ર છે અને તેના પછી स्फिट अनादरे એમ ધાતુસૂત્ર મળે છે. સાયણ નોંધે છે કે આ स्फिट ધાતુનો ધનપાલ, શાકટાયન, મૈત્રેય, દેવ વગેરે પાઠ કરતા નથી. નોંધવું ઘટે કે કવિ (પૃ.૨૪)માં स्निट् स्नेहे મળે છે. ધનપાલનો આ મત પુરુષકારમાં મળતો નથી. પુરુષકાર (પૃ.૧૧૪)માં ष्णिह ધાતુના સંદર્ભમાં ધનપાલનો બીજો મત મળે છે, જે 'મા.ધા.વૃ.'માં મળતો નથી. અહીં કહ્યું છે : स्निहेति क्षीरस्वामीधनपालशाकटायनाः । આ નિર્દેશ પરથી લાગે છે કે ધનપાલ અને શાકટાયન ष्णिह ને બદલે स्निह પાઠ કરતા હશે, પણ પુરુષકારના કર્તા, ધનપાલનો વગેરેનો મત નોંધ્યા પછી જણાવે છે કે तदापि दन्त्यपरसादित्वात् ष्णिह इत्येव युक्तम् । નોંધવું ઘટે કે શાકટાયન ધાતુપાઠ (પૃ.૧૨)માં પણ ष्णिह प्रीतौ । ધાતુસૂત્ર મળે છે.

૨૫. व्रज मार्गसंस्कारयोः । व्राजयति । (मा.धा.वृ., पृ.५४६). वजि मार्गसंस्कारयोर्गतौ चेति मैत्रेयादयः। अत्र धनपालः 'मार्गे च इति पठति ।'

આ ચુરાદિ ધાતુના અર્થ બાબત સાયણે ધનપાલનો 'मार्गे च' મત ટાંક્યો છે. સાયણ આ ધાતુના 'માર્ગ' અને 'સંસ્કાર' એમ બે અર્થ આપે છે. મૈત્રેય(પૃ.૧૪૪) व्रज मार्गसंस्कारयोः । गतौ च । એમ સૂત્ર આપે છે. 'ક્ષી.ત.' કાર (પૃ.૨૯૯)માં वज मार्गसंस्कारगत्योः । એમ સૂત્ર આપે છે, અને નોંધે છે કે કેટલાક वज, मार्गगतो संस्कारगतौ च । એમ પાઠ આપીને એક ધાતુ કહે છે, કેટલાક मार्गगतौ અને संस्कारगतौ – એમ બે ધાતુ માને છે : 'ક્ષી.ત.'કારે આપેલા આ મતમાં કયા બે ધાતુનો નિર્દેશ કર્યો છે તે સ્પષ્ટ થતું નથી. પુરુષકાર આ સંદર્ભમાં 'ક્ષી.ત.'કારે ટાંકેલો એક જુદો જ મત નોંધે છે : 'वज मार्ग इति द्वौ धातु इत्यन्ये' इति क्षीरस्वामी । આ મત 'ક્ષી.ત.'માં મળતો નથી. ક્ષીરસ્વામીએ એ પણ નોંધ્યુ છે કે દુર્ગ वज કે व्रज ને બદલે वच નો પાઠ કરે છે : 'वच मार्गणसंस्कारे' इति दुर्गः ।

સાયણ નોંધે છે કે ધનપાલ मार्गे च । એમ પાઠ આપે છે. એનો અર્થ એમ લાગે છે કે કેટલાક વૃત્તિકાર માત્ર 'સંસ્કાર' અને 'ગતિ' અર્થ આપતા હશે તેમાં ધનપાલ માર્ગનો અર્થ ઉમેરે છે. સંભવ છે કે પુરુષકાર (પૃ.૫૦)માં मार्गण इति धनपालः । એમ મળે છે તે પરથી એમ મનાય કે ધનપાલ वज કે व्रज ધાતુનો અર્થ मार्ग(संस्कारः)ને બદલે मार्गण(संस्कारः) કરે છે. પુરુષકારમાં व्रज इति चन्द्रः । व्रज मार्ग संस्कारे इति दुर्गः । उभयोरप्यनयोर्वजव्रजपक्षयोर्मार्गणसंस्कार इत्येवार्थस्तन्त्रान्तरे पठनते । એમ મળે છે. 'મા.ધા.વૃ.'માં ટાંકેલો તન્ત્રાન્તરનો મત જુદો છે : तन्त्रान्तरे तु वजिव्रज द्वौ पठित्वा मार्गसंस्कारगती अर्थौ उक्तौ ।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ધનપાલના મતના સંદર્ભમાં જે માહિતી પુરુષકાર અને 'મા.ધા.વૃ.' માં મળે છે તેના પરથી લાગે છે કે બધા ધાતુપાઠના વૃત્તિકારો वज ધાતુનો પાઠ કરે જ છે. સંસ્કૃત ધાતુપાઠ પરના પોતાના અંગ્રેજી ગ્રંથ (પૃ.૧૫૩)માં ડૉ.પલ્સુલે નોંધે છે તેમ મૂળ ધાતુસૂત્રમાં માત્ર वज ધાતુ હશે પણ ભ્વાદિ સૂત્ર वज व्रज गतौ। ના સામ્યને લીધે સૂત્રમાં व्रज ધાતુ ઉમેરાયો. તે જ પ્રમાણે સાયણના જેવા કેટલાક ધાતુપાઠમાં 'गति' શબ્દ અર્થ તરીકે ન હતો, તે પણ व्रजને લીધે પાછળથી ઉમેરાયો. પુરુષકારમાં ધનપાલનો જે મત मार्गणे અર્થ દર્શાવે છે તે સાચો જણાય છે. તન્ત્રાન્તરમાં નોંધાયેલો वज ધાતુનો મૂળ અર્થ मार्गण(संस्कारः)લાગે છે, તેનો અર્થ બાણને સંસ્કારવું, ધારદાર કરવું એમ થાય છે. એમ લાગે છે કે લહિયાની ભૂલને લીધે અને व्रज ધાતુના સાનિધ્યને કારણે मार्गणसंस्कारને બદલે मार्गसंस्कार અને गति બંને वज ધાતુના અર્થ ગણાયા છે. હેમધાતુપારાયણ(પૃ.૨૫૧)માં वज ધાતુનો અર્થ मार्गणसंस्कार અને गति આપ્યો છે. શાકટાયન ધાતુપાઠ(પૃ.૧૭)માં वज मार्गणसंस्कारे । સૂત્ર મળે છે. તેથી સ્પષ્ટ થાય છે કે ધનપાલનો પણ આ જ મત હશે.

२६. हन्त्यर्थाश्च । (मा.धा.वृ., पृ.५५८) नवगण्यामुक्ता अपि हन्त्यर्थाः णिचं लभन्ते इत्यर्थः । घातयति । एवं मैत्रेयानुरोधेन चटादयो व्याख्याताः । अत्र धनपालः - चट स्फुट भेदने । घट च सङ्घाते चकारात्पूर्वौ चात्रार्थे णिचमुत्पादयतः इति ।

આ ધાતુસૂત્રનો અર્થ એ છે કે અગાઉના નવગણોમાં આ ધાતુઓનો પાઠ થયો હોવા છતાં, हन्त्यर्थक ધાતુ આ ચુરાદિમાં પોતાના અર્થમાં પ્રેરકમાં પ્રયોજાય છે, જેમકે घातयति । આ સંદર્ભમાં સાયણે ધનપાલનો મત આપ્યો છે. તેનો મત એ છે કે चट स्फुट भेदने । घट च सङ्घाते । માં જે ધાતુઓ चकारની પૂર્વે આવેલા છે તે એટલે કે चट, स्फुट અને घट પણ હન્ત્યર્થમાં ચુરાદિમાં णिच्માં પ્રયોજાય છે, જેમકે उच्चाटयति, आस्फोटयति અને विघाटयति ।

'क्षी.त.' (પૃ.૩૧૨)માં આ સૂત્રનો આમ અર્થ મળે છે : चट स्फुट घट च हन्त्यर्थाः एते हन्त्यर्थे णिचमुत्पादयन्ति । પુરુષકાર (પૃ.૧૫૬)માં 'क्षी.त.' નો બીજો મત નોંધ્યો છે, જે 'क्षी.त.'માં મળતો નથી. चट स्फुट धातू द्वौ च घट च धातुस्त्रय एते हन्त्यर्था हन्तिना समानार्था णिचमुत्पादयन्ति ।

સાયણે જણાવ્યું છે કે શાકટાયન અને માધવ પણ તેમ જ કહે છે કે આ ધાતુઓ હન્ત્યર્થક જ છે, માટે તે પ્રેરકમાં જ પ્રયોજાય, જ્યારે ધનપાલ, તે ધાતુઓનો ભેદન, સંઘાત એમ જુદો અર્થ આમાં આપીને કહે છે કે ચુરાદિમાં હન્ત્યર્થમાં णिच्માં પ્રયોજાય છે.

સાયણે નોંધ્યું છે કે કાશ્યપ ત્રણને બદલે ચાર ધાતુ - चट, स्फुट, घट અને हिंसનેહન્ત્યર્થક દર્શાવે છે.

'ધા.પ્ર'માં મૈત્રેયનો મત આમ મળે છે : येऽन्येषु गणेषु हन्त्यर्थाः सन्ति त इह द्रष्टव्याः । વધારામાં મૈત્રેય કહે છે કે જે ધાતુઓનો અહીં હન્ત્યર્થક તરીકે પાઠ થયો છે તે કાર્યવિશેષાર્થ છે તેમ સમજવું. સાયણે પોતે કહ્યું છે તેમ આ हन्त्यर्थाश्च । સૂત્રનું વ્યાખ્યાન તેમણે મૈત્રેય પ્રમાણે કર્યું છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

પુરુષકાર(પૃ.૪૬)માં પણ ધનપાલનો મત, સાયણ જેમ જ આપ્યો છે. તેમનો મત સાયણ ઉપરાંત ક્ષીરસ્વામી, મૈત્રેય વગેરેના મતને મળતો આવે છે. શાકટાયન ધાતુપાઠ (પૃ.૧૮)માં चट स्फुट घट च हन्त्यर्थाः । એમ મળે છે.

૨૭. भुवोऽवकल्कने । भावयति । (मा.धा.वृ., पृ.५६०) तथा च धनपालः – कृपेस्तादर्थ्ये इति पठित्वाऽवकल्कयतीत्युदाजहार।

ચુરાદિગણના આ ધાતુના અર્થ अवकल्कन – એ શબ્દના અર્થ વિશેના જુદા જુદા મત સાયણ આપે છે.

ક્ષીરસ્વામી (પૃ.૩૧૪) તેનો અર્થ 'મિશ્રીકરણ' કરે છે, કાશ્યપ 'ચિંતન' અને 'નન્દી' વિપાચન કરે છે. આ સૂત્ર પછી 'મા.ધા.વૃ.'માં क्लृपेश्च । સૂત્ર મળે છે, પણ ધનપાલ તેને બદલે कृपेस्तादर्थ्ये । સૂત્ર આપી તેના ઉદાહરણ તરીકે अवकल्कयति આપે છે તેમ સાયણે નોંધ્યું છે તે મતને સાયણ એમ સમજાવે છે કે તાદર્થ્ય એટલે પૂર્વ ધાતુનો જે અર્થ છે તે જ અર્થ આ ધાતુનો થાય, માટે कृप નો અર્થ अवकल्कनम् થાય અને તેનું ઉદાહરણ अवकल्कयति આપ્યું છે.

क्लृपेश्च । ધાતુસૂત્રની વ્યાખ્યામાં સાયણે આ જ વાત જુદી રીતે કહી છે. भुवो विकल्कने । એ પાઠની જોડે મેળ પડતું ધનપાલે अवकल्पयति એવું જે ઉદાહરણ આપ્યું છે, તે भुवोऽवकल्कने પાઠમાં પણ બંધ બેસે છે. भुवोऽवकल्कने સૂત્ર પરની વૃત્તિમાં સાયણે કહ્યું છે કે નન્દી भुवो विकल्कने । સૂત્રમાંના विकल्कनम् નો અર્થ વિપાચન કરે છે. તેનું ઉદાહરણ છે तपोभावितमात्मानम्। બીજા કેટલાક विकल्कनम् ને બદલે अवकल्कनम् આપે છે.

'ધા.પ્ર.'(પૃ.૧૫૨)માં भुवोऽवकल्कने । अवकल्कनं पीडनम् । એમ મળે છે. પુરુષકાર (પૃ.૧૧)માં પણ ધનપાલનો આ જ મત મળે છે. ફરક એટલો છે 'મા.ધા.વૃ.'માં अवकल्कयति છે, અહીં ઉદાહરણ તરીકે अवकल्पयति આપ્યું છે. ટૂંકમાં ધનપાલ બંને ધાતુનો એક અર્થ કરે છે.

૨૮. ष्वद आस्वादने । स्वादयति । (मा.धा.वृ., पृ.५६३). स्वाद इत्येके । 'संवरणे' इति क्षीरस्वामि धनपालशाकटायनाः । સાયણ નોંધે છે કે ક્ષીરસ્વામી, ધનપાલ અને શાકટાયન, આ ચૌરાદિક ધાતુનો 'संवरणम्' (આચ્છાદન, ઢાંકણ) અર્થ કરે છે. 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૩૧૭)માં પણ ष्वद संवरणे । મળે છે. 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૧૫૪)માં સાયણની જેમ 'આસ્વાદન' અર્થ જ આપ્યો છે. શાકટાયન ધાતુપાઠ (પૃ.૧૯)માં આ ધાતુનો અર્થ, સાયણે નોંધ્યું છે તેમ संवरणम् મળે છે.

પુરુષકાર (પૃ.૭૩)માં ष्वद ष्वर्द आस्वादने । પાઠ મળે છે, પણ તેમાં ધનપાલનો મત ટાંક્યો નથી. કવિ(પૃ.૩૪)માં ष्वद–स्वर्द–स्वाद प्रीतिलिहोः। એમ મળે છે. 'મા.ધા.વૃ.'માં ધનપાલના જે ૩૦ મત મળે છે, તેમાંના ૨૯ મત પુરુષકારમાં મળે છે, માત્ર આ મત પુરુષકારમાં મળતો નથી.

૨૯. छृदी सन्दीपने । छर्दयति छर्दति । (मा.धा.वृ.पृ. ५६४). धनपालशाकटायनौ तु छृदेत्यनिदितं पेठतुः । तत्र निष्ठायां छृदितमिति फले भेदः ।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ધનપાલ અને શાકટાયન આ ચૌરાદિક ધાતુનો छृद એમ પાઠ કરે છે. 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૩૧૯)માં तृप दृप सन्दीपने । એમ ધાતુસૂત્ર આપી, चृतछृदेत्येके । કહ્યું છે. 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૧૫૫)માં छृदी सन्दीपने। સૂત્ર મળે છે. सन्दीपनम् નો 'ઉત્તેજન' અર્થ થાય છે. સાયણે દર્શાવ્યું છે કે छृदी નું નિષ્ઠાનું રૂપ छृण्ण થાય છે અને छृद નું छृदितम् થાય. પુરુષકાર (પૃ.૭૯)માં પણ ધનપાલનો આ મત એમ જ મળે છે કે ધનપાલ અને શાકટાયન छृद પાઠ કરે છે અને શાકટાયન ધાતુપાઠ (પૃ.૨૦)માં छृद संदीपने જ મળે છે.

૩૦. भू प्राप्तौ आत्मनेपदी । अयं प्राप्तौ वा णिचमुत्पादयति आत्मनेपदी चेत्यर्थः । भवते भावयते। .....ण्यभावे परस्मैपदमुदाहरन्तौ धनपालशाकटायनावण्यत्रैवानुकूलौ इति चोक्तम् । तथा भूसूत्रे सुधाकरोऽपि – भवत इति प्रस्तुत्य आत्मनेपदं मैत्रेयोक्तेन कारणेन सामर्थ्याण्णिच्सन्नियोगेनात्मनेपदित्वादसाधनम् । (मा.धा.वृ., पृ. ५६७)

સાયણે ટાંકેલો ધનપાલ અને શાકટાયનનો મત સમજતાં પહેલાં આ સૂત્રને સ્પષ્ટ કરવું જરૂરી છે. આ મત પુરુષકાર(પૃ.૧૦-૧૧)માં પણ મળે છે.

સાયણે भू प्राप्तौ आत्मनेपदी, મૈત્રેયે 'ધા.પ્ર.'(પૃ.૧૫૭)માં भू प्राप्तावात्मनेपदी અને 'ક્ષી.ત.'કારે (પૃ.૩૨૨) भू प्राप्तावात्मनेपदी वा । એમ આપ્યું છે. ચુરાદિગણનું આ ધાતુસૂત્ર ચુરાદિના પેટાગણ યુજાદિમાં આવે છે, જે आधृषाद्वा સૂત્રથી શરૂ થાય છે. આ ગણના બધા ૪૧ ધાતુઓ विभाषितणिचः છે એટલે કે તેમને णिच् વિકલ્પે થાય છે, જેમકે योजति योजयति ।

भू ધાતુ અંગેના આ ધાતુસૂત્રનો અર્થ એ છે કે ચુરાદિ भू ધાતુ જ્યારે પ્રાપ્તિનો અર્થ દર્શાવે ત્યારે એ વિકલ્પે णिच् લે છે અને આત્મનેપદી થાય છે, જેમકે भवते, भावयते । આમ પ્રાપ્ત્યર્થ હોય તો જ વિકલ્પે णिच्માં આત્મનેપદ પ્રયોજાય પણ પ્રાપ્ત્યર્થ ન હોય તો વિકલ્પે પણ णिच् ન થાય અને તેથી આત્મનેપદ પણ ન થાય.

ધનપાલ અને શાકટાયનના મતના સંદર્ભમાં આ અંગેની વિગતે જે ચર્ચા 'પુરુષકાર' (પૃ.૧૦-૧૧)માં પણ મળે છે તે પણ નોંધપાત્ર છે. તેમાં કહ્યું છે કે આત્મનેપદનું णिचसन्नियोगशिष्टत्व છે, છતાં પણ सन्नियोगशिष्टानामेकतरापाये अन्यतरस्याप्यपायः । (પરિભાષા નં.૮૬) એ પરિભાષાના ન્યાયથી પરસ્મૈપદ જ યોગ્ય છે. આ પરિભાષાનો અર્થ છે કે સન્નિયોગશિષ્ટકાર્યોમાંથી એકનો અપાય થતાં બીજાનો પણ અપાય થાય છે માટે આ બાબતમાં પણ પ્રાપ્ત્યર્થ णिच् આત્મનેપદ સાથે જોડાયેલું હોવાથી પ્રાપ્ત્યર્થ ન હોવાને લીધે, णिच् નો અભાવ થાય ત્યારે આત્મનેપદનો પણ અભાવ થાય અને પરસ્મૈપદ જ પ્રયોજાય.

આ બાબતમાં સાયણે અને લીલાશુકે મૈત્રેયનો જે મત ટાંક્યો છે તે 'ધા.પ્ર.'(પૃ.૧૫૭)માં આમ મળે છે : आकुस्मादात्मनेपदीति प्रकरणे भू प्राप्ताविति वक्तव्ये आत्मनेपदीति वचनं केवलाणिजन्ताच्चात्मनेपदं यथा स्यात् । भावयते । પુરુષકાર (પૃ.૧૧)માં અને મા.ધા.વૃ.(પૃ.૫૬૭)માં લગભગ આ જ શબ્દોમાં મૈત્રેયનો આ મત મળે છે. આ મતનો અર્થ આમ થાય છે : ચુરાદિગણમાં આવતા आकुस्मादात्मनेपदिनः (ધા.પ્ર., પૃ.૧૪૭) એ સૂત્રથી શરૂ થતા પ્રકરણમાં भू प्राप्तौ वा એમ કહેવાનું હતું પણ आत्मनेपदी એ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

વચન મૂક્યું એનો અર્થ કેવલ અણિજન્તથી પણ આત્મનેપદ આવી શકે. સાયણે એ જ પ્રમાણે આ મતને ટાંક્યો છે : मैत्रेयस्तु..... आत्मनेपदीति वचनाण्णिजभावे आत्मनेपदम्' इत्याह ।

મૈત્રેયના આ મતને, સાયણ અને લીલાશુકે અયુક્ત કહ્યો છે અને બંનેએ એ માટે એકસરખું કારણ દર્શાવ્યું છે. જો આકુસ્મીય કાંડમાં भू प्राप्तौ वा । એમ કહ્યું હોત તો अनन्तरस्य विधिर्वा भवति प्रतिषेधो वा । એ ન્યાય લાગુ પડત. તેથી सत्यापपाश-चुरादिभ्यो णिच् (૩.૧.૨૫) સૂત્રથી णिच् નું વિધાન થયું હોઈ તે પરમપ્રકૃત હોવા છતાં, તેનો વિકલ્પ ન મળત અને અનન્તર પ્રકૃત થયેલા આત્મનેપદી વચનનો જ વિકલ્પ મળત પણ એમ નથી માટે અણિચ્ પક્ષે પરસ્મૈપદ જ યોગ્ય છે.

સાયણ અને પુરુષકારના કર્તાએ સ્પષ્ટ નોંધ્યું છે કે આમ णिच् ના અભાવમાં પરસ્મૈપદનું ઉદાહરણ આપતાં, ધનપાલ અને શાકટાયન પણ આમ જ માને છે કે णिच्ના અભાવમાં આત્મનેપદ ન થાય અને પરસ્મૈપદ જ આવે. તેમણે આપેલાં ઉદાહરણ સાયણ કે લીલાશુક કોઈએ ટાંક્યા નથી.

સાયણ અને લીલાશુક બંનેએ આ સંદર્ભમાં સુધાકરનો મત ટાંક્યો છે : मनोरमा भा भवते એ પ્રયોગના સંદર્ભમાં સુધાકરે કહ્યું છે કે भू प्राप्तावात्मनेपदी आधृषाद्वेति विकल्पितणिच्क् इति कैश्चित् समर्थितम् । तण्णिचसन्नियोगेनात्मनेपदित्वादसाधीयः । अत एव स राष्ट्रभवत् इत्यादि प्रयुयुजे इति । આત્મનેપદ णिच्ના વિકલ્પે થાય છે, એ મતનું સુધાકરે ખંડન કર્યું છે णिच्ના સન્નિયોગથી આત્મનેપદ પ્રયોજાય છે, માટે णिच्ના અભાવમાં તે ન પ્રયોજાય એમ સુધાકરનો કહેવાનો અર્થ છે તેથી તેણે स राष्ट्र मभवत् (તેણે રાષ્ટ્ર મેળવ્યું) એમ ઉદાહરણ આપ્યું છે. સાયણે એને બદલે તે सुराष्ट्रमभवन् । એમ સુધાકરનું ઉદાહરણ આપ્યું છે.

ત્યારબાદ સાયણે બીજા કેટલાક વૈયાકરણનો મત ટાંક્યો છે તેમણે શ્રીમદ્ર વગેરેના મતની ટીકા કરી છે. શ્રીમદ્ વગેરે કહે છે કે પુરાણવ્યાકરણમાં भुवो णिङ् એ સૂત્રમાં णिङ्નો ङ्कार પ્રત્યયાન્ત હોવાથી આત્મનેપદ માટે છે જ્યારે અહીં તો કેવલ (णि) છે. એટલે કે એમનું સૂચન એમ જણાય છે કે કેવલ 'णि' માં भू ધાતુ પરસ્મૈપદમાં પ્રયોજાઈ શકે. શ્રીમદ્રનો આ મત સ્વીકારવાથી, બીજા તન્ત્રના અનુરોધને લીધે આત્મનેપદ અને णिच्ના સન્નિયોગન્યાયમાં બાધ આવે છે માટે તે મતને સાયણે અયુક્ત કહ્યો છે.

સાયણ આ બધી ચર્ચા આપ્યા પછી, મહાભાષ્યના ટીકાકાર કૈયટે આપેલી वर्षाभ्वश्च । (૬.૪.૮૪) । એ અષ્ટાધ્યાયીના સૂત્રમાંના वर्षाभूः वर्षासु भवति वर्षा वा भवते - प्राप्नोतीति-वर्षाभूरौषधिविशेषः । वर्षाभूः શબ્દની સમજૂતી ટાંકે છે : આ નામની ઔષધિ વર્ષામાં ઉગે છે અથવા વરસાદને લાવે છે એમ અર્થ છે. અહીં वर्षाः એ वर्षा શબ્દનું દ્વિતીયાન્ત બહુવચનનું રૂપ છે અને પ્રાપ્તિના અર્થમાં भूः ધાતુ આત્મનેપદમાં પ્રયોજાયો છે. અહીં णिच् ના વિકલ્પે भू ધાતુનું भवते એમ આત્મનેપદી રૂપ થયું છે.

આમ સાયણે અને પુરુષકારના કર્તાએ भू प्राप्तौ आत्मनेपदी । સૂત્રના સંદર્ભમાં વિગતે ચર્ચા કરી ધનપાલ અને શાકટાયનનો મત આપ્યો છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ધનપાલના જે મત માત્ર પુરુષકારમાં મળે છે તે હવે દર્શાવ્યા છે.

૩૧. यदाह – आस्वादः सकर्मकादिति । .....क्षीरस्वामी त्वाह–आङ्पूर्वात् स्वादतेः सकर्मकाण्णिज् भवति । अस्ति कर्म यस्य सकर्मकः । आस्वादधातुर्णिचमुत्पादयति । पय आस्वादयति इति । धनपालश्च आस्वादयति क्षीरम् इत्युदाहरन्नत्रैवानुकूलः । (पुरुषकार, पृ.४०)

પુરુષકારમાં ધનપાલનો આ મત ચુરાદિગણના आ स्वदः सकर्मकात् । - એ ધાતુસૂત્રના સંદર્ભમાં આપ્યો જણાય છે. ધનપાલના મતના સમર્થનમાં ક્ષીરસ્વામીનો જે મત પુરુષકારમાં ટાંક્યો છે તેનાથી જુદો મત 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૩૧૫)માં મળે છે. 'ક્ષી.ત.'માં ખરેખર સૂત્ર આમ મળે છે. आस्वदः सकर्मकात् । ष्वद् संवरणे इति वक्ष्यति । आ एतस्मात् इत ऊर्ध्वं सकर्मकाण्णिच् क्रियते । शाकटायन त्वाङ्पूर्वात् स्वादेराह - आस्वादयति दधि ।

ઉપર્યુક્ત ધાતુસૂત્ર પરના ધનપાલના મતને સમજવા બે મુદ્દાને ધ્યાનમાં રાખવા જરૂરી છે. કેટલાક ટીકાકારો જેનું સમ્ભવિ કર્મ છે તે ધાતુને પણ સકર્મક ગણે છે. બીજું , આ તે ધાતુસૂત્રમાં અમુક ટીકાકારો આङ्ને ઉપસર્ગ ગણે છે, તો બીજા ટીકાકારો તેનો અભિવિધિ અર્થ ગણે છે. મા.ધા.વૃ.(પૃ.૫૬૧)માં आ स्वदः सकर्मकात् સૂત્ર છે તેમાં ધનપાલનો મત આપ્યો નથી પણ આ અભિવિધિના અર્થમાં છે તેમ કહ્યું છે, તેથી ग्रस ધાતુથી માંડી ष्वद સુધીના સકર્મક ધાતુઓથી જ णिच् થાય છે એવો અર્થ થયો.

'ક્ષી.ત.'માં ખરેખર જે ઉપર્યુક્ત મત મળે છે તેના પ્રમાણે તે પણ આ ને અભિવિધિના અર્થમાં લે છે તે સ્પષ્ટ છે. आङ् मर्यादाभिविध्योः । (૨.૧.૧૩) સૂત્રથી आङ्નો અર્થ મર્યાદા અને અભિવિધિ થાય છે. અભિવિધિનો 'અતિવ્યાપ્તિ' અર્થ થાય છે.

ધનપાલનો આ સૂત્ર વિશેનો મત વિચારતાં પહેલાં મૈત્રેયનો મત પણ જોવો જરૂરી છે. 'ધા.પ્ર.'(પૃ.૧૫૩)માં મૈત્રેય પણ સાયણ અને ક્ષીરસ્વામીની જેમ જ આ ને ઉપસર્ગમાં અર્થમાં ન લેતાં અભિવિધિના અર્થમાં ઘટાવે છે. आ एतस्मात् सम्भविकर्मकादेव णिच् भवतीति मन्तव्यम् । .... आङ्पूर्वात् स्वद एव सकर्मकादित्येके । આમ તેમણે કેટલાક ઉપસર્ગ आङ्તરીકે ને ઘટાવે છે તે પણ નોંધ્યું છે. સ્પષ્ટ છે કે આ ત્રણે વૃત્તિકારો आङ्ને અભિવિધિના અર્થમાં લે છે.

પુરુષકારમાં આપેલા ધનપાલના ઉદાહરણ 'आस्वादयति क्षीरम्' પરથી જણાય છે કે તે आङ्ને ઉપસર્ગ માને છે. ધનપાલના આ મતને ક્ષીરસ્વામીએ ટાંકેલા શાકટાયનના મતનું સમર્થન મળે છે. તેમાં સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે શાકટાયન आङ्ને ઉપસર્ગ ગણે છે અને તે પ્રમાણે દૃષ્ટાંત આપે છે. 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૩૧૬)ના સંપાદક યુધિષ્ઠિરે (પાદટીપ નં.૨) પણ નોંધ્યું છે કે કાશકૃત્સ્ન અને શાકટાયન आङ्ને અભિવિધિના અર્થમાં લેતા નથી.

પુરુષકારના કર્તા આ મત સાથે સંમત નથી. તે ધનપાલનો મત આપ્યા પછી કહે કે અભિવિધિ પક્ષ જ યોગ્ય છે, કારણકે आकुस्मात्, आधृषाद्वा, आगर्वात् વગેરે ચુરાદિના સૂત્રોમાં અભિવિધિનો અર્થ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

જ જણાય છે. તેથી બધાની વચ્ચે આવતા આ आङ्नो એ જ અર્થ વ્યક્તપણે ભાસે છે. તેમણે એ પણ સ્પષ્ટ કર્યું છે કે સમ્ભવિકર્મત્વ એટલે કે કર્મનો પ્રયોગ હોય કે ન હોય પણ તેના સમ્ભવમાત્રથી णिच् પ્રયોજાય છે.

પુરુષકારમાંની આ ચર્ચા 'મા.ધા.વૃ.'માં પણ આ સૂત્રના સંદર્ભમાં મળે છે. તેમાં પણ મૈત્રેયની જેમ એમ જ કહ્યું છે કે આ સૂત્રમાં સકર્મકત્વનું જે વચન છે, તે કર્મસાપેક્ષક્રિયામાત્રને જણાવે છે, માટે કર્મનો પ્રયોગ ન હોય તો પણ આ વિધિ થાય છે.

સાયણે આ સંદર્ભમાં, બીજા એક મુદ્દાની પણ સ્પષ્ટતા કરી છે. आस्वदः संकर्मकात् । સૂત્ર બાબત તેમણે નોંધ્યું છે કે બીજા કેટલાક વૈયાકરણો પંચમી પ્રકરણોમાંના સન્નિહિત णिच् સાથે અર્થપ્રાપ્ત एवकारને જોડીને સકર્મક ष्वद ધાતુથી જ णिच् થાય છે, અકર્મકથી યોગ પ્રમાણે થાય, એમ અર્થ કરે છે અને આમ एवकारનો સંબંધ णिच् સાથે જોડે છે તે બરાબર નથી. एवनो અન્વય सकर्मकात् સાથે જ છે અને મૈત્રેયે પણ આ સૂત્રને સમજાવતાં सकर्मकादेव એમ જ કહ્યું છે. આ સૂત્રના સંદર્ભમાં ધનપાલ અને શાકટાયનના आङ्ने ઉપસર્ગ ગણવાના મતનું પુરુષકારના કર્તાએ ખંડન કર્યું છે, તે નોંધવું ઘટે.

૩૨. तथा च 'पटपुट' इत्यादौ 'वृतु वृधु भाषार्थाः' इत्यन्ते दण्डकधातुपाठे मैत्रेयरक्षितः – 'भासार्था दीप्त्यर्था इत्येके इति । ....धनपालः पुनरन्यथैवामु दण्डकं व्याचष्टे - एते पटादयः णिचमुत्पादयन्ति अन्ये च ये भासार्थाः धातवः ते च णिचमुत्पादयन्ति ।' (पुरुषकार, पृ.४१)

પુરુષકારમાં મળતા ધનપાલના આ મતનો 'મા.ધા.વૃ.'માં નિર્દેશ નથી. મા.ધા.વૃ. (પૃ.૫૬૧) માં पट पुटथी માંડીને वृतु वृधु સુધીના ધાતુઓને भाषार्थाः કહ્યા છે. आस्वदः सकर्मकात् સૂત્રમાંથી આ સૂત્રમાં सकर्मकात्ની અનુવૃત્તિ આવે છે, તેથી ग्रसथी માંડીને ष्वदસુધીના સકર્મક ભાષાર્થ ધાતુઓથી જ णिच् પ્રયોજાય છે. જેમકે તુદાદિ पुट નું રૂપ સંશ્લેષણના અર્થમાં पुटति થાય અને ચુરાદિમાં ભાષાર્થમાં पुटयति થાય છે. મૈત્રેય 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૧૫૩)માં આ ધાતુઓને भाषार्थाः કહીને भासार्था इत्येके । भासार्थाः दीप्त्यर्थाः । तेऽप्यत्रेत्येके । એમ જણાવે છે.

'ક્ષી.ત.' (પૃ.૩૧૬)માં પાણિનીય ધાતુપાઠના ઉપર્યુક્ત સૂત્રમાં पट पुट.... वृतु वृधु भासार्थाः। एते सकर्मका भासार्था णिचमुत्पादयन्ति । पाटयति । તેમાં भासार्थाः પાઠ મળે છે. તેથી આ પાઠ પ્રમાણે સૂત્રનો અર્થ એમ થાય કે સકર્મક ભાસાર્થ ધાતુઓ णिच्માં પ્રયોજાય છે, જેમકે वृधु वृद्धौ એ ભ્વાદિ ધાતુના મૂળ અર્થ વૃદ્ધિના અર્થમાં वर्धते રૂપ થાય પણ ભાસાર્થમાં वर्धयते (ચળકાવે છે) થાય. પ્રશ્ન એ છે કે 'भाषार्थाः' પાઠ સાથે સકર્મકત્વ બંધ બેસે છે, પણ 'भासार्थाः' પાઠ જોડે સકર્મકત્વને णिच् સાથે બંધ બેસાડવું જરા અઘરું છે, તેથી જ પુરુષકારમાં કહ્યું છે કે तत्र भासार्थ पक्षे सकर्मकत्वे यत्नः कर्तव्यः । મૈત્રેયે પણ નોંધ્યું છે કે કેટલાક भासार्थाः પાઠ આપે છે, ક્ષીરસ્વામી તો પોતે જ એ પાઠ આપે છે. આ સૂત્ર જોડે આ પાઠનો મેળ કેમ બેસાડવો ? તે સંદર્ભમાં પુરુષકારમાં ધનપાલનો મત આપ્યો છે.

ધનપાલે એનો ઉકેલ આપતો મત દર્શાવ્યો છે एते पटादयः सर्वे णिचमुत्पादयन्ति, अन्ये च

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

भासार्थाः घातवः ते च णिचमुत्पादयन्ति । આ પટ-પુટ વગેરે ભાષાર્થ સકર્મક ધાતુઓ ચુરાદિમાં પ્રેરકમાં પ્રયોજાય છે અને બીજા (મૂળમાં) ભાસાર્થ ધાતુઓ પણ णिच्‌માં પ્રયોજાય છે, જેમકે लघ ધાતુનુ ભ્વાદિમાં ગત્યર્થમાં लङ्घते રૂપ થાય અને ભાષાર્થમાં लङ्घयति (જણાવે છે) રૂપ થાય. તે જ પ્રમાણે ભાસાર્થ ધાતુ જેમકે દિવાદિમાં दीपी दीप्तो છે, ત્યાં તેનું રૂપ दीप्यते થાય છે અને ચુરાદિમાં दीपयति થાય છે. નોંધવું ઘટે કે શાકટાયન ધાતુપાઠ (પૃ.૧૮)માં આ સૂત્રમાં पट पुट... वृतु वृधु भाषार्थाः પાઠ મળે છે. ધનપાલનો આ મત આપ્યા પછી પુરુષકારે કરેલું વિધાન નોંધપાત્ર છે. अत्र चाञ्जसैवानाञ्जस्ये सत्यव्याप्त्यपनीत्याशैव शरणम् । ધનપાલના ઉપર દર્શાવેલા મતને, પુરુષકારમાં આપેલા પારાયણના મતનું સમર્થન મળી રહે છે : पटादयः सकर्मकाः स्वार्थे णिचमुत्पादयन्ति भासार्थाश्चेति पारायणम् ।

૩૩. वृजी वर्जने । रुधादिर्युजादिश्च । तत्र चाद्ये वरण इति धनपालशाकटायनौ । (પુરુષકાર, પૃ.૫૧) પુરુષકાર્‌ના કર્તા નોંધે છે કે वृजी वर्जने ધાતુ રુધાદિમાં અને યુજાદિ(ચુરાદિ)માં આવે છે. તે ઉપરાંત આ ધાતુ અદાદિગણમાં પણ આવે છે. રુધાદિમાં વૃજીનું વ.કા.નું રૂપ वृणक्ति, યુજાદિમાં તેનું રૂપ वर्जयति અને અદાદિમાં તેનું રૂપ वृक्ते થાય છે. વૃજી પરથી આવેલ वृजिननो અર્થ 'પાપ' થાય છે.

પુરુષકારના કર્તા નોંધે છે કે રુધાદિ वृजी ધાતુનો અર્થ वरणम् (પસંદગી) થાય છે એમ ધનપાલ અને શાકટાયનનો મત છે. 'મા.ધા.વૃ.' (પૃ.૫૦૫)માં ધનપાલનો આ મત મળતો નથી, પણ રુધાદિ वृजी वर्जने । ધાતુસૂત્ર પરની વૃત્તિમાં સાયણ નોંધે છે કે वृचि वरणे इति दुर्गादयः पठन्ति । 'क्षी.त.' (પૃ.૨૭૨)માં પણ રુધાદિ वृजी પરની વૃત્તિમાં 'वृची वरणे' इति दुर्गाः । એમ મળે છે. 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૧૨૭)માં वृजी वर्जने । જ મળે છે. કવિ (પૃ.૧૭)માં રુધાદિ वृची-ध्-वृतौ । આપ્યું છે. આમ ધનપાલ અને શાકટાયનના મતને દૌર્ગ વૈયાકરણો ઉપરાંત કવિકલ્પદ્રુમના કર્તા બોપદેવનું સમર્થન પણ સાંપડે છે. શાકટાયન ધાતુપાઠ (પૃ.૧૭)માં वृजै वरणे મળે છે માટે દેખીતું છે કે ધનપાલ શાકટાયનને અનુસરે છે.

વધારામાં પુરુષકારમાં એ પણ નોંધ્યું છે કે અદાદિ वृजी ધાતુનું કર્મણિ ભૂ.કૃ. वृक्तम् થાય છે, કારણ કે श्वीदितो निष्ठायाम् । (૭.૨.૧૪) સૂત્રથી इड् નો અભાવ થાય છે. શાકટાયન આ અદાદિ ધાતુનો પાઠ वृजैङ् આપી, તેનો અર્થ सम्पर्चन આપે છે, તેમ પણ લીલાશુક નોંધે છે, 'મા.ધા.વૃ.' (પૃ.૩૩૬)માં સાયણે પણ શાકટાયનનો આ મત નોંધ્યો છે.

૩૪. 'वद व्यक्तायां वाचि, वद सन्देशे', स्वरितेत् । शाकटायनस्य त्वात्मनेपदी । यदाह - 'वदि सन्देशवचने' इति । धनपालस्तु 'पद सन्देशवचने', पादयति पदति, अन्यत्र पदयते' इति । (પુરુષકાર, પૃ.૭૭). પાણિનીય ધાતુપાઠમાં वदि सन्देशवचने । वादयति । એમ ચુરાદિગણમાં સૂત્ર મળે છે (મા.ધા.વૃ., પૃ.૫૬૬) અને ભ્વાદિગણમાં वद अभिवादनस्तुत्योः । वन्दते । (મા.ધા.વૃ., પૃ.૫૭) એમ સૂત્ર મળે છે.

પુરુષકારમાં ધનપાલનો મત મળે છે કે તે पद सन्देशवचने । એમ સૂત્ર આપે છે અને તેનાં पादयति, पदति, पदयते વગેરે રૂપ આપે છે. પુરુષકારમાં જે રીતે ધનપાલનો મત આપ્યો છે તે પરથી એમ લાગે છે કે ધનપાલ ચુરાદિમાં वद सन्देशवचने ને બદલે पद सन्देशवचने સૂત્ર આપે છે. 'મા.ધા.વૃ'

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(પૃ.૫૭૧) અને 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૩૨૯)માં पद गतौ । पदयते એમ ધાતુસૂત્ર ચુરાદિમાં મળે છે. શાકટાયન ધાતુપાઠ (પૃ.૨૧)માં પણ ચુરાદિમાં वदि सन्देशवचने । સૂત્ર મળે છે માટે ધનપાલનો આ મત બધા વૃત્તિકારો કરતાં જુદો પડે છે.

૩૫. विद चेतनाख्याननिवासेषु चितादिः । निपातनेष्विति धनपालशाकटायनौ । (पुरुषकार, पृ.७८) લીલાશુક નોંધે છે કે ધનપાલ અને શાકટાયન विद चेतनाख्याननिपातनेषु । એમ ચુરાદિમાં ધાતુસૂત્ર આપે છે. 'મા.ધા.વૃ.' (પૃ.૫૫૫)માં આ ધાતુસૂત્ર विद चेतनाख्याननिवासेषु । એમ ચુરાદિમાં મળે છે, પણ તેમાં ધનપાલનો આ મત આપ્યો નથી 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૩૦૯)માં विद चेतनाख्यानविवादेषु । એમ મળે છે, જ્યારે 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૧૪૯)માં સાયણની જેમ જ આ સૂત્ર મળે છે, તો કવિ. (પૃ.૩૩)માં चेतनाख्यानवासवादे । એમ સૂત્ર આપી આ ધાતુના ચાર અર્થ દર્શાવ્યા છે : ચેતના, આખ્યાન, વાસ(નિવાસ) અને વાદ.

ધનપાલ અને શાકટાયન સાયણના ०निवासेषु અને 'ક્ષી.ત.'ના ०विवादेषुને બદલે ०निपातनेषु (પૃ.૨) એમ આ ધાતુનો ત્રીજો અર્થ દર્શાવે છે. નિપાતનનો અર્થ 'નીચા પાડવું, નાશ, હુમલો,' અનિયમિત રૂપ વગેરે થાય છે. સાયણ કહે છે કે ધનપાલ અને શાકટાયન આમ પાઠ કરે છે, પણ શાકટાયન ધાતુપાઠમાં (પૃ.૨૦) निवासनेषु મળે છે. ધનપાલે 'નિપાતન' અર્થમાં આ ધાતુ પ્રયોજાતો જોયો હશે, તેથી આ અર્થ દર્શાવ્યો હશે એમ માનવું રહ્યું.

૩૬. कगे नोच्यते । वनु च नोच्यते । .... धनपालस्तु तमेव प्रस्तुत्याह – वनुं घटादिसु पठन्ति द्रमिडाः तेषां (नित्यं) मित् संज्ञा । वनयति । आर्यास्तु विभाषामित्त्वमिच्छन्ति । तेषां व्रानयति वनयति इति। (पुरुषकार, पृ. ८३)

પુરુષકારમાં ભ્વાદિ वनु ધાતુના मित्त्व સંબંધી ધનપાલનો મત આપ્યો છે. આ મત મા.ધા.વૃ. (પૃ.૧૯૬)માં નથી. પુરુષકારમાં પ્રથમ वनु च नोच्यते । એ ભ્વાદિ ધાતુના અર્થ બાબત ચર્ચા છે. કેટલાક માને છે કે આનો અર્થ કહ્યો નથી, તેથી ક્રિયાસામાન્ય એનો અર્થ છે. ક્ષીરસ્વામી (પૃ.૧૧) પણ એમ જ માને છે. પુરુષકારમાં ક્ષીરસ્વામીનો મત એમ આપ્યો છે કે ધાતુના અનેકાર્થત્વને લીધે આ ધાતુનો અમુક અર્થ છે, તેમ જણાવ્યું નથી, પણ આ મત 'ક્ષીત'માં મળ્યો નથી.

ભ્વાદિગણના આ वनु ધાતુનો અર્થ કેટલાક 'ગતિ' કરે છે અને કેટલાક 'ક્રિયાસામાન્ય' કરે છે એમ આ 'મા.ધા.વૃ.' (પૃ.૧૯૬)માં મળતા નિર્દેશ પરથી પણ લાગે છે : गतौ वनतिरिति कोऽयं नियमः । तेन क्रियासामान्येऽपि वनति इत्यादि भवति ।

ત્યારબાદ પુરુષકારમાં આ ભ્વાદિ वनु ધાતુના मित्त्व બાબતની ચર્ચા મળે છે. वनु પરનું ધાતુસૂત્ર ભ્વાદિના પેટાગણ ઘટાદિમાં આવે છે અને તેથી घटादयो मितः એ સૂત્ર આ ધાતુને લાગુ પડે અને તેનું मित्त्व થાય. જેમકે वनयति । ભ્વાદિગણમાં આ घटादयो मितः । પછીનું ત્રીજું સૂત્ર ग्लास्नावनुवमां च । સૂત્ર આવે છે, તેનો અર્થ એ છે કે ग्ला, स्ना, वनु અને वम – આ ધાતુઓ જો ઉપસર્ગ-વિનાના હોય તો તેમને વિકલ્પે मित्त्व થાય છે તેથી वनयति ઉપરાંત वानयति પણ થાય.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

પ્રશ્ન એ થાય છે કે આ સૂત્ર ભ્વાદિ वनु ધાતુને લાગુ પડે કે તનાદિ वनु ધાતુને લાગુ પડે ? તેનું નિરાકરણ अनन्तरस्य विधिर्वा भवति प्रतिषेधो वा । (પરિભાષેન્દુશેખર, નં.૬૧) - એ પરિભાષા દ્વારા થાય છે. તેનો અર્થ એ છે કે વિધિ અને પ્રતિષેધ અનન્તરને થાય છે. અહીં પ્રસ્તુત સૂત્રની નજીક ભ્વાદિ वनु ધાતુ છે, તેથી વિકલ્પે મિત્ત્વ કરતું સૂત્ર તેને લાગુ પડે અને તનાદિક वनुને લાગુ ન પડે. આ મત પુરુષકારમાં અને 'મા.ધા.વૃ.' (પૃ.૨૦૧, પૃ.૫૧૦)માં સ્પષ્ટ દર્શાવ્યો છે. સાયણ વિકલ્પે મિત્ત્વ કરતા ઉપર્યુક્ત ધાતુસૂત્ર પરની વૃત્તિમાં જણાવે છે : वनु च नोच्यते इति इह पठितो वनतिः अनन्तरस्य विधिरिति न्यायादनूद्यते, न तु तानादिको वनोतिः । આવો જ મત 'પુરુષકાર' (પૃ.૮૩)માં દર્શાવ્યો છે.

ધનપાલનો મત એમ છે કે દ્રમિડો वनु ધાતુનો ઘટાદિ (ભ્વાદિ)માં પાઠ કરે છે. તે લોકો તેનું નિત્ય મિત્ત્વ માને છે, એટલે કે તેમના મતે वनयति જ રૂપ થાય, वानयति ન થાય. ધનપાલ જણાવે છે કે આર્યો તેનું વિકલ્પે મિત્ત્વ માને છે, તેથી તેમના મતે वनयति અને वानयति બંને થાય. એનો અર્થ એ થાય કે દ્રમિડો ग्लास्ना । સૂત્રથી થતું વૈકલ્પિક મિત્ત્વ સ્વીકારતા નથી. ધનપાલે નોંધેલો દ્રમિડોનો આ મત 'મા.ધા.વૃ.' કે 'ક્ષી.ત.' વગેરેમાં મળતો નથી. આ બાબતમાં ધનપાલે પોતાનો મત દર્શાવ્યો નથી.

૩૭. (ध्वन शब्दे) — घटादौ चायं कैश्चित् पठ्यते । तथा च 'ध्वन शब्द इत्येके' इति मैत्रेयरक्षितः । क्षीरस्वामी धनपालार्वप्यत्रैवानुकूलौ । दलिवलि... ध्वनिक्षपित्रपयश्च इति च भोजदेवः । (पुरुषकार, पृ.८४)

ध्वन शब्दे । એ ભ્વાદિગણના આ સૂત્ર વિશે પુરુષકારમાં ધનપાલનો જે મત આપ્યો છે. તે 'મા.ધા.વૃ'માં મળતો નથી. ध्वन शब्दे એ સૂત્ર ભ્વાદિના પેટાગણ ઘટાદિમાં મા.ધા.વૃ. (પૃ.૨૦૦)માં મળે છે. 'ક્ષી.ત.'(પૃ.૭૩)માં स्तन ध्वन शब्दे એમ અને 'ધા.પ્ર.'(પૃ.૫૭)માં ध्वन स्वन शब्दे એમ મળે છે, જ્યારે 'ક્ષી.ત.'માં ફરી ભ્વાદિમાં (પૃ.૧૨૧) स्यमु स्वन स्तन ध्वन शब्दे અને 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૫૯)માં स्यमु स्वन ध्वन शब्दे મળે છે. અહીં જે સૂત્રની ચર્ચા છે તે ઘટાદિગણમાં આવતા ध्वन शब्दे સૂત્રની ચર્ચા છે. આ સૂત્રની ઘટાદિ ગણમાં ગણના એટલે કરી છે કે मित्त्वार्थ, જે घटादयो मितः । સૂત્રથી થાય, તેનો લાભ મળે અને તેથી ध्वनयति થાય, તેનું દૃષ્ટાંત મા.ધા.વૃ. (પૃ.૨૦૦)માં આપ્યું છે : ध्वनयति घण्टाम् । (ઘંટનાદ કરે છે), જ્યારે ઘટાદિ સિવાય તેનો પાઠ થયો છે ત્યાં ध्वानयति થાય એટલે કે અસ્પષ્ટાક્ષર ઉચ્ચારે છે.

પુરુષકારના કર્તા નોંધે છે કે મૈત્રેય ध्वन शब्दे इत्येके । કહે છે તે મત 'ધા.પ્ર.'માં મળતો નથી. પુરુષકારમાં નોંધે છે તેમ ધનપાલને આ ધાતુના ઘટાદિમાંનો પાઠ ध्वन शब्दे અનુકૂળ છે.

સાયણ નોંધે છે કે વર્ધમાનને અનુસરીને ભોજ दलि वलि..... ध्वनित्रपिक्षपयश्च । સૂત્રમાં 'ध्वनि' એમ પાઠ આપે છે અને પ્રાતિશાખ્યમાં अक्षरव्यञ्जनानामुपलब्धिर्ध्वनिः । આપ્યું છે. આમ ध्वन અને ध्वनि નો અર્થ જુદો પડે છે. ધનપાલ ध्वन शब्दे । પાઠ સ્વીકારે છે એનો અર્થ તેઓ ध्वनનો 'શબ્દ-અવાજ' એવો અર્થ કરતા જણાય છે.

૩૮. तनु श्रद्धोपकरणयोः । [तनु श्रद्धोपहिंसायाम् इति]
धनपालशाकटायनौ । (पुरुषकार, पृ. ८४)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

પાણિનીય ધાતુપાઠના ચુરાદિગણમાં तनु श्रद्धोपकरणयोः સૂત્ર મળે છે; પુરુષકારમાં धनपालशाकटायनौ પહેલાંનો પાઠ ખૂટે છે. પુરુષકાર (પૃ.૮૪, પા.ટી.નં.૪)માં યુધિષ્ઠિર મીમાંસકે સૂચવેલો 'तनु श्रद्धोपहिंसायामिति' એ ખૂટતો અંશ બરાબર એટલા માટે લાગે છે કે શાકટાયન ધાતુપાઠ (પૃ.૨૦)માં તેમ મળે છે અને ધનપાલ શાકટાયન પ્રમાણે પાઠ કરતા હોય છે.

'મા.ધા.વૃ' (પૃ.૫૬૬)માં ધનપાલનો આ મત મળતો નથી. તેમાં तनु श्रद्धोपकरणयोः । उपसर्गाच्च दैर्घ्ये । એમ મળે છે. તેનું રૂપ तानयति આપ્યું છે અને ધાતુનો અર્થ 'શ્રદ્ધા અને ઉપકરણ (મદદ કરવી, સાધન)' એમ આપ્યો છે. 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૩૨૧) અને 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૧૫૬) – બંનેમાં સાયણની જેમ જ ધાતુસૂત્ર આપ્યું છે.

શાકટાયનના પાઠ પ્રમાણે જ ધનપાલે આ ધાતુનો અર્થ આપ્યો છે એમ સ્વીકારીએ તો તે શ્રદ્ધા અને ઉપહિંસા(હિંસા) અર્થ આપે છે એમ મનાય.

'કવિ.' (પૃ.૩૫)માં तनु क्युपहतौ श्रद्धाघाते श्रद्धोपकारयोः । એમ મળે છે. સાયણ ક્ષીરસ્વામી મૈત્રેય વગેરે तनादि ગણમાં तनु विस्तारे तनोति । એમ જે ધાતુ આપે છે, તે આનાથી સાવ જુદો છે.

ચુરાદિ ગણના આ ધાતુસુત્ર સાથે 'મા.ધા.વૃ', 'ક્ષી.ત.' વગેરેમાં उपसर्गाच्च दैर्घ्ये । એ વિધાન છે. એનો અર્થ એવો છે કે આ ધાતુનો અર્થ દૈર્ઘ્ય હોય ત્યારે ઉપસર્ગ સાથે વિકલ્પે णिच्‌માં પ્રયોજાય છે. જેમકે आतानयति, वितानयति, आतनति, वितनति વગેરે. णिच्‌માં વિકલ્પે એટલા માટે પ્રયોજાય છે કે આ ધાતુ ચુરાદિના પેટાગણ આ ધૃષીયમાં આવે છે અને आधृषीयाः विभाषितणिचः वेदितव्याः એમ કહ્યું છે

दैर्घ्येतु उपसर्गादनुपसगच्चि परस्तनुधातुराधृषीयो वेदितव्य इत्यर्थः (બાલમનોરમા પૃ.૨૭૯) .

અહીં ધનપાલ અને શાકટાયનનો આ ધાતુના અર્થ અંગે જે મત આપ્યો છે તે સાયણ વગેરે કરતાં જરા જુદો પડે છે.

૩૯. अम गत्यादिषु । ते च कन दीप्तिकान्तिगतिषु, ष्टन वन शब्दे, वन षण सम्भक्तौ 'इति समनन्तरोक्ताः। 'अपरे अव रक्षणगतीत्यादयो गत्यादय इत्याहुः' इत्यपि धनपालः । 'अव रक्षणगतिकान्ति.....भागवृद्धिषु इति विदूरे वक्ष्यमाणा अपि गृह्यन्ते इत्याहुरित्यर्थः । पुरुषकार (પૃ.૯૨)

अम गत्यादिषु । – ભ્વાદિગણના આ ધાતુસૂત્રના गत्यादिषु શબ્દના અર્થ વિશે મતભેદ છે. પુરુષકારમાં આ બંને મત ટાંક્યા છે. 'મા.ધા.વૃ.' (પૃ.૧૩૩)માં ધનપાલનો આ મત ટાંક્યો નથી, પણ તેમાં 'अम गत्यादिषु' । આપી સાયણે કહ્યું છે કે गत्यादिषुમાંના आदि શબ્દથી આ સૂત્ર પહેલાં આવતાં, कन ધાતુના અર્થ, દીપ્તિ, કાન્તિ અને ગતિનો, ष्टन वनના શબ્દ એ અર્થનો અને वन षण ના સમ્ભક્તિ અર્થનો – એ બધાંનો સમાવેશ થાય છે. 'મા.ધા.વૃ.'(પૃ.૧૬૦)માં આગળ अव ધાતુના 'રક્ષણ ગતિ વગેરે' ૨૦ અર્થ આપ્યા છે : अव रक्षणगतिकान्ति.....भागवृद्धिषु ।

પુરુષકારના કર્તા, ઉપર્યુક્ત અર્થ વિશેનો મત, જે સાયણ, ક્ષીરસ્વામી (પૃ.૭૪) અને મૈત્રેય

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(પૃ.૩૫) વગેરે પણ આપે છે, તેનો ઉલ્લેખ કરી, ધનપાલે જે બીજા વૈયાકરણોનો મત દર્શાવ્યો છે, તેને સમજાવે છે. તેમના મત પ્રમાણે अम ધાતુ પરના સૂત્રથી, अव ધાતુ પરનું સૂત્ર ઘણું આગળ ઉપર આવતું હોવા છતાં गत्यादि માં ભ્વાદિમાં अव ધાતુના રક્ષણ, ગતિ, કાન્તિથી શરૂ કરીને ભાગ અને વૃદ્ધિ સુધીના જે વીસ અર્થ સૂત્રમાં દર્શાવ્યા છે, તેમનો आदि શબ્દથી સમાવેશ થાય છે.

ધનપાલ गत्यादिषु ના આ બે અર્થમાંથી પોતે કયા મતને સ્વીકારે છે, તે પુરુષકારમાં જણાવ્યું નથી.

૪૦. यमोऽपरिवेषणे इति क्षीरस्वामिधनपालौ । घटादावप्येवमेव पठन्ति। अर्थेत्वस्य विवदन्ते। तत्र क्षीरस्वामी तावत् यम उपरमे इत्यस्य धातोः परिवेषणादन्यत्रैवार्थेमित्संज्ञा । यमयति नियमयति.... । परिवेषणे तु – यामयति श्राद्धे । .... मैत्रेयरक्षितस्तु अपरिवेषणे यमिर्नमित् । यामयति .... धनपालश्च निषेधपक्षमेव पर्यग्रहीत् । (पुरुषकार, पृ. ९२-९३)

પુરુષકારમાં ટાંકેલો ધનપાલનો આ મત સમજવા આ ધાતુસૂત્રનો અર્થ અને બીજા વૃત્તિકારોના મત જોવા જરૂરી છે.

પાણિનીય ધાતુપાઠમાં ભ્વાદિમાં यम उपरमे (મા.ધા.વૃ., પૃ.૨૬૨), यमोऽपरिवेषणे । (મા.ધા.વૃ., પૃ.૨૦૧) અને ચુરાદિમાં यम च परिवेषणे । (મા.ધા.વૃ., પૃ.૫૪૮) એમ ત્રણ વખત यम ધાતુનો પાઠ છે.

પુરુષકારના કર્તા નોંધે છે કે ક્ષીરસ્વામીએ 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૧૧૯)માં यमोऽपरिवेषणे ધાતુસૂત્ર પરની વૃત્તિમાં કહ્યું છે કે यम उपरमे । સૂત્રમાં જે यम ધાતુ છે, તેનો 'પરિવેષણ' (ખોરાક વહેંચવો, વીંટળાવું) કરતાં બીજો અર્થ હોય ત્યારે મિત્સંજ્ઞા થાય છે, જેમકે यमयति, संयमयति । અને परिवेषण અર્થ હોય ત્યારે મિત્સંજ્ઞા ન થાય, यामयति श्राद्धे, यामयति चन्द्रम् । (ચન્દ્રને ઘેરે છે). આ જ પ્રમાણે ચાન્દ્ર, કૌમાર અને ભોજીય બ્રાહ્મણો માને છે.

મૈત્રેય 'ધા.પ્ર.'(પૃ.૫૮)માં એથી ઊલટું કહે છે. यमोऽपरिवेषणे । यमिर्नमित् । यामयति । परिवेषणे यमयति ब्राह्मणान् । (બ્રાહ્મણોને ભોજન આપે છે.) એટલે કે તેમના મતે પરિવેષણનો અર્થ ન હોય ત્યારે મિત્સંજ્ઞા થતી નથી. પરિવેષણનો અર્થ હોય ત્યારે જ મિત્સંજ્ઞા થાય છે.

પુરુષકારમાં મૈત્રેયનો આ મત ટાંકીને કહ્યું છે કે ધનપાલ પણ નિષેધપક્ષમાં માને છે, એટલે કે જ્યારે 'પરિવેષણ'નો અર્થ ન હોય ત્યારે મિત્સંજ્ઞા થતી નથી. ધનપાલ અને મૈત્રેયના મતના સમર્થનમાં પુરુષકારના કર્તા લીલાશુકે न पादम्याo । (૧-૩-૮૯) સૂત્ર પરના કાશિકામાં આપેલા જયાદિત્યના મતને ટાંક્યો છે : आयामयते, (અટકાવે છે), यमोऽपरिवेषणे इति मित्संज्ञा प्रतिषिध्यते इति । તે ઉપરાંત, તેમણે આ સંદર્ભમાં પ્રસ્તુત એવો ન્યાસકાર જિનેન્દ્રબુદ્ધિનો મત ટાંક્યો છે કે આગળના સૂત્ર न कम्य मिचमाम्। ('મા.ધા.વૃ.' પૃ.૨૦૧) સૂત્રમાંથી न ની અનુવૃત્તિ આવવાથી यमोऽपरिवेषणे । સૂત્રમાં मित्त्व નો નિષેધ થાય છે, અને વધારામાં अनन्तरस्य विधिर्वाo (પરિભાષા નં.૬૧) લાગુ પડે છે. તેથી પણ घटादयो मितः થી જે મિત્ત્વવિધિ કહી હતી, તેનો અપરિવેષણ અર્થમાં પ્રતિષેધ આવે છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

પુરુષકારના કર્તા એ પણ નોંધે છે કે શાકટાયન ઘટાદિ અને ચુરાદિ બંનેમાં, બંને પક્ષને ગ્રહણ કરે છે એટલે यम ધાતુ અપરિવેષણ અર્થમાં હોય તો મિત્ત્વ થાય અને ન પણ થાય. તેમાં એ પણ જણાવ્યું છે કે धनपालपक्षेऽप्येवमेव चुरादौ द्रष्टव्यम् ।

ચુરાદિગણમાં પણ यम च परिवेषणे । સૂત્ર છે. ત્યાં પણ चकारेण मिदित्यपेक्षते इति मैत्रेयादयः । એમ સાયણ નોંધે છે, તેથી च કારથી ज्ञपमिच्च । (મા.ધા.વૃ., પૃ.૫૪૬) - એ ધાતુસૂત્રમાંથી मित्‌ની અનુવૃત્તિ આવે છે. તેથી અર્થ એમ થાય કે 'પરિવેષણ'નો અર્થ હોય ત્યારે ચુરાદિ यम ધાતુને मित्त्व થાય છે. यमयति चन्द्रम् । अन्यत्र नियामयति । પુરુષકારે નોંધ્યું છે તેમ ધનપાલ પણ ચુરાદિ यम માટે આમ માને છે.

આમ આ यमोऽपरिवेषणे । સૂત્રના સંદર્ભમાં લીલાશુકે ધનપાલના મત ત્રણવાર ટાંક્યા છે કે પરિવેષણનો અર્થ હોય તો જ मित्त्व થાય અને તે ન હોય તો मित्त्व ન થાય. આવો જ સાયણનો મત મા.ધા.વૃ.(પૃ.૨૮૨)માં यमोऽपरिवेषणे । સૂત્ર આગળ આપ્યો છે.

૪૧. शम लक्ष आलोचने । शमु उपशमे । घटादौ च शमो दर्शने इति पठ्यते । शाम्यतेर्दर्शनेऽर्थे मित्संज्ञा न भवति इत्यर्थः । अदर्शने भवतीति क्षीरस्वामी । .... धनपालस्तु दर्शने न भवतीत्युक्त्वा अदर्शने इत्येके इत्याह । (पुरुषकार, पृ. ९४)

ભ્વાદિગણના પેટાગણ ઘટાદિમાં शमोऽदर्शने એમ આ ધાતુનો પાઠ મા.ધા.વૃ. (પૃ.૨૦૧)માં મળે છે તે ધાતુ દર્શન અર્થમાં मित् ન થાય તેવો ધનપાલનો મત પુરુષકારમાં આપ્યો છે. આ મત મા.ધા.વૃ.માં મળતો નથી. આમ તો આ ચર્ચા ભ્વાદિ ધાતુ शम અંગેની છે, પણ દિવાદિમાં જે शमु उपशमे । ધાતુ છે તેની વાત પહેલાં પુરુષકારમાં કરી છે, કે તે દિવાદિ ધાતુ शाम्यतिने દર્શન અર્થમાં मित्संज्ञा થતી નથી, જેમકે निशामयति रूपम् ।

હવે ઘટાદિગણમાં આવતા शमोऽदर्शने ધાતુ જે પ્રસ્તુત છે તેની વાત કરીએ. 'મા.ધા.વૃ.' (પૃ.૨૦૨)માં કહ્યું છે કે આ ભ્વાદિ ધાતુ अमन्त હોવા છતાં દર્શન અર્થમાં તેને मित्त्व થતું નથી. તેમણે તેના સમર્થનમાં निशामयति रूपम् અને अत्युत्कृष्टमिदं तीर्थं भारद्वाज निशामय । (વાલ્મીકિ રામાયણ-બાલકાંડ ૨.૫) – એ બંને ઉદાહરણ આપ્યાં છે. 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૧૧૮)માં સાયણની જેમ સૂત્ર આપી કહ્યું છે કે ભ્વાદિમા દર્શન અર્થ હોય ત્યારે मित्त्व ન થાય તેનું निशामयति रूपम् । એમ અને 'દર્શન'નો અર્થ ન હોય, તેનું शमयति रोगम् । એમ ઉદાહરણ આપ્યાં છે. તેથી અર્થ સાયણ જેમજ થયો કે દર્શન અર્થમાં मित्त्व થતું નથી. તેમાં પણ शमु उपशमे । એ દિવાદિ બાબતમાં પણ એમ જ કહ્યું છે કે દર્શન સિવાયના અર્થમાં मित्संज्ञा થાય છે. ધા.પ્ર. (પૃ.૫૮)માં પણ એમ જ કહ્યું છે : दर्शनार्थे शमिर्नमित् ।

પુરુષકારના કર્તા ખાસ નોંધે છે કે ધનપાલ दर्शने न भवतीत्युक्त्वा 'अदर्शने इत्येके' એમ જ કહે છે. લીલાશુક પછી નોંધે છે કે શાકટાયન પણ એમ માને છે. એનો અર્થ એ થયો કે ધનપાલ અને શાકટાયન માને છે કે દર્શન અર્થમાં આ ધાતુને मित्संज्ञा થતી નથી. વધારામાં એમણે કહ્યું છે કે ચન્દ્ર કૌમાર અને ભોજીય વૈયાકરણો પણ આમ માને છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

આ ચર્ચાને અંતે પુરુષકારના કર્તા જણાવે છે કે अनन्तरस्य विधिर्वा० । (પરિભાષા નં.૬૧) એ લગાડીએ તો પ્રથમ પક્ષ જે કહે છે કે દર્શન અર્થમાં મિત્સંજ્ઞા ન થાય, તે મત સાચો છે.

ખાસ નોંધવું ઘટે કે અહીં પુરુષકારમાં ભ્વાદિ(ઘટાદિ)માં शमो दर्शने । એમ જે સૂત્ર આપ્યું છે તેના સંદર્ભમાં લીલાશુક કહે છે કે 'દર્શન' અર્થમાં મિત્સંજ્ઞા ન થાય એમ લેવાથી, આગળના न कम्यमि० સૂત્રમાંથી આવતા नञ् ના પ્રશ્લેષનો ક્લેશ પણ દૂર થાય છે. તેમણે પણ તેના निशामयति रूपम् । (રૂપ નિહાળે છે) शमयति रोगम् । (રોગ શમાવે છે), વગેરે ઉદાહરણો આપ્યાં છે.

આમ ધનપાલનો મત, સાયણ, ક્ષીરસ્વામી અને મૈત્રેયના મતને મળતો આવે છે.

૪૨. लिश अल्पीभावे दिवादिः । तुदादिश्चायं क्षीरस्वामीधनपालयोः । लिश गतौ तुदादिः । तयोरनुमतोऽयं पाठः । द्विष्पाठस्त्वेवमर्थभेदान्नुनम् । (पुरुषकार, पृ. ९९)

પાણિનીય ધાતુપાઠમાં દિવાદિમાં लिश अल्पीभावे । लिश्यते । છે અને તુદાદિમાં लिश गतौ लिशति છે.

'મા.ધા.વૃ.' દિવાદિ (પૃ.૪૨૬)માં અને તુદાદિ (પૃ.૪૮૮)માં, 'ધા.પ્ર.' દિવાદિ (પૃ.૯૭)માં અને તુદાદિ (પૃ.૨૮૩)માં, ઉપર દર્શાવ્યા પ્રમાણે જ પાઠ અને અર્થ આપે છે.

હવે લીલાશુક નોંધે છે કે ક્ષીરસ્વામી અને ધનપાલને તુદાદિમાં लिश गतौ એ પાઠ અનુમત છે. એટલે અર્થ એમ થયો કે એ બંને, બીજા વૃત્તિકારોની જેમ, દિવાદિમાં लिशનો 'અલ્પીભાવ' અર્થ અને તુદાદિમાં 'ગતિ' અર્થ આપે છે. આ દ્વિષ્પાઠ – બંને ગણમાં જે પાઠ થયો છે તે અર્થના તફાવતને કારણે થયો છે.

સામાન્ય રીતે જોતાં ધનપાલનો મત આમ લાગે છે પણ પુરુષકારમાં આ સૂત્રના સંદર્ભમાં છેલ્લે જે વાક્ય છે : एवं तु लिश गत्यल्पीभावयोः रित्यनुक्तिवैचित्र्यार्था । તે વાંચતા લાગે છે કે પુરુષકાર કદાચ ધનપાલનો આવો મત દર્શાવવા માગે છે કે તુદાદિમાં પણ लिशનો 'ગતિ' ઉપરાંત 'અલ્પીભાવ' અર્થ થાય, એટલે કે लिश गत्यल्पीभावयोः । ધાતુસૂત્ર ધનપાલને ઇષ્ટ છે. પુરુષકાર આ મતને સ્પષ્ટપણે આપી નથી શક્યા એમ લાગે છે. 'ક્ષી.ત.'માં આવા મતનો કોઈ નિર્દેશ નથી એ નોંધવું ઘટે. ગુજરાતી ભાષામાં પણ लिश ધાતુ પરથી આવેલા 'લેશ'નો અર્થ 'ઓછું' એમ થાય છે.

૪૩. घुषिर् विशब्दने । तच्च शब्देन स्वाभिप्रायप्रकाशनम् । .... घुषिर् अविशब्दार्थः । (धा.प्र.पृ.१५१) । घुषिरित्ययं धातुः यथाप्रयोगं विशब्दनादन्यत्रार्थे वर्तते इत्यर्थः । शब्दार्थ इति तु क्षीरस्वामी धनपालभागवृत्तिकाराः । (पुरुषकार, पृ.१०२)

પાણિનીય ધાતુપાઠના ચુરાદિ ગણના આ સૂત્રનો અર્થ થાય છે કે घुषिर् ધાતુ 'विशब्दन'ના અર્થમાં णिच् માં પ્રયોજાય છે. ધનપાલનો આ મત મા.ધા.વૃ.માં મળતો નથી. ધનપાલના મતને સમજતા પહેલાં विशब्दनम् નો બીજા વૃત્તિકારો શું અર્થ કરે છે તે જોવું જરૂરી છે. પુરુષકારમાં તેનો અર્થ 'શબ્દથી પોતાના અભિપ્રાયને દર્શાવવો' એમ આપ્યો છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

'ક્ષી.ત.' (પૃ.૩૧૩)માં घुषिर् विशब्दने સૂત્રમાંના,'विशब्दन' નો અર્થ 'વિશિષ્ટ શબ્દકરણ' આપી, તેના ઉદાહરણ તરીકે उद्घोषयति આપ્યું છે. આ મત પુરુષકારને મળતો આવે છે.

'ધા.પ્ર.' (પૃ.૧૫૧)માં घुषिर् अविशब्दने સૂત્ર આપ્યું છે અને घोषयति । રૂપ એના ઉદાહરણ તરીકે આપ્યું છે. પુરુષકારે આ 'अविशब्दन'નો અર્થ 'વિશબ્દન કરતાં બીજો' એમ કર્યો છે. એમ લાગે છે કે તે કદાચ 'શબ્દ' કે 'શબ્દાર્થ' જેવો અર્થ કરે છે.

'મા.ધા.વૃ.' (પૃ.૫૫૮)માં સાયણ ચુરાદિ ગણમાં घुषिर् विशब्दने । સૂત્ર આપે છે અને 'વિશબ્દન'નો અર્થ 'શબ્દન (સ્વાભિપ્રાય પ્રકાશન) કરતાં જુદો' એમ કરે છે. સાયણે નોંધ્યું છે કે કાશ્યપ 'घुषिरविशब्दने' આપે છે, પણ તે પાઠ મહાભાષ્યની વિરુદ્ધ છે એમ ક્ષીરસ્વામી જણાવે છે. આ ટીકા મૈત્રેયને પણ લાગુ પડે છે.

પુરુષકારના કર્તા આગળ નોંધે છે કે ક્ષીરસ્વામી, ધનપાલ અને ભાગવૃત્તિકાર આ ધાતુનો 'શબ્દાર્થ' અર્થ આપે છે, જો કે ક્ષી.ત.કાર ખરેખર 'વિશબ્દન' અર્થ આપે છે. ચાન્દ્ર વૈયાકરણ, દુર્ગ અને શાકટાયન શબ્દ અર્થ આપે છે એમ પણ લીલાશુકે નોંધ્યું છે.

ચુરાદિ ગણના घुषिर् विशब्दने । ધાતુસૂત્રથી જે णिच्‌નું વિધાન 'વિશબ્દન' અર્થથી થયું છે તે णिच् વિકલ્પે પ્રયોજાય છે, એમ અષ્ટાધ્યાયીના घुषिरविशब्दने । (૭.૨.૨૩) સૂત્ર પરના મહાભાષ્યમાં ભાષ્યકારે કહ્યું છે. આ સૂત્રમાં 'अविशब्दन' કહ્યું છે તે પરથી આચાર્ય જ્ઞાપન કરે છે કે વિશબ્દન અર્થમાં, घुषिर् ધાતુમાં વિભાષાથી णिच् થાય છે. આ સૂત્ર પરના ન્યાસમાં ન્યાસકારે આમ જ કહ્યું છે. ભાષ્યકારે આ ચુરાદિસૂત્રથી णिच् વિકલ્પે પ્રયોજાય છે, તેના ઉદાહરણ તરીકે महीपालवचः श्रुत्वा जुघुषुः पुष्यमाणवाः। વાક્ય ટાંક્યું છે આથી घुषिर् विशब्दने । એ ધાતુસૂત્રના ઉદાહરણ તરીકે વ.કા.માં घोषयति ઉપરાંત घोषति થાય છે.

૪૪. तक्ष त्वचने । अत्र क्षीरस्वामी–त्वचनं त्वचो ग्रहणम्, संवरणमिति दुर्गः । यथा दुर्गमेव च धनपालशाकटायनौ । (पुरुषकार, पृ.१०७)

પાણિનીય ધાતુપાઠમાં ભ્વાદિગણમાં આ ધાતુસૂત્ર આવે છે. તેમાં तक्ष ધાતુનો અર્થ त्वचनम् (છાલ કાઢવી) આપ્યો છે. त्वचनम् ના અર્થ વિશે વૈયાકરણોમાં મતભેદ પ્રવર્તે છે.

પુરુષકારમાં નોંધ્યું છે તેમ 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૯૭)માં त्वक्ष त्वचने માં त्वचनम् નો અર્થ त्वचो ग्रहणम्। संवरणमिति दुर्गः । એમ મળે છે. संवरणम् નો અર્થ 'આવરણ' 'ઢાંકવું' એમ થાય છે. લીલાશુક જણાવે છે કે દુર્ગની જેમ ધનપાલ અને શાકટાયન પણ 'સંવરણ' અર્થ કરે છે.

'મા.ધા.વૃ.' (પૃ.૧૦૨)માં સાયણ, तक्ष त्वचने । સૂત્ર આપી, દુર્ગ, કાશ્યપ અને મૈત્રેય 'संवरणम्' અર્થ આપે છે તેમ નોંધે છે અને 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૪૭)માં तक्ष त्वचने । त्वचनं संवरणम् । એમ આપ્યું છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

પુરુષકારના કર્તા, આ બંનેમાંથી संवरणम् અર્થ કેવી રીતે અંતરંગ છે તે દર્શાવે છે. પાણિનીય ધાતુપાઠના તુદાદિગણમાં त्वच संवरणे । (મા.ધા.વૃ. પૃ.૪૬૬) સૂત્ર મળે છે તે પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે આ અર્થ ધાતુપાઠસિદ્ધ છે, તેથી અંતરંગ છે, જ્યારે બીજો અર્થ त्वचनम् એ सत्यापपाश० । (૩.૧.૨૫) - સૂત્રથી त्वचं गृह्णाति त्वचयति એમ णिच् માં કૃદ્વૃત્તિથી સિદ્ધ થયેલો છે : णिच् कल्पनं चात्रातिरिच्यते। શાકટાયન ધાતુપાઠ(પૃ.૯)માં चक्ष (तक्ष ?) त्वचने મળે છે.

આમ ધનપાલ અને શાકટાયન વગેરેનો આ ધાતુના અર્થ વિશેનો ઉપર્યુક્ત મત સ્વીકારવા લાયક જણાય છે.

પુરુષકારમાં આ ઉપરાંત આ ધાતુના પાઠ વિશે પણ ચર્ચા મળે છે. त्वक्षेत्येव तु बह्वनुमतः पाठः । તેમના મતે મોટાભાગના વૃત્તિકારો त्वक्ष પાઠ આપે છે. 'ક્ષી.ત.' સિવાય 'મા.ધા.વૃ.' અને 'ધા.પ્ર.'માં તો तक्ष પાઠ જ મળે છે. માત્ર 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૯૭)માં त्वक्ष પાઠ છે અને કવિ (પૃ.૫૦૦)માં त्वक्ष त्वचि ग्राहे । એમ મળે છે.

આ ધાતુના त्वक्ष પાઠના સમર્થનમાં લીલાશુક નોંધે છે કે અષ્ટા.(૩.૧.૭૬)માં तनूकरणे तक्षः। સૂત્ર ભ્વાદિમાં છે. તેના પરની કાશિકામાં કહ્યું છે કે धातूनामनेकार्थत्वात् विशेषणोपादानम् । તેમાં કહ્યું છે કે જો त्वचन અર્થમાં પણ આ तक्ष ધાતુનો પાઠ હોત તો, કાશિકામાં સ્પષ્ટ કહ્યું હોત કે આ ધાતુસૂત્રમાં એ અર્થવાળા तक्षનું ગ્રહણ કરવાનું નથી, પણ એમ કહ્યું નથી, માટે ચોક્કસ થાય છે કે પ્રસ્તુત ધાતુસૂત્રમાં त्वक्ष त्वचने । નું ગ્રહણ કરવાનું છે.

'મા.ધા.વૃ.' (પૃ.૧૭૦) અને 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૯૬)માં ભ્વાદિમાં तक्षू, त्वक्षू तनुकरणे । અને तक्ष (त्वक्ष) त्वचने । — એમ બે સૂત્રો છે. 'ક્ષી.ત.' માં જણાવ્યું છે तनूकरणे तक्षः । (૩.૧.૭૬) એ અષ્ટાધ્યાયીના સૂત્રથી तक्षू અને त्वक्षू નાં રૂપ અનુક્રમે तक्षति અને तक्ष्णोति થાય છે, અને तक्ष કે त्वक्षના રૂપ तक्षति કે त्वक्षति થાય છે.

૪૫. पिसि भाषार्थः । पिस गतौ इत्यपि चुरादौ पठ्यते । 'तुजिपिजिपिसहिंसाबलादाननिकेतनेषु' इति तु धनपालः । (पुरुषकार, पृ.१११)

પુરુષકારના કર્તા નોંધે છે કે ચુરાદિગણમાં पटपुटलुट....पिसि......वृतुवृधु भाषार्थाः । (મા.ધા.વૃ. પૃ.૫૬૧) સૂત્રમાં पिसि ધાતુને ભાષાર્થ ગણાવ્યો છે. એ જ પ્રમાણે ચુરાદિગણમાં 'ક્ષી.ત.' (પૃ.૩૧૬) અને 'ધા.પ્ર.' (પૃ.૧૫૩)માં એનો સમાવેશ ભાષાર્થ ધાતુઓમાં કરવામાં આવ્યો છે. તે ઉપરાંત, ચુરાદિ ગણમાં पिस गतौ । ધાતુસૂત્ર પણ મળે છે ('મા.ધા.વૃ.' પૃ.૫૪૨; ક્ષી.ત., પૃ.૨૯૪; ધા.પ્ર. પૃ.૧૪૫) તેનું વ.કા.નું રૂપ पेसयति મળે છે. સાયણે આપેલા તે સૂત્ર પહેલાના આ ધાતુસૂત્રનો પાઠ આમ છે : तुजि पिजि हिंसाबलादाननिकेतनेषु । ('મા.ધા.વૃ.', પૃ.૫૪૨).

પુરુષકાર વાર્ત્તિકના કર્તાએ નોંધ્યું છે, તે પ્રમાણે ધનપાલ पिस गतौ । એમ ધાતુસૂત્ર આપવાને બદલે એની પહેલાંના આ ધાતુસૂત્રમાં पिस ધાતુનો સમાવેશ કરીને, तुजिपिजिपिसहिंसाबलादाननिकेतनेषु।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

એમ ધાતુસૂત્ર આપે છે, તેથી ધનપાલના મતે पिस ધાતુનો અર્થ પણ हिंसाबलादाननिकेतन થાય છે એમ સ્પષ્ટ જણાય છે

પુરુષકારના કર્તાએ વધારામાં જણાવ્યું છે કે શાકટાયનના મતમાં તફાવત એટલો છે કે તે तुजि અને पिजि નો उदित् પાઠ એટલે કે तुजु અને पिजुપાઠ કરે છે તે પરથી ચોક્કસ નક્કી થાય છે કે શાકટાયન પણ पिसના અર્થ બાબત ધનપાલ જેવો જ મત ધરાવે છે અને શાકટાયન ધાતુપાઠ (પૃ.૧૭)માં પણ तुज पिजु पिस हिंसाबलादाननिकेतनेषु । મળે છે. 'મા.ધા.વૃ.' (પૃ.૫૪૨)માં शाकटायनस्तु तुजपिजेति पपाठ। એમ મળે છે. 'ક્ષી.ત.' અને 'ધા.પ્ર.'માં पिस गतौ । સૂત્ર જ આપ્યું છે અને તે ધાતુનો આગળના સૂત્રમાં સમાવેશ કર્યો નથી, તે ફરી નોંધવું ઘટે, તેથી તે ત્રણે વૃત્તિઓમાં पिस ધાતુનો હિંસા, બલ, આદાન, નિકેતન એવો અર્થ પણ દર્શાવ્યો નથી એ સ્પષ્ટ થાય છે.

ધનપાલને સમર્થન મળે, એવો મત હૈમધાતુમાલાના ચુરાદિ ગણ (પૃ.૩૮૪)માં મળે છે : ब्रुसपिसजसबर्हण हिंसायाम् । ગુજરાતી ભાષામાં પણ 'પીસવું'નો અર્થ 'રુંધી નાંખવું, બળપૂર્વક ભીંસવું' એમ થાય છે તે નોંધવાનું મન થાય છે.

ઉપસંહાર

ધનપાલ નામના આ અપ્રસિદ્ધ વૈયાકરણના પાણિનીય ધાતુસૂત્રોને લગતા ઉપર્યુક્ત મતોનો અભ્યાસ કરતાં એમ સ્પષ્ટ જણાય છે કે શાકટાયન ધાતુપાઠના આ વૃત્તિકારે પાણિનીય ધાતુપાઠ પર પણ અવશ્ય વૃત્તિ લખી હશે. એ વૃત્તિમાં, ધનપાલે મુખ્યત્વે પાણિનીય ધાતુપાઠમાં આપેલા ધાતુઓના પાઠ અને અર્થ વિશે પોતાનો અભિપ્રાય દર્શાવ્યો હશે, તેમ સાયણે અને લીલાશુકે ટાંકેલા તેમના મત જોતાં કહી શકાય. હાલ એ વૃત્તિ ઉપલબ્ધ નથી, તેથી આપણે માધવીયા ધાતુવૃત્તિ અને પુરુષકાર વાર્તિકમાં ટાંકેલા એમના મત પરથી જ વૃત્તિકાર તરીકે એમનું મૂલ્યાંકન કરવું રહ્યું.

એ સ્વાભાવિક છે કે ધાતુસૂત્રોને લગતા એમના મોટાભાગના અભિપ્રાયો શાકટાયનના મતોને મળતા આવે છે. અહીં આપેલા ૪૫ મતમાંથી પણ પંદર જેટલા મતમાં સાયણ અને લીલાશુક इति धनपालशाकटायनौ । એમ મત ટાંકે છે તે પણ આ બાબતનો સબળ પુરાવો છે. સાયણે પણ ભ્વાદિ ગણના मचि ધાતુસૂત્રના સંદર્ભમાં જણાવ્યું છે કે धनपालस्तावत् शाकटायनानुसारी । (મા.ધા.વૃ., પૃ.૮૬) તે સિવાય ક્ષીરસ્વામીના મત સાથે બાકીના ઠીક ઠીક મત મળતા આવે છે તે પરથી અનુમાન કરી શકાય કે ક્ષીરસ્વામી અને ધનપાલ આ બાબતમાં સમાન પરંપરાને અનુસરતા હશે.

ઉપર્યુક્ત બંને વૃત્તિઓના મળતા મત પરથી પ્રસ્તુત ધાતુસૂત્રો વિશેના એમના વિશિષ્ટ અભિગમને ટૂંકમાં દર્શાવ્યો છે. આ લેખમાં આપેલા મતના નંબર પણ તે તે મુદ્દા જોડે દર્શાવ્યા છે.

(૧) બીજા વૃત્તિકારો કરતાં ધનપાલની આગવી કહી શકાય તેવી વિશિષ્ટતા એ છે કે તેમણે આર્યો અને દ્રમિડોના ધાતુપાઠ વચ્ચેનો તફાવત અમુક અમુક ધાતુઓ બાબતમાં દર્શાવ્યા છે, જેમકે ભ્વાદિ अति अदि ધાતુનો આર્યો दान्त એમ પાઠ કરે છે, જયારે દ્રમિડો तान्त પાઠ કરે છે (૧), તે જ પ્રમાણે જુહો

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

त्यादि ધાતુનો विष्लृ એમ સાયણ જે પાઠ આપે છે તે દ્રમિડોનો પાઠ છે, જ્યારે આર્યો તેનો विषु પાઠ આપે છે. (૨૦)

(૨) ધનપાલ કેટલાક ધાતુઓનો સાયણ, મૈત્રેય વગેરે કરતાં જુદો પાઠ કરે છે, જેમકે ભ્વાદિ मुट બદલે मुड (૭), અદાદિ ધાતુ पृचीने બદલે पृचु (૧૯), ભ્વાદિ शीकृने બદલે सीकृ (૨) પાઠ કરે છે અને ચુરાદિ ધાતુ वद सन्देशवचने ને બદલે पद ધાતુનો એ જ અર્થમાં પાઠ કરે છે. (૩૪)

(૩) અમુક ધાતુઓના અર્થની બાબતમાં પણ તે સાયણ વગેરેથી જુદા પડે છે. જેમકે ભ્વાદિ होडृ ધાતુના 'गति' એ અર્થ તેમને માન્ય નથી, તેનો ધનપાલ માત્ર અનાદર જ અર્થ કરે છે જે લોકવ્યવહારને અનુરૂપ છે (૯) રુધાદિ ધાતુ वृजीनो અર્થ वर्जने ને બદલે वरण કરે છે (૩૩). ભ્વાદિગણના तक्ष त्वचने ધાતુસૂત્રમાંના त्वचन નો અર્થ त्वचो ग्रहणम् ને બદલે ધનપાલ 'संवरणम्' અર્થ આપે છે, જે અંતરંગ અર્થ છે. (૪૪)

(૪) ધનપાલ અમુક ધાતુઓનો પાઠ કરતા નથી, જેમકે ભ્વાદિમાં તે માત્ર इट किट कटी गतौ। એ ત્રણનો પાઠ કરે છે, इ કે ई નો પાઠ કરતા નથી. (૬) કેટલાક વૈયાકરણો ચુરાદિમા ष्णिह स्नेहने બદલે स्फिट स्नेहने પાઠ કરે છે તે ધનપાલને માન્ય નથી. (૨૪)

(૫) भू प्राप्तावात्मनेपदी। એ ચુરાદિ ધાતુસૂત્રના સંદર્ભમાં ધનપાલ માને છે કે પ્રાપ્ત્યર્થ ન હોવાને લીધે, જ્યારે ણિનો અભાવ હોય, ત્યારે ચુરાદિમાં આત્મનેપદ ન થાય, પરસ્મૈપદ જ પ્રયોજાય છે. (૩૦) તે જ રીતે તે ચુરાદિ ગણના आस्वदः सकर्मकात्। ધાતુસૂત્રમાંના आ ને અભિવિધિના અર્થમાં ન લેતાં ઉપસર્ગના અર્થમાં લે છે, તે તેમણે આપેલા ઉદાહરણો પરથી જણાય છે. (૩૧)

(૬) આ ધાતુસૂત્રોમાં, જ્યારે કોઈ એક સૂત્રમાં પાઠભેદને લીધે, તે સૂત્રનો અર્થ બેસાડવામાં પ્રયત્ન કરવો પડે એમ લાગે, ત્યારે ધનપાલ એનો ઉકેલ કેવી રીતે લાવે છે તેનું સરસ ઉદાહરણ ચુરાદિ ગણનું पटपुट.....वृतुवृधु भाषार्थाः। સૂત્ર છે. આ સૂત્રમાં ક્ષીરસ્વામી જેવા કેટલાક વૈયાકરણો भासार्थाः પાઠ આપે છે. 'પુરુષકાર'માં કહ્યું છે તેમ भासार्थाः પાઠ જોડે સકર્મકત્વનો મેળ બેસાડવા પ્રયત્ન કરવો પડે, તેથી ધનપાલ બીજી રીતે આ સૂત્ર ઘટાવે છે. આ પટ-પુટ વગેરે ભાષાર્થ ધાતુઓ णिच्માં પ્રયોજાય છે અને અન્ય જે ભાસાર્થ ધાતુઓ છે તે પણ णिच्માં પ્રયોજાય છે. (૩૨)

(૭) वनु च नोच्यते – ભ્વાદિ ધાતુસૂત્રમાંના वनु ધાતુની દ્રમિડો નિત્યમિત્સંજ્ઞા માને છે, જ્યારે આર્યો વિભાષાથી મિત્ત્વ ઇચ્છે છે તેમ ધનપાલે નોંધ્યું છે આમ ઘટાદિ ધાતુઓના મિત્ત્વ બાબત પણ તેમણે પૂરતો વિચાર કર્યો છે. (૩૬)

(૮) પુરુષકારમાં મળતા ધનપાલના મતને લીધે वज ધાતુનો સાચો અર્થ બેસાડવામાં મદદ મળે છે. ચુરાદિ वज કે वव्र ધાતુનો અર્થ સાયણ, મૈત્રેય ક્ષીરસ્વામી વગેરે मार्गसंस्कारयोः એમ જે અર્થ આપે છે તે બંધબેસતો નથી. જ્યારે પુરુષકારમાં ધનપાલનો જે મત આપ્યો છે તે પ્રમાણે वज मार्गणसंस्कारयोः અર્થ આપ્યો છે જે વધારે બંધ બેસે છે. તેમાં નોંધ્યું છે કે તન્ત્રાન્તરમાં પણ એ જ અર્થ મળે છે. આ પરથી ખ્યાલ આવે છે કે મૂળ ધાતુ वज છે અને સાચો અર્થ માર્ગણસંસ્કાર (બાણને સંસ્કારવું) છે. (૨૫)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

આ ઉપરાંત નોંધવા જેવી એક બાબત એ છે કે 'મા.ધા.વૃ.' અને 'પુરુષકાર'માં અમુક ધાતુઓ વિશે મળતા ધનપાલના મતમાં જ્યારે ફરક પડે છે, ત્યારે શંકા થાય છે કે ધનપાલનો સાચો મત ક્યો હશે ? તે શંકાનું નિવારણ કરવા, શાકટાયન ધાતુપાઠમાં મળતા પાઠને આધારે શક્ય ત્યાં, ધનપાલનો સાચો મત નક્કી કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે.

આમ માધવીયાધાતુવૃત્તિ અને પુરુષકાર વાર્ત્તિકમાં મળતા, આ અપ્રસિદ્ધ વૈયાકરણ ધનપાલના મતોને દર્શાવતો આ લેખ, સંસ્કૃત વ્યાકરણ અને ખાસ કરીને, પાણિનીય ધાતુપાઠના અધ્યયન અને સંશોધનમાં રસ ધરાવતા વિદ્વાનોને સહેજ પણ ઉપયોગી થશે, તો મારો શ્રમ સાર્થક થશે.

પાદટીપ

૧. युधिष्ठिर मीमांसक, संस्कृत व्याकरणशास्त्र का इतिहास, भा-२, पृ. ११५, प्र.भारतीय प्राच्यविद्याप्रतिष्ठान, अजमेर, ई. १९६३.

२. एजन

૩. K. V. Abhyankar, A Dictionary of Sankrit Grammer, P. 388, Pub : Oriental Institute, Baroda, 1986.

४. म. दा. साठे, पाणिनि व पाणिनीय व्याकरणपरंपरा, पृ. १६७, Pub : Poona, 1962.

સંદર્ભ ગ્રંથોની સૂચિ

૧. કવિકલ્પદ્રુમ (બોપદેવ રચિત) સં.જી.બી પલ્સુલે, પ્ર ડેક્કન કોલેજ, પુના, ઇ.સ. ૧૯૫૪

૨. કાશિકાવૃત્તિ, ભા-૧-૨, સં.આર્યેન્દ્ર શર્મા, પ્ર. ઉસ્માનિયા યુનિ., હૈદ્રરાબાદ, ઇ.સ. ૧૯૬૯

૩. ક્ષીરતરંગિણી, સં.યુધિષ્ઠર મીમાંસક, પ્ર.રામલાલ કપૂર ટ્રસ્ટ, બહાલગઢ, (હરિયાણા), ઇ.સ. ૧૯૮૬

૪. દૈવ (દેવકૃત) - પુરુષકાર વાર્ત્તિક સાથે, સં.યુધિષ્ઠિર મીમાંસક, પ્ર.ભારતીય વિદ્યા પ્રતિષ્ઠાન, અજમેર, ઇ.સ. ૧૯૬૩

૫. ધાતુપ્રદીપ-સં.શ્રીશચંદ્ર ચક્રવર્તી પ્ર.રામલાલ કપૂર ટ્રસ્ટ, બહાલગઢ (હરિયાણા), ઇ.સ.૧૯૮૫.

૬. ન્યાસ, ભા.૧-૨, સં.પુ.રામચંદ્ર, પ્ર. ઉસ્માનિય યુનિ., હૈદ્રરાબાદ, ઇ.સ. ૧૯૮૧

૭. પદમંજરી, ભા.૧-૨, સં.પુ.રામચંદ્ર, પ્ર.ઉસ્માનિય યુનિ., હૈદ્રરાબાદ, ઇ.સ. ૧૯૮૫.

૮. પરિભાષેન્દુશેખર, સં.ડૉ.ભગવતીપ્રસાદ પંડ્યા, પ્ર.યુનિવર્સિટી ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડ, ગુજરાત રાજ્ય, અમદાવાદ, ઇ.સ.૧૯૮૪.

૯. માધવીયા ધાતુવૃત્તિ, સં.દ્વારિકાપ્રસાદ શાસ્ત્રી, પ્રં.તારાબુક એજન્સી, ત્રીજી આવૃત્તિ, વારાણસી, ઇ.સ.૨૦૦૦

૧૦. વૈયાકરણ સિદ્ધાંતકૌમુદી (ભા.૧-૪) સં.ગોપાલશાસ્ત્રી નેને, પ્ર.ચૌખંબા સંસ્કૃત સિરીઝ, વારાણસી, ઇ.સ.૧૯૬૧.

૧૧. વ્યાકરણમહાભાષ્ય (પ્રદીપ-ઉદ્યોત સહિત) અંક ૧-૩, પ્ર.મોતીલાલ બનારસીદાસ, દિલ્હી, ઇ.સ.૧૯૬૪.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

૧૨. 'શાકટાયન વ્યાકરણ', સં.મુન્નીલાલ જૈન, બનારસ, ઈ.સ.૧૯૨૧
૧૩. હૈમ ધાતુમાલા-સં.મુનિશ્રી ગુણવિજય, અમદાવાદ, ઈ.સ.૧૯૨૭
૧૪. संस्कृत व्याकरणशास्त्र का इतिहास, युधिष्ठर मीमांसक, ભા.૨, ભારતીય વિદ્યા પ્રતિષ્ઠાન, અજમેર, ઈ.સ.૧૯૬૩
૧૫. पाणिनि व पाणिनीय व्याकरणपरंपरा, लेखक म.दा साठे, पुना, १९६३
૧૬. A Concordance of Sanskrit Dhatupāṭhas by G. B. Palsule, Deccan College, Poona, 1955
૧૭. A Dictionary of Sanskrit Grammar by K. V. Abhyankar, Pub. Oriental Institute, Baroda, A.D.1986.

સંક્ષેપ સૂચિ

લેખક	કૃતિ	સંક્ષેપ
બોપદેવ	કવિકલ્પદ્રુમ	કવિ
ક્ષીરસ્વામી	ક્ષીરતરંગિણી	ક્ષી.ત.
મૈત્રેયરક્ષિત	ધાતુપ્રદીપ	ધા.પ્ર.
હરદત્ત	પદમંજરી	પદ.મં.
સાયણ	માધવીયા ધાતુવૃત્તિ	મા.ધા.વૃ.
ભટ્ટોજી દીક્ષિત	સિદ્ધાંત કૌમુદી	સિ.કૌ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ગુજરાતી લોકરામાયણ

હસુ યાજ્ઞિક

'લોકરામાયણ' પર્યાયનો સર્વસામાન્ય અને ગ્રાહ્ય અર્થ લોકો દ્વારા ગદ્યમાં કે પદ્યમાં કહેવાતી કે ગવાતી રામકથા છે. એ 'કહેવાય' અથવા તો ગવાય, અથવા તો સનૃત્ય કે સાભિનય એની રજુઆત થાય કે પછી શરીરેતર પણ પદાર્થના માધ્યમોનો પણ પ્રયોગ થાય ત્યારે એનો સમાવેશ સામાન્ય રીતે વાણીના માધ્યમે જ પરંપરિત રહેતા લોરના બનેલા 'કંઠ પ્રવાહ-પરંપરા'માં થાય છે. આથી, સાહજિક રીતે જ કહેવાતી આવી ગદ્ય-રચના અથવા ગવાતી પદ્ય-ગેય-રચના પરંપરિત હોય છે, વ્યક્તિકૃત એવી રચનાના બધાં લક્ષણો ધરાવતી હોતી નથી, શું કહેવાનું કે ગાવાનું છે એને જ લક્ષમાં લેનારી, નહીં કે કેવી રીતે કહેવાયું છે, ક્યા શબ્દોના રૂઢ અને નિશ્ચિત એવા શબ્દદેહમાં કહેવાયું છે એની સ્વીકાર-મર્યાદા ધરાવતી. આથી એનું મૂળ માળખું અને એની પરંપરા જળવાય છે પરંતુ ગદ્યકથનમાં એનું કોઈ રૂઢ શબ્દદેહનું, અભિવ્યક્તિનું વ્યક્તિકૃત માળખું જળવાતું નથી. કથકે કથકે એક જ કથકના વિવિધ કથનહેતુએ એનું શબ્દદેહી માળખું બદલાય છે, પરંપરિત માળખાને જાળવીને પણ એમાં હેતુ-જરૂરત પ્રમાણે લંબાણ-ટુંકાણ થાય છે, કેટલાક અવનવાં પૂરક એવાં રોચક અંગો પણ એમાં ઉમેરાય છે : આથી જ આવી રચનાને પ્રશિષ્ટથી નહીં પરંતુ વ્યક્તિકૃત સાહિત્યથી જૂદી પાડીને એનો સમાવેશ 'લોકસાહિત્ય'માં કરીએ છીએ.

આ જ બાબત કેટલેક અંશે રામાયણ વિષયક લોકગીતને પણ લાગુ પડે છે. આવાં ગીતો બહુધા, પ્રાર્દુભાવે તો વ્યક્તિકૃત જ હોય છે. સામાન્ય રીતે લોકસમૂહ, કેટલાક બહુ જ અલ્પ અપવાદોને બાદ કરો તો, કોઈ રચના કરતો નથી. આપણ જેવાં-જેટલાં રામકથાવિષયક લોકગીતો છે, તે લગભગ બધાં જ આરંભે તો વ્યક્તિકૃત સાહિત્યની જ રચનાઓ છે. આમ છતાં આવા ગીતની રચનાઓનું 'કર્તૃત્વ' પણ 'લોક' પર આરોપીને એને 'લોકગીત' એવી સંજ્ઞા આપીએ છીએ તેનું કારણ એ છે કે એ લોકો માટે જ, લોકોને જ દૃષ્ટિમાં રાખીને લખાયાં હોય છે. અહીં 'લોક' એટલે ભાષા, બોલી, વસ્ત્રાભૂષણ, ખાનપાન, ધાર્મિક-સામાજિક-નૈતિકાદિનાં ધોરણો અને માન્યતાઓ, શ્રદ્ધા અને રૂઢિઓ-ધારણાઓ વગેરેની સમાનતા છે એવું એથનિક-ગ્રુપ. આથી જ આવી રચનાઓમાં મુખ્ય ધબકાર જ લોકતપ્પ-Folk elementનો હોય છે. લિખિત પરંપરાના મધ્યકાળના ભાલણાદિ કવિએ પણ રામવિષયક પદો લખ્યાં, એનો ગીતોમાં, પદમાં સમાવેશ થઈ શકે, નિશ્ચિત એવા આમ વર્ગને, એથનિક ગ્રુપને જ દૃષ્ટિમાં રાખીને

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

રચનાઓ કરી, સંભવ છે કે તે ગવાતી પણ થઈ હોય ને કંઠપ્રવાહમાં કેટલોક કાળ વરતી પણ રહી હોય, આમ છતાં લિખિત સ્રોતની આવી વ્યક્તિકૃત રચનાઓનો સમાવેશ આપણે 'લોકગીત'માં કરતા નથી, વ્યક્તિકૃત સાહિત્યમાં કરીએ છીએ. એનું કારણ પણ તાત્ત્વિક રીતે એટલું જ નથી કે એનો રચનાર કોણ છે, તે આપણે જાણીએ છીએ, અથવા એ રચનાઓને કંઠપ્રવાહમાં સાતત્યપૂર્ણ સ્થાન નથી, એ બોલીમાં હોવાના બદલે 'ભાષા'માં છે. હકીકતે જે રચનાઓનો સમાવેશ આપણે વ્યક્તિકૃત કે પ્રશિષ્ટ વા લિખિત સાહિત્યમાં કરીએ છીએ એ 'સાહિત્ય' છે, 'લોર' નથી. એમાં લોકોને ગમે, સ્પર્શે, સમજાય એવું ઘણું છે, પરંતુ આવી રચનાઓ પોતે મૂળથી જ પોતાની રીતે જ પૂર્ણરૂપમાં કંડારાઈ ચૂકેલી શિલ્પકૃતિ જેવી છે. એનો દેહ અનુનેય flaxible નથી, એમાં જાતિ-જ્ઞાતિ-પ્રદેશ-સમયાનુસાર તરતું રહ્યાથી કંડારાઈ એ રૂપમાં જ ટકી રહેવાનું છે. એનો આમ વર્ગ પણ અમુક નિશ્ચિત અને મર્યાદિત એવા એથનિક ગ્રુપ વડે બનેલો છે. એ કૃતિરૂપે જ એનું રૂપ કાયમ માટે ટકાવીને રહેવા ધારે છે, લિખિત પ્રવાહ જ એનો મુખ્ય વાહક છે. લોકો માટે, એક સાક્ષર-નિરક્ષર એવા મોટા સમુદાય માટે જેણે રચના કરી. જેના માટે આપણે 'લોકકવિ' એવો પર્યાય પ્રયોજીએ છીએ, તેનો હેતુ આથી ભિન્ન છે. એને લિખિત પરંપરાના આધારે જ નહીં લોકોના કંઠના પ્રવાહે જ પોતાનું કૃતિરૂપ વહેતું કરવાનું છે. એ 'લોર' છે, અણઘડ-એક આકારને જ ઉપસાવે એવો આકાર એને છે જે લોકકંઠનો રંદો લાગતાં પોતીકું નવું, ઉપયોગી, જરૂરી એવું પ્રયોજિત રૂપ ધરી શકે છે. પ્રદેશ-ભાષા/બોલી-જાતિ/કર્તા-સમય વગેરેનાં પરિવર્તન સાથે જ આવી 'તરતી', 'અનુનેટ Floatind and flexible રચના, પોતાનું મૂળ માળખું જાળવી શબ્દ સમેત ઢાળ, લય વગેરે બદલી શકે છે. એમાં કવચિત કડીઓના વધારા-ઘટાડાનો, નવા જ શબ્દો કે નવાં જ કલ્પનો અને બીજાં તત્ત્વો ઉમેરવાનો અવકાશ છે. રામાયણ વિષયક ગીતનો જ દૃષ્ટાંત તરીકે જોઈએ તો 'રામલક્ષ્મણ બે બાંધવા રામૈયા-રામ' રચના જુઓ. 'રામૈયા રામ' જ એક વિશિષ્ટ લય અને ગીત સર્જન-પ્રવર્તન માટેનો ચલણી સિક્કા જેવો મુખડો આપે છે ને એ જ હવે મુખ્ય લયનું સંક્ષેપમાં રજુ થતી રામકથાનું માળખું અનેક રચનાઓ સિદ્ધ કરી આપે છે. 'રામૈયા રામ' જ કેટલોક લોકસમુદાય 'રામ મૈયારા' કરી શકે છે ને નવું જ રૂપ ગીતનું માળખું બંધાય છે.[1] સમાન લયાત્મક મુખડો, ગીતમાળખું, કડીઓ સાચવતાં વિવિધ લોકગીતો મળે તેમાં કોઈ એકને જ મુખ્ય કે મૂળ અને અન્યને રૂપાન્તર/પાઠાન્તર કહી ન શકાય. સાહિત્ય-રચનાનું આવું ધોરણ લોકસાહિત્યને લાગુ ન પડે. ગીતમાં કોઈ જ એક રચના મૂળને બીજા એના રૂપાન્તર કહી ન શકાય. લોકગીતમાં સહુને પોતપોતાનો જ પાઠ છે, જે પ્રાદેશિક, ભાષિક, જાતિગત, સમસામયિક પરંપરાએ જ લોકોના કંઠપ્રવાહમાં બંધાયો હોય છે.

ગદ્ય અને પદ્યની કથ્ય અને ગેય એવી રામકથા વિષયક રચનાઓ તે લોકરામાયણ, આટલી સ્પષ્ટતા પછી બીજી ધ્યાનમાં લેવાની બાબત 'ગુજરાતની લોકરામાયણ' અને 'ગુજરાતી લોકરામાયણ' એ બે વચ્ચેનો ભેદ સ્પષ્ટ કરવાની 'ગુજરાતની રામાયણ' એમ કહીએ ત્યારે એમાં ગુજરાત પ્રદેશમાં બોલાતી મુખ્ય પ્રાદેશિક ભાષા ઉપરાંત કચ્છી, ચારણી અને ભીલી એ ત્રણેનો સમાવેશ થાય છે. ગુજરાતીને જેમ મુખ્ય ૬ અને પેટા બોલીઓને લક્ષમાં લેતાં બીજી આઠ, દશથી પણ વિશેષ પ્રાદેશિક અને જાતિગત બોલીઓ છે તેમ કચ્છીની પણ પ્રદેશભેતૃ વાઘેરી, બાબાણી, કચ્છ જાડેજા, જત્તી, વાગડી જેવી બોલીઓ છે. ચારણી તથા ભીલીને પણ અનેક પ્રાદેશિક અને જાતિગત ભેદ ધરાવતી સંલગ્ન

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

બોલીઓ છે. સર્વસામાન્ય એવા ગુજરાતના લોક સમુદાયમાં નાગરિક, ગ્રામીણ અને આદિવાસી એવા ત્રણ મુખ્ય ક્ષેત્રો છે. આ ત્રણે મુખ્યક્ષેત્રોની પણ પ્રાદેશિક તથા જાતિગત પેટા શાખાઓ છે. આ દૃષ્ટિએ ગુજરાતની લોકરામાયણમાં અનેક પ્રાદેશિક જાતિગત પરંપરાઓનો સમાવેશ થાય છે. આ પ્રકારની લોકરામાયણોનું કોઈ સ્પષ્ટ ચિત્ર હજુ આપણી પાસે નથી. આજે આપણી પાસે દસ્તાવેજી સ્વરૂપમાં, આ દૃષ્ટિએ, ગુજરાતીની કેટલીક બોલીઓના કંઠપ્રવાહની રામકથા વિષયક રચનાઓ તથા આદિવાસીક્ષેત્રની ભીલી અને ડાંગી અને દક્ષિણ ગુજરાતની આદિવાસીક્ષેત્રની 'સીતાનો પવાડો' જેવી કંઠપરંપરાની કૃતિઓનું લિપિબદ્ધ દસ્તાવેજીકરણ મુદ્રિત રૂપમાં થયું છે.[2]

અહીં મુખ્ય ઉપક્રમ 'ગુજરાતી લોકરામાયણ'ના અભ્યાસના મહત્ત્વના મુદ્દાઓનો નિર્દેશ કરવાનો છે. જોકે, અહીં એક વાત પણ સ્પષ્ટ કરવી જોઈએ કે ચારણી, કચ્છી અને ભીલી એ ત્રણે ભાષાપરંપરામાં ગુજરાતી ભાષાની જ રામકથાનો, વિશેષતઃ જેને 'ગામડિયું રામાયણ' કહીએ છીએ એનો જ વિશેષ પ્રભાવ છે. એ સાથે જ ગુજરાતી ભાષાના કંઠપ્રવાહની રામાયણ વિષયક રચનાઓ પર ઉક્ત ભાષાઓની તથા કેટલીક જૈનરામાયણની પણ અસર છે. કથાઓ પર કાયમ સમગ્ર પ્રદેશનો પ્રભાવ પડે છે અને પુરાકથાઓ પર કાયમ સમગ્ર રાષ્ટ્રનો, કકો કે આંતરરાષ્ટ્રીય પ્રભાવ પણ હોય છે. આથી જ કેવળ ગુજરાતી લોકરામાયણ પર વિચાર કરીએ ત્યારે આપોઆપ એમાં કેટલાંક તથ્યો એવાં પણ ઉજાગર થાય જે બધી જ પરંપરા સાથે પણ સંબંધ-અનુબંધ ધરાવતાં હોય.

આટલી ભૂમિકા પછી, ઉત્તરાર્ધમાં હવે ગુજરાતી લોકરામાયણના સ્રોત પર દૃષ્ટિપાત કરીએ. આ અભ્યાસના મુખ્ય સ્રોત ૨ છે. એક તો આ માટે કોઈ એક ક્ષેત્રને પસંદ કરી તેના કંઠપ્રવાહની રામકથાનું દસ્તાવેજીકરણ અને બીજું, વિવિધ તબક્કે જે કંઈ અત્યાર સુધીમાં લિપિબદ્ધરૂપમાં સંપાદિત થયું છે તે પર અભ્યાસ. અહીં આ બીજા પ્રકારના એટલે કે ગુજરાતી રામકથા વિષયક જેવું-જેટલું અત્યાર સુધીમાં લિપિબદ્ધ સંપાદિત અને મુદ્રિત થયું છે, તે દૃષ્ટિમાં રાખ્યું છે.

ગુજરાત પ્રદેશના, મુખ્યત્વે ગુજરાતી ભાષાની વિવિધ બોલીઓના કંઠપ્રવાહનું – એટલે કે કહેવતો, લોકકથાઓ અને લોકગીતોનું – લિપિબદ્ધ મુદ્રિત પ્રકાશન સાતત્યપૂર્ણ રૂપમાં ગુજરાત રાજ્યની લોકસમિતિ દ્વારા ઈ.૧૯૫૭ થી ૧૯૮૨ સુધી થયું. એમાં ગુજરાતી લોકસાહિત્ય મણકા : ૧ (૧૯૫૭) થી મણકા : ૧૪ (૧૯૭૦)ના કુલ ૧૪ વર્ષના ગાળામાં રામકથાવિષયક કથા અને ગીતની કુલ ૧૨૧ રચનાઓ મુદ્રિત થઈ. મણકાની શ્રેણીમાં તો આ જેમજેમ જેવી-જેટલી સામગ્રી મળેલ તેનું પ્રકાશન થયેલું. આવી પાંચેક હજાર જેટલી રચનાઓનું આ લખનારે સાતેક ગ્રન્થમાં વિષયાનુસારી સંપાદન કર્યું અને તેમાં અભ્યાસ ભૂમિકા આપી, જેથી ગુજરાતી રામકથાનાં કંઠપ્રવાહનું બહુપાર્શ્વી સ્વરૂપ, એનો લોકજીવન પરનો પ્રભાવ, લિખિત સ્રોત સાથેનો અનુબંધ, રામકથાનો કયો તબક્કો લોકોએ કથામાં અને ગીતામાં સવિશેષ ગાયો, કૃષ્ણકથા અને પાંડવકથાને મુકાબલે રામકથાનો ગુજરાતી લોકજીવન અને લોકસાહિત્ય પર કેવો-કેટલો પ્રભાવ છે, તેનું તુલનાશ્રય ચિત્ર પણ પ્રગટ થયું અને આનાં જ અભ્યાસો અને તારણો હિંદી, મરાઠી અને અંગ્રેજીમાં રાષ્ટ્રીય અને આંતરરાષ્ટ્રીય કક્ષાએ રજુ થયાં.[3]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

મણકા પૂર્વે અને પછીના ગુજરાતી લોકસાહિત્યનાં કથાઓ અને ગીતોના અનેક સંચયો થયાં છે, તેમાં ગદ્યમાં લોકરામાયણ પ્રગટ થયેલી જાણમાં નથી. મોટાભાગની લોકપરંપરાની રામકથાનો કેટલાક મહત્ત્વના અંશો ગુજરાતી લોકગીતોમાં જ પ્રયોજાયાં છે. આવાં ગીતોમાં મોટું પ્રમાણ સંસ્કાર સંલગ્નગીતોમાં છે તથા લગ્નમાં રામ-સીતાના લગ્નનો મહિમા છે. મનોરંજક, એટલે કે વિધિ સિવાય પણ વિવિધ નિમિત્તે ગવાતાં રામકથા વિષયક ગીતોમાં સીતા-સ્વયંવર આધારિત વિશેષગીતો ગવાય છે. મણકામાં કૃષ્ણચરિત વિષયક કુલ ૬૦૬ ગીત-રચનાઓ છે, તે સામે માત્ર ૧૨૧ ગીતો જ રામકથા આધારિત છે. આ આંકડાઓ કુલ ૧૪ મણકામાં સંગ્રહિત પાંચેક હજાર રચના અંતર્ગત છે. કઈ કથાનું કેટલું પ્રમાણ ગુજરાતી લોકગીતોનું છે, એના નિર્ધારણ માટે, એક સેમ્પલ સર્વેના નિમિત્તે મણકામાં આવેલી સામગ્રીને, બીજો કોઈ આધાર ન હોવાને કારણે, માનક રૂપમાં સ્વીકારી શકીએ. એને લક્ષમાં રાખતાં કહી શકાય કે ગુજરાતમાં કૃષ્ણકથાનું પ્રતિનિધિત્વ ૫% છે, જ્યારે રામકથાનું ૨.૪૦% , કકો કે લગભગ અર્ધું છે.

રામકથાનો પ્રભાવ કે એનું પ્રતિનિધિત્વ ગુજરાતી લોકગીતમાં, કૃષ્ણકથાને મુકાબલે અર્ધું છે એનાં મુખ્ય બે કારણો જણાય છે : એક તો રામકથાને મુકાબલે કૃષ્ણકથામાં અનેક વળાંકો, નાટ્યાત્મક અને ભાવાશ્રયી ઘટનાઓ છે. બીજું રામના મુકાબલે કૃષ્ણના અનેક રૂપો, વ્યક્તિત્વ રંગો છે. એ નટખટ નંદકિશોર છે, રસિક ને રંગદર્શી છે, કલાકાર ને યુદ્ધપ્રવીણ પણ છે. નટખટ નંદકિશોર, ગોપીજનવલ્લભ, મુરલીધર, રાધાવલ્લભ, મથુરાવાસીને દ્વારકેશ ! આ વ્યક્તિત્વ જ એવું છે જેમાં કૃષ્ણના ખભ્ભે હાથ રાખીને કોઈપણ વાત કરી શકે છે. આપત્ય સ્નેહે કે પ્રેમી બનીને લાડ લડાવી શકાય, તું કારે બોલાવી શકાય ! શ્રીરામ આ રીતે પણ મર્યાદાપુરુષોત્તમ છે – મર્યાદા જાળવવી પડે એમની ! યુદ્ધ જેવી મોટી ઘટના રામના જીવનમાં પણ બની છે, પરંતુ યુદ્ધની ઘટના લિખિત પ્રવાહમાં આલેખાઈ પરંતુ લોકગીતમાં ક્યાંય લંકાવિજય ગવાયો નથી. મણકાના વિષયાનુસારી વર્ગીકરણને જ દૃષ્ટિમાં રાખતાં કુલ ૧૨૧માંથી શ્રવણ પર ૮, સીતા સ્વયંવર પર ૨૬, વનવાસ પર ૧૯, સીતાહરણ પર ૧૫ રચનાઓ છે. આ સામે રામ-રાવણ યુદ્ધને વિષય કરતી ૧૨ રચનાઓ, સીતાત્યાગ પર ૯ રચનાઓ, સમગ્ર રામચરિત પર ૧૦ રચનાઓ, શબરી પર ૩ રચનાઓ અને પ્રકીર્ણ ૧૮ રચનાઓ છે. લોકોને વિશેષ ગાવો ગમ્યો છે સીતા-સ્વયંવર, વનવાસની વેદના પણ વિશેષ સ્પર્શી છે ને સીતાત્યાગનું શ્રીરામનું વલણ લોકમાનસ નિઃશંક ઉચિત માનતું નથી. લોકોને સીતાને તજતા રામ લોકોપવાદે કે માતાના દોરવ્યા ને પતિ તરીકે કાચા કાનના અને અવિચારી લાગ્યા છે. જોકે અહીં એક વિશેષ સ્પષ્ટતા કરવી જરૂરી છે કે ઉત્તરરામાયણ પણ લોકપ્રવાહમાં પાછળથી જ પ્રવેશે છે. લોકરામાયણના પાયાના કથામાળખામાં પણ કૈકયીના વચનને કારણે રામને વનવાસ થયો એવું નિરૂપણ નથી. સ્વયંવર કરીને પાછા ફરતાં જ અસફળ બનેલો રાવણ સીતાનું હરણ કરે છે. ઉત્તર રામાયણની ઘટનાનું લોકમાનસ માતા અગ્નિના સંવાદમાં રમૂજ સાથેનો તર્ક કરે છે. રામ, સીતા, લક્ષ્મણ અને હનુમાન ચાર અયોધ્યા પાછા ફરે છે. રામ, સીતા, લક્ષ્મણ અને હનુમાન ચાર અયોધ્યા પાછા ફરે છે ત્યારે માતા અગ્નિ કહે છે : 'આવો મારા ચાર મૂરખા !' રામ પૂછે છે, મને મૂરખ કેમ કહો છો ? અગ્નિમાતા કહે છે સોનાનો તે કંઈ મૃગલો હોય કે મારવા દોડ્યો ? લક્ષ્મણને કહે છે, જે બીજાની ભીડ ભાંગે એવો છે એની ભીડ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ભાંગવા સીતાને છોડીને ગયો ? સીતાજીને કહે છે, ચામડાનો કબજો વળી કોણે પહેર્યો તો તે એની રઢ લીધી ? અંતે હનુમાનના પ્રશ્નનો ઉત્તર આપતા કહે છે, લંકામાં લા લગાડીને આવ્યો તે પરબારી સીતાને જ ઊંચકી લાવવામાં તને ભાર લાગ્યો ?

ગીતામાં અનેક સંદર્ભો છે, જેનો સંબંધ લિખિત પરંપરાને બદલે મુખ્યપરંપરાની રામકથા સાથે છે. રામની સીતાત્યાગમાં તો લોકરામાયણ જૈન રામાયણનો પણ આધાર લે છે. પરંતુ ગીતોમાં તો એના અંશો મળે છે. પૂરી કથા આપણને **ગામડિયું રામાયણ** ગદ્યમાં આપે છે. અને એ જ આપણા માટે લોકપરંપરાની રામાયણનો એકમાત્ર ઉપલબ્ધ સ્રોત છે, કેમકે બીજી એવી કોઈ પૂરી રામકથા ગુજરાતી લોકસ્રોતમાંથી સંપાદિત થયેલી ઉપલબ્ધ બનતી નથી.

ગામડિયું રામાયણ

લોકકંઠની પરંપરામાં ગદ્યમાં રામકથા હોય તેને ગામડિયું રામાયણ અને મહાભારત કથા હોય એને ગામડિયું મહાભારત કહેવામાં આવે છે. પદ્યમાં સલોકામાં તથા કેટલાક કથાગીતોમાં પણ રામકથા મળે છે, પરંતુ એ સંક્ષિપ્ત હોય છે.

ઈ.સ. ૧૯૬૮માં પ્રગટ થયેલા લોકસાહિત્યમાળાની મણકા ૭માં પૃષ્ટાંક ૨૮૫ પર ગામડિયું રામાયણ પ્રગટ થયું છે. એનું કથાનક સંક્ષેપમાં આ પ્રમાણે છે :

રાવણે શિવને કમળપૂજા ખી, પ્રસન્ન કરી ચૌદ ચોકડીનું રાજ્ય મેળવ્યું. ભગવાન (=વિષ્ણુ)ને થયું, અનિષ્ટ કરશે આ અહંકારી. આથી બ્રાહ્મણના વેશે ચૌદ ચોકડી કરતાં પા ચોકડીનું રાજ્ય વધારે સારું એમ કહી બ્રાહ્મણે ભેળવ્યો. રાવણે ફરી પ્રસન્ન કરી પા ચોકડીનું રાજ્ય મેળવ્યું અને બાવાઓ (=ઋષિઓ) પાસે કર માગ્યો. ૭૮ રૂખીઓએ ટચલી આંગળીના લોહીનું ટીપું ઘડામાં નાખી, એનું મોઢું બંધ કરી તે ઘડો રાવણને આપ્યો. નવ મહિને ઘડાનું મોઢું ખોલતાં અંગુઠો ધાવતી બાળકી જોઈ, ભામણને તેડાવી જોશ જોવડાવ્યા. તેમણે કહ્યું : 'દીકરી રહે તો રાવણ કેરા કુળનો ખે થાય !'

રાવણે નવજાત બાળકીને બંધ પેટીમાં મૂકી ગંગાજીમાં વહેતી મૂકી. સૂતાર અને ધોબીએ તે જોઈ હાથ કરી પેટી સુતારે રાખી. બાળકીને ધોબીએ રાજા જનરખને આપી. એ મોટી થી. પેટી સુતારે રાખી. બાળકીને ધોબીએ રાજા જનરખને આપી. એ મોટી થઈ. જનરખે ગામતરે જતાં સીતાને મહાદેવની પૂજા કરવા કહેલું તેથી સીતાએ સાડી છસો મણનું ધનુષ્ય ઉપાડી કચરો પૂંજો વાળ્યો. રાણીએ આ વાત જનરખને કરી. એમણે નજરે જોઈ ખાતરી કરી આવી બળુકીને એવા જ બળિયા સાથે પરણાવવાનું નક્કી કરી મલક મલકનારાજાને તેડાવ્યા. મા'તમ રૂખી સાથે લઈ ગયા ને રામ લખમણને ઉકરડા પર ઊભા રાખ્યા. હાથી કળશ લઈને નીકળ્યો અને બધા રાજાને છોડી ઉકરડા પર ઊભેલા રામ પર કળશ ઢોળ્યો. લોકોને થયું કે ઝાઝા માણસો જોતાં હાથીની સમજમાં નથી આવ્યું એથી ફરી હાથણીને શણગારીને મોકલી તો એણે પણ રામ પર કળશ ઢોળ્યો. આથી લોકો કકે નિયા કરવા બીજી કસોટી કરો. **'જે કોઈ આ ધનુષ્ય લઈ ચડાવે રે, ઈને સીતા વરમાળ પે'રાવે રે !'**

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

આ સાંભળી રાવણ ધનુષ્ય ઉપાડવા ધસી ગયો. લખમણે કહ્યું કે આપણી લાજ જાશે. આથી રામે પરથમીના ભારવાળી મીણની માખી બનાવી ધનુષ્ય પર ચોટાડી. ધરતીના ભારવાળું ધનુષ્ય ઉપાડવા જતા રાવણનો હાથ દબાયો. સીતાજી બોલ્યા : **'રઢ મેલ તું રાવણ રાણા રે, પત ગઈ ને હાથ દબાણા રે !'** રાવણ વીલો પડી હેઠે બેઠો. રામે ધનુષ્ય પકડ્યું તો ધરતીમાતી બોલ્યાં : 'મારા પર ધનુષ્ય મૂકી બાણ ચડાવશો તો પરથમી ફાટી જશો.' રામે અઢી વરહના વાછડા પર ધનુષ્ય ટેકવ્યું. વાછડો કકે : 'કળિયુગ હળે જોતરી લોકો મને મારી નાખશે. રામે વરદાન આપ્યું : 'બળદિયો થઈ તું બળવાન થશે ને હજારો મણ ભાર તું તારી શકશે.'

રામ-સીતાનાં લગ્ન થયાં. ત્રણ દિવસના રોકાણ પછી અયોધ્યા જવા નીકળ્યા. પૂછ્યા ગાછ્યા વગર દીકરો પરણ્યો એટલે દશરથે દેશવટો દીધો અને દરવાજે જાહેરનામું ચોટાડ્યું. આ વાંચી રામ, લક્ષ્મણ, સીતા વનમાં ગયા. થાકેલા સીતા બોલ્યા : 'બળ્યું આ વન ! ને વન બળી ગયું. લક્ષ્મણે કહે : 'તમે મને મેર કહો તો હું ય મરી જાઉં !

રામ-લક્ષ્મણે વનમાં મઢી બનાવી. રામે કુઈ ખોદી સીતાએ પાણી સીંચી બાગ બનાવ્યો. રાવણે બે મોઢાવાળો મૃગલો બની બાગ ચરી જવા લાગ્યો. સીતાએ રૂપાળું હરણ જોતાં રામને કહ્યું : 'આ જાનવર મારી મને કંચવો કરાવો.' રામ કહે : **'સાવ સોનાનો અલાવું સીતાજી કંચવો રે, આવી ચામડાની તમે શી રઢ્યું લીધી રે ?'** સીતા કહે; **'નથી મારે બાંધવો નથી મારે માડી જાયે વીર રે ! મારા મનની તે કોણ પૂરે આશ રે ?'** આથી સીતાનું ધ્યાન રાખવા અને મઢીને રેઢી ને રાખવાનું કહી રામ વગડે ગયા ને હરણને બાણ મારતાં હરણે પાડી ચીસ – 'ધાજો મારા લખમણ વીર રે !'

સીતાએ કહ્યું : 'લખમણ ભાઈ ! તમારા બંધવને ભીડ પડી ! લખમણ કહે ભીડ ન પડેય. સીતા બોલ્યાં, **'વીરા લખમણ મનમાં વિચારે રે કે રામજી ને મારનાર મળશે રે, તો સીતાજી સુખે ભોગવશું રે !'**

લખમણ જતીને વહમું લાગ્યું માતાજીનું વેણ. એ રામચંદ્રજીની આણ આપી રામતની વહારે ગયા. રાવણ બાવો બની ભીક્ષા માગતો મઢી બહાર ઊભો. સીતા બોલ્યાં; **'કેમ કરી આલું ભીક્ષા રે, આડી રામતણી છે દુવાઈ રે !'** બાવાએ ઝોળીમાંથી પવન પાવડી કાઢી એના પર થઈ આવવા કહ્યું અને સીતા પાવડી પહેરતાં બાવો બોલ્યો : **ઊડ ઊડ પવન પાવડી રે, જઈ પડ લંકાગઢની માંય રે !**

રસ્તામાં આવળે રાવણની મજાક કરી : 'મૈયા કહી બૈરી કરવા લઈ જાય છે. આથી ખુશ થઈ સીતા કહે; 'તને બારેમાસ ફૂલ ઉઘડશે ખલકુડી આવી અને સીતાને બચાવવા રાવણના નાકે બટકું ભર્યું. રાવણે મચરડીને હડફી દીધી. હાડિયો(=વનનો કાળો કાગડો) સીતાને બચાવવા રાવણને પગની પીંડી કાપી પથ્થર લોહીવાળા કર્યા, એ ખાતાં ગીધનો ભાર વધી ગયો અને ઊડી ન શકયો. રાવણ સીતાને લઈ લંકામાં પહોંચી ગયા. રાવણે લગ્ન કરવા કહ્યું તો સીતાજી બોલ્યાં : 'પરણુંય તોય છ મહિના પછી, ઇ મોર્ય નૈં નઈ તો જીભ કચરી મરું.' રાવણે સીતાને રૂપાળા બાગમાં રાખ્યા.

રામ-લક્ષ્મણ મઢીએ પાછા આવ્યા. સીતાને ન જોતાં રામ વિલાપ કરવા લાગ્યા. લક્ષ્મણ કહે : **'શીદ રૂઓ ઘેલા મોરા રામ રે ! સીતા જળકમળ ન નીપજે, ઘેર ઘેર સીતા ન હોય !'** ને રામ રોયા

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

તેવું વન રોયું, પૂછ્યું તો આવળ કહે : 'તમે બે લડધા એક સીતાને સાચવી ન શકયા ? રામે શરાપ દીધો આવળને 'તું ચામડિયાના કુંડમાં પડજે !' ખીસકોલી મળી તેને વરદાન આપી સોનાની બનાવી. એ બોલી, સોનુ લેવા કળજુગના લોકો મારી નાખશે.' આથી રામે હાથ ફેરવ્યો તો સોનું ઊતરી ગયું ને ત્રણ આંગળીની છાપ પડી ગઈ. હાડિયાને વરદાન આપી કાળામાંથી કેસરિયો કર્યો, એણે કહ્યું : કેસર માટે કળિયુગના લોકો મારી નાખશે !' એથી હાથ ફેરવી અંગ પરનું કેસર ઉતારી પૂંઠે આંગળી લૂછી તો હાંડિયાની પૂંઠ કેસરિયા બની. ગીધને વરદાન આપ્યું : સવા પો'ર દા'ડો ચડતા સુધી જેટલા પથ્થર ગળીશ ઈ બધા હજમ થઈ જશે.

આગળ હનુમાન મળ્યા. ગોતમ રૂખીના ઘરમાં ઇંદરે છિનાળુ કરેલું ને ચંદ્ર કુકડો થઈ બોલેલો એની વાત દીકરી અંજનીએ કહેલી. આથી ગોતમે એના પેટે પરાક્રમી અને રામભક્ત પુત્રરૂપે જન્મવાના આશિષ આપેલા. અંજની નાવા-ધોવા નદીએ જતાં હતાં ત્યારે બાલ હનુમાને પૂછેલું : ભૂખ લાગે ત્યારે શું ખાવું ? અંજનીએ કહેલું કે લાલ ભાળે ઇ ખાજે ! હનુમાન ઊગતા લાલચોળ સૂરજને ખાઈ જતાં દિવસે રાત પડી ગયેલી. સૂરજને હનુમાનના મોઢામાંથી કઢાવવા નારદના સૂચવ્યા પ્રમાણે વિષ્ણુ નારી બની નાચ્યા તોય હનુમાન ન હસ્યા સૂરજ મુક્ત ન થયો. વિષ્ણુએ કંટાળી હઠીલા હનુમાનને ચોંટિયો ભર્યો તો એ હસ્યા ને સૂરજ મુક્ત થયો. આવા હનુમાને રામ-લક્ષ્મણને પૂછ્યું : 'મામા ! ક્યાંથી આવ્યા ? શું કામ આવ્યા ? 'રામે કહ્યું : 'રાવણ સીતાને હરી ગયો છે. તેની ભાળે નીકળ્યા છીએ.' ભાળનું કામ મારું કહી હનુમાને રામ-લક્ષ્મણને રોક્યા. અંજનીએ રસોઈ કરી. હનુમાન સાથે જમવા બેઠા અને રામને એમનું એઠું ખાવું ન પડે એટલે કોળિયે કોળિયે હાથ પીઠમાં પાછળ લઈ, પાતાળે પહોંચાડી ધોવા લાગ્યા. જમીને હનુમાન સીતાને શોધવા નીકળ્યા.

રતનાકર પર ઊડી હનુમાન લંકાને પણ ટપી પરલંકામાં પહોંચ્યા. અંજનીની બહેન ભંજનીએ હનુમાનને રોકી લીધા અને સૂતર કાચે તાંતણે બાંધ્યા બળથી પણ સૂતરનો તાંતણો ન તૂટ્યો કેમકે એ સત્યનો હતો. પછી હનુમાન વિનવણી કરી છૂટ્યા. રાવણના બાગમાં આવ્યા, રાજાના વેઢની સીતાને નિશાની આપી, ભૂખ લાગતાં વન ઉજ્જડ કર્યું, એમની રક્ષા કરવા સીતાએ હાથ ફેરવી અર્ધું શરીર શીશાનું કરી દીધું, સૈનિકો આવ્યા અને અસ્ત્રશસ્ત્રના પ્રકારે હનુમાન વશ ન થયા ને સૂચવ્યું : મારું મોત પૂંછડું બાળવાથી જ થશે ! આથી ગામ આખાના ગોદડા પૂંછડે વીટ્યાં, તેલ સીંચી પૂંછડું સળગાવ્યું, હનુમાને લંકા બાળી અને આગના તાપથી બચવા સમુદ્રકાંઠે આવ્યા એમનું બિરદ ખર્યું ને માછલી ગળી જતાં બળવાન પુત્ર જન્મયો. રત્નાકરે પોતાના જળચરને બળતા અટકાવ્યા. હનુમાનને જળમાં ન પડવા વિનંતિ કરી પોતાની છાલકે પૂંછડાની આગ ઠારી. એને સાફ કરવા જતાં હનુમાનની હથેળી કાળી થઈ હથેળી સાફ કરવા માટે મોઢે ઘસી તો એમનું મોઢું કાયમ માટે કાળું થયું.

હનુમાન રામ-લક્ષ્મણ પાસે આવ્યા. સમાચાર આપ્યા. લંકા પહોંચવા સેતુ બનાવ્યો તો બળવાન હનુમાનપુત્ર તોડવા લાગ્યો. હનુમાન મળ્યા અને સીતાના હરણની અને મુક્તિ માટે લંકા પહોંચવાની વાત કરી. અંતે રામસેના લંકામાં પહોંચી પરંતુ કુંભકર્ણના શ્વાસ સાથે એના પેટમાં પહોંચી અને પેટ ફાડી બહાર આવી. મનોવરીને રાવણને કહેવા લાગ્યો ! **મારે ચૌદ રત્નાકર સરખો સાગર, વિભીષણ સરખો**

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ભાઈ ઓ મનોવરી ! રામની સંગાથે રાઢ્યું કરવી રે ! ચંદરમા ને સૂરજ મને મશાલ ધરે, અગની માતા કરે રસોઈ, ઓ મનોવરી ! રામને નહીં નમવાનું મારે નીમ રે !'

રામના પૂછવાથી હનુમાને જણાવ્યું કે રાવણનાં જીવ સૂરજ નારાયણના રથના પૈડામાં ભમરારૂપે છે. આ ભમરાને એ જ મારી શકે જેણે એક આખું તપ બાર વરસ ઊંઘ ન કરી હોય, ભૂખ વેઠી હોય, સ્ત્રીસંગ તજ્યો હોય. લક્ષ્મણે બાર વરસ આવું તપ કર્યું હતું, વનમાં બે જ ફળ મળતા ઉપવાસ કર્યા હતા. એથી રાવણવધ કરવાનું બીડું ઝડપ્યું. ખરા બપોરે તેલનું કડાયું ચડાવ્યું, લક્ષ્મણે સૂર્યનારાયણના રથના પૈડામાં છુપાયેલા ભમરાને પાડવા નિશાન લીધું પરંતુ તાકીને બાણ મારવા જાય તો સૂરજ ઢાલ ધરે ! આથી હનુમાને લક્ષ્મણને ખભ્ભા પર બેસાડ્યા અને સૂરજ ન જુએ એમ ઊંચે બીજી મેર ગયા, ભમરાને નીચે પાડ્યો, પરંતુ લક્ષ્મણ બાણે કડાઈમાં પડે તેમ ન હતો એથી રામે બીજું બાણ મારીને ભમરા સાથેના લક્ષ્મણના બાણને તેલના કડાયામાં પાડ્યો. પરંતુ એટલી ઝાળ લાગી કે રામ અને લક્ષ્મણ બેભાન થયા.

હનુમાન અમરસંજીવની લેવા ગયા. સૂર્પણખાએ પાંદડે પાંદડે દીવા કર્યાથી અમરસંજીવનીનો છોડ જાણવાનું મુશ્કેલ બન્યું. હનુમાને આખો પર્વત ઊંચકી સાગરમાં ડૂબાડ્યો. માયાવી દીવા હોલવાયા. હનુમાન સંજીવની લઈ ઉડ્યા પરંતુ રામની પાછળ નીકલા અને વનમાં રહેતા ભરતે ભાલુડી મારી. હનુમાન લંગડા બની નીચે પડ્યા ને રામ-રામ બોલ્યા. ભરતને જાણ થઈ કે તે રામભક્ત છે, સહાય માટે જાય છે, લંગડા બનવાથી સમયસર પહોંચશે નહીં એટલે લંગડા હનુમાનને ભાલુડી પર બેસાડી બળથી ઘા કર્યો. હનુમાન લંકા પહોંચ્યા. અમર દીવાથી મૂર્ચ્છા ઊતરી. રામે વિભિષણને લંકાનું રાજ્ય આપ્યું અને મનોવરી સાથે નાતરું કરાવ્યું ને બધા અયોધ્યા પહોંચ્યા.

રામે પરાક્રમ બદલ બધાને ઇનામ આપ્યાં. હનુમાન મોડા પહોંચ્યા ત્યારે રામ તેલ, સિંદૂર અને થોકલા લઈ નાવા બેઠેલા. રામે હનુમાનને કહ્યું : 'મારી પાંહે તો આ છે ને એ તારું ઇનામ !' – ત્યારથી હનુમાનને તેલ, સિંદૂર અને થોકલાં ચડે છે.

લોકગીતો

ગદ્યમાં રામાયણની આટલે સુધીની કથા જ મળે છે. એમાં ઉત્તરરામાયણ નથી. પરંતુ લોકગીતમાં 'રામ લખમણ બે બંધવા રામૈયા રામ' સીતાજન્મનું ગીત તથા સીતાને વનવાસ મળ્યો તે પ્રસંગને આલેખતું 'કેગે કરોધમાંથી બોલિયા, રામ લખમણ વન્ન જાય' તથા રામરાવણના સલોકા તેમ જ લવકુશના સલોકા* જેવી કેટલીક પદ્ય રચનાઓ છે. સલોકા ઉપરાંત પણ મણકાની સામગ્રીને આધારે મેં સીતાત્યાગના ૯ ગીતો સંકલિત કર્યાં છે, તેમાં પણ ગ્રામસ્રોતની લોકરામાયણ છે.

ધોબીની ઘટના અને એના વચનને કારણે રામે લોકાપવાદે સીતાનો ત્યાગ કર્યો અને લક્ષ્મણને સગર્ભાસીતાને વનમાં મૂકી આવવાનું કહ્યું, એવું નિરૂપાયું છે તેમ 'અવળીગંગાના અવળાનીર'નાં ત્રણેક લોકગીતોમાં સાસુ વહુના ઘરે બેસવા ગયા સાસુએ રઢ કરી સીતા પાસે પાણિયારામાં લંકાનું ચિત્રામણ કરાવ્યું અને રામ તરસ્યા થતાં પામી માગવા લાગ્યા ત્યારે સાસુએ ઇરાદાપૂર્વક રામને જાતે જ પાણી લેવા મોકલ્યા ને રામને લાગ્યું કે સીતાનું મન રાવણમાં છે અને ધૂંવાફૂંવા થઈ વનમાં મોકલ્યાં, આવું નિરૂપણ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

છે. અહીં સ્પષ્ટતઃ જૈન સ્રોતની રામકથાની જ અસર છે. એનાં મુખ્ય બે કારણો છે. એક તો કથા તરીકે એ રોચક છે અને **'અત્રીસ બત્રીસ બેનડી લખી, છપ્પન કરોડ જમાઈડા લખ્યા. રામલક્ષ્મણ બે બાંધવા લખ્યા, દશમાથાનો રાવણ લખ્યો, કોસ હાંકતો કોસિયો લખ્યો, પાણી વાળતો પાણી તાણિયો લખ્યો'** એ ચિત્ર અને ભાષાલય તથા ઢાળ જ એવા છે જે લોકોને ગમ્યાં. બીજું કારણ પતિપત્નીના પૂર્વગ્રહ જ લોકમાનસને ગ્રાહ્ય છે. પરંતુ લોકોને રામનું સીતાત્યાગનું વલણ નિંદ્ય જ નહીં, પાપમય જ લાગ્યું છે.

'રામલખમણ બે બાંધવા, રામૈયા રામ' જુથમાં એક લાક્ષણિક ગીત (મારા સંગ્રહમાં ક્રમાંક ૯૫, પૃ.૧૪૪ થી ૧૪૯ એવું છે કે રામ-લક્ષ્મણ વનમાં ગયા અને તરસ્યા થતા સરોવરે ગયા તો જળદેવે અટકાવી કહ્યું : 'નિર્દોષ સગર્ભા સ્રીને વનમાં મૂકી આવવાનું મહાપાપ કરનાર જો સરોવરનું પાણી પીવે તો જળાશય સુકાઈ જાય, જળચર તરફડીને મરે ! 'અંતે એક ઋષિબાળ પાણી પાય છે. પૂછતાં તે જણાવે છે કે પિતાનું નામ જાણતો નથી પરંતુ માતાનું નામ સીતા છે ! આમ લવકુશનો મેળાપ થાય છે, સીતાને પાછાં અયોધ્યા આપવા વિનવે છે પરંતુ સીતા ધરતીમાં સમાય છે અને તેના વાળ દર્ભ બની જાય છે.

સીતાને વિષય કરતાં 'કનક કટોરમાં કેસર ઘોળ્યાં, તેમાંથી સીતા યે દાથયાં, બાર વરસના સીતા થયાં, લઈ પાટીને ભણવા ગયાં' (પૃ.૧૪૯, ગીતક્રમાંક ૯૬, લોકરામાયણ) તથા દક્ષિણ ગુજરાતના આદિવાસી સ્રોતમાંથી મળતી 'સીતાનો પવાડો'માં (ગીતક્રમાંક, ૧૦૧, પૃ.૧૭૩ થી ૧૭૫) પણ સંક્ષેપમાં લોકરામાયણ છે. અહીં મોટાભાગનાં ગીતોમાં સ્વયંવર પછી જ, તરત રાવણે કરેલા સીતાહરણની ઘટના છે. કૈકેયીના વચનની વાત નથી. આથી સંભવ તો એવો છે કે લોકરામાયણની પાયાની કથામાં પણ કૈકયીની વચનની વાત નથી. સ્વયંવરમાં અસફળ બનેલા રાવણે છળથી હરણ કર્યું અને રામ-લક્ષ્મણે વનજાતિઓની સહાયથી રાવણનો પરાજય કર્યો અને સીતાને મુક્ત કર્યા : આટલી જ મૂળકથા છે.

લોકસાહિત્યનિમિત્તે સંપાદિત થયેલી ગુજરાતી ભાષાની ગદ્યમય અને ગેય કૃતિઓના મુખ્ય સ્રોત ઉપરાંત પણ મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યનો લિખિત સ્રોત પણ રામકથાના લોકપ્રચલિત રૂપને તારવવામાં સહાયક બને છે. આખ્યાનાદિ પ્રકારો તથા રાવણ-મંદોદરી-સંવાદ અને અંગદવિષ્ટિ જેવી લિખિત સ્રોતની કૃતિઓમાં મધ્યકાલીન કવિઓએ લોકપરંપરાના પણ કેટલાક અનુકૂળ અને રોચક અંગો અપનાવ્યાં છે. મૂળ સંસ્કૃત સ્રોતની કથામાં ન હોય એવી કેટલીક ઘટનાઓનું મધ્યકાલીન કવિઓએ આલેખન કર્યું છે તે સામાન્ય રીતે મનાતું આવ્યું છે તેમ તેમનું અંગત અને નવું ઉમેરણ નથી, પરંતુ એ કર્તાઓએ પણ એમના સમયમાં લોકોમાં જે પૌરાણિક કથાઓ કહેવાતી હતી, તેનો આધાર લીધો છે. ગિરધરકૃત રામાયણ આ દૃષ્ટિએ વિશેષ સામગ્રી પૂરી પાડે છે.

તારણો

ગુજરાતી લોકરામાયણ વિશેની આટલી ચર્ચા-વિચારણા અંતે આટલું તારવી શકાય :

૧. ભારતના બધા જ ભાષા/બોલી ક્ષેત્રોના કંઠપ્રવાહને રામકથા છે અને એની કેટલીક ઘટનાઓ ભિન્ન છે. તેમ છતાં ગુજરાત સમેત બધી જ લોકપરંપરામાં લિખિત સ્રોતની, વાલ્મીકિ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

રામાયણની જ કથાનું માળખું જળવાયું છે. ૧. રામ-સીતા જન્મ, દશરથ અને જનક સાથેનો એમનો સંબંધ. ૨. રામ સીતાનાં લગ્ન ૩. વનવાસ ૪. રાવણે કરેલું સીતાનું હરણ ૫. રામ-લક્ષ્મણની સીતા માટેની શોધ અને વનવાસી જાતિઓની સહાય. ૬. યુદ્ધમાં રાવણવધ અને સીતાની મુક્તિ : કથાના આ તબક્કા બધી જ પરંપરામાં જોવા મળે છે.

૨. સીતાનો જન્મ અયોનિજ હોવાનું મોટાભાગની પરંપરા સ્વીકારે છે. રામને ભગવાન વિષ્ણુના અવતાર માનવા છતાં તેમને દશરથ અને કૌશલ્યાના દેહજન્ય સંબંધ સાથે સાંકળ્યા છે.

૩. મોટાભાગની ગીત અને કથાની પરંપરા સીતાસ્વયંવર પઠી તરત જ સીતાહરણની ઘટના બન્યાનું જણાવે છે. કૈકેયીના કારણે રામને વનવાસ મળ્યાનું લોકપ્રવાહમાં વિશેષ સ્થાન-મહત્ત્વ નથી.

૪. સીતાની રામે કરેલી અગ્નિપરીક્ષા અને સગર્ભા સીતાનો ત્યાગ લોકપ્રવાહમાં નવું, જૂદું જ પરિમાણ રજુ કરે છે. અગ્નિપરીક્ષાને મહત્ત્વ નથી, ઘટનારૂપે વજન નથી. સીતાત્યાગમાં ધોબીવચનને બદલે વિશેષ સ્થાનમહત્ત્વ સાસુએ રચેલું ષડ્યંત્ર છે અને રામનું ત્યાગનું કાર્ય લોકોને મન પાપમય અને નિંદ્ય છે.

૫. કથાનું ગદ્ય વા ગેયરૂપમાં વિવિધ નિમિત્તે કથન-ગાન થાય છે. લગ્નથી અંત્યેષ્ટી સુધીના સંસ્કારવિધિઓમાં ગીતોનું પ્રવર્તન છે.

૬. Why its so કે આવું કેમ છે, ક્યારથી બન્યું—વગેરે પ્રાકૃતિક ઘટનાઓને રામવનવાસ સાથે સાંકળી છે. ખિલકોલીના શરીરે કાળા ત્રણ પટ્ટા કેમ છે, આવળને બારેમાસ ફૂલ આવવા છતાં એનો ઉપયોગ ચામડાં પકવવા-રંગ ચડાવવા કેમ થાય છે, ગીધ શા માટે સવારે કાંકરા પણ ખાય છે, હાડિયાનો રંગ ઘેરો કાળો પરંતુ પૂંઠ ગુલાબી કેમ છે, હનુમાનનું મોઢું કાળું કેમ છે, એમનાં પૂજનમાં તેલ-સિંદૂર-થોકલાં શા માટે વપરાય છે : આવી આવી કથાઓ રામવનવાસ સાથે સંકળાય છે.

૭. દરેક પ્રદેશ અને બોલી પોતાના જ ભૌગોલિક સ્થળ સાથેનો રામકથાનો સંબંધ જોડે છે, સ્થાનિક નદીમાં પાણી ન હોય કે એવી કોઈ પ્રાકૃતિક પરિસ્થિતિ હોય તેની સાથે રામકથાને જોડે છે.

૮. ઘરના વડિલો, સ્ત્રીઓ, વૃદ્ધો, વાતડાહ્યાઓ, ટેડ, ભવૈયા-તરગાળ વગેરે દ્વારા રામકથાનાં કથન-ગાન વગેરે થાય છે. પુરાણીઓ, કથાકારો, માણભટ્ટ વગેરે ધાર્મિક કથકો પણ રામકથાનાં લોકપ્રવાહનાં રોચક કથાનકોનો વ્યાવસાયિક કથન-ગાનમાં પ્રયોગ કરે છે.

૯. કથા તરીકે રામકથાનો લોકરચના પર કૃષ્ણકથાને મુકાબલે પ્રભાવ/પ્રવર્તન ઓછાં છે.

૧૦. રામકથાના ઉત્પત્તિ વિકાસના અભ્યાસમાં લિખિતસ્રોત જેટલો મહત્ત્વનો કંઠપ્રવાહના લોકરામાયણનો છે. એમાં નવી, જૂદી કે વિશેષ ચમત્કારપૂર્ણ અંશ છે, એ જ મહત્ત્વનું નથી. લોકમાનસનું સૂક્ષ્મ અને વિશદ એવું સ્વરૂપ આ પ્રવાહની રચનાઓ પ્રગટ કરે છે. લોક પોતાની

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

સ્વતંત્ર દૃષ્ટિએ જ તર્ક અને ભાવ બન્નેનો આધાર લઈ પુરાકથાનું અર્થદર્શન કરે છે અને એને સામ્પ્રતજીવનની જ ધબકતી ચેતનાના રૂપમાં અનુભવે છે.

૧૧. પુરાકથા-ધર્મકથાને લોકપ્રવાહ સમય-સમયે નવું રૂપ આવે છે ને તેમાં પૂર્વે સિદ્ધ થયેલા લયાત્મક ગીતમુખડાનો અને ગીતમાળખાનો ઉપયોગ કરી નવી નવી રચનાઓ ગવાતી થાય છે.

૧૨. ગુજરાતી લોકરામાયણમાં કૈકેયીની વાતને મહત્ત્વ નથી તેમ ઉત્તર રામાયણની રાજસૂયયજ્ઞ, લવ-કુશ દ્વારા ઘોડાનું બાંધવું, બન્નેનું રામસેના સામેનું યુદ્ધ વગેરે ઘટનાઓને પણ સ્થાન-મહત્ત્વ નથી.

પાદટીપ

૧. જુઓ : લોકગીતોમાં રામચરિત અને પાંડવકથા, ડૉ. હસુ યાજ્ઞિક, ગુજ. સા. અકાદમી, ૧૯૯૨, પૃ.૧૨૧ લખમણ લખમણ બંધવા રે (સીતાત્યાગ), પૃ. ૧૪૪ રામ લખમણ બે બંધવા રામૈયા રામ.

૨. સીતાનો પવાડો માટે જુઓ : એજન પૃ. ૧૭૩ થી ૧૭૫ પરની રચના.

૩. હિંદીમાં ૧. ગુજરાતી લોકસાહિત્ય, રામકથા સે કામકથા તક, હસુ યાજ્ઞિક, ડિવાઈન પ્રકાશન, અમદાવાદ, ૨૦૧૦ (ગુજ. સા. અકાદમી ગાંધીનગર પ્રકાશિત ગ્રન્થમાં) મરાઠીમાં-મરાઠી ભાષાપરિષદ, પુણેના સંચયમાં) ૩. અંગ્રેજીમાં, સ્ટડીઝ ઇન અલોમોર્ડન ઇન્ડો આર્યન લેન્ગ્વેજીઝ, લિટરેચર એન્ડ કલ્ચર, એડિટેડ બાય, એનલ એન્ટવ્હિસલ, મનોહર, દિલ્હી, ૧૯૯૯, પૃ. ૪૧૧ થી ૪૧૬)

★ સલોકા મુખ્યત્વે વ્યક્તિકૃત રચનાઓ છે. ગોહિલવાડમાં ઔદીચ્યાદિ બ્રાહ્મણોમાં તથા સાબરકાંઠાના મેવાડા, બ્રાહ્મણોમાં પસ ભરવાના ફુલેકાના સમયે વયસ્ક પુરુષવર્ગ મશાલના અજવાળે, દેવદર્શન કરી ચોકમાં ઊભા રહી રામાયણ-મહાભારતના સલોકા ગાય છે. આવી રચનાઓ સ્પષ્ટતઃ વ્યક્તિકૃત સાહિત્યની પરંતુ કંઠપ્રવાહમાં અસ્તિત્વ અને સંપ્રસારણ ધરાવતી રચનાઓ છે. એમાં આરંભે સરસ્વતી-ગણેશવંદન હોય, પોતાના કાલાઘેલા-અર્થાત્ વિદ્વતા અને સર્જનશક્તિના દાવાથી મુક્ત રહીને-શબ્દોમાં સલોકાની રચના કરી હોવાનું કૃતિકર્તાવાચન હોય છે. ક્યાં રચનાર સ્થળ સમયનો પણ નિર્દેશ કરે છે. સલોકામાં સંક્ષેપમાં મહાકથાનો સાર હોય, કોઈએક મુખ્ય ઘટનાનું આલેખન હોય અને જાણકાર બે-પાંચનું વૃંદ એનું ગાન કરે અને જલતી રાખવા મશાલમાં તેલનું નાઈ સીંચન કરે ત્યારે 'હૂડો હૂડો' એવો કોઈ શબ્દ સામુહિક રૂપમાં ઉચ્ચારવામાં આવે. મારા સંગ્રહમાં પૃ.૧૬૭ થી ૧૭૨ પર 'લવકુશનો સલોકો' છે તેમાં અંતે દર્શાવ્યું છે કે ભાવનગરની પાસેના ગોપનાથ પાસેના ત્રાપજ નામના ગામમાં 'સંવત અઢારસોને સમયની સાલ, માસ વૈશાખને અંધારી આઠમ દિતવારે' રચના કરી છે. અર્થાત્ સત્તરમી સદીની, મધ્યકાલીન સમયની આ રચના છે.)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

છૂંદણાં

(માનવસૌંદર્યની સાંસ્કૃતિક યાત્રા)

ભીમજી ખાચરિયા

લઘુસાર

"આ સંશોધન લેખમાં છૂંદણાં વિષે ઉત્પત્તિ, અર્થ, પ્રયોગો અને અલંકાર સંદર્ભે ઉપયોગિતાથી લઈને ભારતીય પ્રજાના સૌંદર્યમૂલક સાંસ્કૃતિક પ્રવાહોને તપાસવાનો પ્રયત્ન છે. છુંદણાં અંગેની સાંસ્કૃતિક સમજ, છૂંદણાંનું લોકવિજ્ઞાન, લોકમાન્યતાઓ, લોકકલાના સંદર્ભેની તપાસ ને છૂંદણાં સાથે જોડાયેલ લોકસાહિત્ય, સાહિત્યિક સર્જનકર્મ, આરોગ્યશાસ્ત્ર, શરીરવિજ્ઞાન, સામુદ્રિકશાસ્ત્ર વગેરે દષ્ટિકોણથી અંકે કરવાનો પ્રયત્ન પણ આ લેખમાં કરેલ છે. ગુજરાત કે સૌરાષ્ટ્ર પ્રાંતમાં કૃષિ અને પશુપાલન સાથે જોડાયેલ લોકજાતિઓના અભ્યાસ દ્વારા લોકમાં રહેલ સૌંદર્યમીમાંસા, લોકભૂગોળ, લોકધર્મ અને લોકના વિવિધ છૂંદણાં વિષયક વિધિવિધાનો અને આધુનિક જગતની સૌંદર્યદષ્ટિમાં થયેલી છૂંદણાં વિષેની નવી સમજ તથા Tattooingને તપાસવાનો ઉપક્રમ પણ રાખેલ છે."

લોકવિજ્ઞાનના આધારે કહી શકાય કે વનસ્પતિ અને પ્રાણીસૃષ્ટિના આ જગતમાં, પ્રાણીસૃષ્ટિ સંદર્ભે મનુષ્યજગતના અદ્‌ભૂત અને આશ્ચર્યપ્રેરક વિધિવિધાનો તેની સાંસ્કૃતિક ગતિવિધિઓને વિકાસને સતત પ્રગટ કરે છે. પાષાણયુગથી વર્તમાન વિજ્ઞાન અને ટેકનોલોજીના યુગમાં પણ મનુષ્યનાં વર્તનો વિકાસની સાથે સાંસ્કૃતિક અભ્યાસની તક પણ ઊભી કરે છે. આદિમાનવથી આધુનિક યુગ સુધીમાં પરમાત્મા તરફથી મનુષ્યને મળેલ સુંદર શરીરની આભા, આકાર ને અવસ્થા બદલાતી રહે છે, બદલાતી આ શરીરસૃષ્ટિને મનુષ્ય હંમેશા કલાત્મક રીતે, મન, વચન ને કર્મથી સુશોભનના પ્રયત્નો કરતા રહે છે. આવા ઘણા પ્રયત્નોમાંનો એક પ્રયત્ન એટલે છૂંદણાં.

'ગોરા સજણાંના-ગાલે ત્રાજવું, નમણું શોભે નાક;
છાતી પહોળીને કેડય પાતળી, ઉર આંબાની શાખ.[1]

આ દુહામાં ગરવી ગુજરાતણ કે પ્રિયતમાના શૃંગારનું મૂળ તો જાણે કે પેલું ગાલ પરનું ત્રાજવું એટલે કે છૂંદણું જ છે. પહેલા ગાલનું ત્રાજવું પછી જ નમણું નાક. જો કે નાકને ભારતીય સમાજે શીલ ને સૌંદર્યની ગરજે ઉત્તમ ગણ્યું છે; પણ અહીં તો એ ય પછી. પહેલા ગાલનું ત્રાજવું, પછી જ બીજું રૂપસૌંદર્ય.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

છાતીએ છૂંદણાં બેઠી ભરબજારની વચ્ચે, હો !
હૈયું ખોલી છૂંદાવવા બેઠી ભરબજારની વચ્ચે હો ![2]

કવિ સુંદરમ્‌ના **વસુધા** કાવ્યસંગ્રહમાંનું આ **છાતીએ છૂંદણાં** ગીત ભારતીય નારીની સૌંદર્યમીમાંસા છે. જેને જોવું હોય એ ભલે જૂએ પણ હું તો ભરબજારે ખુલ્લી છાતીએ છુંદણું તો છૂંદાવીશ જ. કારણ, આ છૂંદણું તો મારા નાવલિયાના નેહ માટે છે. અઢાર પંક્તિના આ કાવ્યમાં છૂંદણાં પ્રત્યેનો નારીનો ભાવ અને વાત્સાયનના કામસૂત્ર સાથેની નિસબત પણ ઊંડાણમાં પામી શકાય છે.

લોકવિદ્યાના વિદ્વાનો **જયમલ પરમાર, ખોડિદાસ પરમાર, જોરાવરસિંહ જાદવ, કનુ નાયક** આદિ અનેક સંશોધકોએ લોક સાથે સંકળાયેલ લોકસાહિત્ય, લોકકલા, લોકરમત, લોકનૃત્ય વગેરે બાબતે લોકની વિશિષ્ટતાઓ પૈકી છૂંદણાં અંગે ઘણી વિગતો નોંધેલ છે. અહીં છૂંદણાં વિષયે અર્થ, પ્રયોગો, અલંકારને ઉપયોગિતા સંદર્ભે વાત માંડવાનો પ્રયત્ન છે.

ભગવદ્‌ગોમંડલમાં જણાવ્યા મુજબ મૂળ સંસ્કૃત રૂપ **क्षोदनक** પરથી અપભ્રંશ ભૂમિકામાં આગળ વધેલ આ યાદચ્છિક રૂપ છૂંદણાં = છૂંદવાની ક્રિયા, ત્રાજવું, ટોચણું, શરીર ઉપર છૂંદીને પાડેલ ટપકાં કે આકૃતિ : જે સ્રીનાં થાનનાં દુધ કે તાંદળજાનાં રસને અને કાજળને ભેગાં કરી સોયની અણીએ શરીર ઉપર ટોચ્યાં કરી લોહી નીકળે એટલે તેની ઉપર હળદર અને મેશ દાબવાથી પડતો ડાઘ.[3]

આ શબ્દને અંગ્રેજી અર્થઘટનમાં જોઈએ તો Tattooing, Figures, Spots, a permanent design made by interesting pigment into punctures in the skin,[4] આમ જોઈ શકાય છે.

ગુજરાતી વિશ્વકોશમાં છૂંદણાંની વૈજ્ઞાનિક સમજ શિલીન શુકલ આપે છે. આ રીતે અપાયેલી છે : "સામાન્ય રીતે કાળાશ પડતા ભૂરા રંગ માટે ઇન્ડિયન કે ચીની શાહીમાંનો કાર્બન, લાલ રંગ માટે સિનાબાર, છીંકણી રંગ માટે પીળી છીંકણી, રંગની કુદરતી માટી અને લીલા રંગ માટે ક્રોમિક ઓક્સાઈડ કે હાઈડ્રેટેડ ક્રોમિયમ સંસ્કવીઓક્સાઈડ વપરાય છે. છૂંદણાં દોરાવ્યા પછી તે સ્થળે ચેપ લાગે તો ક્યારેક પરું, ગૂમડું કે પેશીનાશ, ઉપદંશ, ક્ષય કે કુષ્ઠરોગ થવાનાં ઉદાહરણો નોંધાયેલા છે. વૈજ્ઞાનિક સમજ પ્રમાણે વિષુવવૃત્તના દેશોમાં જ્યાં આબોહવા ગરમ રહેતી હોય એવા પ્રદેશોમાં શરીર દફન પછી બે-પાંચ દિવસ સુધી મૃત શરીર ઉપર ટકે છે. વર્તમાન જગતની સૌંદર્યશાસ્રની બદલાયેલી વ્યાખ્યા મુજબ શસ્રક્રિયા, વીજલયન, કોસિટક પદાર્થ, લોખંડની પટ્ટી-પટ્ટાઓનો ગરમ, દાબ કરી, ચામડીની પુર્નરચના કરી, રસાયણો દ્વારા છૂંદણાંને શરીર ઉપરથી દૂર કરી મૂળ શરીર મેળવી શકાય છે."[5]

છૂંદણાંની વ્યુત્પત્તિ અને કોશગત સમજ બાદ હવે સાંસ્કૃતિક સમજ જોઈએ. બુંદેલખંડી લોકગીતમાં

"ચૂમા લગત ગાલકો પ્યારો, ગોરી બહુ તિહારો.
જબસે લખ્યો ખબરના બિસરે, હોતન દિલ સે ન્યારો"[6]

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(ગાલનું આ છૂંદણું ગાલને ને મને ખૂબ પ્રિય છે એટલે જ તારો ગાલ ખૂબ સુંદર ભાસે છે. જે ઘડીથી તું તારા છૂંદણાંને લીધે ભૂલાતી નથી ને મારા હૃદયથી પણ મને પ્રિય લાગે છે.) કાઠિયાવાડના કવિ **ઝવેરચંદ મેઘાણી**ના'એકતારો' કાવ્યસંગ્રહમાં છૂંદણાં કે ત્રાજવા વિષેની એક ગીત રચના મળે છે. આ ગીતમાં છૂંદણાંની સાથે રામ, ભરથરી, ગોપીચંદના કથાનક મૂકીને માનવજીવનના સત્યને, તત્વજ્ઞાનને પ્રકૃતિને પણ કવિ છૂંદણાંબદ્ધ કરે છે.

બાઈ ! એક ત્રાજવડા ત્રોફણહારી આવી રે,
ત્રોફાવો રૂડા ત્રાજવાં હો જી;
છૂંદાવો આછાં છૂંદણાં હો જી.
બાઈ ! એ તો નીલુડા નીલુડા રંગ લાવી રે,
ત્રોફાવો નીલા ત્રાજવાં હો જી !
છૂંદાવો ઘાટા છૂંદણાં હોજી ![७]

બાઈ ! મેં તો પકડી આંબલિયાની ડાળ રે....ભજનઢાળમાં લખાયેલ મેઘાણીના આ ગીતમાં ભારતીય નારી પોતાનાં સૌંદર્યને નૈસર્ગિક રૂપ આપવા જ છૂંદણાં રોપાવે છે.

ગરવી ગુજરાતણોમાં કાઠી, કણબી, મેર, આહિર, રબારી, ભરવાડ અને આદિવાસી લોકજાતિઓની નારીઓ પોતાનાં યૌવનથી જરા સુધી, ગોરાં કે શામળાં વર્ણને છૂંદણાંથી વિરોધી રંગો અને કલાત્મક ભાત દ્વારા, આકૃતિઓ, પ્રકૃતિતત્ત્વો, દિવ્યપાત્રો, પશુપંખીનાં રૂપો, દેરડી, ફૂલો, હથિયારો, અંગત મિત્રો કે પાત્રોના નામ, કુળ કે પ્રદેશની વિશેષતા, ધર્મના પ્રતીકો, આવું ઘણું બધું....લોકવિદ્યા ને લોકજીવનને સ્પર્શતું તંત્ર અને તત્ત્વ છૂંદાવે છે. વિગતે જોઈને તો માત્ર ગુજરાત જ નહીં પણ ભારત અને વિશ્વનાં અન્ય દેશોમાં પણ છૂંદણાં સરેરાશ લોકજાતિમાં જોઈ શકાય છે. યુરપ-અમેરિકા કે દક્ષિણ આફ્રિકાનાં દેશોથી લઈ પૂર્વજગતમાં જાપાન, ભારતીય ઉપખંડના ટાપુઓમાં વસતો માનવસમાજ છૂંદણાંને જીવનના સૌંદર્યને રાગનું પ્રતીક ગણે છે. ઈશ્વરસર્જિત માનવશરીરમાં આંગિક ફેરફાર કરી સૌંદર્યમીમાંસામાં કોઈ બદલાવ કયારેય જણાયાં નથી પણ અંગો પર છૂંદણાં છૂંદાવીને ભારતીય નારીઓએ સૌંદર્યમીમાંસાની સાથે લોકશ્રદ્ધા અને પરમતત્ત્વ પ્રત્યે વિશ્વાસ પણ પ્રગટ કર્યો છે.

અહીં ગુજરાત સંદર્ભે જોઈએ તો દરિયાકિનારાથી લઈને, કચ્છ, કાઠિયાવાડ ને ડાંગના જંગલોમાં વસતી પ્રજાની છૂંદણાં અંગેની માન્યતા અને મનોવૈજ્ઞાનિક ખ્યાલો તપાસવા જેવા છે. ગુજરાતી નારીનાં સુખ દુઃખને સાંભળવાનાં અનેક ઠેકાણાં છે, જેમ કે કુવાકાંઠો, પાદર, નણંદ, ભાભી, એમ અન્ય પુરુષરૂપે દોરેલા કૃષ્ણ, રામ કે અન્ય દિવ્યપાત્રના ચિત્રો. છૂંદણાંમાં રહેલ રામ કે કૃષ્ણનું ચરિત સ્ત્રી માટે અન્ય પુરુષ છે. પોતાના પુરુષમાં રહેલી ઊણપ, મર્યાદા કે અગડ-સગવડની ફરિયાદ ક્યાં થાય ? છૂંદણાંમાં પાંચેય પ્રકૃતિ છૂપાયેલી છે. સૂર્ય, ચંદ્ર, અગ્નિ, જળ, ધરતી, વાયુ ને અવકાશના જૂદાજૂદા ચિત્રો છૂંદણાંરૂપે છૂંદાવી બ્રહ્માંડને પોતાનામાં સમાવવાની માન્યતા દઢપણે અહીં પ્રગટે છે, તો

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

ખોટું કામ કરતા હાથ અચકાય, રોગપ્રતિકારક શક્તિ વધે, સુંદરતામાં વધારો કરે, દેવ-દેવીઓને, મા-બાપ, મિત્રોને મરણપથારી સુધી સાથે રાખી શકાય, કોઈની નજર ન લાગે ને કામણટૂમણથી જાતને બચાવી શકાય, ઘરેણાંના વિકલ્પ તરીકે, પોતાની જાતને અન્યથી જૂદી બતાવવા, શુકન અપશુકનની બાબતે, આરોગ્ય અને વૈદકશાસ્ત્રની સમજ પ્રમાણે, સમાજશાસ્ત્રીય અભ્યાસ મુજબ મનુષ્યને જીવતી જાગતી Text ગણવાના ભાગરૂપે, આમ અનેક માન્યતાએ છૂંદણાં થાય છે. સૌરાષ્ટ્રનાં અમરેલી, જૂનાગઢ ને પોરબંદર વિસ્તારની લોકજાતિઓનો અભ્યાસ કરતા અને **જોરાવરસિંહ જાદવ** આદિ વિદ્વાનોની મુલાકાત છૂંદણાં અંગેના વિધાનો, વિચારો ગુજરાતની સાંસ્કૃતિક પીઠિકાને, લોકપાલને ઘણી પુષ્ટિ આપે છે. આ વિસ્તારની પ્રજા માને છે કે છૂંદણાંથી અંધારામાં રક્ષણ થાય ને ભૂતપલીત પણ દુર રહે છે. વીંછી કે નાગના છૂંદણાંથી ઝેરી જનાવરો કરડતા નથી. ચહેરાં પર ગાલે, ચિબુકે છૂંદણું કરવાથી કોઈની ભારે કે મેલી નજર લાગતી નથી. પતિ પ્રત્યે વફાદારી, સુંદર વરની પ્રાપ્તિ, સંતાનપ્રાપ્તિ, ગર્ભ ટકાવવા અખંડ દૂઝાણાં, ઘી દૂધની રેલમછેલ, મૃત્યુ સમયે માતાનો પ્રેમ, અખંડ, સૌભાગ્યપણું, ધનધાનની ને લક્ષ્મોનો કૃપા જેવી શ્રદ્ધા-માન્યતા છૂંદણાંમાં રહેલી છે. જો કે જૂદી જુદી લોકજાતિઓ, જૂદાજૂદા અંગો પર છૂંદણાં છૂંદાવીને આ માન્યતા મજબુત રીતે વ્યક્ત કરે છે. સૌરાષ્ટ્રના આ પ્રદેશોમાં ગુરુમહિમાનું પ્રમાણ સવિશેષ છે, છૂંદણાં વિનાના નર-નારી નુગરાં ગણાય ને આવતા ભવે ઊંટ, આખલા જેવા શ્રમિક પશુઓના અવતાર મળે ને વૈતરણી પાર ન થાય. ઊંટ બનીને રણ તરવા ને આખલો બની ઊકરડે ભટકવું, આવી ચીમકી પણ છૂંદણાં વિનાના નર-નારીને મળે એવું મનાય છે. આયુર્વેદ ને વૈદકશાસ્ત્રની સમજ પ્રમાણે ઘણી વખત શરીરમાં નીકળતી ઊગતી ગાંઠને દાબી દેવા, મસા, છઠ્ઠી આંગળી, કે માથું, કેડ, હાથ-પગના દુખાવાને દબાવવા પણ છુંદણાં કરાય છે.

છૂંદણાં અને લોકભૂગોળશાસ્ત્રના સંબંધો પણ અહીં તપાસવા યોગ્ય છે. ગુજરાતની લોકજાતિઓ માટે છૂંદણાં ભુગોળની ગરજ સારે છે. મેળામાં, ગામમાં હટાણું વખતે કે ખરખરે જતા અડખાં પડખાંની સ્ત્રીઓ એકબીજાના છૂંદણાં જોઈને પામી જાય છે કે આ બાઈ કયા ગામની છે ને કઈ જ્ઞાતિની છે ! મેળામાં યુવાનીને હેલીએ ચડેલા સરખા સરીખડા જૂવાનિયાઓ રાસ કે પાવા વગાડતી વખતે પણ જૂવાન બાઈનાં હાથે કે ડોકે છૂંદાવેલ છૂંદણાંને ઓળખી કઈ બાજુનાં, કયા નામના કે કોઈને ધારેલા છે કે નહી ? તે પણ જાણી જાય છે. જો કોઈને ધાર્યા હોય તો તેનું નામ હાથે કદાચ છૂંદાયેલું હોય, નહીંતર એમનું નામ તો હોય જ. આ પણ કેવી સમજણ કે પોતે નિરક્ષર હોવા છતાં પોતાનું નામ છૂંદણાંમાં સૌરાષ્ટ્રની પ્રજા છુંદાવે એને એના આકારને જોઈને રાજી થાય. એમ જ પોતાના પ્રેમીનું વરનું નામ પણ છૂંદાવે ને વરના નામનો માત્ર આકાર જ જાણે.

માનવશરીરની Text અને સુક્ષ્મ મનોસંચલનો, મનોવ્યાપારોને વ્યક્ત કરતી આ છૂંદણાંની ભાતો પણ જાણવા જેવી છે. પશુસંવર્ધનમાં જેમ ગાયના કાન, ઘેટાની ઊન, ગધેડાનું કપાળ કે ભેંસના પૂંછડે ભાતભાતની નિશાનીઓ થાય એમ, આદિવાસીઓ પોતાના કુટુંબને, વંશવેલાને ઓળખવા છૂંદણાંની ભાત પાડતા, આ પરંપરા ધીરે-ધીરે આદિવાસી માતૃસત્તાક સંસ્કૃતિ થવાથી માત્ર સ્ત્રી વર્ગ, કુટુંબની ઓળખાણ પુરતી સીમિત રહી. જેમાં આડાઅવળાં લીટા કે ટપકાની નિશાનીઓ જ હતી.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

પ્રજાનાં સાંસ્કૃતિક વિકાસની સાથે ધીરે-ધીરે આ આકૃતિઓમાં સૌંદર્યમૂલક પદાર્થો ને પ્રકૃતિનું ઉમેરણ પણ થવા લાગ્યું. પરિણામે આદિવાસી અને અન્ય લોકજાતિઓમાં રામ, કૃષ્ણ, બાલકૃષ્ણ, ગણપતિ, હનુમાન, શિવ, અંબા, ખોડિયાર, લક્ષ્મીજી, સીતારામ, રાધાકૃષ્ણ, શિવપાર્વતી, રથ, તુલસી, ત્રિશૂલ, નાગ, નરમુંડ જેવા દિવ્યાદિવ્ય પાત્રો છૂંદાવવાની પ્રથા વધવા લાગી, જે હજુ પણ જોઈ શકાય છે. પશુપાલન, કૃષિ અને જંગલમાં રહેનારી લોકજાતિઓમાં ગાય, સાંતીડું, વડલો, ત્રિશુલ, ધોરી, ખૂંટ, વાઘ, કોશ, મોર, વીંછી, દેરડી, ધજા, પારણું, કાવડ, વેઢલાં, સ્વસ્તિક, વિવિધ માનવચહેરાંઓ પણ છૂંદણાંરૂપે મળે છે.

છૂંદણાં અંગે લોકજાતિઓની મુલાકાત લેવા જૂનાગઢ જિલ્લાના માળીયા હાટિના તાલુકાનાં આહિર કુટુંબોમાં રામભાઈ રાવલિયાના પરિવારની બહેનોએ જણાવ્યા મુજબ : "ગડુ ગામનો દેવીપૂજક અમારા છૂંદણાં છૂંદતો; અમારા કુટુંબમાં છૂંદણાં વગરની બેન-દીકરી અપશુકન ગણાતી. બન્ને હાથને પોંચે લાડુડાનું છૂંદણું મોટુ શુકન છે. પહેલા અમે હાથના કાંડાની બાજુએ પછી પાછળ એમ બે વખત-પાંચ-સાત દિવસ સુધીમાં છૂંદણાં છૂંદાવીએ. છૂંદણાં પાકે, દુઃખે, છાણવાસીદું પણ ન થાય. પણ હાથમાં છૂંદાવેલ વાવ, ઢીંગલા, ચકલી, પનિહારી, ફૂલવેલ ને કાનુડો જોઈએ ત્યારે મનમાં ખૂબ રાજીપો થાય. જો કે દરેક લોકજાતિની માન્યતા અને છૂંદણાં અંગેનો ભાવ જૂદો-જૂદો છે. કોડિનાર તરફના કોળી અને કારડિયા રજપૂતના પરિવારોમાં રાવલ જાતિના પુરુષો જ છૂંદણાં છૂંદે છે. દસ બાર વર્ષની વયે અધમણ બાજરાને બદલે છૂંદણાં જો ના છૂંદાવાય તો દીકરી પરણીને સાસરે જાય ત્યારે સાસુ, નણંદ મહેણા પણ મારે છે કે **"તારી માને બે પાલી બાજરાનો લોભ લાગ્યો કે છૂંદણાં વિનાની કાઢી મુકી !** કારડિયા રજપૂતના વૃદ્ધાની મુલાકાતે વિગત મળી કે "અમે તો છૂંદણાંનું પાણી હાથે જ બનાવતા. છૂંદણાં પાકે એટલે ભૂખ્યા રહેવું પડે. બે ભાન પણ થઈ જવાય, ટોપરાનું તેલ, હળદરને દેશી ટીંડોરીના પાંદડાનો રસ વાટી બધું ભેગું કરી છૂંદણે ચોપડીએ. પહેલા અમે હાથમાં છૂંદણાંની એંધાણી કરીએ, પછી જ રાવળને કહીએ, નકર તો રાવળ છૂંદણાંની હારે હાથને અમારો ભવ પણ બગાડે ! હરણ, મોર, સાથિયો, જોતર, મંદિરના છૂંદણાં ખીલે એટલે અમારો આનંદ કયાયં માંય નહીં." બહુ આનંદ સાથે કહેવું પડે કે એક વૃદ્ધ માતાએ છાતીએ બન્ને તરફ મોરને વચ્ચે મંદિરનું આખી છાતી પર છૂંદણું છૂંદાવેલ. જો કે શરીરમાં ગોઠણની ઉપર, પિંડીની પાછળ છૂંદણાંની ભાત પણ દર્શનીય છે. મૂળ ઘેડના પણ હાલ નિવૃત્ત રીતે એકલા-યોગસધનામાં આનંદથી રહેતા અભણ પણ કોઠાસુઝથી હોશિયાર એંસીક વર્ષના મોઢવાડિયા પરિવારની માતાના કહેવા મુજબ : "આ છૂંદણાં તો મેં હાથે જ છૂંદેલા છે. બાવળની શૂળ ભાંગે તો લોઢાની સોય લઈને હું ડાબે જમણે હાથે મારી રીતે જ છૂંદણાં છૂંદતી. એક વાર કોઈક બહેનપણીએ મારા હાથમાં રામનામનું છૂંદણું બગાડી નાખ્યું એટલે, મેં માથે છૂંદણાંના લીટા મારી ઝીણા અક્ષરે બીજું રામનામ લખ્યું ! જુઓ એ આ રહ્યું ! અમારી ગાયની વાછડીનું મૂતર હું ભેગું કરું, ગાયના ઘીના મેંશ બનાવું ને પછી દી' ચડે એટલે છૂંદણાં છૂંદવા બેસું. મને વહાલું ઘોડિયું, નાળિયેરીના ઝાડ, બાવળિયા ગાયું ને ભેંસું. અમારી પડખે હોય એટલે એનાં છૂંદણાં મને બહુ ગમે ને દોરવા પણ ગમે. હું ગીત ગાતી જાઉં ને છૂંદણાં છૂંદતી જાઉં એમ કરતા તો અડખે-પડખેના મલકમાં મારું નામ થઈ ગ્યું."

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

આવી સુંદર અનુભવકથા છૂંદણાંની સાંસ્કૃતિક યાત્રામાં પડાવરૂપે મળે છે.

છૂંદણાં છુંદાવવાની વિધિ પણ એક કસબ છે. જૂના સમયે વણઝારણ, રાવળ ને દેવીપૂજક સ્ત્રીઓ મેળામાં, ઘેરેઘેરે ફરીને લાકડાની અણીદાર ચીપ કે લોખંડની લાંબી સોય વડે ચામડીને ઊતરડીને બીઆના ઝાડનું પાણી ને તાવડીની મેશને ભેગા કરી છૂંદણાં છૂંદી આપતી. બે ત્રણ વખત, જ્યાં સુધી છુંદણાંની આકૃતિ બરાબર ઉપસે નહીં ત્યાં સુધી છૂંદવાનું ચાલુ રહે છે. છૂંદણાંના આનંદમાં શરીરની પીડા અભાનપણે ભૂલાતી જાય ને છૂંદણાંનો આનંદ મળતો જાય, સરખે સરખી સખીઓ, પરિણિતાઓ, પ્રેમી યુગલો, ભાઈબંધોની ટોળી મેળામાં સમૂહમાં છૂંદણાં છૂંદાવે છે ત્યારે સાંસ્કૃતિક વારસાને જાળવનાર દેવીપૂજકો, વણઝારા ને રાવળો કોઈકના જીવનમાં સૌંદર્યશાસ્ત્રીની મોટી ભૂમિકાએ પ્રવેશ કરીને મરણપર્યંત નિશાનીઓ આપતા હોય છે. તંબુ તાણીને, કોથળા પાથરીને, ખભે પેટી ભરાવીને, મેળે મેળે રખડતા, ભટકતા પુરુષો પણ છૂંદણાં છૂંદે છે.

સૌરાષ્ટ્રમાં છૂંદણાંના કારીગર તરીકે માતૃક વારસાથી કામ કરનાર આનંદભાઈ નટવરલાલ સોલંકી (ઉ.૩૫, રહે, મફતિયા પરા, જેતપુર) એ એકેય અક્ષર પાડ્યો નથી છતાં કોઠાસૂઝથી છૂંદણાકળામાં ગોવા સુધી પંકાયેલા છે. તેઓ કહે છે કે "પરદેશમાં પ્લાસ્ટિકની ડિઝાઈન મૂકીને છૂંદણું છૂંદાવાય છે જયારે હું તો મારામાં જ પહેલા ભાત પાડું પછી આંગળી ને આંખની મદદથી ભાત કાઢું, મને ગામેચા, વેડવા, પેમલા, ટોપલિયા બધા જ દેવીપૂજકો હું દાતણિયો હોવાથી મને માને છે ને છૂંદણાંની કળા જાણતો હોવાથી મને માન આપે છે. જો કે અમારા બૈરાંને આ કલાનો ભાવ ખૂબ ઓછો લાગ્યો છે." આ સૌરાષ્ટ્ર વિસ્તારના અન્ય દેવીપૂજકોની અને છૂંદણાં છૂંદવાની લોકવિદ્યા જાણતી બહેનોની મુલાકાત લેતાં જાણવાં મળ્યું કે છૂંદણાના રસ બનાવવા ઘણી વખત ભૂરા નાગની કાંચળીની રાખનું કાજલ, કોપરેલ ને ગાયનું છાણ, બીજી રીત; આકડાનું દૂધ, તૂરિયાના પાન કે મહૂડાના ફૂલનો રસ, લોઢાની સોય કે બાવળની શૂળ તેના ઓજાર. વંશપરંપરાગતે મેળવેલ આ હુન્નરની શરૂઆત દેવ-દેવીના પૂજાપાઠ કરીને છૂંદણાં છૂંદે છે. આજથી પચાસેક વર્ષ પહેલા વાર, તહેવાર ઘેરઘેર ફરનારા દેવીપૂજકો વણઝારાઓ કે રાવળો વસ્તુવિનિમયની જૂની પ્રથા મુજબ પાલી-બે પાલી જુવાર, બાજરી કે મગફળી ઘી, દૂધ, છાશ કે એક ટંકના ભોજનમાં પણ છૂંદણાં છૂંદી આપતા. ખૂબ સાંકડી રીતે રહેતી આ લોકજાતિની સામે પણ ગુજરાતની લોકજાતિઓ હોંશથી શરીરના દર્શનીય ભાગો ઉપર છૂંદણા છૂંદાવીને ગૌરવ અનુભવતી.

પ્રકૃતિના તત્ત્વોને પડકારીને પોતાનામાં સમાવવાની મહેચ્છા છૂંદણાં જ પુરી શકે છે તો આધુનિક સમયમાં આ છૂંદણાં પાસપોર્ટ, વીઝા, શારીરિક ઓળખના ચિહ્નો, ખોવાયેલ વ્યક્તિની શોધખોળમાં, આડા કામની વ્યક્તિઓની નિશાનીઓ વગેરે અનેક સામાજિક સંદર્ભથી ઉપયોગી છે. છૂંદણાંનો એકવીસમી સદીનો આધુનિક આવિષ્કાર 'ટેટ્રુઝ' ગણી શકાય. થોડાં કલાકો પુરતા શરીર શૃંગારને રંગબેરંગી ભાતમાં, આકૃતિઓમાં, ફૂલ કે પંખીઓના રૂપે ગાલે, ડોકે, વાંસાના ખૂલ્લા ભાગમાં ટેટ્રુઝને મૂકવાનો ચાલ છે. નવી ટેકનોલોજીથી બનેલા ટેટ્રુઝમાં પ્લાસ્ટિક અને કૃત્રિમ ભડકાઉ રંગનો ઉપયોગ કરી મીણ, ઝીણાં હીરા, ચમકીલા પદાર્થોથી માનવચહેરાંઓ, પીપળા કે વડલાના પાન જેવી હૃદયની

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

આકૃતિ, મયુર, હંસ, મેનાપોપટની જોડી, ફીલ્મ્સ કલાકારોના ને પોતાને ગમતીલા નર-નારીના ફોટા લગાડવાનો ચાલ પણ તેમાં જોવાય છે. ખૂબ ખર્ચાળ, શરીરને થોડાં સમય માટે કૃત્રિમ શૃંગાર આપતી આ સૌંદર્યસામગ્રી ભારતમાં તો આધુનિક પશ્ચિમી સંસ્કૃતિની ભેટ છે. સાંસ્કૃતિક લોકકલા છૂંદણાં અને આધુનિક ટેટુઝ વચ્ચે ઘણો તફાવત હોવા છતાં બદલાતા યુગ સાથે ચાલવું એ પણ આપણી પરંપરા છે. ટેટુઝની મર્યાદા એ છે કે ચહેરો કે આંખ કે ગાલની શોભા કયારેય બની શકે નહીં. ટેટુઝમાં કોઈ શ્રદ્ધા, વિશ્વાસ કે અનુરાગનો ભાવ નથી. કૃત્રિમ સંવેદન કયારેય પ્રેમનો વિકલ્પ ના બની શકે, એમ ટેટુઝ ક્યારેય આદિમ જાતિઓ લોકસંસ્કાર કે કલાવારસાનો પર્યાય બની શકે નહી.

આ સંદર્ભે કહી શકાય કે છૂંદણાં એ ભારતીય સંસ્કૃતિની અમૂલખ પાદટીપ છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

સંદર્ભસૂચિ

(૧) વાઢેળ, મેરુ, બુદ્ધિપ્રકાશ, ઓક્ટોબર-૨૦૧૧, પૃ. ૪૧.

(૨) સુન્દરમ્, ચયન ચંદ્રકાન્ત શેઠ, ચૂંટેલી કવિતા, ગુ.સા.અકા. પૃ. ૬૦.

(૩) મહારાજા ભગવતસિંહજી, ભગવદ્ગોમંડલ, ૧૯૮૬, ભાગ-૪, પૃ. નં. ૩૩૭૫.

(૪) Oxford refrence dictionary refrence Edi. Catherine, Soahesm, Oxford Press 2004, P.No.857.

(૫) શુકલ, શિલીન, ગુજરાતી વિશ્વકોષ, સંપાદક ધીરૂભાઈ ઠાકર ગુ.વિ.ટ્રસ્ટ, ૧૯૯૬, પા. ૪૦૧.

(૬) નાયક, કનુ, કલા, વૈભવ, એન. એમ. ઠક્કરની કંપની, મુંબઈ, પ્ર. આ. ૨૦૦૫, પૃ. ૧૬૧.

(૭) મેઘાણી ઝવેરચંદ, એકતારો, ગુર્જર, ત્રી. આ. ૧૯૫૭, પૃ. નં. ૦૭.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

धम्म' एक मात्र तारणहार : पुस्तक की समीक्षा

ग्रंथ समीक्षा : सागरमल जैन

भगवान बुद्ध और उनके धर्म-दर्शन को समझने के लिए इस देश में और अन्य देशों में अनेक प्रयत्न हुए हैं। परिणाम स्वरूप इस देश के बौद्ध चिन्तकों में प्राचीनकाल में चार प्रकार के दार्शनिक मतवाद अस्तित्व में आये – १. बाह्यार्थवादी २. बाह्यार्थ-अनुमेयवादी ३. विज्ञानवादी और ४. शून्यतावादी। विज्ञानवादी योगाचार के नाम से और शून्यतावादी माध्यमिक के नाम से भी जाने जाते है। हमारा उद्देश्य यहाँ इन मतवादों की चर्चा करना नहीं है। यह संकेत हमने केवल इस दृष्टि से किया है कि प्राचीनकाल से लेकर आजतक बुद्ध और बुद्धवचनों को अनेक प्रकार से व्याख्यायित किया जाता रहा है।

वर्तमान युग में भी भगवान बुद्ध और उनके धर्म को व्याख्यायित करने के अनेक प्रयत्न हुए हैं। आचार्य नरेन्द्रदेव, भिक्षु जगदीष काश्यप, पं. राहुल सांकृत्यायन, डा. राधाकृष्णन्, डा. भीमराव अम्बेडकर आदि अनेक विचारकों ने अपनी-अपनी दृष्टि से प्रयत्न किये है। इन्हीं प्रयत्नों में एक प्रयत्न प्रो. डी. डी. बन्दिस्ते का भी है, जो उनके द्वारा लिखित पुस्तक 'धम्म अवर ओनली सेवियर (Dhamma our only saviour) में अभिव्यक्त हुआ है और जिस पर चर्चा के लिए कन्या महाविद्यालय मोतीतबेला इन्दौर में एक संगोष्ठीं भी आयोजित हुई थी। प्रो. बन्दिस्ते एक बुद्धिवादी और मानवतावादी चिन्तक है, और अपने इस चिन्तन में वे कहीं-कहीं साम्यवादी भौतिकतावादी से प्रभावित भी है। अपनी इस कृति में परोक्षरूप से वे राहुल सांकृत्यायन से प्रभावित है। प्रत्यक्षतः वे डॉ. भीमराव अम्बेडकर से प्रभावित लगते है और अपने निष्कर्षों के समर्थन में वे इस ग्रन्थ में अनेकशः उन्हें उद्धृत भी करते हैं। चाहे एक बुद्धिवादी चिन्तक के रूप में अपने निष्कर्षो में भी वे सम्यक् भी प्रतीत होते हो, किन्तु बुद्धवचनों की दृष्टि में वे कितने समीचीन है, यह एक समीक्षणीय बिन्दु है।

सर्वप्रथम हमें यह जान लेना है, कि बुद्ध ने अपने को सदैव विभज्यवादी और मध्यममार्गी घोषित किया है, वे स्पष्टतः कहते थे कि मै न तो एकाँशवादी हूँ और न अंतिवादी (एकांगी दृष्टि वाला) हूँ। उन्होंने न तो शाश्वतवाद का पक्ष लिया और न उच्छेदवाद का। न वे अतिभोगवाद के समर्थक रहे और न अति त्यागवाद के। उनके सम्बन्ध में बीना के तारों को अति कसने या अति ढ़ीला छोड़ने का उदाहरण एक सम्यक् जीवन दृष्टि का परिचायक है। प्रस्तुत कृति में, जो भौतिकवादी बुद्धिवाद परिलक्षित होता

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

है, उसके कारण प्रस्तुत कृति न तो बुद्ध के 'धम्म का सम्यक् प्रतिपादन कर पा रही है और न अपने बुद्धिवाद के प्रति ईमानदार रह पा रही है। उसमें अनेक अन्तर्विरोध उभरकर सामने आ रहे हैं। प्रस्तुत आलेख में हम उन्हीं की समीक्षा का एक प्रयत्न करेंगे।

सर्वप्रथम पुस्तक के नामकरण में ही यह कहा जा रहा है — 'धम्म हमारा एक मात्र तारण हार' दूसरी और अपनी भूमिका में प्रो. बन्दिस्ते लिखते है कि

"The Dhamma preached by the Buddha is not at all a Dharma (Religion) but is only a moral way of life."

प्राकृत और पाली का एक सामान्य अध्येता भी यह जानता है कि Dhamma धम्म शब्द का संस्कृत या हिन्दी रूप 'धर्म' ही है, त्रिपिटक में अनेक स्थलों पर धम्म शब्द धर्म के अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ है। भगवान बुद्ध ने स्वयं कहा है कि "जो मुझे देखता है वह धर्म को देखता है और जो धर्म को देखता है वह मुझे देखता है" यहाँ बुद्ध ने स्वयं अपना धर्म से तादात्म्य स्थापित किया है, फिर यह कैसे कहा जा सकता है, बुद्ध ने धर्म का उपदेश ही नहीं दिया, उन्होंने मात्र 'धम्म' का उपदेश दिया। फिर सारनाथ में धर्मचक्र प्रवर्तन का क्या कोई अर्थ रह जायेगा ? पुनः प्रो. बन्दिस्ते की पुस्तक के इस शीर्षक का Dhamma only our saviour का भी क्या कोई अर्थ रहेगा। यदि बुद्ध ने किसी धर्म का उपदेश ही नहीं दिया, तो फिर वह मानवता का तारक कैसे होगा ? यदि प्रो. बन्दिस्ते यह कहे कि बुद्ध ने मात्र नैतिकता का उपदेश दिया धर्म का नहीं। तो मेरा पहला प्रश्न है कि क्या धर्म और नैतिकता दो अलग-अलग तथ्य है, जबकि आधुनिक युग के नीतिशास्त्री ब्रेडले अपनी पुस्तक "एथिकल स्टडीज" (Ethical Studies) में स्पष्टतः लिखते हैं कि "धर्म विहीन नैतिकता 'नैतिकता' नहीं है और नीति विहीन धर्म 'धर्म' नहीं है"। वे धर्म और नीति में तादात्म्य ही मानते हैं। पुनः अपने बचाव में प्रो. बन्दिस्ते यह लिखते है कि बुद्ध ने किसी ईश्वर(God) की स्थापना नहीं की है, अतः उनका 'धम्म' धर्म नहीं है। क्या धर्म और ईश्वर (God) की अवधारणा में कोई तादात्म्य है ? क्या उनका बुद्धिवाद इसे स्वीकार करता है ? दुनिया में अनेक ऐसे धर्म और दर्शन है, जो ईश्वर को एक सृष्टिकर्ता के रूप में स्वीकार नहीं करते है ? न केवल भारतीय श्रमणधारा के अनेक धर्म जैसे — जैन, बौद्ध, आजीवक, अपितु मीमांसक, वैशेषिक, सांख्य और योग जैसी अनेक दार्शनिक परम्पराएँ ईश्वर को सृष्टि के कर्ता या नियन्ता के रूप में स्वीकार नहीं करती है। दूसरे आराध्य या उपास्य या चरम प्राप्तव्य के रूप में ईश्वर का प्रश्न है, प्रकारान्तर से वह जैन, बौद्ध, सांख्य या योग सभी में स्वीकृत रहा है अतः केवल ईश्वर को सृष्टिकर्ता एवं नियन्ता नहीं मानने का कारण बौद्ध धर्म को 'धर्म' नहीं कहना यह एक भ्रान्ति ही है। जैन धर्म में अरहंत परमात्मा और बौद्ध धर्म में बुद्ध न केवल आराध्य या उपास्य है, अपितु वे चरम प्राप्तव्य भी है। 'निर्वाण' जो चरम प्राप्तव्य है, वह बुद्धत्व से पृथक्-भूत नहीं है। तृष्णा का उच्छेद ही बुद्धत्व है और वही निर्वाण है। अतः धर्म केवल ईश्वर को सृष्टिकर्ता और नियन्ता मानने में ही है। यह प्रो. बन्दिस्ते की मिथ्या और अबौद्धिक अवधारणा है। भारतीय धर्म ग्रन्थों में धर्म की अनेक परिभाषाएँ मिलती है यथा -- 'वत्थु सहावो धम्मो' (वस्तु का स्वभाव धर्म है), क्षमादि सद्गुण धर्म है (खमादि दस विहो धम्मो), अहिंसा

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

धर्म है (अहिंसा परमोधर्मः), रत्नत्रय अर्थात् सम्यक्-श्रद्धा, सम्यक्-ज्ञान, सम्यक्-चारित्र धर्म है। जिससे निःश्रेयस की सिद्धि (उपलब्धि) और अभ्युदय हो वह धर्म है। जो प्रजा का धारण (रक्षण) करता है, वह धर्म है (धर्मो धारयते प्रजाः), समभाव में धर्म है आदि। जहाँ तक मेरी जानकारी है मुझे ऐसी एक भी ऐसी परिभाषा नहीं मिली जो यह कहती हो कि ईश्वर को सृष्टिकर्ता या नियन्ता मानना धर्म है। सदाचरण धर्म है – यह सभी भारतीय धर्मों की सामान्य मान्यता है। यदि प्रो. बन्दिस्ते ने धर्म को नैतिकता से अभिन्न माना है, तो उनकी वह मान्यता उचित है, और बुद्ध ऐसे धर्म के प्रवर्तक हैं। किन्तु उनका यह कहना भ्रान्त है, कि बुद्ध ने किसी धर्म (Religion) का प्रवर्तन ही नहीं किया। उन्हें यह भी मानना होगा कि मात्र नैतिक आचरण, वह भी किसी भय या प्रलोभन वश या मात्र कर्तव्य-बुद्धि किया गया है – धर्म नहीं है। धर्म में भावना और आस्था का तत्त्व भी है। नैतिक मूल्यों के प्रति आस्था के अभाव में किया गया, नैतिक आचरण भी धर्म नहीं है। धर्म में सदाचरण के साथ आस्था और भाव प्रवलता आवश्यक है। बुद्ध ने प्रज्ञाशील और समाधि युक्त या, आष्टांगिक मार्ग रूप जिस धर्म का उपदेश दिया था, वह मात्र बौद्धिक नैतिकता (रेसनल मारलिटी) नहीं है।

प्रो. बन्दिस्ते की पुस्तक "Dhamma only our saviour" का तृतीय अध्याय है – "How and why did the Buddha Reject God" अर्थ – भगवान बुद्ध ने ईश्वर का निषेध क्यों और कैसे किया ? भारतीय दर्शनशास्त्र का एक सामान्य विद्यार्थी भी यह जानता है, कि भगवान बुद्ध के काल तक एक भी ऐसा धर्म और दर्शन नहीं था कि जो ईश्वर को सृष्टिकर्ता मानता था। जब बुद्ध के सामने ऐसा दर्शन ही नहीं था तो फिर उन्हें उसका निषेध करने की क्या आवश्यकता थी। बुद्ध के समक्ष जो वैदिक एवं औपनिषदिक (प्राचीन उपनिषदों का) चिन्तन था, उसमें तथा सांख्य, योग, जैन, आजीविक आदि दर्शनों ने ईश्वर का जगत कर्तृत्व माना ही नहीं। यहाँ तक कि प्राचीन मीमांसक और वेदान्ती भी ईश्वर को जगतकर्ता एवं नियन्ता नहीं मानते थे। बुद्ध ने जगतकर्ता एवं नियन्ता ईश्वर का निरसन किया, यह मात्र काल्पनिक एवं परवर्ती अवधारणा है, यह बौद्धिक भी नहीं है। भारत में सर्वप्रथम न्याय-दर्शन में, जो भारतीय दर्शन जगत का सबसे छोटा शिशु है, और उसके प्रभाव से परवर्ती हिन्दू धर्म में यह अवधारणा विकसित हुई है। पश्चिम में ईश्वर कर्तृत्ववादी जो धर्म विकसित हुए हैं, वे बुद्ध से लगभग ६०० वर्ष बाद (ईसाई धर्म) और १२०० वर्ष बाद (इस्लाम) पैदा हुए हैं। ईश्वर कर्तृत्ववाद का इतिहास अधिक प्राचीन नहीं है। अत उनका यह अध्याय धर्म-दर्शन के इतिहास की अनभिज्ञता का ही सूचक है।

प्रो. बन्दिस्ते जब यह लिखते है कि Denial of God implies freedom of man, तो वे सम्यक् कहे जा सकते हैं, किन्तु हमें यह भी विचार करने को विवश होना होगा कि यदि मनुष्य के समक्ष कोई आदर्श चरित्र (Ideal man of Morals) नहीं होगा, तो मानव चरित्र और मानवीय मूल्यों का विकास थम जायेगा – यह सत्य है कि भारतीय श्रमण धर्मों ने मनुष्य को ईश्वरीय दासता से मुक्त रखा, किन्तु उन्होंने बुद्ध, अर्हत् या तीर्थंकर के रूप में उच्च मानवीय मूल्यों की साकार प्रतिमाओं को उपस्थित कर एक अति मानवीय व्यक्तित्व को खड़ा भी किया है। प्रो. बन्दिस्ते का कथन उस सीमा तक उचित है कि बुद्ध ने मानव को अपनी सच्ची मानवता की शिक्षा दी, किन्तु उनके द्वारा बुद्ध का एक सामान्य मानव

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

के रूप में प्रस्तुतीकरण (Buddha : the person) किस सीमा तक सम्यक् होगा, यह विचारणीय है। उन्हें यह तो मानना ही होगा कि बुद्ध सामान्य मानव नहीं है, वे महामानव है, वे मानव जाति में जन्में अवश्य, किन्तु उनका चरित्र अति मानवीय है, वे महा-मानव (supper Human) है। एक आदर्श मानव की कल्पना के बिना हम बुद्ध के बुद्धत्व के प्रति न्याय नहीं कर पायेगे।

प्रो. बन्दिस्ते ने डॉ. भीमराव अम्बेडकर का अनुसरण करते हुए भगवान बुद्ध के त्याग और संयम का अवमूल्यन किया है। उन्होंने अपनी पुस्तक के प्रथम अध्याय Buddha : the person (पृ.४-५) में बुद्ध के संन्यास की एक विचित्र बौद्धिक तर्क के आधार पर एक नयी कथा ही गाती है। वे लिखते हैं – शाक्यों और कोलियों के नदी विवाद में युद्ध के विकल्प को नकारने के कारण शाक्यों की युद्ध-विचार सभा(War Council) ने उन्हें यह सजा दी जिसके आधार पर उन्हें अपनी पैतृक सम्पत्ति से वंचित कर दिया और इसी कारण बुद्ध ने संन्यास ग्रहण कर लिया। क्या यह बुद्ध का अवमूल्यन नहीं है। प्रो. बन्दिस्ते के अनुसार बुद्ध का संन्यास स्वतः स्फूर्त नहीं है, मात्र दी गई सजा का अनुपालन है। यहाँ वे भगवान बुद्ध के त्याग और वैराग्य का अवमूल्यन कर रहे है।

इसी क्रम में उन्होंने बुद्ध के 'अनत्तवाद' को भी गलत रूप में प्रस्तुत किया है। अपनी पुस्तक के पृ.६६ पर चार्वाकों के समान तर्क देते हुए और उसे विज्ञान सम्मत सिद्ध करते हुए वे लिखते है – "Thus the Buddha attempted to explain consciousness without invoking any thing like a supernatural or divine soul, How very important this nosoul theory is in the Buddhist way of thinking (page 66)" सर्वप्रथम तो यह भ्रान्ति उनके पालि भाषा के अज्ञान के कारण उत्पन्न होती है। न केवल प्रो. बन्दिस्ते अपितु बौद्ध धर्म-दर्शन के सभी आलोचक इस भ्रान्ति के शिकार हुए हैं। वस्तुतः पालि भाषा के 'अनत' शब्द का अर्थ 'अनात्म' न होकर अपनेपन का अभाव है। अनत का अर्थ है – संसार में कुछ भी ऐसा नहीं है, जिसे अपना कहा जा सके। यह बात ममत्व और तृष्णा के उच्छेद के लिए है, जो बौद्ध धर्म-दर्शन का प्रमुख उद्देश्य रहा है। यदि 'अनत' का आत्मा नहीं है ऐसा होता तो फिर बुद्ध को आत्म-उच्छेदवाद का समर्थन करने में कोई बाधा नहीं थी। बुद्ध वचन स्पष्ट रूप से यह स्थापित करते है कि वे आत्म-उच्छेदवाद और आत्म-शाश्वतवाद दोनों के समर्थक नहीं है, वे मध्यम मार्गी है। वे न चार्वाकों के समर्थक है और न वेदान्त दर्शन के। उनका आत्मा सम्बन्धी विचार एक तरल आत्मा की अवधारणा को प्रस्तुत करता है, जो परिणमनशील है। इस तथ्य का सम्यक् प्रतिपादन प्रो. हरियन्ना ने अपने ग्रन्थ भारतीय दर्शन में तथा मैनें अपने ग्रन्थ भारतीय आचार दर्शन भाग-१ में किया है। विस्तार भय से मै यहाँ इस चर्चा की गहराई में नही जा रहा हूँ। किन्तु 'अनत्त' का सम्यक् अर्थ नहीं समझने के कारण प्रो. बन्दिस्ते के लेखन में अनेक अन्तर-विरोध आ गये हैं – एक ओर वे Non-soul theory की स्थापना करते हैं तो दूसरी ओर बुद्ध के पूर्व-जन्मों की एवं उनके कर्म-सिद्धान्त की एक स्वतन्त्र अध्याय के रूप में विस्तृत चर्चा भी करते है, चाहे वे यह कहकर छुट्टी पाने का प्रयत्न करे कि – Jataka Kathas should be taken as myths, Jataka tales should be taken as a story and not as a history (Page 76) किन्तु क्या इन स्थापनाओं से हम बुद्ध और उनके धर्म का अवमूल्यन नहीं कर रहे है।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

क्या बुद्ध के सम्बन्ध में प्रो. बन्दिस्ते का निम्न कथन आत्म-विरोधी नहीं है ? Buddha had a scientific outlook, but not much scientific knowledge. क्या बिना वैज्ञानिक ज्ञान के वैज्ञानिक दृष्टिकोण बन सकेगा ?

मेरी दृष्टि में मात्र बुद्धिवादी दृष्टि से बुद्ध और उनके धर्म को समझने का यह प्रयत्न कहीं बुद्ध और उनके धर्म का अवमूल्यन तो नहीं कर रहा है ? धर्म मात्र 'बौद्धिक नैतिकता' नहीं है -- ऐसी नैतिकता जिसके पीछे आध्यात्मिक सम्बल नहीं हो, मानवीय मूल्यों के पीछे आस्था और त्याग या सर्वात्मना समर्पण का बल नहीं हो, हृदय की सम्पूर्ण गहराईयों से भाव प्रवणता न हो, कैसे एक समतावादी समाज का निर्माण कर सकेगी। धर्म का आधार तार्किक छलपूर्ण भौतिकता नहीं है, उसके पीछे त्याग और समर्पण भी अपेक्षित है। समतावादी समाज मानव के निष्ठापूर्ण त्याग और संयम के आध्यात्मिक मूल्यों पर खड़ा होगा और वही मानव जाति का तारणहार होगा।

प्रस्तुत कृति की समीक्षा में मैं दो बात और भी कहना चाहूँगा -- प्रथम तो यह कि यह कृति मूल बौद्ध साहित्य पर आधारित नहीं है, सम्पूर्ण कृति में प्राय: बुद्धवचन और मूल त्रिपिटक साहित्य का एक भी सन्दर्भ नहीं है, बिना बुद्ध-वचनों के और उनके संकलन रूप बौद्ध त्रिपिटक-साहित्य के अध्ययन के बिना और उनके प्रमाणों के बिना उनके सम्बन्ध में कुछ भी प्रतिपादन कर देना आत्मनिष्टदृष्टि से चाहे प्रो. बन्दिस्ते उसे सम्यक् मान भी ले, किन्तु वस्तुनिष्ठ दृष्टि से उसे प्रमाणिक नहीं कहा जा सकता है। दूसरे प्रो. बन्दिस्ते ने द्वितीयक श्रेणी के आधुनिक विद्वानों के ग्रन्थों के सन्दर्भ दिये है, वे कितने प्रमाणिक है और बौद्ध मूल ग्रन्थों का उनका ज्ञान कितना प्रामाणिक है, यह भी एक विचारणीय बिन्दु है। भारतीय चिन्तन का एक ही मूल मन्त्र है कि प्रमाण के बिना कुछ भी नहीं लिखना चाहिये। यह सम्पूर्ण कृति मात्र Secondary sources पर आधारित है, अत: इसकी प्रामाणिकता चिन्तनीय अवश्य है। दूसरे यह मात्र बुद्धिवादी दृष्टि से लिखी गई है, अत: इसके निष्कर्ष चाहे उस दृष्टि से कितनें ही प्रामाणिक प्रतीत हो, किन्तु एकांगी दृष्टि के कारण उन्हें सर्वात्मना स्वीकार नहीं किया जा सकता है। सामाजिक समरसता जो भगवान बुद्ध के धर्म की एक महत्त्वपूर्ण उपलब्धि है वह भोगवादी जीवन दृष्टि या भोगवादी बुद्धिवाद से कभी भी प्रासव्य नहीं है। रूस ने डण्डे के बल पर जिस सामाजिक समरसता का आह्वान किया था, वह इसलिए विफल हुई, कि उसमें पीछे अध्यात्म, त्याग और समर्पण के जीवन मूल्य नहीं थे।

प्रो. बन्दिस्ते एक लम्बे समय से मेरे आत्मीय रहे हैं, यह उन्हीं के सहयोग और सम्यक् दिशा निर्देश का परिणाम है कि मै आज इस स्थिति में खड़ा हूँ। अपने आत्मीय जन की निर्मम समीक्षा बहुत कठिन कार्य होता है। यहाँ मै उनसे असहमत होते हुए भी उनकी तार्किक विद्वत्ता का प्रशंसक भी हूँ। प्रो. बन्दिस्ते की यह कृति उस अर्थ में एक महत्त्वपूर्ण कृति सिद्ध होती है जो धर्म को अध्यात्म से पृथक् रहकर भी बुद्ध और उनके धर्म को समझना चाहते हैं। एक समीक्षक का दायित्व पूर्ण करते हुए यदि कहीं लेखक को एवं उनके प्रशंसकों की भावनाओं को कहीं आघात लगा हो, तो हृदय से क्षमा प्रार्थी हूँ।

धर्म मात्र नैतिक आचरण और सामाजिक समायोजन नहीं है, वह तो आध्यात्मिक उन्नयन है, आत्म-

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

विशुद्धि का प्रयत्न है, वह मनुष्य को पाशविक वासनाओं, तृष्णा तथा आकांक्षाओं और अपेक्षाओं से उपर उठाता है। जबकि बौद्धिक नैतिकता सामाजिक व्यवसाय है, उसमें लेना और देना है, उसमें कुछ आकांक्षाएँ और अपेक्षाएँ हैं, जबकि धर्म(धम्म) में तो खोना ही खोना है, वहाँ पाने की अपेक्षा नहीं है, मिट जाने (निर्वाण) की सार्थकता है। स्वयं प्रो. बन्दिस्ते लिखते हैं – But again wisdom is not enough...... Now it is only when compassion is added to wisdom and morality..... The Buddha wanted people to be not merely academician but also wise and sensible (page 143-144) धर्म एकांगी विकास नहीं, एक सर्वांगीय या समग्र विकास है। वह आत्मा का परमात्मा की दिशा में मनुष्य का एक श्रेष्ठतम मानव के रूप में (Super Human) या अर्हत्त्व या बुद्धत्व की प्राप्ति के रूप में सर्वांगीण विकास है। धर्म (Religion) का मुख्य उदेश्य मानवीय कमजोरियों और मानसिक विद्-रूपताओं (Mantal-pollutions) से उपर उठना है। वह Human being को Super Human being बनाता है, वह मनुष्य को Rational animal से उपर उठाता है। स्वयं प्रो. बन्दिस्ते (Page 138-139) भी इसे स्वीकार करते हुए लिखते हैं –

(1) Purity in life is Dhamma

(2) To discard trishna is Dhamma

(3) To realize temporariness of all is Dhamma

(4) To accept the law of cause and effect is Dhamma

अतः धम्म और धर्म में कोई अन्तर नहीं है, उनके द्वारा उनमें विभाजक रेखा खींचना समीचीन नहीं है। साथ ही धर्म का ईश्वर को सृष्टा मानने से भी कोई सम्बन्ध नहीं है। इससे भी आगे बढ़कर धर्म अन्य कुछ नहीं कुदरत का नियम है, यदि प्रो. बन्दिस्ते धर्म की इन स्थापनाओं को स्वीकार करते हैं तो उनके प्रतिपादन में जो विरोधाभास प्रतीत होते हैं उनका सम्यक् रूपेण समाधान हो जाता है। वस्तुतः धर्म मानव मन की हृदय से उठी एक ऐसी मांग है जो वासनात्मक बुद्धि से परे है और यही जहाँ एक ओर धर्म को सद्धर्म बना देती है, वहीं दूसरी ओर Human being (Rational animal) को Super Human being बना देती है। धर्म तो मनुष्य में बैठे पशु का निर्मूलीकरण या निर्मलीकरण है, ऐसा धर्म ही मानव की मानवता का रक्षक है, केवल भौतिकवादी बुद्धिवाद नहीं।

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

પરંપરામુક્ત વિચારણાની રાહ પર

ગ્રંથ સમીક્ષા : નરેશ શુક્લ

એક જુદા જ પ્રકારના ગ્રંથને વાંચવામાં અને પછી એને ચિત્તમાં રસાય તે માટેના ખાસ્સા સમય પછી એ ગ્રંથ વિશે લખવાનો પ્રયત્ન કરી રહ્યો છું. આરંભે જ આ ગ્રંથના અનુવાદક શ્રીદેવી મહેતાને ખુબ ખુબં અભિનંદન પાઠવી રહ્યો છું. એમણે અંગ્રેજી ભાષામાં લખાયેલા આ ગ્રંથને ગુજરાતીઓ માટે સુલભ કરી આપ્યો તે બદલ.

મૂળ લેખક વિપીન મહેતાએ બહુ મોટી ચેલેન્જ સ્વીકારી છે. આજે પૃથ્વી પર અનેક જીવોમાં પોતે શ્રેષ્ઠ હોવાનો દાવો કરતી માનવજાતે સમગ્ર ગ્રહ પર અધિકાર જમાવી દીધો છે. કેટલીક બાબતોએ એની શ્રેષ્ઠતા નિર્વિવાદ પણ લાગે. પણ એની આ વિકાસદોડમાં દિશા ખરેખર સાચી છે જે કંઈક અવળા જ પાટે ચડી જવાયું છે - તે વિશે વિચારવું. અધધ કહી શકાય એટલા ભાતીગળ રૂપો ધરાવતા માનવસમુદાયને કોઈ ચોક્કસ અને હકારાત્મક દિશામાં કઈ રીતે વાળતો તે કદાચ અકલ્પનીય તાકાત માગી લેતો કોયડો જ ભાસે છે. ખાસ કરીને અત્યારના સમયે જે કેટલીક વૈજ્ઞાનિક આફતો આપણી સામે એના વિકરાળ ચહેરા સાથે ઉજાગર થવા માંડી છે એનાથી બચવાની મથામણ જો નહીં કરીએ તો માનવજાતનું અસ્તિત્વ રહેશે કે કેમ તે પ્રશ્ન બહુ ગંભીર બનવા જઈ રહ્યો છે. માનવ કલ્યાણના દાવા કરવા સાથે જન્મેલા અનેક ધર્મો, વિચારસરણીઓ, રાજયવ્યવસ્થાઓ, આંતરરાષ્ટ્રીય સંગઠનો અને સમાન્તરો વિકસેલા ભૌતિકવાદી અભિગમે એવો તો ગૂંચવાડો સર્જી આપ્યો છે કે એમાંથી બહાર આવીને આપણી સાથે જીવતા અન્ય જીવો અને ગ્રહને બચાવવા માટે કંઈક વિશિષ્ટ એવા વ્યાપક વિચારોને સ્વીકાર્યા વિના આરો ન રહે....! સામુહિક નાશને ટાળીને મંગલમય ભવિષ્ય માટે અનેક વિચારકોએ આપેલ વિચારસરણીઓમાંથી સત્ત્વ તારવીને મહાબદલાવની પરંપરામુક્ત વિચારણા આપવી એ આ ગ્રંથના કેન્દ્રમાં છે.

પુરોવચનમાં હેરિયટ ફૂલબ્રાઈટ દ્વારા કરવામાં આવ્યું છે કે, "વૈશ્વિક ઉપચાર શ્રેણીના ત્રીજા અને છેલ્લા પુસ્તક-વૈશ્વિક ઉપચાર-આશાની નવી ઝાંખી-માં વિપીન મહેતાએ રચનાત્મક, સહાયકારી પ્રવૃત્તિ પર ફોકસ રાખીને શાંતિપૂર્ણ સમાજની રચના માટેના વૈશ્વિક આયોજન બાબતે ધ્યાન દોર્યું છે. વિપીન મહેતાના વિચારો સેનેટર ફૂલબ્રાઈટના વિચારો અને આંતરરાષ્ટ્રીય શિક્ષણ-વિનિમય પ્રોગ્રામ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

સાથે બરાબર બંધ બેસે છે. લેખક જણાવે છે – સામ્રાજ્યનું મૂલ્ય, ફુલબ્રાઈટ પ્રોગ્રામની મહત્તમ તાકાત અને તેનું ચિરસ્થાયી મૂલ્ય-ધીરજ અને ખંતથી વિશ્વભરમાં માનવજાળ રચવાનું છે. આવી જાળ આવશ્યક છે કારણ કે શાંતિમય વિશ્વ તરફનો પથ તો સાંભળવાની, વિચારવાના વિવિધ માર્ગોને સમજવાની અને સતત મનાવણ ને સમજાવટથી માનસ બદલવાની ક્ષમતા ધરાવતી વ્યક્તિઓ જ કરી શકે.[૧]

આ ગ્રંથ કુલ-૬ પ્રકરણમાં વહેંચવામાં આવ્યો છે. ૧.નિમંત્રણ, ૨. પરંપરાગત વિચારણા, ૩. જ્ઞાનનો અભિક્રમ, ૪. પરંપરામુક્ત વિચારણા, ૫. વૈશ્વિક કુટુંબ : ગરજના ગઠબંધનનો ઉપચાર, ૬. પરાભૌતિક જ્ઞાનના માર્ગો : ભવિષ્યના પ્રવેશદ્વારો.

પુસ્તક પ્રવેશ માટેનું વ્યાપક નિમંત્રણ સહેતુક રીતે ભૂમિકા સર્જી આપે છે. આ ગ્રંથનું વાચન અને પછી આચરણ શા માટે અનિવાર્ય છે તે સિદ્ધ કરવા માટે થઈને એમણે વ્યાપક રીતે 'નિમંત્રણ' આપ્યું છે. એમાં લેખકે વિશ્વભરના દેશો કાલ્પનિક અને કંઈક અંશે માનવ ઇગો-માંથી જન્મેલા આધિપત્યભાવના પરિણામ સ્વરૂપે લશ્કરોનું બજેટ કેવી રીતે વધારતા જાય છે તેનું ચિત્ર રજુ કર્યું છે. માનવ કલ્યાણ કે માનવ ઉપયોગી સગવડો રચવાના બદલે શસ્ત્રોના ઉત્પાદન અને વપરાશના ખર્ચમાં કેટલા મોટા પ્રમાણમાં નાણા રોકવામાં આવી રહ્યાં છે અને તે પડોશી અને પોતાને કઈ રીતે અશાંત રાખી રહ્યાં છે તેનું ભયાવહ ચિત્ર આપણી સામે ખડું કરવામાં આવ્યું છે. એ માટે એમણે કરેલ અભ્યાસ અને પ્રમાણભુત તથ્યોની રજૂઆત ચિત્ત પર અસર જન્માવનારી છે. એકવાર નહીં અનેક વાર આખા પૃથ્વી ગ્રહને સદંતર નાશ કરી શકાય એટલા અણુશસ્ત્રોનો ખડકલો કરીને એના પર સુતેલી માનવજાત પાછી એવા તર્કમાં રાચે છે કે આ શસ્ત્રો દ્વારા જ શાંતિ જળવાઈ રહે છે...! બીજી બાજુ અસમાન વહેંચણી અને વ્યાપારી વૃત્તિના કારણે વ્યાપક પ્રમાણમાં માનવબંધુઓ ભૂખમરા અને કુપોષણથી પીડાય રહ્યા હોવાની વાસ્તવિકતા દ્વારા વિકાસની રાડો પાડનારાં રાજનેતાઓએ કેવી રાજ્યવ્યવસ્થાઓ ખડી કરી આપી હોવાનું ચિત્ર પણ આપણી સામે રજૂ થાય છે. આવું કહેતી વખતે એ પણ નોંધવું જરૂરી લાગે છે કે ક્યાંય લેખકનો સ્વર ડંખભર્યો થતો નથી. એ કોઈનાય તરફ કટુતાથી આંગળી ચીંધવાના બદલે માનવચિત્તના દુરુપયોગને પ્રગટ કરે છે. અણસમજને ચીંધી આપે છે. એક બાજુ વ્યાપક એવા સમુદ્રો, નદીઓ તો બીજી બાજુ પાણીની વ્યાપક બનતી ચાલેલી સમસ્યાઓ, વસ્તી વિસ્ફોટ દ્વારા સર્જાયેલ ભયંકર પરિસ્થિતિો, કુદરત દ્વારા આપવામાં આવેલી પ્રાથમિક ઉર્જાનો સમજ્યા વિનાનો વપરાશ આવનારા થોડાં જ સમયમાં કેવી સમસ્યા સર્જશે તેનું ચિત્ર, અત્યંત મુલ્યવાન એવા જંગલોનો નાશ - કઈ રીતે ગ્રહને ગ્રસી રહ્યાં છીએ, આ ગ્રહ કેવળ માનવ માટે નથી. સૂક્ષ્મથી માંડી વિરાટ જીવોની આખી સાંકળને માનવો કઈ રીતે આડેધડ તોડી રહ્યાં છે ને પરિણામ સ્વરૂપે કઈ રીતે સંકુચિત વૃત્તિના કારણે વૈશ્વિક વિનાશને નોંતરી રહ્યાં છીએ તેનું આ પ્રકરણમાં વ્યાપક આલેખન કરવામાં આવ્યું છે.

લેખકે સરસ ભૂમિકા આપતા લખ્યું છે : 'વીસમી સદીમાં, વિજ્ઞાન અને ટેકનોલોજીએ, પરંપરાગત માળખા બહાર, બિનપરંપરાગત, પરંપરામુક્ત રીતે વિચારણા કરીને, કૂદકે ને ભૂસકે વિકાસ સાધ્યો છે તેના આપણે સાક્ષી છીએ. દુર્ભાગ્યે એ સમયે માનવસંબંધોનો વિકાસ કરવા તરફ પુરતું ધ્યાન

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

અપાયું નથી. હકીકતમાં તો માનવસંબંધો અને માનવચેતનાના વિકાસને સર્વોચ્ચ અગ્રતા અપાવી જોઈએ. વિજ્ઞાન અને ટેકનોલોજીની ભૂમિકા તો માત્ર તેને હંકારવાની છે, તેને માર્ગદર્શન આપવાની નથી. તેને બદલે વિજ્ઞાન અને ટેકનોલોજી માટે અબજો ડૉલર ખર્ચી નાંખવામાં આવ્યા છે. પરિણામે માનવીઓની પરસ્પરને સમજવાની ક્ષમતાનો વિકાસ કરતા પણ વિજ્ઞાન અને ટેકનોલોજીનો વિકાસ વેગીલો બન્યો છે. માનવચેતનાને સંચાલનનું સુકાન સોંપ્યા વગર આપણે ઝંઝાવાતમાં જ હંકારે રાખ્યું છે. હવે માનવજાતિની નૌકાનો સંપૂર્ણ વિનાશ થાય તે પહેલાં આપણે ઝડપભેર અને કાળજીપૂર્વક તેનું શાંત પાણી તરફ દિશાપરિવર્તન કરવું પડશે.[2]

આટલી પીઠિકા રચી આપ્યાં પછી લેખક માનવચિત્ત પર કેન્દ્રિત થયા છે. જ્ઞાન શું છે ? ચિત્ત કઈ રીતે કાર્યરત થાય છે. એમાં માહિતીઓમાંથી માંડી પ્રજ્ઞા, મેધા અને અતીન્દ્રિય બોધ સુધી કઈ રીતે માનવચિત્ત વિસ્તરે છે. તેનાથીએ આગળ પરાભૌતિક બાબતોમાં સક્રિય થઈને પરમ સુધી પહોંચવાના માર્ગો કયા કયા હોઈ સકે-તેની ઊંડાણભરી વિચારણા એમણે સરળ ભાષામાં, ગ્રાફ દ્વારા દર્શાવીને માનવચિત્તને સમજવા, સમજાવવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. કેમકે, કોઈપણ મોટી સમસ્યાના મૂળ આખરે તો માનવચિત્તમાં પડેલા છે. એટલે એના મૂળને સમજ્યા વિના સાચા ઉકેલો સુધી પહોંચવું અશક્ય જ બની રહે. એ લખે છે : 'આતંકવાદનો નિવેડો લાવવાના અને વિશ્વશાંતિ સ્થાપવાના સાંપ્રત અભિગમો માહિતી, પ્રજ્ઞા અને માનવજાતિ વૈશ્વિક વિનાશ તરફ ધકેલાય છે. આપણા જ્ઞાનને ઉન્નત કરીને પરંપરામુક્ત વિચારવું એ આપણા બસની વાત છે. આપણા મન અને મનઃસ્થિતિને બદલવા પરાભૌતિક જ્ઞાનના સ્તર સુધી આપણા જ્ઞાનને વિકસાવવું પડે. તેનાથી વૈશ્વિક ઉપચાર થઈ શકશે. આ કર્તવ્યની શરૂઆત માટે આપણે માનવમનની, તેની સંપૂર્ણ જટિલતા સહિતની રચના સમજવી પડશે.'[3]

પરંપરામુક્ત વિચારવા માટે કેમ મુશ્કેલી સર્જાય છે, માનવચિત્તને પરંપરાગત શૈલીએ કઈ રીતે ઘડવામાં આવ્યું છે ને પરિણામ સ્વરૂપે સામાન્યતઃ એ કઈ દિશામાં ગતિ કરે છે તેના તારણો આપ્યા પછી પરંપરામુક્ત થવા માટે કેવા માર્ગો હોઈ શકે તેની વિગતે વિચારણા આપી છે. સાત ઘટકો સમજાવીને ઉત્કટ ડહાપણ સુધી કઈ રીતે પહોંચી શકાય ને કઈ રીતે સામાન્ય થી અસામાન્ય થવાની દિશા હાથ લાગે તેના નિર્દેશો લેખક દ્વારા આપવામાં આવ્યાં છે.

લેખકે એક જ અંશમાંથી જન્મેલી માનવજાત કઈ રીતે વાડાઓમાં વિભક્ત થઈ તેની વાત આ રીતે કહી છે : 'આદિ માનવ પોતાના રક્ષણ માટે સમૂહમાં રહેવા લાગ્યો. વસ્તી વધવા લાગી. સાથે રહેવાના કારણે તેમણે સલામતી અનુભવી અને તે એકબીજા પર આધાર રાખતા થયા. તેમણે ખાવા માટે અન્ન, હવામાન સામે રક્ષણ મેળવવા કપડાં અને રહેવા માટે ઝૂંપડાં બનાવ્યાં. અસ્તિત્વ ટકાવી રાખવાની તથા સલામતીની મૂળભૂત જરૂરિયાતો સંતોષાતાં તે આગળ વધ્યો તેના પછીની જરૂરિયાત અને માન-સન્માનની ભાવનાથી તે આગેવાનો બન્યા. તેમણે તેમના સમુદાયોને માર્ગદર્શન અને સેવા માટેની સત્તા અને જવાબદારી ધારણ કરી. આ બધાં સમુદાયો વિકસીને રાજ્યો બન્યાં અને આખરે આખી દુનિયા પર છવાઈ ગયા. સંબંધની ભાવના બહુ મહત્ત્વની છે. સમુદાયોમાં તે વર્ણ, જાતિ, વંશ તથા રાજકીય અને ધાર્મિક માન્યતાઓ આધારિત હોય છે. તેમણે ક્ષમતા, ધન અને તાકાતના આધારે સ્પર્ધાની લાગણી

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

કેળવી, જે વિરોધ અને શત્રુતામાં પરિણમી. તેનાથી ક્ષેત્રો, રાજ્યોના વિસ્તાર વધારવા માટે યુદ્ધો થયા. જે જીત્યા તેમણે શાસન ચલાવ્યું અને પોતાના કાયદા અને માન્યતાઓ બીજા પર લાદ્યા.

વિશ્વ કુટુંબની ઐતિહાસિક ઉત્ક્રાંતિ દરમિયાન બે પરિબળો સતત એકબીજાને અવરોધતાં રહે છે. એક પરિબળ તે બીજા પર શાસન લાદવાની તીવ્ર ઉત્કંઠા, જે માનવ અહંકારની યાત્રા છે. બીજું પરિબળ તે મુક્તિ અને વિકાસની આકાંક્ષા, જે જાગૃતિના વિસ્તરણ સાથેની આધ્યાત્મિક યાત્રા છે. ઉત્ક્રાંતિના પ્રત્યેક પગથિયે હિંસાનો દોર અને પ્રમાણ વધ્યાં છે... હવે સમય છે પરાભૌતિકના પથ અને ડહાપણના માર્ગે માહિતી, પ્રજ્ઞા અને મેધાથી પાર માનવ જાગૃતિ, ચેતનાને ફેલાવવાનો જેનાથી આપણને દુઃખ અને યાતનાના દૃષ્ટિબિંદુને પ્રેમ અને આનંદપ્રમોદમાં ફેરવી શકીએ.[૪]

આધિપત્યના વિવિધ ઘટકો વર્ણવીને લેખકે કઈ રીતે શાસકો, મજબૂત દેશો આધિપત્ય જમાવતા હોય છે તેની વાત કરી છે. પહેલો ઘટક : અંકુશ. બીજો ઘટક બીજાઓ પર શાસનની સત્તા. જો બીજા પર આપણી સત્તા નહીં હોય તો આપણા પર બીજાની સત્તા રહેશે. એવો ભાવ. ત્રીજો ઘટક : અવિશ્વાસ. છઠ્ઠો ઘટક : ઝૂંટવવાનો અથવા ઝૂંટવાઈ જવાનો ડર. સાતમો અને છેલ્લો ઘટક : દોષારોપણનો કહીને લેખકે કહ્યું છે : જરૂરિયાતોના અધિક્રમનું કેન્દ્રબિંદુ આધિપત્ય પર આધારિત છે. વિશ્વકુટુંબના સભ્યોની પ્રગતિ સભ્યો વચ્ચેના સહકાર અને સહસર્જન પર આધાર રાખે છે. આમ છતાં સહકાર અને સહસર્જન મુકાબલા અને સ્પર્ધામાં ફેરવાયા છે. નેતાઓ પોતાના સ્થાનની સલામતી માટે અને સત્તા ટકાવી રાખવા માટે આધિપત્યનો માર્ગ અપનાવે છે અને પરસ્પર સ્પર્ધા કરે છે. આપણે વિશ્વકુટુંબના સભ્યોએ જ નેતાઓને આ માર્ગે જવા દીધા છે.

ઉત્ક્રાંતિના સાત સિદ્ધાંતો દ્વારા કઈ રીતે વિશ્વકુટુંબમાં પ્રેમપૂર્વક રહી શકાય, કઈ રીતે આંતરિક અને આંતરરાષ્ટ્રીય સંઘર્ષોમાંથી ઉગરી શકાય તેના રસ્તાઓ બતાવ્યાં છે. હાલ ફલોરિડાના ઑરલાન્ડો શહેરમાં બે સંતાનો અને પત્ની સાથે વસતા વિપિન મહેતા મૂળે ઍન્જિનિયર અને પછીથી ડેમોક્રેટ અને રીપબ્લિક બંને પક્ષના રાજકારણીઓના પરાભૌતિક અને આધ્યાત્મિક સલાહકાર તરીકે જાણીતા બન્યા છે. તેમણે દુનિયાભરના આધ્યાત્મિક ગુરુઓ અને ગૂઢવાદીઓ પાસે પરાભૌતિક અને આધ્યાત્મિક અધ્યયન કર્યું છે. ઉપરાન્ત હિન્દુધર્મ, બૌદ્ધ ધર્મ, તાઓ, જૈન, શીખ, ઝેન, ખ્રિસ્તી, યહુદી, ઇસ્લામ, સુફી સહિતના પરાભૌતિક અને આધ્યાત્મિક ધર્મગ્રંથનો અભ્યાસ કર્યો છે.

શ્રીદેવી મહેતાએ આ ગ્રંથનો એટલો સરસ અનુવાદ કર્યો છે કે મૂળ ગુજરાતી ગ્રંથરૂપે જ લખાયો હોય તે પ્રકારની અનુભૂતિ આ પુસ્તક વાંચતી વેળાએ થાય છે. ભારતીય સંસ્કૃતિમાં આ વિચારણા પ્રમાણમાં સહજ લાગે એ હદે આપણામાં વણાયેલી છે. સભાન એવા બૌદ્ધિકો, આધ્યાત્મક માર્ગના પ્રવાસીઓ અને માનવતાના પ્રવર્તકો સ્વાભાવિક જ આ ગ્રંથના વિચારો સાથે સહમત થાય. જરૂર છે આ વિચારને આચરણમાં ફેરવી શકાય તે માટેના સરળ, સહજ ઉપયોગોની. કેમકે જીવનની વર્તમાન આંટીઘૂંટીઓમાં અટવાયેલા સામાન્યજન પાસે મનને જાણવા, વિશ્વને કુટુંબ રૂપે સમજવા અને ખાસ તો લોભામણા રસ્તે અગ્રેસર કરનારાં રાજનેતાઓ, ધર્મનેતાઓ કે પછી જેની સમીપ જીવે છે એવા શિક્ષકો,

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

સલાહકારોની પરંપરાગત વિચારસરણીથી ઉપર ઉઠવું સરળ હોતું નથી. વળી સ્થાપિત હિતો સંકળાયેલા છે એવા અગ્રણીઓ એ પ્રકારની હકારાત્મક પરિસ્થિતિ સરળતાથી સર્જવા દે તેમ પણ હોતા નથી. એવા કાળે પરંપરામુક્ત વિચારસરણી અપનાવવી અને આચરણમાં મુકવા માટેની સ્થિતિ એક આદર્શ કલ્પનાથી વિશેષ કેમ બનશે તે ચિંતા સ્વાભાવિક જ જન્મે છે.

વિપિન મહેતા, સંપાદક જિતેન્દ્ર શાહ અને પ્રકાશન સાથે સંકળાયેલા સૌને સાહસ અને સત્કર્મ કરવા બદલ અભિનંદન.

પાદટીપ

૧. પુરોવચન, પૃ. ૭.

૨. વૈશ્વિક ઉપચાર : પરંપરામુક્ત વિચારણા, પૃ. ૧૮

૩. એજન, પૃ. ૬૦

૪. એજન, પૃ. ૯૮

વૈશ્વિક ઉપચાર - પરંપરામુક્ત વિચારણા

લેખક : વિપીન મહેતા

ગુજરાતી અનુવાદક : શ્રીદેવી મહેતા

સંપાદક : જિતેન્દ્ર બી. શાહ

ભાષા : ગુજરાતી, પૃષ્ઠ : , મૂલ્ય : ૨૦૦ રૂા., પ્રકાશન વર્ષ : ૨૦૧૨

પ્રકાશક : શ્રુતરત્નાકર, ૧૦૪, સારપ, નવજીવન પ્રેસ સામે, આશ્રમરોડ, અમદાવાદ-૧૪.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

અક્ષરપુરુષોત્તમમાહાત્મ્યમ્

ગ્રંથપરિચય : સાધુ શ્રુતિપ્રકાશદાસ

વિષય પ્રવેશ

સંસ્કૃત સાહિત્ય તમામ ભાષાઓના સાહિત્યથી ત્રણ વિશેષણો દ્વારા જુદું તરી આવે છે.

૧. વિપુલતા
૨. પ્રાચીનતા
૩. વિવિધતા

માનવજાતિનો આદિ ગ્રંથ અર્થાત્ ઋગ્વેદ તેમ સૌ કોઈ પ્રાચીન તથા આધુનિક વિદ્વાનો સ્વીકારે છે. સંસ્કૃત સાહિત્યની પ્રાચીનતાની દૃષ્ટિએ ઋગ્વેદને પ્રમુખ પ્રતિનિધિ ગણીને આ ભાષાની પ્રાચીનતા માનવજાતિ લખતા શીખી તેટલી બેશક કહેવાય.

વિપુલતા માટે એક જ દૃષ્ટાંત પર્યાપ્ત છે. ઇન્દ્ર રાજાએ સ્વર્ગમાં પારાયણ બેસારી. બૃહસ્પતિ વક્તા બન્યા. આ શબ્દપારાયણ દેવોના સો વરસ સુધી ચાલી પરંતુ પૂર્ણ થઈ નહીં[1], દેવોના સો વરસ અર્થાત્ મનુષ્યના ૧,૨૯,૬૦,૦૦૦ (એક કરોડ, ઓગણત્રીસ લાખ અને સાઠ હજાર વરસ) આ થઈ દેવભાષાની વિપુલતા.

પ્રાચીનતાને કારણે સમય પ્રમાણે સંસ્કૃત સાહિત્યની વિપુલતા વધતી ગઈ. વૈદિક સાહિત્ય, ઈતિહાસ, કાવ્ય, નાટક, તત્ત્વજ્ઞાન, વિજ્ઞાન, કથાસાહિત્ય, નીતિશાસ્ત્ર, સ્તોત્રસાહિત્ય, શબ્દકોશ, સુભાષિતો, વ્યાકરણ, ન્યાયોક્તિઓ વગેરે વૈવિધ્ય ઊમેરાતું રહ્યું. પ્રત્યેક વિષયમાં પણ અનેક વિવિધતા થતી રહી, કેવળ કાવ્ય જ લઈએ તો મહાકાવ્ય, ખંડકાવ્ય, નીતિકાવ્ય, ઉપદેશકાવ્ય, અત્યુક્તિકાવ્ય, શાસ્ત્રકાવ્ય, દેવકાવ્ય, ચમ્પૂકાવ્ય વગેરે અનેક ભેદો પ્રભેદો થયા.

ચિંતનપ્રધાન સાહિત્ય ઋષિમુનિઓએ અરણ્યમાં રચ્યું. કાળાંતરે કાવ્ય સૃષ્ટિ પ્રધાન સાહિત્ય રાજ્યાશ્રયીય કવિઓ દ્વારા રચાતું રહ્યું.

બૌદ્ધ અને નૈયાયિક દાર્શનિકોનાં સંઘર્ષમાં તર્કપ્રધાન સાહિત્ય રચાતું રહ્યું. ૮મી સદીમાં

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

પ્રસ્થાનત્રયીને આધાર બનાવીને શંકરાચાર્યે વેદાંત સંપ્રદાય સ્થાપતા સાહિત્યે નવો વળાંક લીધો. ત્યારબાદ અઢારમી સદી સુધી વિવિધ વૈષ્ણવ, શૈવ અને શાક્ત સંપ્રદાયોમાં સ્તોત્ર, ચરિત્ર, મંત્ર, ઉત્સવો, મંદિર-મઠ વ્યવસ્થાપન, દીક્ષા પ્રતિષ્ઠા, ત્યાગી-ગૃહસ્થ નિયમો, પૂજા પ્રણાલી, ચિત્તસંયમના ઉપાયો વગેરે અનેક વિધિ સાહિત્ય સંપ્રદાયનું દીર્ઘ કાળ સુધી નિરામય આયુષ્ય રહે તે માટે રચાતું રહ્યું.

કાળાંતરે પ્રાદેશિક ભાષાઓનું પ્રચલન વધ્યું, તેમ જ અન્યધર્મીઓના શાસનને કારણે બિનભારતીય ભાષાઓ પણ ઉમેરાણી, પરિણામે સંસ્કૃત સાહિત્યને સમજનારો, વાંચનારો વર્ગ ઓછો થવા લાગ્યો.

ધાર્મિક સંપ્રદાયોએ પોતાના આવા અનુયાયી વર્ગને જાળવી રાખવા માટે પારાયણપ્રથાનો વિકાસ કર્યો. એક વિદ્વાન સંસ્કૃત ગ્રંથ વાંચે અને સૌ શ્રવણ કરે. રામાયણ, ભાગવત તથા શિવપુરાણ વગેરે શાસ્ત્રોની પારાયણો ભાગ્યે જ કોઈ શહેર કે ગામમાં નહીં થઈ હોય. આમ સંસ્કૃતના માધ્યમથી ધાર્મિક શ્રદ્ધા જાળવીને સંપ્રદાયને પુષ્ટ કરવાનું કાર્ય થતું રહ્યું.

ભગવાન સ્વામિનારાયણે સંપ્રદાયની પુષ્ટી માટે તથા તેની દીર્ઘકાળ સુધી નિરામયતા રહે તે માટે સંતોને ગ્રંથ રચવા આજ્ઞા કરી. તેને પરિણામે સંસ્કૃત, વ્રજભાષા તથા ગુજરાતીમાં સાહિત્ય સર્જાતું રહ્યું. તે જ પરંપરામાં અક્ષરપુરુષોત્તમમાહાત્મ્યમ્ ગ્રંથ રચાયો છે.

અક્ષરપુરુષોત્તમમાહાત્મ્યમ્ શબ્દાર્થ

અક્ષર અને પુરુષોત્તમના મહિમાનું ગાન, અક્ષર અને પુરુષોત્તમ શબ્દો પ્રાચીન છે. ભગવદ્ગીતામાં આઠમા અધ્યાયનું નામ અક્ષરબ્રહ્મયોગ છે અને ૧૫મા અધ્યાયનું નામ પુરુષોત્તમયોગ છે.

મુંડકોપનિષદ્માં બ્રહ્મવિદ્યાનું સ્વરૂપ વર્ણવતા કહ્યું છે કે 'યેનાક્ષરં પુરુષં વેદ સત્યં પ્રોવાચ તાં તત્ત્વતો બ્રહ્મવિદ્યામ્', (મું.૧-૨-૧૩) અર્થાત્ અક્ષર અને પુરુષોત્તમના જ્ઞાનને બ્રહ્મવિદ્યા કહી છે.

સ્વામિનારાયણ સંપ્રદાયમાં અક્ષરબ્રહ્મ અર્થાત્ ભગવાન સ્વામિનારાયણના પ્રથમ અનુગામી જૂનાગઢ સ્વામિનારાયણ મંદિરના મહંત સદ્ગુરુ ગુણાતીતાનંદ સ્વામી અને પુરુષોત્તમ સ્વયં સહજાનંદ સ્વામી ભગવાન સ્વામિનારાયણ.

સ્વામિનારાયણ શબ્દનો પણ એક અર્થ અક્ષરપુરુષોત્તમ છે. સ્વામી અર્થાત્ ઉત્તમ ભક્ત, જેને જ અક્ષર કહે છે. અને નારાયણ શબ્દ પુરુષોત્તમનો વાચક છે. પ્રસ્તુત ગ્રંથ ભગવાન સ્વામિનારાયણ તથા તેમની અક્ષરબ્રહ્મ ગુણાતીત ગુરુપરંપરાનું ગાન કરે છે. આ ગુરુપરંપરાના વર્તમાન પાંચમા ગુરુ પ્રમુખ સ્વામી મહારાજ છે.

પ્રસ્તુત ગંથ સંપ્રદાયના તમામ પાસાઓને આવરીને રચાયેલ શાસ્ત્ર છે. અહીં તેને બંધારણ પક્ષ અને ભાષાવૈભવપક્ષ આમ બે વિભાગમાં નીરખીશું.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

સંપ્રદાયનો બંધારણ પક્ષ

સ્વામિનારાયણ સંપ્રદાય કોઈ નવો સંપ્રદાય નથી, પરંતુ કવિવર નાનાલાલ દલપતરામના શબ્દોમાં કહીએ તો 'સંસારની ને ધર્મની ફૂલ ક્યારાઓની ભાંગેલી પાળો શ્રીજીએ સમારી છે.'[૨]

આવી રીતે હિંદુ ધર્મના જ નવલારૂપ તરીકે આ સંપ્રદાયને નીરખીએ ત્યારે હિંદુધર્મનાં તમામ પાસાઓ પણ સંપ્રદાયમાં હોય તે સહજ બાબત છે. ગ્રંથકારે પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં સાંપ્રદાયિક બંધારણની દૃષ્ટિએ હિંદુધર્મનાં પાસાઓને કેવી રીતે સમાવેશ કર્યો છે તે નીરખીએ.

સાંપ્રદાયિક બંધારણનાં પાસાઓ

ભગવાન સ્વામિનારાયણે તેમના ઉપદેશગ્રંથ વચનામૃતમાં ધર્મ, જ્ઞાન, વૈરાગ્યે સહિત ભક્તિનું અર્થાત્ એકાંતિક ધર્મનું નિરૂપણ વારંવાર કર્યું છે. એકાંતિક ધર્મને પ્રવર્તાવવો તે તેમનું એક પ્રધાન કાર્ય હતું. તેમના પરમહંસો તેથી જ તેમને 'એકાંતિકધર્મપ્રવર્તક શ્રીસહજાનંદસ્વામી' વિશેષણથી નવાજે છે. ધર્મ, જ્ઞાન, વૈરાગ્ય સહિત ભક્તિને કારણે સંપ્રદાય દીર્ઘકાળ સુધી નિરામય રહે, તેથી તેનું વાસ્તવિક નિરૂપણ ભગવાન સ્વામિનારાયણે ઘણીવાર કર્યું છે.

પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં આ પાસાને આવરી લેવામાં આવ્યો છે, જે સંપ્રદાયને દીર્ઘકાળ સુધી નિરામયતા બક્ષે છે.

ધર્મ નિરૂપણ

પ્રસ્તુત શાસ્ત્રમાં વર્ણાશ્રમના નિયમો (૨/૧૮) ગૃહસ્થ અને ત્યાગીના નિયમો (૪/૫૩-૫૬) પૂજારીના નિયમો (૨/૫૫) સૂર્ય અને ચંદ્ર ગ્રહણ વખતે પાળવાના નિયમો (૪/૧૭) સોળ સંસ્કાર (૨/૧૮-૧૯) શ્રાદ્ધવિધિ (૨/૧૯) વગેરે જોવા મળે છે. જે પ્રસ્તુત ગ્રંથને ધર્મશાસ્ત્ર કોટિમાં મૂકવા માટેનાં લક્ષણો ધરાવે છે.

આ નિયમોની વિશેષતા એ છે કે પ્રાચીન સિદ્ધાંતો સ્વીકારીને તેને વર્તમાન સમયને અનુરૂપ બનાવવાનો પ્રયાસ કર્યો છે.

જેમકે :- ચાર આશ્રમોનાં નિરૂપણમાં વાનપ્રસ્થ આશ્રમને વર્તમાનકાળને અનુરૂપ લખતા કહે છે કે -

जाते पुत्रादिके तस्मै संस्कुर्याच्छास्त्रवर्त्मना ।
व्यवहारकुशलं कृत्वा दत्त्वा व्यावहारिकीं धुरम् ॥ २४ ॥

स्वयंव्यक्तेऽथवा सिद्ध आलये तीर्थक्षेत्रके ।
भगवद्भजनं कुर्याद् वानप्रस्थ्यं तु नेतरद् ॥ २५ ॥

સંતાનનો જન્મ થાય એટલે તેને શાસ્ત્ર પ્રમાણે સંસ્કાર આપીને, વ્યવહારકુશળ બનાવીને,

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

વ્યવહારની ધુરા સોંપીને, પોતે પ્રભુએ બંધાવેલ અથવા સંતોએ રચાવેલ મંદિરોમાં અથવા તીર્થોમાં ભગવાનનું ભજન કરવું. આ સિવાય કોઈ વાનપ્રસ્થ આશ્રમ નથી. (૨/૧૯/૨૪-૨૬)

સ્વામિનારાયણ સંપ્રદાયના ત્યાગશ્રમીઓના નિયમોમાં અષ્ટાંગ બ્રહ્મચર્યનો નિયમ અદ્વિતીય છે, પરંતુ સ્ત્રીદાક્ષિણ્યને અનુસરનારાઓને સદાય તે નિયમમાં સ્ત્રીઓનું અપમાન, સ્ત્રીઓના ઉત્કર્ષનો અભાવ વગેરે જણાતું હોય છે. તેના ચાર પ્રશ્નો ઉપસ્થિત કરીને સચોટ ઉત્તરો આપ્યા છે. અહીં ફક્ત પ્રશ્નો જ મૂકીશું ઉત્તરો ગ્રંથમાં વાંચવા વિનતિ છે.

હર્ષદરાય કહે છે : (શ્રોતાઓના તમામ વિચારોને ચાર પ્રશ્નમાં વહેંચે છે)

(૧) સંપ્રદાયમાં સ્ત્રીઓને પુરુષોની માફક પોતાના વિચારો પ્રગટ કરવાની તક કેવી રીતે મળે ?
(૨) મોક્ષમાર્ગમાં પુરુષોની જેમ સ્ત્રીઓને સમાનતા કેમ સંભવે ?
(૩) સંતો પાસેથી સ્ત્રીઓને ભાષણ વગેરેનો લાભ ન મળે તો તેમનું કલ્યાણ કેમ થાય ?
(૪) સિદ્ધ સંતો તો અગ્નિતુલ્ય છે તેમને સ્ત્રીઓ સાથે ભાષણ વગેરેમાં શો દોષ ?

હે હરિભક્તો ! તમારા આ ચાર પ્રશ્નો છે તેનું નિરૂપણ કરું છું. (૨/૨૮/૧૩-૧૫)

ધર્મ-નિયમોમા સંદર્ભમાં મનુસ્મૃતિ, વ્યાસસ્મૃતિ, વૃદ્ધપરાશરસ્મૃતિ, વૃદ્ધવાસિષ્ઠસ્મૃતિ, કાલમાધવસ્મૃતિ વગેરે સ્મૃતિઓનાં સંદર્ભો આપ્યા છે. આ સિવાય પ્રસ્તુત અધ્યાયોમાં તમામ સ્મૃતિઓનો સાર આવી જાય છે.

અહિંસાનિરૂપણ

આ નગરમાં એક જગજીવન નામે બ્રાહ્મણ રહેતો હતો. તે બ્રાહ્મણોનો આગેવાન હતો અને રાજાનો પ્રસિદ્ધ મંત્રી હતો. પાર્વતી સાથે મહાદેવજીની ઉપાસના કરતો,દાન આપતો. નીતિવાન હોવા છતાં શ્રીહરિ પ્રત્યે તે દુષ્ટને અકારણ સ્વભાવથી જ અતિશય વેરબુદ્ધિ થઈ હતી. એનાં પુત્ર, પત્ની વગેરેને શ્રીહરિના આશ્રિત જાણીને દુઃખ આપતો હતો. (૨૭-૨૯)

તેણે ભૂજમાં પશુહિંસામય યજ્ઞ આરંભ્યો હતો. દૂર દૂરથી વેદમંત્રના તામસી પંડિતો બોલાવ્યા હતા. દ્રવ્યના બળથી ઉન્મત્ત થયેલ તેણે વેદશાસ્ત્રના અર્થને જાણનાર શ્રીહરિના મતને જાણવા માટે શ્રીહરિને યજ્ઞમાં આમંત્રણ આપ્યું હતું. 'આમંત્રણ ન આપ્યું હોય તોપણ યજ્ઞમાં જવું' આવા સ્મૃતિવચનને કારણે સર્વજ્ઞ શ્રીહરિ યજ્ઞશાળામાં પધાર્યા. (૩૦-૩૨)

જગજીવને આદરપૂર્વક સન્માન કર્યું. શ્રીહરિની સામે બેસીને મીઠાં વચનો બોલવા લાગ્યો : હે સ્વામી ! તમે યજ્ઞની સમાપ્તિ સુધી શિષ્યો સાથે અહીં રહેજો. તેનું વચન શ્રીહરિએ સાંભળ્યું, પરંતુ ત્યાં વધ કરવા માટે બાંધેલ આક્રોશ કરતાં બકરાઓને જોઈને દયાળુ શ્રીહરિએ કહ્યું : આ આક્રંદ કરતાં પશુઓને છોડી દો. તેનો તમે વધ ન કરો. નિરપરાધીને મારવા તે બ્રાહ્મણનો આ ધર્મ નથી. હે વિદ્વાન્ ! પશુની હિંસાથી તમારું બ્રાહ્મણપણું નાશ પામી જશે. તમે સારા કુળમાં જન્મેલ છો, તો નિરપરાધી પશુઓને છોડી દો. (૩૨-૩૬)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

હે વિપ્ર ! આપણે બ્રાહ્મણો ક્ષમા આપવાથી પૂજ્યપણાને પામ્યા છીએ. હિંસાથી નહીં. તો પછી હિંસા કરવાથી બ્રાહ્મણપણું કેમ રહે ? તમે અન્ન, દૂધ, ઘી વગેરેથી મોટું પુણ્ય આપનાર યજ્ઞ કરો. આ હિંસામય યજ્ઞરૂપ મહાપાપથી પાછા વળો. દેવતાઓને સાત્ત્વિક કહ્યા છે અને અસુરોને તામસી કહ્યા છે. તમે તમારું દૈવત સાચવો. શા માટે આસુરીભાવ વહોરી લો છો ? આ પશુઓને છોડીને પાયસ વગેરેથી યજ્ઞ કરવાના હો તો હું અહીં યજ્ઞમાં રોકાઉં. (૩૭-૪૦)

સ્વામી યજ્ઞપુરુષદાસજી કહે છે : આવું શ્રીહરિનું વાક્ય સાંભળીને જગજીવન ડગી ગયો, પરંતુ તામસી બ્રાહ્મણોએ તેને ચડાવ્યો. (તેથી તે કહેવા લાગ્યો.)

જગજીવન કહે છે : યજ્ઞહિંસા તો વૈદિક કહેવાય છે. શ્રુતિનું વચન છે કે યજ્ઞ માટે જ પશુઓ સર્જ્યાં છે. હે બુદ્ધિમાન ! 'अजेन यजेत' આ વાક્ય તો અનેક વખત શ્રુતિમાં આવે છે. વેદવિહિત હિંસાને બુદ્ધિશાળીઓએ હિંસા માની જ નથી. વધ થયેલ પશુ તો સુવર્ણમય શરીર ધારણ કરીને સ્વર્ગમાં જાય છે. આમ, શ્રુતિ પશુને સુખ મળે છે તેમ કહે છે. તમે કલ્પેલ દુઃખ નહિ. આવા વૈદિક માર્ગને નાશ કરવા માટે આ પૃથ્વી પર કોણ સમર્થ છે ? અમે પશુઓને મોક્ષ આપે તેવો વૈદિક યજ્ઞ કરીશું.(૪૨-૪૫)

श्रीहरिरुवाच

न हि वेदस्य तात्पर्यं हिंसायां वर्तते द्विज !
रागप्राप्ताऽथ या हिंसा तत्सङ्कोचेऽवगम्यताम् ॥ ४६ ॥

बीजैर्यज्ञेषु यष्टव्यमिति वै वैदिकी श्रुतिः ।
अजसञ्ज्ञानि बीजानि छागं न हन्तुमर्हसि ॥ ४७ ॥

यज बीजैर्द्विजश्रेष्ठ ! येषु हिंसा न विद्यते ।
त्रिवर्षपरमं कालमुषितैरप्ररोहिभिः ॥ ४८ ॥

हिंसायज्ञपरो वेद इत्युक्तेऽपि व्यथाङ्गतः ।
राजोपरिचरो विप्र ! हिंसको व्रजेत् कथम् ? ॥ ४९ ॥

पशुघातोऽस्ति धर्मस्तत्र सतां मतमुच्यते ।
सुखं धर्मफलं प्रोक्तं दुःखमधर्मसम्भवम् ॥ ५० ॥

दुःखमेव फलं प्रोक्तं पशुघातस्य कर्मणः ।
श्रीमद्भागवते विप्र ! धर्मः स कथ्यते कथम् ? ॥ ५१ ॥

श्रीमद्भागवतवचनम्

भो ! भो ! प्रजापते राजन् ! पशून् पश्य त्वयाऽध्वरे ।
सञ्ज्ञपितान् जीवसङ्घान्निर्घृणेन सहस्रशः ॥ ५२ ॥

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

एते त्वां सम्प्रतीक्षन्ते स्मरन्तो वैशसं तव ।
सम्परेतमयःकूटैः छिन्दन्त्युत्थितमन्यवः ॥ ५३ ॥

तं यज्ञपशवोऽनेन सञ्ज्ञप्ता येऽदयालुना ।
कुठारैश्छिच्छिदुः क्रुद्धाः स्मरन्तोऽमीवमस्य तत् ॥ ५४ ॥

श्रीहरिरुवाच

गच्छेत्सञ्ज्ञपितं तूर्ध्वमिति तामसमुच्यते ।
हिंसासङ्कोचने तस्य तात्पर्यं विद्धि वाडव ! ॥ ५५ ॥

महाभारतवचनम्

सर्वकर्मस्वहिंसां वै धर्मात्मा मनुरब्रवीत् ।
कामाकाराद्विहिंसन्ति बहिर्वेद्यां पशून्नराः ॥ ५६ ॥

तस्मात्प्रमाणतः कार्यो धर्मः सूक्ष्मो विजानता ।
अहिंसा सर्वभूतेभ्यो धर्मेभ्यो ज्यायसी मता ॥ ५७ ॥

मनुस्मृतिवचनम्

नाऽकृत्वा प्राणिनां हिंसां मांसमुत्पद्यते क्वचित् ।
न च प्राणिवधः स्वर्ग्यस्तस्मान्मांसं विवर्जयेत् ॥ ५८ ॥

वृद्धपराशरवचनम्

यस्तु प्राणिवधं कृत्वा पितृन्मांसेन तर्पयेत् ।
सोऽविद्वांश्चंदनं दग्ध्वा कुर्यादङ्गारलेपनम् ॥ ५९ ॥

नहि मांसं तृणात्काष्ठादुपलाद्वापि जायते ।
जन्तुघाताद्भवेन्मांसं तस्माद्दोषोऽस्ति भक्षणे ॥ ६० ॥

श्रीहरिरुवाच

क्रतुं हिंसामयं त्यक्त्वा तस्मादहिंसमाश्रय ।
निर्दोषाननुकम्पस्व पशून् मूकान् दयामय ॥ ६१ ॥

स्वामी यज्ञपुरुषदास उवाच

बहूक्तं हरिणा किन्तु नाऽत्यजत् स्वमतं कुधीः ।
अवमेने हरिं वाक्यैः पारुषैरविवेकयुक् ॥ ६२ ॥

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

हरिर्यज्ञाद् विनिर्गत्य सुन्दरालयमभ्यगात् ।
सुन्दरं व्याजहाराऽत्र मा भैषीर्जगजीवनात् ॥ ६३ ॥

શ્રીહરિ કહે છે : હે દ્વિજ ! વેદનું તાત્પર્ય હિંસામાં નથી, પરંતુ આસ્કિતને કારણે જે હિંસા થાય છે તેનાં સંકોચ માટે છે તેમ જાણો.

શાસ્ત્રમાં 'अजेन यजेत' કહ્યું છે તે ડાંગરના દાણાથી હોમ કરવો તેમ કહ્યું છે, 'અજ' શબ્દથી ડાંગરના દાણા કહ્યા છે પણ બકરાંને હણવાની વાત નથી.

હે દ્વિજશ્રેષ્ઠ ! બીજથી અર્થાત્ ત્રણ-ચાર વર્ષ જૂની, ન ઊગે તેવી ડાંગરથી હોમ કરો, જેમાં હિંસા જ નથી. (૪૬-૪૮)

'યજ્ઞ હિંસામય છે' આમ કહેવામાત્રથી ઉપરિચરવસુ દુઃખ પામ્યો હતો, તો યજ્ઞમાં હિંસા કરનાર કેમ દુઃખી ન થાય ? તમે કહ્યું કે પશુને હણે તે ધર્મ છે પણ તે સજ્જનોનો માર્ગ નથી. ધર્મનું ફળ સુખ છે અને અધર્મનું ફળ દુઃખ છે. પશુ હનન કરવારૂપી કર્મનું ફળ ભાગવતમાં દુઃખ જ કહ્યું છે, તો પછી તેને ધર્મ કેમ કહેવાય ? (૪૯-૫૧)

ભાગવતના ચોથા સ્કંધમાં (૪/૨૫/૭.૮, ૪/૨૮/૨૬) પ્રાચીનબર્હિષ પ્રત્યે નારદજી કહે છે :

હે પ્રજાપતિ ! હે રાજન્ ! યજ્ઞશાળામાં હોમવા માટે ક્રૂરતાથી તૈયાર કરેલ હજારો પશુઓ તથા બીજા જીવસમૂહને જુઓ. તે તારા વેરને સંભારતાં થકા તારા મરવાની વાટ જુએ છે. તું મરીને પરલોકમાં જઈશ એટલે તેઓ અત્યંત ક્રોધથી પોતાનાં લોખંડનાં શીંગડાંએ કરીને તને છેદશે......., જે નિર્દય રાજાએ જે યજ્ઞપશુઓનો બલિ આપ્યો હતો તે પશુઓ યાદ કરીને ક્રોધપૂર્વક કુહાડાથી તેને કાપવા લાગ્યા. (૫૨-૫૪)

શ્રીહરિ કહે છે : તું એમ કહે છે કે યજ્ઞમાં મૃત્યુ પામેલ પશુ સ્વર્ગમાં જાય છે તે વાક્યો તો તામસી ધર્મ છે. તેનું તાત્પર્ય પણ હિંસાના સંકોચ માટે જ છે. (૫૫)

મહાભારતમાં (શાંતિપર્વ ૨૬૫/૫-૬, ગીતાપ્રેસ) ભીષ્મ કહે છે : ધર્મ માન્યો છે પોતાનો આત્મા એવા મનુ ભગવાને સર્વ કર્મોમાં અહિંસાને મુખ્ય ધર્મ કહ્યો છે. (ત્યારે યજ્ઞમાં હિંસા કેમ કરે છે તેનો ઉત્તર જણાવતાં મનુ ભગવાન કહે છે :)

યજ્ઞને મિષે હિંસા કરીને માંસ ખાવાની ઇચ્છાથી યજ્ઞશાળાની બહાર વેદિકા પર પશુને મારે છે, તેથી સર્વશાસ્ત્ર પ્રમાણ થકી અહિંસારૂપ જે સૂક્ષ્મ ધર્મ છે તે કરવો. તેમ જે તમામ ભૂતપ્રાણીમાત્રની અહિંસા તે સર્વધર્મ થકી શ્રેષ્ઠ માની છે. (૫૬-૫૭)

મનુ ભગવાન કહે છે : પ્રાણીની હિંસા કર્યા વગર માંસ ક્યારેય ઉત્પન્ન થતું નથી. પ્રાણીનો વધ સ્વર્ગ આપનાર નથી. તેથી માંસભક્ષણનો ત્યાગ કરવો જોઈએ. (મનુસ્મૃતિ ૫/૮) (૫૮)

વૃદ્ધ પરાશર પણ કહે છે : જે પ્રાણીનો વધ કરીને તેના માંસથી પિતૃઓને તર્પણ કરે છે તે મૂર્ખ ચંદનને બાળીને પિતૃઓને અંગારાનું લેપન કરે છે. (૫૯)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

માંસ કંઈ ઘાસમાંથી, લાકડાંમાંથી કે પથ્થરમાંથી મળતું નથી. પશુનો નાશ કરવાથી જ માંસ મળે છે. તેથી માંસભક્ષણ દોષિત છે. (૬૦)

શ્રીહરિ કહે છે : તેથી હે દયાળુ જગજીવન ! હિંસામય યજ્ઞનો ત્યાગ કરીને અહિંસક યજ્ઞનો આશ્રય કર. આ મૂંગાં નિર્દોષ પશુ પર અનુકંપા કર. (૬૧)

સ્વામી યજ્ઞપુરુષદાસજી કહે છે : શ્રીહરિએ ઘણું કહ્યું પણ તે કુબુદ્ધિવાળા જગજીવને પોતાના મતનો ત્યાગ ન કર્યો. સામેથી કઠોર વાણીથી અવિવેકી તેણે શ્રીહરિનું અપમાન કર્યું. શ્રીહરિ તો યજ્ઞશાળામાંથી નીકળીને સુંદરજીને ઘેર ગયા. સુંદરજીને કહ્યું : તમે જગજીવનથી ડરશો નહિ. રાવણ-કંસ જેવા રાજાઓ પણ પૃથ્વી પરથી નામશેષ થઈ ગયા છે. પરમાત્મા જ સર્વ કર્તાહર્તા છે એમ માનીને નિર્ભયપણે રાજ્યનું કામકાજ કરજો. (૬૨-૬૪)

જ્ઞાનવિષય

જ્ઞાનવિષય અહીં સુપરે નિરૂપ્યો છે. અક્ષર અને પુરુષોત્તમનું માહાત્મ્ય પ્રસ્તુત ગ્રંથનો પ્રતિપાદ્ય વિષય હોવાથી વેદો, મુખ્ય દશ ઉપનિષદો, ભગવદ્ગીતા, બ્રહ્મસૂત્ર, ભાગવત, મહાભારત વગેરે શાસ્ત્રોના અનેક સંદર્ભો દ્વારા વિસ્તારથી અક્ષરબ્રહ્મનું વર્ણન ત્રીજા પ્રકરણના આઠમા અધ્યાયમાં કર્યું છે.

તેવી જ રીતે પુરુષોત્તમનો મહિમા ઠેર-ઠેર શાસ્ત્રોના સંદર્ભો, સંતો, હરિભક્તોનાં પ્રસંગો, પ્રસંગોચિત ભગવાન સ્વામિનારાયણનો ઉપદેશ વગેરેમાં છે. હા ! વેદાંતના નિરૂપણનો શાસ્ત્રીય ગ્રંથ હોવાથી કાશીમાં ધર્મદેવના મધ્યસ્થપણા હેઠળ ગોઠવાયેલ શાસ્ત્રાર્થને શાસ્ત્રીય રીતે અનેક મત-મતાંતરો, શ્રુતિ-સ્મૃતિના સંદર્ભો, યુક્તિઓ વગેરે દ્વારા પ્રથમ પ્રકરણના ૩૦ થી ૩૩મા અધ્યાય સુધી નિરૂપ્યો છે. અહીં લેખકની દાર્શનિકતા પદે પદે અનુભવાય છે.

વૈરાગ્ય

આત્મા અને દેહની પૃથકતાનું વર્ણન, જગતના નાશવંતપણાનું વર્ણન, વૈરાગ્ય ઉદય થતા પ્રાપ્ત થતા લાભોનું વર્ણન તથા વૈરાગ્ય ઉદય ન થવાને કારણે થતી હાનિનું અદ્‌ભુત નિરૂપણ ઘનશ્યામગીતા (૧/૩૭)માં છે.

ભક્તિ

વૈષ્ણવ પરંપરામાંથી ઉતરી આવેલ સંપ્રદાયમાં ભક્તિ વિષય તો મુખ્ય હોય જ. અહીં ભક્તિ-સંપ્રદાયમાં પ્રવર્તમાન વિધિવિષયો જેવા કે મૂર્તિપૂજા(૨/૫૫-૫૬) મંદિરો (૪/૧૪) પ્રતિષ્ઠા (૨/૫૫) દીક્ષા (૨/૧૦-૧૧) મંત્ર (૨/૨૦-૨૧ તથા ૩/૨૪-૨૫) તિલકનું બંધારણ (૪/૮) વગેરેને પંચરાત્રની વીસ (૨૦) સંહિતાઓ તથા અગિયાર (૧૧) પુરાણોમાંથી સંદર્ભો શોધી શોધીને લેખકે શાસ્ત્રીયતા બક્ષી છે. તેના ફળસ્વરૂપે આ ગ્રંથને ભક્તિશાસ્ત્રના શિરમોડ સમાન બનાવ્યો છે. અહીં ભગવાનની મૂર્તિપ્રતિષ્ઠા કરનાર ગુરુ કેવા હોવા જોઈએ તે અનેક સંહિતાઓનાં સંદર્ભોથી ભરપૂર વિષય વાંચીને આગળ વધીએ.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

- જેના અંતરમાં માયાથી નિર્લેપ ભગવાન વાસુદેવની ભક્તિ હોય. આવી ભગવદ્ભક્તિને કારણે તેને ભાગવત મહાપુરુષ કહેવાય છે. તેનામાં પરાત્પર પરમાત્મા અખંડ રહે છે. તે વૈષ્ણવોના તમામ મનોરથ પૂર્ણ કરે છે. સર્વમાં વ્યાપક ભગવાન જેના હૃદયમાં અખંડ પ્રતિષ્ઠિત હોય તેવા સત્પુરુષના સાંનિધ્યમાં જ દેવતામાં સામર્થ્ય આવે છે. જો આચાર્ય બ્રહ્મતેજથી પૂર્ણ હોય અને પૂજા અનન્ય ભાવથી થતી હોય (તો જ પરમાત્મા પ્રતિષ્ઠિત થાય છે.) [કણ્વસંહિતા ૨૮/૩૧].
- જેની કીર્તિ નિર્દંભપણે લોકમાં પ્રસિદ્ધ હોય અને જેમની અપકીર્તિ આ લોકમાં ક્યારેય ન થઈ હોય તેવા સત્પુરુષે કરેલ પ્રતિષ્ઠા વડે પરમાત્મા પ્રતિષ્ઠિત થાય છે. હે બ્રહ્માજી ! આ સિવાયના અનેક દેવોને માનનાર માટે મહોત્સવરૂપી પ્રતિષ્ઠાકાર્ય નિષિદ્ધ છે. [પૌષ્કરસંહિતા ૩૮/૪૫-૪૬].
- જે ગુરુના અંગોઅંગમાં પરમાત્મા રહ્યા છે તેમના જ કરકમળથી ભગવાનની પ્રતિષ્ઠા થાય છે. [વૈહાયસીસંહિતા ૯/૯૦].

તમામ ધાર્મિક કાર્યોમાં દોષયુક્ત ગુરુનો ઉત્તમ આચાર્યોએ કર્યો છે તે વાત પરાશરસંહિતામાં કહી છે તેને સાવધાનપણે સાંભળો :

- અર્થ અને કામમાં ઘેરાયેલ, ક્રૂર, ક્રોધ, લોભ અને મદથી અન્વિત, મલિન એવા પોતાના ગુરુનો મોક્ષાર્થીએ શૂદ્રની જેમ ત્યાગ કરવો જોઈએ. [પરાશરસંહિતા ૧/૩૯].

લક્ષ્મીતંત્ર [૨૧/૩૪-૩૬]માં પણ પ્રતિષ્ઠા કરવા સમર્થ ગુરુનાં લક્ષણો કહ્યાં છે : અક્ષરબ્રહ્મમાં તે તમામ ગુણો હોવાથી તે ગુણાતીત જ ગુરુ જાણવા. [૨/૫૫/૩૧-૪૧]

આવી રીતે ધર્મ, જ્ઞાન, વૈરાગ્ય અને ભક્તિરૂપી ચાર ગુણો તથા સાંખ્ય, યોગ, પંચરાત્ર તથા વેદાંતના ચાર શાસ્ત્રરૂપી પાયા પર ભગવાન સ્વામિનારાયણ તથા તેમના અનુગામી ગુરુઓએ રચેલ મહામંદિરના વર્ણનનો થોડો આસ્વાદ પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં જાણ્યો.

ભાષાવૈભવ પક્ષ

છંદવૈભવ

આ ગ્રંથની ભાષા પ્રાંજલ છે. સમગ્ર ગ્રંથ મુખ્યત્વે અનુષ્ટુપ્ છંદમાં રચાયેલ છે તેમ છતાં ગ્રંથના અંતમાં, સ્તોત્રોમાં, સંવાદમાં અથવા કંઈક વિશિષ્ટ પ્રસંગોમાં છંદો બદલાતા ૩૧ છંદોનો ઉપયોગ કર્યો છે.

(૧) અનુષ્ટુપ્	(૨) અષ્ટપદી	(૩) આર્યા	(૪) ઓપછન્દસિક
(૫) ઉપગીતિ	(૬) ઉપજાતિ	(૭) કોકિલક	(૮) ગીતિકા

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

(૯) દ્રુતવિલમ્બિત	(૧૦) પુષ્પિતાગ્રા	(૧૧) પઞ્ચચામર	(૧૨) પ્રમાણિકા
(૧૩) પ્રમિતાક્ષરા	(૧૪) પ્રહર્ષિણી	(૧૫) ભુજંગપ્રયાતમ્	(૧૬) માલિની
(૧૭) મંદાક્રાન્તા	(૧૮) રથોદ્ધતા	(૧૯) રુચિરા	(૨૦) રુકમવતી
(૨૧) લલિત	(૨૨) વસંતતિલકા	(૨૩) વંશસ્થ	(૨૪) વૈતાલીય
(૨૫) શાર્દૂલવિક્રીડિત	(૨૬) શાલિની	(૨૭) શિખરિણી	(૨૮) સ્વાગતા
(૨૯) સ્રગ્ધરા	(૩૦) સ્રગ્વિણી	(૩૧) હરિગીત	

વિવિધ છંદોમાં પણ ભાષાની ગરિમા જાળવી છે. વ્યાકરણ દ્વારા બળજબરીથી શબ્દો બનાવીને છંદની માત્રા સાચવવા પ્રયત્ન કરવો પડ્યો નથી અને તેને કારણે ભાષાને દુરવબોધ બનાવી નથી. વળી તેમાં પણ વિશેષતા તો એ છે કે વિવિધ છંદોમાં પ્રબંધો પણ રચ્યા છે. અક્ષરોની ગોઠવણીની વિવિધ પદ્ધતિથી રચાતા આ પ્રબંધો વિદ્વત્તાનો એક માપદંડ ગણાય છે. આ પ્રબંધોને બીજા ભાગના પરિશિષ્ટમાં મૂક્યા છે.

સંવાદવૈભવ

સમગ્ર ગ્રંથમાં ૬૦૦ વરસનો ઇતિહાસ હોવાને કારણે ઇતિહાસના ચોટદાર સંવાદો પણ પ્રસંગે પ્રસંગે મુખ્યત્વે શાર્દૂલવિક્રીડિત છંદમાં અદ્ભુત રચ્યા છે. જેમકે,

નીલકંઠવર્ણી વિચરણ કરતાં કરતાં ભાવનગર પાસે કુકડ ગામે પધાર્યા ત્યારે ત્યાંના દરબાર અને નીલકંઠવર્ણીનો સંવાદ -

'कस्त्वं ?' 'वर्णी' 'कुतः ?' 'परात्मपरशुभब्रह्माख्यधाम्नो ह्यहम्'
'नाम्ना केन सुविश्रुतः ?' 'बहुविधाः सञ्ज्ञाः प्रसिद्धा भुवि ।'
'का जातिः' 'न्वतुलस्य जातिगणना शास्त्रे निषिद्धा नृप !'
राजाऽज्ञानवशो न किञ्चिदवदद् वर्णी ययौ सत्वरम् ॥ ४३ ॥

દરબાર : તમે કોણ છો ?
નીલકંઠ વર્ણી : હું બ્રહ્મચારી છું.
દરબાર : ક્યાંથી આવો છો ?
નીલકંઠ વર્ણી : હું પરાત્પર, શુભ બ્રહ્મધામથી આવું છું.
દરબાર : કયા નામથી ઓળખાવ છો ?
નીલકંઠ વર્ણી : મારા તો અનેક નામ પ્રસિદ્ધ છે.
દરબાર : તમારી જાતિ કઈ છે ?
નીલકંઠ વર્ણી : અદ્વિતીય, અતુલનીય વ્યકિતની જાતિમાં ગણના શાસ્ત્રોએ નિષેધી છે.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

લોકોક્તિ વૈભવ

આવા સંવાદો તથા અન્ય પ્રસંગોના મનનના ફળસ્વરૂપ સ્વાભાવિક પરંતુ વારંવાર વિચારવી ગમે, સહેજે સ્મૃતિપટ પર ઊભરી આવે તેવી સેંકડો લોકોક્તિઓ પણ જોવા મળે છે. અહીં તેની સજાતીય ગુજરાતી લોકોક્તિઓ સાથે થોડીક જાણીએ.

- **अहो ! विचित्रः संसारः सदाऽनीप्सितमाप्यते ॥ २/७/६८ ॥**
  ત્યાગે સો આગે અને માગે ત્યાં ભાગે.
- **कः सर्पै रमते बुधः ॥ २/३५/६१ ॥**
  સિંહને કોણ કહે કે તારું મોઢું ગંધાય છે.
- **बलं यस्य हरेस्तस्य किमशक्यं जगत्त्रये ॥ ३/१४/३ ॥**
  રામ રાખે તેને કોણ ચાખે.
- **इङ्गितं धीमतः पूर्णं न ढक्कावादनं क्वचित् ॥ ५/१७/६३ ॥**
  તેજીને ટકોરો અને ગધેડાને ડફણાં.

ઉપમાવૈભવ

સમગ્ર ગ્રંથ સાહિત્યની દૃષ્ટિએ પણ અનેક ઉપમાઓ પૂર્ણ છે. અહીં તેનું આચમન કરીએ.

ગઢપુરના આરપહાણના મંદિરનું વર્ણન

ब्रह्माण्डस्य शिरोभूतं जीमूतस्पर्शि मन्दिरम् ।
आदर्शप्रस्तरैः सृष्टं धवलं हिमवानिव ॥ १ ॥

सङ्कल्पाच्छ्रीहरेर्जातम् औरसो वत्सलो यथा ।
दूराद्धंसायमानं तद् विमानं ब्रह्मणो यथा ॥ २ ॥

निर्दुष्टयशसा तुल्यं स्वामिनारायणप्रभोः ।
सन्ध्याकाले विभातीदमारक्तमर्भकं खलु ॥ ३ ॥

मध्याह्ने दीप्तिमान् सम्राड् निशीथे निर्व्रणो यथा ।
निशापतिश्च निःस्पर्द्धमद्वितीयं धरातले ॥ ४ ॥

બ્રહ્માંડના મસ્તકતુલ્ય ઊંચું, જાણે વાદળાંઓનો સ્પર્શ કરતું, આરસપહાણમાંથી બનાવેલ, હિમાલય જેવું શ્વેત મંદિર છે. શ્રીહરિના સંકલ્પથી થયેલ હોવાથી તેમના ઔરસપુત્ર સમાન, દૂરથી બ્રહ્માના વાહન હંસ જેવું જણાતું, ભગવાના સ્વામિનારાયણની કીર્તિસમાન નિર્દોષ આ મંદિર સવારે સૂર્યનાં પ્રથમ કિરણ પડવાને કારણે રતૂંબડા બાળક જેવું સુંદર શોભે છે. બપોરે તેજસ્વી મહારાજા જેવું અને સાંજે નિષ્કલંક ચંદ્ર જેવું, સ્પર્ધા ન થઈ શકે તેવું અદ્વિતીય, પૃથ્વી પર બિરાજે છે. (૧/૩/૧-૪)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

રંગલીલા પછી સ્નાન વખતે સ્વરૂપ

सस्नौ हमीरकासारे सरो रक्तमभूत्तदा ।
घनश्यामतनुः श्वेतवासांसि लोहितं सरः ॥ १७ ॥

वर्णत्रयस्थितं धार्मिं विभेत्तुमुदितं रविम् ।
सत्त्वरजस्तमोमिश्रं संसारमविदन् श्रिताः ॥ १८ ॥

શ્રીહરિ હમીર સરોવરમાં સ્નાન કરવા પધાર્યા. હમીર સરોવર લાલ થઈ ગયું. વાદળ જેવું શ્યામ શરીર, શ્વેત વસ્ત્રો, લાલ સરોવર : રક્ત, શ્યામ અને શ્વેત એમ ત્રણ રંગ(રક્ત અર્થાત્ રજોગુણ, શ્યામ અર્થાત્ તમોગુણ અને શ્વેત અર્થાત્ સત્ત્વગુણ આવી રીતે ત્રણ ગુણ સાથે સરખાવીને કહે છે.) વચ્ચે ઉપસ્થિત શ્રીહરિને સત્ત્વ, રજસ્, તમસ્ આ ત્રણ ગુણરૂપ સંસારનો નાશ સૂર્ય આશ્રિતોએ જાણ્યા. (સૂર્યનાં ઉદયથી રંગો ફિક્કા પડી જાય તેમ સહજાનંદરૂપી સૂર્યનો ઉદય આશ્રિતોના હૃદયમાંથી ત્રણ ગુણરૂપી સંસારનો નાશ કરવા માટે જાણે થયો.) (૩/૨૭/૧૭-૧૮)

વર્ણનવૈભવ

સમગ્ર ગ્રંથ સરળ છે. સાહજીક રીતે જ લખાયો છે. તેથી અતિશય અર્થગાંભીર્ય અથવા અલંકારની ભવ્યભૂષા મંડિત ઓજપ્રધાન સમાસબહુલા શૈલી નથી. જોકે અત્યારના યુગના સંસ્કૃત-પાઠક વર્ગ માટે સરળતા જ વધારે ઉપયોગી છે. આમ છતાં વિદ્વદ્ભોગ્ય ઋતુવર્ણન, મૂર્તિવર્ણન, નગરવર્ણન વગેરે વર્ણનો દ્વારા સાહિત્યની ઉચ્ચકોટિ સુધી પહોંચે છે. અહીં એક વર્ણન નીરખીએ.

વર્ષાઋતુ વર્ણન

विलेखनेऽथ संयुक्ताः सेवां मत्त्वा महादरात् ।
आरब्धं नूतनं वर्षं दिशारसाष्टचन्द्रकम् ॥ ४ ॥

ततः प्रावर्तत प्रावृट् सर्वसत्त्वसमुद्भवा ।
भूम्याश्चोदमयं पीत्वाऽष्टौ मासान् जलदोदया ॥ ५ ॥

चन्द्रबिम्बरवेर्बिम्बतारकमण्डलान्यथ ।
भक्षित्वाऽभ्रोदरेऽत्यन्तञ्चकार रोदनध्वनिम् ॥ ६ ॥

शीतलादिव सन्त्रस्तं प्रावृषेणान्नभस्वतः ।
नभो बभार नीरन्ध्रं जीमूतकुलकम्बलम् ॥ ७ ॥

तडित्वन्तो महामेघाश्चण्डश्वसनवेपिताः ।
प्राणनं जीवनं धार्मिर्मुमुचु करुणां यथा ॥ ८ ॥

वापयामास धान्यानि कृषीवलैर्महाप्रभुः ।
वीक्षणेनास्य भूतानि तस्य स्यात् कः परिश्रमः ॥ ९ ॥

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

હવે ૧૮૬૮નું નવું વર્ષ બેઠું. આઠ માસ એકત્રિત થયેલ પૃથ્વીનું જળ પીને વાદળો ઘેરાયાં છે તેવી અને તમામ વનસ્પતિને ઉગાડનાર વર્ષાઋતુ બેઠી. જાણે કે ચંદ્ર-સૂર્ય અને તારાઓના તેજને ખાઈને વાદળરૂપી ઉદરમાં ગડગડાટ શરૂ થઈ ગયો ! જાણે કે, વરસાદી ઠંડા વાયરાથી ડરી જઈને આકાશે વાદળારૂપી કાળો કામળો ઓઢી લીધો ! વીજળી તથા પ્રચંડ વાયુ સાથેના મહામેઘોએ ભગવાન કરુણા વરસાવે તેમ નવજીવન આપનાર જળ વરસાવવાનું શરૂ કર્યું. મહાપ્રભુએ ખેડૂતો દ્વારા વિવિધ ધાન્યની વાવણી કરાવી. જેમની દષ્ટિમાત્રથી પંચમહાભૂત ઉત્પન્ન થતા હોય તેમને મન આમાં શો પરિશ્રમ ? (૩/૩૦/૪-૯)

રસવૈભવ

'रसो वै सः, रसं ह्येवायं लब्ध्वा आनन्दी भवति'[3] પરમાત્મા પરબ્રહ્મ સ્વયં રસસ્વરૂપ છે. તેમને પ્રાપ્ત કરીને સૌ આનંદ પ્રાપ્ત કરે છે. આ શ્રુતિ પ્રમાણે રસમાત્રનું અધિષ્ઠાન પરમાત્મા છે અને રસના નિકટતમ ભોક્તા ઉત્તમ ભક્ત અક્ષરબ્રહ્મ છે. બંનેના મહિમાનો આ ગ્રંથ હોવાથી રસભરપૂર ગ્રંથ હોય તે સ્વાભાવિક છે.

કાવ્યશાસ્ત્રમાં રસની વિભાવના ભરતમુનિએ સૂત્રરૂપે પ્રથમ કરી તેમ કહેવાય છે. ત્યારબાદ તેનો વિકાસ થતા નવ રસની પ્રસિદ્ધિ થઈ. (૧) શૃંગાર (૨) હાસ્ય (૩) કરુણ (૪) રૌદ્ર (૫) વીર (૬) ભયાનક (૭) બીભત્સ (૮) અદ્‌ભુત (૯) શાંત.

પ્રસ્તુત શાસ્ત્રમાં શબ્દાર્થગાંભીર્યની અપેક્ષાએ રસનિષ્પત્તિ ન જણાય પરંતુ સ્વાભાવિક રીતે નવે નવ રસો અવશ્ય દષ્ટિગોચર થાય છે. તેનો થોડો આસ્વાદ માણીએ.

અક્ષરબ્રહ્મનો સ્નેહ

શૃંગારરસમાં ભરતમુનિએ રતિને સ્થાયીભાવ તરીકે ગણ્યો છે. અક્ષરબ્રહ્મના પરબ્રહ્મ પ્રત્યેના સ્નેહનાં અનેક ઉદાહરણો પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં સમાયાં છે. અહીં એક જોઈએ.

अक्षरब्रह्माणि प्रीतिः परात्मनः सनातनी ।
अगम्या शास्त्रकाराणां तर्ककर्कशधीमताम् ॥ २२ ॥

भर्तृक्षपाकरधनञ्जयवारिमेघान् साध्वीचकोरशलभास्तिमिकालकण्ठाः ।
स्निह्यन्ति तादृशतनूप्रकृतिप्रभावात् ब्रह्माक्षरस्य च हरेश्च रतिस्त्वपूर्वा ॥ २३ ॥

અક્ષરબ્રહ્મ સાથે પરમાત્માને સનાતન પ્રીતિ છે. જે તીવ્ર બુદ્ધિવાળા, તર્કકુશળ શાસ્ત્રકારોને પણ અગમ્ય છે. સાધ્વી સ્ત્રી પતિને, ચકોર ચંદ્રને, પતંગિયું અગ્નિને, માછલી જળને, ચાતક મેઘને સ્નેહ કરે છે પણ તેને તે પ્રકારનો સ્નેહ શરીરના સ્વભાવને કારણે છે. (બીજા પ્રકારનું શરીર મળે તો આવો સ્નેહ રહેતો નથી, તેમનો પ્રેમ જડ શરીરના સ્વભાવથી ઘડાયો છે) જ્યારે બ્રહ્મ અને પરબ્રહ્મનો પ્રેમ તો અપૂર્વ છે. (૨/૩૬/૨૨-૨૩)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

लोकते स्म घनश्याममभिनवं प्रतिक्षणम् ।
तृप्तिर्न दर्शने तस्याऽनुरागोऽनुपमेयकः ॥ ३४ ॥

ब्रह्मपरात्मनः प्रेम ब्रह्मपरात्मनोरिव ।
औत्कण्ठ्येऽपि बहिः शान्तः पूर्णो यथा महोदधिः ॥ ३५ ॥

શ્રીહરિનાં જ્યારે દર્શન કરે ત્યારે પ્રત્યેક ક્ષણે નવાં નવાં દર્શન કરે. તેમને દર્શનમાં તૃપ્તિ જ થતી ન હતી. તેમનો પ્રેમ તો અનુપમ હતો. બ્રહ્મ અને પરબ્રહ્મના પ્રેમને ઉપમા આપવી હોય તો એમ જ કહેવાય કે તેમનો પ્રેમ બ્રહ્મ અને પરબ્રહ્મના પ્રેમસમાન જ છે, બીજું કોઈ દૃષ્ટાંત જ નથી. આટલી દર્શનની ઉત્કંઠા હોવા છતાં બહારથી તો સમુદ્ર સરખા શાંત જણાતા હતા. (૨/૩૬/૩૪-૩૫)

पिपासुरमृतं प्राप्याऽतृप्तः पिबति सत्वरम् ।
तथाऽऽशिखानखाग्रान्तं दिव्यं व्यैक्षत विग्रहम् ॥ ४० ॥

पीत्वा पीत्वा पुनः पीत्वाऽसङ्ग्रहयत्तं निजान्तरे ।
निमिमिषे क्वचिन्नेत्र उदमेषीत्तथा क्वचित् ॥ ४१ ॥

જેમ તરસ્યાને અમૃત મળે અને જલદી જલદી પાન કરવા લાગે તેમ તેઓ નખશિખપર્યંત શ્રીહરિના દિવ્ય વિગ્રહનું પાન કરતા હતા. પાન કરીને આંખો બંધ કરી પાછા પાન કરે. ક્યારેક નેત્રો બંધ કરતાં, ક્યારેક ખુલ્લા રાખતાં. આમ પોતાનાં અંતરમાં મૂર્તિ ઉતારતા હતા. (૨/૩૬/૪૦-૪૧)

હાસ્યરસ

ભગવાન શ્રીહરિના ચરિત્રોમાં ક્યારેક હાસ્યરસના પ્રસંગો પણ ઉપસ્થિત થઈ જતા આવા રમૂજભર્યા પ્રસંગો શ્રોતાઓને હળવા કરી દે છે. અહીં એક પ્રસંગ નોંધીએ. ભગવાન સ્વામિનારાયણ માણકી પર બેસીને ઘોડેસવારો સાથે વરતાલથી સૌરાષ્ટ્ર તરફ આવતા હતા. રસ્તામાં રામોદડી ગામે એક કૌતુક થયું.

ग्रामे रामदडे हरिर्निजहयां तस्थौ जलं पाययन् कूपे,
तत्र पुरादयाद् हरिहयां जानन्न जानन् हरिम् ।

कर्णाख्यः स विलोक्य तां बहुभटैः शस्त्रायुधैर्वेष्टितां,
चौराः स्वामिहयां विमूष्य सकलाः गच्छन्ति सोऽकल्पयत् ॥ १० ॥

उच्चैः सोऽकथयत् प्रगृह्य वडवां शक्ता न गन्तुं खलाः ।
श्रुत्वेदं हरिराड् जगाद विहसन् अश्वाऽस्ति नश्चारण ! ।

नैवं यूयमसत्यभाषणपरा जानामि वामीमहम् तर्हीयं खलु कस्य ?
तत्पतिवरः श्रीस्वामिनारायणः ॥ ११ ॥

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

अद्राक्षं किल वृत्तपत्तनवरे वामीपतिं तं शठाः !
कङ्का वीक्ष्य परस्परं सुकुतुकं ज्ञात्वाऽवदत् कश्चन ।

देवीपुत्र ! पुरस्तवाऽस्ति भगवान् यं दृष्टवान् त्वं पुरा एवं,
क्षुब्धमना हरेश्चरणयोर्नत्वा ययाचे क्षमाम् ॥ १२ ॥

રામોદડી ગામને પાદર શ્રીહરિ કૂવા પર ઘોડીને પાણી પિવડાવતા હતા તે સમયે માણકીને ઓળખનાર પણ શ્રીહરિને નહિ ઓળખનાર કરણો ગઢવી ગામમાંથી ત્યાં આવ્યો. તેણે શસ્ત્ર-અસ્ત્રોવાળા સૈનિકોથી વીંટાયેલ માણકી જોઈ. તેણે કલ્પના કરી : આ લોકો સ્વામિનારાયણની ઘોડી ચોરીને લઈ જાય છે.

તેણે માણકીની સરક ઝાલીને પડકાર કર્યો કે, હે ખલ પુરુષો ! તમે માણકી લઈને નહિ જઈ શકો.

આ સાંભળીને શ્રીહરિ હસીને કહે : ગઢવી ! ઘોડી તો અમારી છે.

ગઢવી કહે : ના, તમારી નથી, તમે ખોટું બોલો છો. હું ઘોડીને ઓળખું છે.

શ્રીહરિ : તો, આ કોની ઘોડી છે ?

ગઢવી કહે : હે શઠ લોકો ! આ ઘોડીના માલિક તો સ્વામિનારાયણ છે. મેં તેમને વરતાલમાં જોયા છે.

કાઠી દરબારોને આ જોઈને કૌતુક લાગ્યું. તેમાંથી એક જણ કહે : દેવીપુત્ર ! તમારી સામે ઊભા છે તે જ પહેલા તેં જોયેલ સ્વામિનારાયણ ભગવાન છે.

એમ ! આમ કહીને ગઢવી છોભીલો પડી ગયો. શ્રીહરિનાં ચરણકમળમાં પડીને એણે માફી માંગી. શ્રીહરિ અને ભક્તો આનંદિત થયા કે આ લોકમાં જાણે તો છે કે જો માણકી ઘોડી કોઈની પાસે હોય તો સ્વામિનારાયણ પાસે જ છે, બીજા કોઈ પાસે નહિ. (૩/૪૪/૧૦-૧૨)

કરુણ રસ

ભગવાન સ્વામિનારાયણ દેહ ત્યાગ કરવાના હતા, તે પૂર્વે બ્રહ્માનંદ સ્વામીને જૂનાગઢથી બોલાવી દર્શન, પ્રસાદ, વાતો વગેરે ખૂબ સુખ આપ્યાં અને જૂનાગઢ જવા માટે છેલ્લે પ્રસાદ આપ્યો. તે વખતની બ્રહ્માનંદ સ્વામીની પરિસ્થિતિ સહૃદયી વાચકની આંખોના ખૂણા અવશ્ય ભીંજવી દે છે.

એક દિવસ અચાનક બ્રહ્માનંદ સ્વામીને બોલાવીને કહ્યું : સ્વામી ! તમે મારી આજ્ઞાથી મંડળ સાથે જૂનાગઢ જાઓ અને ગુણાતીતાનંદ સ્વામીને અહીં મોકલો.

શ્રીહરિનું સ્વાસ્થ્ય ગંભીર જાણીને જવું કે ન જવું એ બ્રહ્માનંદ સ્વામી વિચાર કરવા લાગ્યા. એમને લાગ્યું કે, શ્રીહરિનાં ફરી વખત દર્શન થશે નહીં તેથી ન જવું, પરત દીક્ષા લીધી ત્યારથી આજ સુધી શ્રીહરિની આજ્ઞા પાળી હતી અને હવે છેલ્લે આજ્ઞાનો લોપ કેમ થાય ? એ કરતાં તો જવું સારું.

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

उद्विग्नं वीक्ष्य तं श्यामश्चकाङ्क्षोत्तमभोजनम् ।
भोक्तुं भक्ताः स्त्रियः पुंसः पक्त्वाऽनयंश्च सत्वरम् ॥ ४९ ॥

किञ्चिद् भुक्त्वा ददौ सर्वं ब्रह्मानन्दाय गूढधीः ।
चरमोऽयं प्रसादोऽस्तीति जज्ञौ ब्रह्मसन्मुनिः ॥ ६० ॥

कोटिस्वसृजनीजायाप्रेमाधिकं तु जीवने ।
स्नेहं सस्मार सोऽपूर्वो भूतपर्वो भविष्यति ॥ ६१ ॥

विचिन्त्याऽऽश्रुमुखः किञ्चिद् भुक्त्वा सद्भ्यो ददौ मुनिः ।
शिष्येभ्यश्च ततो नत्वा हरिं प्राणाधिकप्रियम् ॥ ६२ ॥

व्यथापूर्णोऽगमद् ग्रामाद् बहिस्तावद् भयङ्करम् ।
अपशुकनमालोक्य भुवि तस्थौ व्यथाऽऽप्लुतः ॥ ६३ ॥

मण्डलस्थान् मुनीन् प्रोचे दर्शनमन्तिमं हरेः ।
चिकीर्षवो यदि क्षिप्रं गच्छताऽक्षरसौधकम् ॥ ६४ ॥

न पुनर्दर्शनं नूनं भविष्यतीति लोक्यते ।
आज्ञाबद्धोऽस्मि गन्तव्यं जीर्णदुर्गे मयाऽनघाः ! ॥ ६५ ॥

स्थातुमिच्छत चेत् स्थेयं त्यक्षति विग्रहं हरिः ।
ब्रह्मानन्दोऽगमज्जीर्णपत्तनं शोकसम्प्लुतः ॥ ६६ ॥

બ્રહ્માનંદ સ્વામીને આમ ચિંતામગ્ન જોઈને શ્રીહરિએ ઉત્તમ પ્રકારનાં ભોજનો જમવા માટે ઇચ્છા દર્શાવી. સૌ સ્ત્રી-પુરુષ હરિભક્તોએ આ વાત જાણીને વિવિધ પ્રકારનાં ભોજન લાવીને શ્રીહરિ પાસે મૂક્યા. જેમનો વિચાર કળવો અઘરો છે તેવા શ્રીહરિએ થોડુંક જમીને આખો થાળ બ્રહ્માનંદ સ્વામીને આપી દીધો. બ્રહ્માનંદ સ્વામી જાણી ગયા કે આ છેલ્લો પ્રસાદ છે. (૫૯-૬૦)

કરોડો માતા-બહેન કે પત્નીના પ્રેમથી પણ અધિક શ્રીહરિના પ્રેમની તેઓ સ્મૃતિ કરવા લાગ્યા. એ અભૂતપૂર્વ પ્રેમ હવે ભૂતપૂર્વ થઈ જશે. આવું વિચારીને આંખમાં આંસુ સાથે થાળમાંથી થોડુંક જમીને થાળ મંડળના સંતોને આપી દીધો. ત્યારબાદ પ્રાણથી પ્યારા શ્રીહરિને નમસ્કાર કરીને દુઃખી હૃદયે ગામની બહાર નીકળ્યા. એ દરમ્યાન ભયંકર અપશુકન થયા. (૬૧-૬૩)

આ જોઈને બ્રહ્માનંદ સ્વામી દુઃખના માર્યા નીચે બેસી ગયા. મંડળના સંતોને કહ્યું : જો શ્રીહરિનાં છેલ્લાં દર્શન કરવા હોય તો અક્ષરઓરડીમાં જઈ કરી આવો. ચોક્કસ આ દર્શન ફરી નહીં થાય. હું તો વચનથી બંધાયેલ છું, મારે તો જૂનાગઢ જવું જ પડશે, પરંતુ હે સંતો ! તમારે રોકાવાની ઇચ્છા હોય તો રોકાઈ જજો કારણ કે શ્રીહરિ દેહત્યાગ કરી દેશે. બ્રહ્માનંદ સ્વામી તો દુઃખી હૃદયે જૂનાગઢ જવા નીકળી ગયા.' (૪/૫૦/૫૫-૬૬)

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

આવી રીતે નવ રસમાંથી થોડોક આસ્વાદ અહીં કર્યો. નવે નવ રસમાં માયિક ગુણોથી પર અક્ષરબ્રહ્મ અને પરબ્રહ્મ ઓતપ્રોત હોવાથી નિર્ગુણ રસ સમગ્ર ગ્રંથમાં જીવંત છે તેમ કહેવું તે અતિશયોક્તિ નથી.

તત્ત્વદર્શન વૈભવ

તાત્ત્વિક બાબતોને ગ્રંથકારે ઘણી વખત સંક્ષેપમાં પણ નિરૂપી છે, જેમાં અનેક દર્શનો તથા દાર્શનિક સિદ્ધાંતો સમાઈ જાય છે. ગાગરમાં સાગર જેવી આ નિપુણતાનો અંશ જોઈએ.

લોજમાં નીલકંઠવર્ણીએ મુક્તાનંદ સ્વામીને જીવ, ઈશ્વર, માયા, બ્રહ્મ અને પરબ્રહ્મ વિષયક પાંચ પ્રશ્નો પૂછ્યા. મુક્તાનંદ સ્વામીએ ઉત્તર આપતાં જીવ, ઈશ્વર અને માયાનું નિરૂપણ કર્યું. અક્ષરબ્રહ્મના નિરૂપણનો પ્રારંભ કરે તે પહેલા નીલકંઠવર્ણીના મનના વિચારોને નોંધતાં ગ્રંથકાર લખે છે.

'परं ब्रह्माक्षरं तत्त्वं तत्त्वविश्वे नु विस्मृतम् ।
स्वशक्तिः केनचित्प्रोक्तोपाधिर्वा भूतसञ्ज्ञिका ॥ २६ ॥

लक्ष्म्याद्याः शक्तयः क्षेत्रज्ञसमष्टिस्तथाऽक्षरात् ।
आध्यात्मिकं स्वरूपञ्चाभिन्नं श्रीपरमात्मतः ॥ २७ ॥

ईशपरेशरूपे च सत्त्वे भेदेऽपि बृंहति ।
चिटीकाकरिणोरैक्यं कुर्वन्ति मार्गविस्मृताः ॥ २८ ॥

જીવ, ઈશ્વર અને માયાનાં લક્ષણો સાંભળીને મહાપ્રભુ પ્રસન્ન થયા, પરંતુ બ્રહ્મનું લક્ષણ સાંભળવા માટે સજ્જ થઈ ગયા. કારણ, જીવ-ઈશ્વર અને માયારૂપી તત્ત્વોનાં રૂપો તો પહેલાંના આચાર્યોએ પણ થોડાક ભેદ સાથે અથવા ઓછી વિષમતા સાથે નિરૂપ્યાં જ હતાં, પરંતુ દાર્શનિક જગતના ઇતિહાસમાં અક્ષર તત્ત્વ ભુલાઈ ગયું હતું. (૨૪-૨૬)

- કોઈએ તેને સ્વશક્તિ(પ્રકૃતિ) કહી 'परतः स्वशक्तेः प्रधानाच्च परः' *(નિમ્બાર્કાચાર્ય, વેદાન્તકૌસ્તુભ ૧/૨/૨૨)*
- કોઈએ ભૂત સૂક્ષ્મરૂપ ઉપાધિ કહી ('अक्षरात्परतः परः इति । अक्षरमव्याकृतं नामरूपबीजशक्तिरूपं भूतसूक्ष्मम् ईश्वराश्रयं तस्यैवोपाधिभूतम् ।' *(શંકરાચાર્ય, બ્રહ્મસૂત્રભાષ્યમ્ ૧/૨/૨૨)*
- કોઈએ લક્ષ્મી વગેરે શક્તિ કહી -
- અક્ષર શબ્દથી લક્ષ્મી : ब्रह्मा शिवः सुराद्याश्च शरीरक्षरणात् क्षराः लक्ष्मीरक्षरदेहत्वाद् अक्षरा तत्परो हरिः, *(માધ્વાચાર્ય, શ્રીમદ્દવિષ્ણુતત્ત્વવિનિર્ણય)*, ब्रह्मणो मायायाः । मायेति प्रकृता महालक्ष्मीः । *(મધ્વાચાર્ય, શ્રીમદ્દભગવદ્દગીતા, માધ્વભાષ્ય ૧૪/૨૭* તથા *શ્રીમદ્દભગવદ્દગીતા, પ્રમેયદીપિકા ૧૪/૨૭)*

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

- અક્ષર શબ્દથી પ્રાણ : प्रधानं धाम विष्णोस्तु प्राण एव प्रकीर्तितः । उपायैर्यो विजानीयात् प्राणस्थं परमेश्वरम् । *(મધ્વાચાર્ય સર્વમૂલગ્રંથ : સંપુટ-૧, આથર્વણોપનિષદભાષ્ય, અધ્યાય ૪/૧/૧.)*
- કોઈએ ક્ષેત્રજ્ઞ સમષ્ટિરૂપ કહ્યું 'क्षेत्रज्ञसमष्टिरूपम्' *(રામાનુજાચાર્ય, શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા, રામાનુજભાષ્ય ૮/૩.)*
- કોઈએ પરબ્રહ્મનું આધ્યાત્મિક સ્વરૂપ અર્થાત્ પરબ્રહ્મથી અભિન્ન કહ્યું (અક્ષરબ્રહ્મ પુરુષોત્તમના ચરણસ્થાનીય તથા અધ્યાત્મસ્વરૂપ છે. પુરુષોત્તમનો આનંદાંશ તિરોભાવ તે જ અક્ષરબ્રહ્મ છે. બંને વચ્ચે પરાપર ભાવ હોવા છતાં અક્ષરબ્રહ્મ અને પુરુષોત્તમ બંને અભિન્ન છે.' *(વલ્લભાચાર્ય, તત્ત્વાર્થદીપ નિબંધ, સર્વનિર્ણય પ્રકરણ-૯૮-૧૦૧, અણુભાષ્ય ૧/૨/૨૧, સિદ્ધાંતમુક્તાવલી-૩, શ્રીમદ્ભાગવત, સુબોધિની ૧/૨/૧૧.)* (૨૬-૨૭)

તેવી જ રીતે ઈશ્વરો અને પરમેશ્વરની વચ્ચે મોટો ભેદ હોવા છતાં જેમ કીડી અને હાથીને એક કરે તેમ માર્ગ ભૂલેલ પંડિતો બંનેને એક જ વર્ણવતા હતા. (૨૮)

ઈતિહાસ

સ્વામિનારાયણ સંપ્રદાયનો પ્રારંભ પ્રથમ આત્માનંદ સ્વામીથી થયો હતો. જેઓનો જન્મ વિષ્ણુકાંચી(તામિલનાડુ)માં થયો હતો. તેમનું નામ સોમશર્મા હતું. તેમણે નાસિકમાં અભ્યાસ કર્યો હતો. બદરિકાશ્રમમાં તેમને સં.૧૪૮૫માં શુકદેવ અને ઉદ્ધવજીનાં દર્શન થયા અને તેમણે દીક્ષા લીધી. તેઓ ગુજરાતમાં ભાવનગર પાસે ગોપનાથ મહાદેવના મંદિરમાં સ્થિર થયા. જૂનાગઢના નરસિંહ મહેતા વગેરે તેમના ગૃહસ્થ શિષ્યો હતા.

તેમનાં શિષ્ય ગોવિંદાનંદ સ્વામી થયા. તેમના આનંદાનંદ, સ્વામી તેમના ગોપાળાનંદ સ્વામી, ત્યારબાદ આત્માનંદ સ્વામી (બીજા) અને પછી રામાનંદ સ્વામી થયા કે જેઓ કબીરના ગુરુ રામાનંદ સ્વામી પછી ઘણા સમય બાદના હતા. તેમના શિષ્ય ભગવાન સ્વામિનારાયણ થયા. આવી રીતે પૂર્વ ગુરુ પરંપરા થઈ.

ઉત્તર ગુરુપરંપરામાં ગુણાતીતાનંદ સ્વામી, ત્યારબાદ મહુવાના પ્રાગજી ભગત, ત્યારપછી શાસ્ત્રીજી મહારાજ સ્વામી યજ્ઞપુરુષદાસ, તેમના શિષ્ય યોગીજી મહારાજ સ્વામી જ્ઞાનજીવનદાસ અને ત્યારબાદ હાલ પ્રમુખસ્વામી મહારાજ સ્વામી નારાયણસ્વરૂપદાસજી છે. આમ વિ.સં.૧૪૮૫થી આરંભીને સં.૨૦૧૩ સુધીનો આ ઈતિહાસ ગ્રંથ છે.

આમ આ ગ્રંથને કાવ્યગ્રંથ કહેવો ? ઈતિહાસ ગ્રંથ કહેવો ? પુરાણ ગ્રંથ કહેવો કે ધર્મશાસ્ત્ર કહેવો ?

સમગ્ર ગ્રંથ સંવાદાત્મક પૌરાણિક શૈલીમાં લખાયો હોવાથી પુરાણ ગ્રંથ કહેવાય. ૬૦૦ વરસનો ઈતિહાસ ભર્યો હોવાથી ઈતિહાસ ગ્રંથ પણ કહેવાય. કાવ્યનાં ઘણાં લક્ષણો હોવાથી કાવ્ય ગ્રંથ પણ કહેવાય. ધર્મશાસ્ત્રના ઘણા વિષયોની ચર્ચા કરી હોવાથી ધર્મશાસ્ત્ર પણ કહેવાય. ભક્તિ સંબંધી લગભગ વિષયો નિરૂપ્યા હોવાથી આગમગ્રંથ પણ કહેવાય. આ તમામ વિષયો એકત્રિત હોવાથી વિશિષ્ટ ગ્રંથ

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

કહીને સંસ્કૃત સાહિત્યના વારસામાં નવું નામ આપી સાહિત્યની વિપુલતામાં ઊમેરો કરનાર ગ્રંથ પણ નિઃશંકપણે કહેવાય.

અત્યારના યુગમાં ૧૯,૦૦૦ શ્લોકોનો ગ્રંથ રચવો એ સહેલું કાર્ય નથી. પ્રમુખસ્વામી મહારાજની કૃપાથી જ આ રચાયો છે તેમ લેખકનું કહેવું તદ્દન સત્ય છે.

સંક્ષેપમાં કહીએ તો સમગ્ર ગ્રંથ નીચે મુજબ છે :

- પાંચ પ્રકરણો, ૨૯૮ અધ્યાયો તથા ૧૯,૧૧૮ શ્લોકોમાં લખાયેલ શાસ્ત્ર
- તત્ત્વજ્ઞાન, ઉત્સવોની રીત, મંદિરપદ્ધતિ-પ્રતિષ્ઠા, દીક્ષા, પૂજા-અર્ચના વગેરે સ્વામિનારાયણ સંપ્રદાયના તમામ પાસાઓને આવરીને લખાયેલ શાસ્ત્ર
- ૬૦૦ વરસ દરમિયાન થયેલ સ્વામિનારાયણ ભગવાનથી પૂર્વેના તથા પછીના તેમ બાર ગુરુઓનાં ચરિત્રોનો ઇતિહાસ ગ્રંથ.
- ગ્રંથ સંવત ૧૯૫૩થી આરંભી સં.૨૦૦૭ સુધી ૫૪ વરસ સુધીના ચાર ગુરુવર્યો બ્રહ્મસ્વરૂપ ભગતજી મહારાજ, બ્રહ્મસ્વરૂપ શાસ્ત્રીજી મહારાજ, બ્રહ્મસ્વરૂપ યોગીજી મહારાજ તથા પ્રગટ બ્રહ્મસ્વરૂપ તથા બ્રહ્મસ્વરૂપ પ્રમુખસ્વામીજી મહારાજની શ્રદ્ધા અને ધીરજ પછી લખાયેલ ગ્રંથ.
- ધર્મ, જ્ઞાન, વૈરાગ્યે સહિત ભક્તિરૂપે એકાંતિક ધર્મનું તથા દાર્શનિક અનેક વિષયોનું નિરૂપણ કરતો દાર્શનિક ગ્રંથ
- ધર્મશાસ્ત્રના અહિંસા, સોળ સંસ્કાર વગેરે ઘણા વિષયોનું નિરૂપણ કરનાર ધર્મશાસ્ત્ર
- ભક્તિ-સંબંધી લગભગ વિષયોનું નિરૂપણ કરનાર આગમ ગ્રંથ
- નવ રસ, લોકોક્તિઓ, ઉપમાઓ વગેરેથી ભરપૂર કાવ્ય ગ્રંથ
- સંવાદાત્મક પૌરાણિક શૈલીમાં લખાયેલ પુરાણ ગ્રંથ

પાદટીપ

૧. एवं श्रूयते बृहस्पतिरिन्द्राय दिव्यं वर्षसहस्त्रं प्रतिपदोक्तानां शब्दानां शब्दपारायणं प्रोवाच, नान्तं जगाम। बृहस्पतिश्च वक्ता इन्द्रश्चाध्येता दिव्यं वर्षं सहस्त्रमध्ययनकालो नान्तं जगाम । પસ્પશાહ્નિક ભાષ્ય ૧/૧/૧, પતંજલિ.

૨. ન્હાનાલાલ દલપતરામ કવિ, શિક્ષાપત્રી, સમશ્લોકી, પ્રસ્તાવના પૃ.૧૨.

લેખક : સાધુ શ્રુતિપ્રકાશદાસ
પ્રકાશક : સ્વામિનારાયણ અક્ષરપીઠ, અમદાવાદ, સને ૨૦૧૩
૫ ભાગ, ૧૭૬૬ પૃષ્ઠ, ૬૬ રંગીન પુષ્ઠ, ૫ પરિશિષ્ટો સહિતનો દળદાર ગ્રંથ
કિંમત રૂા.૮૦૦

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org

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. Jitendra B. Shah

SAMBODHI

L. D. Institute of Indology

Nr. Gujarat University

Ahmedabad 380009

Tel : 07926302463, Fax : 26307326

ldindology@gmail.com

www.ldindology.org

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.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

Jain Education International For Personal & Private Use Only www.jainelibrary.org